

Ni joti aiye: jkyo jkwaini

Libro comunitario joti:
historia, territorio y vida



Egleé Zent, Stanford Zent, Ni joti y Jodena U
EDICIONES IVIC



Consejo Directivo
Instituto Venezolano
de Investigaciones
Científicas (IVIC)

Director
Eloy Sira

Subdirector
Alexander Briceño

Representante del Ministerio
del Poder Popular para
Ciencia y Tecnología
Guillermo Barreto

Gerencia General
Elizabeth Briceño

©Ediciones IVIC

Instituto Venezolano
de Investigaciones Científicas
Rif: G-20004206-0

Nĩ jotĩ aiye: jkyo jkwainĩ.
Libro comunitario jotĩ: historia, territorio y vida
Egleé Zent, Stanford Zent, Nĩ jotĩ y Jodena U

Coordinación editorial

Pamela Navarro

Corrección de texto

Pamela Navarro y María Teresa Curcio

Diseño y arte final

Pascual Estrada

Foto portada: Yheicar Bernal 2007, honra la memoria de los ancestros y su potencial vivo en la portada, que muestra a los flautistas en el río Kayama Iván Juáe, uno de los sabios autores de este texto quien tristemente murió de malaria en abril de 2018 junto con el joven Adán Uriña.

Foto contraportada: E. y S. Zent 2014, picos gemelos sagrados Jelau, Alto Cuchivero.

Los dibujos fueron realizados en su mayoría en octubre de 2018 en Kayamá.

Hecho el Depósito de Ley

Depósito Legal: DC2019000960

ISBN: 978-980-261-196-6

Caracas, Venezuela

2019

Este libro respeta, salvaguarda y reivindica los posibles conocimientos tradicionales indígenas que se deriven de la utilización e interpretación de la información en él contenida de conformidad con el artículo 124 de la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela de 1999; artículo 103 de la Ley de Pueblos y Comunidades Indígenas de Venezuela (2005); artículo 7 de la Ley de Patrimonio Cultural de los Pueblos y Comunidades Indígenas de Venezuela (2009), y del artículo 31 de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007) ratificada por Venezuela. A ello se añade que el pueblo jotĩ tiene una medida cautelar en su favor por la Comisión Interamericana de Derechos Humanos en su condición de pueblos en contacto inicial. Son por ello objeto de una protección legal internacional mayor.

Ni joti aiye: jkyo jkwaini.

Libro comunitario joti: historia, territorio y vida

Egleé Zent, Stanford Zent, Ni joti y Jodena U

Ediciones IVIC

Nĩ jotĩ aiye: jkyo jkwainĩ.

Egleé L. Zent, Stanford R. Zent, Alirio Juae Mölö, Tito Jono Juae, Gerardo Liye Juae, Aba Yolo de Jtitekya, Alberto Melomaja Bojkonamajau, Domingo Ikyekaja Ijtë Waijlo, Mariela Yaluja Janiau, Alabala Aubojkyo Luwi, Jtukyabojlae Bowijte, Soledad Wajkemaja Janijañeu, Ulijkulë Jtute Jtitekya, Iván Juae Janiau, Alejandro Mölö Jono, Ulija Jliye, Lucas Juae Mölö, Katalina Jtitekya, Luis Olabu Yolo, Aura Amigoja Ulijayu, Koko Yolo de Bowijte, Kyabo Bowijte Jtute, Rossana Tujuokaña Urijlu, Marina Jono Jluwilu, Mario Liye Yaluja, Martha Juae Janiau, Noé Jono Luwilu, Mateo Konojto Niku, Gilberto Ijtë Jkodo, Aula de Jkujkyo, Jtoma Aubojkyo, Ángela Juainkoa Janijañeu, Julio Juainkoa Tujuokaña, Kamilo Aubojkyo, Awela Jwoli, Awelajlu Jtute, Jtukyabo Bowijte Jtute, Jtukyabojlae Bowijte, Ángela Melomaja Juainkoa, Abiyema ja Jtjiko, Freddy Jelani Urijlu, Gabriel Tiloja Waijlo, Manuel Jelani Ijkyujkajte, Irma Mölö Jono, Hector Liye Juae, Jluwe Tebaya Jtute, Hernan Juareajteña, Leonidas Mölö Jono, Liye de Uliyejteja, Ali Jkailebö, Iné Jani Jwayo Jkodo, Baleko Jtitekya Jtute, Alvaro Ulijtudeña Urijlu, Jtibola Bowijte de Bowijte, Flor Alba Mölö Jono, Jairo Mölö Jono, Jani Yëwi, Jkai Yolo Olabu, Ikyujte Jwoli Jtute, Jkwajkyo Jwoli Jtute, Jajtinta Jtute, Bitewa Jkujkyo, Aquiles Yalua Wajkemaja, Jlate Bowijte Jtute, Elisa Liye Juae, Gabriel Jelani Yaluja, Jkolila Bowijte, Jkujtejau Kajtai, Jlaḷeyo Jtute Jtute, Fabio Yalua Wajkemaja, Abito Jkiwabo Bowijte, Bakalita Jtute, Boris Ijtë Baiyeja, Joaquin Jelani Ijkyujkajte, Joel Aubojkyo Jtitekya, Jlalujau de Bowijte, Sabina Juae Janiau, Jorge Baiyeja Julueteo, Jaelo Bowijte Jtute, Telesa Yolo Aubojkyo, Clemencia Uriña Urijlu, Bijkiyo Jtute Jtitekya, Bölölo Jtute Yolo, Jacinta Tajoja Ijkyujkajte, Juan Wawarijkutea, Agustin Konojto, Jhony Liye Juae, Inés Baiyeja Janiau, Jwḷ Jtitekya, Ines Jono Luwilu, Jwaijkojko Jtute, Jtoma Uriña Uriña, Santiago Jelani Yaluja, Socorro Uriña, Jwḷlita Jtute, Kabiliyelo Jtute Jtitekya, Joaqui Jtjuk Jkiwabo, Josue Baiyeja, Mauricio Jono Juae, Nancy Tajtaño Alijkuetea, Belisario Nodĩ Janilajto, Luz Jkailebo, Kandila Yëwi, Jkilijtila Jtitekya, Jtoma Uriña

Libro comunitario jotí: historia, territorio y vida

Uriña, Liye Jliye, Lojta Jtitekya, Janiwa Juae, Lila Yolo Abiejuluwejka, Enrike Yolo Aubojkyo, Orlando Ijtë Yalua, Víctor Baiyeja Juae, Rafael Jono Juae, Eyo Aubojkyo Jtitekya, Luka Yolo, Benito Nodí Janio, Bąjkyo Jtitiko Bowijte, Jkwaile jtu Jtute Jtitekya, Bąki Jkiwabo Bowijte, Tibotęyo Jtute Jtitekya, Jąlijelaląto Bowijte, Jani Aba Abiejuluwëka, Mateo Jkiwabo, Miguel Yalua Jkujkyo, Martha Uriña Urijlu, Bąlä Bowijte Jtute, Feliciano Inëwa, Bąteyo Aubojkyo Luwi, Bejkato Aubojkyo Jtitekya, Abiyema Alike, Abiyema ini Alike, Ląwö Jwoli Jtute, Beliko Jtitekya Yolo, Marcos Juainkoa Tujuokaña, Taliyo Jtute Kajtai, Adolfo Urijtudeña Melomaja, Alą Aubojkyo Jtute, Mejlo Yëwi, Majlia Abiejuluwejka, Eduardo Kyaboja Amigoja, Misaél Tiloja Baiyeja, Nestor Uriña Tujuokaña, Jkabıko Aubojkyo Jtitekya, Raul Wawaalikwetea Waijlo, Salomón Konojto, Samuel Baiyeja Yaluja, Santiago Kyaboja Amigoja, Saúl Jelani Yaluja, Sergio Urijañe Jelani, Sonrisa Yëwi, Bakyo Jtitiko Bowijte, Taliya Aubojkyo, Ali Jkailebo, Fernando Mölö Abalenaja, Julian Mölö Jono, Tebola Bowijte Jtute, Uli Jkabeyo Aubojkyo Jtitekya, Ląle Bowijte, Dino Jkailebo, Hermis Jkailebo, Victoria Jkujkyo, Wilfredo Konojto Jono, Aikya Aubojkyo Jtute, Liliana Uriña, Virginia Uriña, Reinaldo Jtitiko, Damaris Liye, Silvia Konojto, Jkalibe Jtitekya Jtute, Claudia Jelani, Arturo Uriña Uriña, Noelia Jtibilio Konojto, Elias Wawaalikweteja, Joselo Inijtujku Jioa, Jojtuwe Jtitekya Jtute, Ajlola Jtitekya Jtute, Ibeta Ajtikwa, Jelëbeto Bowijte Jkiwabo, Alutilo Jtute Jtitekya, Anibal Ijtë Yalua, Beka Aubojkyo Wawaalikweteja, Atolo Jtute Jtute, Aliliyo Jtute Jtitekya, Jelëbiya Jtute Jtute, Zacaria Yalua Wajkemaja, Malia Abiyema Jayu, Agustin Melomaja Urio, Efrain Jelani Urijlu, Wilson Melomaja Juainkoa, Lojtita Jtute, Magdalena Liye, Emma Abalenaja Jluwilu, Löwęliyo Uliyejteja, Gonzalo Liye Uriña, Cruz Mölö Jono, Olfa Juae, Konojto Yolo Olabu, Jkali Jtitekya Yëwi, Löwę Aubojkyo Jtute, Baejau Jkodo, Ramiro Liye Abiejuluwejka, Iris Kujkyo Bojkonamajau, Nalúa Jono Juae, Ismael Liye Juae, Ijtë Jtitiko Jtute, Baliya Yolo, Bakyo Jtijtiko, Luz Nelly Jelani Jualeajteña.

JKYEÑA MA

Expresamos nuestra profunda gratitud al Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas (IVIC), que por 20 años auspició y apoyó diversos proyectos que permitieron la recolección de datos que enhebran el discurso jotí de este libro. Muchas gracias a Eloy Sira y a Alexander Briceño, director y subdirector del IVIC y a las diversas direcciones del IVIC y jefaturas del Centro de Antropología, desde 1996 hasta el presente, por su genuina contribución al éxito de nuestros proyectos. A Horacio Biord y Karina Ramírez, quienes han asistido con eficiencia y buen ánimo a las solicitudes para llevar a cabo las actividades de investigación. Igualmente, expresamos nuestra gratitud al personal de nuestro Laboratorio de Ecología Humana, en particular a Leticia Marius, Yheicar Bernal y Juanita Choo.

También del IVIC, queremos expresar nuestro reconocimiento al delicado trabajo editorial del texto en español realizado por Pamela Navarro y María Teresa Curcio, apuntando a la excelencia de la versión final. A la Unidad de Fotografía Científica por su apoyo técnico. A Jacques Jangoux quien obsequió a este proyecto la colección de las primeras fotografías conocidas de los jotí siendo además de muy alta calidad. A Pascual Estrada por su empatía y afinidad expresada gráficamente en esta obra.

Agradecemos encarecidamente a la Fundación Irwin Andrew Porter (IAPF), sin cuya generosa ayuda y patrocinio, esta obra no hubiese sido posible. IAPF permitió su desarrollo y materialización siguiendo su misión al nutrir las conexiones entre los jotí, su ambiente y el mundo para las futuras generaciones. Tanto el IVIC como la IAPF, depositaron su confianza en este proyecto pese a las dificultades contextuales.

Agradecimientos

Extendemos nuestro agradecimiento al Dr. Christopher Herndon, de *Acaté Amazon Conservation* por su entusiasmo e innegable estímulo para la realización de esta publicación, así como por su guía y confianza al actuar como nuestro promotor. A *Global Diversity Foundation* (GDF) en especial a Susannah McCandless, Emily Caruso, Gary Martin y Marina Aman Sham, quienes respondieron con entusiasmo inmediato a nuestra solicitud de auxilio monetario para duplicar el número de ejemplares impresos, además de su empeño por apuntalar el valor de esta obra como parte de una estrategia de conservación biocultural conjunta. Además del IVIC, hemos recibido ayuda logística, financiera y académica de campo, de diversas instituciones a las que agradecemos su invaluable apoyo, entre ellas: Fonacit (1997-1998, 2010-2012), *National Science Foundation* (1997-1999), *Wenner-Gren Foundation* (1999), Programa Hunter de *Wenner-Gren Foundation* (Gr. 7518, 2007), Herbario Víctor Manuel Ovalles (MYF, 1996-2011), y Herbario Nacional de Venezuela (VEN, 1996-2009). Agradecemos también la solidaridad y apoyo a lo largo de los años de Miguel Marcello Quatra, las Hermanas Rosa Amalia, Juanita, Martha, Robertina, Nancy, Iris y Luz Marina de Kayamá; así como a Sue y Dave Rodman, Stephen y Marilyn Bové, Steve y Sharon Sanford de Caño Iguana. También agradecemos a Basilio Márquez, Jesús Martínez, Ambrosio, Antonio Canoso, Hermes y Robert Storrie por las primeras incursiones y años de trabajo de campo. Finalmente, a Pascale de Robert quien con su trabajo arbitral vio más allá que nosotros el potencial de este proyecto comunitario como un proceso de creación colectiva y aporte al conocimiento científico.

¡Muchísimas gracias a todos!

Índice

Agradecimientos	6
1 Ñamuliyë. Primero, prólogo	19
2 ¿Jwaidi nĩ jotĩ da? ¿Quiénes son los jodi, jotĩ o jotö?	35
Periodo de contacto, 1970 a 1990	40
<i>Jkayö Ikwala</i> [Caño Iguana], estado Amazonas	50
<i>Jwabekĩ jkyo</i> , estado Bolívar	68
<i>Bölojkojto</i> , estado Amazonas	80
3 Jkyo Los territorios jotĩ	89
<i>Jkyo</i>	91
Autodemarcación de los territorios: 2000-2001	99
2002	105
2003	111
2004	113
2005-2006	114
2010	120
2012-2013	123
2017	125
4 Jo baede jawa-ñamuliyë jotĩ	
Narrativas de los ancestros, de los primeros jotĩ, la gente antigua	127
<i>Baede jadi jkyo jawa</i>	129
Cosmogonía	132
<i>Ne</i> , la tierra: asiento físico de la vida	132
1. <i>Jkyo</i>	141
2. <i>Jkyo aemo</i>	141
Agua, <i>Au</i> , la savia de la vida corriendo por el mundo	148

<i>Jkyö</i> , aire: no se ve como los <u>aemo</u> y como ellos no podemos vivir sin él	150
Fuego <i>jkulë</i> , el alimento cocido y abrigo nocturno	150
<i>Jkyo bëkya</i> , el cosmos	154
Antropogonía	159
<i>Jtinëwä</i> , el Sol la persona-energía del mundo	160
<i>Yowale</i> , rabipelado, humanidad desde lo profundo de la tierra	169
<i>Jlae</i> , <i>Jkyomalidëkä</i> , muchos más, diferentes pero iguales	172
<i>Amia</i> , luna, luz de noche	176
1. <i>Amia jyu</i>	178
2. <i>Jluwëna</i>	179
3. <i>Nijtijawa</i>	181
<i>Jo</i> , la persona humana	182
<i>ljkwöju</i> , corazón, alma	182
<i>Ĵnëja</i> , el cuerpo, como se ve la persona	183
<i>Namodi</i> , espíritus	184
Ecogonía	190
<i>Jawa</i> , el alimento de los hombres	190
<i>Ajtai</i> , las palmas, comida de ahora y de los ancestros	190
<i>Jkyo jtau lidi</i> , sembrando árboles silvestres	192
<i>Jkwë jtawi jkajka</i> , el árbol origen de la comida sembrada y de muchos animales de cacería en la tierra	193
1. <i>Janĩ y balo</i>	201
2. <i>Ijtiedema jadi</i>	202

5 *Jkyo balebi, jawa balaijkyë*

Las formas diarias de sustento, cacería, recolección, horticultura 205

<i>Au wai, abuwë wë, jobe</i>: tomar, soñar y cantar como estrategias de vida	211
<i>Au wai</i> , tomar agua, líquidos	212
<i>Au ibu, au dĴli</i> , bañarse, lavarse	213
<i>Nana duwi</i> , pintarse con pasta de resinas	213
<i>Abuwe wë</i> , soñar	214
<i>Jobe, onemaĩ, Jtajwibo</i> , cantos, flauta	216
<i>Udĩjite</i> , enseñar, socializar	217

<i>Jkyo balebĩ: janĩ ju, janĩ dojkwe dekae bada, cazar con cerbatana o lanza</i>	220
<i>Jw<u>a</u>na, cerbatana</i>	227
<i>Jwaiyë-alëjtä, flechas</i>	233
<i>Malawa, curare</i>	234
<i>Lujkuwi, lanza</i>	241
<i>Yaya-alëjtä, trampas</i>	242
<i>Jnimëla, el arco</i>	242
<i>Yëwi, perro</i>	244
<i>Janĩ ju jtobaibĩ, janĩ dojkwe jtobaibĩ, cazando con cerbatana y lanza</i>	245
<i>Waña</i>	248
<i>Ju dekae, cazar y soplar</i>	250
<i>Jkyo balebĩ: Jawa jamu jtoba, recolección</i>	257
<i>Jtau, plantas</i>	257
<i>Badebodĩ, coleóptero, gusanos de seje</i>	261
<i><u>A</u>miëdĩ, coleóptero</i>	263
<i>Ma<u>e</u>na, miel</i>	265
<i>Ñajki, hongos</i>	268
<i>Abajladĩ jadĩ</i>	271
<i>Jkyo balebĩ: Mojt<u>o</u> jlai, pesca</i>	271
<i>Jawa balaijkyë, horticultura</i>	281
<i>Jkyo balo, mana balo, mana ajkunë lidĩ dekae: conuco de caminos, conuco del bosque</i>	282
<i>Nuwëki jwëla majae balaijkyë: huertos</i>	285
<i>Balo: conuco</i>	285
<i>Baede balo <u>u</u>dĩdewa: narrativas antiguas sobre los conucos</i>	290
<i>Ñamuliyë Uli Yëwi, jaguar el primer horticultor</i>	290
<i>Uli Jkajwiyë, báquiro horticultor</i>	293
<i>Jkyomalidëkä, horticultor</i>	293
<i>Jkawai, tabaco</i>	294
<i>Balo <u>ja</u>ĩ, balo bake, hacer el conuco. Balo bake <u>u</u> wë</i>	296
<i>Balo naĩ, jtau jwëu: talar y abrir el conuco</i>	297
<i>Balo bude: quema del conuco</i>	300
<i>Balo majawa lidë: sembrar en el conuco</i>	301
<i>Balo wae: aporque limpieza del conuco</i>	314
<i>Imëe: cosechar</i>	316

6 Jkye wibī majkyö

Ceremonias, rituales, fiestas ancestrales 321

Inimoni jkye wae majkyö, fiestas dedicadas a infantes y niños 333

Jtido jadi, recién nacidos 333

Jtido-jani au ijte, bañar al recién nacido 333

Jtidoa ikyunëka-jojo, imponer cinturón al bebé 338

Ini jkwanakadä ijtī, imponer collares a infantes, niños y niñas 338

Oneka-jelë ilijto ikye, abrir hueco en la oreja 343

Dodo jkajkyëu jti dekae, imponer guayuco 344

Bae joti jkye wibī majkyö, fiestas dedicadas a la adolescencia 346

Ñonakalë, abrir hueco y colocar palito en la nariz 346

Jkawai jkajtijto ikye, dar tabaco 355

Bëkyadi joti jkye wibī majkyö, fiestas para todos 358

Jani ju jtoba ibi, jani jkejto ikye, fiesta de cacería, para llamar a los aemo de los animales 358

Miñelinidë jadi, fiesta de los difuntos 361

Miñeli, morir caminar hacia el sol 367

7 Yudeka jawa, o jibidī deka jawa

Medicina tradicional 377

Jti jadi: sanos, bellos y buenos 379

Ñaja baebi dëwa, origen, causa de las enfermedades 379

Ña jadi, personas malas que comen, dañan o enferman gente, depredadores 388

Awela, un nombre para muchas formas de maldad 388

Ajkukë 390

Awela 391

Bulujadi 392

Ijti 392

Jkimekaja 393

Jkodo boma ja, uli ja ñëdoja 393

Jkwañuwë o *Yajkeba e Iye* 393

<i>Jkyo Aweladi, Jkyona Aweladi</i>	394
<i>Jtujeladi jadi y Jidi jadi</i>	394
<i>Jkwa</i>	395
<i>Lojkoi, también llamado Jwaidi, Jtawi jkalawa, Awela jkali</i>	395
<i>Manajadi</i>	395
<i>Mejna jtojwali, pata larga</i>	396
<i>Ñedoja</i>	397
<i>Uli Bolë</i>	398
<i>Uli Jkwayo jawabo</i>	399
<i>Uli Jtujukuli</i>	399
<i>Waijlo</i>	399
<i>Yewidi</i>	399
Jti jadi, personas buenas, constructoras de bien y cuidadoras	399
<i>Ajkuli</i>	399
<i>Jkajojadi, los sabios livianos</i>	402
<i>Jkajwiyë mowali, los buenos de la montaña</i>	408
<i>Jkyomalidëkä, bueno eterno de la casa del sol</i>	408
<i>Jkyo ae o Jlae, bueno eterno de la montaña en la tierra</i>	409
<i>Jkyo aemo, los dueños y maestros</i>	409
<i>Nowali bujkajadi, los buenos que nos enseñaron desde el origen</i>	409
<i>Uli Konojtodi</i>	410
Ñajade bae ibi ikye, estar enfermo	410
Medios por los que namodi sale del cuerpo	411
1. <i>Baebi dëwa, causas que la persona no puede controlar o es muy difícil manejar</i>	411
2. <i>Baebi dëwa, causas que la persona puede controlar o evitar</i>	412
<i>Ñedqjae, veneno</i>	413
<i>Yu, bendición de lo que se come o bebe</i>	416
<i>Nuwe jkwa, resguardarse en la casa</i>	417
3. <i>Baebi dëwa, causas sobre las que la persona puede seleccionar si conoce cómo controlar o evitar</i>	417
Yudeka jawa, medicina ancestral	420
Jkwai-weki, Udi bebi, Jodaikë mai, prevenir, favorecer, correlacionar	421
<i>Jwai, nacer</i>	421
<i>Ini, niño</i>	423

<i>Bae jadi</i> , adolescentes y adultos	426
<i>Miñelinidë-ja</i> , muerte	430
Jtjadi baebi, yu, curar, estar bien, ser bueno y hermoso	431
<i>Yudeka jadi</i> , los que curan, curanderos	431
Yudeka jawa, medicinas	435
<i>Baede ñajabaebi</i> , enfermedades de antes	435
<i>Jtidoa jwai miñeli</i> , nacimiento y pérdida del bebé	436
<i>Jkwa junëebi</i> , ño dulu, tos y gripe	438
<i>Jani diyëni ma, jawa jkwaï</i> , menstruación y comida	438
<i>Jtidoa ñaja jkelau</i> , bebé malestar y llanto	440
<i>Jkulëjkyëjo</i> , fiebre, escalofrío	440
<i>Jtu julëe</i> , dolor de cabeza	442
<i>Ekyo jkwa julu</i> , dolor de estómago	443
<i>Ñëdowa</i> , veneno	444
<i>Ini ñaja</i> , niño enfermo	444
<i>Jkwa julu</i> , dolor de cuello y picadas	444
<i>Duwëwe jae</i> , erisipela	445

8 Jkyo jkwaini

El cuidado, amor y conservación de todo lo que nos rodea	449
<i>Jtija-jau mee, joja-jau mee</i> , estar bello-a, bien y sano-a, ser bueno-a	455
<i>Jkimañë</i> , los sitios y espacios sagrados	461
Decálogo de territorialidad y ética de vida joti	468

9 Bae anuwëdi majkyö, jta ini

Hoy día el futuro, mensaje de vida y despedida	477
<i>Bae anuwëdi majkyö</i> , vida contemporánea y futuro	479
<i>Jwaï dekae nuwe</i> , escuela	483
<i>Jti jadi baebi dekae nuwe</i> , ambulatorio	485
<i>Aemodi, jlaedi, jaï jibidi</i> , sabios, jefes, organización social	488
<i>Jta ini</i> mensaje de vida, despedida	492

Apéndices	495
Acta Constitutiva de la Asamblea General de la Asociación Civil Indígena Jodĩ Jodena <u>U</u>	497
Estatutos de la Asociación Civil Indígena Jodĩ Jodena <u>U</u> de la Comunidad Indígena Jodĩ de Jwabekĩ Jkyo (San José de Kayamá)	498
Tabla A1: Plantas mencionadas en este libro	505
Tabla A2: Animales mencionados en este libro	514
Tabla A3: Aves cazadas por los jotĩ	517
 Bibliografía más relevante sobre los jotĩ hasta enero de 2019	521



Preparando la fiesta en Kayamá, 2004. (Foto: E. y S. Zent)



Niños con Magdalena Liye y Abigail Liye, 2011. (Foto: E. y S. Zent)



Ikyeka Jedä Maja en caño Blanco, 2006. (Foto: E. y S. Zent)



Astrid Baiyeja, 2017. (Foto: Archivo comunitario Kayamá)



Hermanos Ijtë Yalúa, 2011. (Foto: E. y S. Zent)



Janye Abiyëjolakajadi, Alto caño Mosquito 1998. (Foto: E. y S. Zent)



Taliya Aubojkyo, Jkayo Ijkwāḷa, 1999. (Foto: E. y S. Zent)

●●● El anhelo de los jotí de
escribir un libro,
se ve ahora materializado
en sus propias explicaciones
de quiénes son, cómo son,
por qué ocupan
esas tierras, qué hacen,
cuál es su situación actual
y por qué abrigan
un *ethos* tan particular
y complejo ●●●

Ñamuliyë

Primero, prólogo





En la escuela, San José de Kayamá, 2011. (Fotos: E. y S. Zent)

Esta obra constituye una respuesta a la solicitud de cooperación que nos hiciera un nutrido grupo de indígenas jotí de la comunidad de *Jwabekí jkyo* (Kayamá), estado Bolívar, Venezuela, a quienes hemos conocido desde 1996. Al menos tres grandes motivos inspiraron la petición de los jotí para escribir este libro:

- 1 Especialmente durante la última década, los jotí experimentan un incremento de amenazas en ámbitos de seguridad (incursiones de grupos irregulares armados), salud (aumento de enfermedades introducidas agudizadas por la ausencia de servicios sanitarios regulares efectivos), ambiente (operaciones mineras que generan la contaminación o agotamiento de recursos), economía (creciente dificultad de acceso a bienes occidentales como medicinas, baterías o insumos escolares) e incluso cultural (mayores contactos con otros grupos que activa cambios de costumbres y conocimientos). Esta compleja serie de factores ha ampliado la consciencia de los jotí de la vulnerabilidad de su valiosa cultura amazónica, y los ha estimulado a establecer estrategias de supervivencia biológica y sociocultural que apunten a su preservación y continuidad. Entre ellas se encuentran: la lucha por sus derechos territoriales; documentación de su lengua (grabaciones y textos escritos); videos y fotografías; clases de cultura en su escuela y organización de eventos festivos (como el «mundial jotí» de fútbol en diciembre de 2016 y 2018). Otra respuesta concreta ha sido organizarse como «Asociación Civil Jodena U», con la que este texto está articulado desde su solicitud en concepción y logística. Los Estatutos y Acta Cosntitutiva de Jodena U se incluyen como apéndice.



Afuera de la escuela, San José de Kayamá, 2011. (Foto: E. y S. Zent)



- 2 La certeza de que tienen un compromiso para expandir su mensaje de vida basada en una ética de amor, bien, construcción, generosidad y cuidado de todo lo que existe en el mundo. Este mensaje ha sido transmitido de generación en generación de manera oral. Los actuales sabios, consideran que debe escribirse para esta y futuras generaciones jotĩ, otros indígenas y todas las personas que tengan la capacidad de escuchar, entender y practicar enseñanzas ancestrales.
- 3 La idea de escribir un libro se concretó más fehacientemente por un evento legal sin trascendencia que involucró a un joven jotĩ quien visitaba Ciudad Bolívar y fue imputado injustamente. Aunque su inocencia se determinó de inmediato, el juez del caso se pronunció diciendo «que ayudaría en el futuro, si las autoridades gubernamentales y el público general de Venezuela, tuviesen una mejor idea de quiénes son los jotĩ, de dónde provienen, dónde están, cómo viven». Ello, debido a que la mayoría de venezolanos sabe poco o nada sobre ellos, aunque los jotĩ fueron contactados por primera vez por la sociedad venezolana no indígena en 1969.

Fue así como los miembros directivos de Jodena U, junto con unos 200 jotĩ presentes en asamblea comunitaria, decidieron autónoma y consensualmente producir un libro sobre ellos mismos, desde su propio punto de vista, incluyendo información sobre su historia, territorio, mapas, cultura, economía, ecología, espiritualidad, rituales, cultura material, costumbres sociales, ética ambiental y ethos en general. En subsiguientes asambleas elaboraron en su lengua una tabla de contenido y se consideraron como los principales propósitos del libro los siguientes: (1) dar a conocer a los jotĩ, sus tierras y estilo de vida a la sociedad inmediata (Venezuela), mediata (cuenca Amazónica) y global (mundo); (2) proporcionar una fuente de información básica de consulta a los jóvenes y futuras generaciones jotĩ anticipando los cambios culturales que pueden afrontar en los próximos años; y (3) engranarse con el plan de defender sus derechos a existir como entidad cultural colectiva diferenciada y única para contribuir a afrontar los contextos actuales de cambios. El trabajo se incorporará a la escuela como libro de texto.

En ese contexto, los jotĩ contactaron y convocaron a Egleé y Stanford Zent del Laboratorio de Ecología Humana del Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas (IVIC), para pedirles concretamente lo siguiente:

- A** Escribir un libro en español para ser complementado con imágenes históricas y actuales que seleccionarían y elaborarían consensualmente en la comunidad, pues la parte gráfica (fotografías e ilustraciones) está parcialmente a cargo de los jotĩ.
- B** Seguir la siguiente Tabla de Contenido, elaborada consensual y comunitariamente:
 - 1 *Namuliye aiye*. Este prólogo explicativo introductorio.
 - 2 *¿Jwaidĩ nĩ Jotĩ da?*, ¿Quiénes son la gente verdadera, los jotĩ? *¿Jibi ayadi da?*, ¿Cuántos hay?, *¿Jteböna mee dekadi da?*, ¿Dónde viven? Además de contestar esas preguntas, este capítulo se concentra en narrar los primeros contactos de los jotĩ con miembros de pueblos no jotĩ en las décadas de 1970, 1980 y 1990. La perspectiva histórica se ofrece desde la visión de los protagonistas.

- 3 *Jkyo*, territorio joti. Se describen aquí las diferentes nociones del término *jkyo*, así como los límites y extensiones de sus territorios tal como se trabajaron en el proyecto de la demarcación de sus tierras (2001-2017). Se incluyen sus declaraciones comunitarias sobre la importancia y sacralidad de sus territorios antes, ahora y en el futuro.
- 4 *Jo baede jawa*, *Ñamuliyë Joti*. Se narran aquí las historias de sus orígenes, aquellas del tiempo primordial, contadas por los primeros joti. El capítulo se concentra en transcribir las narraciones e historias de origen y creación en tres áreas, el mundo o cosmogonía, la gente o antropogonía, relaciones entre diversas entidades que permiten la dinámica de la vida (animales, plantas) y medios que la sostienen (aire, luna, sol) o ecogonía. Se describe aquí la noción de persona humana joti que es necesario conocer para entender estos tres ámbitos.
- 5 *Jkyo balebi*, *Jawa balaijkye*. Se narran acá las maneras en que los joti han encontrado su sustento desde el inicio de los tiempos. Este capítulo se concentra en exponer parte de la inmensa sabiduría ecológica y técnica joti para vivir en sus selvas. Recoge los testimonios y lo que se ha observado en áreas de cacería, pesca, recolección y horticultura.
- 6 *Jkye wibi majkyö*, *Maluwë mai*. Ceremonias y ritos sagrados ancestrales. Este capítulo describe las fiestas o festividades rituales más importantes que celebran los joti a lo largo de la vida de una persona desde que está en el vientre hasta que muere. Se mencionan también las indumentarias y ornamentaciones corporales más usadas desde tiempos antiguos.
- 7 *Yudeka jawa*, *O Jibidi deka jawa*, medicina tradicional. Se describe en esta sección la noción de salud joti, y las maneras de conservarla o reponerla si se sufre alguna enfermedad. Se registran sus causas y quienes las producen. Se incluye, además, aspectos del entrenamiento de los *jkajjadï*, los chamanes que curan y ayudan en todas las dimensiones de la vida. El capítulo describe la trayectoria de la vida después de la muerte o las nociones de escatología joti.
- 8 *Jkyo jkwaini*. Este capítulo se concentra en enfatizar los aspectos que permiten vivir la filosofía central joti: el cuidado y conservación de todo lo que los rodea, las selvas que ocupan. Incluye además *jkïmañë*, los sitios sagrados y el *ethos* cultural, es decir, los aspectos morales, qué deben aprender o cómo se espera que se comporten los jóvenes para continuar un estilo de vida respetuoso, sano y garantizar amor, felicidad y bienestar.
- 9 *Bae anuwëdi majkyö*, *Jta ini*. El último capítulo describe elementos característicos de la vida contemporánea, como son aspectos de la educación, la escuela comunitaria y la dispensación de la salud. Se culmina el libro con un mensaje de despedida y vida optimista.

En la asamblea comunitaria se pidió que este texto debía escribirse en un lenguaje accesible para ser usado por las generaciones presentes y futuras, en escuelas y similares.

- C** Incorporar los mapas de sus territorios que han elaborado desde el 2002, hasta el presente.

Aunque algunos joti usan el español de forma escrita en textos breves, consideran más apropiado solicitar la asistencia de un hablante nativo de español para redactar y engranar

sus testimonios, seleccionándonos por el nexo de años y afecto que nos une a ellos. Hemos estado en contacto continuo con los jotí por dos décadas (1996-2017), como científicos e investigadores, estudiando su etnoecología y ecología conductual (<https://ivic.academia.edu/Zent>), como colaboradores en su proyecto de autodemarcación territorial (2001-2006, que implicó transferencia de conocimiento y equipo a una población que no había usado o algunos incluso visto GPS, computadoras, cámaras fotográficas, grabadoras), y como defensores y acompañantes en diferentes eventos relacionados a sus derechos humanos o territoriales, salud, educación y desarrollo comunitario (2009 al presente). Algunos de los productos concretos que han derivado de nuestra relación con los jotí a lo largo de los años son los siguientes: (1) mapas detallados de su territorio; (2) expedientes de su solicitud territorial incluyendo toda la documentación pertinente, registrada legalmente ante las agencia gubernamentales a cargo de la demarcación territorial indígena; (3) adiestramiento sostenido en computación al que se iniciaron como parte del entrenamiento proporcionado en el proyecto de demarcación de sus territorios; (4) elaboración de un alfabeto consensual para escribir la lengua jotí mediante talleres comunitarios (2002, 2005); (5) publicación del único diccionario bilingüe jotí-español conocido que se ha usado en la capacitación en lecto-escritura en jotí entre la población más joven; (6) instrucción en cartografía occidental (GPS y ArcView) a aquellos seleccionados por la comunidad, lo que les permite ahora continuar el monitoreo de la ocupación de la tierra en nuevos asentamientos o potenciales invasiones de foráneos en especial mineros; y (7) constituir un canal solidario para contactar las instancias pertinentes en momentos de emergencias. Por consiguiente, este libro constituye una continuación de nuestro compromiso moral con los jotí y nuestro afán por atender sus necesidades lo mejor que podamos con nuestros recursos y capacidades.

La serie de mapas entregados en 2006 a la autoridades venezolanas donde se muestra la ocupación territorial histórica de los jotí no han sido nunca publicadas. Su incorporación en este libro redundan en consolidar la legitimación de propiedad territorial jotí en virtud de que el Estado venezolano no ha otorgado los esperados títulos de propiedad de tierras étnicos. Al hacer públicos los mapas, los jotí esperan poder fundamentar su derechos consuetudinarios a ocupar los territorios que señalan como suyos en y alrededor de la sierra Maigualida. Animados por el espíritu de la legitimación, han decidido igualmente, actualizar los mapas en virtud de que han pasado más de 10 años desde su elaboración con el propósito de reflejar los cambios y dinámicas más recientes.

La dinámica de la escritura de este libro siguió el mismo enfoque ético: el índice o tabla de contenido jotí consensual se reproduce en este trabajo con la mayor fidelidad posible, tal como lo escribieron en esa asamblea y constituyó la directriz clara de composición de este texto. Todo lo que se afirma aquí, proviene de las voces de hombres, mujeres, adolescentes, niños y niñas jotí que a lo largo de los años han expresado sus visiones del mundo, la gente y seres que lo habitan. Siguiendo sus pautas no se usó ningún material publicado o testimonios dichos por personas que no sean jotí. Cada aparte, se concibió como un discurso continuo entrelazado pero subdividido. Los criterios jotí para expresar de manera escrita y gráfica quiénes son ellos mismos, se fundamenta en que tanto la escritura como diseño de este trabajo es el fruto del esfuerzo de varias manos y a partir de múltiples eventos, recuerdos, visiones. Las oteadas que se dan acá sobre el estilo de vida y filosofía jotí,

proviene de sus propias perspectivas. Los únicos no-jotĩ involucrados en este proyecto, hemos actuado como transcriptores y traductores del texto al español y hemos tenido el privilegio de conocer y estar en unas 25 comunidades jotĩ, por periodos intermitentes desde el año 1996, tanto en el estado Amazonas como en Bolívar. Sin embargo, este producto es el resultado de un esfuerzo mancomunado que contó con actores específicos que asumieron las responsabilidades de las partes de este proyecto, siendo Alirio Juae Mölõ el coordinador general y Egleé L. Zent la responsable de la escritura del manuscrito. Diversos sabios y maestros jotĩ junto con E. y S. Zent realizaron la edición del final del texto que mejoró el equipo de Ediciones IVIC.

Las palabras que alimentan estas páginas provienen de muchas voces. El libro es producto de múltiples diálogos con un nutrido número de jotĩ durante los últimos 20 años en diversas localidades y asentamientos. Parte de la información que lo conforma, proviene de encuentros, conversaciones y entrevistas que hemos ensamblado con muchos jotĩ a lo largo de nuestros recorridos por su territorio. Algunos apartes devienen de reflexiones y exposiciones colectivas jotĩ. El discurso se acoge a un hilvanar de testimonios resguardando la autoría donde sea prudente a solicitud del hablante o reconocerla con apertura certificando la propiedad intelectual del hablante. Todo lo que narra este libro proviene de palabras moduladas por los jotĩ, por ello, a lo largo de todo el texto, se cita el nombre y la fecha de quien dio la información correspondiente. En ese sentido, vale mencionar desde el inicio, que una tradición que cambió en las últimas décadas, fue justamente la manera en que se nombra a cada persona en la sociedad jotĩ,

Al principio la costumbre y tradición era no tener nombres, solo si la persona tenía una característica muy especial en su cuerpo o conducta (Ulijkulë Jtute, Ikwqlq 18-8-2004).

Los nombres propios personales son un modo reciente de hablar entre los jotĩ. Tal vez, porque las comunidades estaban conformadas por pocas personas y no era tan necesario poner nombres a todos, la gente se llamaba por el tipo de parentela que tenía en su casa: *Ama* o *Aba* [mamá], *Bába* o *Jlae* [papá], *Jlae* [abuelo], *Ama u* [abuela], *Jnë* o *Akĩ ja* [hermano mayor], *Jtujdea* o *Ikyukĩ ja* [hermano menor], *Jlu* o *Akĩ jau* [hermana mayor], *Jayu* o *Ikyukĩ jau* [hermana menor], *Nawĩ* [hijos de otras personas que no son familia consanguínea pero son cercanos, como primo], *Ji* [persona del mismo sexo no tan cercana o amiga, no pueden casarse con sus hijos], *Jluwëna* [persona cercana muy estimada, amiga, pueden y prefieren casarse con sus hijos]. *Aba* también se llama a la hija de *Ji* (Alabala Aubojkyo, 29-8-2004), entre otros términos de parentesco. Los nombres propios prácticamente no se usaban. Los apellidos no existían aunque se reconocían los grupos de ascendencia pero no estaba marcado lingüísticamente. Sin embargo, el Estado venezolano lo exigió como un requisito obligatorio para reconocerlos como sujetos de derecho. Por ello, los jotĩ se organizaron y decidieron sus nombres y apellidos como se describe en el capítulo 3, y el nombrar a la descendencia es una práctica más común hoy día. Se indican a lo largo de este libro los nombres personales usados y reconocidos por las comunidades recientemente. La modalidad adoptada es la del uso cotidiano, aunque la primera vez que se cita a una persona se mencionará su nombre completo con todos sus apellidos que remonta a su ascendencia e incluso el lugar donde se conversó.



Afuera de la escuela, San José de Kayamá, 2011. (Foto: E. y S. Zent)



La extensión, características y límites de los territorios jotí se detallan en el capítulo 3, una vez que se proporciona la historia parcial de ocupación del territorio en el capítulo 2, sustentado en sus dinámicas como sociedad altamente móvil. Había, y aún hay, mucho movimiento de gente. En efecto, la alta movilidad de los jotí es una tradición que ha sobrevivido con mucho ahínco, aunque con matices de menor intensidad o frecuencia algunas veces. Vale destacar que contamos con más de un centenar de relatos de vida nutridos en detalles sobre a donde iba y venía la gente así como sus múltiples asentamientos. Hemos limitado el texto acá a los procesos globales de fundaciones y migraciones que proporcionan una imagen genérica más clara que legitima su propiedad sobre esos territorios de la sierra Maigualida. Se quiere subrayar el valor de la memoria y la oralidad vis-a-vis los documentos escritos para certificar la propiedad de la tierra. A ello, se suman las diferentes maneras de concebir la propiedad, en el contexto jotí basadas en los movimientos, caracterizada por permanecer en asentamientos por periodos de tiempo muy variables, regresar a ellos en meses o estaciones cada año o después de varios años, reocuparlos o permitir que sean usados u ocupados por otros jotí. Tal noción de propiedad difiere con la presencia permanente continuada en el tiempo de la sociedad no indígena, y constituye una forma social de apropiación histórica de la tierra.

Al igual que la movilidad, los jotí también han continuado reproduciendo las maneras en que se obtienen los recursos de las selvas y aguas, en técnicas y artes de cacería, pesca, agricultura o recolección, los instrumentos (cerbatanas, lanzas, trampas, entre otros), las formas en que desde hace siglos se ha transformado la materia de la selva en instrumentos útiles para reproducir la vida en el bosque (pilones, telares, atuendos corporales) o cómo deben construirse casas de habitación o campamento (techos, paredes, pisos). También se han continuado por siglos las ceremonias y rituales, ideologías y éticas subsumidas en todas estas prácticas que han sobrevivido de muchas maneras incluso inscritas en la tierra. Ha habido cambios durante las últimas décadas alimentados por el contacto con la sociedad envolvente y producto de las propias dinámicas de transformaciones de las sociedades. Sin embargo, los valores y prácticas esenciales sobre los que se sustenta la cultura jotí parecen sólidos desde hace siglos según el testimonio de muchos jotí que se citan en este libro.

En virtud de que se siguen los lineamientos de la comunidad, no se citan trabajos publicados, perspectivas o juicios de otras personas que no sean jotí por lo que se considera útil mencionar aquí dos cosas:

- 1 Se usan los nombres en lengua jotí para plantas, animales, toponimia, entre otros, pero se ofrecen tablas con nombres referenciales en español y latín organizadas por orden alfabético en jotí.
- 2 Es pertinente hacer aquí una breve síntesis referencial de algunas fuentes literarias donde se ha hablado o mencionado a los jotí para que las futuras generaciones puedan encontrar fácilmente lo que se ha escrito hasta ahora acerca de ellos.

Se cree que la primera mención de los jotí la hace el naturalista alemán Alexander von Humboldt a inicios del siglo XIX, al listar nombres de grupos indígenas que habitaban los bosques de la Orinoquía venezolana pero que él nunca llegó a ver. La siguiente mención la puede haber

hecho Agustín Codazzi cuando levantaba los mapas de las tierras de la nueva República de Venezuela en la primera mitad del siglo XIX, pero al igual que Humboldt, Codazzi no utiliza el término *jotí* o *jotó* sino *chicano*, *shikana* u *orechicano* (probablemente se refiere a subgrupos de yabarana) para referirse a grupos que habitaban los actuales territorios *jotí* (Codazzi 1841:272). En la primera década del siglo XX, Theodore Koch-Grünberg hace la primera mención directa de un grupo de gente que parecen ser los *jotí*, al señalar que ocupan las cuencas de los ríos Caura, Erebató y Ventuari y los llama *waruwadu*, que es el término que hasta hoy usan los *piaroa* y *yabarana* cuando hablan de los *jotí*. Sin embargo, Koch-Grünberg jamás vio o contactó a un solo *jotí* y su información proviene de lo que le contaron sus guías indígenas *yekwana*, que tampoco conocían realmente a los *jotí*. Unos años más tarde, en 1945, se funda el pueblo criollo fronterizo más cerca de los territorios *jotí*, San Juan de Manapiare, y se escuchan reportes acerca de la existencia de los *jotí*, pues indígenas de la región tal vez *yekwana*, *piaroa* o *yabarana* cuentan de encuentros aislados con grupos que no conocen y creen que pudieron haber sido *waruwaru* (Coppens 1983:254). En 1961, el arqueólogo catalán José María Cruxent, del Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas (IVIC), con ayuda de guías *eñepa* y *yekwana*, fue el primer científico occidental en contactar a los *jotí* del área del Alto Cuchivero, alrededor del río Kayamá (tributario del río Ventuari, a su vez tributario del Orinoco), estado Bolívar. Cruxent escribió un artículo que nunca publicó sobre un encuentro con unas 14 personas a quienes denomina *shikana*. Lamentablemente, salvo citas de quienes leyeron el trabajo en esa época, no se sabe qué escribió en realidad, pues nunca se ha podido encontrar ese escrito. El antropólogo alemán Johannes Wilbert trata infructuosamente de encontrar a los *shikana* en la década de 1960 (Wilbert 1963:125), pero no es sino hasta finales de 1969 que son finalmente contactados por misioneros norteamericanos de la Nuevas Tribus guiados por *piaroas*. Los misioneros escriben notas breves sobre sus primeros encuentros con los *jotí*, denominándolos *yowana* (Bodin 1969; Dye 1970; Bou 1970).

De 1969 se conoce la mención oral del antropólogo francés Jean-Paul Dumont, quien conducía un estudio de campo entre los *eñepa*, y recuerda haber conocido a dos mujeres *jotí* casadas con hombres *eñepa*. Correspondió a Jaques Jangoux, fotógrafo belga con interés etnológico serio, escribir y ser el primer fotógrafo profesional en documentar la cultura *jotí*. Jangoux redacta un lúcido artículo en 1971 sobre sus propias experiencias donde llama sin ambigüedad *hoti* a quienes habían estado siendo denominados como *chicano*, *shikana*, *orechicano*, *waruwarú*, *waruwadú*, *yabarana*, *monteros*, *jajá*, o *yowana*. Jangoux contactó a los *jotí* del Alto Cuchivero, primero en 1970, luego en 1971 y, finalmente, hace una visita de 23 días en 1971, cuando estuvo acompañado del fotógrafo francés Henry Corradini y de la antropóloga cubana María Eugenia Villalón. Corradini, escribe vívidas impresiones de sus viajes entre quienes llama los *chicanos* (1973a, 1973b, 1973c). Durante las estaciones secas de los años 1972, 1973 y 1976, el etnógrafo belga Walter Coppens visita a grupos *jotí* del Cuchivero (Coppens 1983:249), en sus dos últimos viajes lo acompaña Phillipe Mitrani, antropólogo francés con quien publica un interesante reporte etnográfico (Coppens y Mitrani 1974). Coppens escribe también otros trabajos sobre los *jotí* (1975, 1983). A partir de estos trabajos se notó que los *chicano*, *shikano* y *waruwaru*, considerados como diferentes, correspondían en realidad a los *jotí* (Jangoux 1971:1; Coppens y Mitrani 1974:133; Coppens 1983:252). También en esta década de 1970, el etólogo alemán

Irenaus Eibl-Eibesfeldt (1973), visita la misión de Caño Iguana y publica su descripción etnográfica de los jotí. Una lista de palabras jotí se publicó a finales de los setenta (Guarisma y Coppens 1978) y se escribieron dos tesis de pregrado ricas en datos etnográficos y lingüísticos por parte de estudiantes venezolanos de la Universidad Central de Venezuela (UCV), Virginia Guarisma (1974) y Diana Vilera (1985). En 1989, la antropóloga venezolana Nalúa Silva Monterrey, toma datos corporales entre 24 individuos jotí de Kayamá (1989), siendo este el único estudio de antropología física con el que se cuenta de ellos. Fred Keogh y Lourdes Giordani, visitan la misión de Kayamá y unas comunidades más arriba de los ríos Kayamá y Moyá desde enero hasta junio de 1989 y los resultados se presentan en la tesis doctoral de Keogh (1994), centrado en el impacto de la misión, el cambio cultural y las relaciones de los jotí con otros grupos indígenas. Entre abril de 1994 y febrero de 1997, Robert Storrie condujo un trabajo de campo entre los jotí de Kayamá y Caño Iguana (Storrie 1999, 2003). En 1997 Maríe Claude Mattéi Müller junto con Paul Henley y Howard Reid, hacen una comparación de las lenguas makú donde incluyen al jotí. Desde abril de 1996 hasta el presente, hemos publicado resultados de nuestras investigaciones y colaboraciones entre los jotí en diversos trabajos como se cita en la bibliografía al final de este capítulo.

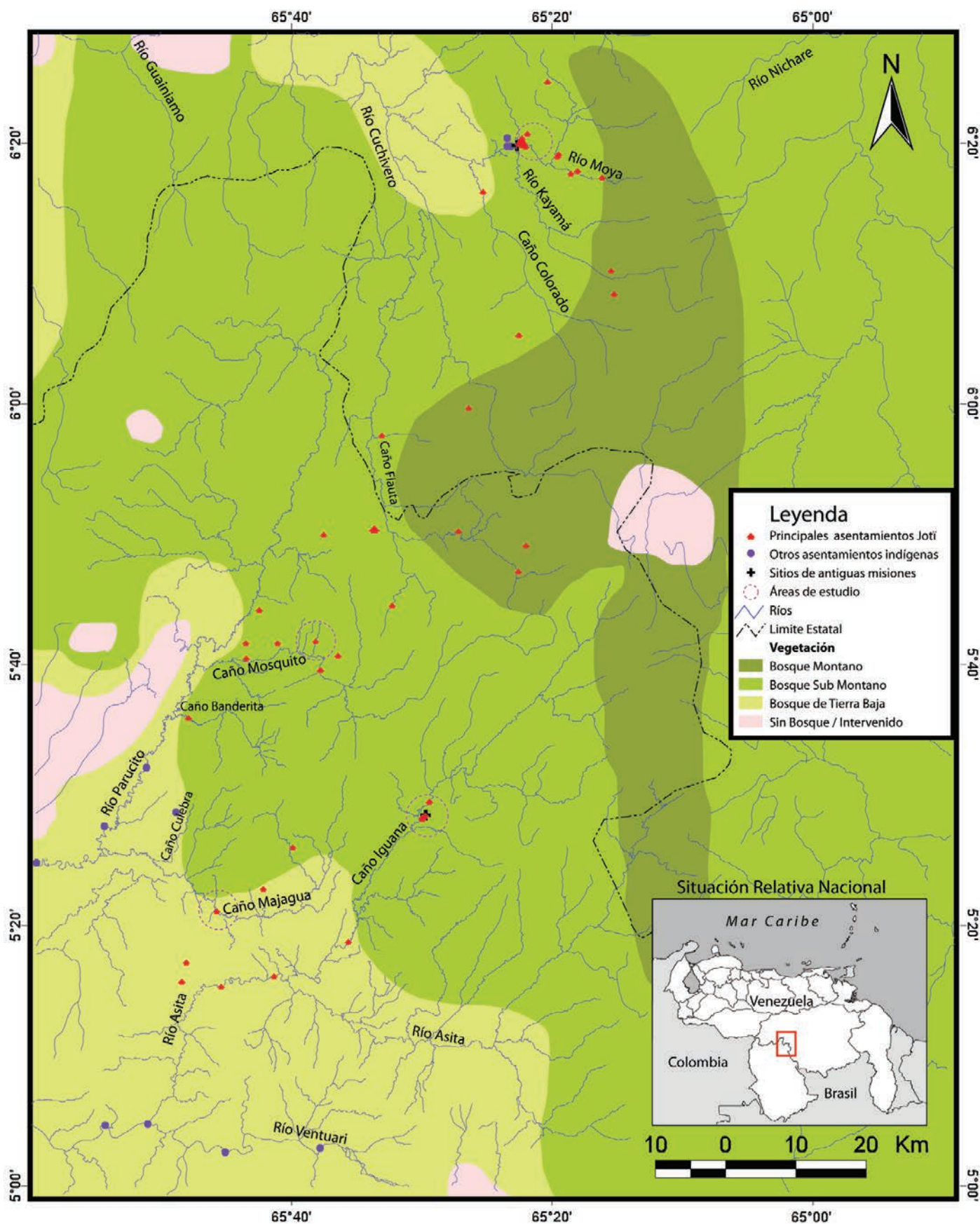
Finalmente, debe hacerse una acotación sobre el alfabeto usado en este libro. Miembros de la Misión Nuevas Tribus (MNT), asentados en Caño Iguana, desarrollaron un alfabeto jotí que consiste de 15 vocales (8 orales y 7 nasalizadas: a, ǎ, ä, á, ǎ, e, ẽ, i, ĩ, o, ȳ, ȳ, u, ȳ), 3 semiconsonantes y 16 consonantes (b, j, jk, jky, jl, jn, jñ, jt, jw, jy, k, ky, l, m, n, ñ, t, w, y). Una gran parte de la población mayor de 10 años de Iguana, lee y escribe efectivamente con este alfabeto que ha sido usado por los misioneros para traducir varios capítulos de la Biblia y otros materiales catequísticos. No obstante, dado que resulta muy difícil de reproducir a través de los sistemas digitales escritos (computadoras, teléfonos, etc.), los jotí de *Jwabekí jkyo* no quisieron usar el alfabeto de la MNT y nos solicitaron ayudarlos a crear un alfabeto consensual donde ellos como hablantes decidieran cómo escribir su lengua bajo la guía de alguien con formación lingüística. Ya durante los años 2004 a 2007, Miguel Marcello Quatra, quien en ese tiempo era sacerdote católico residenciado en Kayamá durante cinco años, había organizado a los maestros de esa comunidad para recolectar palabras que conformarían un *Diccionario jotí-español*. Tal diccionario fue publicado en 2008 por Ediciones IVIC. El alfabeto utilizado es producto de dos talleres de dos semanas de duración cada uno realizados en Kayamá en abril 2002 y octubre 2005, liderados por S. Zent como asesor lingüístico y por M. M. Quatra, quien impulsó y organizó el proyecto del diccionario y el alfabeto desde el inicio. En esos talleres participaron todos los maestros jotí de la comunidad, algunos adultos mayores y dos monjas misioneras. Las decisiones sobre la ortografía del alfabeto y las reglas de redacción a utilizarse fueron tomadas consensualmente por los jotí 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, ǐ, ĩ, ẽ, e, ẽ, ä, a, ǎ, ä, o, ȳ, ȳ, u, ȳ), 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 jotí en Kayamá están enseñando este alfabeto a sus alumnos, para lo cual han producido algunas cartillas educativas. En este libro se utiliza el alfabeto consensual de Kayamá para escribir las palabras que aparecen en la lengua jotí, excepto los nombres escritos en Iguana en su alfabeto.

El anhelo de los jotí de escribir un libro, se ve ahora materializado en sus propias explicaciones de quiénes son, cómo son, por qué ocupan esas tierras, qué hacen, cuál es su situación actual y por qué abrigan un *ethos* tan particular y complejo. Esperamos que al leer y mirar este trabajo, se incremente el respeto y afecto hacia las diferentes formas de vivir y estar en el mundo, en especial que la ética de vida jotí ayude a subrayar la importancia de cuidar y amar el entorno y a sus seres vivos.

« Los nĩ jotĩ somos la raíz,
estamos sujetos a la tierra,
si nĩ jotĩ se acaba, se acaban
las raíces y se acaba la
tierra. El mundo existe
porque estamos los jotĩ con
nuestra lengua y cultura,
porque hemos estado
aislados de criollos
y otras gentes.
Si nĩ jotĩ cambiamos
mucho, cambia todo. Si se
mueren los que saben y
se acaba la cultura, allí se
acaba el mundo »

Noé Jono Luwilu, *Jtabali Nuwe*, 24-4-2002.

**¿Jwaidi
ni jotì da?
¿Quiénes son
los jodi,
jotì o jotö?**



Ubicación relativa de los territorios jotí, 2009. (Mapa elaborado por S. Zent y L. Marius)

En la serranía Maigualida, al sur de Venezuela, ha vivido desde tiempos inmemoriales un grupo humano que se ha denominado con distintos nombres según diferentes lenguas o alfabetos, tales como: hoti, hotĩ, hoti, joti, jotĩ, waruwaru, waduwadu, yowana, chicano o shikanos. Ellos mismos decidieron escribir su nombre jotĩ en el norte (estado Bolívar) o jotö en el sur (estado Amazonas) como les enseñaron a escribir los misioneros. *Jo* en general significa gente y *-dĩ* o *-tö* indica plural, pero solo para gente o entidades animadas. En este texto se hace una conciliación combinando ambos etnonimios y se referirá a ellos como los *joti* en un intento por respetar las dos maneras de escribir la autodenominación de los diferentes miembros de este grupo étnico.

La cultura, lenguaje y estilo de vida jotĩ son muy diferentes al de cualquier otro grupo étnico que se conozca en la región amazónica. Sus maneras de ver al mundo y comportarse son muy únicas y originales. Apenas a inicios de la década de 1970, los jotĩ decidieron ser conocidos por los no jotĩ, siendo por ello el último grupo étnico en ser contactado en el territorio venezolano. Permanecieron alejados de las sociedades que los rodeaban hasta hace menos de 50 años. Sin embargo, aún *hay jotĩ que no quieren ser vistos por nadie más solamente por gente que sea nĩ jotĩ*, (Ikyujte Jwoli, Jlate Bowijte, en *Jkudilë jedä*, 23-5-2012).

La voz jotĩ quiere decir gente en plural, y cuando el sustantivo se marca con *nĩ*, como *nĩ jotĩ*, se traduce con énfasis «la gente verdadera». Hoy día la población total de *nĩ jotĩ* conocida se calcula alrededor de 1700 personas repartidas en unas 25 comunidades. Más que concentradas, tales aldeas se encuentran esparcidas por la serranía de Maigualida, cuya secuencia de altas montañas constituyen la frontera natural entre los estados Amazonas y Bolívar. Las comunidades que concentran los mayores números de población según los cálculos de un joven



Territorios jotĩ, donde se construyen las comunidades y se desarrollan los días, 2005. (Foto: E. y S. Zent)



jotĩ, Gerardo Liye (Altos de Pipe, 22-9-2016) y los datos poblacionales censales acumulados que tenemos desde 1996, son las siguientes:

Tabla 2.1: **Población jotĩ 2016**

Comunidad	Población aproximada	Estado
<i>Jwabekĩ jkyo</i> (Kayamá)	~ 800	Bolívar
<i>Jkayɔ Ikwɔlɔ</i> (Caño Iguana)	~ 500	Amazonas
<i>Bolojkoto</i> (Morocoto)	~ 110	Amazonas
Banderita	~ 25	Amazonas
<i>Jtjuku jedä</i> (caño Mosquito)	~ 75	Amazonas
<i>Jkawale</i>	~ 30	Amazonas
Blanco	~ 10	Amazonas
Corroncho	~ 10	Amazonas
Otras	~ 150	Amazonas / Bolívar
Total	~ 1710	

Aunque la población de Kayamá, Iguana y Morocoto está relativamente concentrada, estas comunidades consisten en realidad en conglomerados de vecindarios que están comparativamente cerca (con distancias que van desde poco minutos a un día de camino entre ellas) y que suelen denominarse genéricamente *nuwejkyë jkyodä* [caseríos, asentamientos, comunidades] compuestas usualmente por una a varias familias nucleares y más frecuentemente una familia extendida con pocos o ningún miembro que no tenga algún tipo de parentesco con el resto del grupo de residencia. Aunque varía mucho, los sectores familiares tienen dimensiones flexibles pero suelen tener entre 5 a 50 personas al mismo tiempo. Los *nuwejkyë jkyodä* jotĩ, se encuentran dispersos en diversos terrenos: en sinuosas laderas y cerros, o sobre atenuadas vértices donde se besan dos colinas, incluso en ocasiones entre las onduladas y diminutas playas que flanquean rápidas quebradas innavegables casi siempre a lo largo de muchos y diversos tipos de bosques. Las casas suelen estar resguardadas por árboles y palmas, arbustos y yerbas, usualmente cerca de pequeños caños suaves poco o no navegables, junto a laderas boscosas o pequeños valles rodeados por altas montañas y picos, aunque también se los puede ubicar en lugares planos no muy extensos, o vecinos a ríos de raudales sonoros, a lo largo y ancho de la compleja e irregular topografía de Maigualida.

Periodo de contacto, 1970 a 1990

Se pierde en la memoria el momento en que los jotĩ llegaron para ocupar los espacios de esta serranía. Dado que no se conoce ningún tipo de registro verbal o escrito de que otras personas o grupos hayan ocupado estas regiones, muy probablemente, desde hace miles de años atrás los



Madre con sus hijos en el Caño Iguana, 2005. (Foto: E. y S. Zent)

jotĩ iniciaron el poblamiento de las tierras que circundan Maigualida. Estaban ya cuando llegaron por primera vez los no-jotĩ por esas regiones, como lo certifican diversos registros. Además, muchos de ellos recuerdan hasta hoy día no haber visto jamás a gente no jotĩ hasta la década de 1970, *algunos ni jotĩ viven todavía lejos en las cimas de las montañas y no quieren bajar ni que nadie los visite en sus casas, no han visto todavía gente no jotĩ* (Jani Yëwi, Jtujúku jedä, 3-11-de 1998; Gerardo Liye, 21-9-2016).

Sin embargo, lejos de ser estáticos, los miembros de las comunidades y aldeas jotĩ, se alternan de lugar con frecuencia y lo han hecho desde que pueden recordarlo. Al mudarse, se llevan con ellos sus vínculos de amigos y parientes, sus tradiciones, historias y cultura. La costumbre ha sido desde siempre, moverse entre diferentes aldeas y asentamientos (que ahora incluye a los centros urbanos, pueblos o ciudades). Al cambiarse continuamente entre localidades y permanecer en un lugar por periodos variables de tiempo van dejando sus huellas, historias e identidades mientras al mismo tiempo marcan su pertenencia y sello por donde han caminado. El número de personas que



Jkyo nuwe de invierno de Jkujkyo, Alto Cuchivero, 1997. (Foto: E. y S. Zent)

conforman un grupo de residencia tampoco es fijo. La dinámica es que los miembros se separen o unen con otros grupos de acuerdo a lo que quieran hacer o cómo se sientan.

Según los gustos se construyen diferentes casas. Algunos hacen casa grande ido nuwe, que la gente hace así para que habite dentro mucha gente y para hacer fiestas. También las hacen grandes rectangulares o más pequeñas. Antes hacían más comúnmente las casas chiquiticas para vivir, solo con hojas desde la pared del suelo para arriba, eso hacían más pero también variaba según lo que hacía la gente. Las casas que hacemos hoy, también usan enramados cortando las palmas como palos horizontales o verticales para hacer la pared con esos palos, eso lo aprendimos de los eñepa. Las casas jotí son cerradas del suelo para arriba y también las casas grandes redondas o rectangulares para hacer las fiestas para que quepamos todos (Alberto Melomaja, Kayamá, 23-4-2002).

Usualmente, los miembros de un grupo se quedan por ciertos periodos de tiempo en lo que se denomina *jkyo nuwe* y se turnan entre ellas y las aldeas más permanentes, *nĩ nuwe*. Las *jkyo nuwe* son casas de construcción rápida, sencillas destinadas a acampar y sin la intención de que duren mucho tiempo, muchas veces elaboradas con hojas de *jkawawa* [platanilla, ver en la tabla los



Ido nuwe de Tomás Uriña y Rossana Tujuokaña, río Moya 2005. (Foto: E. y S. Zent)

nombres de la biología sistemática], de *ulu* [cucurito], *jtewa* o *muli* [macanilla] soportadas por palo y atadas con bejucos que se encuentren a la mano. Es común estas casas se llamen *ulo nuwe* [casa pequeña hecha de hojas de cucurito]. Aunque las dimensiones varían según la cantidad de personas que albergarán, las *jkyo nuwe* miden entre 3 a 5 metros para una familia:

En Duwëwe jedä cuando yo era niño había una sola casa. Nosotros caminábamos mucho, vivíamos allí, íbamos y veníamos constantemente a nuestra casa grande. Duwëwe jedä es un río largo y tiene muchos caños más pequeños, nosotros hacíamos mucho jkyo balebi [salidas de campamento, cacería, recolección], por muchas partes de esa región, buscando frutos de awajto [coroba] jtawĩ ade [varios frutos de árboles], cazando monos y pájaros. Construíamos casas de campamento, jkyo nuwe, pues nos la pasábamos moviendo. No vivíamos mucho tiempo en cada jkyo nuwe, las casas duraban poco, más o menos un año y nos mudábamos a otra casa (Raul Wawaalikuetea, Kayamá, 24-12-2004).

Las *nĩ nuwe*, en cambio, son casas pensadas para que duren mucho más tiempo por eso su construcción es más sólida, suelen usarse hojas más durables como las de palma *wejta*, similar a *malaya aiye* solo que la primera tiene hojas un poco más pequeñas. Es común que a estas casas



Belisario Nodî, 2014. (Foto: E. y S. Zent)

grandes las llamen *malaya nuwë*. Se prefieren palos como vigas de varios tipos de *jono jyëi*, *wenëwenë jyëi* y *jtuniwedî jelë*. Los *ibuju* [bejucos] de amarre que se prefieren usar son *ikyeka* [mamure], *jwayo inimo*, *ajkulidî ijku manadî*, *wajtama*, *jtejtëwana* y *jkwãñuwë*. Aunque pueden usarse también otra vez hojas de cucurito. El tamaño de las casas varía mucho, a veces son pequeñas (5 m² [metros cuadrados]) y rectangulares, pero pueden ser de 31 m² y redondas cuando se llaman *ido nuwë* y pueden alcanzar diámetros de 12 metros:

Jkyomalidëkã [persona inmortal sagrada y poderosa] enseñó a *nî jotî* a hacer casas. Cuatro personas vinieron a visitarlo y *Jkyomalidëkã* hizo fiesta para enseñarles a hacer casas, hizo ambos *jti jae nuwë* [casa buena] y *udî jibidî maluwë* [fiesta propiciatoria] (Alberto Melomaja, 31-1-2002). *Jkyomalidëkã* creó la palma que llamamos *wejta jî* para que hagamos las *ido nuwë*. Como en *jkyo* [el cielo] no hay *wejta jena*, *Jkyomalidëkã* buscó y recogió las hojas en *ne* [la tierra] y las llevó al cielo para hacer allí su *ido nuwë*, una casa redonda grande como la de nosotros. Hacemos *ido nuwë* igual en el cielo y en la tierra (Gilberto Ijtë, 27-12-2004) para que vivamos todos juntos mucha gente adentro de ese tipo de casa sagrada. En *ido nuwë* estamos cerca de nuestro *namo* (Rossana Tjuokaña 28-12-2004), es como *inëwã*, como una montaña, es una casa redonda como la casa de Mario. Cuando era niño los *ido nuwë* se hacían con hojas de *ulu* y *wejta*, el palo del medio se pone para sostener fuerte a las paredes de al lado, y tiene significado sagrado. Allí hacemos fiesta, allí llega *namodî*. Hay algunas casas que se hacen con *ne aduwëjke jae* [tierra rojiza, barro usado para hacer bahareque] pero antes no se hacían así (Noé Jono, *Jtabali nuwë*, 23-12-2004). *Ido nuwë*, la casa antigua es casa grande que hacemos para estar bien todos juntos en un mismo espacio cerrado protegidos, varias familias, donde hacemos fiesta para estar sin llorar para celebrar y compartir entre nosotros. *Baede jadî* [los ancestros], hacían las casas de varios tipos como aún hacemos ahora. Hacemos las *ido nuwë* usando dos tipos de hojas diferentes, *malaya* y *wejta*, son

parecidas, las de wejta son más pequeñas que las de malaya que algunos decimos malali. Antiguamente Jkyomalidëkä dijo que wejta aiye era el tipo de hoja que tienen que usar para hacer las casas los jotí. La malali aiye es para los eñepa. Por jtauku majaena [lugar de bosque] se encuentra mucho wejta ji y por jkyaka [río abajo] hay mucha hoja de malali, por eso los eñepa usan mucho de esa hoja. La gente antigua también hacían otras casas, de jtewa y jkanawa, los jotí con hojas de jtewa y los eñepa con hojas de jkanawa, Jkyomalidëkä lo asignó así. Nosotros usamos hojas de ulu y los eñepa de awajto, si usamos esta última podemos enfermarnos (Noé Jono, Kayamá, 27-3-2016).

En Duwëwe jedä compartíamos cuchillos, hachas y machetes entre todos los que vivíamos en ido nuwë, era una casa grande de hojas de malaya que construimos entre todos, también todos hicimos un conuco, celebrábamos fiestas en verano y tomábamos cachiri de maíz y batata, cantábamos y danzábamos en las fiestas (Belisario Nodí, Jkwayo Jtajwibo jtuni majae Nuwejkyë, 25-3-2004).

En Jwāna jkuwë [en la base de la montaña de la cerbatana] hicimos una casa grande rectangular, adentro dormía y vivía mucha gente, las familias tenían sus fogones aparte pero compartíamos todo. También hicimos una ido nuwë, era una churuata grande, redonda de malaya, donde hicimos fiestas y tallamos curiaras para hacer el cachiri de ñame o batata, una vez del árbol de jtabali, otra del árbol de jwāni. Había muchas casas y gente, éramos nuwëjkyë [una aldea]. Jtukyabojlae ya estaba allí cuando nosotros nos mudamos a Jwāna jkuwë y después de nosotros vino más gente para vivir allí, incluyendo Olabu jadí y otros nī jotí de Kayamá (Ulijkulë Jtute, 28-7-2002).

Mi hermano Bowijte y yo, vivíamos en Jwānibo jedä donde hicimos varias casas rectangulares y una ido nuwë pues es en casas redondas donde organizamos las fiestas como nos enseñaron los antiguos, hay más espacio para bailar y poner los chinchorros, para guardar la carne y la comida, y para colocar la curiara del cachiri de plátano o batata (Jtukyabo Bowijte, 26-7-2002).

Cuando era niño vivíamos en Emo jedä jwëljakí en Jwāna jedä [zona de uno de los tributarios principales del río Kayamá], dormíamos en una casa rectangular grande hecha con hojas de ulu, éramos muchos parientes (Awela Jwoli, Ikwāq, 31-7-2002).

De niña vivía con mi mamá en una casa muy grande rectangular, éramos mucha gente. Cuando me casé fuimos a vivir todo el grupo a Jkyeno balo [Caño Iguana] pero después de que murió papá nos fuimos a Jtokolo jyëi bo jedä jwāna minëka. Era una zona muy buena para sembrar y también había mucha cacería y pesca, se encontraba mucho uli jkwayo [mono marimonda]. Hicimos conuco sembramos jtamū [maíz], jwāne [ñame], iyë [batata], alë [yuca], jwalulë [plátano]. Vivíamos en una casa grande rectangular de hojas de ulu. Hicimos muchas fiestas y salidas de campamentos. Después empezamos a bajar hacia el sur, a Amazonas. Éramos un grupo grande, dormíamos en casas de jtewa, de ulu o muli ji nos quedábamos una noche y seguíamos caminando a un paso descansado. Nos tomó días, semanas para llegar, pues llovía mucho (Jlaluja de Bowijte, Ikwāq, 1-8-2002).



Jw'ana inëwa, Alto Cuchivero, 1996. (Foto: E. y S. Zent)

Las historias de vida de todos los jotí abundan con menciones a los tipos y materiales de casas y lugares en las que vivieron, punteando por miles la ocupación de los territorios si se grafican en un mapa. Una o varias casas conforman *nuwǵikyě* que puede traducirse como aldeas, comunidades o asentamientos más estables, ubicadas en lugares a donde la gente regresa muchas veces a lo largo de su vida. La gente se muda y mudaba de un lugar a otro por diferentes motivos, las razones más comunes están asociadas a los siguientes aspectos:

- 1 Buscar recursos para reproducir o mejorar sus condiciones de vida (para cazar ciertos animales, cosechar frutos, reunir hojas de palmas para techar recintos, buscar cangrejos, entre otros), o por actividades asociadas a la comunidad en general (escuelas, dispensarios, entre otros).
- 2 Solicitar ayuda de salud, en especial medicinas, para curar o aliviar enfermedades para las que no tienen remedios en sus aldeas inmediatas.
- 3 Alejarse para evitar daños o la muerte misma (huir de peligros físicos o espirituales, rechazar acusaciones de que estaban colocando veneno, apartarse de rumores de que podían ser envenenados, aislarse de amenazas de que iban a ser asesinados, evitar depredadores como tigres, para no vivir con personas violentas, entre otros).
- 4 Activar tradiciones antiguas (rituales, costumbres, redes de intercambio comercial, entre otros).
- 5 Realizar acuerdos comerciales de intercambios de cosas y servicios (cambiar, comprar, vender curare, cerbatanas, mostacilla, cuchillos, hachas, entre otros) e incluso negociar matrimonios (parejas o esposas).

Estas son el tipo de razones que mencionaron en sus relatos de vida todos los jotí con los que se conversó desde 1996 hasta hoy día, en especial, certificando su antigüedad y permanen-



Abie ay con su bebé en campamento nocturno de verano, 1997. (Foto: E. y S. Zent)

cia. Vale mencionar a las siguientes personas sobre cuyas palabras está escrito este primer capítulo y donde nos cuentan lo que recuerdan hicieron sus padres y ancestros (en paréntesis las fechas aproximadas de nacimiento): Salomón Konojto (1921), Soledad Wajkemaja (1929), Joaquin Jelani (1939), Aba Yolo Jtitekya (1940), Marina Jono (1940), Mariela Yalujā (1945), Manuel Jelani (1945), Luka Yolo (1945), Inés Jono (1946), Salomón Konojto (1946), Domingo Ijtē (1947), Emma Abalenaja (1948), Jacinta Tajoja (1949), Aula de Jkujkyo (1949), Martha Juae (1950), Abiyema Alike (1950), Jtukyabojlae Bowijte (1950), Alberto Melomaja (1950), Gabriel Tiloja (1951), Jwājtitekya (1951), Inés Baiyeja (1951), Alabala Aubojkyo (1952), Iné Jkodo (1952), Awela Jwoli (1953), Jwālita Jtute (1953), Awelajlu Jtute (1954), Jwaijkojko Jtute (1955), Ulijkulē Jtute (1956), Jlalujau de Bowijte (1955), Iván Juae (1955), Mario Liye (1962), Bāteyo Aubojkyo (1957), Rossana Tujuokaña (1957), Aura Amigoja (1958), Noé Jono (1959), Belisario Nodī (1959), Jkujtejau Kajtai (1960), Jajtinta Jtute (1959), Sabina Juae (1960), Koko Yolo (1960), Irma Mölō (1960), Mateo Konojto (1960), Lojta Jtitekya (1961), Alvaro Ulijtudeña (1961), Beka Aubojkyo (1962), Freddy Jelani (1963), Leonidas Mölō (1965), Jtoma Uriña (1965), Benito Nodī (1965), Gilberto Ijtē (1968) y Alejandro Mölō (1968).

Estos jotī mencionados y muchos otros más jóvenes, coinciden en confirmar que nadie merodeaba por sus tierras antes de los contactos que se iniciaron hace cerca de 50 años, aunque como se mencionó antes, algunos jotī dicen que varios grupos jotī aún no han sido contactados pues no quieren acercamientos con no jotī en especial por la potencial transmisión de enfermedades. Hacia 1970, todo el territorio jotī estaba como hoy día: colmado de cientos de espacios donde la gente levantó una casa en el pasado remoto o reciente, a todo lo largo y ancho de sus más de 10 000 km² (kilóme-

tros) donde destacaban algunas zonas que concentraban más población que otras. Las dos puertas de acceso al territorio jotĩ coincidieron con dos áreas de congregación de gente, y con sus límites y ríos medianamente navegables, Caño Iguana en Amazonas y Kayamá en Bolívar. En ambas áreas se instalaron dos misiones cristianas. Las poblaciones jotĩ, que ocupaban esas regiones al momento en que entraron los misioneros, respondían a los patrones tradicionales de asentamientos mencionados, jkyo nuwɛ y nĩ nuwɛ, caseríos familiares con un flujo de personas muy dinámicos y dispersos con relativa o poca permanencia. Escuchemos exactamente como narran sus protagonistas sus trayectos de vida, caminos que dejaron huella de propiedad así como sus primeros encuentros con gente no jotĩ:

Muy adentro en el bosque no sabía que existía dododĩ [gente con ropa no jotĩ] no los vi antes. Nunca antes vi gente con ropa, desde que era niño y hasta que me hice adulto no escuché jamás de ellos. Fue en Jwabekĩ jkyo [Kayamá] cuando vi por primera vez cómo eran y cómo vivían. Ya había muchos jotĩ viviendo aquí cuando vine [alrededor de 1991]. Mis parientes me habían contado y tenía curiosidad, quería conocer. Lo que más me llamó la atención aquí fueron los colores de las cosas (Salomón Konojto, Mejtuwe mawa Nuwejkyɛ, 20-4-2002).

Repetidos testimonios enfatizan que los únicos no jotĩ que recuerdan y conocieron antes de que llegaran los criollos fueron los indígenas eñepa a quienes llamaban ajkaliwēdĩ o alaidĩ (Be-ka Abojkyo, Jkawōka bo balo 23-8-2004), pues hablaban mucho en otra lengua diferente pero con quienes teníamos relaciones de intercambios de curare y otras cosas. Los visitábamos por la región de Kayamá (Jtukya-bojlae Bowijte, Jkqyɔ Ikwɔlɔ, 26-7-2002). Sin embargo, los territorios jotĩ están limitados por al menos cuatro grupos étnicos bien diferenciados, tres de filiación lingüística caribe, eñepa, yekwana y yabarana y los piaroa de filiación lingüística sáliva como el jotĩ mismo. Los eñepa y yekwana bordean el sector norte, noreste del territorio jotĩ, mientras que yabarana y piaroa se encuentran al sur suroeste de la zona jotĩ. Es llamativo por ello que solo contactaran a uno de esos grupos:

También le decíamos a los eñepa ajkaliwejku o nodĩ, antes no conocíamos el nombre panare o eñepa porque éramos amigos. No conocíamos de otros indígenas ni sabíamos que habían otras gentes u otras personas (Alejandro Mölō, Nejtuwē mawa Nuwejkyɛ, 3-3-2016). *El primer contacto que tuve con otra gente que no fuera jotĩ fue en Bajkea, queda por Duwēwe jedä. Fue en ese lugar que vi a los eñepa por primera vez. Ellos iban a visitarnos, tenían ropa de la que usan los criollos. Yo era pequeña y me asusté porque los viejos contaban que ellos nos pueden hacer daño. Luego ya grande cuando tenía a mis hijos vi también a dos misioneros en Jkqyɔ Ikwɔlɔ [Caño Iguana] y a las hermanas en Jwabekĩ jkyo* (Soledad Wajkemaja, Jtali Kualikō Nuwejkyɛ, 22-3-2004).

Salvo los eñepa, las incursiones de no jotĩ a sus territorios fueron muy limitadas y se reducen a un par de encuentros breves en las memorias jotĩ. Recurrentemente todos los jotĩ mayores entrevistados, mencionan no haber escuchado de otras personas, indígenas o criollos hasta que lle-



Desde *Duvēwe jedä* hasta Majagua, Soledad Wajkema, Bowijte Uli ja, 1973. (Foto: ©Jaques Jangoux)

garon los misioneros en las décadas de 1970 en Amazonas y de 1980 en Bolívar. Hasta esos momentos de contacto que trajeron grandes cambios, el universo jotĩ estaba poblado de gente similar a ellos, que hablaban su misma lengua y vivían de maneras muy parecidas.

Jk̄aȳ Ikw̄al̄ [Caño Iguana], estado Amazonas

El sector amazónico de *Jk̄aȳ Ikw̄al̄* [Caño Iguana], un río de mediano caudal afluente del Asita a su vez afluente del Ventuari, fue siempre tierra jotĩ.

Al arribo de los misioneros,

estaba habitado por los olabudĩ o yoloadĩ [la gente olabu o la gente yolo] quienes vivían por esa zona desde tiempos muy antiguos (Liye de Uliyejteja, In̄w̄ajtu balo, 24-8-2004). Se los llamaba olabudĩ porque hablaban con un acento fuerte diferente, a veces era difícil entenderlo. Mis abuelos eran olabudĩ. Ellos hacían sus casas de un estilo diferente más parecido al de Emo jedä [río Cuchivero], que llamamos jtawĩ dodo (duwi) mebĩ. Olabudĩ tenían muchas casas grandes por aquí por las márgenes del Jk̄aȳ Ikw̄al̄ y también por Jtujuk jedä y Duw̄ewe jedä. Eran gente muy buena, las mujeres usaban siempre guayuco con hojas y los hombres de corteza de árbol (jono jȳĩ). Aba, Luka, Jkai, Konojto todos son olabudĩ. Las hijas de Aba: Eba, Lojta y Lina ya no hablan olabudĩ pero vienen de ese mismo grupo. Ni ellas ni nosotros teníamos nombres, pero los misioneros nos pusieron nombres a todos nosotros desde esa época (Ulijkul̄ Jtute, Jtubi balo, 28-7-2002).

Olabudĩ residían más arriba del raudal del Caño Iguana, hacían sus casas a las márgenes de cursos de agua de menor caudal que desaguaban en el Iguana. Es difícil precisar cuántos eran los olabudĩ, sabemos que incluían al menos los padres y las familias extendidas de los hermanos Luka y Aba Yolo además de otros parientes.

Olabudĩ ocupaban vastas regiones de la cuenca del Iguana y construyeron sus casas en las inmediaciones de al menos dos caños, Jkaikebo jedä y Uluku jedä, ambos afluentes del Iguana relativamente cercanos al sitio donde se fundó la misión, Lukadĩ, [la gente de Luka], vivían allí. Tenían una casa grande donde residían su esposa, hijos, hermanos y otros jotĩ más. Vivían en la margen opuesta, río y montaña arriba, mucho antes de que llegara la misión (Alabala Aubojkyo, Jk̄aȳ Ikw̄al̄ 29-7-2002).

Mi papá nació en Jk̄aȳ Ikw̄al̄, jedä jtuk̄ en jani jedä jtuk̄ [en un río pequeño afluente del Caño Iguana]. Su papá, mi abuelo, también era de esa zona, mi familia ha vivido allí desde hace mucho, pero yo me mudé de allí para acá (Luka Olabu Yolo, Jk̄aȳ Jkawale, 2-12-1998).

Vivíamos en Uluku jȳĩ jedä por esta zona pero luego mis padres me dijeron que debía vivir con Akalejka [Jaime]. Yo era niña aún. Con Jaime estaban Jkelolo y Balau (el papá de L̄l̄eyo). Ellos tres eran los hombres adultos de la casa en la que crecí después cuando

nos fuimos a *Jwāna jkwē* [Kayamá, entre las cabeceras del Iguana y Alto Cuchivero]. Allí hicimos una casa. Fui con *Akalejka*. Mi mamá se quedó en *Ulu ku jyēi jedā* y también *Jajtinta*. Hicimos muchas casas de campamento, para cazar, comer frutos de palmas, buscar cangrejos y otras cosas. Después de varias estaciones secas, regresamos a *Ulu ku jyēi jedā* que queda río arriba de donde está la misión ahora. Otra vez regresamos a *Jwāna jedā* y nos quedamos allí muchas estaciones secas. No hacíamos *balo* [conuco] grande pues llovía mucho y era muy húmedo. Pero sí cultivábamos algo de maíz. Comíamos carne de cacería de danta, miel, gusanos de seje y otras cosas. Luego volvimos a regresar a *Ikwāḷq*, ya tenía varios de mis hijos: *Eba*, hija de *Akalejka*, que nació en *Iniku nuweni* en *Jwānibo jedā*, al otro lado del *Ikwāḷq* y a un día de camino río arriba de aquí; *Lojta*, hija de *Pedro Mölödi*, nació en *Jnimēla jedā*, río arriba de aquí –sus aguas caen en el *Ikwāḷq*– queda también a un día de camino de acá; *Lina*, hija de *Jwā* (casada con *Tibotēyo*) nació en *Bojto uli duwēno jedā* en la otra margen del *Jkgyō Ikwāḷq*, cerca de donde vive ahora *Uli Jkulē*. Luego nació *Jtamija*, hijo de *Akalejka*, quien nació en *Jtujku jedā* cuando estábamos de *jkyo balebi*. Después nació *Abāta* (Jlate *Jkamajau*), hija de *Julumo* [Salomón Konojto], en *Jtujeladi balo* [cuenca del río Asita], río abajo de aquí estábamos paseando por allí con *Jtunio* (papá de *Taliyo*). Todavía no habían llegado otros no *joti*. No existía la misión (*Abā* Yolo, *Yēwijtau bo balo*, 7-5-2003).

Abā había crecido parte de su niñez y adolescencia tanto en la zona de Iguana donde nació como en la cuenca del Alto Cuchivero adonde llegó niña ya casada con *Akalejka* [Jaime]. Arraigados lazos familiares entre ambas regiones desde Iguana hasta bien al norte del territorio *joti* en el Alto Cuchivero constituyeron estímulos para las migraciones.

Vivía desde que era niña con el grupo de mi papá en *ulu nuwē*. Íbamos caminando hasta *Jwāna jkwē* [cuenca del Kayamá] por *Jani Emo jedā* por la zona de *Jkujkyo* [cuenca del Alto Cuchivero], donde hicimos una casa de hojas de malaya. La familia de papá vivía en la otra margen del río grande, eran *jye ñamuliyē ma jadi* [mis parientes]. Bajé desde *Emo jedā* con mi hermana mayor, *Jlu* y su esposo *Jtibilio* [Sibilio, Silverio], éramos un grupo grande de gente. Nos quedábamos varios días en casas de campamento y seguíamos caminando. Bajamos hasta *Uli bojto jetā* [río Asita]. Nos quedamos por allí muchas estaciones secas y también por los sectores de *Jkwaijlē bojto jetā* [cuencas del Majagua y Asita]. No había misioneros antes, pero cuando Mamá y su familia vinieron desde *Uli Emo jedā* [Cuchivero] para vivir por aquí subimos, luego llegaron los *Jtomadi* [gente de Thomas, los misioneros]. Había *Olabudi jotí* por *Jkailebo jedā* donde estaba la gente de *Abā* y *Luka* pero no había llegado *Aubujtodí*, [gente de *Aubujto*], *Alabala* y su grupo. Nos quedamos un tiempo corto cuando llegaron los misioneros, sembramos maíz. Luego nos mudamos a *Jlewadi jedā*, río abajo de la misión. Mamá murió por esa zona. Hicimos muchas casas de campamento desde allí. Luego fuimos a *Ajka jedā* [cuenca del Asita] y





Uliau, 1996. (Foto: E. y S. Zent)



Jani Jkamaya, Parucito, 1973. (Foto: ©Jacques Jangoux)

Ab̧a Yolo, *Jķay̧q ļjkw̧aļq*, 2005.
(Foto: E. y S. Zent)

Ulija, Kayamá, 1971.
(Foto: ©Jacques Jangoux)





Jwalewa jkamajau, *Jwāṇā inṇwa*, 1973. (Foto: ©Jacques Jangoux)

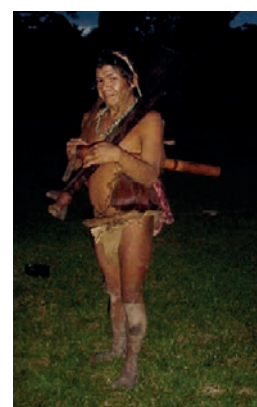
desde allí a una comunidad grande donde la gente tenía curiaras y hablaba otra lengua que no entendimos [Tenkua, comunidad yekwana]. Jlu murió en Uli mojtō jedā donde la enterramos y nos mudamos a otra parte al suroeste de allí. Volvimos a Ajka jedā, arriba de allí, abrimos conucos, hicimos varios viajes para traer semillas de más arriba donde otros nī jotī habían hecho conucos antes y nos quedamos dos estaciones secas. Había mucha comida, pero no vimos nunca otra gente que no fuese nī jotī. Itibilio murió por allí y regresamos a Jlewadī jedā por unos días. Luego vinimos a Jkqyq Ikwqlq. Ulialabala estaban ya viviendo aquí, luego vino su hermano Bqteyo también y ya nos quedamos a vivir aquí (Jwajkojko Jtute, *Jkqyq Ikwqlq*, 28-7-2002).



Jkododi,
alto Mosquito, 1997.
(Foto: E y S. Zent)

Pese a que Olabudi eran el grupo que vivía más permanentemente en la cuenca del Iguana, pues tenían como hogar las márgenes y montañas cercanas a este río, los testimonios ratifican que los primeros en contactar a los no jotí fueron miembros del grupo de Jtibilio Jtitekya:

De niño yo vivía en un lugar de mucho jtaino, un musgo comestible que crece sobre las rocas en el río. Mi papá era el jefe de la casa, el Ae, Mojkonaja, hombre que sabe mucho. Otros adultos del grupo donde crecí eran jóvenes: Jalo el hermano de mi papá a quien llamábamos Jlae, Jtibilio, y su hermano, todos guindábamos los chinchorros en la misma casa, vivíamos todos juntos. Algunas personas murieron. Nos fuimos río arriba y luego más al sur. Jtibilio ya había viajado al sur con sus hermanos Akalejka [Jaime] y Jwq Jtitekya, con Jalo y Jkelolo [Teodoro], otro de sus parientes. Todos ellos caminaron con sus esposas y sus hijos. Decidieron migrar desde Ijkyu un sector cercano a Jwabekĩ jkyo, pues querían vivir lejos de otros coresidentes muy bravos. Era gente muy violenta. También en el margen del río a unas personas les gustaba pelear y queríamos aislarnos de esa gente agresiva. Jwq era hermano de Jtibilio y viajó con él desde bajkakya [norte], desde más allá del Cuchivero donde habían nacido y crecido (Alabala Aubojkyo, Jkgyo Ikwqlq, 21-8-2004).



Alabala
regresando
de cacería,
2005.
(Foto: E y S. Zent)

Moverse de *bajkakya* [norte] a *ajkolakya* [sur], *mameka* [este] y *jkyaka* [oeste], y vice-versa era una rutina de siempre, cuándo se inició esta manera de vivir nuevamente se pierde en la memoria:

Jtibilio no fue el primero en llegar a Jkqyɔ Ikwɔlɔ, pues siguió a Jkilijlae (Bɔteyo), quien bajó antes que él para migrar desde Jtobajtau balo [cuenca del Alto Cuchivero] hasta Ikwɔlɔ. No sé quien bajó antes que él, pero ya desde antes viajaba la gente hasta allá. Jkilijlae estaba presente cuando los piaroa estaban construyendo la pista para los misioneros. Él viajó con Domingo Ijtē para el sur, se movían con sus esposas e hijos, toda la familia y parientes. Jkilijlae se estableció más abajo de la misión, más allá del raudal, él tenía dos esposas, Eba Jtitekya (hija de A̱ba y Ajkalejkaja) y Au (hija de Soledad y Bowijte), la mamá de Reinaldo y Bakyo. Ijtē regresó a Jtobajtau balo bajkakya [norte] de Kayamá no se quedó por aquí, pero Jkilijlae se quedó (Alabala, Jkqyɔ Ikwɔlɔ, 29-8-2004).

Pese a que no había establecido una comunidad fija (Ulijkulē Jtute, Jtubi balo, 18-8-2004), a Jtibilio se le adjudica la consolidación del asentamiento donde se fundó la misión de Caño Iguana como más durable en el tiempo, Jtibilio, Jwɔ, Jkilijlae, Ijtē y sus grupos migraron hasta Jkqyɔ Ikwɔlɔ. Fueron ellos quienes iniciaron el asentamiento antes de que los misioneros llegaran (Alabala Aubojkyo, Jkqyɔ Ikwɔlɔ 29-7-2002).

Jtibilio fue el primero en hacer una casa justo donde hicieron la pista los misioneros en Jkqyɔ Ikwɔlɔ. A él lo seguimos después otras personas de Jtobajtau balo y también venía gente de Jtajwibo jedä y de Jtujku jedä. Jtibilio abrió un nuevo conuco de maíz justo antes de que llegaran los misioneros. No había conuco viejo por allí, ni plátano, pero sí había jnama (pijiguo). Había trozos de vasijas rotas que indicaban que antes vivieron allí otros jotĩ, pues en esos días hacíamos ollas de barro. El grupo de Jtibilio fue al que los misioneros encontraron primero cuando vinieron caminando con los piaroa. No sabíamos cómo se llamaban ni quienes eran los piaroa. Jtibilio tenía dos esposas en ese tiempo, una murió y la otra es Jwajkojko, esposa de Jtamija, ambos viven aquí. Luka vivía en la otra margen del Ikwɔlɔ jedä. Cuando nosotros llegamos no teníamos miedo de los misioneros ni de los piaroa pues ya Jtibiliodĩ [gente de Jtibilio] nos había dicho que encontraríamos gente con ropa y que no íbamos a entender su lengua. Años después los misioneros aprendieron nuestra lengua y nos dijeron que cuando nosotros aprendamos el evangelio, ellos regresarán a su tierra y no se quedarán aquí (Alabala Aubojkyo, Jkqyɔ Ikwɔlɔ 21-8-2004).

A Jtibilio lo siguieron hasta Amazonas desde el Alto Cuchivero sus hermanos, además de Aubojkyo (Augusto) papá de Alabala y el menor, Tito. Alabala recuerda que además de su padre, venían su mamá Jani Luwi, sus tres hermanos, Jnē, Jtote, Bɔteyo y algunos pocos jotĩ más.

Nosotros veníamos de lejos, extremo bajkakya [norte] del territorio jotí, donde yo había nacido, Uli Bějka jedä [río Cuchivero]. Vivíamos en ulu nuwē, era una casa pequeña como hacía la gente antigua. Río abajo de Uli Bějka jedä más allá de nuestra casa, vivían varias familias más, Jtuniodi, Jkelolodi, Jaimedi. Cuando tenía como 11-12 años mi papá y mi mamá decidieron mudarse a Jtobajtau jedä, pues queríamos alejarnos de gente violenta que vivía en nuestra casa. Nos fuimos a vivir con muchas personas en malaya nuwē, a una casa grande, donde dormían varias familias. Nos quedamos allí dos estaciones secas. Pero otra vez nos fuimos mis padres y hermanos hasta Jkaliwēkē bo balo y hasta Jkailebo jedä [cabeceras del Caño Iguana] donde ya el grupo de Jwq había construido una casa por lo que nosotros también abrimos un conuco en ese mismo lugar. Yo ya era grande, adulto, cazador de yowä [danto], cuando al verano siguiente junto con mi familia, bajé más al sur del Ikwqlq jedä y nos establecimos arriba del raudal mucho más cerca de la actual lugar de la misión. Ya vivían allí un grupo grande: Jwqdi [la gente de Juan], Jtuniodi [la gente de Jtunio], y Jaimedi [la gente de Jaime]. Los misioneros no habían llegado aún. Fue justo al grupo de Jwq a quienes los misioneros encontraron primero (Alabala Aubojkyo, Jkqyq Ikwqlq 29-7-2002). Pero cuando nosotros llegamos ya la pista estaba hecha, queríamos ir río abajo pues Jwqdi y Jaimedi nos dijeron que había montones de pescados grandes en el río (Alabala Aubojkyo, Jkqyq Ikwqlq 23-8-2002).

El grupo de Jwq, Jtibilio y Jkelolo fueron los primeros jotí en encontrar a los misioneros. (Ulijkulē Jtute, 18-8-2004). Pero Alabala Aubojkyo y Tibotēyo Jtute vivían ya con sus familias por el sector del raudal del Caño Iguana cuando los misioneros jkyabo dododi llegaron (Jtukya-bojlae Bowijte, Jkqyq Ikwqlq, 26-7-2002). Pese a que por este sector colindan las tierras de yekwana, piaroa, y yabarana ellos no recuerdan encuentros o supieron de la existencia de miembros de esos grupos étnicos excepto como se señaló, a los eñepa (Ulijkulē Jtute, Jtubi balo, 25-7-2002).

Los primeros que entraron a tierras jotí por Amazonas fueron dos misioneros norteamericanos (Jwajkojko Jtute, Jkqyq Ikwqlq, 28-7-2002), Nuevas Tribus a inicios de la década de 1970, luego de que algunos piaroa les contaran de la presencia de un grupo humano desconocido que habrían sido vistos por el área del Caño Iguana. Con el fin de encontrarlos, los pilotos Dennis Blue y Robert Dunbar quienes vivían en Valencia (estado Carabobo), sobrevolaron la región de Iguana con los misioneros Paul Dye y Ron Bodin a finales de 1969. La construcción de casas al estilo jotí implica mínimas alteraciones al dosel y en general a los bosques. Por tanto, avistaron desde el cielo no un claro de bosque grande sino más bien una sola casa grande y un sembradío de maíz y plátano. Al ver el asentamiento, los dos misioneros deciden ir con ocho piaroas para buscar en el terreno a estos misteriosos desconocidos.

Primero mandaron un avión que voló bajito y exploró la región. Ellos vieron alguna casa jotí pues luego vinieron caminando Jtomadi, kyabo jotí, [la gente blanca de Jtoma, los primeros misioneros Nuevas Tribus, Thomas y Lila Blinco ingleses en este caso, quienes viajaron a la zona en marzo de 1971] (Ulijkulē Jtute, 18-8-2004). Jwq, Akalejka y Jkelolo escucharon ese primer avión y vinieron hasta Ikwqlq (Alabala Aubojkyo, Jkqyq Ikwqlq, 23-8-2004).



Jwq Jtitekya, Jwqijta Jtute, Jtaliya Aubojkyo y Lijta Jtitekya tejiendo un chinchorro, 1999.
(Foto: E y S. Zent)



Jwaj Jtitekya, Jwajlita Jtute, Jtaliya Aubojkyo y Lijta Jtitekya tejiendo un chinchorro, 1999. (Foto: E y S. Zent)



Llevando a los misioneros como pasajeros, los piaroa remontan las aguas desde San Juan de Manapiare hasta el raudal del Caño Iguana cerca de la desembocadura del caño *Jkudilë*, subiendo por los ríos Manapiare, hasta el Ventuari y de allí al Asita. En caño *Jkudilë* pasan la noche y a la mañana siguiente los misioneros caminan dos días guiados por los piaroa y encuentran las primeras casas jotĩ en tres pequeños asentamientos. La primera aldea estaba desierta pero en la segunda, compuesta por tres casas, hacen el primer contacto con una pareja de jotĩ hombre y mujer, ya maduros (probablemente *Jkelolo Jtute* y su esposa *Inëjka jau*), en tanto que en la tercera atisban cuatro casas de muy reciente construcción (quizás *Ajkaleka*, *Jtibilio* y *Jwā* con sus esposas e hijos). El encuentro fue amistoso y breve con poco intercambio comunicativo eficiente pues ningún grupo sabía la legua del otro. Los misioneros reportan sobre la destreza y rapidez de los jotĩ lo cual les limitó la posibilidad de seguir sus pasos por la selva. También acerca de la dificultad de la lengua incluso para descubrir su autodenominación grupal: cuando ellos se identificaron como americanos y pidieron a los jotĩ hacer lo mismo, estos contestaron *jluwëna*. Los misioneros empezaron a llamarlos por ello *yowana*, pues entendieron que los jotĩ se autollamaban así. *Jluwëna* sin embargo, es un término que se usa para nombrar a gente cercana, a parientes del mismo sexo con quienes se es muy buen amigo. *Jluwëna* marca un parentesco afinal que se hereda intergeneracionalmente y que diseña una red de amigos y personas del mismo género (hombres con hombres, mujeres con mujeres) en las que se confía con las que aunque no se tenga lazos de sangre, se pueden intercambiar muchas cosas, y es más permitido casarse. *Los jluwëna del padre son ji del hijo, y el nieto tiene los mismos jluwëna del abuelo* (Gerardo Liye, 21-9-2016). Es a casa de los *jluwëna* donde se prefiere quedar un caminante al llegar a una localidad habitada, es con ellos con quien se ríe y comparte con más naturalidad. Su contraparte son los *Ji*, personas del mismo sexo, una generación más arriba o más abajo que *jluwëna* y con quien se tiene relaciones de respeto pero lejanas. Fue así como con el nombre de *yowana* los misioneros norteamericanos dieron a conocer los jotĩ hasta hoy.

Jtomadi, los misioneros, se quedaron por un mes. Les lanzaban comida desde un avión pero también otra gente les trajo provisiones en curiara. En el sitio donde se levantó la misión habían solo árboles muy altos. No habían casas jotĩ ni nada más, solo bosque. Un poco más allá estaban las casas de Jtibilio y su siembra de maíz. La otra gente [posiblemente piaroa], los ayudaron a limpiar y construir la pista pues Olabudĩ vivían más arriba en Jkailebo jedä (Ulijkulë Jtute, *Jtubi balo*, 18-8-2004).

Más que miedo, los jotĩ reportan haber sentido mucha curiosidad y algo de desconfianza hacia los misioneros en esos primeros meses de contactos. Uno de los primeros misioneros por su parte, escribió en su diario *These folk appear to be scared of nothing, even a flash picture didn't bother them* (Paul Dye, 27-9-1969 [esta gente parece que no tienen miedo de nada, ni siquiera el flash de las cámaras los asusta o los molesta]). La impresión inicial de los misioneros hacia los jotĩ parece haber pervivido por décadas: *the yowana are fearless and independent* (Stephen Bové, 19-8-1994 [los jotĩ son independientes y sin miedo]). También por décadas imperó la independencia de supervivencia de am-



Jani Jkajwiyë e Ikyukyujte Jkujtejau, Kayamá, 1971. (Foto: ©Jacques Jangoux)

bos grupos tan disímiles en las selvas amazónicas, pues los jotí conservaron sus maneras de vivir de, y en la selva, en tanto que los misioneros confiaron desde el inicio en las provisiones occidentales de alimentos e insumos transportados vía aérea hasta la misión.

En cambio, una vez que llegan los misioneros, entre los jotí se fomenta exploraciones más allá de sus territorios, como lo registran ellos mismos:

La primera vez que vi dododï, fue en Jkqyq Ikwqlq, era un blanco llamado Tomás, luego vi a Davi y otros. La segunda vez fue aquí en Kayamá. Por la zona de Jkujkyo cuando yo era muchacho hicimos conuco y fiesta con mucha comida con la gente mayor que está ahora viviendo en Jkqyq Ikwqlq. Jailodï, Auboikyodï, Jkujkulëdï (que murió cortando magna, pues se cayó). Ellos vivían aquí por esta zona, pero se fueron primero donde Jkujkyo. La fiesta era para dar tabaco por primera vez a los jóvenes. Cuando terminamos la fiesta se fueron a Jkailebo jedä, a Ikwqlq a visitar, estaban ya los misioneros pero también había makiritare [yekwana] y piaroa. Fuimos a pedir y dar cosas hasta donde los makiritare. Fuimos con Jtibilio, el papá de Benito y otros en la curiara de un makiritare que manejó el motor. Era en otro caño. Cuando llegamos, dos hombres estaban construyendo una casa, los otros estaban buscando oro. Pregunté si los makiritare eran buenos o no. Dijeron que eran buenos. El hombre makiritare de la curiara es uno de los que limpió la pista y también hizo las casas de los misioneros (Gilberto Ijtë, Jkwayo Jtaubö Nuwejkyë, 20-3-d 2004).

La presencia de Jtomadï incrementó el flujo jotí. La noticia de gente diferente incur-sionando por sus tierras, se dispersó rápidamente por la selva que habla. Se hicieron más habituales los movimientos de grupos jotí entrando y saliendo de Iguana. Sin embargo, ya antes de la misión, to-



Jtukyabojlae Bowijte Jtute, Kayamá, Alto Cuchivero, 1973.
(Foto: © Jacques Jangoux)



da la cuenca del Iguana fue siempre asiduamente ocupada por grupos de jotí que venían de muchos otros sectores de su territorio. La región era habitada pero también visitada por un vaivén constante de jotí de diferentes grupos tanto de lugares cercanos como distantes. Hacían asentamientos que podían durar varios meses o años.

Era un destino favorito al que íbamos para vivir por meses, a cazar y acampar en diferentes momentos del año cuando nadie vivía allí fijo, mucho antes de que llegarán Jkilijlae, Jwq o Alabala (Jtukyabojlae Bowijte, Jkqyq Ikwqlq 6-5-2003).

La pareja Blinco, Thomas y Lila se quedaron dos años en Caño Iguana. La pareja Wes y Harriet Kennedy, con sus hijos que había llegado a finales de 1971, estaba en la zona cuando la tercera familia llega en enero de 1977 para establecerse en la misión, David y Sue Rodman, con sus pequeñas dos hijas.

Algunos jotí ya asentados en los alrededores de la misión invitaron a probar suerte en esta zona, a amigos y familiares de diversos sectores, incluso los más alejados al norte.



Grupo de Soledad, Bowijte, Jtukyabojlae, Jani Jkamaya con sus hijos, 1973.
(Foto: © Jacques Jangoux)

Hay que caminar cuatro días desde donde nací en Uli Emo jedä Ikyu [cuenca del río Kayamá] hasta Jwabekĩ jkyo [misión de Kayamá]. Mi familia se movía mucho. Desde allí nos fuimos a Duwëwe jedä cuando yo tenía 4-5 años. Nuestra casa era rectangular y vivíamos con mucha gente. Andábamos por muchas partes de Jwāna inëwā pero teníamos también una casa grande donde vivíamos muchos jotĩ, era una aldea. Mis hermanos nacieron en diferentes partes. Tibotęyo, y Bijkiyo los dos mayores, nacieron en Jwāna kuwë majaena, cerca de Jkujkyo en Jwāna inëwā, luego Jaiyu Kyabo nació en Imo Jkyo Jkaliwëkĩ balo, un cañito en las cabeceras de Ikwāłq jedä. Los morochos Baliyo y Baliya nacieron en Iyë balo-kĩ, por Jtajwibo jedä jtunĩ y Ajkile, la más pequeña, nació río abajo más cerca del raudal de Ikwāłq. Yo vivía en ese tiempo más abajo de Ikwāłq en Lojkwebo jedä [afluente del caño Asita o Uli mojto jedä] con el papá de Pedro, Jwaijkojko, Jajtinta, Yako jau y Antonio, pues cuando era niño mi papá me dijo que tenía que vivir con ellos. Ellos después se mudaron a Yajkaju jedä [afluente del Asita al sureste de Jkwajlë mojto jedä o caño Majagua]. Hicimos muchas casas de campamento en esos días y también jkyo balo [conucos de camino]. En uno de los viajes fuimos a encontrar

la misión para pedir hachas y cuchillos a Jtomadi. Era adulto cuando me vine a vivir al Ikwql̥ ya cazaba báquiro. Vivían aquí Olabudi, Jtukyabodi [gente de Jtukyabo], Alabaladi [gente de Alabala], Jwqdi y otros de la zona de Emo jedä bajkakya [al norte] (Ulijkulë Jtute, Jtubi balo, 28-7-2002).

Como misión, Iguana se convirtió además en un centro social donde se encontraban grupos jotĩ que provenían de todas las esquinas de su territorio. También empezó a ser un eje proveedor y distribuidor de recursos de difícil y preciado acceso como insumos básicos (hachas, cuchillos, ollas, anzuelos, sal, jabón, mostacilla, entre otros) a los que los jotĩ accedían antes a través de los eñepa solamente. Se inicia aquí, además, la dispensación de medicinas occidentales. Algunos se acercaban por curiosidad, pero además por causas que estimulaban una migración más permanente como las mencionadas, la muerte de alguien cercano e importante en una familia:

Como Jtunio, el hermano mayor de Jkelolo y como otros parientes y conocidos habían hecho antes, yo también venía de Jtobajtau balo con mi papá y mis hermanos. Nos movíamos por todo el territorio, desde que era muy niño hasta que me hice adulto. Por varios años viajamos para acá por temporadas hasta que finalmente hicimos nuestra casa aquí en Ikwql̥ jedä. Desde Jtobajtau balo nos mudamos por varias estaciones secas a Alë balo y luego nos vinimos a esta región de Ikwql̥ jedä. Cuando llegamos no había misioneros viviendo aquí. Caminé con mi familia, mis padres y hermanos. Construimos casas pequeñas, aún no me había casado. Pasaron varias estaciones antes de que llegaran los misioneros o Alabala. Había muchos animales de cacería. Nadie vivía fijo aquí en esos días. Tampoco nosotros, de aquí nos fuimos a Jani balo e hicimos mucho jkyo balebi y nos quedamos otros años en otras partes como Uli jkwiwi bo jedä, Ikyeka jtawĩ bo jedä, Jtajwibo jedä. Me casé y nos fuimos a vivir cerca de la boca del Ikwql̥ jedä, pero luego subimos más arriba donde vivía mi papá en Luwë jyëi bo jedä. Después fuimos a Jtajwibo jedä y nos quedamos allí unos meses. Viajé con Kyabo desde allí a Kayamá a buscar curare y cuando regresamos mi mamá había muerto. Luego de que mi mamá murió, mi papá, abuelo Lae, Kyabo, Uli ja, mis hermanos, mi esposa e hijos, muchos de nosotros, decidimos venirnos a Jkqyq Ikwql̥, donde ya estaba la misión y vivían varias familias jotĩ (Jtukyabo Bowijte, Jlaño balo, 5-5-2003).

Este numeroso grupo, los Jtukyabojlaedi, aumentó la población local jotĩ pero también el dinamismo de la movilidad global, ahora alimentado por los intercambios comerciales con los misioneros. La década de contacto hilvanó eventos significativos que reforzaron la noción de propiedad territorial jotĩ asociada a identidad étnica y que definió este sector amazónico como jotĩ.

Jwq me contó que un grupo grande de eñepa habían subido desde el Alto Cuchivero y se establecieron por las márgenes altas del río Jtajwibo jedä que es una zona donde han

vivido mucho jotí, pero allí los eñepa abrieron conucos, levantaron casas y se quedaron por años. Muchos jotí por eso se fueron de la zona para no estar cerca de los eñepa (Alabala Aubojkyo, 21-8-2004).

Las fundaciones eñepa por la cuenca del Jtajwibo incluido el Duwëwe jedä, estimuló migraciones de familias y grupos jotí:

Vivíamos en Duwëwe jedä pero nos fuimos a vivir a Jedala jedä para aislarnos, para estar en una zona donde no estuvieran los eñepa. Éramos un grupo grande, mis padres, Jkyo Jlabo, Meojko y sus familias. La única familia que vivía cerca de Jedala jedä en ese momento era la de Mějna jkojko maja pero ningún eñepa (Martha Juae, Jtabali Nuwejkyë, 7-2-2003).

Cuando el grupo de Jtibilio caminó hacia Amazonas para establecerse mucho más al sur, pasó por las comunidades eñepa del alto jtajwibo. Jwä, quien venía con Jtibilio, su esposa e hijos, recuerda que muchos de los eñepa decidieron seguirlos hasta Iguana meses después cuando ya la misión estaba establecida. Al llegar a la región, el grupo de Jwä se detuvo para vivir río arriba de la misión actual. Cuando los eñepa llegaron, se establecieron más arriba del raudal por un tiempo.

Fue una época de mucho dinamismo y reacomodo étnico. Se dieron varias fricciones, no solo por los bienes, sino por la posibilidad no deseada de matrimonios entre hombres eñepa y mujeres jotí, algo que estos últimos no querían. La presencia eñepa circundando a la misión alejaba a los jotí. La recién fundada misión, no pretendía ser bicultural, sin embargo:

Los misioneros querían solo jotí aquí, por eso les pidieron a los eñepa que se fueran a vivir a otra parte. La mayoría de eñepa escucharon a los misioneros (salvo una familia de unas diez personas), y bajaron más al sur se fueron hasta el caño Culebra donde todavía viven hoy día. Por eso algunos jotí regresamos desde el caño Asita a reasentarnos en la misión y otros decidieron empezar a vivir cerca de aquí como mi gente, mi papá y hermanos (Ulijkulë Jtute, Jkaile bo jedä, 28-7-2002).

Hasta la llegada de los misioneros, los jotí recuerdan que accedían a los muy necesarios metales (cuchillos, machetes, hachas) en las selvas amazónicas, a través de intercambios con los eñepa, aunque lo que podían adquirir eran piezas ya muy viejas (Mateo Konojto, Baejka, 27-1-2002).

Los primeros eñepa nos dijeron que la gente con ropa, dododí, nos pueden hacer mucho daño, matar y llevarse nuestros hijos lejos. Nos dijeron que por eso no podíamos cambiar las cosas con ellos. Los eñepa siempre iban a donde están los criollos, traían cosas y luego iban hacia donde estábamos los jotí. Nos decían «los jotí no pueden venir a donde están los criollos, quédense aquí quédense en su lugar, pues es peligroso ir hasta allá». Nos dijeron que no vayamos, que ellos, los eñepa iban por nosotros porque es más seguro, que ellos

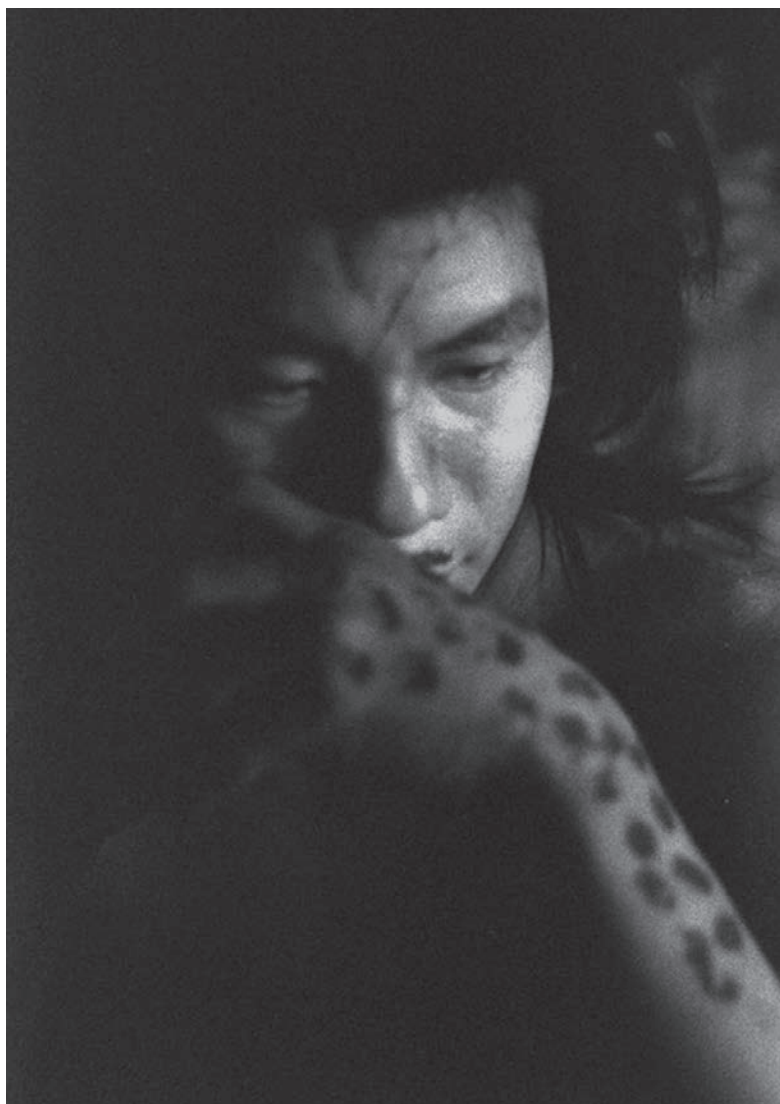


Mónica Juainkoa y Gloria María Baiyeja, 2016. (Foto: Archivo comunitario Kayamá)

cambiaban con los criollos para después darnos a nosotros. Entonces nos quedamos donde estábamos, no nos acercamos a donde están los criollos. Es por eso que antes cambiábamos las diferentes cosas con los eñepa, nosotros les dábamos cerbatanas y ellos nos daban ollas, cuchillos, así, lo que necesitábamos (Iván Juae, Nejtuwe mawa Nuwejkyë, 28-3-2016).

Los eñepa pueden haber jugado un rol para mantener a los jotí autoaislados de las sociedades que los rodeaban, puesto que los testimonios previos al contacto, reportan que fueron justamente lo que les decían los eñepa a los jotí los que avivaron miedos para evitar el contacto, aunque, las relaciones entre ambos grupos eran cordiales y amistosas:

Íbamos a hacer muchas cosas con los eñepa, a buscar carne, nos invitaban a las fiestas y nosotros a ellos, estábamos con ellos en sus casas. Ellos hacían curare para nosotros, nos cambiaban prestaban o regalaban cuchillo, anzuelo, nylon, por eso a nosotros nos gustaban mucho los eñepa. Algunos eran nuestros jluwëna (Iván Juae, Nejtuwe mawa Nuwejkyë, 28-3-2016).



Yalujadĩ,
Alto Cuchivero, 1971.
(Foto: © Jacques Jangoux)

Mi papá tenía un cuchillo, no era bueno sino pequeño, viejo. En toda la casa teníamos solo ese cuchillo, también teníamos un solo machete, pero los dos estaban muy viejos. A mi papá se los había dado un eñepa por jwalējte yuluwe, [tubos negros con los que se hacen las cerbatanas]. Los eñepa pedían cerbatanas y las íbamos a buscar en Jwāna jkuwē. Las traíamos a las casas eñepa para cambiarlas por cosas: curare, un perro, cuchillos, machetes, muchas cosas (Marina Jono, Jtabali Nuwejkyë, 24-3-2004).

Las cosas que teníamos como ollas, machetes, cuchillos, se las comprábamos a eñepa cambiándolas por cerbatanas (Rossana Tujuokaña, Inë Nuwejkyë, 28-12-2004).

Se registran de esa década al menos dos matrimonios biculturales, uno incluso de un hombre eñepa de este grupo (Marco) que migró a Culebra desde Iguana con una joven jotĩ (Yako jau, hermana de Jwaijkojko y Jajtinta Jtute, Jkayq Ikwqlq, 22-5-2012). Por el estado Bolívar, en el río Zariapo (tributario del río Cuchivero) se mencionan también a dos mujeres jotĩ casadas con hombres eñepa (Jacques Jangoux, 1971).

Jwabekĩ jkyo, estado Bolívar

La segunda puerta de entrada al territorio jotĩ se ubicó al norte en Jwana jedä o río Kayamá (municipio Cedeño, estado Bolívar), por donde entraron las Hermanas de la orden católica María Inmaculada hacia 1983, mejor conocidas como Lauritas o Hermanas de la Madre Laura. Apoyadas por el Arzobispado, las Hermanas de origen colombiano, Lucila Cuéllar y María Gómez, aterrizan en un parche donde se besan la sabana y el bosque, y fundan la que se ha conocido como misión San José de Kayamá. La Hermana Provincial de ese momento, Carmen Benito, coordina y apoya a las hermanas fundadoras (Iris Colmenares, 28-1-2017) siendo su función original *crear una misión que inicialmente se fundó y orientó exclusivamente hacia el grupo étnico eñepa, de filiación lingüística caribe, pues para este momento desconocíamos la existencia de los jotĩ* (Hermana Teresa, Kayamá, 23-5-de 1997).

Kayamá es un afluente del Alto Cuchivero, constituye un curso de agua medio, de poca o nula navegación. Está alimentado por un gran numero de caños y quebradas de menor caudal que han constituido por siglos los hogares favoritos de los jotĩ. Al momento del contacto, la región del Alto Cuchivero estaba colmada por centenas de pequeños asentamientos temporales jotĩ, en específico Kayamá, estaba ocupada por varias familias extendidas.

Antes de que se fundaran las comunidades de Iguana y Kayamá vivíamos muy dispersos pero éramos bastantes. En Kayamá vivíamos los jotĩ desde hace mucho tiempo, de antiguo desde antes cuando todo eran bosques y no habían sabanas por aquí. Los jotĩ que hicieron casas y se quedaban meses por toda esta zona eran aejadiĩ [muchos]: oneka alejtö majadiĩ [gente que tenía palos en la oreja], jawa manĩ jwĩkalajwedĩ [gente con la espalda grande], ajwaleajkedĩ [gente de piel más oscura], alikwēde jadiĩ [gente muy bajita], jtukyabo jadiĩ [gente de pelo blanco], jtujtijko jadiĩ [gente de bosque bajo], nejna jkaediĩ deka jadiĩ [gente coja], Jkujkyodiĩ ae, [gente del papá de Jkujkyo], alikwēde yalu jadiĩ [gente brava bajita], wawa alikwēde jadiĩ [gente de huesos cortos], y así otros más jtajwö-jadiĩ namodiĩ [antepasados]. Todos eran gente de los antiguos que existían aquí, que estaban y vivían aquí, que hablaban idioma jotĩ de la que venimos, muchos somos familia directa de ellos. No sabíamos de otra gente que hablara otro idioma que no fuese ni eñepa ni jotĩ (Noé Jono, Jtabali Nuwejkyë, 27-3-2016).

El contacto es recordado con detalles por los jotĩ. Los primeros en ver a las hermanas fueron dos parejas de jotĩ, Iván Juae y su esposa Irma Mölö, junto con Noé Jono y su esposa Martha Juae. Significativamente, la persona que los busca es Maena ini a quien las hermanas llamaron Gregorio, cuya madre fue eñepa y su padre jotĩ. Gregorio invita a los jotĩ a conocer por primera vez los *dodo jodiĩ* [criollo, gente con ropa, diferente]. Martha, hermana de Iván, vivía en Nēdowa mabau, junto a sus padres y hermanos además de otras dos familias, Meojko y su esposa jkamajau, y Jtjuky Jya Ae [Ekyo labo en jotĩ, Mulá en eñepa, ambos significan que está barrigón] con su esposa. Maena ini era jluwēna de su hermano Iván:



Martha Juac, 2011.
(Foto: E. y S. Zent)

Magna ini vino para buscarnos para que viviéramos en Kayamá y conociéramos a los dododĩ que habían llegado en helicóptero. Aterrizaron bajo el Uli mojto lajo [raudal grande]. Por allí estaba un casa eñepa donde fuimos Iván, Noé, y yo. El helicóptero aterrizó al siguiente día que llegamos. Nos quedamos allí por unos pocos días y luego regresamos. Fueron la primera gente blanca con ropa que vi. Luego Noé fue a buscar al resto de nuestro grupo y Jtjukũ jya Ae vino con él. Después todos fuimos más abajo del raudal donde estaban los criollos. Nosotros nos quedamos allí para vivir por un tiempo con los eñepa pues los criollos nos dijeron que viviéramos juntos. Magna ini hizo una casa para nosotros los jotĩ y allí vivimos juntos. Comimos del conuco de los eñepa. El helicóptero regresó y trajo a las hermanas María y Lucila. Ellas se quedaron. El piloto nos dijo que buscáramos el mejor lugar para hacer la pista. También vino un hombre llamado Julio eñepa y entre todos encontramos el lugar donde limpiamos para hacer la pista que todavía hoy se usa. Tumbamos los chaparros y limpiamos el monte con machetes. Todos comimos de la comida que trajo el helicóptero y trabajamos en la pista. Nos dieron hacha, machete, anzuelo, cuchillo, nylon, olla, después que la terminamos. Después todos los que vivíamos a lo largo del Jedala jedä [afluente del Moya que fluye en el Kayamá] vinimos a vivir en la misión con los eñepa: Iván, Mariela, Noé y mis padres. Solo la familia de Alberto Melomaja se quedó en el caño Jedala, por donde vive Marco ahora. En la misión hicimos una casa circular hecha con hojas de la palma malaya para vivir juntos. Mi hijo Tito ya había nacido cuando llegaron las hermanas a Kayamá (Martha Juae, Jtabali Nuwẽjkyẽ, 7-7-2003).

El sonido del helicóptero estimuló a Iván, hermano de Martha, a caminar hasta el raudal:

La hermana vino aquí cuando yo vivía en el monte en Jkẽno jedä [caño de aguas muy lentas y suaves, afluente del Moya] por donde vive Mario. Escuché cuando vino el helicóptero y me dio curiosidad, salí de mi casa como a las 4 de la tarde caminé, pero ya se hizo oscuro. Los eñepa no habían visto todavía que venía el helicóptero. Me quedé en el camino una noche y al día siguiente llegué. El helicóptero aterrizó en el raudal. Tenía un poquito de temor, por eso mi esposa Irma se quedó en el camino, le dije que se quede pues tenía mucho miedo. Fui primero a ver solo. Llegué asomándome viendo con curiosidad, más bien desde un poquito lejos. Vi a los eñepa Zacaria y Julio, que estaban allá con las hermanas. Caminé poco a poco con miedo. Uno de los eñepa me había dicho que los criollos hacen daño a los jotĩ, que nos matan que eran bravos y no podíamos cambiar cosas con ellos. Dijeron que «cuando pide hacha, cuchillo.. eso es de los criollos no es de nosotros, por eso los criollos pueden matarlos y llevarse a sus niños». Así dijeron los primeros eñepa y por eso tenía miedo. Por eso pensaba que la hermana era brava, caminé poco a poco, pensaba que podía hacerme daño o podía tener machete. Al llegar donde estaba la hermana, un eñepa dijo «viene jotĩ». La hermana estaba dentro de la casa y escuchó al eñepa. Salió y ambos me vieron. La

hermana me saludó, me tocó la mano, y me preguntó cómo estoy. Me sentí más calmado. Aunque no sabía ninguna palabra de español, entendía la lengua eñepa y les pregunté ¿de dónde vienen ellas? ¿quiénes son? Ellos me dijeron «es una hermana y viene de allá lejos». Al principio no sabía qué era ni quién era la hermana. Después de eso regresé donde estaba Irma, la llamé y le conté lo que vi. La hermana vino a visitarnos primero donde estaba Irma. Después fui donde vivíamos antes Irma y yo para llamar a papá y mamá. Mario y Marco estaban aún pequeños jani jadi, pero todos fuimos a la misión. Nos trataron bien. Nos dieron olla y otras cosas. Les conté a mis familiares que la hermana dijo que fuéramos todos a la misión para que estemos juntos para que hiciéramos una pista pues por eso la hermana me había dado hacha, cuchillo, machete, anzuelos, limas, chícoras, arroz, pasta, pescado, caraota, azúcar, sal, carne, morrocoy, muchas cosas, todo, nono [ropas]... para que trabajáramos en la pista. Como la hermana me dio todo, nosotros debíamos hacer la pista. A ellos le gustaron las cosas y entonces como querían muchas cosas más, fueron a hacer la pista (Iván Juae, Nejtuwë mawa Nuwejkyë, 26 marzo 2016).

La hermana María estuvo a cargo de la construcción de la pista y la instalación de la misión que cimentó la gestión de la orden misionera. A estas primeras fundadoras se unieron otras hermanas, una de ella, Teresa, es recordada como muy activa. Al parecer ellas habían estado en contacto con algunos eñepa, y pensaron por los primeros años de la misión, que los únicos que vivían por estos lados de Kayamá eran los panare [eñepa], las hermanas no se dieron cuenta de que habían dos grupos sino hasta dos o tres años después de que se fundara la misión, por eso los trataban como si fuesen la misma gente (Hermana Rosa Amalia, Kayamá 21-5-1997). En efecto, las hermanas no notaron que los eñepa y los jotí eran dos grupos diferentes, con lenguas y culturas muy diferentes, tal vez porque sus relaciones eran amistosas e incluso mantenían relaciones de parentesco, en efecto la hermanas creían originalmente que todos eran del mismo grupo étnico (Hermana Juanita, Kayamá, 11-10-2004).

Noé ae fue el primero que vio blancos en el avión. La familia de Belisario, Fidel, que vivían cerca de aquí, fueron los segundos que vieron blancos (Iván Juae, Jwabekí jkyo, 18 marzo 2004).

Los testimonios coinciden de manera muy similar a cómo se desarrollaron los eventos cuando fueron a ver por primera vez a las hermanas, detallan también la historia de parte de las migraciones desde Bolívar a Amazonas.

Teníamos miedo, pues los eñepa habían dicho antes que los criollos podían matarnos, por eso teníamos temor, no sabíamos que pensar pues ahora nos invitaban a conocer a los dododí. Pensábamos que podían o querían matarnos. Pero después no vimos hombres, solamente a las hermanas y ellas nos trataron bien. Nos dieron cosas para hacer la pista. Ya dejamos el temor. Al principio por la zona de la pista había bosque. Luego se hizo barro.



Iván Juare, Adan Uriña, 2007. (Foto: Yheicar Bernal)

Luego la sabana que nosotros vemos ahora, antes no había sabana, pero si había árboles. Cuando llegamos aquí, tanto jotí como eñepa, empezamos a hacer conucos, y se formó sabana poco a poco se fue formando así como vemos hoy la sabana. Empezamos a trabajar con las hermanas y el trabajo de la pista duró un año. Trabajamos entre jotí y eñepa. La zona de donde venían los eñepa se llamaba Candelaria, pues ellos eran de otra parte mucho más al sur. Nosotros pensamos que era raro que las hermanas estén todas vestidas, que tienen ropa por todos lados hasta por la cabeza, pero después nos dijeron que ellas se vestían así y nos acostumbramos. Después de a poco empezaron a llegar otras personas, más gente jotí, del bosque de otras partes les avisaban a los que vivían en otros lugares y fueron llegando más y más para vivir aquí, venían de Jwana jedä jtuwë [Alto Kayamá], Jedala jedä, de la comunidad de Alejandro, Iné abajladí, de muchas partes. Las hermanas pidieron que les digamos a todos que se vengán a vivir aquí pues habían muy poquitos y ellas pedían que vengán más, también para ayudar a trabajar en las cosas de la misión. Excepto a los eñepa, antes de las hermanas nunca vi gente que no fuera jotí. No teníamos idea ni de piaroa ni de yekwana. No sabíamos, no los conocíamos mi papa nunca los vio ni los conoció ni sabía de ellos. Solo conocíamos gente que hablaba como nosotros. No había otra gente que hablara otro idioma. Había puro jotí, antiguamente habían más jotí (Noé Jono, Jtabali Nuwejkyë, 27-3-2016).

Las Lauritas sin embargo, no fueron las primeras en llegar al norte de la tierra jotí. Algunos pocos jotí fueron contactados brevemente por dos parejas no-indígenas que en eventos separados incursionaron a los territorios jotí de Bolívar a inicio de la década de 1970.



Noé Jono, 2004.
(Foto: E. y S. Zent)

Un poquito antes de que llegaran las hermanas vi otra gente con ropa. Eran Kyabo dodo [gente blanca]. Fueron los primeritos que vi, no sabíamos ni conocíamos ni habíamos escuchado de otra gente u otro tipo de indígenas solamente de los eñepa. No conocíamos a nadie que no hablara nuestro idioma solo conocíamos a los que hablaban jotí, no llegamos hasta el Caura por eso no conocíamos a los yekwana. Hacia el Amazonas solo escuchamos de otros jotí que habían caminado desde estas partes de Emo jedä hasta allá. Los primeros no jotí que vi eran una pareja un hombre con su esposa [el fotógrafo francés Henry Corradini y la antropóloga cubana María Eugenia Villalón probablemente, en 1971] venían acompañados de los eñepa que los trajeron hasta mi casa. Al principio cuando llegaron esos criollos al monte donde estábamos, nosotros teníamos miedo, corríamos alrededor y nos escondíamos detrás de la casa porque teníamos desconfianza, mucho temor. Al principio teníamos mucho miedo. Estaban cargando una cámara grande con la que sacaron video, grabaron todo así. Cuando vimos esa cámara grande que tomaba imágenes a nosotros nos dio miedo pues pensamos que era una arma, entonces cuando tomaban fotos, nosotros salíamos corriendo, corríamos lejos. Nos preguntábamos ¿quiénes son esos? ¿qué era eso? ¿qué quieren? después de que pasaron tres días, nos acostumbramos a ellos, y vivimos con ellos. Hablamos con ellos. Durmieron con nosotros como 10 días. Tomaron fotos y grabaron cuando tumbamos conuco

nuevo, cuando cantamos. Y los criollos preguntaban ¿dónde está conuco de batata de Uds.? Hablaban un poquito lengua de nosotros. Nos preguntaban ¿dónde esta el conuco de batata? y ¿de maíz? ... y así. Ellos nos daban nylon, anzuelo. Nos daban cosas, todo. También cocinaban arroz y lo compartían con la familia, con todos los que están allá. Primero, vino esa pareja de blancos y regresaron otra vez en enero. Luego en agosto vinieron otros criollos (amajno) también vinieron con los eñepa Juan, Clemente, Natalio y otros. Eran una pareja, hombre y mujer, pero estos eran jwalējte, negros, todos tenían franelas sucias, zapatos sucios negros, y piel oscura. Ellos también traían cosas para darnos, mostacilla, anzuelos, cuchillo pequeño, cocinaban su comida, pasta, arroz y compartían con los que estábamos en la casa. Se quedaron cinco días (Iván Juae, Nejtuwē mawa Nuwejkyē, 26-3-2016).

Estaba con Jtujúku jya Ae y mis hermanas Martha y Mariela cuando vimos a jwalējte dododĩ por eso le pusimos al punto Jwalējte dodo. Vinieron por dos o tres días. Yo tenía como 9 años. Estábamos en el monte no teníamos casa fija éramos nómadas y veníamos rápido. Estábamos asustados, nunca habíamos visto a una persona con ropa. Nos arrinconamos, el único que no se asustó fue Jtujúku jya Ae que era Jkajojā, sabía de todo, curaba. Ellos tenían chaqueta y ropa negra pero eran gente blanca, eran una pareja. Tenían caramelos y los jotĩ nunca habíamos visto eso, Jtujúku jya Ae fue el único que los probó pues era sabio y sí le pasaba algo sabía como curarse. Luego de que él probó y no le pasó nada nos dio a los demás para que probáramos caramelos. Después de ese encuentro allí los jotĩ empezamos a tener menos miedo y más contacto con los eñepa, y después vinieron otras personas con ropa. Pero solo dos veces antes de que llegaran las monjas. La familia de Joaquí, Freddy y Mario también los vieron. Los dododĩ iban visitando las diferentes familias. La gente estaba sorprendida no entendía nada. Jtujúku jya Ae fue quien tuvo la valentía de hablar con ellos. Donde esta la misión no había nadie, ni siquiera los eñepa, la comunidad de estos era por el raudal hacia bien abajo. La misión era como campamento donde se quedaba la gente cuando iba de paso pues en esa época todas las comunidades quedaban en el bosque, en la montaña. Luego los segundo que vi fueron a las monjas (Sabina Juae, Jtali Jkwalikō Nuwejkyē, 3-1-2012).

Me contaron de otras personas blancas con ropa río abajo antes de que llegaran las hermanas pero no las vi. Si escuchamos en cambio, el ruido del avión como morrocoy otras veces... ¡y nos asustamos! (Iván Juae, Jwabekĩ jkyo, 18 marzo 2004).

A diferencia del poblamiento por Iguana, en Kayamá se esparcieron muchos rumores de peligros potenciales cuando se contactaba a la gente con ropa. Ello fomentó muchos miedos. Las historias de la llegada de gente no jotĩ se dispersaron de boca a boca, de familia a familia, de grupo a grupo. Se hablaba de cómo lucían, de qué hacían, qué traían, qué comían entre otras cosas. Y se añadía que los no jotĩ podían matar y robar a los hijos, pero también traían bienes y eran diferentes. Además de miedos, se despertaban curiosidades. Las Hermanas mismas fueron activas en visitar las comunidades e invitar a los jotĩ a vivir en la misión. Esto estimuló a muchas familias a acercarse a las misiones a



Alberto
Melomaja, 2005.
(Foto: E. y S. Zent)

observar de primera mano a las Hermanas. En Kayamá, las primeras parejas fueron seguidas por otros grupos jotĩ de diversas regiones, a visitar o a establecerse en esta región:

Cuando llegaron las personas con ropa yo estaba viviendo en Jnimēla jedä jtu, un caño que cae en Jwāna jedä. El papa de Iván nos dijo, «aquí vienen criollos y nos pueden matar, nos van a hacer daño». Entonces nos fuimos al monte más lejos. Nos escondimos donde hay rocas y piedras. Todos los miembros de mi familia nos escondíamos para protegernos, para que no nos encontraran. Teníamos miedo la primera vez antes de ver a los criollos. Vivíamos así mismo escondidos por un tiempo. Salíamos en la noche y buscábamos comida, fruta, tumbábamos los palos donde había miel, o pescábamos. Nos alumbrábamos con magna moko [antorcha hecha de cera de abeja, resinas y cortezas]. Nos escondimos cinco días, y luego hicimos conuco nuevo, caminamos lejos para hacer conuco, allí sembramos maíz, la comida lo que nos gusta, y allí se quedó mi familia. Estábamos lejos, más lejos, no queríamos ir a la misión. Unos de nosotros regresaron al conuco de antes a Jnimēla jedä jtunĩ, se quedaron y vivieron allí. Después con mi esposa escuchamos cuando sonó el avión duro y lo vimos desde lejos. Nos asustamos. Allí mismo rápido echamos agua a la candela para que no nos vean. Pensamos que el avión nos va a caer encima de la casa y apagamos el fogón con agua. Salimos de la casa y nos escondimos. Algunos jotĩ, el papa de Mario, Iván, Noé y otros, acompañados por William el ñepa, el gringo y la hermana Teresa vinieron a buscarnos. Los criollos nos dijeron: «tienen que ir a vivir a la misión de Kayamá, nosotros somos respetuosos de Ustedes». También habló así la hermana Teresa. Nos dijeron «Ustedes están flacos, cuando vengán a Kayamá les vamos a dar mucha comida, arroz, sal, por eso deben venir». Entonces aceptamos y vinimos con ellos.

A nosotros no fueron los jotĩ quienes nos llamaron, sino la hermana Teresa y el gringo. Ellos nos llamaron y fuimos a la misión Alvaro, Alba, Efraín, Celia, Jkyara, ĩnimo. Primero fui con mi familia cuando vivíamos en Duwēwe jedä, y después fueron llegando todos los de mi familia a Kayamá. Mi papá se quedó en Jnimēla jedä jtu abo, tenía miedo. Luego cuando llegamos a la misión, la hermana Teresa, el criollo, Héctor, Mario, Iván, Noé, nos dijeron que tenemos que vivir aquí, que no podemos regresar otra vez a nuestro lugar, a nuestro sitio, y por eso me quedé. Llegué primero en invierno. Hice mi casa y me dijeron «tu también tienes que estudiar, y quedar aquí». Me gustó y me quedé pero me dijeron que debo ir al Moya, porque allí hay mucha comida. Fui al Moya con mi esposa, hice allí mismo conuco nuevo, mucho conuco. Pero no estudié pues me quedé en el Moya, más cerca de la misión si hubiese estudiado. Cuando llegamos a la misión la pista ya estaba hecha pero la hermana nos dijo que hay que limpiarle el monte siempre. Entonces Alvaro y yo, limpiábamos la pista. Las hermanas Teresa y Fanny nos daban cosas así como olla, chicura, lima, cuchillo, todo. Nos pedían que hagamos collares y totumas y así nos cambiaban por cosas que queríamos (Alberto Melomaja, Makojtau, Nuwejkyë, 29-3-2016).



Mario Liye, 2005.
(Foto: E. y S. Zent)

Nos mudábam^{os} a diferentes lugares por temporadas y regresábam^{os} a nuestras casas más permanentes. En esos días vivíam^{os} en Jedala jedä en una casa redonda grande de hojas de awajto. Cuando las hermanas llegaron por primera vez, Maena ini nos avisó para que nos acercáram^{os}. Mi papá junto con todo nuestro grupo, vino para ver de cerca a la misión de Kayamá. Yo ya estaba grande, mi hija Lucía ya había nacido. Las hermanas eran las primeras dododĩ que vi. Como era la primera vez, teníamos curiosidad y temor, aunque ya habíamos escuchado de ellas. Pero al llegar ya se nos pasó y decidimos quedarnos. Solo regresamos a buscar comida y semillas a Jtela daka jedä hasta que nos instalamos. Hicimos conucos grandes (Mario Liye, Makojtau, Nuwejkyë, 6-2-2003).

El evento fundacional de Kayamá ilustra bien las interacciones antiguas entre jotĩ y eñepa que dieron lugar a parientes y descendientes biétnicos. Maena ini [Gregorio], quien debe haber tenido unos 80 años cuando narró la cita de abajo, era tío de Mario y Marco Liye y primo de otros jotĩ, pues su padre era jotĩ y su madre era eñepa:

Mi mamá me contó que estaba en su comunidad y llegaron un grupo de eñepa y los atacaron pues estaban buscando mujeres para robarse. Mi mamá era una niña, se asustó mucho ya que la pelea era muy fuerte. Por eso su mamá, mi abuela, le dijo que corriera. Muchos eñepa de su comunidad corrieron para el monte despavoridos huyendo de los que los atacaban y mataban. Algunos corrieron hacia Amazonas otros que sobrevivieron se escondieron cerca de aquí por Kayamá. Mi mamá se fue sola corriendo mucho por la selva hasta que se encontró con un grupo de jotĩ que la adoptó. Se quedó con ellos, aprendió su lengua y se casó con mi papá que era jotĩ. Después cuando yo estaba ya muchacho mi mamá se fue a vivir con los eñepa otra vez (Maena ini, Kayamá, 21-5-de 1997).

Las relaciones parentales al interior del grupo jotĩ y entre jotĩ-eñepa aunque fuesen numéricamente pocas, facilitó las rutas de movimientos e intercambios entre los jotĩ de todo el territorio.

En mi tierra no había gente con ropa. No sabíamos nada de otras gentes. Solo conocíamos a los eñepa, no sabíamos nada de los criollos. La primera vez que escuché y vi dododĩ fue en Kayamá. Maena ini, él hablaba eñepa y jotĩ, nos dijo que viniéram^{os}, nos vino a avisar para que conocieran a los dododĩ para comprar cosas como olla o machete. Vine con mi papá. Teníamos miedo de los criollos porque antes Maena ini y otros eñepa nos habían dicho que los dododĩ jkwai dēke ibĩ [la gente con ropa come gente], que los criollos nos van a matar. Teníamos curiosidad, los eñepa nos dijeron que ellos tienen muchas cosas, queríamos verlas pues nos gustaban y necesitábam^{os} cosas. Como no teníamos miedo de los eñepa, vinimos pues (Alejandro Möl^ö, Mejtuwē mawa Nuwejkyë, 3-3-2016).

La presencia permanente de los misioneros amplió el número y tipo de personas con las que se negociaba para adquirir bienes. Un motivo importante para visitar las misiones era buscar cosas que se necesitaran. Los misioneros en Iguana y Kayamá rompieron el monopolio de intercambio de cosas con los ñeepa pero no lo eliminaron. Los ñeepa han seguido proporcionando curare pero los misioneros, tanto en Iguana como en Kayamá, permitieron adquirir muchos otros bienes directamente. El intercambio curare-cerbatanas entre ñeepa y jotí respectivamente persiste hoy en día.

La experiencia del contacto fue diversa entre diferentes subgrupos de jotí, para la mayoría el temor se disipó pronto y otros dejaron de sentir desconfianza gradualmente. Al final, todos los jotí adoptaron a las misiones como nuevos puntos donde acampar, visitar, interactuar y cambiar bienes, información, noticias, servicios:

Ya había escuchado antes de gente con ropa pero la primera vez que vi a las hermanas fue aquí. Lucas tenía como 8 años (1987), nos movíamos mucho por la montaña cazando así que vinimos a conocer y cambiar cosas (Rossana Tujuokaña, Inë Nuwejkyë, 28-12-2004). Conocí a las hermanas cuando era muy pequeño de cuatro o cinco años. Ellas llegaron cuando yo estaba naciendo, por eso mi fecha de nacimiento es aproximada pues fue justo cuando nací que llegaron las monjas. Cuando ellas llegaron no había jotí ni ñeepa donde está la misión. Después se corrió la voz, los ñeepa fueron avisando que llegaron, y la gente fue acercándose más. Los primeros que bajaron fueron la familia de Iván, hermano de mi mamá, la de mi papá el aemo Jtjuk Jya Ae que tenía tres esposas que eran hermanas además, Mariela, Martha y Sabina, y la familia de Joaquí, que vivía solo como a cuatro horas de camino. La gente venía a la misión para buscar medicinas y visitar a las familias (Gerardo Liye, Altos de Pipe, 23-9-2016).

En esos años de las décadas de 1970 a 1990, se inician tráficos más frecuentes de gente no jotí a lo largo y ancho de los territorios jotí. Por ejemplo, Ambrosio y Enrique, dos piaroa de la región de Manapiare recuerdan contactos con jotí en ese tiempo. Ambrosio había sido guía de Walter Coppens quien tenía un interés explícito en conocer la cultura jotí, nosotros habíamos visto a los waruwaru poquito, por la zona del Asita y las cabeceras del caño Majagua (13-3-1997). Es probable que se dieran encuentros fugaces pacíficos entre indígenas de la zona y jotí aunque no de manera continua, incluso decían que bajaban desde Iguana hasta el hatu Yavi (río Parucito) para cambiar cerbatanas y collares por cuchillos y hachas o ropa (Ambrosio, 13-3-1997).

Los contactos con poblaciones no jotí, tales como: yekwana, piaroa, ñeepa, criollos, mineros, científicos, misioneros colombianos y norteamericanos, dejó huellas importantes en la población jotí, algunas positivas y otras no tan apreciadas. Una de estas últimas, es que trajeron consigo enfermedades desconocidas que brotaron en gente que nunca había sido expuesta a muchos patógenos por lo que en ambas misiones, como se describe en el último capítulo, la atención de salud y dispensación de medicinas jugó un papel muy importante para que muchos jotí visitaran o vivieran cerca de las misiones.

Bɔlojkojto, estado Amazonas

Con el establecimiento de las misiones aumentan los intercambios de bienes entre misioneros y jotĩ, y entre jotĩ mismos. Los recursos empezaron a circular para toda la población jotĩ, no solo para los que vivían cerca de los misioneros. Las misiones se convirtieron en centros de intercambio y los jotĩ las valoraban por permitir la redistribución de bienes de muy difícil acceso en las selvas y porque por primera vez tenían la posibilidad de contar con ayuda medico-sanitaria para algunos problemas de salud para los que no había medicina tradicional. Los misioneros tenían varios atractivos para que la población local se acercara hasta sus casas. Pero las aldeas jotĩ también se configuraron a partir de las redes de parientes entre todas las líneas de subgrupos jotĩ. Esto es central para entender cómo se ha favorecido la manera en que la gente decide colocar sus asentamientos, de una o pocas casas abrigadas primero por una capa de palmas y luego por la inmensidad de la selva, cercanas a cursos de agua amables que corren porfiadamente. Una o pocas familias vivían antes en un mismo asentamiento jotĩ. Desde la fundación de las misiones, grupos más numerosos se agrupan a distancias relativamente cercanas como si fueran pequeños satélites que visitan irregularmente a las misiones.

Justamente, en las últimas tres décadas se consolidaron asentamientos concentrados fundados exclusivamente por los jotĩ como *Bɔlojkojto* [Morocoto], la tercera comunidad con mayor concentración de población. El lugar donde se estableció la actual comunidad de San José de *Bɔlojkojto*, fue ocupado por mucho tiempo antes de la fundación de la misma, como asentamiento fijo. Está localizada a pocos cientos de metros de la boca del caño Asita y parece concebida como una suerte de portón de entrada a los territorios jotĩ por el lado sur. *Bɔlojkojto* es una comunidad de confluencias y de fácil acceso fluvial. Se ha desplazado por la margen derecha del *Uli mojto jedä* [Asita] desde décadas o tal vez cientos de años atrás. Estaba ya allí con conucos y casas desde inicio de 1990, y a mediados de la década del 2000 concentraba medio centenar de jotĩ que iban y venían desde diferentes áreas y subgrupos jotĩ y para 2012, tenía alrededor de 100 personas. Entre ellos, aquellos que levantaron sus casas en los diversos sectores del caño Majagua, que los jotĩ han bautizado con diferentes nombres según su curso, Medio *Alikwēde mojto jedä*, Bajo *Jkwaijlē mojto jedä* o Alto *Jnema jedä*. Así, por ejemplo, entre los caños *Yajkaju* y *Jnema* pasan temporadas Pedro Jtute y sus descendientes, *Jkilijlae Bateyo Jtitiko* (y sus descendientes, Jesús, Bakyo, Reinaldo, Sirino o Marcelino, *Jkwaijlē*, que ahora viven entre Iguana y Morocoto), los *Aulēdi* cuyas casas están a lo largo de ambas márgenes del *Jnema jedä* (Santiago, José, Antonio, María), *Jkodo Abiyejuluwējka* y sus descendientes, *Luka Yolo* y sus descendientes (*Bajkyo*, Luis, Enrique), *Ramodi* y sus descendientes. Todas estas familias extendidas han construido múltiples asentamientos en *Alikwēde mojto jedä*. En algún momento a lo largo de un año se espera que estos jotĩ pasen por *Bɔlojkojto*, igualmente, aquellos jotĩ que van a Iguana desde Manapiare, o que regresan a Iguana, se detienen en *Bɔlojkojto* por días o semanas antes de proseguir su viaje. Los residentes de *Bɔlojkojto* tienen familia en Iguana y Kayamá y suelen estar en contacto por radio con ambas comunidades de manera regular, cada semana, incluso se visitan y mantienen interacciones continuas. *Bɔlojkojto* es un puente de comunicación entre Iguana, Manapiare, Puerto Ayacucho, e incluso, garantiza la conexión con la más



Bakyo Jtijtiko con
su bebé, Morocoto,
2012.
(Foto: E. y S. Zent)

distante Kayamá. Lastimosamente, Bɔlojkoito es también un lugar de concentración para los que remontan los cursos de agua en busca de minerales. Es la comunidad jotĩ con más posibilidades de ver pasar mineros indígenas y no indígenas por sus territorios y dejar a su paso problemas de diversos tipos.

La presencia de los mineros había sido mencionada desde los primeros contactos en la década de 1970 por algunos jotĩ, tal como citó Gilberto Ijtē antes, y precisamente, por un sector colindante con la cuenca del caño Asita. La frecuencia de mineros penosamente se ha incrementado gradualmente al sur de los territorios jotĩ, sean indígenas de otros grupos étnicos o no, los mineros ilegales dejan secuelas de enfermedades y contaminación no deseadas, en especial en los caños Majagua, Asita y Mosquito, áreas que no cuentan con ambulatorio de atención médica *in situ*. Desdichadamente la minería ilegal, propicia contactos más frecuentes entre los jotĩ y los indígenas yekwana, yabarana o piaroa, *siempre llegan paleadores [mineros] buscando oro y a veces los subimos con sus cosas desde aquí hasta la mina* (Luis Yolo, Enrike Yolo Aubojkyo, Jtoma Aubojkyo, Jkayɔ Jkawale, 27-12-de 1998). A ellos se añaden los criollos locales de Manapiare.

El desemboque del *Jtjku jedä* [caño Mosquito] en el río Parucito, es también otra vía de acceso para las comunidades jotĩ de la región, que ha sido transitada por mineros desde al menos 1980. Aunque son los cursos Medio y Alto del caño los más densamente ocupados por los jotĩ (Mateodĩ, Joaquindĩ, Jani yēwidĩ, Jkododĩ, Mjketejadĩ y sus descendientes), los mineros se han aventurado hasta las partes más altas donde hacen vida subgrupos poco contactados de jotĩ.

La minería inevitablemente aumenta la posibilidad de enfermarse de malaria (pues crea las condiciones favorables para el mosquito que transmite esa enfermedad) o gripe. Miembros de estas comunidades satélites a las misiones ubicadas a dos o tres días de camino, buscaban medicinas de los misioneros cuando no tenían maneras de aliviar o curar una dolencia. *Jtowade Abiejuluwejka del grupo de Aulēdi en Alikwēde mojtō jedä murió en Jkayɔ Ikwqlq. Tenía mucha fiebre* (Katalina Jtute, Manapiare, 24-5-2012)

La atención médica de los misioneros ayudó a palear esas nuevas enfermedades que, inevitablemente sobrevienen a los contactos iniciales con poblaciones no occidentales que han permanecido aisladas por siglos:

Mucha gente se enfermó y murió cuando se fundó la misión aquí en esos días. Quizás porque no estábamos acostumbrados a los tipos de enfermedades nuevas que entraron con las cosas nuevas (Lucía Liye, Jtukyabojlae balo, 23-5-2012).

Caminábamos para cazar y visitar hasta las márgenes del Uluku jedä, antes de que se fundara la misión de Ikwqlq. Una vez, en el camino, alguien envenenó a Inés, pero otra mujer muy sabia, la curó en Jkailebo jedä, allí no estaban los misioneros, solo río, árboles y casas. En Jkayɔ Ikwqlq no había blancos, los vi por primera vez aquí en Kayamá. Decidimos bajar a Kayamá para conocer, pero había muchas enfermedades. Luego fui a Jkayɔ Ikwqlq pero encontré también muchas enfermedades, gripe y fiebres. En las dos misiones había mucha gente enferma. Decidimos regresar a nuestra tierra de donde veníamos. Antes no



Jkailebodĩ, Ali, Jeremy, 2005. (Foto: E. y S. Zent)

habían enfermedades, los blancos, los dododĩ occidentales las trajeron (Mateo Konojto, Jwabeki jkyo 17-3-2004).

A Kayamá vinimos por primera vez cuando las hermanas ya tenían tiempo aquí [alrededor de 1991]. Desde mi casa hay que dormir tres noches en el bosque y al cuarto día se llega. Es bosque muy alto todo el tiempo. Vinimos a visitar a la misión. Pasamos solo cinco días en Kayamá. Mi mamá, mi hija y mi hermano se enfermaron de gripe en la misión y murieron en el bosque cuando regresábamos a nuestra casa. El papá de Hermis, mi tío, también se enfermó de gripe y murió luego de una visita corta. Vivíamos en una sola casa, no teníamos contacto con ningún otro grupo de gente. Solo mi familia, mi mamá, papá, tío, hermanos, éramos un grupo pequeño. Teníamos mucho miedo de los que no eran jotĩ, nos habían dicho que dododĩ nos comerían, pero nos enfermaron y decidimos no venir nunca más. Hace poco cuando empezaron a hacer el mapa de las tierras, los jotĩ de Kayamá nos visitaron y nos convencieron para venir a visitar otra vez y aquí estamos desde hace dos lunas (Ali Jkailebo, Mayjkou, 23-3-2004).

Hay mucho relatos de personas que fallecieron al enfermar cuando contactaron a los no jotĩ por primera vez. Muy frecuentes son menciones de muerte por problemas de gripe ño *dulu*, que se convierten, en horas, en infecciones bronquiales fatales. En este caso, es muy lamentable que además de sus padres, Ali perdiera a su única hija y a una hermana, todos al contraer gripe durante su primera visita a Kayamá. Cuatro, de su ya reducido grupo de diez personas, significa un 40 % de su comunidad.

Las epidemias virales, y la vulnerabilidad a epidemias son un riesgo muy alto cuando se hacen contactos con grupos, que como los jotí, habían estado muy aislados. Tanto en Iguana como en Kayamá murieron jotí por gripe por contacto con foráneos. Además, la gripe siguió causando fatalidades, dado que los diferentes subgrupos jotí fueron acercándose a las misiones de diferentes maneras, unos en meses y otros esperaron décadas para conocer las misiones. Pero los patógenos llegan antes que la gente misma. Las enfermedades pudieron sobrevenir de múltiples fuentes y contactos pues en una década escasa, las comunidades jotí empezaron a ser más frecuentadas por no jotí. La medicina occidental empezó a ser más necesaria:

Muchos murieron de gripe, le decían la enfermedad del criollo. Cuando llegamos, las hermanas en la década de los 80, ya estaban infectados y murieron especialmente de gripe, había una epidemia. Hay un grupo etéreo de los que fueron niños infantes en el momento en que se establece la misión de Kayamá que sencillamente parece que no existió. Por eso muchos individuos tenían miedo de venir acá. Aún hoy tienen mucho temor cuando la gente estornuda. Pero en esa época jamás escuché de tuberculosis y ahora aquí se escucha mucho (Hermana Juanita, Kayamá, 23-3-2004).

Algo muy similar ocurrió en Iguana. Ambos grupos de misioneros concentraron muchos esfuerzos en el suministro de medicamentos preventivos y curativos, además de programas de vacunación.

La influencia de las misiones en los índices de mortalidad, morbilidad y natalidad entre los jotí a corto y largo plazo, sin duda han dejado una huella. En términos relativos y en comparación a los recursos con los que cuentan los indígenas del Amazonas y la Guayana venezolana, los misioneros ofrecieron sistemáticamente una buena atención médico-sanitaria a los grupos jotí que residían o se acercaban a una u otra misión con problemas de salud. Es precisamente la atención médico-sanitaria uno de los factores determinantes que estimularon lentamente que grupos jotí decidieran vivir cerca de una de las misiones.

Otra consecuencia de la presencia continua de misioneros en estas décadas de contactos iniciales, es que el flujo de bienes occidentales dejó de estar exclusivamente mediado por los eñepa hasta las comunidades jotí para ser mucho más accesible a través de los dos centros de misión. Cuchillos, hachas, ollas, anzuelos, entre otros, se añadieron a las medicinas (para enfermedades traídas por los foráneos), como objetos de comercio e intercambio. La circulación de bienes y servicios se incorporó como estrategia a una manera de andar el territorio que ha sido parte de la cultura jotí desde siempre.

Mis padres, abuelos, y otras tres familias de parientes vivíamos lejos, se caminaba cuatro días de camino y se llegaba el quinto día hasta la misión. Era mi zona donde crecí, bajamos de Jwana jedä. Teníamos solamente un cuchillo, lo cuidábamos mucho, lo usábamos para cortar palo, para cazar y defendernos del tigre. Lo pusimos como lanza

para matar al tigre con la punta del cuchillo que ya estaba viejo, y no lo pudimos matar. No había nada para usar como herramientas solo *jwāna*, por eso nuestras casas eran muy bajitas. Como no había palo grande el tigre entraba y se comía gente. Entonces decidimos irnos y no molestar al tigre, por eso los abuelos empezaron a bajar poco a poco y nos quedamos a dos días de camino a la misión. Yo estaba muchacho, pero a la misión no vine sino ya de grande. Llegamos porque la gente de Kayamá nos invitó a venir y vinimos pues el intercambio de cosas era muy difícil desde tan lejos con quienes nos visitaban, poco a poco bajamos [1989]. Luego regresamos a nuestra tierra pero veníamos e íbamos hasta que nos quedamos más aquí. Los abuelos de Tito y Kyabo vinieron con nosotros desde mi tierra. Kyabo y Jtukyabojlae pimero salieron de Duwēwe jedā y luego fueron a Jkqyq Ikwqlq. Todos nos encontrábamos en la zona de Jkujkyo (Mateo Konojto, Mayjkou, 27-4-2004).

Nosotros teníamos muy pocos metales, cuchillos, hachas, machetes teníamos que cuidarlos mucho pues casi no teníamos y los pocos que pudimos tener eran usados, vinieron de Jtajwō yukulā, eñepa u otros jotĩ. Nunca vi hachas de piedras pero los ancianos de mi grupo me contaron que ellos tenían y por eso solo podían abrir conucos muy pequeños (Awelalu Jtute, Ikwqlq, 31-7-2002).

Las migraciones y flujos de personas hacia las misiones desde todos los rincones del territorio jotĩ no se han detenido a lo largo de las décadas. En 2004 por ejemplo:

Vine aquí hace dos veranos porque quería aprender a leer y escribir. Mi abalajdĩ, Löwēliyo me dijo que viniera aquí a estudiar y vine. Él vino primero y después de unas semanas nos fue a buscar, a mi y a mi familia. Vinimos desde Jtajwibo jedā cerca de Jtobajtau inēwq. Allí hay muchos animales de cacería y buenos suelos para sembrar. También recibíamos mucha visita de jotĩ de todas partes. Kyabodĩ, Abiēmadi, Jkujkyodĩ, Jani yēwidĩ, Wiwedĩ y otros de todas partes. El papá de mi esposa, sus tíos y sobrinos aún viven allí. Mi papá también estaba allí pero se fue a Uli Jkabayu inēwq a vivir, por Jtujku jedā (Jluwe Tebaya, Jtubi balo, 29-8-2004).

La base para entender las constantes idas y venidas de grupos jotĩ por sus comunidades, evidencia su profundo conocimiento de todo lo que es parte de sus territorios. Ese conocimiento tan minucioso se entiende mucho mejor cuando se conocen los detalles de la filosofía jotĩ para moverse y actuar en sus tierras como se verá en los siguientes capítulos.



Jkujkyodi' de jkyo balebi', 1997. (Foto: E. y S. Zent)



Abiyë jolowajkadï, Jtjuk Jedä. Caño Mosquito, 1998. (Foto: E. y S. Zent)

◀◀ Mostrar cuáles son
nuestras tierras es muy
importante. Hacer el mapa
de nuestros territorios
ayuda para que otra gente
no nos quite las tierras que
nos dieron los antiguos y
que cuidamos para nuestros
hijos. La tierra nos sostiene
y nos da el alimento. Los
bosques nos dan todo lo
que necesitamos para vivir.
En la tierra sembramos,
cazamos, vivimos. Mis hijos
y nietos heredarán la tierra
que ocupamos hoy y se la
pasarán a sus hijos y nietos ▶▶

Jlaluja de Bowijte, *Jlajo balo*, 31-7-2002.

Jkyo

Los territorios jotĩ



Taliyo Jtute Kajtai, 2005. (Foto: E. y S. Zent)



Jk'yo

Con equidad, los jot'i reconocen la porción espacial donde han existido como grupo.

Nos invitó Samuel Baiyeja Yalujá para esta reunión, para compartir y hablar sobre el territorio de nosotros, los jot'i. Entre todos hablamos sobre la demarcación, sobre cómo la hicimos, sobre cómo hay que vivir, dónde hemos vivimos, y qué debe hacerse para no dañar la tierra porque esto lo decidimos entre todos. También decimos que aquí todavía tenemos la «cultura» nuestra, no estamos civilizados ni asimilados con los criollos como los otros indígenas. Todavía tenemos nuestras costumbres tradicionales jot'i, por eso tenemos que respetar nuestro territorio, el que nos dieron nuestros padres y abuelos y antes de ellos sus abuelos. Las montañas nos sirven para muchas cosas mejores para los jot'i, como oraciones, purificaciones, cacerías, recolecciones, alimentos, entre otras cosas. Declaramos que si quieren tocar nuestros territorios deben adoptar completamente nuestras costumbres como vestidos, collares, guayuco, colores, etc. Los antiguos nos enseñaron jkwaini [a amar, a cuidar el ambiente], jki [a respetar], a los pueblos indígenas. Los ancestros nos dijeron también que lo usemos para carañas, tabacos, ño nakale (palito de nariz), oneka jelë (palito de oreja) y otros. Por eso les preguntamos a los de afuera, ¿por qué quieren hacernos daño o quitarnos el territorio? Si nos ofrecen algo de afuera no vamos a recibir nada (Lucas Juae, Jwabeki Jk'yo, 29-4-2010).

Jk'yo mälidejka le dijo a nuestros ancestros que tienen que vivir en ese lugar porque esas tierras las arregló él para los jot'i, pues somos los que estamos más cerca de él. Nosotros



Río Moya, 2017. (Foto: E. y S. Zent)



vemos la montaña alrededor, él lo hizo así y nos dijo que tenemos que estar aquí y nos enseñó a cuidar como cuidamos las cosas pues antes vivían aquí tres bandas que murieron y eran nuestros ancestros que se movían aquí y allá. Nosotros ahora nos juntamos aquí donde señaló Jkyomalidëkä que debemos estar (Alberto Melomaja, 27-1-2002).

En lengua jotì hay al menos dos maneras de referirse a los territorios en donde mora la vida, crecen las plantas, se reproducen los animales, se levantan las montañas o corren los ríos *ne* y *jkyo*. Las dos palabras tienen un grado relativo teórico de abstracción, *ne* traduce tierra, tanto en sentido muy específico como suelo, la superficie sobre la que se abren los conucos; o en términos globales, una de las esferas del cosmos, siendo *ne* aquella central, al medio, donde estamos las personas y de la que se hablará más extensamente en el capítulo siguiente. Por su parte, *jkyo* es una palabra con muchos significados, en sus sentidos más latos traduce cielo, aire o afuera, en sus significaciones más extensas:

Jkyo es tierra, *jye jkyo* es mi propia tierra. Por ejemplo, *jye jkyo* es Duwëwe jedä, allí nací y crecí. Jotì *jkyo bada imë me ka tawa*, sabiendo que es la tierra de los jotì, nuestra, porque allí hemos vivido desde siempre y nos pertenece, así como nosotros le pertenecemos a la tierra (Manuel Jelani, Inë nuwe, 21-8-2004).

Jkyo quiere decir lugar, y puede incluir diferentes tipos de zonas como comunidades vegetales, bosques, sabanas, ríos, incluidos los cielos y suelos (Jluwe Tebaya, Ikwaqla, 25-8-2004).

Jkyo significa varias palabras, en general *jkyo* es todo que nos rodea. Puede ser bosque, montaña, o combinado *jkyo jtaujuwë*, bajo los árboles. Pero también se refiere al tiempo, *jkyo ñajae* o *jkyo jkwai* traduce el tiempo está mal. O sea es lugar, entorno, o es el tiempo, pero en un sentido muy comprehensivo o inclusivo. Cuando decimos Kayamá *jkyo* se refiere a cualquier espacio de Kayamá, donde se respira y se está en Kayamá. Caracas *jkyo* es el lugar o la zona de Caracas. Pero *jkyo* no es solo zona en general, es también afuera o a otro lugar. *Jkyo nuwë*, es una casa a la que van y vienen, está en la montaña o diferente a la casa más fija. Decimos *Jkyo jka laibijto abajle nuwëki* – yo no voy para vivir en otra casa, en este caso *jkyo* se refiere a otro lugar, o sea es relacional [indexado según la posición del hablante] (Elisa Liye, Kayamá, 11-6-2014).

jkyo puede ser también una condición como *jkyo jkai* (bae): *jkyoba*, indica que el bosque se está secando, ya no llueve tanto. Por ejemplo, *baede jkyo*, se refiere a tiempos antiguos, y *ñabae jkyo* son tiempos recientes, *magna jkyo* es donde hay árboles de miel (Mario Liye, 19-6-2014).

También *jkyo* se le dice a los diferentes bosques o zonas donde hay mucho más de un tipo de árbol o planta o animal. Por ejemplo *ulu jkyo*, donde hay mucho *ulu*. *Jkanawa jkyo*, donde hay mucha platanilla. *Itujku jkyo*, donde hay muchas hojas. *Jnejno jkyo*, sitio donde se encuentran lombrices. *Yëwi jkyo* la casa de tigre, donde hay tigre. (Jkali Jtitekya, Puerto Ayacucho, 1-7-2014).



Jkmo, 2012.

También hablamos de los Jkimoñe jkmo, lugar sagrado, lugar donde no se puede hablar duro ni decir muchas cosas, lugar donde viven los aemodi de los animales (Alvaro Ulijtudeña y Joselo Inijtukku, Kayamá, 22-7-2014). De ello derivan voces más comprensivas como jkmo jawa lië jnimë (Rossana Tujuokaña, Jkeno jedä, 5-11-2011) que se traducen en que las personas venimos de la naturaleza, dependemos de todo, no solo las personas sino las otras cosas en el mundo.

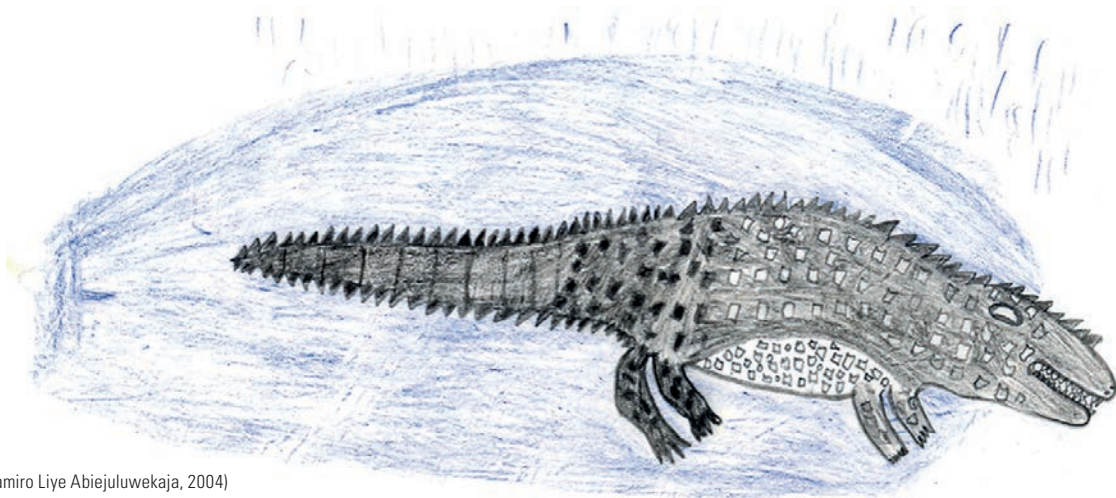
La polisemia de jkmo se extiende a todos los espacios donde los seres vivos habitan: desde los más mundanos hasta los más sagrados. La noción de tierra o territorio según los joti, entonces, es mucho más amplia: jkmo incluye lo que está arriba, abajo, alrededor de un espacio, el aire, las aguas, las formas de vida, las piedras, y muy importante, lo que no puede verse, todo lo que forma parte de un entorno. Consistentes con su filosofía, la tierra no se separa en partes como no pueden separarse el agua o el aire. Jkmo comprende de manera integral lo que se percibe y lo que no se percibe, lo que se conoce y lo desconocido de un espacio. Los joti jkmo son los territorios joti.

En este contexto, los joti jkmo o sus territorios, se extienden por alrededor de 10 000 km² al sur de Venezuela. Comprenden vastas porciones de bosques de diversos tipos en lo que se conoce como la sierra Maigualida, incluyendo valles, selvas, picos, cielos, suelos, aires, ríos, sabanas, montañas, caños y todas las formas de vida visibles e invisibles que moran y rodean a esta antigua serranía, Jelau Mansawin también llamados Mojkelau son los dos picos más altos [cerro Yudi 2400 m s. n. m.], de la sierra Maigualida y sus nombres no pueden mencionarse, son sagrados. Son de las únicas porciones de la tierra que nunca han podido ser destruidas por terremotos, diluvios o huracanes (Salomón Jtute, Kayamá, 20-4-2002). Los territorios joti no se preservan sin ser tocados, al contrario, se viven, piensan, usan, manejan, sueñan, cantan, pintan, pero también se cuidan, cuando se siembran, cuando se caza sobre ellos o se pesca en sus ríos o lagunas, y se aman cuando se quieren eternos.



(Amalio Melomaja, 2018)

Los límites de los territorios jotí fueron definidos desde el inicio de los tiempos por jnaemo (los padres de los padres jotí), por el lado más al sur amazónico hasta la porción más al norte, se extienden más allá de las cabeceras del Jkqyo Ikwqlq [Caño Iguana], río abajo de Jkawale balo, por Jkwaijlē mojtō jedā [caño Majagua] un poco más allá de la comunidad de Luwi Olabodī hasta Alikwēde mojtō jedā, por Culebra la comunidad de los alaidi [eñepa], hasta la boca del Uli mojtō jedā [río Asita] y Jtujeladi balo [cuenca del Asita]. Por el otro lado, se pasa la comunidad de Jkujkyo hasta bien arriba del Uli Bějka jedā [río Cuchivero]



(Ramiro Liye Abiejuluwekaja, 2004)

y por todo lo largo del Jtujú jedä [caño Mosquito] donde viven dispersas muchas familias jotí (Ulijkulë Jtute, Jtubi balo, 18-8-2004).

El río más grande de nuestro territorio es el Uli Emo jedä, otro nombre es Uli Bëjka jedä [Cuchivero], jtaejkwa jedä [Orinoco] es un río grandísimo como mar, es la zona jotí más allá del Cuchivero (Samuel Baiyeja, Kayamá, 29-1-2002). Ese parecía ser el límite natural de esta porción septentrional de los territorios jotí:

Nosotros no hemos cruzado la montaña para ir al Caura ni siquiera para acampar de jkyo balebì o jkyo ù jibiki [acampar]. Es un río muy grande y se necesitaría una curiara enorme para que sea seguro, es muy lejos, solo cazábamos por los sectores cerca al Caura y regresábamos o íbamos a buscar cerbatanas a Jwàna jkuwë. Por nuestra tierra no vivía nadie más que nosotros. Los eñepa no vivían por la zona de Kayamá primero había solo jotí, después, poco a poco, vinieron los eñepa y empezaron a hacer comunidad, pero los primeros eran los jotí. Los eñepa eran del otro lado del Uli Emo jedä, de la otra margen de Uli Bëjka jedä, del otro lado del Cuchivero. El primero en venir aquí fue Ijkulo, el abuelo de Rosalía (Noé Jono, 27-3-2016).

En tanto que el corazón de la tierra jotí es sagrado, en especial las montañas más altas que miran los territorios selváticos:

Baede jadi ùdì jawa, los antiguos, nuestra gente de antes, nos dijeron que no caminemos más allá de la montaña pues es sagrada y allí vive gente que es como tigre que nos puede comer, personas que viven como tigre. Por eso nunca nos arriesgamos a ir más lejos que lo que son nuestros territorios. Íbamos caminando buscando cerbatana a Jwàna jkuwë majaena por la zona donde vive Jkujkyo, cazando hasta Jtujú jedä y lejos hasta Jkailebo jedä pero no salíamos a otras partes que no sean tierra jotí (Alejandro Mölò, Nejtuwë mawa Nuwejkyë, 3-3-2016).

Los baede aemo, los padres sabios de antes le dijeron a mi papá que no vaya más allá. Que cuidara y anduviera solamente por la tierra de nì jotí. Lo que le había dicho su papá, mi papá me lo dijo también, que no visitara ni me mudara más allá de las tierras jotí, que no pasáramos al Caura ni otro lugar no jotí. Por eso vivíamos en el mismo sector, por los mismos



lugares. Pero si los que venían a encontrarnos eran ñepa no había problema. Mi papá decía que no vaya hacia allá porque los antiguos dijeron que la montaña es sagrada. Así creemos y hacemos. También hay que escuchar en el corazón, con namo, el espíritu que nos dice si se puede estar en un lugar o mejor no, si no llueve indica que podemos quedarnos, si llueve se debe pasar en silencio, no quedarse (Alejandro Möllo, Nejtuwë mawa Nuwejkyë, 3-3-2016).

Los jotí mencionan con mucha frecuencia la condición sagrada de la tierra. La gente respeta mucho los espacios, en especial, los que no conoce, como se menciona en el capítulo 8 hay bastantes sitios que se cuidan con mayor ahínco. Las montañas, las formaciones rocosas, cuevas, cursos de aguas, lagunas, muchos bosques altos, las transiciones selvas-sabanas, y otros lugares más son sagrados, en ellos los jotí se comportan de maneras muy respetuosas y además toman solo lo que necesitan para subsistir, jamás para vender o abusar de otras entidades como árboles, palmas, bejucos, insectos, aves, mamíferos, entre otros. Esta condición sagrada de la tierra hacía irreal la posibilidad de que alguien pudiera ser el dueño o propietario de los territorios. Fue por eso que durante siglos los jotí nunca se preocuparon ni tampoco entendieron la propiedad de la tierra. ¿Cómo podía poseerse la tierra? ¿cómo alguien podía decir que era dueño de la tierra? *La tierra no tiene dueño, es de todos ¿quién puede llevársela en una bolsa?* (Baleko Jtitekya, 15-1-1999). Nadie podía ser propietario de la tierra como se era dueño de una cerbatana o un cuchillo: ser propietario de la tierra era una idea muy extraña.



Autodemarkación de los territorios: 2000-2001

Cuando los territorios jotĩ empezaron a ser más y más visitados, usados e incluso ocupados por personas no jotĩ, muchas veces de manera abusiva o destructiva hacia otras personas o hacia los animales, ríos o plantas, los jotĩ sintieron la necesidad de protegerse y decidieron como grupo demarcar su territorio. A esto se sumó una serie de motivos más complejos que los estimuló a organizarse y agenciar el mapeo de sus tierras, tales como su conciencia de los nuevos derechos consagrados en la constitución, el reconocimiento por parte de ellos de no tener mucho control sobre quien visita su territorio, la percepción de la vulnerabilidad territorial ante grupos externos potencialmente invasores, los conflictos latentes con los eñepa y la precaución de cuidar su patrimonio espacial para las generaciones futuras. Una de las maneras lógicas fue delimitar cuáles eran sus territorios selváticos, los que los ancestros les dieron para que cuidaran y vivieran en ellos desde el principio de los tiempos. La idea era marcar sus territorios y comunicar a los no jotĩ cuáles eran esas tierras que les confiaron para cuidar y vivir los primeros jotĩ, los más antiguos. Con ese fin, en el año 2000, decidieron hacer equipos de jóvenes y ancianos: los más fuertes harían el trabajo manual y los mayores el trabajo histórico intelectual de tradición y pertenencia territorial. Los mayores indicarían y enseñarían a los jóvenes la extensión y límites de sus territorios, *caminamos por todas las direcciones, bajkakya* [norte], *mameka* [este, hacia donde sale el sol], *jkyaka* [oeste, donde se oculta el sol], y *ajkolakya* [sur], los jóvenes abrieron trochas con machetes por donde les dijimos, fueron bordeando las fronteras de esas partes de nuestros territorios (Joaqui Jelani Ijkyujkajte, Kayamá 9-12-2001). Al inicio se organizaron en comisiones o grupos para limpiar los límites de la periferia fronteriza de sus territorios. Decidieron paralizar todas las actividades comunitarias, se cerraron las escuelas y los enfermeros salieron también al campo. Cada comisión o grupo estaba organizado por familia y constituido por un mínimo de tres familias o alrededor de 12 personas y un máximo de cinco familias o alrededor de 25 personas:

En cada grupo venían todos los de la familia, bebés, niños, adolescentes, adultos y los que sabían más, los mayores. Todos los que querían caminar. Los más viejos enseñaban a los jóvenes por donde cortar los caminos y en las noches contaban las historias antiguas pues caminábamos y nos quedábamos en casitas que hacíamos con jtuju aiye, hojas de platanilla. Unos se iban a cazar o a buscar comida y otros abrían el camino. Lo que queríamos hacer era demarcar los límites utilizando pintura de aceite, sembrando algunas plantas domesticadas, dispersando semillas y abriendo trochas que se pudieran ver desde el cielo, los que estaban en los aviones pero también desde lejos. Al mismo tiempo también empezamos a dibujar mapas comunitarios y lo hacíamos también entre todos, participaron todos, adultos, ancianos y niños, los que quisieran pero los viejos saben más de las cosas y tierras de antes (Lucas Juae, Altos de Pipe, 7-12-2001).



Joaquín, 2011.
(Foto: E. y S. Zent)

Con el fin de combinar enfoques tradicionales y modernos, a mediados del año 2000, Lucas Juae, joven jotí de Kayamá (se usará intercambiado KA para referirse a Kayamá), pidió a Stanford, un GPS para marcar los puntos que delimitaban sus territorios. Lucas, junto con Santiago Jelani y Rafael Jono habían colaborado durante tres años (1996-1999) como recolectores de datos de campo en un proyecto de ecología de subsistencia dirigido por el investigador, y por ello conocían el funcionamiento y significado del GPS. Conscientes del valor de tomar con la mayor precisión las coordenadas de las fronteras de su territorio, los jotí liderados por Lucas, consideraron que el método más apropiado para sus fines era hacer equipos de ancianos y jóvenes para beneficiarse de las habilidades de ambos: el conocimiento de los más ancianos de todo el territorio étnico junto con la fuerza y tecnología moderna que aprenderían los jóvenes. Los jóvenes abrirían trochas continuas a todo lo largo y ancho de los territorios jotí, siguiendo las indicaciones de los más conocedores, de mayor edad, y copiando los datos georreferenciados. Las trochas y caminos serían los claros que en la selva marcarían las tierras jotí. Fue un trabajo comunitario duro, pero dada la rapidez con la que el bosque crece en el trópico, los caminos se cerraron muy pronto y solo lograron hacer un porción muy pequeña de sus territorios. Los jotí notaron que aunque había sido un ejercicio maravilloso para reconocer sus territorios, las marcas no duraban en el tiempo.

Fue así como a través de una comunicación por radio, Lucas solicitó a Stanford cooperación y asesoría en la demarcación de sus territorios:

Los hemos recibido en nuestras casas y comunidades por años, hemos cooperado y ayudado en lo que nos han solicitado para sus proyectos en nuestras selvas y entre nosotros. Ahora nosotros les pedimos que nos ayuden a hacer los mapas de nuestros territorios para cuidar las tierras para nuestros hijos y nietos, para que se reconozcan cuáles son nuestras tierras y se conozca qué dicen los ancianos sobre nuestras historias y tierras (Lucas Juae, vía radio Caracas-Kayamá, agosto 2001).

Aunque los investigadores Stanford y Egleé, no tenían experiencia cartográfica, esta solicitud fue bienvenida y coincidía con un momento histórico ideal, pues por primera vez la constitución venezolana reconocía no solo la existencia legal de los diversos grupos indígenas, sino de sus derechos culturales y territoriales. Por otra parte, el año 2001 fue muy positivo en el reconocimiento legal de los derechos territoriales indígenas. En enero se publicó la Ley de Demarcación y Garantía del Hábitat y Tierras de los Pueblos Indígenas (Gaceta Oficial Año CXXVIII, IV No. 37.118) y en agosto se crea la Comisión Nacional de Demarcación del Hábitat y Tierras de los Pueblos y Comunidades Indígenas (CNDHTI) (Decreto Presidencial N.º 1392, Gaceta Oficial Año CXXVIII, X No. 37.257). En la mencionada ley se establecía que con la ayuda del Estado todos los pueblos indígenas en Venezuela debían mostrar los límites y mapas de sus territorios para que se les entregaran títulos de propiedades de las tierras que ya eran consuetudinariamente suyas; mientras que en la comisión se ratificaba la participación indígena activa en la demarcación de sus tierras. Aunque el terreno legal era favorable, en la práctica el Estado ofreció pocas garantías y ningún recurso a los pueblos indígenas. Para

los jotí se inició un proceso de construcción de sus memorias e historias escritas en las tierras. La invitación a colaborar en un proyecto donde los jotí demarcaran sus territorios, expresaba su voluntad de tener sólidas estrategias de protección y preservación biológicas y culturales, por eso fue un privilegio colaborar en este esfuerzo grupal. Las leyes y el entusiasmo de los jotí definieron un plan de trabajo propicio que se atendió de inmediato.

En septiembre de 2001, Stanford y Egleé, junto con Leticia Marius (todos del Laboratorio de Ecología Humana del IVIC), visitaron KA para celebrar reuniones y diálogos comunitarios abiertos acerca del proyecto para la demarcación de sus tierras. En virtud de que Kayamá es una comunidad biénica se ofreció a los eñepa apoyo para demarcar también sus territorios, pese que ni Stanford ni Egleé tenían conocimientos previos de la lengua o cultura de este grupo. Siendo los jotí y los eñepa grupos étnicos tan diferentes, las reuniones y procesos se dieron en paralelo, pero nunca integrándolos en el mismo conjunto de trabajo. En las reuniones comunitarias con los eñepa se discutieron los mismos aspectos. Los eñepa aceptaron la invitación, decidieron concentrarse en los territorios que consideraban históricamente asociados a la comunidad del sector de Kayamá, más que a todas las tierras del grupo étnico. El trabajo de entrenamiento y seguimiento experimentó las mismas dinámicas en ambos grupos étnicos, pero se describen aquí exclusivamente los procesos jotí.

En las reuniones comunitarias se trazaron como propósitos entender qué querían los indígenas y hacer un plan de trabajo a corto y largo plazo. Los asistentes a las reuniones comunitarias incluyeron hombres, mujeres, adolescentes y niños de ambos sexos. Participaban e intervenían todos los jotí que quisieran asistir, para escuchar, dialogar, aprobar, rechazar o emitir sus opiniones. Los siguientes puntos proporcionan una síntesis de las asambleas comunitarias:

- 1 *Información.* Se intercambió información y percepciones sobre las demarcaciones de tierra indígena y la elaboración de mapas territoriales indígenas en la Amazonía y otras partes del mundo, incluyendo las leyes respectivas, nacionales e internacionales.
- 2 *Contexto.* Se dio a conocer qué actividades y logros tenían los indígenas en torno a la demarcación territorial, junto a una ponderación con los contenidos de la ley venezolana al respecto y otros eventos relevantes, en el ámbito regional y nacional.
- 3 *Expectativas.* Se clarificó qué esperaban los jotí que hiciera la gente del IVIC en su proyecto comunitario de mapeo y demarcación de sus tierras.
- 4 *Funciones.* Se precisaron los roles de los participantes y las diferentes partes del proyecto.
- 5 *Proyecto.* Se definió el alcance, los objetivos y los métodos del proyecto de demarcación y mapeo.
- 6 *Compromiso.* Se especificaron cuáles eran los compromisos del equipo del IVIC y los jotí mayores, adultos y jóvenes para llevar a cabo el proyecto.
- 7 *Programa.* Se formuló un plan de trabajo general.

Los miembros del IVIC participaron solo en las reuniones informativas y desde el inicio tuvieron un rol de espectadores y no decisores. Los jotí dirigieron los encuentros y tomaron todas las decisiones, exclusivamente entre ellos, e informaron *a posteriori* a los del IVIC sobre lo que se ha-

bía definido. Los siguientes puntos resumen las decisiones y pasos comunitarios claves sobre las que se armó el proyecto desde su preludio:

- 1 **Mapa étnico.** Uno de los tópicos claves de decisión consistía en si el proceso de mapeo que elaborarían incluiría solo la comunidad de Kayamá, a las comunidades relacionadas en su área de influencia o a todo el grupo étnico, en su amplio rango de comunidades, de los estados Amazonas y Bolívar. Este aspecto era central, dado que todavía hay comunidades bastante inaccesibles, con poca o nula comunicación externa con las selvas guyanesas, no existe una organización étnica que agrupe a todos los jotí y ninguna otra comunidad jotí estaba trabajando en proyectos de demarcación. Los jotí de Kayamá expresaron su deseo de que el proceso de demarcación fuese comprehensivo y que incluyera todo el territorio del grupo étnico. Acordaron asumir el liderazgo para organizar y coordinar la participación de las otras comunidades jotí, localizadas en los estados Amazonas y Bolívar, en especial, porque son un grupo cuantitativamente pequeño. Decidieron caminar por todas las comunidades e informar por todo su territorio sobre el proyecto que emprendían.
- 2 **Asesores.** Los miembros del IVIC no tendrían ningún voto en las decisiones aunque podían emitir sus opiniones. Servirían, en cambio, como instructores y consejeros técnicos durante todo el proceso. Actuarían como custodios de los datos. También conversarían con las personas de mayor edad sobre datos históricos y narrativas de fundaciones territoriales e ideas sobre la tierra y territorialidad cultural.
- 3 **Coordinadores.** Los jotí seleccionaron dos coordinadores, Lucas Juae y Héctor Liye Juae, para iniciar el entrenamiento en técnicas de recolección de datos de mapeo. Ellos entrenarían a su vez a otros miembros de su grupo y coordinarían las actividades de los equipos locales de trabajo. Incorporarían también a personas de otras comunidades en tanto fuese posible.
- 4 **Ejecutores.** Divididos en grupos, según las áreas de trabajo y articulados con los coordinadores, los jotí recolectarían y procesarían los datos de sus territorios en el terreno. Los jotí serían los dueños de la data tomada y los asesores del IVIC, en los que se confiaba, serían solo custodios.
- 5 **Mapas étnicos.** Se dibujarían mapas étnicos preliminares con colores y lápices con la participación de toda la comunidad, en especial de los adultos mayores. Estos mapas servirían como recursos mnemotécnicos para no olvidar nada, es decir para asegurarse de que se incluirían todos los territorios, al recolectarse la información en el terreno.
- 6 **Mapas occidentales.** Se elaborarían con la ayuda de tecnología moderna, con el apoyo de los asesores, con equipo y entrenamiento.
- 7 **Contenido.** Los mapas territoriales deberían ser comprehensivos y claros, contentivos de actividades contemporáneas e históricas. Se quería presentar una panorámica de ocupación continua. Por ello, debían incluir al menos la siguiente información: *manajtu(dä)* «límites territoriales», *nuwɛjkyë* «asentamientos» (campamentos antiguos y recientes, asentamientos más permanentes, abandonados, etc.), *balajkye* «conucos» (muy antiguos a más recientes de diversas etapas de elaboración, en uso o de usos pasados), *jkyo jawa* «recursos naturales» (conocidos, usados ahora o antes, en desuso, contruidos, sembrados, cuidados, protegidos, etc.), *Jkimañë* «sitios sagrados» (en las na-

rrativas de los antiguos, modernos, tangibles e intangibles), áreas ancestrales (que se pueden ver o que no se pueden ver, en los cielos, aguas, tierras, subsuelos, etc.), *inēwā* «topografía terrestre» (tipos de desniveles, montañas, cerros, valles, picos, etc.), *adādā* «cuerpos de agua» (ríos, caños, lagunas, pozos, raudales, saltos) y toponimia local particular.

- 8** *Aprendizaje.* Se diseñarían sesiones de entrenamiento para el uso de la tecnología necesaria en elaboración de mapas. Las instrucciones se daría en cinco áreas:
 - 1** Manejo del GPS y registro de los mismos en programas de información geográfica.
 - 2** Registro de datos de campo georreferenciales en libretas en jot'i, diseñadas para ello.
 - 3** Procesamiento de datos computarizados (programas Excel, Arc-View, Word, ambiente Windows).
 - 4** Uso del alfabeto vernáculo y sistematización de los símbolos y códigos usados para el mapeo.
 - 5** Registro y transcripción de ideas y tradiciones orales asociadas a los territorios.
- 9** *Tradición oral.* Otra información relevante a compilar como sustento a la petición de derecho a la tierra estaría compuesta por historias familiares, patrones de residencia y explotación, tradiciones orales en torno a las relaciones entre la gente y la tierra, percepciones etnogeográficas, ley consuetudinaria con respecto a la propiedad y uso de la tierra.
- 10** *Revisión.* Luego de producir un primer borrador de mapa(s) impreso(s) se celebrarían encuentros comunitarios y con los asesores del IVIC para revisar y corregir el borrador y continuar los entrenamientos y consultas.
- 11** *Mapa final.* Luego de producir un segundo borrador de mapa impreso se llevarían a cabo las correcciones y revisiones finales del mapa. Se distribuiría el mapa entre las comunidades jot'i e incorporarían en el proceso de petición de títulos de tierras.
- 12** *Documento final.* Los asesores elaborarían el documento escrito que pedían las instancias del gobierno para pedir formalmente el título de tierra. Los jot'i lo leerían y firmarían para finalmente introducir la versión final del mapa a la Comisión Nacional de Demarcación de Hábitats y Tierras Indígenas (CNDHTI).
- 13** *Asesoramiento legal.* Se buscaría asesoramiento legal para cumplir a cabalidad con los procedimientos dictados por las leyes para acceder exitosamente a la posesión de sus tierras.

Estas decisiones y planes originales marcaron la dinámica del proyecto y se cumplieron al pie de la letra. El proyecto resultó ser bastante exitoso dada la activa participación de los jot'i en su ejecución, en la toma de decisiones e implementación de las mismas con autonomía, sin presencia de foráneos.

Los coordinadores locales iniciaron su entrenamiento en el IVIC en diciembre de 2001. Durante dos semanas se concentraron, en especial, en el uso apropiado de las máquinas de GPS, adecuado registro de las hojas de datos de campo georreferenciales preparadas previamente y en diversas áreas de computación (Windows básico, Excel y ArcView). Para jóvenes que nunca habían estado en contacto con ninguna de estas herramientas, el observar el proceso de aprehensión y destreza de su manejo fue fascinante para los entrenadores, amén de la habilidad y rapidez que demostraron al cabo de unos días.



Lucas Juae y Héctor Liye en el IVIC durante el entrenamiento para la demarcación. Diciembre 2001.
(Foto: E. y S. Zent)

En virtud de que el IVIC está a media hora de Caracas, en donde se encuentran las sedes de los organismos gubernamentales a cargo de la territorialidad indígena. Desde el inicio del proyecto, se hicieron esfuerzos por comunicarse directamente con las instancias gubernamentales a cargo de la territorialidad indígena, en especial que los líderes indígenas que salían de sus comunidades a recibir entrenamiento en el IVIC, pudiesen ellos mismos representarse ante las entidades públicas. En ese sentido, los coordinadores jotí con el apoyo de los asesores sostuvieron reuniones con funcionarios del gobierno, encargados de la demarcación, en las siguientes instancias: el Instituto Geográfico Venezolano Simón Bolívar (IGVSB) que se concentraba en aspectos legales y técnicos y Planificación y Ordenamiento Ambiental (POA) que en ese momento funcionaba como la Secretaría Ejecutiva de la Comisión Nacional de Demarcación del Hábitat y Tierra de Pueblos y Comunidades Indígenas. Tanto el IGVSB y POA pertenecían al Ministerio del Ambiente. El 7-12-2001, Héctor y Lucas recibieron en Caracas un curso básico por parte de funcionarios del IGVSB sobre cartografía en Venezuela y las leyes asociadas. Desde ese momento, además, se trató de negociar con funcionarios de alto nivel de ese instituto la adquisición de buenos mapas base de la región sur de Venezuela que comprendiera los territorios jotí.

En virtud de que se trata de una región densamente selvática, la cartografía nacional carecía de toponimia y buenas georreferenciaciones en el terreno. Originalmente se propuso, por ello, que los jotí podían proveer al instituto gubernamental de ambos elementos a cambio de buenos mapas bases digitales de los que se carecía, o en su defecto un presupuesto accesible pues el precio que pedían era extremadamente alto e imposible de adquirir. El compromiso no era desproporcionado, dado que la ley exigía al Estado proveer de los medios logísticos y materiales para que los indígenas llevaran a cabo la demarcación de sus territorios. La respuesta de los altos funcionarios no solo fue

negativa sino soez tanto en lenguaje como trato hacia los indígenas y sus asesores, entre otras cosas porque expresaron que los jotí serían incapaces de elaborar mapas de alto nivel. Esto probó ser opuesto al excelente resultado final.

Confiados en lo aprendido, los coordinadores iniciaron el entrenamiento a jóvenes de su comunidad a su regreso a Kayamá. Desde el IVIC se les facilitaron equipos de GPS y computación (una Toshiba portátil Satellite 2001 con los programas pertinentes, una impresora HP 930C, un GPS Garmin), ayuda financiera en materiales y consumo de apoyo al trabajo (pilas, alimentos no perecederos para las largas travesías y campamentos en recorridos de recolectas de datos, lápices, marcadores, borradores, sacapuntas, etc.), además de decenas de libretas de campo, impresas con los formatos de las hojas de datos de campo georreferenciadas que debían recolectarse para vaciar la información en las bases de datos diseñadas en el programa Excel.

2002

Los asesores iniciaron el entrenamiento viajando hasta las comunidades en enero de 2002 y los jotí iniciaron la recolección de datos de campo de manera sistemática desde ese momento hasta diciembre de 2005. Como ya había hecho previamente, los jotí definieron grupos de familias (mayores, adultos, adolescentes, niños de ambos sexos) que caminaron todo su territorio para captar con el GPS las coordenadas que delimitaban con más precisión los límites de sus territorios. Otros grupos de jotí recibieron entrenamiento en el manejo de las computadoras y fueron ellos quienes transfirieron e introdujeron todos los datos georreferenciados en bases de datos Excel y luego los trabajaron en ArcView. Los asesores apoyaron y orientaron en ambos procesos, pero todo fue elaborado por los jotí.

Un muy bienvenido pero inesperado evento tuvo lugar en febrero del 2002, cuando algunos jotí de Caño Iguana (se utilizará IG intercambiable para Caño Iguana) contactaron a los asesores y les solicitaron ser incorporados directamente al proyecto. Las inmensas dificultades políticas y económicas que atravesaba Venezuela en esos meses hacía imposible financiar un viaje hasta Iguana para iniciar el entrenamiento. Fue por ello asombroso que los jotí de Amazonas, quienes no estaban incorporados para nada al mercado, costearan gran parte del traslado de los asesores hasta su comunidad, en medio de la selva amazónica. Dado lo costoso del transporte y el escalamiento de la conflictividad política en Venezuela en ese entonces, los misioneros explicaron a los jotí que los asesores no estaban ni siquiera recibiendo sus salarios mensuales y por tanto no tenían capacidad de viajar hasta Iguana. Los únicos ingresos de los jotí de Iguana provenían de la venta de productos agrícolas de sus conucos a las tres familias de misioneros locales y lo que éstos les pagaban por los pocos trabajos que realizaban para ellos. Al mismo tiempo, los jotí gastaban el dinero que ganaban, exclusivamente, para comprar los pocos bienes occidentales que los misioneros les vendían a precio de costo (sal, jabón, cuchillos, hachas, etc.), por tanto habían acumulado algo de lo que obtenían. La voz se extendió por esa comunidad de 250 personas, y en pocos días se había reunido una cantidad significativa que permitió costear el vuelo:

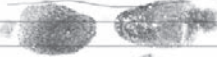
Pusimos una cesta donde está la casa de leer y la gente que tenía billetes los iba colocando allí pues ya todos sabíamos que era para pagar el avión para traer a **Duwëno Abiyeja** [Stanford, el hombre de la barba roja] con **Jkijki** [Egleé, el mono chiquito que no come carne], **Duwëno Abiye jkamajau** [la mujer que anda con el hombre de la barba roja], y **empezar a hacer los mapas de nuestras tierras como habían ya empezado en Kayamá** (Baleko Jtitekya, Iguana, 5-5-2002).

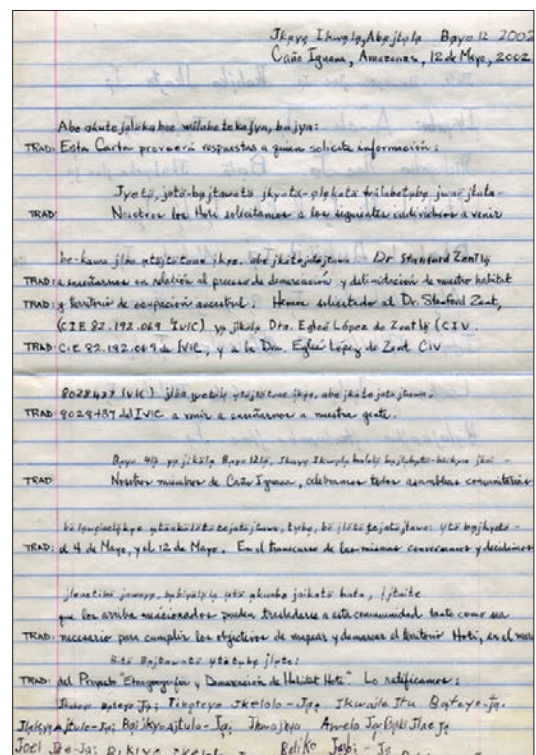
En la cesta comunitaria se recolectó una buena cantidad de fondos para el proyecto de autodemarcación, pero además se transmitió un mensaje contundente sobre la importancia de las tierras entre los jotí. Este suceso además de ser anecdótico, evidencia el gran valor de los territorios (material y espiritualmente) para los jotí, un grupo con mínimo acceso a recursos e ideologías, noticias o contactos occidentales. Al mismo tiempo, este evento acentuó el compromiso de los asesores, en defensa de las tierras jotí, y de que se cumpliera el objetivo principal: otorgarles la propiedad legal sobre sus tierras y recursos. Fue así como en mayo de 2002, Stanford y Egleé, junto a dos jóvenes jotí de Kayamá, Lucas y Julio Juainkoa, viajaron hasta Caño Iguana e iniciaron los entrenamientos y encuentros comunitarios para una vez más tomar decisiones sobre deberes y derechos, propósitos y responsabilidades de los participantes.

Lucas y Julio no solo compartieron sus experiencias de esta dinámica en Kayamá, sino que ayudaron con el entrenamiento. Su visita fue muy significativa pues ellos contactaron por vez primera indígenas jotí del Amazonas, lo cual generó una nueva lectura del proyecto en términos de alcance étnico, pues hizo crecer la certeza de que son un mismo pueblo. A partir de estas conexiones entre Iguana y Kayamá, se establecieron, de manera regular y hasta hoy día, comunicaciones semanales vía radio que se concentran en dinámicas territoriales y asuntos asociados a intereses étnicos, sanitarios y de parentesco comunes. La lucha territorial se convirtió también en un bastión de reconocimiento étnico por parte de todos sus miembros, hasta de los que se habían aislado voluntariamente décadas atrás,

Encontramos mucha gente y comunidades durante las expediciones de semanas tras semanas marcando los puntos con el GPS. Llegamos a las tierras de jkailebo jotí que tenían como 35 años que no salían de su pequeño espacio. Estaban aislados, no querían salir de su zona (Samuel Baiyeja, Kayamá, 21-12-2004).

Desde finales de febrero y hasta mediados de marzo de 2002, Stanford realizó una expedición a algunas de las comunidades jotí más aisladas al remontar el río Parucito y el Jtjku je-

Caño Mosquito 1 de Marzo de 2001	
A Quien pueda interesar:	
Nosotros, los abajo Firmantes, miembros de la etnia Hoti del Caño Mosquito (Tuka Jeta), Estado Amazonas, Venezuela conocemos y apreciamos a los investigadores científicos, Stanford Zent (Libe), C.S. E-92.192.069 y Egleé López-Zent (Jkyo), C.S. V-9028437, y les otorgamos permiso a trabajar y ayudarnos en el proyecto Etnogeografía y Autodemarcación del Habitat Hoti a realizarse en las áreas de nuestras comunidades	
Nombres	Firmas o Huellas
Natco	
Libia	
Joaquin	
Mendi	
Mendi tujteja	
Ramen	
Amalia	



En el estado Bolívar, el entrenamiento local y la recolecta de datos se inició en enero de 2002, y acorde con la conducta jotí, la participación se extendió con libertad a cualquier miembro que quisiese cooperar. En Iguana se comenzó en mayo del mismo año, con igual ímpetu y dinámica. En ambos sectores las actividades centrales en esos días fueron las siguientes:

- En Iguana trabajaron en el mapa comunitario: Itukyabo Bowijte, Jlaḷeyo Jtute, Tiboteyo Jtute, Lojta Jtitekyā, Alabala Auboikyō, Ijkyujte Jwoli, Awela Jwoli, Jkwajkyā Jwoli, Ulijkulē Jtute, entre



Alberto, Johny, Gerardo, Héctor, Daniel, Julio, Boris, 2001.
(Foto: E. y S. Zent)



Detalle del mapa mental, Iguana, 2002

otros. Los mapas comunitarios tenían el fin fundamental de actuar como referencias y dispositivos mnemotécnicos para la recolecta de datos de campo que serían geo-rreferenciados con el GPS. Sirvieron también como material de estímulo, a lo largo del proceso de mapeo. Los jotí los colocaron por periodos de tiempo en lugares donde todos podían ver y marcar sectores, hitos, lugares, límites y fronteras de sus territorios que ya habían sido caminados y recolectadas sus coordenadas. Los mapas étnicos también circularon entre las casas y aquellos que consideraban que faltaba alguna información la añadía. Un detalle de los mapas puede verse en la figura XX. Terminaron siendo mapas de manejos y distribución de recursos, repositorios de historias e identidades, pertenencias y construcciones de futuros colectivos, más que representaciones bidimensionales sobre un plano.

- 2 Equipos de jotí organizados en grupos familiares se dedicaron de manera intensiva a recolectar los datos de campo en el terreno usando los GPS, que denominaron *jani jae*. Entre los que participaron tomando las coordenadas en Kayamá estaban: Lucas Juae, Orlando Ijtë, Anibal Ijtë, Santiago Jelani, Adolfo Urijtudeña, Alirio Juae, Arturo Uriña, Boris Ijtë, Cruz Mölö, Eduardo Kyaboja, Gabriel Jelani, Héctor Liye, Jhony Liye, Julio Juainkoa, Fabio Yalua, Luz Nelly Jelani, Marcos Juainkoa, Mauricio Jono, Misaël Tiloja, Miguel Yalua, Nestor Uriña, Santiago Kyaboja, Sergio Urijañe, Wilfredo Konojto y Saúl Jelani.

En Iguana los recolectores de las coordenadas fueron, entre otros: Alä Aubojkyo, Bälä Bowijte, Bälëko Jtitekya, Älutilo Jtute, Bölölo Jtute, Jkalibe Jtitekya, Tibotëyo Jtute, Joel Aubojkyo, Jläleyo Jtute, Aliliyo Jtute, Atolo Jtute, Bäjkyo Jtitiko, Bejkato Aubojkyo, Beliko Jtitekya, Bijkiyo Jtute, Bitewa Jkujkyo, Eyo Aubojkyo, Jäljeläläto Bowijte, Jelëbiya Jtute, Jkabiko Aubojkyo, Jkwaile jtu Jtute, Jlate Bowijte, Jtukyabo Bowijte, Kabiliyelo Jtute, Lăwö Jwoli, Jaelo Bowijte y Uli Jkabeyo Aubojkyo. Los jotí llenaron cientos de libretas con los datos georreferenciados, donde además de las coordenadas incorporaron información cultural, histórica, naturalista, ecológica y paisajista, asociada a cada uno de los más de 5000 puntos de GPS que registraron. La valiosa información contenida en esas libretas constituye un patrimonio de sabiduría para los jotí, la cual refleja la profundidad de su conocimiento ancestral relacionado a sus territorios. Esto expresa con deta-



Alğ, Tibotëyo, Jkilebe, Jlae, Bălă en Iguana, 2002.
(Foto: E. y S. Zent)



Orlando, Arturo, Cruz, Miguel, Sergio, Horacio en Kayamá, 2003.
(Foto: Yheicar Bernal)

lles minuciosos cuanto saben de sus espacios y constituye el mejor documento para certificar los títulos de propiedad territorial.

- 3 Grupos de jóvenes diestros haciendo uso de grabadoras digitales, registraron entre los adultos mayores las ideologías y tradiciones orales en torno a la tierra, sus usos, manejos y apropiaciones históricas territoriales. Las entrevistas se realizaron en las comunidades de manera sistemática, la mayoría de las veces con la orientación de los asesores. En Kayamá participaron activamente en esta actividad: Alberto Melomaja, Alejandro Mölö, Alirio Juae, Alvaro Ulijtu-deña, Aura Amigoja, Belisario Nodi, Benito Nodi, Domingo Ijtë, Gabriel Tiloja, Gerardo Liye, Gilberto Ijtë, Héctor Liye, Iné Jkodo, Inés Baiyeja, Inés Jono, Iván Juae, Jacinta Tajoja, Joaquin Jelani, Jorge Baiyeja, Leonidas Mölö, Manuel Jelani, Mariela Yaluja, Marina Jono, Mario Liye, Martha Juae, Mateo Konojto, Nancy Tajtaño, Noé Jono, Raul Wawaalikuetea, Rossana Tujuokañ, Sabina Juae, Salomón Konojto, Samuel Baiyeja, Soledad Wajkemaja, Tito Jono y Jtoma Uriña. En IG quienes proporcionaron la ricas narrativas territoriales fueron: Ab Yolo, Awela Jwoli, Awelajlu Jtute, Bakalita Jtute, Băki Jkiwabo, Băteyo Aubojkyo, Beka Aubojkyo, Jkolila Bowijte, Jlalujau de Bowijte, Jluwe Tebaya, Jtibola Bowijte, Jtukyabo Bowijte, Jtukyabojlae Bowijte, Jwaijkojko Jtute, Jwălita Jtute, Kyabo Bowijte, Liye de Uliyejteja, Liye Jliye, Tebola Bowijte, Tibotëyo Jtute, Ulijkulë Jtute, Alabala Bowijte, Ulija Jliye, entre otros. Incluso se contó con los testimonios e historias orales de jotí que viven en comunidades más pequeñas como Luka Yolo, Luis Yolo, Enrike Yolo, Jtoma Aubojkyo, Katalina Jtitekya, Jani Yëwi, Abiyema ja Jtijtiko, Ali Jkailebö, entre otros.

Tanto la inmensidad y magnitud, como el alcance y comprensión de los testimonios de los entrevistados, son extraordinarias en términos de conocimientos, habilidades, sabidurías y prácticas de las historias sagradas y mundanas, de los antiguos y de los primeros jotí. Se registró conocimiento muy detallado de las prácticas de vida, así como de las narrativas que se desarrollan en el capítulo 4: cosmogónicas (quiénes y cómo se creó el mundo actual), antropogónicas (quiénes y cómo se creó al ñi jotí), ecogónicas (quiénes y cómo se crearon las maneras de relacionarse entre las entidades y con el mundo) y escatológicas (qué pasa y a dónde vamos al morir). Se observan



Alirio, Mario y Jairo, 2011. (Foto: E. y S. Zent)

analogías significativas en los argumentos y explicaciones de los diversos narradores certificando que se trata del mismo grupo cultural.

- 4 Los asesores extendieron el entrenamiento de computación o uli jae a otros jotĩ en las comunidades mismas. La destreza mostrada por muchos indígenas en el manejo de nuevas técnicas, además de su curiosidad y deseo de experimentar con ellas fue desde el inicio admirable, máxime cuando muchos ni siquiera habían visto los equipos usados. En KA, las personas que transcribieron todos los datos en forma digital, y trabajaron en computación con los programas Excel y ArcView, fueron: Lucas Juae, Jhony Liye, Mauricio Jono, Alirio Juae, Cruz Mölö, Tito Jono, Gabriel Jelani, Iris Kujkyo y Héctor Liye. En Iguana los transcriptores de la información a formato digital fueron: Ijtē Jtitiko, Eyo Aubojkyo, Jkwajkya Jwoli, Bąki Jkiwabo, Bąleko Jtitekya, Bōlōlo Jtute, Ijkyujte Jwoli, Taliyo Jtute, Jelēbeto Bowijte, Jlate Bowijte, Uli Jkabeyo Aubojkyo, Ląle Bowijte, y Löwē Aubojkyo.

El equipo del IVIC regresó a KA en abril-mayo de 2002, cuando se continuaron los entrenamientos en computación, y registro de las tradiciones orales y se monitoreó la recolección de datos. Como se mencionó en el prólogo, se inició el desarrollo y práctica de un alfabeto sistemático y uniforme basado en el sistema fonémico del idioma, ya que se observó poca sistematización en el alfabeto cuando se escribían los nombres de los lugares. Ello motivó la enseñanza formal en la lecto escritura de su propia lengua. Como se describe en el capítulo 9, la misión de Kayamá cuenta con una escuela básica donde maestros jotĩ imparten enseñanza a niños y adolescentes.

En IG los entrenamientos en manejo de GPS y computación, así como los registros de datos georreferenciados se realizaron en lengua jotĩ, pues a diferencia de Kayamá donde algunos miembros eran bilingües (jotĩ-español), en Iguana, en esos años, todos eran monolingües, sin manejo de otra lengua distinta a la jotĩ. El entusiasmo de los jotĩ no solo se concentró en la rapidez de adquisición sino en la apropiación del conocimiento, a la par que la recolecta de datos geográficos fue enorme en dos semanas. Stanford y Egleé regresaron a Iguana en julio-agosto de 2002 con dos jóvenes jotĩ de Kayamá, Lucas Juae y Gabriel Jelani, con el fin de seguir con los entrenamientos y transferen-



Lucas, Cruz y Johnny en entrenamiento de computación, Kayamá, 2002. (Foto: E. y S. Zent)



Lucas, Uli Jkabeyo, Eyo, Naneo en entrenamiento de computación, Iguana, 2002. (Foto: E. y S. Zent)

cias de tecnología, así como para coordinar y orientar con la recolección y procesamiento de los datos. Se continuó con la profundización y puntualización de conocimientos en GPS y programas de computación, en especial ArcView.

En agosto de 2002, los coordinadores jotí, Lucas y, esta vez, Tito Jono, viajaron hasta el IVIC donde permanecieron casi un mes con el fin de recibir entrenamiento más avanzado en técnicas de computación, mapeo (ArcView, Excel, conceptos de cartografía occidental) e incluso fotografía. Se incorporó a esta etapa Yheicar Bernal, Profesional Asociado de Investigación del Centro de Antropología del IVIC, quien ofreció con muy buena disposición su experticia y preparación para avanzar en los entrenamientos.

En esta segunda visita de los jotí a la región capital, se trató nuevamente de establecer lazos con las instancias gubernamentales. De nuevo, los jotí visitaron las oficinas del IVGSB y de la POA, pero ni siquiera fueron recibidos. Los hicieron esperar un largo tiempo y solo pudieron conversar con personal de apoyo, no directamente relacionado con los procesos de demarcación de territorios indígenas.

Por los siguientes siete meses, con la adquisición de buenas destrezas y con mucha energía para avanzar en la construcción de sus mapas territoriales, los jotí caminaron todo su territorio, y registraron al detalle la composición y extensión de los elementos materiales y no materiales de sus tierras ancestrales.

2003

A finales de marzo de 2003, tuvo lugar otra visita de jotí de KA al IVIC. Se trató, nuevamente, de establecer contactos con las instituciones gubernamentales a cargo de la demarcación indígena. Esta vez los jotí pudieron conversar con directivos del POA sobre lo que se estaba realizando, así como con la Consultoría Jurídica del IVGSB. Uno de los consultores de ese momento pidió a Lucas y Tito que llevaran el mensaje a la selva de que no les concederían extensiones grandes de territorios aunque fuesen consuetudinariamente de ellos, pues ya Hugo Chávez, el presidente de



Reunión comunitaria, Kayamá, 2004. (Foto: E. y S. Zent)

Venezuela para ese momento, había advertido que él no aprobaría demarcaciones de territorios indígenas continuos pues él consideraba *que era mucha tierra para tan pocos indios que representan menos del 1 % de la población nacional*.

En una subsiguiente visita al IGVSB, los asesores trataron de establecer una negociación para adquirir los mapas base de mejor calidad. Se contaba con el apoyo de la Dirección del IVIC, por ello se pensó en un convenio interinstitucional entre el IGVSB, por el Ministerio del Ambiente, y el IVIC, por el Ministerio de Ciencia. Sin embargo, esta gestión fue no solo rechazada por los altos directivos del IGVSB sino que de manera muy poco educada se la consideró ilógica *proveniendo de «extranjeros» pues los indígenas no habían mostrado que eran venezolanos y los asesores no lucían venezolanos*.

A inicios de abril, se actualizaron los datos tomados hasta ese momento por los jotí, y también se imprimieron mapas provisionales para que los coordinadores, a su regreso, pudiesen mostrar a todos los miembros de la comunidad cómo lucía su avance en el proyecto. Pese a que se carecía de fondos para conseguir buenos mapas base y no se lograron adquirir en las instancias del gobierno desde 2002 a 2005, no se disminuyó el ánimo ni el ímpetu jotí por concluir el mapeo de sus tierras.

En abril-mayo de 2003, Stanford y Egleé regresaron a IG con Lucas Juave y Samuel Baiyeja. El fin de este viaje era múltiple: continuar el acompañamiento, aclarar las dudas asociadas a las técnicas de los equipos y programas, proseguir con las entrevistas sobre ideología asociada a sus tierras, historias culturales de ocupación y movimientos en sus tierras y las maneras en que desarrollaban sus vidas en sus territorios, además de afinar la coordinación entre las diferentes comunidades jotí involucradas en la demarcación. Un evento de gran significancia ocurrió en estos meses, asociado al acoplamiento de los datos del sur y norte, este y oeste de los territorios jotí. Tanto en KA como en IG



Lucas ofreciendo entrenamiento en computación, Kayamá, 2004.
(Foto: E. y S. Zent)



Miguel, Wilfredo, Boris, recolectando datos de GPS, 2004.
(Foto: E. y S. Zent)

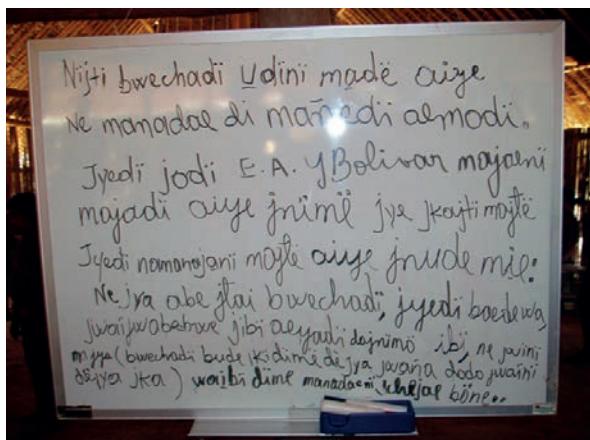
se había recolectado en el terreno más de la mitad de los puntos de coordenadas, pero no se los había colocado en la misma base de datos por lo tanto no estaban conectados. Con genuina alegría, los jotí observaron el resultado de su trabajo de recolecta de campo (puntos referenciales de GPS) cuando se proyectó en el programa ArcView los datos geográficos: se mostró que el grupo de IG había alcanzado en su extremo norte el lindero que el grupo de KA había tomado en su extremo sur. Los linderos, sin comunicación previa, coincidían de una manera asombrosa, así la voz de cuáles eran sus territorios ancestrales tradicionales y su valor trascendió generaciones y comunicaciones. Fue sublime observar la emoción de aquellos de mayor edad ante la proyección de los mapas y cuanto había aumentado su entendimiento hacia este tipo de representaciones bidimensionales de la tierra, en la que se vive, se canta, caza, mora, pesca, cocina, ora, sufre, y en la que también se muere.

Stanford y Yheicar visitaron KA en junio-julio de 2003 con los mismos fines múltiples de proseguir el proyecto, acompañando a los jotí. También en esa oportunidad se acoplaron los datos georreferenciados que se incrementaban constante y paulatinamente, hasta que alcanzaron los lugares más lejanos.

Durante agosto-septiembre de 2003, Stanford regresa a la región del caño Mosquito para recolectar datos demográficos e históricos culturales, además de georreferenciar algunos lugares como la boca de algunos cursos de agua menores, trochas de cacería, asentamientos provisionales, conucos y otros hitos de ocupación territorial de los jotí.

2004

Los jotí no detuvieron su registro para georreferenciar conucos, asentamientos, montañas, lugares sagrados, cursos de agua, hitos topográficos entre otros, y en marzo-abril de 2004 cuando los asesores regresaron a KA. Los puntos de GPS registrados por los jotí sobrepasaron los 5000 cada una con datos muy ricos sobre sus dinámicas e historias de uso u ocupación. También se añadieron los datos demográficos que tomó Stanford un mes antes en febrero en la zona del *Jtujúku jedä* (caño Mosquito).



Fragmento del Acta de solicitud de territorios al Estado venezolano. Alabala y otros firmando el Acta, 2005. (Foto: E. y S. Zent)



En virtud de que los territorios jotí se extienden por dos estados que políticamente tienen jurisdicciones diferentes, el Estado (de manera inconstitucional) obligó a los jotí a presentar dos mapas, uno por Amazonas y otro por Bolívar. Ello implicaba la realización de (lo que las instituciones llamaron) dos expedientes con sus respectivos mapas y cartas comunitarias. En ese sentido, los asesores regresaron a Iguana en agosto de ese mismo año para terminar la recolección de los datos e iniciar la edición del mapa final del estado Amazonas. Un objetivo importante de este viaje era redactar las cartas y las actas comunitarias de petición formal de sus tierras y hábitats al Estado venezolano. Algo similar se hizo en Kayamá para el estado Bolívar en diciembre de 2004, cuando se contaba ya con un primer borrador del mapa final para ser editado.

El fragmento del acta comunitaria escrito en esta pizarra lee: «De acuerdo a la Asamblea (que han dicho) los mayores van a demarcar la tierra. Nosotros los jotí de los estados Amazonas y Bolívar tenemos el documento que estamos entregando hecho por nosotros mismos. Estamos pidiendo el título de la tierra que verdaderamente hemos escrito, y censado cuántos somos. Caminamos mucho para demarcar nuestra tierra».

2005-2006

Una vez que se finaliza el trabajo en el terreno, se inició la edición final de los mapas y la travesía de acopiar la documentación exigida por el Estado a los indígenas para legalizar sus territorios. En octubre de 2005 los asesores viajan a KA con el mapa final bastante avanzado y culminan la recolección de datos. Un tercer viaje hasta el IVIC de dos jóvenes jotí tuvo lugar en noviembre-diciembre de ese año, los hermanos Gabriel y Ángel Jelani. Los objetivos de este viaje fueron dos: 1) Representar a los jotí en un evento sobre los territorios indígenas de Venezuela, en el que participarían líderes indígenas de diversas etnias del país, agentes del gobierno, científicos, defensores de los derechos humanos, entre otros. La idea fundamental del evento era visibilizar la inmensa labor de mapeo realizada por este grupo poco conocido en Venezuela. 2) Trabajar en la transcripción y traducción final de algunos datos históricos y culturales. Con este trabajo finalizó formalmente la base de datos asociada a la territorialidad jotí. Venían meses de

tramitaciones legales mucho más complejos pues su éxito no dependía únicamente ni de los jotĩ ni de sus asesores.

En estos años de mucho trabajo comunitario, los jotĩ enfrentaron diversos problemas asociados a su autodemarcación territorial. Ya se han mencionado dos: la carencia de un buen mapa base, y el nulo apoyo de las instancias gubernamentales del Estado venezolano obligadas a respaldar, agenciar e incluso financiar la demarcación de territorios indígenas (como el Ministerio del Ambiente, el IGVS, la Contraloría, entre otras). A ello, se sumó un tercer problema que otra vez provino de los frentes del aparato gubernamental: el Estado les exigió contundentemente que demostraran que eran venezolanos. Esta tercera dificultad, que como la segunda, no siguió los lineamientos constitucionales ni las leyes, atentaba contra el derecho a la identidad de cada jotĩ, pues solo el Estado podía proveerlos de lo que se les exigía y se les había negado: partidas de nacimiento y cédulas de identidad. La obligatoriedad de demostrar que eran venezolanos era injusta pues los indígenas son los primeros pobladores de estas tierras desde hace milenios: no tenía ni tiene sentido exigirles identidad, pues son los únicos que no invadieron tierras acosando y asesinando a terceros. Sin embargo, los jotĩ requerían documentos de identidad oficiales y debieron ingeniar estrategias para adquirirlos. A la ausencia de documentación de identidad venezolana de la inmensa mayoría de la población jotĩ, se sumaron inconsistencias y errores en los apellidos de los pocos jotĩ que tenían documentos. Decidieron por ello instar enérgicamente la asistencia de las autoridades gubernamentales. El periplo de superar la dificultad legal de identidad para que sus territorios les fueran reconocidos, se inició con la creación, para todos, de nombres y apellidos, que como se dijo ya, tradicionalmente los jotĩ no usaban,

Baede jadi [la gente antigua] *no tenía nombres propios. Aprendimos a poner nombres con Labi y Uli Jtebe* [los misioneros norteamericanos]. *Los misioneros nos han enseñado a olvidar cosas del pasado y a recordar cosas nuevas como los nombres de las personas* (Awela y Awelajlu Jwoli, *Ikwqlq*, 31-7-2002).

Raúl es el nombre que me puso la hermana, antes no tenía nombre. Ninguno de mi familia ni de mi grupo tenía nombre. Solo si una persona sobresalía por algo, a veces le ponían un nombre. A mi papá que era cazador por ejemplo, le decían Jwana Alikwēde [cerbatana corta] (Raúl Wawaarikuetee, Kayamá, 24-12-2004).

A Ijtē lo llaman así porque es como una roca y nunca se enferma, Jani Jkamaya porque tiene manchas amarillas por los hombros y brazos como la guacamaya, Abiye juluwējka es porque tiene barba fuerte que no se tuerce o también Uli yēwi porque es muy valiente. Pero esos son pocos nombres. La mayoría no teníamos nombres. Casi todos los nombres que tenemos ahora nos los pusieron los misioneros. A mí por ejemplo, mis padres me llamaban jaiñē, y a mi padre lo llamaban jtudea que es hijo menor, los misioneros lo llamaron Jwq [Juan] desde el principio que lo conocieron y así pusieron nombres a todos los que iban conociendo o iban naciendo (Jojtue Jtitekya, 25-8-2004).

Tanto en IG como en KA los misioneros colocaron nombres a los jotí, que poco a poco los adoptaron y empezaron a usar de manera regular. Cuando los jotí llegaban a la misión, las hermanas, como Rosa Amalia, les ponían nombres que ellas empezaron a usar más frecuentemente y ellos paulatinamente adoptaron. La hermana Rosa Amalia puso nombre a muchos jotí usando el calendario y santoral cristiano según el día que los conocía. Con los apellidos en cambio, los jotí junto con los misioneros se organizaron para resolver el dilema de la cedulaación en Venezuela. Algunos pocos adquirieron su cédulas cuando salieron a estudiar apoyados por la Federación Internacional Fe y Alegría, conocida solo como Fe y Alegría. Los ancianos fueron centrales para ellos. En ese sentido, la mayoría de los apellidos fueron consensualmente fabricados cuando se desarrolló el proceso de demarcación de los territorios. Es decir, la necesidad de tener documentos que les otorgara derechos legales obligó a los indígenas a incorporar forzosamente nombres y apellidos para cumplir con las exigencias del Estado venezolano. Los nombres propios son entonces el resultado de un esfuerzo comunitario, una vez que los jotí percibieron la necesidad de que el Estado venezolano los reconociera como ciudadanos y sujetos de derecho a los que debe garantizarles salud, educación, y fundamentalmente en este caso, propiedad sobre sus tierras e historias, autonomía cultural y lingüística. Los nombres y apellidos que constituyeron el producto necesario para funcionar en la sociedad envolvente, no fueron nunca necesarios para las dinámicas de identidad histórico-social jotí. Pero fue precisamente a la historia donde apelaron los jotí para crear sus nombres y apellidos. Organizados, los jotí convocaron diversas asambleas en las que decidieron sus apellidos a partir de sus lazos de parentesco consanguíneo, ancestros comunes y lugares de nacimiento (tales como Liye, Jono, Juae). Otros nombres derivaron de la traducción local a aquellos que les dieron los no jotí la mayoría de las veces a sus padres o abuelos. Todos los nombres propios citados aquí se remontan a periodos que no exceden los 40 años, algunos solo tienen una década y las combinaciones de los mismos están modeladas según la costumbre hispano-latina: el primer apellido proviene de la línea del padre y el segundo de la línea materna. Esto último a sugerencia de los misioneros y las hermanas. Por ejemplo, el apellido *Aubojkyo* proviene de Augusto (el nombre dado al papá de Alabala) y heredado por su nutrida descendencia; *Bowijte* remite a Moisés, miembro de uno de los grupos en tener los primeros contactos con no jotí.

No obstante, los procesos para adquirir los documentos de identidad fueron diferentes en Amazonas y Bolívar. En este último, algo menos de un centenar de jotí de unos 600, había adquirido partidas de nacimiento e incluso cédulas de identidad durante sus salidas a la ciudad con las hermanas, en las últimas dos décadas. En Amazonas, solamente una persona, Lucía Liye Jwae (que venía de Bolívar, además), contaba con documentos de identificación venezolana, ni uno solo de los 450 restantes tenía partida de nacimiento. Para 2001, en KA los ancianos dirigieron y organizaron los datos para presentar a las personas en el registro civil como venezolanos por nacimiento y luego solicitar operativos de cedulaación. En junio de ese año, con autofinanciamiento, lograron traer hasta KA a las secretarías de la prefectura correspondiente, Caicara del Orinoco, y se registraron por primera vez muchos jotí. En septiembre de 2001, lograron el apoyo de la Fundación del Niño, Seccional Bolívar, para la presentación de los jóvenes (de hasta 17 años). Todo este movimiento fue previo a cedulaación de los mayores de 9 años.

Lajeyo Jtute, Eyo Abojkyo, Héctor Jtute, tramitando sus partidas de nacimiento en San Juan de Manapiare, 2006.
(Foto: E. y S. Zent)



En Amazonas, en cambio, el proceso fue más complejo y dilatado. Dada la dificultad de comunicación desde la selva, a mediados de 2005 los asesores solicitaron, a nombre de los jotí, a los entes gubernamentales pertinentes (se enviaron 17 solicitudes a 17 instancias oficiales) que permitieran a los jotí cumplir con su derecho de identidad, tal como lo prescribe la constitución. Tal petición no fue escuchada. Por ese motivo, en noviembre de 2005, Stanford debió trasladarse hasta la capital del municipio Manapiare, San Juan, a la que políticamente pertenecen los territorios jotí, con el fin de recabar la información necesaria para solicitar las partidas de nacimiento. Fue así como en febrero-marzo de 2006, a través de la radio, Stanford acordó encontrarse con los jotí que certificarían los datos de nacimiento para registrarlos en la prefectura como venezolanos. Por primera vez, 40 jotí de IG se trasladaron hasta un pueblo criollo. Salvo dos o tres, ninguno había visitado nunca San Juan de Manapiare, el pueblo frontera entre los mundos jotí y no jotí, al que se llega solo por acceso fluvial o caminando en la estación seca. San Juan fue fundado en 1945 y es multiétnico, pues viven allí personas de varias etnias, especialmente piaroa, yabarana, jiwi y criollos, pero también algunos pocos yekwana, mako, curripaco, baré, baniwa, colombianos y brasileños, contando alrededor de unas 1000 personas. A mano, Stanford, con la ayuda de una estudiante, registró en tres días a 310 jotí del Amazonas, para lo que se exigían cuatro testigos por persona asentada en los libros de nacimiento. Sin embargo, aún en agosto de 2006, el organismo gubernamental correspondiente no había entregado las partidas de nacimiento formales. Pasó un año hasta que después de muchas peticiones, en febrero de 2007 un operativo móvil de la Oficina Nacional de Identificación y Extranjería (Onidex), que desde 2009 pasó a llamarse Servicio Administrativo de Identificación, Migración y Extranjería (Saime) visitó IG y cedió a unas 160 personas. Es decir, los jotí, que tradicionalmente no tenían nombres propios, se vieron forzados a inventar nombres y apellidos para acceder a derechos humanos básicos y en especial para poder ser considerados como sujetos de derecho y poder

pedir los títulos de propiedad de sus territorios consuetudinarios y ancestrales. Antes de la llegada de los misioneros a sus territorios los jotĩ se llamaban entre ellos por términos de parentesco pues las comunidades solían ser tan pequeñas que la tecnonimia (padre, hermano menor, sobrino, etc.), era suficiente para identificarse entre ellos y funcionar bien como grupo residencial.

A los mapas finales y al expediente jotĩ (de más de 100 páginas), se añadieron los documentos de identidad *a posteriori*. Toda la documentación que la ley exigía para otorgar los títulos de propiedad a los indígenas se entregaron simultáneamente en las oficinas del gobierno el 8 julio de 2006. Para hacer esta tramitación legal y válida ante los ojos de las oficinas de POA, un grupo de jotĩ hizo entrega de la documentación en las oficinas de Ciudad Bolívar, otro hizo lo propio en Caracas, mientras que otro grupo entregó los mismos documentos en Puerto Ayacucho, en Amazonas. A esta última ciudad mencionada debieron regresar los líderes jotĩ a certificar que todo había sido ejecutado por la comunidad jotĩ, pues las autoridades no creían que era de su autoría, un evento inconstitucional que incluso reseñó la prensa regional.

2010

La importancia de la demarcación territorial aumentó y creció en las mentes y planes de vida de todos los jotĩ que participaron en la construcción de sus mapas. Pasaron casi cuatro años y pese a múltiples consultas y visitas a las oficinas encargadas de gestionar la titularidad de territorios indígenas, las autoridades del gobierno no se pronunciaban sobre la titularidad de la tierra jotĩ, a pesar de que todo estaba en regla y se cumplía lo que exigía la ley. En tres oportunidades, diversos agentes del Estado certificaron que la documentación o parte de ella se había perdido, por lo que se debió armar u enviar documentación.

Era frustrante no recibir ninguna respuesta. Por ese motivo, en 2010 los jotĩ se reunieron y escribieron un documento dirigido al Presidente de la República y representantes de la Comisión de Demarcación del Hábitat y Tierras de los Pueblos y Comunidades Indígenas del estado Bolívar y de Caracas. Dicho documento se reproduce completo en el capítulo 8 y constituye un decálogo de vida, más allá de un papel que certifica propiedad. En esa misma semana, los jotĩ redactaron un segundo documento, más corto, que sintetiza el espíritu de la solicitud jotĩ, el cual elaboraron como proclamación sintética de los extensos significados de la *demarcación*:

Nuestra demarcación tiene muchos significados los cuales se destacan y presentan en los siguientes puntos:

- 1 *Somos indígenas, nos sentimos muy orgullosos de ser indígenas, somos los primeros habitantes de nuestro país. Tenemos nuestra cultura propia, historia, mitos, costumbres, formas de vestirnos, collares, guayucos y otros. Tenemos idiomas propios, que escribimos, hablamos y cumplimos. Todos estos elementos culturales todavía lo hacemos, usamos y construimos. También tenemos casas propias «churuatas», hechas de palmas, moriche, macanilla y otros materiales propios de la región.*



Reunión comunitaria, al centro los líderes Gilberto y Mario, 2005. (Foto: E. y S. Zent)

- 2 Tenemos comidas propias, con las cuales hacemos fiestas, fiestas de difuntos, de cordones a los niños, de cacería, de pesca, de tabaco y de recolección.
- 3 Tenemos tierra sagrada, montañas sagradas, ríos, lagunas sagradas, animales, vegetales sagrados, porque de las naturalezas nos alimentamos con frutas, culturalmente y hacemos medicinas naturales, con éstas y con piedras sagradas. Todas estas montañas, piedras, ríos, lagunas, y los otros nombrados, son las casas de nuestros ancestros, realmente son casas de los espíritus, no son simplemente piedras ni montañas. Por eso, tenemos muchos lugares sagrados dentro de nuestra tierra y hábitat, como son: Mojkelau, igualmente llamado Jelau. Está ubicado frente de la comunidad y siempre lo vemos. Es un lugar muy sagrado. Tiene mucho poder sobre nosotros, los jotí, que habitamos en esta tierra, es el pico principal que sostiene la comunidad y los sabios dicen que es una churuata (casa). No podemos estar nombrando ni jugando con ese lugar, porque el dueño de esta churuata está escuchando. Como otros lugares sagrados tenemos Wai y Ajkuli Inëbo, el último siendo la «piedra de picure», los cuales respetamos y los cuales están atentos con nuestra comunidad, Nolou y Wiwejkwa Jedä, caño muy sagrado. Como les dijimos, este lugar es realmente la casa de los espíritus que viven allí. Nosotros tenemos fe y creemos en todos aquellos lugares sagrados. Por eso, esta tierra demarcada y la comunidad está rodeada de muchos lugares totalmente sagrados. Piedra sagrada: son las principales churuatas de los espíritus que nos cuidan, nos guían, nos protegen cada día. Siempre están pendientes de nosotros. Ellos están dispuestos a apoyar en cualquier problema que nos afecta, como: cuando destruimos los árboles, las montañas, los ríos, la tierra, las piedras y otros. Si maltratamos a estos lugares sagrados, estamos seguros

de que se van a cambiar y nos harán daño. Llamamos a estos lugares «el corazón de las selvas». De todos estos que hemos nombrados, estamos viviendo así todavía. Los sabios cuentan que aquí no puede entrar cualquier persona ajena sin pedir permiso a los representantes de esta comunidad. Porque si alguien entra sin permiso, aquellas personas que viven en los lugares sagrados, le harán daño y lo destruirán. También harán trampa y lo acabarán. Eso ha ocurrido muchas veces y aún está pasando. Por eso, necesitamos nuestra tierra tal como está. Por este motivo, necesitamos tierra suficiente, por tantas cosas que nos rodean que son importantes para nuestra cultura.

Atentamente,

Los jefes y representantes de la demarcación territorial de Nĩ Jotĩ Ne-Jwabeki jkyo-San José de Kayamá.

La contundencia de este documento sintetiza la ética de vida jotĩ y sus significados encuentran ecos y contenidos en los siguientes capítulos de este libro. También repercute en las palabras de los adultos de Amazonas,

La tierra es muy importante pues es donde se formó la primera persona, donde empezó la vida. Escuché que otras personas pueden venir aquí y quitarnos nuestra tierra, no estoy seguro de quienes pueden ser pero tenemos que protegernos por eso apoyo la demarcación, para resguardar nuestros territorios (Uli Jkulẽ Jtute, Ikwqlq, 28-7-2002).

La tierra es para la vida, fue creada por Dios, sirve para sembrar y es sagrada. Nuestra tierra es para nuestros hijos y nietos. No queremos que otros que no sean jotĩ vengan a vivir aquí y la dañen, por eso apoyamos la demarcación (Alabala Aubujko, Ikwqlq, 28-7-2002).

También a finales del año 2010, del 15 al 21 de noviembre, Alirio Juae representó a los jotĩ directamente en un evento internacional en defensa de los territorios indígenas de toda la Amazonia. Reunidos en Rio Branco, Acre, Brasil, en el evento denominado *Seminario Internacional: Mapeamentos Participativos e Gestão de Territórios Indígenas na Amazônia*, indígenas de los países de la Amazonía (Brasil, Bolivia, Colombia, Ecuador, Guyana, Perú, Surinam, Venezuela y la Guayana francesa) declararon sus derechos primigenios y originales a la tierra, considerándola sagrada y asiento de la vida en el mundo. El objetivo de tal reunión internacional indígena era justamente compartir las experiencias de mapeo entre pueblos indígenas de toda la Amazonía. Por Venezuela asistieron indígenas pemón, eñepa, pumé y jotĩ; Alirio explicó, en su lengua y en español, lo que realizó su pueblo y empezó a generar un mayor conocimiento internacional de su grupo y un reconocimiento de sus territorios dentro de toda la Amazonía.

Los objetivos del plan de trabajo inicial de la demarcación territorial jotĩ superaron todas las expectativas, a pesar de que el Estado venezolano no ha cumplido su parte y aún no

Alirio Juare
en Brasil, 2010.
(Foto: E. y S. Zent)



les entregan los títulos legales de propiedad étnica de sus territorios. Los jotí en cambio, como grupo, funcionaron como si fueran un solo organismo coordinado y responsable. A más de una década de finalizado y entregado los mapas y documentos no se tiene ninguna respuesta real del estatus de la demaración jotí. Más recientemente, la tierra indígena no es prioridad para el Estado, al contrario, el gobierno usurpa sus funciones y negocia los minerales del subsuelo de tierras indígenas de la Guayana.

La profunda crisis política, social y económica que sufre Venezuela actualmente paraliza por diversos motivos que a los jotí se les reconozca legalmente sus tierras. Se espera que el gran esfuerzo colectivo de los jotí, no resulte en vano. No se pierde la esperanza de que la contraparte de la dirigencia legal y política sea tan eficiente como ha mostrado ser la indígena.

2012-2013

A finales de 2011, el Estado cambia el ente rector a cargo de las demaraciones de los territorios indígenas y designa al Ministerio del Poder Popular de Pueblos Indígenas (MPPPI). Este cambio implicó que todos los expedientes se trasladaran al MPPPI, se inició un proceso de verificación de datos y se crearon nuevas reglas. Este cambio obligó a los pueblos indígenas a restringir sus solicitudes territoriales a los límites políticos de cada estado. El personal del MPPPI del estado Amazonas excluyó sin consultar a los jotí todas las porciones de tierra que estaban dentro de los linderos estatales en el estado Bolívar del sector sur del mapa y expediente jotí. Ello significó que se perdió la continuidad territorial entre las demarcaciones del sector norte con el sector sur. En 2013, en Asamblea Comunitaria en Kayamá, Stanford informó que el MPPPI de Amazonas había eliminado parte de los territorios que los jotí residenciados en ese estado reclamaban como suyos (mapa del sector sur) que estaban en el estado Bolívar y el personal gubernamental quería solo tratar con lo de Amazonas. Los jotí expresaron preocupación al revisar los dos mapas y observar



el área que iba a quedar afuera de la autodemarcación jotí por una decisión externa. El territorio eliminado correspondía con la cuenca superior del Alto río Cuchivero. Los jotí expresaron que esa parte del territorio era históricamente importante y actualmente ellos realizan expediciones a esa zona para buscar recursos esenciales como cañas de las cerbatanas y cera de peramán, entre otros. Los jotí conversaron al respecto y consideraron necesario redimensionar el mapa del sector norte para incluir todo el territorio que había sido excluido y ya demarcado para colocarlo dentro del estado Bolívar, hasta la misma frontera con el estado Amazonas. A consecuencia de ello, el nuevo lindero del mapa norte quedó establecido en el mismo límite del estado Amazonas. De esa manera, se previene la pretendida ruptura de continuidad territorial entre las dos demarcaciones sur y norte. Se hizo por ello toda una nueva lista de coordenadas que entregaron al MPPPI en Ciudad Bolívar. Al parecer esta nueva configuración no fue tomada en cuenta por las autoridades, pues la verificación oficial no incluyó este sector en la solicitud formal. Sin embargo, el proceso ha estado detenido por varios años y no se tiene información concreta del estatus del expediente de reclamo territorial jotí.



Kayamá, 2018.
(Foto: Jan Dungal)

Vista aérea de Iguana, 2012.
(Foto: E. y S. Zent)

2017

La defensa de los territorios jotí ha impulsado acciones en muchos frentes. No solo ha estimulado la escritura de documentos rubricados por toda la población adulta e infantil, sino la mudanza entera de grupos familiares para resguardar sus fronteras,

Bijkiyo Jtute Jtitekya se mudó a la isla de Asita, armó casa y llevó a toda su familia para cuidar que no entren los mineros a la tierra jotí. Mudó todo, su gente, sus cosas, su casa, y abrió conuco. Está a unas 8 horas de camino rápido de la comunidad de Jkqyq Ikwqlq
(Gerardo Liye, Altos de Pipe, 23-9-2016).

Los jotí están muy alerta y conscientes de que la gran amenaza actual de la vida en Amazonas es la minería, y están dispuestos a luchar por ella.



Esta es la tercera vez que se crea a la gente. Antes que nosotros había gente y otro mundo parecido a este, pero se destruyó. En *Jwana jedä* mi abuela me contó lo que se de la historia de nuestros ancestros. *Dododi*, ustedes, la gente que usa una capa de ropa sobre sus pieles, la gente de ropas y tecnología sobrevive gracias a personas como nosotros quienes mantenemos contactos y comunicaciones con muchos seres del mundo que ustedes perdieron hace mucho tiempo. Quienes sostenemos la tierra somos pocos, pero estamos en todas partes, en tierra fría y caliente. El día en que nos convirtamos en arrogantes y egoístas, el momento en que dejemos de compartir comidas, bebidas, instrumentos, ideas, conocimiento y medicinas, ese día *Jkyomalidëkä* le dirá a *Jtinëwa* [Sol] que se detenga y no camine más, y empiece allí el fin de la vida sobre la tierra. El Sol detendrá su camino y quedará en letargo en el cénit. Aparecerán en todas partes muchas enfermedades y dolor. Todos morirán. Cuando nadie viva ya como *nī jotī* el mundo desaparecerá y se convertirá en un inmenso caos



Domingo Ikyekaja Ijtë Waijlo, *Mojkeyu Jedä*, 7-2-2002.

Jo baede jawa-ñamuliyë jotì

**Narrativas
de los ancestros,
de los primeros jotì,
la gente antigua**



Jelau: los picos gemelos, montañas muy sagradas, 2018. (Fermin Tiloja Baiyeja)

Baede jadĩ jkyo jawa

Las narrativas e historias antiguas que a lo largo de centenas de generaciones han sobrevivido en las mentes y prácticas de los jotĩ son extraordinarias, no solo por la cantidad sino por la calidad y riqueza de detalles. Los jotĩ conservan un abundante patrimonio de tradiciones orales sobre sus orígenes, el tiempo primordial y los primeros ñi jotĩ a los que se remiten para vivir de manera apropiada hoy día. Parece que existe una historia, leyenda o tradición para todas las formas de vida, y para todos los elementos del paisaje, aquel que se ve y aquel que no se ve. Todas las historias contienen explicaciones del por qué de lo que vemos, escuchamos o percibimos, incluso de las que no se ven en este mundo de percepciones. Las narrativas son sagradas y atesoran mensajes de cómo comportarse correctamente para continuar construyendo la vida. La noción jotĩ de la vida es frágil, es decir, expresa una gran conciencia de la responsabilidad que tenemos todos para no destruir lo que nos rodea, ni abusar de ninguna parte de lo que tiene vida (insectos, bejucos, pájaros, árboles, entre otros) y de lo que nos sostiene en el mundo como los cursos de agua, las piedras, entre otros. Ocuparía cientos de páginas escribir todo lo que cuentan los jotĩ sobre lo que dijeron los *baede jadĩ*, sus ancestros, para explicar por qué el mundo es como lo vemos y las razones por las que debemos continuar las maneras de cómo se comportaron exitosamente *ñamuliyě jotĩ*, las primeras personas. Debido a su extensión, se presentan en este capítulo no todas sino la porción más significativa de la inmensa cantidad de narrativas sagradas. Se han agrupado en tres tipos de historias tales como las siguientes:

- 1 Cosmogonía: creaciones y desarrollos del mundo (*ne* ‘tierra’) y de los elementos que proveen de energía y vida (*jkyö* ‘aire’, *jkulě* ‘fuego’, *au* ‘agua’).

Jo

baede

jawa -

ñamuliye

jotĩ



Bosques semidecuiduos de los territorios jotĩ, sierra Maigualida, 2003. (Foto: E. y S. Zent)

Narrativas de
los ancestros,
de los primeros
jotí,
la gente antigua



- 2 Antropogonía: creación de algunas de las primeras personas (sol, *jtĩñēwā*, luna *āmiā*) y de la mujer y el hombre.
- 3 Ecogonía: creación de animales y plantas, y las relaciones de los jotĩ con ellos desde el principio del tiempo para permitir la continuidad de la vida (*jkwāĩ jawa* la comida silvestre, palmas y frutos, y productos sembrados, personas-animales esenciales, entre otros).

Se transcribe esencialmente lo que contaron los jotĩ, muchos de ellos ancianos, desde 1998. Cada vez que un narrador jotĩ hablaba de las historias antiguas atraía jóvenes y niños, quienes escuchaban atentos lo que transmitieron los abuelos de sus abuelos, es decir, las narrativas a menudo atraían miembros de varias generaciones en un espacio de mucho respeto. Los narradores de lo que se transcribe a continuación estarán especificados en cada historia. Todas las narraciones fueron contadas en lengua jotĩ, los intérpretes y traductores al español de las narrativas se citan en cada caso, luego del nombre del narrador.

Dado que se escucharon las historias antiguas en más de una ocasión, se ha hecho el mejor esfuerzo por escribir una síntesis con lo que narraron los expertos jotĩ. La mayoría de las veces un narrador añade detalles ricos que no mencionó alguno de ellos, pero no se encontraron discrepancias en las estructuras ni contenidos de las historias de origen jotĩ.

Las páginas que siguen son un resumen de una sabiduría ancestral que guía a los jotĩ de hoy día, constituyen una metáfora del plan de existencia basada en el cuidado y amor a la vida; son también parte de la ética y filosofía de vivir jotĩ que predica las interconexiones de todo lo que existe.

Cosmogonía

Ne, la tierra: asiento físico de la vida

Narran: Ángela y Julio Juainkoa con Alirio Juae (25-1-2002), Alberto Melomaja con Tito Jono (27-1-2002 y 18-12-2004), Víctor Baiyeja con Rafael Jono (29-1-2002), Salomón Konojto con Alirio Juae (20-4-2002), Domingo Ijtē, Iné Jkodo con Tito Jono (21-4-2002), Alberto Melomaja con Alirio Juae (23-4-2002), Gabriel Tiloja con Tito Jono (25-4-2002), Noé Jono con Tito Jono (26-4-2002), Kyabo Bowijte (26-4-2002), Álvaro Ulijtudeña con Tito Jono (27-4-2002), Jtibola Bowijte (25-8-2004), Mario Liye con Héctor Liye (19-12-2004), Rossana Tujuokaña con Lucas Juae (28-12-2004), Alejandro Mölö con Agustin Melomaja (14-11-2011).

Tres veces la tierra ha sido creada y dos veces destruida. Esta es la tercera ne [tierra] que ha existido. Jkyomalidēkā [persona muy poderosa, divina omnipresente buena, Dios] existía antes de que se creara la tierra actual y las tierras anteriores, existía desde siempre y vio la creación y la destrucción de las tierras.

La primera tierra no duró mucho, la tumbó Jkyomalidēkā con ayuda de Ikyekaja [persona inmortal masculino duro, fuerte poderoso, también lo llaman Bujkyaja]. Entre los dos

talaron los palos de los árboles duros que sostenían esa primera tierra y se comieron a la poca gente que vivía en esos días.

A la segunda tierra también la acabaron. Duró un poco más y por eso estaba más poblada de gente. La segunda tierra como la de ahora tenía tres partes, tres tierras en un mismo mundo: *ne-jkwa*, abajo la tierra que no se cae, ne la del medio es para los hombres y la de arriba *jkwo* tampoco se cae. *Kyabo jkēña* [troncos blancos verticales] que vienen desde lo más profundo de *ne-jkwa* estaban sosteniendo las tres partes y subían hasta *jkwo*. Los palos estaban amarrados con bejucos llamados *jkwayo* *inimo* ju los mismos con que se hacen las casas. Fueron todos estos los que tumbaron para hacer caer a la segunda tierra. Ne estaba habitada por muchos *Jkajojadī* [sabios, poderosos, livianos, que pueden transformarse en lo que quieran, sueñan y se comunican con todas las entidades que no vemos]. Ellos vivían entre mucha gente en la tierra, pero con su poder se habían vuelto egoístas y ambiciosos, todos querían mandar y ser mezquinos, no estaban haciendo bien. Casi todas las personas peleaban mucho y se hacían mucho daño entre ellos, no se respetaban. Además, había muchos *Aweladī* [personas hombres y mujeres de espíritus muy malos, dañinos que pueden tomar muchas formas, de animales o personas] *ñajadī* [peligrosos, perjudiciales], *Jtamu aweladī* [altos] y *Alikwēde aweladī* [bajitos]. Los *ñajadī* mataban a la gente y maltrataban muchas veces a las personas, a los niños chiquititos se los llevaban temprano en la mañana, los colocaban en árboles altos como *jkaile jyēi*, *jtabali jyēi*, *nijtu jyēi*, *jkawīle jyēi*, *jkwo yowala jyēi*, además de otros árboles más grandes. *Aweladī* dejaban allí a los niños chiquititos y estos morían porque no sabían saltar ni salirse de las ramas, ni cómo caer. Muchas veces hacían así. Era fácil ver los *Aweladī* por todas partes. Eran muy altos, más que la palma de *jkoloa*, peludos, negros, tenían pelo como de oso hormiguero ¡uñas muy largas, como de 15 centímetros! Por eso, por mucha maldad la segunda tierra también se acabó. Esto fue lo que pasó.

La gente vivía en casas aparte, lejos y los *jkajojadī* venían de visita. *Jkyomalidēkă* vivía en *jkwo* [cielo], y vino a avisarle a *Jkajoja* que el mundo se acabaría, que cortarían el camino de *Jtinēwa* [sol], persona muy grande que camina constantemente alrededor de los tres planos ovals del mundo]. Después de saber lo que pasaría, *Yēwi* [tigre], *Ijti* [alacrán], *Iliwē* [ciempiés], *Maena aemo* [abeja reina], y *Mu* [avispa], se fueron al cielo con *Jkyomalidēkă*. *Yēwi*, el animal más fuerte y poderoso de la selva, informó a todos «no se asusten por mí, aún no les haré daño».

Jkajoja anunció a la gente que van a cortar el cielo y tumbar la tierra, llevó su cerbatana y se paró con sus hijos debajo de *uli uli ji*, una palma inmensa [tipo de *uli bade* o seje gigante, aunque sus frutos son más grandes].

Jkwo ae [Trueno, literalmente padre del cielo, Dios, persona muy poderosa inmortal que nos cuida y ve] quería preservar a este último *Jkajoja* en el cielo, para la nueva tierra. *Jkwo ae* estaba como ahora en las montañas, bien arriba con todos los animales. En *ne-jkwa* [subsuelo, debajo de la tierra, lugar bueno] vivía y vive desde siempre *Uli Yowale*

[una persona eterna que se ve como rabipelado gigante, poderoso, bueno], *donde caza en los bosques diversas aves como jwaĩli* [paují], *mälä* [paloma], *jkwii* [pava] entre otras. En *nejtiwijae* hay muchos animales, árboles y abundante buena comida que no se acabara nunca.

Jlae [ser divino eterno, padre bueno, Dios, pero también trueno], *creó un uli ikyeka jela* [machete grande, muy duro, que no se rompe ni daña nunca] y *se lo dio a Ikyekaja*, quien lo tomó y junto a *Jani Ikyekaja* [pequeño hombre, duro, inmortal poderoso, bueno], *empezó a cortar los troncos de los árboles que sostenían la tierra. Jani Ikyekaja es Waiñoja* [hombre blando] otros lo llaman también *Jkyomalidëkä*. Entre los dos talaron duro cortando muye *jyëi*, *ni alawini*, *jkawale jkajka* y *onejko kyabo jtau jyëi*, y a los resistentes *ebojto* [bejucos] de *jkwayo inimo ju* con los que estaban amarrados y que a su vez fijaban juntos todos los tallos que sostenían la tierra y subían hasta lo más alto de *jkyo*. *Ikyekaja y Waiñoja* cortaron con fuerza los bejucos que sostenían y comunicaban la tierra y el cielo, a través de los cuatro palos que estaban ubicados en *jkyaka* [oeste], *mameka* [este], *bajkakya* [norte] y *jtukĩ* [sur], en cada uno de los cuatro puntos cardinales. El mundo se tambaleaba, también *jkyo* pues los cortes afectaron a los tres inmensos árboles que sostiene el cielo: *ni alawini*, *jnujtiyebo jelë* y *jkawale jkajka*. A todos esos palos los cortaban *Ikyekaja y Waiñoja*. Primero, ellos querían sacar a *Aweladi* para que dejen de matar y maltratar a la gente. Segundo, querían hacer una nueva tierra con gente más buena que no pelee ni se haga daño. En esos primeros tiempos en la tierra todavía no había nada, ni palmas ni animales. Como ahora, la tierra estaba rodeada por agua. *Ikyekaja y Waiñoja* talaron y talaron, cortaron y cortaron y finalmente ¡tumbaron la tierra! y por eso se hundió en el agua. Tan pronto cayó, varias cosas pasaron vertiginosamente.

Jtinëwa, el sol, vino rápido y se paró al mediodía. Desde ese momento solo había días, desapareció la noche, pues el sol no se movió más, se quedó en el cénit. Al caer estrepitosa la tierra, *Ikyekaja y Waiñoja* la alzaron con celeridad, la levantaron con la mano como levantamos los palos y pusieron en *ne-jti-jkwa*, debajo de la tierra a los *Aweladi*, para que no pudieran salir de allí nunca más y se quedaron hundidos abajo, en el subsuelo. Dejaron nuestra tierra libre de esa manera. Era muy peligroso encontrarse con ellos y por eso los metieron en cuevas y cerraron con piedras todas las entrada a la tierra. Aunque todavía hay muchos *Aweladi*, los que se ven aquí en la tierra, son de otros tipos, esos viven debajo de las piedras y montañas. Hay muchas puertas de la casa de *Aweladi*, se ven como piedras grandes, pero en realidad son entradas.

También de inmediato ¡toda el agua cayó como olla junta allí mismo! ¡plash zas...! Todo pasó apresurado: las personas se cayeron, muchos se ahogaron y otros no, *Ikyekaja* empezó a comer justo como hacemos nosotros con *amiji* [cuchara de totuma], sacaba a la persona con la punta del machete y se las comía, comía mucho. *Jkyomalidëkä* no comía casi a ninguna persona, solo se comió un venado que cayó allí, lo atrapó con el dedo y lo comió. *Ikyekaja* siguió cortando luego el cielo, levantaba el cielo y decía «está malo»

y lo cortaba más, seguía atareado levantando y comiendo él solo cuando iba a su casa, comía sin invitar a Jkyomalidëkä. Por eso dicen los antiguos: tumbaron la segunda tierra más de una vez, la cortaron y levantaron una y otra vez varias veces, hasta diez veces. Cortaban y levantaban y después cortaban y levantaban ¡... a cada rato lo mismo! por eso cuando Ikyekaja se cansó y estaba descuidado, mirando a otra parte, Waiñoja escondió el machete, pasó así. Ikyekaja tenía siempre el machete a su lado, pero como era fuerte, Waiñoja le dijo «levanta mucho más la tierra, bien, con las dos manos». Pero era mentira, Waiñoja solo quería empujar el machete bien adentro debajo de la tierra lejos, meterlo entre las espinas de jkyo nalejke. Ikyekaja no lo vio, y cansado anunció que se iba a comer a su casa pues dijo tener mucha hambre. La tierra estaba húmeda ya que cuando cayó en nejtiwijae se hundió bien profundo más abajo, donde hay solo agua, por eso la tierra se anegó. Debajo del agua como ahora, ya no había nada más. Pero el cielo no se hundió ni derrumbó. Ikyekaja cortó la tierra y el cielo solamente se movió pues algunos de los muchos palos muy altos de nī alawini que lo sostienen fueron tambaleados al caer la tierra y tocarlos, pero el cielo no se cayó.

Tan pronto cayó la tierra, Jkajoja el único alerta en la tierra, se subió diestro y rápido a la palma uli uli jī con sus tres hijos, los ayudó a subir más alto hasta trepar al cielo, bien arriba. Ikyekaja no se lo comió, dejó el cuerpo de este último Jkajoja y se llevó su namodī [espíritus], lo habían seleccionado para que sobreviviera para la próxima creación. Al trepar ágil, arrancó expedito dos matas de uli uli jī, y las amarró entre las ramas de árboles que crecían en jkyo: todos subieron por las ramas al cielo. Jkajoja quería conservar esta palma para vivir allí, por eso la amarró fuerte pues en el cielo no había buen lugar para vivir. En la otra palma de uli uli jī empezó a vivir Yëwi, al lado de Jkajoja, desde allí veían a todo el mundo y comían esos frutos: Yëwi y Jkajoja, los dos solamente. Jkajoja esperó a que la tierra secara pues quería bajar a la tierra antes que tigre, bajó, pero en su camino encontró huellas de tigre y gritaba al verlas, advirtiendo que ya Yëwi estaba reconociendo la nueva tierra.

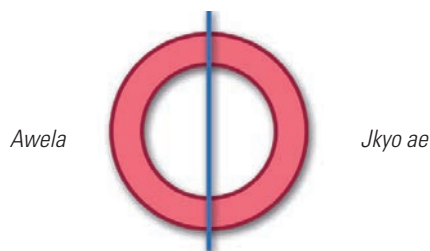
Ikyekaja regresó para buscar el machete por aquí y por allá con el dedo en la tierra, pues la tierra estaba blandita todavía, pero no lo encontró. Waiñoja pretendía que lo ayudaba a buscarlo pues había mucho barro y la tierra estaba suave, pero en realidad no quería encontrarlo, lo había escondido muy bien. Ikyekaja seguía buscando el machete y Waiñoja le decía que él no lo había visto, por eso regresó a su casa en jkyaka [al oeste]. No encontró el machete, aunque regresó cinco veces a la zona para seguir buscándolo sin lograr encontrarlo, por eso no visitó por allí más. Con esto Waiñoja dejó un mensaje claro: «Ikyekaja puede tumbar la tierra otra vez, si quiere, pero debe encontrar el machete que escondí muy bien para que él no la tumbe más, pues a cada rato lo quería hacer. Si destruyen y pelean, Ikyekaja encontrará el machete y siempre estará dispuesto a tumbar la tierra y comerse a la gente. Esa sería la última vez que tumbe a la tierra y ya no construiremos otra nueva nunca más». El machete es grande sólido, no como los machetes

que usamos ahora que no son fuertes, el que usaron ellos es muy fuerte y todavía existe, pero no sabemos dónde está. Como pasó antes, ese machete puede cortar la tierra para que se hunda en nejtiwijae y de allí a nuestra tierra hundida no se va a levantar de nuevo. Waiñoja trabajaba mucho sin parar y tenía mucha hambre. Entonces la tierra se fue secando, primero poco a poco y luego se secó rápido. Al secarse, el suelo endureció y nacieron sin demora dos matas de uli uli ji pues ya habían bocas esperando con hambre. Salieron dos matas. Alegres, Ikyekaja y Waiñoja cosecharon los frutos de la palma para calmar su gran hambre. Primero Waiñoja trepa al árbol de la palma, y le lanza el jeme [racimo de seje gigante] a Ikyekaja y así comieron los dos, como comían también Jkajoja y Yëwi en el cielo. Todos comieron de los frutos de esta inmensa palma. Jkajoja pasaba hambre pues quería que el tigre muriera y no salía a cazar cuando estaba con él. Ikyekaja en su casa contó a su esposa sobre el uli uli ji y ella le preguntó por qué no agarró el jeme 'racimo'. Entonces Ikyekaja subió al árbol de uli uli ji para recolectar el jeme, pero al lanzarlo al suelo para que Waiñoja lo agarrara lo tiró mal y el racimo aplastó a Waiñoja, le cayó encima y lo mató. Quedó solo la sangre de Waiñoja. Ikyekaja estaba asustado, pero se fue a su casa a comer. Cuando regresó Waiñoja había resucitado y estaba comiendo bien. Los frutos se mezclaron con la sangre del suelo por eso bade [seje] es rojito por dentro, a veces. Inmediatamente nació también la palma ulu ji [cucurito]. De esas dos palmas se alimentaron todos al principio.

Dado que el cielo y la tierra estaban convulsionados y torcidos, Jkyomalidëkä empezó a reconstruir al mundo ayudado por Ikyekaja. Ambos re-hicieron a la tierra. Construyeron todo de nuevo, pararon los palos que sostienen la tierra, para colocar firme al mundo actual. Ajustaron bien ni Alawini jkajka, que es persona sagrada, quien sostiene todo el mundo como un eje entre jkyo, ne y ne-jkwa pues es jkyaka jyei jkajka ikyuna [árbol contrafuerte, soporte resistente], dejaron al cielo bien puesto al final de ese tronco en la copa, y a la tierra en el medio del palo. Volvieron a hacer los detalles de la tierra, todo de nuevo. El hombre que no sabe hablar amarró con bejucos de jwayo inimo los palos que sostienen la tierra. Ubicaron en nejtiwijae un punto muy duro, un sitio firme muy sólido donde aseguraron a los cuatro árboles que sostienen la tierra. Ese lugar está lleno, colmado de pura agua que funciona como un tanque de donde sale agua para nejtiwijae. Dejaron agua debajo de la tierra, con la idea de que si la tumban se va a hundir y el agua saldrá hacia arriba.

Lo único que no pudieron mover cuando cortaron la tierra y que nunca se ha caído o deslizado son Mojkelao, aunque también los llamamos solamente Jelau [los picos más altos de la sierra Maigualida], las montañas más altas donde viven los Jkyo aemo [padres inmortales poderosos buenos quienes guían y dirigen a todos los seres vivos, no pueden verse, viven escondidos en Maigualida]. Esos picos se quedaron inmóviles, no se hundieron ni se inmutaron nada cuando cortaron la tierra porque están sostenidos por la mejor tierra, nejtiwijae. Son sagrados. Jkyo aemo son invisibles para nosotros, pero están allí e

hicieron ellos mismos esas montañas como sus casas. Aunque se ven como montañas, son en verdad casas de los muchos Jkyo aemo que existen. No son malos, son buenos, aunque pueden castigar si no tratamos bien los animales o plantas que cuidan.



Cuando se acabó la gente, los Jkyo aemo que no vemos quedaron en la mitad de las montañas, dentro de las montañas que vemos. Uli Jkajwiyë Jkyo aemo [personas, eternas poderosas, dueñas del báquiro] están en el pico pequeño. La otra mitad quedó ocupada hasta hoy día, por gente mala perjudicial, que puede comernos a todos son jkyo ñajadi. Todos son personas inmortales, no les pasó nada cuando cayó la tierra. Aún hoy están en la otra mitad de la montaña, y pueden acabarnos, matarnos en la noche. Uno de ellos es Manajadi, una persona como nosotros, pero muy malo, da mareo, huele mal, quien rehízo su casa en la montaña, debajo del raudal, en el agua que baja de la montaña, hace daño, deja frutos y animales con su marca, los bota, se escucha en la noche. Entonces, una mitad de las montañas es sana, la otra mitad es peligrosa. Por respeto no se pueden decir los nombres de las montañas-casas, si es necesario solo se pronuncian con mucha precaución y rápido, son nombres secretos, sagrados. Reconstruir las montañas que en realidad son casas, fue un importante trabajo. Nosotros no sabemos diferenciar entre las casas de Jkyo aemo y Jkyo aweladi, pero como ellos hicieron sus casas, así nosotros construimos las nuestras ahora. Jkyo aemo son personas como nosotros, gente igual, caminan al lado de nosotros, y van por el monte acompañándonos, pero no los vemos, aunque se aparecen y desaparecen. Como al principio todo era plano, sus montañas-casas dieron relieve a nuestras tierras.

Pero Ikyekaja estaba bravo porque le escondieron el machete. Se fue a su casa y dijo que vendría dentro de veinte días, pero vino dentro de menos. No quería hacer mucho, no tenía deseos de trabajar, estaba flojo, perezoso, aunque a él le pertenecen todas las cosas que son duras, como piedras y palos, incluso muchas de las piedras grandes actuales son el ikidö [pupú] de Ikyekaja. Jkyomalidëkä construía las montañas, fabricaba pequeñas islas pues aún había mucha agua, con sus manos hacía las partes planas, trazaba el canal de las aguas y ríos, los valles y colinas, ponía las rocas aquí y allá, suavizaba las crestas de los picos.

Era mucho trabajo. Ikyekaja quería llenar esta tierra de inëwĩñë, [muchas montañas] pero Jkyomalidëkä dijo «no puede llenarse todo de montañas, deben dejarse espacios para que los jotí puedan vivir adentro y hagan las casas alrededor de las montañas, adentro tiene

Jo

baede

jawa -

ñamuliye

jotĩ



Inëwǎdǎ, montañas sagradas de la sierra Maigualida, 2003. (Foto: E. y S. Zent)

Narrativas de
los ancestros,
de los primeros
jotí,
la gente antigua



que ser bueno para que los *joti* vivan en derredor de los cerros y colinas, en los valles y los bosques». *Jkyomalidëkä* estaba cansado de que *Ikyekaja* dijera que iba a venir y no venía o que no podía trabajar casi y que se quejara tanto. Así que un día dijo «que *Ikyekaja* se enferme de los ojos». Entonces el ojo de *Ikyekaja* se enfermó. Primero le dio picazón y después se enfermó más y más hasta que el ojo se puso como un hueco. *Ikyekaja* se enfermó tanto de los ojos que lo llaman por ello *bule luwiye* [picazón o enfermo de los ojos] y no volvió más. *Jkyomalidëkä*, ya más tranquilo, siguió arreglando la tierra, sembrando árboles, yerbas, bejucos silvestres y haciendo cerros, montañas, valles y quebradas pues todo era plano, se podía ver todo desde lejos. Por eso decían los antiguos que *Jkyomalidëkä* arregló la tierra, organizó el mundo, él solito. También ayudaron con las plantas *ajkuli* [picure] e *ini ajkuli* [lapa]. Ambos se escondieron durante todo el tiempo que duró la destrucción y construcción del mundo dentro de *jtawĩ bo* [tronco hueco de árbol] y salían ahora sanos y bien para contribuir en la reconstrucción de los bosques. *Ajkuli* e *ini ajkuli*, tenían grandes palos con huecos e hicieron pilas de muchas semillas para sembrar, como la tierra estaba muy húmeda después del diluvio, la siembra fue exitosa. Sembraron muchas plantas como *ajkuli jtawĩ bo*, y regaron muchas semillas de diferentes plantas por los suelos para que crecieran diferentes arbustos, bejucos, palmas, yerbas y árboles. *Jkajwiyë mowq̃li*, el dueño de todos los *jkajwiyë*, bajó de la montaña, su casa, y sembró la palma *jnama* [pijigüao]. *Jkyomalidëkä* sembró conuco y añadió mensaje: «los *ni joti* tienen que vivir en ese lugar que estoy construyendo porque esas tierras las estoy arreglando para ellos, pues son los que están más cerca de mí». Nosotros vemos la montaña alrededor, que hizo *Jkyomalidëkä* dejando el mensaje claro de que *ni joti* tienen que estar aquí y cuidar, guardar, conservar todo lo que contienen estas tierras, así como las guardaron y cuidaron nuestros ancestros de tres bandas diferentes que antes vivían y murieron aquí y allá. Nosotros ahora nos juntamos aquí donde señaló *Jkyomalidëkä* que debemos estar. Una vez que *Jkyomalidëkä* terminó de armar la tierra, fue a las casas [que son las montañas] de *Jkyo aemo* con los animales y cada uno de ellos salió a la tierra a llenarla. Los *Jkyo aemo* cuidan a todos los animales, salieron de las montañas que son sus casas y se regaron por la tierra para nosotros. Antes no había muchos animales, en esta nueva tierra los *Jkyo aemo* los trajeron para nosotros y nos aconsejaron así «coman los animales y trátenlos bien, no jueguen con ellos ni los maten por matar sino solo para comerlos cuando tengan hambre sus familias y ustedes, no quemen pues los animales necesitan las sabanas y los bosques y si tienen donde vivir y los tratan bien nunca se acabarán, ellos regresan a las casas de *Jkyo aemo* y vuelven a venir a la tierra».

Luego de dos años crecieron los dos hijos de *Ikyekaja* y su esposa. Ambos fueron a visitar a *Jkyomalidëkä* para preguntarle si encontró el machete de su papá. *Ijkyu jwaiyele ijte* [persona que se ve como pájaro] los vio y escondió la comida de ellos, solo dejó un poquito. *Jkyomalidëkä* les contestó que no ha encontrado el machete y les dio la poca comida que no escondió *Ijkyu jwaiyele ijte*. Entonces ellos le preguntaron «¿por qué no vas a comer a

casa de mi papá? pues nosotros tenemos mucha comida». Jkyomalidëkä miente y les dice que él come poco y no necesita más.

Así termina la historia.

Es importante aquí aclarar dos cosas como lo explicaron los narradores,

1. *Jkyo*.

Como ya se mencionó en el capítulo 3 es una palabra que significa muchas cosas. *Jkyo* puede traducirse como cielo, bosque, afuera, lugar, tiempo (clima). Más que tener una referencia geográfica concreta o absoluta, *Jkyo* es el espacio donde la vida brota constante e indetenidamente. *Jkyo* se refiere a la esfera inagotable de continuidad, de dinámicas y procesos que no quiere que se acaben nunca como el nacimiento de gente, plantas, animales. *Jkyo* es también el espacio, la casa donde viven algunas entidades sagradas como *Jkyomalidëjka*, *Jtĩnëwä* o *Uli Konojtodi*. *Jkyo* puede estar en la selva cerca del hablante, o muy arriba en el medio del cielo, en el cénit que conecta con el bosque a través de los ebojto y permite a las personas acceder a las aguas buenas.

2. *Jkyo aemo*.

Los *Jkyo aemo* aparecen en todas las narrativas de la historia antigua, y constituyen entidades importantes en el día a día jotí. Hay muchos *Jkyo aemo*, son seres divinos vigorosos sagrados, son los jefes o dueños de todas las clases y especies de personas, animales, plantas, hongos, raudales, montañas, comida del conuco, rocas, entre otros. Todo lo que es y existe tiene *aemo* desde el tiempo primordial. Los *aemo* son una pareja de esposos, hombre y mujer, para cada especie, muchas veces incluye sus hijos. *Jkyo aemo* protegen y cuidan a todos los de su tipo, les dan abrigo, comida, y seguridad, además están muy atentos a cómo los tratan, son muy sensibles al manejo y manipulación adecuados de los que ellos cuidan, por parte de la gente. Todos los seres (animales, plantas y hongos) tienen flujos de poblaciones constantes si son tratados adecuadamente, nunca disminuye o incrementa. Los *aemo* viven en lugares particulares de la selva, o en cursos de agua, en el subsuelo, cuevas, montañas, cerros, rocas o en el cielo. Los *aemo* cohabitan el mundo con los hombres, se mueven alrededor de la gente y entre todos, nos vigilan y acompañan. El *jkyo ae* [uno solo, en singular] de un animal posee árboles u hongos específicos, por ejemplo, *uli jkwayo jtawĩ* es un árbol que está enlazado al *uli jkwayo aemo* ‘espíritus protectores del marimonda’, o el *jkamaya jyëĩ* está unido al *jkamaya ae* «espíritu protector de la guacamaya», y así por el estilo. Los árboles están conectados al *aemo* del animal respectivo y ello posibilita la estrategia y técnica de que los jotí pidan a los *aemo* ayuda si necesitan cazar, pescar, recolectar, buscar recursos en sus territorios o en la vida. La cultura jotí no tiene una noción fija de propiedad privada exclusiva sino que todo se comparte. Así mismo es con los recursos de la selva. Un cazador o pescador no pide permiso para atrapar animales, pero sí conversa con el *aemo* del animal que va a buscar. Es por eso que debe mantener términos armónicos con todos los *Jkyo aemo* de los animales, pues son estos los que deciden cuándo, cómo y dónde puede cazarse o buscarse un individuo de su tipo y cuántos de ellos pueden coexistir en un determinado tiempo y



(Leandro Yalúa Jkujkyo, 2018)

espacio. Como la gente, los animales nunca se extinguen sino que sus poblaciones se renuevan cíclicamente, al ser capturados y morir, sus *namodi* [espíritus] regresan a sus respectivos *Jkyo ae nuwe*, es decir a sus casas a sus hogares, para culminar un ciclo, desde donde resucitarán y regresarán una y otra vez a la tierra, garantizando la disponibilidad de presas para los hombres. Tratar bien a todos los *aemo* y a todo lo que existe es muy importante para poder vivir. Las plantas, en especial árboles tienen *jtawí aemo* que pueden ser muy fuertes, *jtijtimö aemo* y *jkaile aemo* se mencionan como entre los más poderosos. Pero cada árbol tiene su *aemo*, gentes que viven y están adentro de esos palos.

Respetamos todas las plantas, las tratamos bien, hay algunas que son personas mismas. Alawini, es la más sagrada, es persona, es la más relacionada e importante a la cultura, sostiene el mundo, sus flores son estrellas, y su tronco es muy fuerte. Jkaile también es persona, en el día a día es el más fuerte, su madera es resistente, también tiene relación con los mitos antiguos, permite subir a la luna y es un árbol sostenedor. Jwana es sagrada e inteligente, es persona también, la respetamos y cuidamos. Uli uli bade, la palma, es también persona sagrada; hay en Iguana, he comido allí pues casi no hay en Kayamá (Gerardo Liye, 23-9-2016). Jkwiwi es también persona, la gente antigua me enseñó a decir Jkwiwi jotí (Iné Jkodo, 20-4-2004).

Aquellos troncos que tienen un hueco adentro es porque son casas de *aemo*, pero nosotros no los vemos:

Hay personas que están al interior de cada planta y si la cortamos o tratamos mal la gente de adentro puede castigarnos. Jtawí aemo, dueños de cada planta, están en cada una y si nosotros las cortamos, rompemos, o nos subimos en ellas sin respeto, si agarramos de más o las maltratamos puede enojarse. Podemos comer la fruta, pero lo necesario, no para botar o malgastar. Cuando una persona sube al tronco, la persona que está adentro lo puede empujar y hacer caer si no se es respetuoso. Por eso hay que cuidar los árboles porque tienen aemo (Alberto Melomaja, 31-1-2002). Hay muchos Jkyo aemo, tantos como jotí existían desde siempre, había muchas tierras antes y ellos ya existían. Los Jkyo aemo de las plantas son personas que viven dentro de cada una. Ellos nos ven a nosotros. Si es aemo de árboles nos ven como personas, como gente. Esos aemo hacen que los árboles den muchos frutos para nosotros. Muchos aemo lucen como Yëwi, jaguar. Los de jtau aemo lucen como gente. Solo vemos a los aemo si nos morimos. Los aemo tienen hijos que son Yëwi y pueden comernos, están escondidos. Jkwayo aemo hace daño, nos puede comer. Con todos los aemo corremos el riesgo de que nos hagan daño si los sobreexplotamos o jugamos con sus plantas, animales u hongos, de otra manera no nos hacen daño. Nos da enfermedad si los molestamos, si los tratamos mal o desperdiciamos. Si me porto bien, aemo no me maltrata, no se acaban los animales (Alberto Melomaja, 15-3-2004).



(Tito Jono Juae, 2018)

Ojko aemo luce como *ojko* [cachicamo grande], *uli ja* [persona, hombre grande]. Hay de dos tipos, *persona* y *cachicamo*. *Jtabali ae* es peligroso, tiene dentro muchos *jkajwiyë*, animales muy grandes (Iván Juae, 17-3-2004).

Es *ñajawa* [malo] cortar muchos árboles, no es bueno. Cuando se tumban muchos árboles estos hacen que la gente que los tumba se enferme y muera. Es el árbol mismo quien actúa, el árbol individual que fue atacado. Por eso al hacer el conuco no deben tumbarse árboles grandes donde viven los *aemo* sino solo pequeños. Si se matan muchos animales también se enferma la persona por virtud de los animales mismos, *Ajtowaijlo*, abuelo manda enfermedades (Domingo Ijtë, 21-4-2002).

Bëkya jtaudänï [todos los árboles] tienen *aemo*, *jnema*, *jkaile*, *oneko*, *jkudilë*, *jtabali*, *jani jkajwiyë*, *awajto*, *ulu ji*, *wajlikye*, *jwane*, *jono jyëi*... todos. Todos los árboles frutales de los que se chupa y come tienen *aemo*, *jlude uli jyëi*, *jkawikë*, *wajlikye*, todos los árboles grandes tienen *aemo* y hay árboles como ellos más grandes en la tierra de *Jkyomalidëkä* y esas semillas se riegan por todo el mundo. *Ajkuli uli ja-ae* [jefe de todo los *ajkuli*, *jkyado ajkuli* (picure) e *inï ajkuli* (lapa), parecido a esos animales pero más grandes] *ahora* recoge semillas para sembrar de nuevo. Ya antes guardó las semillas en un árbol grande para luego sembrar otra vez. Algunos deben respetarse mucho, como *jtabali* y su *aemo* es *lagartija* vive allí, también *jani jkajwiyë* vive allí. El olor fuerte del *jtabali* hace que la persona se ponga mala, hace que la persona hable mucho y piense mal. Si la persona que nunca hizo mal hace mal es porque tocó ese árbol, solo las personas que saben ver pueden tocar ese árbol. Son árboles grandes para hacer fiesta y hacer *jkumëka bu* [terminal de las



(Damián Urijutea, 2018)

flechas que se hacen con el endocarpio de la fruta de Ceiba, suerte de algodón]. El *ae de jani* *jkajwiyë* es el *ae de jtabali* (Noé Jono, 15-4-2004).

Los *Jkyo aemo* cuidan además espacios enteros de bosque que han sido contruidos con la presencia mayoritaria de una especie, muchas veces hechos por los *joti*,

Donde llaman *jkyo*, hay *aemo* de cada tipo. *Jnema*, *nujtuwë*, *nimodi*, *magnadi* ... todos los tipos de diferentes especies incluidos los animales, los insectos. Por ejemplo, *nujtuwë*, en medio de ellos vive *Nujtuwë aemo*, *jtali jkyo* en medio de los árboles de *jtali* está *Jtali aemo*. Así todos los *jkyo*. En donde se llama cada una de esos grupos del mismo tipo, es porque *Jkyo aemo* viven allí. *Jkajoja* nos enseñó esto a los *joti* porque los *aemo* decidieron esas distribuciones. Los *aemo* las permiten, las cuidan. Los *aemo* son como *Jkyo ae*, los cuida, nos cuida, son como *namodi*, cuidan, protegen, ayudan, controla las poblaciones de su tipo (Noé Jono, 23-12-2004).

Jkyo ae mismo inclusive, tiene un protector, su casa que tiene propiedades de entidad,

Jkyo ae tiene *ae* [jefe] que se llama *Waneko inëbo* y está cerca de *Jkyomalidëkä* donde sale el sol, al este. Esta casa no la vemos sino cuando nos muramos, ahora se ve como montaña



(Luceva Juae Joainkoa, 2018)





Caño Iguana, 2012. (Foto: E. y S. Zent)

está muy lejos, pero es en esa montaña donde vive el jefe de Jkyo ae, nunca muere y es grande como Jkyomalidëkä (Noé Jono, 15-3-2004).

Agua, Au, la savia de la vida corriendo por el mundo

Narradores: Aura Amigoja con Tito Jono (19-4-2002), Domingo Ijtë, Iné Jkodo con Tito Jono (21-4-2002), Alberto Melomaja con Alirio Juae (31-1-2002 y 23-4-2002), Noé Jono (27-3-2016).

El agua y todos los ríos los creó *Ikyekaja*: salió de dentro de él, de su interior brotó el líquido, agua como orina o lluvia. Además, el agua que salió de sus entrañas lo siguió, transitó detrás él en grandes cantidades y de allí se hicieron todos los cursos de agua, ríos, caños, quebradas. Nuevamente lo siguió en la última reconstrucción del mundo. Como se narró antes, una de las consecuencias inmediatas al cortar los árboles que sostenían la tierra fue que cayó una enorme cantidad de agua que produjo una grandísima anegación y generó un diluvio por el que finalmente mucha gente se ahogó. *Jkajoja* y *Jkyomalidëkä* reconstruyeron el mundo, aunque ambos trabajaron las cuencas y cauces de los ríos, moldeando los caños para que el agua surtiera cursos pequeños y grandes. *Jkajoja* fue quien organizó la mayor parte de las aguas. Todo estaba tan húmedo que *Ikyekaja* caminaba y a su paso iba abriendo caminos por donde fluía el agua que se convertían en ríos por eso decían los ancestros, «todas las cuencas de los ríos se tallaron por donde caminó *Ikyekaja*, muchos tienen aún la marca de sus huellas por donde caminó al principio del tiempo». Las sendas de *Ikyekaja* también llevaron hasta la montaña para crear el agua de *Jkyo ae*, el trueno. Pero también *Ikyekaja* abrió huecos, canales y zanjas en muchos lugares para que corriera el agua y así se

crearon otros ríos, modeló huecos para que corriera el agua y se dispusiera en formas de caminos. Así la tierra fue secándose pues el agua corrió y simultáneamente talló caminos, al tiempo que aparecieron fuentes de agua limpia para tomar y usar en las montañas y valles. *Jkajoja* y *Jkyomalidëkä* hicieron que todos los ríos terminaran en la montaña *Jkeba Alidejka Jobe*, a donde se encuentran en algún momento todas las aguas. Aún *Ikyekaja*, como creador del agua, vive en un río grande.



El valle del Caño Iguana, 2005.
(Foto: E. y S. Zent)

Justo más abajo aún del lugar más sólido donde se afincan los troncos de los árboles que nos sostienen en inë jiti-jkwa, hay un sitio muy duro ¡ikyeka! lleno de mucha agua, todo el espacio está colmado de pura agua que sale y da vueltas y vueltas por todas las tres tierras, jkyo, ne y ne-jkwa. Parece funcionar como un tanque de donde sale agua para la tierra y el subsuelo, también va a jkyo. Ikyekaja y Jkyomalidëkä modelaron los canales para que los que viven con Jkyomalidëkä usen el agua y también los que vivirían en la tierra con Jlae. Esa agua siempre da vueltas tras vueltas perennemente pues es de donde proviene el agua de la tierra y del subsuelo y fluye por todas partes hacia lagos y ríos. Ahora tenemos tres partes de donde proviene la lluvia, las dos primeras está localizadas en jkyo, el cielo y la última en ne, la tierra:

- 1 Donde vive la gente en el cielo hay una uli mabau [gran laguna] en la que se bañan, cuando el agua se está moviendo el agua cae abajo, particularmente cuando la gente se está bañando.*
- 2 La lluvia sale de au jtawĩ [el árbol de la lluvia] en cuyos troncos y ramas se almacena el agua, funcionan como recipientes muy gigantes y sus raíces operan como cabezales de duchas que distribuyen las virutas de agua de lluvia. Las gotas de agua fluyen por el cielo y pasan hacia la tierra donde penetran los bejucos y se depositan allí para beneficio de las personas que las usan como medicina. El agua, la savia, que corre y abulta abundantemente a los bejucos en la tierra no se agota y viaja a la tierra desde au jtawĩ.*
- 3 La otra parte es en la tierra y es donde se producen el invierno y el verano. Aquí en la tierra hay un palo grande jkawile jyëi bo y su agua cae desde arriba y lo colma. Jkajoja es quien controla y regula el clima. Al inicio de los tiempos cuentan los antiguos que un Jkajoja anunció «si voy para allá donde está ese inmenso árbol siempre va a llover y no habrá verano y si no voy habrá verano». Entonces se fue donde está el árbol, y abrió en el palo unos huecos de donde va a salir el agua y caer para acá, en bosques y sabanas, ríos y lagunas, conucos y casas. Aún hoy, un Jkajoja hace el invierno en donde está el árbol jkawile, saca todos los palos que bloquean los huecos del tronco para que el agua fluya y llueva. Cuando va a ser el verano, él cierra todos los huecos con palos.*

El agua en general constituye el ingrediente fundamental para mezclar las medicinas que provienen de plantas, animales, rocas, suelos u otros elementos que los antiguos enseñaron como buenas para curar. El agua al interior de los bejucos es especialmente buena para prevenir, curar y sanar muchas dolencias.

Jkyö, aire: no se ve como los *ae*mo y como ellos no podemos vivir sin él

Narradores: Domingo Ijtë, Iné Jkodo con Tito Jono (22-4-2002), Alberto Melomaja con Alirio Juae Jono (23-4-2002).

Jkyö [aire, viento] fue creado por Jkyomalidëkä. Para que no se muriera Jkyö, cuando iban a cortar la tierra, Jkyomalidëkä tuvo la precaución de guardarlo para la nueva tierra que se pensaba construir. Por ello lo dejó donde nejtiiwïjae, en el subsuelo. Lo dejó al cuidado de Jkwana Uli ja [persona que se ve como una gran pereza]. Desde ese momento, el aire empezó a salir de allí. Luego mientras fabricaban la nueva tierra, construyeron uli ido nuwe [casa grande redonda] en jwaya minë, jtënëwa ikyu jkukë, [donde sale el sol] para Jadi wë jtaijkö [personas inmortales que nos encontrarán cuando muramos en el este, donde sale el sol]. Jkwana Uli ja se colocó en la parte más alta de la viga solera central de la casa y desde allí creaba el aire con su movimiento, estaba suspendido en la viga y se movía lenta pero constantemente. Todas las diyë jkajka [vigas verticales para colgar los chinchorros] se sostenían y soportaban de esa viga central: el palo fundamental, duro y sólido que no se pudre nunca. El aire se producía en la transición al contacto de Jkwana Uli ja con el palo central de esa casa. Cuando Jkyomalidëkä arregló la tierra, llevó a Jkwana Uli ja de nuevo a su casa en la copa alta del árbol nï alawini uli jyëi, donde siempre está colgado. Este árbol es la columna vertical del mundo, tiene sus raíces fuertes y profundas sostenidas en nejtiiwïjae jkwa, el subsuelo, pasan por ne y aseguran su firmeza como la viga central de la casa cósmica. En la punta, en la parte más alta de la copa es donde está colgado Jkwana Uli ja. Por eso los palos que usamos al centro de las casas redondas, las ido nuwe, son siempre ikyeka jkajka [palos duros] pues soportan el techo y son como cañas o tubos que permiten que el aire sople y entre a las casas, y se distribuya por todas partes. A través del aire se desplazan muchas cosas, buenas y perjudiciales, aunque no las veamos. Son los soplos por el aire los que pueden llevar y traer venenos, los respiramos y entran por los pulmones. Pero también buenos aires entran a los cuerpos y alimentan la vida. Cuando se queman las sabanas salen muchas enfermedades que lleva el humo: por el aire se expande la enfermedad en la sabana y la trae a las selvas. No debe quemarse por eso.

Fuego jkulë, el alimento cocido y abrigo nocturno

Narradores: Ángela Melomaja con Fernando Mölö (25-1-2002), Hernán Juareahteña con Tito Jono (26-1-2002), Alberto Melomaja con Alirio Juae (31-1-2002), Aura Amigoja con Tito Jono (19-4-2002), Salomón Konojto con Alirio Juae (20-4-2002), Domingo Ijtë, Iné Jkodo con Tito Jono (21-4-2002).

El fuego era secreto. Corrían los primeros días al principio del tiempo. Muchas personas como Jkwii [pava], Weyo [gallineta], Jedä Jkwii [cotua], Uli Jkodo [pava de monte], Jani Jkodo [guacharaca], Uli Jwaii [pauji], Jani Jwaii [grulla], Jani Jkwana [pereza pequeña] y Waijlo [sapo] vivían juntas en la misma casa. Todas eran gente que salían todos los días de jkyo balebĩ [cazar, recolectar, andar, explorar, salir, moverse por el monte, por el bosque]. Solo una persona no salía al monte, ni cazaba, Waijlo, que se quedaba en la casa para cocinar alē [yuca] o jtamũ [maíz] que comerían todos al atardecer cuando regresaban. Waijlo tenía la candela adentro en su garganta y escupía al suelo y prendía el fuego. Así cocinaba y luego se tragaba el fuego de nuevo al finalizar. Siempre se sentaba en el mismo lugar sobre inēba [piedra grande plana], pues escondía así el fuego. Por la tarde llegaban todos de regreso y Waijlo compartía la comida que hizo y todos comían. Muchos de ellos decían por mucho tiempo que querían calentarse con candela y Waijlo no decía nada. La gente le preguntaba ¿cómo asaste la yuca? ¿cómo cocinaste el maíz? ¿de dónde sacaste la candela? ¿de dónde conseguiste fuego? y miraban al Waijlo, y ella respondía que lo asó por el calor del sol, que la yuca y toda la comida se calentaban en el día con el sol, cuando la colocaba sobre las piedras y así se cocinaban al estar bien calientes gracias al sol. Otras personas comentaban, «hace frío en la noche queremos calentarnos», pero Waijlo no decía nada. Ellos no le creían y le pedían que mostrara la candela, el fuego.

Todos se iban de cacería al amanecer sin regresar durante el día y solo se quedaba Waijlo. Una mañana como siempre, todos salieron, pero dejaron su namodĩ [espíritu] para que ellos observaran con qué asaba Waijlo. Así, sin que ella escuchara, decidieron no salir completos a cazar sino convertirse en Añodĩ [grillos] y quedarse cerca de la casa. Brincaron y cantaron alrededor de la casa sin levantar ninguna sospecha de Waijlo quien cuando se aseguró de que todos partieron, sacó candela de su interior para cocinar y calentó la piedra plana grande sobre la que cocinaba. Extendía el maíz y la yuca sobre la piedra, la tocaba para estar segura de que estaba bien caliente y cuando terminaba de asar, sacaba las mazorcas y la yuca y tapaba la piedra. Encima de esa piedra se sentaba ella. Al rato aparecieron saltando los Añodĩ, cantando al lado de Waijlo, caminando a su lado, pues eran personas y los Añodĩ vieron todo y comieron la yuca. Waijlo decía a los Añodĩ: «Esta es la comida para los que se fueron al monte» y los soplabla y espantaba para que no se lo comieran. Después de observar mucho, pues eran personas, Añodĩ se escondieron en la casa y desaparecieron. Por la tarde volvieron como personas, Jani Jkodo, Jani Jkwana, Uli Jwaii, Jkwii, Weyo, todos eran personas, que habían dejado su espíritu y al regresar sus espíritus les avisaron que ella mentía, que asaba en realidad con la candela. Al verlos regresar a casa, Waijlo repartió el maíz, y los Añodĩ dijeron frente a toda la gente: «Lo asaste con candela y queremos calentarnos con candela en la noche pues en la noche hace frío, además queremos fuego para prenderlo y cocinar y comer mejor para cada uno». Sin embargo, Waijlo insistía que cocinó la yuca con el sol. Pero no le creyeron y mantenían en que no lo hizo con el sol e instaban a que sacase ya el fuego pues ya lo vieron. Finalmente,

después de tanta protesta y al verse descubierta, y como ya ellos sabían y pedían que les mostrara la candela, y siempre la molestaban al respecto, Waijlo decidió mostrarles el fuego. Primero, exclamó que el fuego no sale de su garganta pues la están viendo. Fue entonces cuando Waijlo le propuso a Jkwana que hagan fiesta para que la candela logre salir de su garganta y ellos se preparen a recibir al fuego que va a calentarlos a todos. De inmediato todas las personas emprendieron con afán la preparación de la fiesta y la hicieron rápido pues querían calentarse toda la noche. Hicieron fiesta y tomaron cachiri. El fogón estuvo en brasas durante toda la noche y abrigó la fiesta, la ceniza calentó toda la gran casa redonda, que se alegró con la danza y el canto. Jani Jkwana agarraba su cuello cantando toda la noche y por eso se hizo chiquito. Entonces, cuando amaneció y habían pasado toda la noche haciendo la fiesta, Waijlo se levantó y dijo que iba a mostrar el fuego. Eran ya las 5 a. m. Waijlo preparó el fuego, prendió la candela que salió de su garganta, y se dispuso a calentar la inëba, cuando estuvo hirviendo anunció a todos que ya está lista. Entonces advirtió a todos «caminen, no corran, caminen poco a poco y cuando lleguen hasta mí no miren, den la espalda». Mirando a Jani Jkwana, Waijlo le dijo «camina lento pues ya vas a ver todo el fuego» y Jani Jkwana caminó lento, pero Waijlo se adelantó y lo quemó con la piedra por eso tiene una mancha en la parte superior de su cuerpo. Jani Jkwana le había dado la espalda y se acercó mucho. El pelaje blanco de Jani Jkwana al quemarse su espalda recuerda lo fácil que es quemarse con inëba cuando está caliente, que otra vez podemos pegarnos allí y hacernos daño. Además, Waijlo levantó la piedra caliente y a propósito la puso en su espalda diciendo: «Te quejaste de que hacía frío, pues caliéntate con esta piedra». Entonces la candela no solo quemó a Jani Jkwana, sino que el fuego se extendió, y como resultado toda la casa se incendió, también el bosque, el mundo entero entendió el poder del fuego y el cuidado de mantenerlo y manipularlo. Todo se quemó. Fue en ese momento que Jani Jkwana dejó de ser persona completa y se convirtió en pereza. Las demás personas salieron corriendo hacia afuera. Todo estaba quemándose. Todos salieron corriendo de la casa, se fueron. Y el fuego cayó en los árboles y se quedó allí, en sus troncos, se quedó almacenado en los palos de la mayoría de las matas que se quemaron ese día como en jkyo jkulilu jtauwi [onoto silvestre], uluku jyëi, wenëwenë jyëi, jtuwëdo jyëi, jwani, jkulëjtiñëde jyëi, jkulë jyëi, luwë jyëi, jlude jyëi y wejtolo jyëi. El fuego se ocultó en las ramas, incluso la rama de mango, como en una gran cantidad de troncos de árboles, bejucos y arbustos y por eso podemos encontrarlo allí cuando lo necesitamos. Pero el incendio era enorme y no se acababa. El fuego logró ceder y finalmente apagarse gracias a los animalitos que se llaman dodo jtejte iliwë [ciempiés] o uli ikti que dejaron mojado a todo el mundo. ¡Miles de ciempiés sofocaron el fuego y de emergencia! pues se estaba quemando donde se encuentran las cerbatanas y para que el fuego no trepe hasta allí, apagaron el fuego. También las piedras ayudaron a apagar el fuego, lo absorbieron y por eso el fuego está dentro de las piedras, muchas piedras se lo tragarón, por eso en ellas también se esconde el fuego.



Bijkiyo Jtute Jtitekyá haciendo fuego, 2012. (Foto: E. y S. Zent)



Haciendo fuego, Kayamá, 1971. (Foto: © Jacques Jangoux)

Sapo se fue y se metió al agua, ella tenía baejte [estaca para sacar espinas del cuerpo] y al salir dejó los baejte. Se fue al río y allí se sentó en la orilla. Tan pronto se posó en el borde del agua se puso inmensa y se quedó en el río para siempre como Waijlo se convirtió en animal grande, pues antes era mujer. Jkwii anunció entonces que iba a hacer como hace Waijlo, y se tragó un pedazo de carbón, pero no logró engullirlo y salió abajo, por eso su garganta es negra como la ceniza. Jkodo exclamó que haría lo mismo, pero solo logró que su cogote se quedara colorado, por eso tiene una marca roja en su garganta pero también la brasa salió de su interior. Jwaïli también tragó carbón con brasas y a él si se le quedó adentro, por eso cuando come semilla es como si la cocinara y se acaba dentro de él. La tripa del Uli Jwaïli es muy caliente, la semilla se pone blandita por eso. Igual sucedió con Weyo, quien también tragó carbón y brasas, él también es caliente pues el carbón se quedó adentro de su cuerpo. Por este motivo Uli Jwaïli y Weyo se quedaron todavía como personas, son aves y personas, pues ambos tienen candela en su interior como decían los antiguos «agarraron el fuego que les dio Sapo». Todas las personas de esta historia antigua que no agarraron el fuego se transformaron en animales luego de ver el fuego, la mayoría son aves actuales y la pereza que los antiguos dijeron que era Jkyo aemo de las aves en esos días.

Luego de un día tan agitado, Weyo y Uli Jwaïli se acostaron pues estaban muy cansados. En la tarde Uli Jwaïli mencionó que le duele su cabeza y ambos salieron a relajarse caminando. Uli Jwaïli se adelantó y allí suavemente se convirtió en ave y propulsó vuelo. Solo quedó Weyo quien siguió caminando y encontró las flechas de Uli Jwaïli y al verlas, dijo «estas son las flechas de plumas de la cola de Uli Jwaïli» y se preguntó «¿dónde está Uli Jwaïli?». Alzó la mirada y lo vio alto dejando su perfil en el cielo mientras volaba. Al verlo, Weyo se convirtió allí también en pájaro. Ambos se convirtieron más tarde que el resto

porque agarraron el fuego. Los que no lo hicieron se convirtieron de una vez en animales. Por eso Uli Jwaïli no regurgita ni bota las semillas, sino que se las traga igual que Weyo. Waijlo por su parte, nos ve a todos nosotros. Los antiguos decían que no debe sacarse al niño recién nacido es peligroso, pues Waijlo, el Sapo, puede llevarse partes de él y el niño se queda chiquito. Waijlo está en el camino que hacemos después de morir, y puede agarrarnos y comernos si no estuvimos preparados. Hay grupos aquí en la tierra que son familia de Waijlo, que descienden de esa línea, aún son familia de esa primera Sapo grande, que proviene de más acá de donde vive Jlae.

Jkyo bëjkya, el cosmos

Al menos 65 jotï mencionaron la siguiente representación del cosmos o su mundo. Hay tres capas o niveles en el mundo, puestos uno sobre el otro: jkyo, ne y ne-jkwa. Jkyo puede traducirse como el cielo, ne como tierra y ne-jkwa como subsuelo. Estas tres capas están entrelazadas y en cada una viven diferentes personas y entidades. Los espacios de estos tres niveles jotï son continuos, orgánicos, dinámicos, finitos y heterogéneos. Los lugares de cada nivel se describen a partir de la persona que habla y desde allí explica quienes habitan en cada capa, cómo y por qué actúan de ciertas maneras los que viven en cada nivel y si pueden cambiarlos. Cada capa y todas las entidades que viven en ellas poseen derechos y deberes cuya ejecución cabal es necesaria para evitar el colapso del mundo. Las maneras de vivir y comportarse en cada plano son parecidas, en todos hay conucos, bosques, ríos, personas, plantas, animales:

Antes de que Jkajoja trajera flores acá a la tierra, ellas estaban ya aquí. Esas son las flores que prenden de noche, las traía para que la gente las viera y desde el cielo la gente veía las flores de aquí como estrellas brillantes. Las flores de árboles como luwë jyëi, uli jono jyëi, e ili luwë jyëi. Bëjkya jtau bu –todos los árboles que prenden son flores (Alberto Melomaja, 23-4-2002). Jkajoja mostró que las estrellas que vemos desde la tierra son flores de árboles del cielo, en especial de los más altos, alawini jyëi, duwëwe jono jtawï, jkwiwi jtawï, jkawale jyëi, dudibu jtawï, wejtolo jyëi, nujiyebo jyëi. Las flores son estrellas que iluminan la tierra (Aura Amigoja 19-4-2002); en nejtiwijae todo es parecido a la tierra, pero más bonito como un paraíso, limpio, donde hay hierba muchos frutos de árboles, nada de espinas, nada malo solo cosas buenas (Alvaro Ulijtudeña, 27-4-2002).

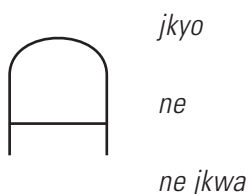
El caos o la destrucción del mundo ya ha ocurrido antes y es una posibilidad latente permanente, no es irreal pues ya dos veces todo se acabó antes de esta nueva tierra en la que vivimos hoy en día, y como explicaron Iné, Domingo, Salomón, Ángela, Gabriel, Iván y Alberto, puede suceder en cualquier momento otra vez. Depende de cómo nos comportemos en la tierra. Por ejemplo:

Jlae puede agitar la tierra con el pie, hace poco tiempo lo hizo, movió la tierra, significaba que han matado a otros jotï, se matan entre ellos y van donde Jlae, este ve las heridas y

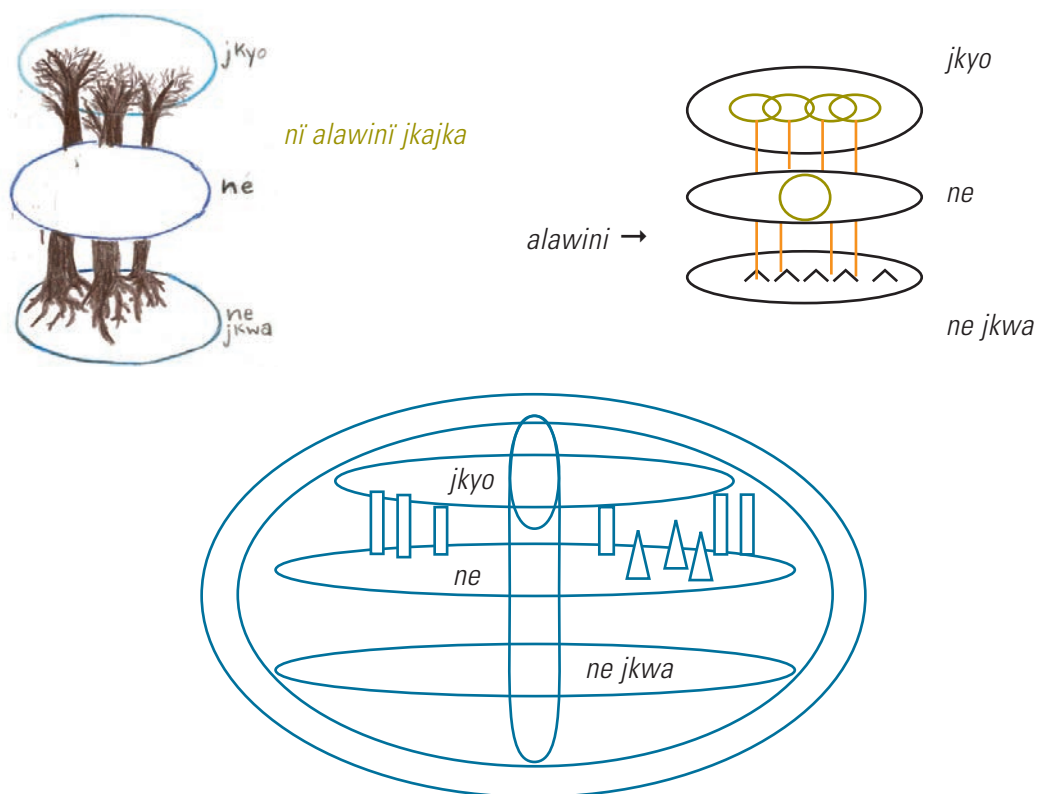
Jlae mueve la tierra para que se asusten: advierte que la maldad puede acabar al mundo y a la gente otra vez (Salomón Konojto 20-4-2002).

Si Jlae mueve los troncos, todo se mueve, hasta los troncos en el subsuelo. Estos narradores, además dibujaron en el suelo los tres niveles y explicaron que *jkyo*, *ne* y *ne-jkwa* son parecidos, comparten atributos en la forma, composición y disposición del espacio y tiempo.

Según Gabriel Ijté la tierra es redonda unida con el cielo.



Según Aura, Leónidas, Alejandro, Salomón y algunos otros narradores, el árbol fundamental que sostiene la tierra es *nĩ alawini*, también lo dibujó así Rossana:



Las entidades que habitan cada capa se quedan en cada uno de sus niveles y solamente algunas pueden salir y entrar de los tres niveles, la mayoría vive solo en su nivel.



Las tres capas del cosmos jotĩ,
Jkyo, Jne y Jne jkwa. (Jalij ljtè, 2018)

Cuando hay nube puede caer lluvia en la noche y hacer que caigan las flores que son *adedĩ* [estrellas] del cielo, como *luwë bu* [flor de guamo], *mojwe bu* [flor de jobo], *alawini bu* o *jkawale bu* [flor de Caryocar], que es la estrella más grande. *Adedĩ* son muchas, son personas jotĩ, por eso las nombramos como *jadĩ*, a esas personas en el cielo les puso ese nombre *Adedĩ jtĩnëwã* *ikyumëjkĩ* *majadĩ*. Todavía viven en el cielo, no se mueren. Las estrellas se van moviendo de noche porque la flor se ha caído del árbol y aparece en otro lugar que puede ser en la tierra: las flores salen en los árboles en el cielo, florecen, y después caen, y después salen y caen en otros árboles, en otros lugares. Por eso las estrellas tienen la apariencia de moverse entre los niveles (Noé Jono, 20-6-2014).

Los narradores explicaron que las tres capas son ovales, pero relativamente planas en la base con extremos cóncavos y convexos, describiendo una cierta inclinación para permitir que el agua fluya hacia abajo.

A través de los niveles circulan algunas cosas muy importantes para la vida como el aire y el agua mediante los que se puede curar o perjudicar, dar vida o matar. El agua pasa a los niveles a través de las raíces de muchas plantas y muchos *bejucos* que fueron creados por *Jkyomalidëjka* para curar con

el agua que tienen adentro, para bañar a los niños y quien lo necesite (Martha Uriña, 19-2-2016). Aunque de la medicina tradicional se hablará en otro capítulo es bueno mencionar aquí que la medicina más efectiva, la que cura bien y más está en las aguas de los ebojto [bejucos], en algunas plantas y en las picadas de las hormigas negras grandes. En los bejucos está concentrada la mejor medicina, hay que conocer cuáles son los que curan y cuáles no (Rossana Tujuokaña, 11-10-2005). Las aguas que llenan los bejucos circulan al interior de ellos directamente desde jkyo, es el agua buena que debemos usar para bañarnos la más pura. Sin embargo, el agua de lluvia es también beneficiosa, la lluvia sale de au jtawí y cae abajo de los árboles, por sus raíces viene para acá para nosotros para que crezca la comida que ha sido sembrada, para que tomen los animales, para que suban los peces, para que entre por los bejucos que contienen agua buena (Iván Juae, 29-7-2014).



El agua puede ser la cura de muchas enfermedades, pero también puede como el aire, transportar venenos o daños.

El viento no es una persona, aunque no haya aire o viento podemos respirar, pues Jkyomalidëkä colocó la pereza para darnos aire, refrescar y para que el aire, el viento, tumbe los cultivos. Antes no teníamos otra comida que no fuesen los frutos y cogollos de las palmas de judi tujtu. Después que Jkyomalidëkä nos dio las semillas para hacer conucos necesitamos el aire y el agua para que se alimenten las plantas que sembramos (Alejandro Mölöl, 14-11-2011).

Cada nivel está en perpetuo movimiento oval, y son el hogar de un diverso agregado de personas, animales, plantas, espíritus buenos, y espíritus perjudicales, seres originales primordiales que han existido siempre, entre otros. Los movimientos de las capas son invertidos al nivel que los suceden (en el sentido del reloj, en contra del sentido del reloj, y en sentido del reloj sucesivamente). Algunas veces los movimientos pueden ser imprevistos, inesperados y violentos:

Me nejtiwíjæe jotí la gente que está abajo son de ae majaena [tierra de Dios, de gente buena] *son los que mueren y se van abajo. Ellos producen los terremotos cuando le dan golpes a*

los palos que sostienen y con los que están sujetos a la tierra. Allí hay mucha comida, buenos árboles, viven normal como acá y tienen un espacio donde hacen fiestas. También Jlae cuando corre duro y ligero puede causar terremotos (Aura Amigoja 19-4-2002).

Todas las personas que viven en los tres niveles viven muy parecido a los ñi jotĩ, con condiciones sociales y morales similares: relaciones de parentesco, éticas, usos de herramientas, casas, formas de cultivar, enfermedades, tipos de cacería, dolencias, maneras de organizarse, alegrías, penas, ceremonias, entre otros. Solo los *Jkajojadi* que son sabios livianos, hombres y mujeres, pueden ver todas las capas. Incluso pueden moverse entre ellas algunas veces:

Nosotros teníamos un solo cuchillo, lo compartíamos siempre, lo cuidábamos mucho. Dos Jkajojadi nos dieron ese cuchillo, ellos como sabios salieron a cazar (jkyo u ñimē Jkajoja abe) *y escucharon que walekojadi, la gente del subsuelo, los llamaban pues querían pasar a la tierra. Ellos son buenas personas, viven con Jkyo ae debajo de las montañas, en nejtiiwĩjae bajo la tierra. Los dos primeros Jkajojadi, ñi jotĩ los escucharon, conversaron y los walekojadi se acercaron. Hicieron un puente para pasar por Uli jedā al otro lado, pero al cruzar el puente se rompió y soltaron lo que tenían que eran herramientas, cuchillos... Jkajoja agarró solo un cuchillo y se lo trajo a su gente para que lo usaran. Walekojadi regresaron a vivir debajo de la tierra y los Jkajojadi se fueron a vivir a Ae inēwā* (Mateo Konojto, 17-3-2004).

Hay algunas otras entidades importantes que se mueven entre los planos:

Algunos ven a Jkyo ae cuando él quiere que lo vean. El camina en todas partes con nosotros sin que lo veamos, se mueve entre el cielo y la tierra, tiene sus caminos que conoce, vive en la tierra aquí con nosotros en su casa que vemos como montaña. Jkyomalidēkā en cambio vive en el cielo. La tierra está toda cerrada para los jkyo aweladi que están cercados como en jaula para que no salgan, andan libres, pero debajo de la tierra. Jkyo ae puede aparecerse como tigre, como huella de la persona o puede aparecerse como persona, pero después se desaparece. Jkyo awela no puede salir (Hernán Juareajteña, 25-1-2002). Los escarpados picos y montañas son en realidad trochas o caminos hacia el cielo. Las montañas más pequeñas son vías para pasar hacia ne-jkwa, el subsuelo o la capa inferior. Algunas montañas no pueden verse, pero se conocen, como *Waneko inēbo* que está cerca de Jkyomalidēkā donde sale el sol, al este (Noé Jono, 15-3-2004).

Los cuatro troncos de los árboles que soportan la capa del medio o la tierra de la gente [muye jyeĩ, ñi alawini, jkawale jkajka y kyabo jyeĩ jkajka o nujtiyebo jelē] fueron usados por Jlae para construir las casas originales. Igualmente, las lianas y bejucos de jkwayo inimo ju que usaron los seres inmortales para fijar y amarrar juntos los tallos hasta lo alto del cielo, son también los que se usan

para hacer las casas hoy día. Usaron también algo de los bejucos *ajkulidĩ mana ibuju* y *uli walějka ju*, por ello en las casas pueden encontrarse esas plantas como amarres. Los tres inmensos árboles que sostienen al cielo son también de los más altos de los bosques jotĩ, que son similares a las vigas que soportan las casas actuales. Una gran cantidad de agua, como una laguna que se mueve poco y lento rodea las tres esferas ovaladas que contienen el mundo y la vida jotĩ. Las aguas están en suave movimiento alrededor de las tres capas, *jkyaka* [río abajo] y *mameka* [río arriba]. No hay nada más allá de esta laguna. Estamos flotando en la nada.

La laguna está toda alrededor de la tierra, no es jedä es uli mabau, una gran laguna. Jkyomalidëkä vive cerca de esta laguna y si el mundo se acaba la laguna va a crecer mucho. El agua es como la sangre, y como la savia. Hay una creencia antigua entre los jotĩ de que existe una canoa grande que contiene agua, como el cuerpo contiene sangre y los árboles savia. El agua de la tierra es como es la sangre (Alejandro Möllo, 14-11-2011). Debajo de los cuatro palos que sostienen la tierra hay otra tierra que nunca se va a caer, no hay nada debajo de ella, sino agua, como un río que da vueltas alrededor de la tierra. Allí abajo hay otra gente, jotĩ que ya han muerto y se van abajo, también de otras etnias, todos allí se unen, eñepa, jotĩ, criollo, todos. Otros se van arriba, con jkyomalidëkö. Abajo los ríos y lugares tiene nombres también (Alberto Melomaja, 31-1-2002).

Antropogonía

Los antiguos jotĩ dejaron en la memoria contemporánea tres narrativas por las que explican la creación humana. No son contradictorias, pues todos los narradores y *nĩ jotĩ* con los que se habló reconocen las tres como parte de su tradición,

*Desde el tiempo de los antiguos se decía que diferentes personas vienen de grupos diferentes de *nĩ jotĩ* y por eso contamos distintas clases de creación humana pues estamos en tres grupos creados: 1) de los árboles que suenan, 2) de los que hizo Uli Yowale y 3) de los que creó directamente Jkomalidëjkä. Al principio se pensó que un solo grupo no era suficiente para sacar hijos de padres, y que saliera mucha gente de una sola pareja y así, Itijtĩmō, Jkwiwi y Luwë son árboles normales, pero suenan cuando están pegados con otro y allí se metió una persona en los árboles que suenan. Son árboles que tienen adentro persona, y dijeron cómo cortar un pedazo pequeño del tronco para sacar a la gente. La otra banda es de Uli Yowale que hizo otro ser humano con jwalulë, esta es la banda de Alejandro o Iván. Es la concha del mismo jwalulë que comemos aquí en la tierra, pero no del que comen las personas grandes sino el que se da a los niños que comen y botan las conchas, esas son las que Uli Yowale recoge y guarda. Con esas conchas de jwalulë, Uli Yowale sacó hombre y mujer, por eso hoy jwalulë tiene que estar donde Uli Yowale. Otra banda la creó Dios mismo, Jkyomalidëkä, lo hizo para que no se*

casen con la misma familia, para aumentar más gente, pero no con la misma familia, no con personas de dentro de la misma familia (Alberto Melomaja, 27-1-2002).

Se narran a continuación las tres historias que destacan a sus respectivos protagonistas: 1) Sol, 2) Yowale y 3) Jkyomalidëkä.

Narradores: Hernan Juareaiteña (25-1-2002), Ángela Juainkoa con Fernando Mölö (26-1-2002), Alberto Melomaja con Tito Jono (27-1-2002), Soledad Wajkemaja con Lucas Juae (22-3-2004), Kyabo Bowijte (22-4-2002), Gabriel Tiloja con Tito Jono (25-4-2002), Jtukyabojlae Bowijte Jtute (26-7-2002), Ulijkulë Jtute (28-7-2002), Alabala Aubojkyo (29-7-2002), Jwajkojko Jtute (29-7-2002), Mario Liye con Héctor Liye (19-12-2004), Mariela Yaluja con Ángel María Baiyeja Juae (15-6-2014), Leonidas Mölö con Vilma Liye Juae (22-12-2004).

Jtñëwä, el Sol la persona-energía del mundo

Jtñëwä, el sol es el enlace claro entre las narrativas de la creación de los elementos del cosmos que podrían llamarse biofísicos (montañas, ríos, piedras, etc.) y la creación de los ñi jo-ti: el sol es una persona pero también es quien concentra la mayor energía directa del universo joti. Jtñëwä proporciona aspectos esenciales de la estructura del cosmos como su movimiento y vida, al mismo tiempo unifica todos los aspectos más esenciales de las personas, las partes que vemos y las que no vemos.

Después de que Ikyekaja y Waiñoja cortaran los árboles que sostenían la tierra, Jtñëwä [sol], detuvo su camino en el cielo justo al mediodía, en el cénit. Jtñëwä estaba soñoliento y solo miraba a su alrededor.

Jkyo ae había escondió a un hombre bueno y sabio cuando cortaron el mundo en la última creación. Pensó dejarlo en la tierra para cuando se construyera el mundo nuevo. Fue así que cuando se arregló el mundo ese hombre, el último Jkajoja, empezó a vivir aquí en la tierra. Había sobrevivido solo e incompleto, no tenía namodi [fuerza vital, espíritu], por eso no volaba, solo caminaba, buscaba comida, dormía. Ikyekaja se había comido al resto de la gente. Jkyo ae lo veía solo, caminando mucho, andando por el monte. Se sentía muy solo. Jkajoja había guardado todas sus cosas, jwäna [cerbatana], jela [machete], jtode [hacha], mayë [cuchillo] y hasta su balo [conuco] en la jkyo nuwe [casa de campamento] de Jkyo ae en la montaña. La tierra ya había sido reconstruida y se había conformado cierto orden, ahora podía poblarse. Jkajoja fantaseaba que no estaba solo y actuaba como si muli ji lolo [bracteola de la palma de macanilla] era su esposa, pero no era en realidad una persona. Por su soledad, Jkajoja conversaba con lolo, le contaba cosas y le pedía que busque leña, le preguntaba «¿Trajiste el agua del río? ¿Hiciste la comida?». Pero estaba él solo, y trabajaba lo que le pedía hacer a lolo-mujer y se contestaba lo que le preguntaba. Uli konojtoði [pareja de hombre y mujer son personas-pájaros sabias que murieron en las primeras creaciones y renacieron inmortales, son jkajojadi] escuchaban como hablaba solo y lo veían desolado.

Ellos esperaban que él mismo forme su mujer, pero como no lo hizo decidieron ayudarlo, Uli Konojto uli ja pensó «es tiempo de crear una mujer como compañera para Jkajoja, es tiempo de hacer ni joti».

Entonces Uli Konojtodi visitaron a Jkajoja y le indicaron cómo fabricar a Ñamuliye au [primera mujer]. Uli Konojto uli ja le preguntó a Jkajoja «¿dónde escuchaste jtawi jobe dona [árbol que suena]?, ¿dónde está?» y este le dijo, «¿lo oyes?, por allá suena mejor el árbol» Para algunos grupos el árbol que suena es Jtjtimö jyëi, para otros es Luwë jyëi y para otros es Jkwiwi jyëi. Entonces fueron donde está el árbol Jtjtimö jyëi, que era grande como una casa y liso como el cuerpo o la piel de la gente. El árbol sonaba desde adentro y también desde afuera como cuando hay viento fuerte y las ramas pegan entre ellas. El árbol estaba cerca de un cerro que en realidad era la casa donde vivía Jkajoja. Uli Konojto uli ja le dijo que no repita que el árbol suena.

Uli Konojto uli ja colocó cuidadosamente un ijkwöju en la parte más interna del tronco (jkwanakajo) y luego instruyó a Jkajoja cómo fabricar a la mujer. Tumbó y cortó un pedazo (±50 cm.) del tronco por donde le decía, por aquí, por allá, le indicaba y Jkajoja lo hacía. Tomó el pedazo del tronco del árbol que suena para lijar y tallar, le hizo ombligo, boca, nariz, manos, pies, cara, pelo, toda la forma, la hizo muy bonita toda. Uli Konojto uli ja no hacía nada, solo miraba e indicaba qué y cómo hacer la talla. Luego le señaló Jkajoja que pintara con jkulilu [onoto] un pedacito, pero el tronco se puso rojo todo, y de allí se originó la menstruación. Uli Konojto le dijo cómo colocar los dientes con las semillas de maíz y la moldeó como somos nosotros ahora. Añadió que «como no vamos a durar mucho ni para toda la vida, hacemos los dientes de maíz, si no fuésemos a morir los tendríamos de piedra mucho más duros, como los de báquiro, pero son de maíz pues nos morimos». Uli Konojto dijo entonces, «Ya está lista, llévate a tu casa esta talla». Jkajoja escuchó con cuidado, tomó la talla en sus brazos y la llevó hasta colocarla afuera en el suelo en la puerta de su casa. Luego se sentó a comer y junto con la figura tallada del tronco, imploró al cielo para que la vida en forma de mujer viniera a vivir en la tierra. Uli Konojto habló con el hombre frente a su chinchorro y fogón, diciéndole «no la toques, déjala quieta así, no la dejes nunca en el suelo, debes cargarla siempre, cuídala». Entonces Uli Konojto se fue. Él respetó lo que dijo Uli Konojto me dikye jtaikye jli. Jkajoja se acostó con el palo como si fuese una niña. Aún no existía la noche, Jtinëwa seguía detenido adormecido, era siempre de día.

Después de varios meses Uli Konojtodi el hombre y la mujer, vinieron a visitar. Vieron todo lo que dejaron, el tronco estaba bien. Uli Konojto uli ja le dijo a Jkajoja que saque al tronco-mujer un poco afuera. Así lo hizo, la dejó parada, y con las manos la empuja un poco y cayó. Todo lo que dijo el hombre se cumplió. Del tronco había brotado la vida, primero se formó el ijkwöju [corazón, asiento del alma], luego había madurado paulatinamente el resto de su cuerpo cuidado por Jkajoja. Uli Konojtodi vieron que ya el cuerpo estaba desarrollado. Uli Konojto au [la mujer], levantó el palo y lo golpeó tres veces. Cuando

empujó y tumbó, el tronco se rajó y de allí salió una niña jtido jau y así se formó la primera ñi jotĩ, una mujer. Fue así como pasó.

Cuando la niña-bebé se puso en movimiento por primera vez, Jkajoja colocó el tronco mirando al lugar donde nace el sol, pero el tronco no sonó, lo invirtió mirando donde se oculta el sol, y allí sonó el tronco y nació la niña, y la placenta se convirtió de tronco en placenta. Uli Konojto au la tomó en brazos y cortó la cuerda umbilical dentro del chinchorro, lavó, arregló todo y jweyao [cuidó] a la niña. Le dio teta solo por diez días, creció velozmente y al décimo día ya estaba caminando pues antes los niños caminaban rápido. Uli Konojto uli ja enseñó a Jkajoja a llevar la placenta al monte y cómo manipularla y dejarla encima de la tierra que es blandita, donde se pisa y se marca, la entierra en donde termina el cañito, debajo de raíces sin hacer hueco profundo para que los niños sean sanos y fuertes pues Jkajoja no sabía. Uli Konojto agarró la placenta y la metió allí diciéndole, «esta es mi puerta, no se ve que Jkyo ae está allí y nos ve cuando colocamos la placenta debajo de raíces de cualquier árbol, cuando ustedes lo hagan así Jkyo ae los va a escuchar y les va a regalar el mejor hijo. La placenta debe enterrarse solo superficialmente en parte de las raíces. El cordón umbilical deben amarrarlo y dejarlo en alikwēde luwē jyeĩ si es mujer, si es hombre lo llevan, amarran y dejan en ñi alawini jyēĩ o ikyeka manio jyēĩ.

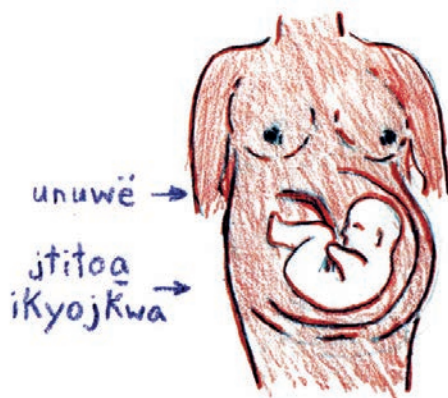


Ilustración según explicación de Jani Yēwi, 25-11-1998. (Jaji Ijtē, 2019)

Deben hacerlo así para que de grandes vivan sanos y bien, que sean buenos que cacen, pesquen, estén en el conuco, en la casa, y para que sus hijos nazcan más fácilmente». Uli Konojto enseñó a Jkajoja cómo establecer relaciones con los seres de la tierra y el bosque para siempre, enseñándole con esmero y cuidado las tradiciones apropiadas de los ñi jotĩ. Por ejemplo, le dijo que al llegar a la casa con un nuevo bebé no puede hablar pues si habla le van a doler los dientes. También le mostró cuál es la medicina para bañar a la niña para que sea fuerte (jitaminē jwinĩ mawa aiye, jani nejkana aiye, jlae ñēja, nejkana aiye bu juluwēde kyabo budā) flores que nacen arriba de montaña, crecen en la parte baja dentro del bosque). Uli Konojto le enseñó que debe hacer esa medicina igual cuando la niña crezca y tenga hijos; le mostró cómo prepararla y se la trajo a Uli Konojto au quien bañó a la primera mujer ñi

jotí. Como hizo Uli Konojto es como hacía Jkyo ae y así hacemos hoy pues así dijo, «como yo hago, haz tu también y tus descendientes».

La niña no tuvo hermanas (jkye jau bada). Uli Konojto au le enseñó a cuidar a su futuro esposo, preparar comida y otros trabajos domésticos. Cuando estaba más grande como de cuatro años le daba cualquier tipo de comida, enseñándole que «cuando consigas animales debes cazarlos o atraparlos con respeto, tratarlos con agradecimiento y hablar con Jkyo ae para bendecir los alimentos. Al comer la primera vez todo tipo de comida y para siempre pedir a Jkyo ae que le dé buena comida y que la comida que se va a ingerir no haga daño». La niña siguió creciendo y los Uli Konojto hombre y mujer le dieron también comida de los conucos. La niña fue cuidada por Uli Konojto au hasta que tenía 6-7 años un poquito antes de colocarle su primer guayuco. Ella creció rápido, muy alta y gorda. Cuando ya estaba grande Uli Konojto jadi se fueron los dos, están aún viviendo en la tierra donde sale Jtĩñěwq. Dijeron al despedirse que no estarán con ellos en la tierra, que «los veremos y recibiremos la placenta cuando la lleven a enterrar» pero no los verán en otras partes. Añadieron que «Jkyo ae le da al padre del niño que nace una parte espiritual, que llamamos namo. Pero el padre debe caminar mucho por el monte y buscar muchas hojas de montaña (juluwějka nejkana, jtewa, jtujku) que junto con muchas otras cosas de la selva, hojas, insectos, arenas y todo lo que debe buscarse, debe masticar y dárselo a Jkyo ae. No es sino hasta que este lo recibe que le da namo para que puedan bañar al niño». Cuando se trae el namo al cuerpo del nuevo ser, el espíritu debe acostumbrarse al cuerpo, a lo material, que se quede allí dentro. Después de tres días hay que cuidar mucho, Jkyo ae contó desde el inicio del tiempo las reglas de la cultura para que el namo del niño crezca bien.

Uli Konojto adi regresó después de tres años cuando Ñamuliyě au llegó a la adolescencia y manchó con sangre de menstruación, por primera vez, por virtud de la pintura de onoto. Uli Konojto au le enseñó a ella y a Jkajoja las formas correctas de ser ni jotí, los ayunos y caminos, los silencios y los sonidos, las pinturas, los baños, y las fiestas: «Se hace y entierra una casa pequeña dentro de la casa grande y se encierra allí con su esposo. Se quedan al menos tres semanas dentro de la casita que llamaron casita de menstruación. Adentro permanecen en silencio. Deben quitarse todos los adornos del cuerpo, no pueden usar jkwana [collares] ni pinturas. Hacen diyě [chinchorro] y jlujluwe [estera] con cortezas de árboles y son esos donde pueden dormir y descansar. Solo pueden comer yuca o maíz durante todas las semanas que se estén preparando en la casita. Cuando eso termina se sube a la montaña, se perfora la nariz y se coloca un trozo pequeño de un palo allí. Luego se hace fiesta, similar a cuando nace un niño. Se colocan sus mejores collares, un nuevo dodo [guayuco] y pintura corporal». Luego, Uli Konojto uli ja les enseñó a cazar juntos, a buscar y sembrar iyědi [cangrejos] y a usar todo lo del bosque. También les enseñaron a dar la bendición (yu) de toda la comida antes de comer.

Además de todo ello, Uli Konojto adi dio todos los consejos, y les dijo: «Después de diez o doce veces que la joven tenga la menstruación es que se puede tener sexo con ella y



Melania Kujte Yebi amamantando a su bebé, 2005. (Foto: E. y S. Zent)

engendrar hijos. Antes no debe tocarse a la niña que no es todavía mujer. Cuando ya la joven tenga entre 15 a 28 años puede tener hijos. No está bien una niña embarazada».

Ñamuliyë au se casó con Jkajoja –la misma persona que la cuidó mientras ella crecía. Pero obedeciendo lo que les habían enseñado, Jkajoja se acostó con Ñamuliyë au después de un año. Aprendieron a atenderse, la mujer cuidaba al hombre y él la cuidaba a ella. Esta pareja primordial concibió hijos ñi jotĩ cuando ella era ya una joven mujer adulta, y quedó embarazada. La vida insufló en ellos como Jkajojadi. El primer hijo de la pareja, Ñamuliyë jaiñë, empezó a crecer en el vientre de Ñamuliyë au. Nuevamente, vinieron seres buenos Ñowali bujkajadi [personas como ñi jotĩ, Jkajojadi, que vivieron primero en la tierra, pero han muerto y ahora viven con Jkyomaliidëkä] a enseñar las maneras correctas de hacer las cosas.

Ñowali bujkajadi les mostraron a Ñamuliyë au y Jkajoja cómo comportarse durante los meses en que ñi ekyonĩ ma [un bebé crece en el vientre] les revelaron que cosas son prohibidas como alimentos

o lugares donde no se puede ir, y les aconsejaron bendecir todo lo que comían, pidiendo que no se dañe al niño que está creciendo en el vientre y que no se enferme ni se haga débil. Ñowalibukajau palpó la barriga de Ñamuliyë au y tanteó que el bebé estaba bien y listo para salir. Finalmente nació Ñamuliyë jaiñë [hijo mayor] en Duwëwe jedä, la misma cuenca de río donde brotó Ñamuliyë au. Al nacer el bebé, Ñowalibukajau cortó unuwë [cordón umbilical] con jwäna jtunëjka-bo [un fragmento de los nodos de Arthrostyidium spp.], envolvieron y amarraron jkënujtujae [la placenta] con nijñë jya jkwa [las mismas hojas con las que se envuelve el tabaco], y la colocaron en las raíces de ciertos árboles, sobre tierra blandita, para que Jkyo ae la agarrara luego de que se fueron. El primer hijo del primer ñi jotĩ contó la historia que sabemos ahora y dijo que su papá se llamó Teadolo, por tanto sus hijos eran Teadolodĩ y nació en Duwëwe jedä. Esta primera familia ñi jotĩ vivió en Uli Emo jedä [río Cuchivero], cerca de Moya jedä.

Ñowali bujkajadi aconsejaron así a Ñamuliyë au likë y a Jkajoja: «Cuando nace un bebé no hay que hablar nada, solo muy poquito. Si es niño hay que estar por lo menos dos días sin hablar, si es niña al menos un día en silencio. Al día siguiente se debe gritar y luego hay que bañar al bebé con las aguas al interior de muchas matas jtujku aiye [hojas y cortezas de diversas plantas], entre ellas, jtujku jya, jkudilë jtu baiye jya, nejkana, jani jkwaliwëki, jkalawinë ibuju o [cortezas de varios bejucos]. Hay que ir de jkyo balebĩ [caminar, cazar, recolectar en el bosque], lejos y pedir a Jkyo aemo buenos namodĩ y que nos enseñe cómo bendecir, cazar y andar en el bosque». Entonces, Jkajoja, fue de cacería al bosque con Ñowalibukaja, quien le dijo cómo

bendecir al buscar plantas, insectos, hongos, y todas las cosas buenas que ayudarían a su hijo a vivir bien. También le enseñó a pedir a Jkyo ae buen namodĩ para su hijo. Ambos colocaron en una cesta muchas partes de matas, árboles, bejucos, diferentes tipos de arenas, suelos, piedras que iban seleccionando y recolectando. Luego regresaron a la casa después de varios días. Ñowalibukajau enseñó a Ñamuliyë au cómo bañar por primera vez a su bebé con todas las partes del bosque que Jkajoja había traído. También les mostró a ambos cómo purificarse ellos con baños con hojas del bosque, como padres del nuevo ser que había nacido. Luego de darles algunos consejos más, los Ñowali bujkajadi partieron y no se los vio más en cuerpos de personas, no regresaron más a la tierra.

Un par de años más tarde Jkajoja y Ñamuliyë au tuvieron un segundo hijo, Jtudeña [hermano menor, término de parentesco], y ambos repitieron igual lo que habían aprendido. De esta manera los Ñowali bujkajadi garantizaron la continuidad de

la forma humana verdadera, ñi jotí en las dos formas, material-tangible e inmaterial-intangible pues la sabiduría del tiempo primordial se traspasó a Ñamuliyë jaiñë y a su hermano menor, Jtudeña. Ellos la pasaron a sus hijos, y estos a sus hijos hasta llegar a los jotí de hoy día.

Los dos hijos crecieron y se convirtieron en Jkajojadi. Visitaban a Jkyo ae, y aún había solamente luz del día, pues el sol seguía detenido en el cénit al mediodía. Un día cuando sus padres ya eran ancianos les preguntaron: «¿Por qué el sol está allí parado?». Él, como era de antes, les pudo decir lo que preguntaron: «Antes atardecía, se hacía de noche pues Jtinëwā caminaba, antes no se detenía, todo era diferente. Ahora queremos descansar y dormir, pero siempre es de día y nos molesta la luz, no atardece», dijo el papá. Por ello decidieron hacer algo para que Jtinëwā, el sol, volviera a caminar. Ñamuliyë jaiñë era Jkajoja, y armó un plan que comunicó a sus padres: «Ustedes serán como cangrejos o culebra, cambiarán la piel y rejuvenecerán, no morirán nunca. Voy a convencer Jtinëwā de que camine, si no lo hace tendré que matarlo e inmediatamente después de que muera ustedes deberán gritar igual». Entonces Ñamuliyë jaiñë construyó una casa resistente, bien sólida y dura con palos fuertes para que no entraran los animales, así sus padres



María Ester Konojto hilando y amamantando a su niña Angelina Melomaja, 2011. (Foto: E. y S. Zent)

quedaban bien cuidados y protegidos. Dejó suficiente comida, maíz, ñame, yuca rayada y abundante leña. Finalmente dejó tapado las trochas que conducen al río para buscar agua, y para defecar iki mana [camino del pupú]. Para ello construyó caminos techados como pasillos cerrados con muli jtedä [estacas planas fabricadas con troncos de la palma macanilla] a lo largo de toda la ruta hacia el caño y el baño, para que Yëwi y Aweladi no se los coma.

Debajo de la montaña en territorio jotĩ vivía, vive todavía, una persona poderosa llamada Jkyo ae Waijlo [dueña de los sapos] que se puso joven [jkanutu bae], cambió su piel y botó la piel vieja, se colocó la piel joven de mujer. Ñamuliyë jaiñë, fue a la casa de Jkyo ae Waijlo y le dijo «ya está vieja mi jluwëowae jtoba ibi [piel] y quiero mudarla para ponerme otra vez joven pues después voy a seguir mi camino y ver a Jtñëwä». Fue así como Ñamuliyë jaiñë mudó su piel antes de subir a ver a Jtñëwä. Ñamuliyë au salió, con Jkyo ae también, y se transformaron en jóvenes. Ñamuliyë jaiñë los vio y emprendió su partida, subió al cielo para conversar con Jtñëwä, atavió su cuerpo con pinturas, y lo cubrió con plumas húmedas de jkodo [pava], uli jwaĩli [pauji] y jkamaya [guacamaya] para evitar ser quemado por Jtñëwä y lo protegió con cueros de monos. Llegó al mediodía y sonrió al ver a Jtñëwä. Conversaron y le preguntó «¿por qué tu no vas al atardecer por allá?». Y él contestó: «Cuando tumbaron la tierra el camino se perdió y no sé por dónde ir». Entonces Ñamuliyë jaiñë trató de persuadir a Jtñëwä para que caminara tras él, para que lo siguiera mientras él le indicaba el camino a lo largo de las tres capas del mundo sobre el río grande para que se forme de nuevo la tarde-noche. Pero fueron inútiles los ruegos de Ñamuliyë jaiñë, pues Jtñëwä no quiso. Ante la renuencia de Jtñëwä, el primer hijo se vio obligado a matarlo con jtawĩ jelë jlukuwi [lanza de palo]. Un grito enorme de Ñamuliyë jaiñë se escuchó en la tierra toda cuando mató al sol. Todo se hizo oscuro. Ñamuliyë jaiñë se quemó. De inmediato salieron Aweladi, Yëwidĩ [lit. tigres, seres primordiales depredadores poderosos]. Jkajoja, Ñamuliyë au y Jtudeña que esperaban en la tierra sintieron mucho miedo cuando se hizo la noche y se asustaron grandemente pues Yëwidĩ estaban debajo de la casa y se sentían rodeados por ellos. Por eso no se hicieron eco del grito de Ñamuliyë jaiñë que desde el cielo les pedía que gritaran e indicaran con palabras la muerte de Jtñëwä. Pero no dijeron nada, se quedaron en silencio, no gritaron. Y por eso nosotros no cambiamos la piel. Todo estaba en mucha oscuridad. Y no salía la luz.

Luego de muchos días de noche y espera, Ñamuliyë jaiñë, vio a Jtñëwä podrirse. Luego salió la luz como estrellita mínima, pequeñita. Salió de las brasas del corazón del primer sol, del corpúsculo central mínimo del ijkwöju. Jtñëwä renació pequeñito como un niño de luz, casi como una luciérnaga, tímido. El sol que nos calienta hoy, es el segundo. Creció un poquito y se sentó aún pequeño. Ñamuliyë jaiñë lo llevó a que conozca el camino que había perdido y le dijo que camine así para siempre. Le enseñó dónde sale y dónde cae el sol, por donde debía hacerlo siempre desde ese momento. Pasaron por su casa y Ñamuliyë jaiñë le recordó cómo trabajar, a hacer esteras, y cerbatanas, cestas y lanzas, casas y chinchorros,

los cantos y los ritos. Jt̥inēw̥a caminó, tejió y talló pues es persona muy grande, también empezó a crecer muy rápido pues cuando seguía caminando por su ruta, iluminando los tres planos de la tierra, otras personas del cielo, la tierra y el subsuelo le daban comida. Ñamuliyē jaiñē tomó de la mano a Jt̥inēw̥a y le enseñó el inicio, fin y periplo de su camino para que nunca más lo olvidara. Dio una vuelta completa y fue así como se restableció el ciclo de días y noches. Fue así como se instauró nuestra era actual.

Todavía hoy es así. Sol es persona muy grande y alta, camina siempre, da vuelta entera por los tres planos. Cuando se hace la noche va por abajo, camina dando vueltas incesantemente. Cuando llega el mediodía, Jt̥inēw̥a se queda un rato allí a comer y descansar. Al mediodía viene una persona que le da comida, guarapo, allí come y se va otra vez pues Jt̥inēw̥a es alimentado por gente de los tres planos. En la noche no duerme pues sus ojos no son para dormir, pues el sol siempre está caminando. Abajo está Jt̥inēw̥a Ama, [madre del sol], y arriba su hijo que seca los árboles al tumbarlos. Pues en realidad hay dos soles, Jt̥inēw̥a Ama que está abajo no da calor es madre del sol, Jt̥inēw̥a ini que está en la tierra, el de arriba es hijo que si da calor, es sol caliente pues cuando tumbamos conuco se seca para que nosotros quememos. Es una de las cosas para las que se formó el sol, para que se seque lo que tumbamos. Abajo hay personas que también necesitan al sol. Cuando es día allí, se pone oscuro aquí y nosotros dormimos, para abajo está prendido y aquí apagado. Sol está caminando siempre, no duerme, siempre camina. El mismo que sale es el que camina, nunca se muere ni duerme. La casa de Jt̥inēw̥a es al lado de la casa de Jkyomalidēk̥a y allí se queda solo a ratos. Sale a la casa de Jkyomalidēk̥a todos los días y Jt̥inēw̥a le pregunta «¿Cómo será el día hoy? ¿Seguiré caminando hoy? ¿Cómo va a ser este día? ¿Va a cortar los palos que sostienen el mundo?». Y Jkyomalidēk̥a le contesta «si, hoy puedes seguir caminando, todavía no ha llegado el ultimo día de la tierra mis hijos, hoy va a ser bueno», y este le dice cómo va a ser el día. Jkyomalidēk̥a puede algún día decirle que se detenga y allí se inicia el caos y la destrucción de la tierra.

Habiendo logrado felizmente su objetivo, Ñamuliyē jaiñē bajó al amanecer a la tierra en forma jkw̥añuw̥ē [murciélagos]. Entretanto, en la pierna de Ñamuliyē au estaba brotando ñamuliyē ñajk̥ino [el primer hongo]. Ya en la tierra Ñamuliyē jaiñē reía al contemplar a Jt̥inēw̥a al mediodía. Ñamuliyē au estaba cocinando alē jnajna [sopa pastosa de yuca] que había exprimido en el sebucán, y su hijo reía por eso. En la pierna de su mamá que ya era anciana, ñajk̥ino estaba grande. Ñamuliyē au se sacó el hongo que brotó de su pierna-madera, lo cocinó en un poquito de agua y aujtenī ñajk̥inonī [bañó con el primer hongo] a Ñamuliyē jaiñē. Una vez que recibió el baño se convirtió en persona grande otra vez. La primera mujer bañó también a Jtudeña con ese hongo. De esta manera se consolidó la humanidad: los dos hijos se transformaron en los primeros ñi jotí completos, habían celebrado todos los ritos y conocían las normas para ser hombres verdaderos. Al morir la primera mujer, el ñajk̥ino se extendió por el monte y apareció en todos lados y además salieron muchos hongos de muchos tipos en todas partes. Ñajki [hongos en plural] creció

bueno desde ese momento en cualquier palo, pues primera mujer era de palo por eso pegan bien en cualquier palo.

Unos días después, Ñamuliyë jaiñë se colocó en el techo de la casa de sus padres, quienes todavía tenían mucha leña, aunque habían quemado algo, en el momento en que se cayó el sol. En esa candela cayeron algunos Aweladi cuando todo era oscuro, luego amaneció con nuevo sol. Pero cuando se restablecieron los ciclos y se hizo otra vez de noche, volvieron a quemar leña y volvieron a caer Aweladi, quienes se quemaron otra vez. Aweladi se van al amanecer. Ñamuliyë jaiñë estaba adentro del techo en la casa y se reía. Conversando preguntó a su mamá por qué quemaron toda la leña, ella dijo que por miedo. Entonces él le confesó que Yëwi iba a venir a comérselo y por eso él mismo, Ñamuliyë jaiñë, se convertiría en tigre pero luego resucitaría, por eso debía ir a primero a buscar miel con su hermano.

Así pues, se fueron de jkyo balebi, a cazar y buscar miel, Ñamuliyë jaiñë y Jtudeja, su hermano menor. Los dos encontraron mucha miel, el mayor mandó al menor a buscar hojas para llevar la miel, pero el menor como había escuchado, y sabía que Yëwi los atacaría no le hizo caso pues tenía miedo. Ñamuliyë jaiñë le pidió varias veces a Jtudeja que buscara hojas, pero como no le hizo caso, él mismo se fue a buscar hojas para echar miel diciéndole, «si voy y me come el tigre, tú vas a casa y me esperas allí y cuando yo regrese a casa me recibes». Uli yëwi, el tigre, los vio. Jtudeja se quedó cuidando la miel y se asustó mucho cuando notó a Uli yëwi, tomó el hacha y corrió, se fue de regreso a su casa. En ese momento, ¡Uli Yëwi se comió a Ñamuliyë jaiñë! y de esta manera nos enseñó que vamos a morirnos pues fue el primero que murió. Jtudeja llegó a casa y contó a sus padres lo que había sucedido. Ellos se asustaron mucho y cerraron muy bien la puerta de su casa y se quedaron adentro en silencio. Con temor esperaban. A eso de las 6 p. m. Ñamuliyë jaiñë-Yëwi, regresó y dijo: «ábreme la puerta hermano», pero Jtudeja lo ignoró con miedo. Entonces pidió a su padre, a su madre, y tampoco le hicieron caso. Pasaron dos días y dos noches, y Ñamuliyë jaiñë-Yëwi siguió pidiendo implorando que le abrieran la puerta. Por tres días regresó a su casa al crepúsculo y pidió a sus padres y hermano, muchas veces, que le abrieran la puerta de la casa pues tenía sed y hambre. Luego Ñamuliyë jaiñë resucitó como hombre. Por dos noches enteras rogó que le abrieran la puerta, lloró en el techo, tocó la puerta y dijo: «Soy yo, no teman, tengo frío», pero no le abrieron, la cerraron más. Por eso decían los antiguos: «Él es nuestro hermano de todos, el que fue comido por el tigre para enseñarnos, él fue quien murió primero y vino de regreso, pero no le hicieron caso». Al tercer día en la tarde regresó de nuevo, se hizo de noche, y tocó toda la noche otra vez y no le abrieron. Ellos no le hablaron, se quedaron en silencio escondidos en casa. Triste, a medianoche de ese tercer día, Ñamuliyë jaiñë se despidió de su familia diciéndoles: «Por no abrirme la puerta los hombres han perdido la oportunidad de ser jluwëowaede [eternamente jóvenes, de cambiar la piel por siempre como el cangrejo al envejecer], ahora morirán y deberán seguir el camino de los muertos que voy a abrir hoy por primera vez».

Triste, al amanecer regresó donde está Jlae: partió a donde sale Jtĩñēwā [mameka, río arriba, en la montaña sagrada Waneko ĩñēbo] y hasta donde se oculta [jkyaka, río abajo ne jkuwē] el sol, en donde es muy bueno por siempre. De esta manera abrió el camino desde la tierra hasta donde está Jlae, a donde nosotros iremos al morir siguiendo el camino que abrió. Ñamuliyē jaiñē vive ahora con Jlae, y por eso es que nosotros morimos, si le hubiesen contestado y abierto la puerta nosotros resucitaríamos, seríamos como gusanos que se les cae la piel, nosotros hubiésemos cambiado igual, que cuando nos pusiésemos viejos cambiamos la piel y nos hubiésemos puesto jóvenes, sin envejecer, e iniciaríamos otro ciclo. Pero al no abrirle, se determinó que muramos y no resucitemos. Todos al morir tomaremos su camino para ir donde está Jlae.

Jkajojā y Ñamuliyē āu, la primera pareja, tuvieron cinco hijos de los que surgieron más nĩ jotĩ. No tenían nombres, pues fue después de muchos años, cuando había más personas, que se inventaron los nombres: jĩ, jluwēna, jaiñē, jayu, āma, jlae, y otros.

Yowale, rabipelado, humanidad desde lo profundo de la tierra

A un poquito de nĩ jotĩ y al resto de la gente no jotĩ la hizo Uli Yowale [rabipelado gigante, persona eterna, poderosa, buena, creativa] y los repartió por el mundo, por eso hay gente diferente, que se ve y viste, que hace y vive distinto y por eso hay diferentes lenguas. Uli Yowale vive debajo de la tierra en ne jkwa desde siempre en casa redonda y es ñajti juluwēde [muy fuerte], por eso tiene poder para crear. Uli Yowale udi [abuelas, madres de los rabipelados gigantes] y Uli Yowale āemo [abuelos, padres de los rabipelados gigantes] del subsuelo, son también los āemo, dueños y protectores de los yowale de aquí de la tierra, que se suben a la mata de alawini que sostiene al mundo y salen aquí. Ellos están conectados entre las capas del mundo por eso son especiales. El mundo del subsuelo no se acaba y allí vive yowale con su gente nĩ jotĩ, abajo hay árboles, conuco, animales como aquí.

Uli Yowale creó a la humanidad con muchas jwalulē mijĩ [concha de plátano]. Desde el subsuelo Uli Yowale agarra las jwalulē mijĩ cuando los niños pequeños comen plátano en la tierra y las tiran al suelo. Uli Yowale recolectó, apiló y amarró las conchas en la viga central, la más larga y grande de su casa, diyē jkajkā. Una sobre la otra, las conchas de plátano se iban amontonando en la viga hasta que ya no había capacidad para ninguna más y empezaron a caer: justo allí se creó la gente, aparecieron los seres humanos, bējkyadi ĩnimo manimodi bājāe. Uli Yowale u decía que con las conchas de plátano puede convertir personas pues nosotros somos iguales que plátanos. Primero somos chiquiticos, luego más grandes, se madura, luego se corta, se pudre y se muere. Así somos nosotros. Primero la mujer está embarazada, luego en el vientre el bebé chiquito y crece, luego nace el niño, se hace adolescente y adulto. Igual que los cambures y plátanos, el proceso es igual. Después de tener muchos hijos, la persona se hace vieja y se pudre como el plátano. Es muy similar a como se creó la gente con las conchas de plátano, somos igual que los racimos, andamos en la misma evolución. Uli Yowale u tiró dos conchas y allí mismo las



Abuelo con su nieto, 1971. (Foto: ©Jacques Jangoux)



convirtió una en una mujer y la otra en un hombre. El hombre fue el último Jkajoja de la segunda creación que se unió a la primera mujer tallada del árbol, Ñamuliyë au. Los dos en esta primera pareja se murieron de viejos.

A muchos nos hizo Uli Yowale uli au, a la gente, a todas las personas que estamos acá en la tierra los creó y nos creó del mismo modo. Creó primero a los nĩ jotì y después fue mameka, creó a los eñepa y los trajo para acá. También creó a los criollos. Nos repartió a todos por el mundo y nos cambió también la lengua. Y nos hicimos diferentes al repartirnos por el mundo. Si nos hubiéramos quedado todos juntos hablaríamos y seríamos iguales, pero como la gente se extendió por toda la tierra, todos tienen grupos y características diferentes: eñepa, yekwana, jotì, diferentes gentes. Uli Yowale está todavía en ne jkwa, recogiendo conchas de plátano para crear de esas conchas mismas a la gente si se acaba en el mundo. Las personas que provienen de Jkwiwi jyëi, Jtjtimö jyëi y Luwë jyëi, fueron creados en pequeña cantidad, se creó solo poquitos de ellos. Los creado por Uli Yowale en cambio son muchos.

Si la persona muere y provenía de la concha de plátano, Uli yowale bota la concha de plátano.

Uli Yowale creó mucha gente, a todas las personas que estamos acá en la tierra los creó yowale, los que provienen de jkwiwi fueron creados por Jkyo ae.

Jlae, Jkyomalidëkä, muchos más, diferentes pero iguales

Jlae sacó la mujer de su costilla e hizo la mujer y el hombre, de allí salieron un grupo de nĩ jotì. Jlae creó solamente dos personas, Uli Yowale también creó solo dos personas y una sola mujer salió del árbol, del jtauwi bo de Jtjtimö jyëi, Jkwiwi jyëi o Alikwëde Luwë jyëi.

(Salomón Konojto 20-4-2002).

Los ancestros que eran jkajojadì nos contaron la historia, Uli Yowale había dicho a la gente que murió en la segunda creación «así voy a hacer cuando ustedes se acaben». No murieron todos y Uli Yowale crea dos personas buenas, un hombre y una mujer pues de la primera creación sobrevivió un jkajoja. Este, se mezcló con una mujer que salió del palo en la tercera creación. Pero Yowale vio que no estaba bien, que había muy pocos y tenían que hacer solo uniones con nuevas creaciones.

La primera historia antigua asociada a la creación del sol y de esta era, constituye la continuación de las narrativas que se han detallado hasta ahora. Todos los narradores coinciden en la estructura, contenidos, significados desarrollos y argumentaciones de esta historia. Es decir, las diferentes versiones son básicamente la misma con mínimas variaciones que son reconocidas como válidas por los jotì. Estas, pueden resumirse en los siguientes puntos:

- 1 Al menos unos 70 jotì con los que se habló al respecto, reconocen tres árboles que suenan, es decir, la primera mujer en realidad se talló y salió de los troncos de Jtjtimö jyëi, Jkwiwi jyëi o Alikwëde

Luwë jyëi. Cada persona, nĩ jotĩ, reconoce que proviene de uno de los tres árboles, que explican la existencia de tres líneas de ancestros. Cada jotĩ pertenece a una sola de esas tres especies amazónicas, sus ancestros devienen de una sola de ellas. Las dos primeras historias de creación de los humanos, están asociadas directamente a plantas que crecen en los territorios jotĩ. Los tres árboles que suenan son especies de plantas silvestres que crecen solamente en los bosques tropicales. Uli Yowale, en cambio, tiene como materia prima de creación a la *Musa* que es cultivada y originalmente no es americana.

Los primeros hijos que salieron del Jkajoja y la Ñamuliyë au (que brotó de alguno de los tres palos) eran dos, el mayor era más sabio y fuerte que el menor, que era un niño más temeroso y tímido. El mayor, visitaba siempre a Jkyo ae y un día este pensó «tenemos que matar al sol pues no se hace de noche, no camina y si lo matamos podremos hacer nuestro cuerpo renacer» (Iné Jkodo 20-4-2002).

Hay tres tipos de hombres pues hay tres clases de creaciones, ⁽¹⁾ la del Jkwiwi, es la de la banda de Alberto, del tronco que salió la mujer, pero para que no se casen entre ellos mismos Jkyomalidëkä le pidió a ⁽²⁾ Uli Yowale crear más gente de jwalulë miji para que se casen y mezclen con la banda de Alejandro e Iván. Después hay otra ⁽³⁾ banda que creó Dios mismo lo hizo para que no nos casemos mal entre nosotros. Cada banda tiene diferentes historias (Gilberto Ijtë, 25-4-2002).

Hay tres orígenes, mejor dicho, tres diferentes árboles de orígenes y tres diferentes lugares donde se va cuando se muere y un *jadowa* mali Ñamuliyë [un solo primer hombre]. La gente que salió del jtawĩ, como jtijtĩmo se van donde Jlae al morir y la que salió del yowale van al subsuelo, según sean jluwëna o ji. Los destinos están mezclados, dependen tanto de la creación como de su condición si son jluwëna o ji del que está hablando (Mario Liye, 19-12-2004).

Jluwëna son gente cercana, aunque estén físicamente lejos, siempre son muy buenos amigos.

La mamá de Noé Jono viene de Jkwiwi y su papá de Jlae, otros de su grupo vienen de Uli Yowale, se formaron por las conchas de plátano. Todos los que son creados por Yowale se llaman jluwëna así no los conozca, y al morir van donde Jlae directamente. Del Jkwiwi, es la banda o el grupo de Daniel, Iván, Mariela, Rossana. El grupo de Belisario y de Ángela es de Luwë jyëi y el de Alberto viene del Jtijtĩmo jyëi. Los llamados ji son creados por el árbol Jtijtĩmo o el Jkwiwi. Cuando ji muere irán al mundo del subsuelo donde está el mejor mundo. Las mujeres creadas por el árbol al morir se convierten en jluwëna y suben donde está Jlae, jkyo miki, en el final de la tierra donde sale el sol. El papá de Mario está con Jlae, la gente de Iván va a ne jkwa cuando muere, Martín Jela, el papa de Martha se fue a yowale. La gente de las diferentes bandas va a diferentes lugares al morir, solo hay dos lugares, según fueron creados del árbol, de yowale o de jlae. Las diferentes creaciones son

para que no se casen entre familia. Jluwēna va donde Jlae y ji van donde yowale, vive un tiempo allí, se convierte y va donde Jlae (Gabriel Tiloja, 25-4-2002).

Mi papá me contó que los ñi jotī venimos de jtijitimo jyēi, todo nuestro grupo es de esa línea (Bakyo Jtitiko, Jkayō Jkawale, 2-12-1998).

Cuando se hable de la historia de Luna se describirá mejor sobre los *Jluwēna* más adelante. Los tres linajes a su vez, están también asociados al inmenso grupo de hongos de las selvas:

Primeramente, para convertir en toda clase de persona, Ñamuliyē au, la mamá fue sacada del tronco de un árbol, por eso le salió así el ñajkino, de su cuerpo y para que se transformen bien bañó a todos sus hijos. Por eso ella es sacada del árbol pues cuando Ñamuliyē au murió de ella salieron toda clase de ñajkino: por eso salen en los árboles, en palo muerto seco, en tierra o en árbol. (Alberto Melomaja, 27-1-2002).

- 2 Hay tres grupos de personajes que según el narrador fueron quienes dieron las instrucciones al *Jkajoja* para tallar a la primera mujer. Estos son los siguientes: Uli *Konojtoti*, *Ñowali bujkajadi* y *Jkyo ae*. Pero al igual que el anterior, los tres son ñi jotī, poderosos y bondadosos:

Mi papá me contó la historia nuestra. La primera gente de mi banda nació del Jtijitimo. Uli Konojto uli ja, ijte [una persona que se ve como pájaro enorme] fue quien creó a la primera persona. Él vive hoy en donde nace el sol, es el pájaro que lleva el chinchorro para dormir. Es persona-pájaro, venía de la selva, del monte. Para otras bandas la primera persona salió del Jkwiwi jkyo jyēi y para otros del Luwē jtwāi (Aura, 19-4-2002).

Jkyo ae primero era jotī como nosotros y se comunica con Jkyomalidēkā. Jkyo ae vive en la tierra aquí para comunicarse con Jkyomalidēkā y para protejernos a nosotros, pues sino existiera nos moriríamos, nos picaría culebra, nos comería tigre. Jkyo ae protege a los jotī, vive aquí con nosotros. Si los jotī hubiesen gritado antes cuando Ñamuliyē jaiñē mató al sol nosotros seríamos hermanos de Jkyo ae, pero como no gritamos, moriremos y no podemos visitar a Jkyo ae, no se deja ver, no se ve a los ojos de los jotī si fuésemos como él, que se quita el cuerpo y se hace nuevo, si pudiéramos ir a visitar a Jkyo ae a comer con él y ver o hacer cosas junto con él. Pero como no es así, no lo vemos, pero en el sueño cuando dormimos podemos ver y soñar con Jkyo ae. Jkyo ae y Jkyomalidēkā son los jotī antiguos, no son hermanos (Alberto Melomaja, 23-4-2002).

Decimos Ñowali bujkajadi a la gente que vive ahora con Jkyomalidēkā pero antes eran personas igual que nosotros y que han muerto. Igual que Jkyomalidēkā, ellos tienen mucho tabaco alrededor de su casa mucha comida que no se acaba, todo en su entorno está lleno de plátano. Como Jkyomalidēkā no mueren. Comen tabaco siempre y nace otra vez, no se agota siempre hay en abundancia. Tiene un solo conuco muy grande donde siembra todo lo que hay aquí (plátano, batata, ñame, tabaco y otras cosas) y esa comida nunca se

muere, no se acaba. Por ejemplo, si saca ñame ya otra vez se regenera y tiene siempre ñame. No siembra, no es necesario sino trae comida y solo vuelve a nacer. Jkyomalidëkä es ñi jotí igual que nosotros, lo mismo jyedí ja Jkyomalidëkä. Usa el mismo guayuco y cinturón, los mismos, adornos collares y las cosas que nos ponemos en las muñecas. Es igual que nosotros, tiene mējna jkawai, usa tabaco, ropa y chinchorro de algodón, todo igual (Gilberto Ijtë, 17-3-2004).

- 3 Los lugares donde sucedieron estas historias de origen son esencialmente dos cursos de ríos, siendo áreas geográficas amplias más que puntos concretos en los territorios jotí: el Duwëwe jedä y el Uli Emo jedä en especial las aguas que desembocan en o fluyen hacia el Moya jedä. Las referencias geográficas más específicas coinciden usualmente con aquellas del espacio donde nació o creció mayormente la línea de ascendencia del narrador. Por ejemplo, los primeros jotí vivieron y vinieron de:

El lugar donde se creó la primera mujer del árbol Jtjtimö fue por la zona de Duwëwe jedä, por Jwana inëwa, pero el punto no tiene un nombre, es río arriba de donde Jani Jkamaya, Jkujkyo jubikë (31-1-2002). Más arriba del río Kayamá era donde estaba el árbol de Jkwiwi del que salió la mujer tallada. Y por Duwëwe jedä salieron los que fueron creados del jwalulë miji (Alberto Melomaja, 18-12-2004).

Mi papá me contó que el primer jotí nació del jtawí jtjtimö bo baede jyëi jkwa hacia el sureste de Kayamá, más allá de Duwëwe jedä (Kyabo Bowijte, 26-4-2002).

Aprendí de mi papá, que el primer jotí vino de Jnema jkajka jedä jtu mabeya, Jani waibo jedä, Kayamá balo mabeya. Sus conucos estaban allí y pueden verse aún, baede balodä majae. Desde allí se fue a vivir al Bajo Duwëwe jedä (Uli ja Jliye, Ikwqlq, 7-5-2003).

El primer jotí nació en Duwëwe jedä, luego cuando estaba adulto bajó hasta Amazonas a vivir. Así lo dijo el hijo del primer jotí quien llamó a su padre Teadolo (Jtukyabojlae Bowijte, Ikwqlq, 26-7-2002).

Los primeros jotí nacieron en Yuluwë jkyo, por los lados de la cabecera del Moya jedä, aunque en el lugar no hay nombre, donde hay mucho yuluwë (Ulijkulë Jtute, Ikwqlq, 28-7-2002).

No sé cuál es el lugar específico donde se originó el primer jotí, pero fue cerca de Kayamá (Jwaijkojko Jtute, Ikwqlq 29-7-2002).

La primera familia jotí vivió al noreste de aquí, hacia Kayamá, pero no se la ubicación exacta, el sitio geográfico donde se talló uli jtjtimö bo fue río abajo del Uli Emo jedä [Cuchivero] en la otra margen al cruzar el Uli Emo jedä en el camino a Kayamá, pero no es clara la localización exacta. En algún lugar del Bajo Uli Emo jedä (Alabala Aubojkyo, 28-7-2002).

No sé el lugar fijo del origen de la mujer tallada del Jtjtimö, pero sé que fue en las montañas, más allá de las tierras de Alejandro, en inëbo por jtaujkuwë, bosque adentro (Aura Amigoja, 19-4-2002).

El primer hombre que se creó y que se formó como ñi jotì, que luego fue a matar a Jtìñēwā, nació en inēwā [montaña] cercana de Kayamá (Domingo Ijtē, 22-4-2002).

La primera mujer fue tallada del árbol cerca de aquí, en Uli mojto jlajo [en raudal], en territorios jotì en Kayamá, de aquí se fueron a Amazonas, a la zona de Alejandro, para Duwēwe jedä, Jedala jedä y de allí la gente se fue a todas partes (Gilberto Ijtē, 27-12-2004).

Es muy importante tener en mente, sin embargo, que la noción de espacio jotì es inmensamente más rica que coordenadas de latitud o longitud, siendo estos referentes solo una dimensión de la geografía. Los territorios y sus entornos se caminan, cazan, tocan, viven, cantan, danzan, modifican, respiran, en general, se construyen y comprende lo que se ve y no se ve, lo que se cree que se percibe y lo que realmente es como las montañas-casas de los Jkyo āmo. Tal vez por eso, resulta irrelevante para algunos jotì especificar un dónde con certeza,

No sé dónde nació la primera mujer que brotó del palo (Jlajau, 3-5-2003).

No se sabe dónde ocurrió la creación de esta mujer, se sabe cómo y por qué (Mariela Yalujā, 14-6-2014).

Amiā, luna, luz de noche

Narradores: Alberto Melomaja con Alirio Juāe (29-1-2002), Salomón con Alirio (20-4-2002), Aura Aigoja (19-4-2002), Domingo Ijtē, Iné Jkodo con Tito Jono (21-4-2002), Manuel Jelani (21-3-2004), Noé Jono con Lino Liyē (27-3-2016).

Al principio no había Amiā [luna], cuando existía el primer Jtìñēwā, [sol], solo estaba él, no estaba Luna. Había muchos jotì en la tierra. A Amiā no lo creó nadie, era jo, persona como nosotros, ya estaba hecho, era hijo recién nacido, niño chiquitico. Jkajoja se trajo a ese niño para que se forme como luna, para que crezca para alumbrar. Cuando creció un poquito, Jkajoja lo sacó y lo puso en una rama en lo alto de un árbol inmenso de Jāni Jkaile. Le dijo que viva allí, que alumbre todo posando en el árbol más alto podía alumbrar más, que alumbrara todo para siempre, para que haya luz cuando es de noche. Cuando Jkajoja bajó del árbol vio que no estaba alumbrando todo. Por ello, decidió hacer que el árbol creciera mucho hasta llegar al cielo. Por eso se transformó en un árbol alto, Uli Jkaile, porque era chiquito, pero ahora es siempre un árbol muy alto porque Jkajoja puso allí a Amiā. Pero con la altura también acrecentaron muchas ramas y hojas en ese árbol, se hizo muy denso su ramaje hasta encontrar hojas hasta en lo más alto. Entonces como todas las ramas en ese árbol se movían, Amiā no se veía, no alumbraba todo. Entonces el árbol creció hasta llegar al cielo pero Amiā bajó. Pero ya sabía cómo alumbrar todo y como trepar hasta el cielo. Amiā era persona, un hombre que tuvo varios hijos con Mějna jtojwali au ka [tal vez zamura], una mujer, persona que volaba en la noche, como águila. Antiguamente Luna se decía Wāni.



Iván Juare Lu, en
Jwabeki jkyo, 2017.
(Foto: E. y S. Zent)

Siendo Amia ya hombre grande, traicionó a su esposa, la engañó y embarazó a Mějna jtojwali au, la mujer de otro hombre, Mějna jtojwali. Jkwiye au [mujer pájaro martín pescador] la esposa de Jkwiye, quien vivía con la luna, empujó al río a Mějna jtojwali auri cuando estaba embarazada, y se desapareció para abajo. El río creció y creció tanto que parecía una inmensa laguna. Entonces Jkwiye au anunció: «empujé a Mějna jtojwali au» todos fueron a ver, incluso Amia. Todos empezaron a llamarla. Finalmente, para sacarla y atraerla Uli bore [águila] empezó a tocar jtoneno [flauta de hueso de venado], para que la mujer saliera del río. Tocaba por mucho tiempo, pero la mujer no salió del interior del agua. El río creció, por efecto de tocar la flauta y, finalmente, la mujer salió y le cayó encima a Uli Jkwiye quien era persona, este, le flechó su barriga con su lanza, y cuando la puyó le salieron diferentes tipos, clases y tamaños de culebras. Mientras sonaba más y más la flauta, la melodía salía rápido y también de su vientre salían ligero muchas serpientes, como la música extendida, de todas partes de su cuerpo afloraron muchas clases de culebras diferentes. Cuando la mujer salió completa, Amia la mató. El río se puso rojo y ella misma brotó, se transformó allí en Jluwëna [anaconda], Ejkodí Aemo, [Jefe de las culebras], también llamada Ajtowaijlo, [madre de las culebras, madre de anaconda]. Aún es una persona, pero se quedó a vivir en el río como Jluwëna. También en ese momento se creó Duwëwe jae, [la erisipela], pues es roja y deja su marca de ese color.

Amia creaba muchas culebras, se juntaba con diferentes mujeres humanas, pero sus hijos eran culebras. En verdad, sus hijos fueron las serpientes y Amia, la persona, el hombre, es el padre de las serpientes quien desde ese momento subió al cielo y no bajó más. Decidió transformarse en Luna y se quedó en el cielo sin dejar de ser persona, y dijo: «voy a estar arriba en el cielo para que en la noche la gente, tenga luz que prende y pueda ver, para que la gente trabaje si necesita luz de noche». Todavía es persona, vive como nosotros y antes vivía entre nosotros. Amia trepó dos árboles para llegar al cielo, mujkë jyei y muye jyëi.

Jwaleba [mariposa] eran también gente, ñi jotì y se fue caminando con Amia cuando trepó al cielo. Allí Jwaleba se convirtió en mariposa, solo para ser madre de mariposa.

Así fue que la mujer embarazada se transformó en anaconda y se quedó en la tierra, en tanto que Luna se fue al cielo. La gente alrededor de Amia se convirtió en diferentes animales, en especial diversas aves. Jkwiye que era persona, empezó a ser ave [martín pescador], Duwilijkano era gente cuando estaba en jkyaka [río abajo] hombre que acompañó a la luna. Se transformó en pajarito de bosque y Jkwajtibö aemo [jefe de venado].

Jkajoja dijo entonces, «así para siempre va a ser Amia» y dijo que las mujeres y los jóvenes que vienen, van a poder buscar agua en la noche, cuando la luna alumbra. Lo puso así mismo en el cielo. La luna hace como Jtinëwa, sigue el mismo camino. Cuando no hay luna está debajo de la tierra, caminando.

Amia duerme y tiene su mujer. Para el otro lado tiene otra mujer como compañera que se llama Duwilijkano, es persona, pájaro ñi jotì. Cuando está oscuro es porque la luna está en su casa durmiendo, puede ser que preparándose para caminar. La luna cambia, primero no se ve pues está durmiendo y le decimos Amia baeja, [luna nueva], está chiquita y después cuando Amia viene y está prendido aquí sale grande en la noche. Cuando la luna está chiquita quiere decir que tiene hambre y no hay comida allí, se llama Amia wai jkwailibi [luna menguante], poco a poco se hace grande y, cuando está llegando así, pasa mucho tiempo y se llama Amia laibi [luna creciente], pues cada vez que encuentra personas, los familiares de Uli Yowale que están debajo de la tierra le ofrecen comida, que allí hay mucha y muy buena aunque Uli Yowale mismo es espíritu no come. Como en muchas partes le dan comida, y él come con ellos, su barriga se pone grande se llama entonces Amia ju [luna llena]. Eso es porque viene su propia mujer y está contento.



Jtujukuli Jtitekya tocando flauta al atardecer, 1999.

(Foto: E. y S. Zent)

Esta narrativa de Amia enseña algunas cosas muy importantes de la cultura jotì, entre ellas las siguientes:

1. Amia jyu.

Tanto Amia como Jtinëwa son fuentes de energía y luz, marcan el tiempo y permiten trabajar y descansar.

Amia es persona, es protector y nos cuida, Amia es malawadä Ae [jefe de bejuco del curare], y lo cuida desde su tierra en el cielo porque Amia tiene el curare más venenoso, el más peligroso. El curare de Luna es con el que se puede cazar lo más rápido. Amia no ha sembrado malawa ju, sino que tiene su curare amarrado al final donde termina el bejuco y lo agarra para él si necesita pues es de él. A la gente le da su curare también con las partes del bejuco que están abajo. Cuando vamos a cortar malawa tenemos que hablar con Amia, pedirle permiso para cortar el mijĩ [corteza] del tronco de la liana con el que hacemos el veneno para cazar: jye malawa bake jkajtĩdi, jye malawa dau jtĩdi jkyo miñe majawa, jkajtĩdi [dame malawa, necesito esta malawa para alimentar a mi gente]. Cuando se dice eso Amia siempre da malawa (Noé Jono 27-3-2016).

2. Jluwëna.

La palabra Jluwëna significa varias cosas que están relacionadas. Por una parte, marca el nombre de una de las dos personas más peligrosas en los territorios jotĩ, Anaconda (siendo la otra Yëwĩ [Tigre]). Por esta historia recordamos que hay que estar atentos:

contaban los antiguos que un día Jluwëna iba caminando por el monte y Jkajoja se encontró con ella en el camino. Entonces Jluwëna le dijo: «a mí no me pueden decir Jedä Ae [jefe del río] pues si dicen eso, voy a salir y matar a todos los jotĩ, tampoco me digan Minai, a mí solo pueden decirme Jluwëna, amigo, cuando dice Jluwëna no estoy bravo sino contento». Es por eso que no puede nombrarse en cualquier parte a las serpientes, les gusta ser reconocidas como amigas no como peligrosas. Por ejemplo, cambiamos los nombres de los lugares cuando son las casas de Jluwëna, así, llamamos Bade jya jedä [caño con hojas de seje] porque vimos la palma de seje cerca aunque no sea su nombre para que la culebra de agua que vive allí no enfurezca, pues el propio nombre del caño no puede pronunciarse es peligroso. El nombre pertenece a Jluwëna y se pone muy brava si se dice su nombre (Manuel Jelani Ijkyujkajte, 21-3-2004).

Jluwëna puede ser peligrosa no solo al nombrarla, sino al mirarla y recordarla. Una de las causas de que un bebé recién nacido llore mucho es porque ha visto a Anaconda y la mamá lo recuerda. Para aliviar al bebé deben sacar jkudilë o [corteza de ese árbol] y mezclarlo con jani jkaliwëki o y con la flor de una matica chiquitica de ninë de las que se hacen las esteras. Mezclan todo eso y jtidojani aujteni [bañan al bebé] jtuwëdo jyunĩ [agua caliente] (Irma Möllo, 13-10-2005).

Por otra parte, también se llama Jluwëna a un tipo de persona cercana, buena, amigo de quien lo nombre así. El sistema de Jluwëna se hereda de padres a hijos del mismo sexo de manera intergeneracional. Por ejemplo, los hijos de mi Jluwëna serán ji para mí, pero sus nietos serán Jluwëna.

Jluwëna son jye abaladi, mi gente. Primero Jkyomalidëkä nos enseñó cómo puede decirse ji, jluwëna o nawì. Después aprendimos que jluwëna significa que son la gente buena, que no son malos, sino buenos amigos, son personas del mismo sexo. Si decimos al papá ji, a los hijos les podemos decir jluwëna, y los hijos pueden casarse entre ellos: jluwëna se puede casar con la hija de uno e intercambiar cosas. Ji: ìninì jluwëna jtobaibì, los hijos de ji dicen entre ellos jluwëna. Jkyomalidëkä dijo que ji y jluwëna van a seguir para siempre (Alberto Melomaja, 23-4-2002).

Algunos de mis jluwëna son Noé, Lucas los hijos de Iván, Mario, Samuel, Héctor y Manuel. Algunos de mis ji son Rafael los hijos de Noé, Alberto, Iván y Santiago. Mis jlu son Soledad y Mariela (Gilberto Ijtë, 25-4-2002).

Samuel es mi jluwëna, llamo Nawì a Mario Liye, y él me llama Baba, Jlae (Jtukyabojlae Bowijte, 26-7-2002).

Mis jluwëna son Iván, Freddy, Santiago, Héctor y otros. Los jluwëna salen por raíz de la persona no se puede empezar de nuevo una cadena de jluwëna, viene de antes de hace mucho tiempo. Se dice jluwëna porque cuando se creó el primer hombre se decidió así. No se puede empezar cadena pues el que salió de la montaña, el primer hombre empezó jluwëna y de allí nos enseñó. El primer hombre conocía a las personas que van a convertirse en animales y ellos aprendieron las personas que serán jluwëna y de allí empezó la cadena cuando se forman más nì joti

△ Jluwëna

△ Ji

△ Jluwëna

△ Ji

Hay plantas y animales Jluwëna de nì joti también:

Jani jkwayo [mono capuchino] es ñajti [muy buen] jluwëna de Domingo, pero los hijos de jani jkwayo no son sus ji. Ellos antes eran personas y eran jluwëna y así se quedaron cuando se convirtieron en animales. Uli jkwayo [mono marimonda], y también ìmo [mono araguato] son también jluwëna de otras personas. Para nosotros son cercanos jani jkajwiye [chácharo] e ìmo jtabali [tipo de ceiba] (Tito Jono, 24-4-2002).

Tengo tres árboles que son mis jluwëna ìmo jtabali, jkumëka bu [tipo de ceiba], a orilla del río; y nì jtabali [tipo de ceiba] de tallo verde. Dentro de estos tres árboles y en sus flores huele intenso como malawaka [curare] pues allí viven uli jkajwiye [báquiro] y jani jkajwiye [chácharo], quienes eran personas, pero son ahora animales. Jtabali tiene como nudo en el tronco que antes era hueco, por allí se asomaban para hacer daño a los hijos de quienes le hacen daño a los árboles (Domingo Ijtë, 24-4-2002).

Las condiciones de Jluwëna y de ji son para tanto hombre como mujer,

Los jluwëna y ji son del mismo sexo. Mis jluwëna son Martha y Mariela, las otras, la mayoría han muerto, mis ji han muerto solo queda Jacinta, la esposa de Joaqui. A jluwëna se las trata diferente, hablamos, compartimos y somos amigas. Con ji solo las conozco, no son tan cercanas. Mi papá y mi esposo eran jluwëna. No pueden casarse si no son jluwëna (Soledad Wajkemaja, 22-3-2004).

A los que son nuestros jluwëna se los trata bien, con cariño, respeto y alegría. Entre ellos se vive tranquilo, son amigos. El papá de Domingo aconsejaba a jluwëna cuando llegaba a su casa, le hablaba duro, les decía que visiten cuando no hay comida, pero Domingo no lo hace, no se pone bravo. Los hijos de jluwëna se pueden casar entre ellos. Los hijos de ji no deberían casarse. Es mejor entre hijos de jluwëna. Los ji se portan serios entre ellos, no con cariño sino con fuerza, mejor no casarse entre ellos (Iné Jkodo, 24-4-2002).

Se puede casar con la hija de jluwëna pero no con la hija de ji, quien es ama. Tanto a nuestros jluwëna como a nuestros ji podemos pedirles comida si no tenemos. Si no somos jluwëna o ji, no podemos pedir comida. Mariela le dice jluwëna a Reina Lucero, la esposa de Saúl, nuestro hijo, y llama a sus hijos jaiñë el varón y jayu la hembra. Yo llamo a la esposa de Saúl mi hijo, ama. Ella me llama a mí nawĩ. Mis jluwëna son Freddy, Mario, Jtukyabojlae, Arturo, Ernesto, Hernán, Nicolás, Agustín, Uli ja, Wilson (Manuel Jelani, 21-3-2004).

Mi papá tenía dos hermanos y sus hijos, jye abajladĩ ini y mis hijos y los de mi hermano son nawĩ entre ellos. El hijo de mi papá, mi hermano tiene hijos, y ellos con mis hijos son nawĩ. Los que son nawĩ ente ellos son hombres los padres, y los hijos de los hermanos (Alberto Melomaja, 23-4-2002).

Muchas personas mencionan que sus padres eran Jluwëna de sus parejas (Jwajkojko, Alabala), que ellos mismos se casaron con hermanos de sus Jluwëna (Josué, Jani Jkulë), que cazan (Álvaro con Joaqui, Manuel, Daniel) o visitan, se quedan preferiblemente con sus Jluwëna (Luwei) o que han intercambiado cosas aunque se vean una sola vez durante años entre Jluwëna (Jtukyabojlae con Samuel, Ulija con Jtukyabojlae, por ejemplo).

3. Nijtijawa

La historia de Amiğ nos enseña además la importancia de la lealtad:

Las culebras son hijas de la luna, cuando sale la luna se consiguen más fácilmente a las culebras, que son hijas de engaño y traición (Aura Amigoja, 19-4-2002).

Es bueno recordar además que las enseñanzas de los antiguos destacan siempre valorar que las cosas, personas, plantas y los animales muchas veces no son lo que parecen:

Muchas ejkodĩ [culebras] son en verdad jkojko jedä [los platos] de Jkyo ae y la gente que está con él. Parecen ejkodĩ pero no son: vemos como culebras pero en realidad son platos tejidos como cestas que la gente del cielo o subsuelo bota para acá entonces aquí las vemos culebras. Es igual aquí, las usamos para muchas tareas, esas cestas largas y planas que cuando están viejas las tiramos. Pero las buenas están en la casa de Jkyo ae cuando se dañan las tira para acá, igual a como nosotros que tiramos basura. (Salomon Konojto, 20-4-2002).

Jo, la persona humana

Los antiguos enseñaron a veces claro y otras veces con símbolos sobre lo que significa ser persona. Al hacer *jodaikē maĩ* [una correlación] entre lo que dijeron los antiguos y lo que hacen los *joti* hoy día, se nota que está viva la tradición que se ha pasado de generación en generación. Todos los narradores coinciden en dos cosas: 1. En primer lugar, todas las personas trascienden más allá de su realidad orgánica actual. Es decir, lo que vemos de una persona hoy al morir puede cambiar y existir en otra parte para siempre. Por lo tanto, los límites del cuerpo individual de alguien deben entenderse como relativos y difusos. 2. Segundo, entre los *joti* no existe la noción de que la mente, el alma y el cuerpo son diferentes y apartes como predomina en el pensamiento occidental. En lugar de ello, ser persona es una condición íntegra que comparten muchos otros seres e incluye otras entidades que aunque no se vean como humanas son personas como el sol, o algunos animales y plantas. Las sabidurías antiguas enseñan que la persona se construye desde que se concibe en el vientre como explicaron Ñowalı bujkajadĩ. Los mitos y prácticas *joti* explican con detalle las dinámicas de los componentes que conforman a una persona,

Cada persona tiene tres partes importantes: Jedodo o ññěja [cuerpo, envoltorio de carne animado], ijkwöju [corazón, alma, vida,] y namodĩ [espíritus, ánimos]. Cada persona son en verdad dos cuerpos, uno que se ve y otro que no se ve pero que es igual a la persona que se ve. El que no se ve está siempre al lado nuestro es invisible. El ijkwöju queda en el centro del pecho, es el alma, el corazón. Cuando morimos el ññěja se transforma en awela (Alberto Melomaja, 31-1-2002).

Como se narra en el mito del camino de *Jtĩnėwä* y la primera mujer tallada del árbol, *jo*, *ijkwöju*, y *namodĩ* se definen en tres momentos de la evolución orgánica física corporal de una persona, cuando nace, durante la adolescencia y en la muerte. Se describe cada uno de estos elementos a continuación.

Ijkwöju, corazón, alma

El *ijkwöju* tiene dos significados. Por una parte, puede traducirse como corazón, pero su significado más complejo es alma como dicen los jóvenes que hablan bien español (Tito Jono,

19 enero de 2002). *Ijkwöju* es uno de los componentes más importantes de la persona, por eso se encuentra en una multiplicidad de personas como *Jtĩñewā*, *Amia*, o

las matas, los árboles como los animales y la gente tienen ijkwöju. Bëkyadi jādĩ tienen alma como aulë [caimán], jani jkwāna [pereza pequeña], uli jkwayo [marimonda], imo [araguato], jani jkwayo [mono capuchino], jwaĩli [paujĩ], jkwii [pava], jkali [ardilla], uli jkajwiyë [báquiro], jkyejko [tucán], ajkuli [picure], uli konojto [oropéndola], maena [abeja], ajkukë [araña], iji [escorpión], yëwi [jaguar], inĩ ajkuli [lapa], uli ojko [cachicamo gigante], todos los animales que hay tienen ijkwöju. Los árboles también tienen, los pedacitos del medio al interior albergan ijkwöju al fondo, en el último pedazo chiquito del tronco está el alma jkwānakao: cuando crece salen los pedazos del palo, en el medio tiene el ijkwöju. Así se ve en alawini, jkaile, jkawai, malawa, jkalawinë jkojko, jwāna, muli, jkwiwi, moko entre muchas otras (Alberto Melomaja, 29-I-2002).

Como nosotros tenemos el corazón, el alma ijkwöju es el mismo en las matas, pero el árbol tiene jkwānakao porque antes cuando se creó a la primera mujer de allí salió la persona, de jkwānakao, de ese salió la primera mujer persona, cuando la sacaron, ese se convirtió en jkwānakao para que los árboles vivan. Si jkwānakao se pudre, se daña, el árbol y se muere, es como ijkwöju, como el corazón (Hernan Juareahteña, 25-I-2002).

Tienen *ijkwöju* también una infinidad de personas eternas que no vemos como *Jkyo ae*, *Jkyomalidëkä*, *Jkyo aemo*, *Manaja*, *Bujkyaja* (*Ikyekaja*), *Ñowalibukaja*, entre otros.

Ijkwöju se asienta en el corazón, es esencia humana que provee de sensibilidad y subjetividad a quien lo tiene. Es lo primero que se forma de una persona cuando es concebida. Al igual que el *ĩñëja*, se genera en la concepción y proviene de ambos progenitores, se forman tanto del padre como de la madre de la persona. *Ijkwöju* crece en el vientre de la madre, pero se alimenta espiritualmente de la sabiduría de los antiguos.

Ĩñëja, el cuerpo, como se ve la persona

Los jotí no tienen un término que traduzca solamente cuerpo en el sentido occidental como solo material, siendo el equivalente más cercano *jo* que se traduce como ser humano. Pero *jo* es una palabra que significa mucho más que el cuerpo material. Al igual que el *ijkwöju*, el *jo* se genera en la concepción, y proviene tanto de la madre como del padre y crece por nueve meses en el vientre de la madre. *Jo* expresa la parte material de la persona, lo que se ve, toca, siente de la persona y lo que la define con toda propiedad. *Ĩñëja* puede traducirse como ropa o piel del cuerpo. El *Ĩñëja* o *jedodo* es toda la parte material y de sustancias de una persona que contiene a *ijkwöju*. Aparte de la piel, hay una gran cantidad de términos muy específicos para las diferentes partes del cuerpo que se detallan en el capítulo 6 cuando se habla de la medicina tradicional.

Es justamente en el *ĩñëja* donde se expresan los síntomas o avisos de que una persona no está bien, de que su *ijkwöju* está dejando el cuerpo y por eso se enferma. Además del tacto que

se extiende por todo el cuerpo, inēja o jedodo es el asiento de los sentidos que usualmente se llaman ja-jkwe wē dekae [gusto], aku majte [oído], wē majte [vista] y miki dekae [olfato].

Todos los animales tienen jedodo, también las plantas tienen una expresión material. Sus cuerpos y formas permiten que los veamos, toquemos, escuchemos, olamos, y que degustemos las comidas que provienen de sus cuerpos.

Namodi, espíritus

Los namodi son espíritus (namo singular), *que tienen los jotí. Namodi son como otra persona invisible exactamente igual a uno que está al lado de uno, es igual a uno como persona, aunque no la veamos. Namodi es la parte de uno que sueña* (Gilberto Ijtē, 24-I-2002). *El namo viene del papá y la mamá, de ambos.* (Alberto Meloaja, 31-I-2002).

Los namodi están dentro (Koko Yolo, 19-8-2004) o al lado de la persona con la que crece y adoptan su cuerpo exacto. Namodi acompaña a la persona a donde vaya, lo cuidan, absorben, detienen o desvían las cosas malas, como las flechas que transmiten las enfermedades. Según la persona, se pueden tener entre uno a cuatro namodi, no se ven, pero están protegiéndonos siempre. Por ellos tenemos pensamientos y conocimientos, sabidurías de los antiguos, sensibilidad y salud, pues si ellos se alejan o se van, nos enfermamos y morimos. Los namodi se piden a Jkyo ae. Cuando nace jtidoja [bebé] el papá debe fabricar una cesta y buscar muchas cosas en la selva para ayudarlos a armar (Iné Jkodo, 21-4-2002).

Namodi son espíritus que viven en el corazón pero también nuestros namodi viven en el bosque y cuidan el conuco. Hay tres namodi. La historia antigua dice que enfermamos porque Awela que vive en piedra grande nos quita nuestros namodi. Por ejemplo, alguien va a tumbar miel que es mucho trabajo y los mosquitos le pican pues son awela jwaiyē [flechas de awela] y se siente mal en casa y al día siguiente se siente enfermo. Eso quiere decir que Awela que vive en piedra se lleva namodi. Namodi regresa si toma una mezcla de agua del río y concha de ñi alawini y se siente como persona normal, como ese árbol no se cae nunca, allí vive su namo, duro, ayudándolo cada día (Irma Mölö, 13-12-2005). Cada persona tiene namodi, algunos, los más sabios o poderosos, pueden tener cuatro, otros solo uno, está al lado de la persona o dentro del chinchorro (Mariela Yalujā, 15-10-2005). Cada persona tiene un solo namo de niño. Se pide otro namodi cuando perfora su nariz para vivir como quiere namana mē jtobaibī, o sea, para descubrir y seguir según su vocación. Si hace bien, tiene más namodi que lo acompañan, y si no, tiene poco que va con la persona a todas partes (Rossana Tujuokaña, 11-10-2005).

Benito, Jairo, Ali, Luz y Hermis coinciden con Flor Alba y explican

cada persona tiene dos namodi. Un namodi vive en el corazón por eso hay que cuidarlo mucho y el otro vive al lado, acompaña a la persona a donde va. Cuando nace el niño el

papá se va y pide namo a Jkyo ae en la montaña alta, cuando se lo da lo trae para bañar con hojas especiales para el niño y allí entra el namodi en el cuerpo del bebé para hacerlo persona fuerte y con ánimo. Ese tiempo que entra namodi hay que pedir mucho, todos pedimos cuando el papá va caminando hacia la montaña alta, hacia el monte. El que lo da es Jkyo ae. Después del nacimiento, se puede pedir y tener más namodi cuando se hace el ñonajkale [rito de transición que se celebra en o después de la adolescencia] y también los que son más möjkõnama jadi [los más sabios, los que más conocen y se han entrenado más] cuando se preparan pueden pedir y tener más namodi. Los padres piden al nacer, luego la persona pide cuando se abrió la nariz otra vez, y si es muy preparado pide más ña aejadini para acompañar a la persona siempre. Hay tres tipos de namodi, 1. Ama: namodi, viene con el primer jtjuk aiyeni aujteni [baño al bebé], con el complejo de hojas y cortezas que se frota al nacer luego de los días de búsqueda. 2. Waiñe namo ka, los que dejaron nuestros abuelos, los ancestros a nosotros sus hijos para que vivamos bien y 3. Jaiñe namoni jkyo u diimë, los que viven dentro del corazón, nos cuidan siempre, los pedimos cuando ya crecimos, de muchachos cuando nos abren la nariz. A donde sea siempre el namodi están con uno (Iván Juac, 14-10-2005).

Es decir, los namodi se reciben en tres momentos importantes de una persona: en el nacimiento, durante la adolescencia en el curso de un rito de transición y durante algunos entrenamientos específicos de pocas personas. Es por eso que algunos tienen dos y otros hasta cuatro. Si la persona tiene más de un namodi, puede espacializarlos, es decir, pedirle que acompañe a sus hijos o seres queridos en la casa mientras él o ella se ausenta y el otro siempre acompaña a la persona cuando se va de jkyo balebi.

De los ancestros, aprendimos que por los namodi podemos comunicarnos con ellos, con Jkyo aemo, y Jkajojadi de antes. También podemos hablar cuando soñamos y aprender de muchas cosas. Si uno se va de jkyo balebi, a cazar y caminar por el bosque, los namodi nos ayudan y cuidan. Namodi son iguales en todas las personas, por eso pueden hablar entre ellos cuando uno sueña, ellos vuelan donde nace Jtinëwa, van a Jlae majaena (Rossana Tujuokaña, 28-12-2004).

Es decir, los namodi permiten a la persona, comunicarse con los joti que no están en la tierra, aprender a soñar y curar según la tradición de los antiguos joti.

Jkyo ae regala los sueños para ayudarnos. Namodi ve. Lo que vemos en el sueño es cuando namodi, como persona va paseando hasta la casa de Jkyo ae. Cuando despertamos, es porque namodi regresa donde está nuestro cuerpo. Después se irá otra vez cuando dormimos, y namodi deja el cuerpo. Puede resucitar del corazón de nosotros, namodi lo lleva paseando por el monte a otras casas. Lo que nosotros soñamos no es de aquí sino



Mälä Bowijte regresa exitosamente de cacería con báquiro, 2005.
(Foto: E. y S. Zent)

es de Jkyo ae. Namodï escuchan y comunican al corazón todo lo que ven en sus paseos durante los sueños. Namodï le dicen al jo cómo hacer y dónde, por ejemplo, qué lugar es bueno para cazar, pescar o encontrar cosas (Gilberto Ijtë, 27-12-2004).

Cuando alguien se enferma, su namodï se va, deja su cuerpo. Si no regresa namodï, la persona muere. El cuerpo se queda para morir, pero no muere, el cuerpo es como basura entonces, el cuerpo se convierte en culebra. Cuando estamos sanos la sangre está bien, pero cuando se va namodï, la sangre se pone blanca, no es sangre buena, da fiebre, dolor de cabeza y si no regresa namodï nos morimos, el cuerpo se pone mal, la sangre no es roja sino negra oscura. Los namodï se van adonde está Jkyo ae, buena gente, o el cuerpo que deja se va a otro lugar pues vivimos sanos con namodï, cuando se va no es buena persona, namodï se va con quien llama Awela o Jkyo ae. No tener namodï es estar enfermo (Jairo Mölö, 14-10-2005).

Cada persona tiene namodï, tiene uno jo jkwa ide, al lado no dentro, ese namo ve todo lo que pasa (Alabala Aubojkyo, 21-8-2004).

Ñajadï inimo baebi dona, cuando se enferman los niños o si uno mismo se enferma, namo ve todo para ayudar y acompañar dentro de la persona (Domingo Ijtë, 22-4-2002).

Namo es igual en todas las personas (Uli Jkulë, 18-8-2004). Se comunican de la misma forma, jawabo jkidë. Me enfermo si el namo se va. Si la persona enferma o está mareada es porque se va su namo, se aleja de ññëja. Estamos hablando por el namo, pero no entiendo nada si se va, si namo regresa ya está sana. El namo se va como nosotros mismos. Camina se va a casa de los Jkyo aemo. Regresa en la tarde y sale de cacería, si no regresa enfermamos, cuando van a la montaña. Cuando namo está conmigo estoy caliente, si se va me pongo frío y si namo no regresa morimos. Si el namo es fuerte, todos



Grupo de Jtoma y Rossana, 2011. (Foto: Archivo comunitario Kayamá)

son fuertes, se puede comunicar con Jkyo aemo, si es débil no puede. Jkyo ae ajkudë, no entendemos ni escuchamos, ni el canto ni comprendemos la lengua de los animales sin namo. Con namo nos comunicamos entre personas. Bëjkyadi namodi fuertes, son iguales, no pesan, unos con otros. Los truenos, Jkyo aemo fortalecen al namo, lo hacen más enérgico (Marina Jono, 27-3-2004).

También todos los animales tienen namo (Gilberto Ijtë, 27-12-2004). Al cazar un animal, su namo regresa a su aemo y después de un tiempo se convierte otra vez en animal. Por ejemplo, un uli Jkwayo regresa a casa de uli jkwayo aemo y luego otra vez se convierte en animal. Las plantas en cambio no tienen namo, pero si aemo y cuando cortan y se comen a una planta, a un árbol los aemo de las plantas o árboles se van a otra parte a vivir y por eso las plantas, los árboles mueren. Cada árbol es diferente, tiene aemo adentro. Lo creó la niña que salió del jtijtimo y por ello cada árbol tiene su ae (Álvaro Ulijtudeña, 27-4-2002). Si matamos jwaïli [paujì] y lo traemos a la casa, lo limpiamos, picamos, lavamos su

sangre, con eso que limpiamos aparece otra vez, invisible el namo del animal, viviendo con nosotros. Luego de un mes o más, se va al mismo lugar donde se cazó al animal y si se regresa otra vez allí, aparece el mismo animal en el mismo lugar, es cíclico y eterno. Lo matan y vuelve a vivir luego de un rato. Maena u, ajtowaijlo, [abeja reina] no tiene namo, pero la abeja guía, la líder del resto de su grupo es quien tiene namo. Inëño [hormigas], ijtidí [escorpiones] no tienen namo porque no piensan. Se piensa por namo, es quien tiene la conciencia, la memoria. Animales de agua wajnai no tienen namo. Tienen corazón en el centro y tienen Jkyo aemo. Los animales si tienen ijkwöju. Los jtawí [árboles] todos tienen namo. Todos los árboles antes conversaron, eran personas y decidieron qué beneficios tener para los hombres, frutos, cortezas, etc. Algunos aún son personas (Marina Jono, 27-3-2004).

Todos los joti tenemos namodí, también los animales tienen (Alberto Melomaja, 25-1-2002). Jikinë plantas, jtawí ajtaiñi tienen aemo, porque si tumban la fruta se va donde su aemo, por eso hacemos yu [purificar, bendecir] **antes de comer** (Leonidas, Mölö 22-12-2004).

Cuando vivimos en ido nuwë, de bade jya [casa circular hechas de hojas de seje] respetamos mucho pues allí vivimos con namodí. En jkyo nuwë también hay namodí. Las casas tienen namodí pues allí van con las personas. (Rossana Tujuokaña, 23-3-2004).

La rica noción joti de persona según sus narradores entonces, enseña que inëja es material-tangible, namodí es inmaterial-intangible, pero ijkwöju tiene los dos estados.

Hay tres namodí desde que nacemos. El padre del recién nacido pide tres para su hijo: uno para cazar, otro para que esté en la casa y otro que siempre mantiene compañía a la persona a donde quiera que va. Crecen con uno desde que somos bebés. Namu hace pensar, saber, fortalece, da ánimo, ijkwöju dá vida, alma, está dentro de la persona, es parte de persona, da la sensación plena de vida y sentimiento (Tito Jono, 10-6-2005).

Gracias a ijkwöju vemos, sentimos, presentimos, conocemos, aprehendemos, vivimos como seres sensibles. Gracias a inëja, apercibimos, pensamos, nos movemos, somos y estamos en la tierra, en el espacio de los sentidos, nos individualizamos y espacializamos. Gracias a namodí soñamos, pensamos, entendemos, comprendemos, nos comunicamos y aprendemos las sabidurías y maneras de ser de los ancestros, nos mantenemos calientes y alejamos las enfermedades de nosotros. Aunque es posible vivir sin namodí, no podemos vivir en el mundo sin ijkwöju o inëja. Sin embargo, vivir sin los namodí quiere decir que uno es incompleto, sin capacidad de aprehender, aprender o apercibir como personas. Alguien sin namodí no puede ser buen cazador, por ejemplo. En pocas palabras, la falta de cualquiera de estos tres componentes significa que no se es una persona completa.



Evolución de la persona desde que nace correlacionado con las narrativas mitológicas.
(Jalij Ijtë, 2019)



Ido nuwe, 2014.
(Foto: E. y S. Zent)

Ecogonía

Jawa, el alimento de los hombres

Los jotĩ obtienen su sustento alimenticio del bosque, de plantas, animales y hongos que viven y se reproducen en la selva o aquellos cultivados en sus conucos. Muchos de los organismos que viven en los territorios jotĩ, son personas y tienen los mismos derechos y muchos de los deberes de los jotĩ para con la tierra. Todas las entidades, así como todos los bosques, son cuidados y protegidos por los jotĩ desde tiempos muy antiguos. Se presenta en esta sección la narrativa que explica de donde provienen los alimentos más importantes de los jotĩ, silvestres y cultivados, así como de algunos animales que constituyen presas de cacería. Todos ellos tienen usos y significados fundamentales para ellos.

Ajtai, las palmas, comida de ahora y de los ancestros

Narradores: Alberto Melomaja con Alirio Juae (31-1-2002), Domingo Ijtë, Iné Jkodo con Tito Jono (21-4-2002), Noé Jono con Lucas Juae (23-12-de 2004), Nancy Tajtaño (8-7-2014).

Primero no existían los diferentes tipos de ajtai [palmas] y todos los aemo [dueños protectores de cada especie] específicos por cada clase de cada ji [palma], estaban en jkyo en la casa de Jkyomalidëkä. Eran gente, personas muy grandes. Cuentan los antiguos que un día estaban conversando y decían «ay que aburrido está aquí...». A ajtai no les

gustaba la casa de Jkyomalidëkä porque se aburrían y por eso salieron de allí, querían venir a la tierra. Decidieron caminar desde donde sale el sol hasta el otro lado de la tierra. Entonces salieron todos en grupo, Jani bade Ae [jefe de seje pequeño], Uli bade Ae [jefe de seje grande], Ulu Ae [jefe de cucurito], Awajto Ae [jefe de coroba], Muli Ae [jefe de macanilla], Jani ba Ae [jefe de palma espinosa pequeña], Uli ba Ae [jefe de palma espinosa grande], Jwajwi Ae [jefe de manaca], Jani wejta Ae [jefe de hoja de San Pablo], Uli wejta Ae [jefe de uli wejta], Jkolowa Ae [jefe de esa mata], Itali Ae [jefe de moriche], Jwajtawa Ae [jefe de jwajtawa] y Jnema Ae [pijigüao]. También se vinieron a la tierra con los ajtai aemo Jkyo Nalejke ju Ae [jefe de nalejke] con sus espinas y Jkanawa jwajwa Ae [jefe de platanilla].

Caminaron todos juntos desde donde sale Jtīñewā. Mientras venían andando se escuchaba un ruido enorme, sonaban muy duras sus pisadas cuando ellos caminaban. Conversaban mientras buscaban buenos lugares para vivir, y decían «¿dónde nos quedaremos? ¿dónde será un buen lugar para vivir?» Seleccionaban diferentes lugares e iban cada una definiendo y eligiendo dónde se quedarían en la montaña, en laguna, en las sabanas, cerca de los caños y quebradas entre otros muchos lugares. También decidían como iban a verse, «voy a colocar mi jeme [racimo de frutos] arriba en mi cabeza», «quiero que las jñudī [hormigas] vivan en mis troncos», «voy a decir a lajodī [tipo de orugas, personas muy inteligentes, aunque pequeñas] que vivan en mis raíces» y así por el estilo. Un grupo pequeño se quedó aquí y un grupo grande se fue a las sabanas. Todos decidieron cómo y dónde ser y quedarse, por aquí y por allá, todos en lugares diferentes, aparte unos de otros. Decidían también qué podían hacer, a qué dedicarse o cómo podrían servir mejor. Los antiguos recordaban que primero surgió uli uli jī y luego ulu jī.

Wejta jī decidió que sería buena para techar las ido nuwe, por eso sus hojas son resistentes y duran mucho en las casas. Jkanawa también fue señalada para construir jkyo nuwedä [casas de campamento]. Ulu se convirtió en una comida estimada siendo una de las comidas favoritas de Jkyomalidëkä y Muli jī, antes de que se hiciera la gente, ya había decidido que serviría como plato o recipiente de comidas para los jotí. Itali y los Bade decidieron dar sus frutos como alimentos y para hacer bebidas. Uno de los aemo de Bade, bien grande, duro y negro, Uli badebo aemo [gusanos de seje], decidió que colocaría sus huevos en el tronco de las palmas de bade y awajto para que comamos. Son personas, cortan los palos, ponen



Abiyë jolowajkadī, Jtjuku Jedä, caño Mosquito, 1996.

(Foto: E. y S. Zent)

allí los huevos y de ellos sale badebodĩ, walilidĩ. Cuando vinieron las palmas, estos aemo les dijeron «vamos a enviar a nuestros chiquitos para que vivan en sus troncos, pues la gente los va a cortar a ustedes y allí naceran los badebodĩ que ustedes darán a la gente para que los coma y hagan más badebodĩ para que crezcan».

Y así cada jĩ fue diciendo en qué sería mejor. Todavía hoy es así. Por eso tenemos frutas, cortezas, hojas, cogollos y otras partes que nos sirven mucho.

También contaron los antiguos que trataron de defenderse y causar daño a la gente. Awajto Ae dijo «voy a dar enfermedad a la gente que me trate mal». Y Ulu Ae también dijo «cuando una persona se trepe sobre mi voy a hacer que la punta de mi caiga y pueda hacer daño». Pero Jkajoja le dijo que no hiciera eso y Ulu decidió no hacerlo. Jani bade Ae también planeó hacer algo y dijo «cuando coman o tomen jugo de mis frutas voy a hacer que se mareen». Pero otra vez Jkajoja dijo «no lo hagas» entonces no lo hizo. Hoy día comemos de las palmas y es comida muy buena que no nos hace daño pues Jkajoja dijo que no nos hicieran ningún daño a la gente y lo cumplieron. Todos estos grupos de plantas hacen mucho bien a los jotĩ por eso debemos tratarlas siempre bien, nos dan alimento y bebida y con ellas podemos hacer flechas, cestas, casas. Si las maltratamos pueden asustarnos, castigarnos y hasta matarnos pues son personas.

A ajtai les gustó venir a la tierra, por eso se quedaron aquí. Germinaron al cabo de un tiempo y produjeron muchas más plantas. Las semillas de la primera generación de palmas de awajto, jnema, jitali, ulu, jani bade ... de muchas de las ajtai, fueron sembradas por los bosques por inĩ ajkuli [lapa], e jkyado ajkuli [picure]. También jkali [ardilla] sembró, pero solo ulu. Los tres siguen sembrando las palmas. Por ello, muchas palmas muy diversas se producen y distribuyen más y más por los territorios jotĩ. Los aemo están cuidando a cada palma aunque no podemos verlos.

Pero también se dieron otras maneras de producir y reproducir ajtai. Los antiguos contaban que al principio Jkajwiyẽ mowali, [aemo del báquiro] fue el primero que trajo semillas de jnema. Jkajwiyẽ mowali entró a visitar a Jkajoja en la casa de Jkyo ae y allí conoció jnema. Admirado, preguntó a Jkyo ae para que puede servir ajtai y este contestó que para muchas cosas, para comer, hacer flechas, techos, cestas, entre otros. Jkyo ae le dio de regalo algunas plantas, y las trajo a la tierra. Jkajwiyẽ mowali cargaba en una canasta la semilla de jnema y se le cayó al suelo provocando que se dispersaran por el suelo. Allí mismo crecieron más matas de jnema. Las plantas eventualmente germinaron y se reprodujeron. Trajo muchas matas, pero solo algunas vivieron otras murieron. Luego de un tiempo y hasta hoy día, inĩ ajkuli se lleva la semilla y la siembra.

Jkyo jtau lidĩ, sembrando árboles silvestres

La mayoría de los árboles silvestres que han servido y sirven de alimento a los jotĩ, fueron sembrados y distribuidos al principio de los tiempos por Jkyo ae o por Jkajoja. Hoy día la tarea de sembrar semillas de muchas plantas y mantener los bosques es de algunas personas que vemos co-

mo animales como *ajkuli*, *ini ajkuli*, o *jwayo* [ratón amazónico]. También los jotí de manera muy activa en sus actividades diarias dispersan semillas de muchas plantas, en especial de árboles,

Las plantas nacen de la gente, pues los jotí las cuidan, riegan las semillas como otros jotí hicieron antes abajladí jotí bebé. Algunos árboles mismos son personas como Jtabali (Mateo Konojto, 17-3-2004).

Sin excepción, todos los árboles, arbustos, bejucos, lianas, hierbas y plantas de todo tipo, son cuidados y mantenidos por los jotí cada día. En el capítulo siguiente se da una lista de las plantas no sembradas que comen los jotí con más frecuencia, ahora se mencionan solo ejemplos significativos,

Buscamos de los árboles directamente wanëko, jkyo jwaya, weya, jkaile, wajlikye jyëi, jani jlude y otras, hay de muchas clases que comemos todo el año. La mayoría se comen crudas y otras como uli waiño, jani wejka, jkanawa, son matas que no sembramos, tienen frutos y semillas que comemos cocidos, también cocinamos y comemos las hojas tiernas de mëjtu hervidas (Uli ja, Ikwalq, 24-7-2002).

Ojku baedona, ojku emona [a mediados de la estación lluviosa] *recogemos los frutos de malilë jyëi y los comemos cocidos, no trepamos el árbol pues ellos caen al suelo y los tomamos de allí, los metemos en una olla con agua y los cocinamos por una hora más o menos, sino son muy duros para comer. Esa fruta se da sola, pero no todo el tiempo, el año pasado no había frutas de malilë para comer, este año hay abundante pero el próximo año no habrá nada o muy poquito, pero al siguiente va a haber muchas frutas otra vez. Se producen muchas frutas cada dos años* (Fabio Yalua, 11-6-2011).

También son comida muchos de los que salieron del pie de la primera mujer, como awajto ñajkino [hongo de la palma coroba], *uli ñajkino* [hongo grande], *uli ojko ñajkino* [hongo de cachicamo grande], *jani ojko ñajkino* [hongo de cachicamo chico], *jtujkuli ñajkino* [hongo de colibrí], *jwaiili ñajkino* [hongo de paují] *a todos podemos comerlos, tienen ae, mëjna jwini, de primera mujer que se talló. El Jkyo aemo de los hongos es awela ñajkino. Ellos nos ven como comida, si nos ve nos puede comer, somos como sus animales de cacería. Los ñajkino que comemos son aparte* (Alberto Melomaja, 15-3-2004).

En el capítulo siguiente se describe con más detalle los diferentes alimentos de los jotí.

Jkwë jtawí jkajka, el árbol origen de la comida sembrada y de muchos animales de cacería en la tierra

Narradores: Manuel Jelani Ijkyujkajte (11-9-2001), Iván Juac (12-9-201), Hernán con Tito (25-1-2002), Alberto Melomaja con Santiago Jelani (31-1-2002), Gilberto Ijtë (25-4-2002) Aura Amigoja con Tito Jono (19-4-2002), Domingo Ijtë, Iné Jkodo con Tito Jono (21-4-2002), Gerardo Liye (22-9-2016).

Esta narrativa del Jkwë jtawï jkajka es muy importante porque es el origen del árbol de la comida. Cuentan los antiguos que al principio, los animales eran personas y vivían juntos en un lugar fijo por el oeste, donde se oculta el sol. Entre las personas originales que tenían sus casas cerca estaban Uli Jkali [ardilla amazónica], Jani Jkwayo [mono capuchino], Imo [mono araguato], Uli Jkakyo [oso hormiguero], Duwëno Jkwajtibö [venado], Jkijki [mono titi], Jkyado ajkuli [picure], Jtikwëdo jkwa Inï Ajkuli [lapa], Yowä [danta], Uli jeme [puercoespín], Jani ojko [cachicamo montañero], Uli ojko [cachicamo guyanés], Jkwaijlë [mono negro], Jkyejko [tucán] y Uli jkwayo [mono marimonda] y otros más.

Un día, pensaron y conversaron varios de ellos, Uli jkwayo dijo: «si nos quedamos aquí, la gente que vive en el oeste [los eñepa] nos acabarán matando, porque tienen el curare más venenoso, por eso tenemos que ir allá donde sale sol [al este] para vivir más tranquilos». Así empezaron los jotï a ser nómadas. Otros estaban aburridos y decidieron seguirlos. Entonces salieron, dejaron sus casas y territorios y emprendieron el camino hacia la tierra de Jtënëwa, hacia el este, porque allí no hacen curare venenoso. En el camino comían frutas como wanëko jyëi, jkaile, diferentes tipos de los muchos luwë jyëi [guamo], ulu ji, jtawe, entre otros frutos silvestres, los cuales compartían juntos, al igual que otras cosas que encontraban por el camino. Todos cargaban bastones.

Ese primer día caminaron mucho y cuando era tarde hicieron una casa de hojas de Jkanawa aiye [platanillo] y se durmieron.

Al día siguiente se levantaron temprano para seguir caminando. A las 4 de la tarde Uli Jkwayo dijo «Vamos a descansar aquí porque hemos caminado desde muy lejos y estamos cansados». Empezaron a sentarse cada uno donde quería descansar y comer, pues solo comían lëjtëda [barro]. De repente escucharon el canto de Jkilëkä [perico cachete amarillo] y Uli Jkwayo dijo: «Esperen aquí mientras yo voy a ver si está en el nido o qué le pasa a Jkilëkä». Él se fue y encontró a Jkilëkä cantando, posado sobre una planta de maíz en flor. Al ver que Uli Jkwayo se acercaba, Jkilëkä se fue volando de inmediato, y en ese momento se transformó en animal, inaugurando así la serie de múltiples transformaciones que sucederían después de él. Después de ver el maíz, Uli Jkwayo encontró un árbol grande de Jkyo Jkawile y alrededor de este palo había mucha variedad de comida, es decir, distinta clase de alimentos: jani jwane [ñame pequeño], uli jwane [ñame grande], jtamu [maíz], jwalulë [plátano], jedala [cambur], jkalala [caña de azúcar], jlilu, iyë [batata], më [ocumo], nana ju [piña] y muchas más plantas alimenticias como alë [yuca], jkawai [tabaco] y otros cultivos.

Al principio Uli Jkwayo decidió mantener este gran descubrimiento en secreto. Entonces regresó donde estaban todos y solo mencionó que ese parecía un buen lugar para vivir y hacer comunidad. A su familia solamente les dijo confidencialmente que allá había mucha comida. Eso lo decía con voz muy bajita para que no le escucharon los otros. A los demás solamente les dijo: «allá no pueden ir a buscar leña, vayan a otro lado porque donde está

Jkilëkä hay muchas nimodi [hormigas que pican duro]», y se rascaba todo el cuerpo de mentira y así los engañó.

Imo le dijo a su mujer, «a ellos les dio miedo y no fueron» y Uli Jkwayo dijo: «vamos a quedarnos aquí». Entonces el grupo construyó dos casas redondas grandes, una para Imo y su familia y la otra más larga para Uli Jkwayo. Esta casa, la más grande estaba formada por dos habitaciones, divididas como se hace hoy día con jlujuwe [esteras] creando dos espacios o salones.

Todas las tardes Uli Jkwayo iba a donde estaba el árbol de la comida, jkyo jkawile, chupaba caña y traía a la casa maíz, yuca, plátano, cambur, ñame y otros alimentos a escondidas, metidos en la leña. Ellos se comían todo solo entre ellos sin decirle a la otra gente. Así comieron por mucho tiempo, pero un día Uli Jkwayo trajo jwane, y se lo entregó a Yowä [danta] diciéndole: «come este jwane, tú serás más grande y asustarás a la gente joven cuando vayan de cacería de Yowä. Ella lo recibió, lo asó y se lo comió en la noche. Yowä siguió comiendo solo jwane todas las noches a escondidas para que no la vean ni Jani Jkwayo ni Jkwaijlë ya que todos ellos vivían en la misma casa.

Imo solo comía tierra roja y bebía guarapo de tierra. Le llevaba guarapo de tierra a Uli Jkwayo, este lo recibía, pero no lo tomaba diciendo que ya había bebido de eso y lo dejaba en su totuma, pretendiendo que se bebería. Después, más tarde, Uli Jkwayo se lo devolvía a Imo, quien lo recibía y bebía pensando que era comida hecha por aquel.

Una tarde, Uli Jkwayo puso maíz a tostar en el fogón y cuando empezó a reventar, Imo le preguntó, «¿qué está sonando?». Entonces, Uli Jkwayo contestó: «Es el palo de la leña que lo agarré verde, por eso suena así». Esto era mentira, lo que sonaba era maíz. Otra vez sonó y Uli Jkwayo le dijo a su mujer: «Saca esta leña que me estoy quemando mucho». Decía así para engañar al resto de los que estaban en la casa. Él y su mujer estaban asando maíz, se lo comían y se dormían.

Jani Jkwayo iba todos los días a comer frutas silvestres y a cazar añodi [grillos] y ajkujkëdi [arañas]. Jkwaijlë y Jani Jkwayo eran buenos amigos. Un día se fueron juntos de cacería y conversaron esto: «He visto a Yowä comiendo ñame siempre en la noche. Vamos a comer, para probar a que sabe, pero antes tenemos que traer lo que comemos nosotros, ajkujkëdi, añodi, badebodi [gusanos de seje], ijtidi [alacranes], entre otras comidas para untarnos en las manos después que comamos y así no nos descubran. Entonces, al llegar la noche, Yowä, quien siempre comía solo y no compartía, colocó ñame al fuego y estuvo un rato despierto, pero luego se durmió profundamente. En seguida Jani Jkwayo se levantó y probó si el ñame estaba blandito y lo volteó para que se asara por el otro lado. Luego Jani Jkwayo se acostó y al cabo de un rato volvió a revisar el ñame y como ya estaba blandito, se lo comieron él y Jkwaijlë apurados e hicieron lo que habían conversado antes. Por comer apurado, Jani Jkwayo se puso la mano caliente en la frente, se rascó y por eso tiene ahí un lunar, una marca. También se pasó la mano con carbón del ñame quemado por la cabeza, por eso tiene la cabeza negra. Después que Jkwaijlë y Jani Jkwayo comieron, echaron las



Fabio Yalúa y Luz Talibu Ijtë de *jkyo balebĩ* en el *Moya jedä*, 2014. (Foto: E. y S. Zent)



conchas al fuego para que Yowä creyera que el ñame se había quemado. De los pedacitos de ñame que botaron, de los que comieron escondidos, se formaron los zancudos chiquitos quienes vienen del ñame. Yowä despertó y revisó el fuego y no había nada, fue a donde estaban Jkwaijlë y Jani Jkwayo acostados y les olió las manos y la boca, ellos se hicieron los que estaban dormidos y así escuchaban y veían todo. Uno de ellos al sentir cerca a Yowä, se movió, escupió y el otro lo siguió y repitió lo mismo, Yowä se asustó y se fue para su chinchorro. Revisó el fogón, vio las conchas quemadas y puso un nuevo ñame a asar. Jkwaijlë y Jani Jkwayo la veían y se dijeron ese es para ella, ya nosotros hemos comido. Jani Jkwayo era muy inteligente y observador, todavía es uno de los animales más inteligentes de la selva.

Al otro día, muy temprano, vino Inñ jtikwëdo ajkuli, entró e hizo lo habitual, revisó en el suelo, por todas partes y encontró debajo del chinchorro un grano de maíz y se lo comió. Entonces le dijo a Uli Jkwayo: «Aquí encontré un granito de maíz» y él le dijo: «¿Dónde está para ver cómo es ese grano?, pero Inñ jtikwëdo ajkuli le contestó: «ya me lo comí». Uli Jkwayo apuntó: «¿Por qué entraste aquí? Nosotros no estamos comiendo nada». Y muy bravo lo regañó interrogándolo: «¿Cómo descubriste el grano de maíz si no hemos conocido ni comido maíz? Ahí hubo pelea.

Uli Jkwayo golpeó a Inñ jtikwëdo ajkuli en la nariz y le rompió por dentro de su boca sacándole un pedazo de carne de las mejillas: es por eso Inñ jtikwëdo ajkuli tiene dos huequitos debajo de su cara. Después la empujó, e Inñ jtikwëdo ajkuli salió llorando, se fue herida a su casa. Uli Jkwayo al verse descubierto, y como era muy temprano, buscó maíz y les mostró a los demás. Seguidamente invitó a sus compañeros a comer la comida que había alrededor del gran árbol de Jkyo Jkawile, cerca del cual estaba un árbol de manataikï jyëï jkajka. Todos salieron a donde estaba el jkawile jyëï.

Uli Jkwayo agarró el hacha, que era en realidad el pico muy duro del tucán y empezó a tumbar el árbol, Imo también fue. Todos estaban allí pendientes, hacían muchas cosas e iban comiendo bastante comida de distintas clases de los alimentos que allí había. Todos comieron excepto Imo, que no comió porque le dolía la muela. Uli Jkwayo le dijo entonces: «como maíz, así está mi muela, yo estoy comiendo con mucho dolor» y echaba granos en su boca con las manos. Pero eso que decía Uli Jkwayo era mentira. Mientras Uli Jkwayo cortaba el palo, Uli Jkali [ardilla] cortaba un inmenso neng baju [gran bejuco] enredado por las ramas en mameka [el lado este]. Uli Jkali cortaba con un cuchillo más pequeño, Uli Jkwayo la espantaba, pero ella no hacía caso, se iba y regresaba. Ellos querían que este árbol cayera hacia donde sale el sol, por eso Uli Jkwayo le decía a Uli Jkali: «no cortes ese bejuco porque va a caer hacia el oeste» y Uli Jkali se sentaba tranquila y cuando Uli Jkwayo no la veía seguía cortando el bejuco.

Jkwajtibö y Yowä echaban al río las conchas que salían en cada golpe que Uli Jkwayo daba mientras talaba el árbol, y cada pedazo de corteza y trozo de madera se convertía en las distintas clases de peces. Las transformaciones de la madera en animal estaban

anunciadas por los nombres que ellos iban poniéndole a los animales. A la primera concha, la corteza más gruesa del árbol, le dijeron «convuértete en aulë [baba, caimán]» y así fue. A otro pedazo de palo le dijeron «transfórmate en awajto-jya ae mojto [bagre]» y en eso se convirtió. A la tercera astilla del árbol le dijeron que fuese jkamalë mojto [morocoto], al cuarto palo que sacó lo instaron a convertirse en los peces más chiquititos y medianos jani mojtodï, mojlোকodï, jani lewa, aejadï mojto [corroncho, sardinas y otros].

Mientras eso pasaba, Yowä, Ajkuli y Jkwajtibö practicaban si podía vivir en lo alto de los árboles como los monos, se montaban en ellos, pero no podía pasear ni correr bien en las ramas. Para poder subirse a un árbol Ajkuli se untaba sus patas con el judeko [resina de árboles pegajosa y negra], por eso el picure tiene las plantas de los pies negras. Para no resbalar se iba diciendo: «yo voy a estar siempre arriba, así voy a vivir» pero Jani Jkwayo le dijo: «la gente te matará más fácilmente» entonces Ajkuli se asustó y decidió quedarse en la tierra. Yowä hacía lo mismo que Ajkuli, pero no untaba sus pies en el judeko. Jani Jkwayo le volvió a decir: «como bajas muy lentamente, la gente puede matarte muy rápido y fácilmente» Yowä se asustó y también decidió quedarse en tierra. Hasta hoy, Yowä se oculta muy bien de los cazadores, los descubre y evade las trampas que le pone la gente cuando quiere cazarlo, es un animal inteligente y fuerte.

Uli Jkwayo le replicó: «es mejor vivir en la tierra. Descansarás donde haya muchos palos, hierbas o montes, así para llegar a donde esté tu casa la gente tendrá que cortar, primero hará mucho ruido, tú te irás y no te matarán». Así Yowä se quedó viviendo en la tierra. También Jkwajtibö se subía en el árbol, pero Jani Jkwayo otra vez dijo lo mismo y este se asustó y se quedó en la tierra donde corre, brinca, y es muy bueno para hurtar la comida de los conucos de la gente, es rápido e inteligente.

Al terminar esto, Uli Jkwayo dijo a los tres, Ajkuli, Yowä y Jkwajtibö: «bujteloko bae jkyekö! ¡Ustedes serán comida de tigre!»

Uli jeme cortaba flechitas como espinas y se las colocaba en su piel a ciertas distancias y le decía a Jani Jkwayo: «así voy a tener mi cuerpo para que no me coma el tigre a mí». Por eso cuando se transformó en animal, puercoespín tiene espinas en todo su cuerpo.

Siguieron tumbando el árbol que como era muy grueso ya no le alcanzaba las manos a Uli Jkwayo. Entonces mandó a que lo ayude a Jani Majnunedï y Jtuwä Jkajkadï [un tipo de pájaros carpinteros pequeñitos, personas pequeñas muy ágiles e inteligentes, detectan un cazador a 50 metros de distancia]. Les dijo que se metieran en el tronco y terminaran de cortar pues ya sus manos no le daban. Pero en realidad, lo que quería Uli Jkwayo es que el tronco se cayera encima de ellos y los aplastara, que se murieran y no existieran más nunca. Cuando ya estaba a punto de caer, los Jtuwä Jkajkadï escucharon el crujido del tronco y salieron rápido, pero Uli Jkwayo les dijo: «No, no es nada, todavía falta, sigan cortando tranquilos» pero eso era mentira. Esto lo hizo dos veces.

Estando Jtuwä Jkajkadï dentro del tronco, el árbol empieza a caerse, Uli Jkali, sentada sobre el bejuco terminó justo de cortarlo en ese mismo momento que caía el árbol. Jtuwä

Jkajkadĩ se escapan rápidamente. El bejuco golpeó la nariz de Uli Jkali y al momento ella misma se echó a reír, aunque botaba sangre, por eso le quedó la marca que tiene.

El árbol cayó precisamente hacia el lado donde ellos no querían, es decir jkyaka, al oeste. Entonces Jkyejko se convirtió en animal y el hacha se transformó en su pico.

Jani Majnune se reía porque se había salvado. Todos se pusieron bravos, pero Uli Jkwayo más bravo aún, se burló de Uli Jkali y a la vez le decía: «está bien que te pasó eso porque no hiciste caso, así cuando las mujeres te vean van a reírse de ti».

Eran ya como las 5:30 de la tarde cuando el palo finalmente cedió y se cayó. Uli Jkwayo pensó en su interior, pero no dijo nada: «Estos van a querer cambiar sus voces, bastones e instrumentos».

Todos se sentaron a descansar sobre el tronco y comenzaron a hablar. Sus bastones se convirtieron en colas y cambiaron todo, de mentira, dicen «yo voy a cargar un rato tu bastón» y algunos cargaban maracas, pues se van a convertir en cántaros. Cambiaron todo eso y después de cambiar empezaron a caminar, a cantar, a danzar.

Ajkuli, que cargaba en su pecho un jani jlabo [tinajita de totuma], dijo: «yo voy a tocar esto bien duro, las personas oirán, se asustarán, enfermarán y se morirán. Cuando esto pase yo me voy a reír. También voy a afilar palos, para que cuando caminen le puyen, les dé mucho dolor, no puedan caminar, ni buscar comida, solo estén acostados y yo me voy a reír». Al oír decir estas cosas Jani Jkwayo le dijo a Ajkuli: «no digas esas cosas, no se van a morir, les dolerá un poco, pero se van a curar».

Imo y Uli Jkwayo se prestaron unos bastones que portaban, los que luego se convirtieron en sus colas. Uli Jkwayo se llevó la cola de Imo y no regresó más, se quedó con ella que resultó más larga y más bonita. Después de ese cambio, Uli Jkwayo empezó a preguntar a cada uno, «¿cómo vas a cantar? Cada persona contestaba, yo voy a cantar así, y modulaban, tarareaban, chillaban, aupaban... cada uno cantó como cantan hoy. Allí estaba Araguato, Momo capuchino, Mono negro, Adilla grande, Venado, Danta, Puercuespín, Picure, Lapa, Cardenalito... y otros más, todos los que estaban sentados esperando para convertirse en animales.

Por último, Uli Jkwayo dijo: «yo voy a cantar», así se levantó y empezó a caminar cantando por el tronco y al llegar a las ramas se convirtió en Marimonda con una larga y hermosa cola. Los demás se levantaron y empezaron a caminar, cantando como lo había hecho Uli Jkwayo, por el tronco y las ramas, y así se convirtieron todos y cada uno en animales.

Era como las 6:30 de la tarde cuando se fueron cantando y al anochecer fueron que dejaron de cantar. Unos pocos se fueron a las montañas y otros que eran más numerosos se metieron en el río, por eso en la realidad para los jotĩ, hay más animales en el río que en la tierra.

Al atardecer cantan todos los animales, todos son animales conversos cantores que al atardecer partieron unos al río y otros a la montaña.



Soledad, 2014. (Foto: E. y S. Zent)

Esta historia es central para entender dos cosas fundamentales:

1. *Janĩ y balo*

Las relaciones de los cultivos de los conucos y los animales que se cazan en los territorios jotĩ, pues explica el origen de los alimentos fundamentales.

La comida que existía en ese árbol era para los animales que estaban allí como danta, mono, como los animales se transformaron también así se transformó la comida. La comida de hoy viene de Jkajoja que encontró caminando un gran duwẽwe jwalulẽ. A Jkyo ae le gustaba una chica jotĩ, le venía trayendo regalos de comida a la chica y Jkajoja descubrió y habló con Jkyo ae le dijo que debe dar a todos no solo a la chica. Entonces trajo comida de Jnema inẽbo, allí están aún nuestros padres, abuelos, gente buena en Ajkuli inẽbo, familia de Jkyo ae. Hay gente buena en ambas montañas nosotros les pedimos cosas y ellos nos las dan, pero hay que hablar con mucho respeto y nos ayudan. A esa gente no podemos verla, solo gente que tiene visión fuerte profunda puede verlos, pero la gente común no tiene visión fuerte, pero si un día Ikyekaja inimo empieza a comerse a la gente debemos pedir auxilio (Alejandro Mölõ, 14-II-2014).

Alrededor de Jkwẽ jtawĩ jkajka y adentro de este árbol estaba toda la comida que sembramos hoy. No lo sembró nadie sino Jkyo ae lo dejó allí pues de ellos se beneficiarían los que se convertirían en animales, los que venían en camino. Fue bueno para los que se van a convertir, pero también para que queden para el futuro, por eso allí estaba el conuco

dentro del árbol. Los cultivos de los balodä [conucos] jotĩ tienen hoy todos esos productos comestibles (Aura Amigoja, 19-4-2002).

Por años hemos sembrado y cultivado muchos de los productos y cuidado sus semillas, por ejemplo, jedala y jwalulë salieron los dos de Jkwë jtawĩ jkajka son comida importante para nosotros los jotĩ. Son casi lo mismo por ejemplo uli jwalulë es igual a uli jedala, jani jwalulë igual a ni jwalulë, jkwii jwalulë igual a jkwii jedala. Hay varios tipos de jwalulë: uli, jani, ajtuwe, jkwiji yajka, duwëwe, nujtiyëbo que es un tipo de uli jwalulë, jkalili, jlaiyedö ... hay de muchas clases. Con todos hacemos jtajta [sopa espesa], menos con duwëwe jwalulë, pero los que más usamos para eso son uli, jani, ajtuwe y jkwiji jwalulë que es el que más nos gusta en jtajta. El au jedala no puede comerse ikyeka jae [duro, crudo] a menos que lo cocine como sopa. Jlaiyedö en cambio lo preferimos comer maduro, aunque si puede comerse cocinado como jtajta o jyu [jugo]. Uli walulë se come maduro, o se hace sopa o guarapo [jugo caliente] de cuando está maduro o inmadura. Ajtuwe jwalulë se come maduro, y hace jtajta o jyu cuando está maduro o inmaduro (Soledad, 27-6-2014).

En el capítulo siguiente, se describe cómo y de quién aprendieron los jotĩ a sembrar y las maneras correctas en que se trata cada producto cultivado.

2. Ijtiedema jadi

Tanto en esta narrativa como en la de la creación del fuego, la condición no social y negativa es el *ijtedema jadi* [egoísmo]. El ocultar un beneficio que no pertenece a nadie sino que da la tierra se señala como malo, como antisocial y opuesto a los valores más importantes de la cultura jotĩ. La importancia de compartir determina la condición de los seres humanos verdaderos tanto en la necesidad de comprar el fuego como la comida. Ser egoísta es no ser ni jotĩ, significa no ser persona verdadera.

Las narrativas antiguas son muy claras en indicar a las generaciones que siguen el gran valor de acostumbrarse a compartir desde que se nace para preservar la vida de la persona y del grupo. Esa práctica se observa en todas las actividades de subsistencia que se describen en el capítulo 5.

Narrativas de

los ancestros,

de los primeros

jotí,

la gente antigua

4



« *Jtijkedo jkwa jobedikye*
[empezamos a cantar
cuando aún es de noche]
para que cuando salga
Jtinëwa las cosas sean
buenas. *Bë jkyo jobe balebi*
madë [cantamos siempre
cuando vamos al bosque]
para que encontremos
animales de cacería, miel
y buenas frutas y para que
tengamos abundante *jawa*
balaijkyë [comida del conuco].
Cantamos para que los niños
sean sanos, crezcan felices,
duerman bien. Cantamos
para que todos estemos bien »

Kandila Abalajau Yëwi, 5-8-1996

Jkyo balebï, jawa balaijkyë

**Las formas diarias
de sustento,
cacería,
recolección,
horticultura**



Virgilio Chaboja cruzando el caño para ir a cazar, 2018. (Foto: Jan Dungal)

Este capítulo fue nombrado por los jotí con dos términos compuestos *Jkyo balebĩ* y *Jawa balaijkyë*. *Jkyo balebĩ* es una expresión que integra los significados de *jkyo* que se revisaron en el capítulo 2 con la palabra *balebĩ* que puede traducirse como «contactar con, interactuar con, entre e intra cruzarse con alguien o algo». El término supone moverse, merodear, andar, pasear, explorar para establecer algún tipo de relación. En su sentido más corriente significa salir al bosque a cazar, recolectar e incluso pescar, salir de la casa y hacer otras actividades asociadas generalmente a buscar recursos, aunque puede ser solamente por recreación, diversión o gusto. En su sentido más extenso, *jkyo balebĩ* es una expresión que sintetiza un estilo de vida muy propio de los jotí y que está basado esencialmente en dos cosas:

- 1 Mucho movimiento en diferentes esferas (ríos, cuerpos de agua, personas, animales, plantas, entre otros), frecuencias (evento aislado, diario, mensual, anual, una vez en la vida, muy a menudo, semanal, entre otros), e intensidades (compromiso débil, mediano, fuerte, transacciones superficiales y similares). *Jkyo balebĩ* comprende los movimientos de la gente por una variedad de razones (cazar, buscar plantas, cangrejos, miel, artrópodos, andar con amigos, parientes, participar en rituales, jugar, entre otras).
- 2 Relaciones de intercambio entre personas iguales y diferentes a uno, y en condiciones iguales o desiguales. Entre miembros de la familia, con plantas del bosque, animales de cacería, insectos, aves, con *jluwëna*, con *ji*, con personas mayores o menores que uno, entre mujeres o con hombres, entre otras muchas relaciones. Las interrelaciones más importantes se extienden a diversos niveles del medio social y ecológico. Muchas veces las personas u organismos de una relación se



Liliana Jelani con sus hijos, 2016. (Foto: E. y S. Zent)



Pintando a Marco para la celebración, 2005. (Foto: E. y S. Zent)



Bololo, buho de mascota, 2018. (Foto: Jan Dungel)



Lojta Jtitekya de cacería, 2012.
(Foto: E. y S. Zent)

Alveiro Chaboja, Olegario Liye,
Laura Melomaja, Amalio Melomaja, 2011.
(Foto: E. y S. Zent)



Colibrí cazado, 2007. (Foto: Juanita Choo)

benefician, por ejemplo, si alguien siembra plantas en el conuco y las cuida, hace vivir a las matas y a su vez la gente cosecha los frutos o tubérculos. Cuando se tumba una colmena, se obliga a las abejas a buscar más néctar que poliniza y hace crecer más matas y al mismo tiempo el panal de abejas provee de rica miel a la gente. Las relaciones desiguales se asocian a peligros potenciales y se aconseja ser cuidadoso. La misma persona puede además cambiar de roles, a veces ser el cazador, pescador o recolector y otras veces son los animales, plantas, personas de jkyo o la tierra que pueden atacar a la gente.

De pequeños, hacíamos mucho jkyo balebĩ con papá y con mamá. Nuestros padres nos llevaban a enseñar lo que debemos hacer para ser mejor cazador. Así hemos hecho nosotros con nuestros hijos. El tiempo que uno se queda en un lugar de jkyo balebĩ depende de la distancia y cantidad de lo que se piensa cazar, buscar o cosechar, o de lo que se quiera hacer. Los padres enseñan a los hijos a hacer trampas de aves en el bosque, a buscar frutos, a cortar palmas, a buscar hongos. Hoy en día también nos vamos de jkyo balebĩ pero algunas veces ya no llevamos a los niños porque están en la escuela. Antes decíamos que sus clases eran justamente cuando salíamos de jkyo balebĩ al bosque, (Gabriel Tiloja, 24-4-2002).

Los jotĩ conocen muy bien cómo interactuar de manera apropiada con un amplio número y una gran diversidad de organismos biológicos. Las más comunes son al menos unas 700 plantas del bosque, unas 65 plantas de conuco, unos 45 tipos de mamíferos, 53 de aves y 15 tipos de peces. A ellas, hay que añadir personas espirituales que no se ven, ni pueden tocarse, quienes fácilmente pueden sumar unas 300 personas, entre los Jkyo aemo, Aweladi y otras importantes entidades eternas.

Cuando yo era chiquita nos íbamos lejos de jkyo balebĩ. Hacíamos jkyo balebĩ en ojkunẽ [tiempo de lluvia] y otras veces en jtuwõna [tiempo seco]. Hacíamos jkyo nuwẽ jwajwĩ jĩ aiyenĩ [casas de hojas de manaca]. No vivíamos en el mismo lugar, sino que andábamos por todas partes, caminábamos mucho siempre y comíamos frutas silvestres, jlude, jkaile, wajlikyẽ, las que hubiera y hacíamos jyudã [jugos] para tomar. Comíamos añudĩ [oruga negra que pica] que encontrábamos en los árboles donde más se pegan en añu jkwa jedã [en el caño] donde más se produce añu: luwẽ, mujkẽ ili jkamu luwẽ, ae luwẽ jyẽĩ. En verano andábamos por todas partes por el monte pescando y cazando no en el mismo lugar. Comíamos mucho pescado, sardina, también cazábamos. En ojkunẽ íbamos a otros lugares. Ahora jkyo balebĩ ha cambiado de ritmo porque antes se iba con toda la familia y era donde aprendían los hijos. Ahora no pueden llevar a los niños al monte porque están en la escuela por eso no los llevamos. Los papás no vamos mucho sin los niños. Aprenden menos del monte por eso (Mariela Yaluja, 7-4-1998).

Jawa por su parte, quiere decir literalmente «cosas en plural (*jae* singular), esos, esas». *Balaijkyë*, traduce conuco en plural al igual que *balodä*, que quiere decir áreas sembradas, conucos. El término completo, *Jawa balaijkyë* significa comidas o alimentos asociados o producidos en los conucos. *Balo*, el singular de *balaijkyë* se usa con más frecuencia, y es una palabra con varios significados terreno, lugar donde hay todo tipo de comida, donde hay o se encuentra comida, *jawa jkwai* (Alejandro Möllo, 14-112011). *Balo* es donde se consigue cosas que utiliza la gente, decimos Caracas *balo* porque allí hay mercados, se consigue comida y bienes, hay árboles, plantaciones de maíz, etc. (Elisa Liye 11-6-2014).

De niño mi familia cortaba y tumbaba para abrir conuco, primero en verano como en esta época, después sembraba pero no nos quedábamos en el lugar. Nos movíamos mucho, nos íbamos otra vez a comer y buscar diferentes comidas allá del monte. Nos íbamos de jkyo balebĩ a comer jnema, a cazar, recolectar buscar cosas. Nos quedábamos en el monte poco tiempo en cada casa, moviéndonos. Cuando se acaba la comida nos vamos a otro lugar, y otra vez nos vamos y venimos, acá y allá. Mi papá iba al monte y en verano si un árbol estaba caído pero tenía los bejucos verdes no muertos todavía, lo cortaba y después de un tiempo lo quemaba y sembraba allí. Se llama mana balo [conuco de camino]. Después de un tiempo veníamos y cosechábamos de ese conuco decía «yo sembré de ese conuco y al regresar comemos de lo que sembramos». Ahora lo hacen poco, pues ya no todos andan por el monte. También hacíamos conucos lejos como de dos días de camino de la casa, llevábamos las semillas por el camino y sembrábamos. De ese conuco sembrado en el camino, tomábamos semillas otra vez y después íbamos lejos y así íbamos sembrando, lo dejábamos sembrado (Alberto Melomaja, 23-4-2002).

Jkyo balebĩ y *Jawa balaijkyë* en su sentido más lato pueden traducirse como cacería, recolección y horticultura, sin embargo, ambas expresiones son mucho más complejas y están inmersas en prácticas que configuran una forma de vida que no está asociada solo a aspectos materiales de cómo conseguir el sustento de vida. Ser exitoso cuando se caza, recolecta, siembra o pesca, requiere integrar estas actividades con otras prácticas que conectan con la vida, tales como, cantar, soñar y hacer que sustancias y esencias penetren los cuerpos de varias maneras como lavados, inhalaciones o baños.

Au wai, abuwe wë, jobe: tomar, soñar y cantar como estrategias de vida

El contacto directo de día a día de los jotĩ con la selva, sumado a lo que aprenden con los adultos, hace que sus conocimientos ecológicos y naturalistas sean grandes. A ello, se suman una serie de tradiciones muy importantes que aplican los jotĩ muchas veces tanto para ir de *Jkyo balebĩ* como para trabajar en *Jawa balaijkyë*. Entre ellas están: *au wai* [tomar agua, líquidos], *au*

dili [literalmente lavar con agua con líquidos], *maluwē duwidekae*, *jkalideki* [pintura corporal] o *nana duwi dekae* [pasta hecha con resinas para untar y pintar el cuerpo], *abuwi dimē wē dekae* [sueños], producción de sonidos a través de *jobe* [cantos] y *jtajwibo* [flautas]. Estas prácticas son únicas de la cultura joti y están basadas en saberes muy antiguos que consisten en hacer penetrar sustancias específicas al cuerpo de una persona, con el fin de alcanzar un objetivo de manera exitosa. Muchas esencias y sustancias de los bosques que se encuentran en algunas plantas, insectos, hongos, piedras, tierras, entre otros, ayudan a los joti a realizar diversas tareas cuando son ingeridas por la nariz, la boca o la piel, a través de *au wai* [libaciones], *au ño jkwana jau* [inhalaciones], *au wai* [cocciones], *au dili*, [baños parciales], *ai ijte* [bañar a otros], *au ibu* [baños totales], o bien untadas o frotadas en el cuerpo. Conocer lo que hay adentro de cada elemento de los territorios joti es muy difícil porque hay demasiados organismos y cuerpos, entidades, y partes. Solamente los más sabios saben bien de las artes de *au wai*, *au dili*, *au wai*, *nana duwi* que se practican cotidianamente desde que uno nace y consisten en usar y hacer entrar directamente al cuerpo de la persona fragmentos de componentes orgánicos o inorgánicos para lograr diferentes cosas. Se utilizan secciones, porciones o partes específicas de ciertas plantas, artrópodos, hongos, peces, pájaros, mamíferos, aguas ricas en algunos minerales o algunas rocas, arenas, tierras, entre otras cosas para alcanzar un objetivo deseado.

Au wai, *au dili*, *au wai*, *nana duwi*, e incluso *jobe*, *onemai* y *jtajwibo* son técnicas joti que tienen múltiples y variados propósitos entre ellos las siguientes siete:

- 1 Fabricar y transformar cuerpos y materias (para crear y recrear componentes espirituales que garantizan que la persona está conectada y comunicada con muchos seres del mundo).
- 2 Purificar y restaurar (para evitar agresiones, poder reconectarse cuando se hizo algo indebido y mantener buenas relaciones con seres y el ambiente).
- 3 Dinamizar y recuperar (para restaurar y devolver completamente la salud, el ánimo y la belleza).
- 4 Promover y agenciar (para impulsar funciones vitales, tales como empezar a soñar, caminar, nadar, cazar, pescar, etc.).
- 5 Contactar y acceder (para prepararse a recolectar, pescar o cazar y ser exitoso en lo que se busca en la selvas, ríos, sabanas).
- 6 Prevenir y alejar (para mantener lejos las enfermedades, las dolencias, o incluso la muerte de niños o adultos).
- 7 Construir y diferenciar (para tener presente siempre la marca cultural joti de alteridad y diferencia étnica).

Au wai, tomar agua, líquidos

Au wai es una práctica común de purificación.

El primero que enseñó a hacer au wai fue Jlae, a Jkajoja quien lo escuchó y enseñó a los mayores. Ellos entendieron, hicieron, aprendieron y transmitieron. La gente lo enseñó

antiguamente y expandieron el mensaje por todas partes hasta hoy día (Gabriel Tiloja, 24-4-2002). *Jlae enseñó au wai, se lo contó a los viejos y estos le dijeron a ellos cómo, cuándo, cuáles hojas y partes del bosque son buenos para cazar y curar y ahora las tomamos. Mis padres y hermanos me enseñaron y me pude ir de cacería desde muy joven* (Kyabo Bowijte, 26-4-2002). *Jlae enseñó au wai a una persona que se llama Mowali, ni jotĩ jyedĩ [una persona verdadera como nosotros]. Fue el primero que aprendió para ser bueno, estar sano y poder hablar con los aemo y gente antigua. Se toma au wai de la planta de jkwayo, jtijti y otras para matar a los animales, para tirar con fuerza la flecha de la cerbatana.* (Alberto Melomaja, 23-1-2002).

Au ibu, au d'ĩ, bañarse, lavarse

Au ibu se menciona como muy efectiva cuando se va de Jkyo balebi:

Para ir a cazar Jkajwiyẽ me froté el cuerpo bien duro con hojas y ramas de Uli Jkajwiyẽ jtawĩ, un arbusto muy fuerte, de olor penetrante y mucha hojarasca, cuando se toca ya queda uno oliendo con esa esencia igual que huele Uli Jkajwiyẽ. Ayer muy temprano, al amanecer me lavé los brazos y el pecho con la corteza de Awajla jelẽ, debe usarse una matica que apenas le estén saliendo las hojas, joven pues después se convierte en un árbol muy grande, tiene un aroma muy agradable (Kyabo Bowijte, Jkayq Ikwqla, 2004). Con timidez Kyabo nos explicó que ese arbusto agudiza la percepción de un cazador pues su aemodĩ es fuerte y el olor del árbol agrada al Jkyo aemodĩ de la presa y diluye la presencia del cazador que se lavó con las esencias de esa mata. A media mañana Kyabo regresó de una cacería exitosa con un báquiro joven.

Nana duwi, pintarse con pasta de resinas

Estas son pastas de resinas diversas que se toman de árboles particulares. Suelen almacenarse en hojas, *jani jtajwibo* [cañas huecas bambusoides] o *jani jlabo* [pequeñas totumas o calabazas] pues son pringosas y pegajosas. Tales resinas son las bases de las tinturas con las que se pintan los cuerpos y se mezclan con una infinidad de compuestos que también se almacenan pero esta vez secos, como polvos, pues previamente los han cocinado, quemado y convertido en cenizas según lo que se quiera lograr. Se aplica a todos desde bebés.

Solo se pinta a los niños chiquitos, bebé, cuando va a buscar ulu jeme, awajto jeme y otros parecidos. Solo cuando se va a buscar cosas cerca. Si se va a buscar lejos, muy lejos, nos pintamos todos para que awela no nos vea. Nos pintamos con maluwẽ nana [resinas de árbol], pues es fuerte y huele feo para Awela, no le gusta el olor del nana. Entonces vamos y nos quedamos en el camino y nana nos protege. Ahora estamos acabando el nana, pues no se agarra el corazón ni se ahúma. Se está dejando la tradición. Por eso ahora lo estamos perdiendo (Gilberto Ijtẽ, 27-12-2004). *A los niños varones y hembras se los pinta*

con jwalëjte nana y mojto jtawĩ jelë para que sean buenos pescadores. Se cocina la hoja, se hace najli dikye [estruja y pulveriza] polvo, ceniza y se mezcla con nana para untarlos brazos, piernas, pechos (Rossana Tujuokaña, 23-12-2004).

Nana duwi es uno de los mecanismos de protección más usado,

Para que Aweladi no nos haga daño, nos pintamos con nana, el que se encuentra cerca de la sabana o el que está cerca del Jwana inëba [cerro de cerbatana] hay que ponerse nana y con eso pintar el cuerpo. Usamos nana, jwalëjte nana [compuesto de resina roja], malu nana [resina del árbol malu], ñajti nana [resina muy buena], jani jkaläwinë nana [nana de esa planta]. También nana de jkulilu y mezclarlo con todo jani jkaläwinë. Para inimo es negro, cuando se está con niños de jkyo balebĩ en el monte o de cacería, hay que protegerlos con pintura, nana duwi (Hernán Juareahteña, 27-1-2002).

Abuwe wë, soñar.

El entrenamiento de abuwe wë [soñar, literalmente ver cuando se está dormido] se inicia antes de aprender a caminar:

Se usan las flores de una planta pequeña que crece en el medio de la sabana, lojkodi mezclada con una planta del bosque. Jkyo ae dio esas flores para que bañemos a niños y niñas y se hagan soñadores, pero ahora no las estamos usando y estamos perdiendo hablar con Jkyo aemo que hay muchos. Se prepara la flor con agua fría y se baña al niño, dos veces, en dos momentos diferentes cuando tiene entre dos a cinco años para que cuando estén grandes puedan ver en los sueños, ya sepan soñar con los espíritus y gente buenos. También se habla con el niño cuando ya está grande, se le explica que lo bañamos con esa medicina para que sueñe y cuando se case y sus hijos se enfermen debe soñar porque ya sabe cómo hacerlo y puede hablar con los Jkyo aemo. También se pide que el hijo pueda soñar cuando se lleva la placenta a Jkyo ae. Si el niño, o especialmente la niña, se enferma mucho, no se puede bañar pues las flores son fuertes, y la niña no tiene fuerza. La flor es muy fuerte para bañar a niñas de más o menos dos años, si el papá ve que la niña tiene fuerza, no se enferma y es sana, la puede bañar con flores para soñar. Se baña solo cuando el niño es fuerte (Gilberto Ijtë, 20-3-2004). Sin embargo, antes del rito de ñona jkale [perforación de la nariz] se puede soñar solo por encima. Luego del rito en cambio, si se puede soñar, predecir, entender la realidad completa. Después del rito, si se enferma alguien puede curar, con fe de él y de Jkyomalidëkä. Si no se abre la nariz no puede recuperar a la persona ni curar, no conoce la realidad profunda (Gilberto Ijtë, 8-10-2005).

La persona se prepara para soñar de todo, si va de jkyo balebĩ, jawa balaijkyë, si se quiere ver a los enfermos y curar. Soñamos porque nos bañaron con plantas como lajkodi que se encuentra en la otra orilla del caño. Pero es cuando la mujer tiene la primera menstruación

que se prepara para soñar con baños de diferentes hojas del bosque y luego de ello ya está preparada para soñar. El hombre se prepara con lojkodì y sueña más. Los niños pequeños no ven en sueños. Los sueños verdaderos se tienen después del rito de la perforación nasal (Domingo Ijtè, 24-4-2002).

Soñar es como un aviso, a veces sale cosas buenas a veces malas, entonces sabemos que va a pasar cosas, avisa al ijkwöju, el sueño se muestra al corazón. Hay que estar pendiente de lo que se soñó cuando vamos de cacería (Raúl Wawaalikuetea Waijlo, 26-12-2004).

Por los sueños podemos ver lo que va a pasar. Si se sueña que está enfermo eso va a pasar en el día. Jkyomalidëkä y Jkyo ae ponen ideas y dan sueño, aunque el primero menos que el segundo, las ideas son regalos de ambos para que soñemos. Los sueños significan cosas, por ejemplo soñar con jkyo Yëwi [tigre] comiendo carne y está bravo, indica que podemos enfermarnos, ese sueño nos asusta

(Alberto Melomaja, 29-1-2002). Los sueños son importantes. Cuando sueño con animales me indica que puedo ir cazarlos, si sueño algo malo me advierte que me puede pasar algo malo (Alejandro Möllo, 30-6-2003).

Baede jadì nos enseñó a soñar, uno solo soñó y aprendió. Luego les enseñó al resto. A veces soñamos lo mismo que soñaron nuestros ancestros. Namodì pasea en casa de Jkyo ae y este nos regala los sueños para ayudarnos. Al despertarnos es porque namodì regresa donde está el cuerpo (Aura Amigoja, 19-4-2002). Podemos ver Jkyo aemo solo cuando soñamos, todos los de mi grupo los vemos durante nuestros sueños, lo aprendimos después de que pasamos el rito de abrirnos la nariz (Ali Jkailebo, 23-3-2004). El namo de una persona cuando está soñando puede traer el namo de otra persona que se fue pues en sueños se comunican y convencen, seducen, piden que regrese o lo busca si está perdido (Alberto Melomaja, 7-10-2005).

Las prácticas de au dilì, au wai y nana duwi, están a veces asociadas a conversar a través de sueños con los aemo o con otras personas que no vemos cuando estamos despiertos. Los sueños nos comunican y enseñan cosas:

Mezclo agua con jkyo jtijkiwili, jtau jkuwenì jani jelë, y jkyo ijkyiliki [árbol pequeño crece al interior del bosque] para hacer au ibu. Luego duermo profundo. Puedo soñar con animales o jotì. Si sueño con Uli Jkajwiyë, y veo que viene, entonces voy de jkyo balebì a buscar su



Joaquín Jelani, 2011. (Foto: E. y S. Zent)

huella, la encuentre o no, voy a cazar. Namo es la parte de uno que recibe los sueños, mi namo llama al Uli Jkajwiyẽ. Cuando despierto voy a ver si Uli Jkajwiyẽ vino como me dijo mi namo. Voy a ver y buscar animales cuando las frutas de jkaile, jlude, alaki, ulu, eloli y otras están madurando, voy a ver si se ven animales (Kyabo Bowijte, 23-4-2002).

Jobe, onemaĩ, Jtajwibo, cantos, flauta.

La música es un rasgo muy característico de la cultura jotĩ, a través de cantos, tarareos o flautas los sonidos abrazan a las comunidades jotĩ. Se canta de manera cotidiana desde que empieza el día, para actividades cotidianas así como para rituales y fiestas. Se canta por muchas razones, para calmar y dormir niños, para comunicar y pedir una buena cosecha en el conuco al sembrar o ir de cacería, pesca, colección. Cantando se comunica uno con muchas entidades del mundo. Se toca la flauta por múltiples cosas y una gran diversidad de contextos, al caminar en el bosque, al jugar, para relajarse en el chinchorro, para que sepan que uno llegó a una comunidad, entre muchos otros motivos. En las comunidades más pequeñas de Jtjuk jedä o Jkawale balo es común escuchar las voces entonadas de las mujeres horas antes de que amanezca, lenta y suavemente se escucha el canto de mujeres jotĩ al anochecer y al amanecer apenas perceptible, hermoso cortando la noche. Muchas veces al amanecer los hombres, jóvenes y niños tocaban sus flautas,

Manalibĩ jobe jai mẽ. Todos cantábamos, viejos, jóvenes, hombres, mujeres. En Jtjuk jedä cantábamos todo el día o por periodos largos de tiempo cada día. Cantamos al ir de jkyo balebĩ, en la noche o cuando apenas estaba empezando a salir el sol, dentro del chinchorro, en la casa. Tarareábamos a todo tipo de animales y también plantas. Cantamos para muchas cosas, jwãna jelẽ ji bu ibĩ [al buscar cerbatanas], magnadĩ aemo [a los dueños de la miel], uli jae jlai jtobaibĩ [al ir a pescar], badebodĩ jkwai jtobaibĩ [al ir a buscar y comer gusanos de seje], uli ñajkinõ jkyabonĩ jae jkwai jtobaibĩ [al ir a buscar hongos], también cantamos a las plantas de los conucos y por muchos motivos (Kandila Yẽwi, 19-8-1997).

Bẽ jkyo onemaĩ balebĩ madẽ [cantábamos siempre cuando salíamos al bosque], al conuco, al río... todavía se sigue cantando mucho en Kayamá (Soledad Wajkemajã, 9-9-2001).

Las mujeres cantan en la noche para que los niños duerman bien y no lloren, los hombres cantamos en la mañana para cazar diferentes y todo tipo de animales, los hijos de una persona que muere canta muchos días más que los dedos de la mano (Janĩ Yẽwi, 25-11-1998).

El uso de las flautas es muy extendido y cotidiano. Es muy común que los jotĩ tengan siempre una flauta y la usen cuando caminan por el bosque, o que fabriquen una cuando ven cañas apropiadas para ello. A través de las flautas no solo se celebra la cacería y se festeja en las ceremonias, sino que tienen además un fin práctico:

Uli Jtajwibo [flauta grande] es la que usamos hoy para llamar a los cazadores, para avisarles donde estamos, que encontramos animales o si están perdidos, para que sepan donde estamos. Si nosotras estamos perdidas así avisamos también donde estamos. Hay que tener cuidado que awela no escuche por eso hay que tocar la flauta con cuidado, en casa, fiestas, poco en el bosque (Malía Abiyema, 23-5-1996).

Uli Jtajwibo produce un sonido grave pues es una flauta fabricada con una caña gruesa. Otras flautas más pequeñas acompañan el Jkyo balebĩ y las caminatas,

Bu jwabo es una flauta pequeña que usamos para muchas cosas para alegrarnos y en las fiestas, Uli jwaiyẽbo o uli jtajwibo es la flauta larga que tocamos en las fiestas y en otras partes (Iván Juae, 12-9-2001).

Udijte, enseñar, socializar

Los dispositivos que usan los jotĩ (pintura corporal, lavados, tomar, comer, baños, sonidos, entre otros), para permitir que las esencias orgánicas, las materias inorgánicas o los cantos y músicas penetren sus cuerpos, fueron en su mayoría enseñados en los tiempos antiguos como se indica en las narrativas y mitos.

Las enseñanzas de Jkyo balebĩ y Jawa balaijkyẽ comienzan entre los jotĩ básicamente desde que se nace pues se lleva a los bebés y niños siempre a pescar, trabajar en los conucos, recolectar frutos y cualquier actividad en bosques o espacios agrícolas, incluso a cazar. Eso hace que las plantas de las selvas y sabanas, montañas y valles de sus territorios les sean familiares desde muy temprano. Igualmente, los animales que son parte del ambiente cultural jotĩ. Excepto por pocas especies domesticadas introducidas con las que algunos han tenido contacto (perros, gallinas, ovejas, cochinos, vacas), los jotĩ interactúan con un gran numero de animales silvestres.

Hacíamos mucho jkyo balebĩ siempre. Estábamos de jkyo balebĩ en ojku baedona [principio de la estación de lluvia] cuando nació Taliyo. Vivíamos de lo que encontrábamos en la selva. Todos subíamos a los árboles a bajar las frutas del bosque y hacíamos jugos, buscábamos gusanos y cangrejos, también los niños (Jkujtejau Kajtai, 4-5-2003).

Los jotĩ entrenan a los niños desde muy chiquitos durante Jkyo balebĩ en aspectos ecológicos, tecnológicos, materiales e ideológicos, básicamente consolidando las bases que los harán buenos cazadores, colectores, pescadores, horticultores y conocedores de sus bosques. Alrededor de los tres años los niños ya han acumulado experiencias directas con plantas y animales, ríos y rocas, montañas y caminos.

Jtamĩ ja nació en jkyo nuwẽ cuando estábamos de jkyo balebĩ, Lina, Lojta y Eva eran niñas, estaban pequeñas, vivíamos andando mucho por la selva en esos años, por Jtjuku

jedã, Jwana inẽwa, Jtawibo jedã, por muchas partes (Aba Yolo, 7-5-2003). Hacíamos jkyo balebĩ con papá y con mamá de pequeños. Los padres llevaban a los niños para enseñarles lo que deben hacer para ser mejor cazador, para que sepan como hacer jkyo balebĩ. Y salíamos a buscar iye jadi [cangrejos], jkaile, wajlikyẽ y muchas otras frutas silvestres. Mi grupo era muy nómada no teníamos casa grande, sino solo casa pequeña. Nos quedábamos un mes y seguíamos otra vez, hacíamos otra casa y nos movíamos otra vez y así por meses. Las casas no se hacían con jwajwĩ ji, sino con jkanawa o muli ji. (Noé Jono, 25-4-2002).

Tan jóvenes como de 9 años, muchos jotĩ pueden conocer la mayoría de las plantas y animales que conoce un adulto. Y desde bebés han interactuado con

muchos organismos llamados silvestres, bien sea porque se mantienen mascotas en casa (diversos tipos de aves como jkyejko o tucán, jwaili o paujĩ, jkwii o pava, monos bebés, entre otros) o porque empiezan a recolectar ellos mismos frutos, hojas, cortezas que pueden ser comida o tener alguna utilidad en sus hogares. A los 5 o 6 años los niños, tanto varones como hembras, contribuyen en tareas de producción, reproducción, distribución y consumo de comidas en sus casas. Trepan a los árboles, avistan presas de cacería, cosechan frutos, hongos, cangrejos, gusanos, pescan, traen agua, aprenden a hilar, entre otras actividades significativas para mantener una familia. Alrededor de los 7 u 8 años se suele llevar a los niños a cacerías, siembras, pescas reales donde ellos contribuyen con su trabajo. Aunque la mayoría de niños a esa edad no son cazadores activos ni horticultores autónomos, han adquirido desde su nacimiento mucho conocimiento ecológico práctico mientras acompañan a los adultos cuando van de Jkyo balebĩ o de Jawa balajikyẽ, aprenden sobre nidos de animales, etapas de crecimiento de plantas y animales, costumbres de animales, lugares de cacería o cosecha, tiempos en que se producen las flores o frutos, entre otras muchas cosas específicas de cada especie. Esos conocimientos crecen todos los días y se desarrollarán mucho más finamente cuando el niño sea adolescente y adulto para iniciar su propia familia,

Andábamos siempre de jkyo balebĩ a diferentes áreas, comíamos jkajwiyjẽdĩ [báquiros], yowã [dantas], jkwayodĩ [monos] y otros animales, frutos de ulu [cucurito], bade [seje], jnema [pijigüao], awajto [coroba], jtawĩ jtu majawa [frutos de árboles]: jlude, jkalimẽne, wajlikyẽ jyẽĩ, magna jyu [agua de miel de abeja], badebodĩ [gusanos de seje], y otras cosas



Treando, 2016. (Foto: E. y S. Zent)



Aubujto, Alabala Jlae y Aba, Alto Cuchivero, 1971. (Foto: ©Jacques Jangoux)

del bosque como ñajkino [hongos]. Íbamos todo el grupo, niños y niñas, todos ayudábamos, mujeres y hombres, bae joti [jóvenes] aprendían mirando y repitiendo (Jtukyabo Bowijte, 5-5-2003). Cuando era niño, de jkyo balebi buscábamos wajlikyë, jkyaka jyëi, [árboles río abajo], awajto, jkaile, ñajkino, cortezas para hacer au wai y au ibu ö jibiki, olou, ulu, jnema, siempre en la selva. Vi que casi toda la gente iba por el monte a buscar muchas cosas, antes buscábamos lejos la comida ahora lo hacemos pero menos. Pasamos mucho tiempo en el monte y regresamos lo hacemos todavía mucho pero con menos frecuencia que antes (Alberto Melomaja, 23-4-2002).

Breves recorridos de enseñanzas puntuales eran comunes:

Podíamos ir muy lejos de jkyo balebi solamente para hacer algo por unos días y regresábamos, por ejemplo, fuimos a Jtjuk jedä solo a cazar Uli Jkajwiyë por unos días y volvimos a casa luego toda la familia (Jtukyabo Jlae Bowijte, 26-7-2002).

Las páginas que siguen exponen las maneras más usuales en las que los joti interactúan cada día para buscar su sustento y el de sus familias relacionadas a Jkyo balebi, es decir dinámicas de cacería, recolección y pesca así como aquellas de Jawa balaijkyë, actividades relacionadas a horticultura.



Anibal Ijtë con Jkajkyo, 2005.
Foto: E. y S. Zent)

***Jkyo balebĩ: janĩ ju, janĩ dojkwe dekae bada,* cazar con cerbatana o lanza**

Cazar es probablemente una de las actividades más importantes entre los jotĩ, los buenos cazadores son *möjkönama jadi*, [sabios], conocedores, personas que concentran conocimiento de mucho tipo. Las narrativas de origen enseñan las maneras correctas de cazar, tal como se ha hecho desde el principio. Una de las cacerías más notables fue justamente la narrada al origen de esta tierra cuando *Ñamuliyë jaiñë*, el primer hombre, mató a *Jtĩñëwä* e instauró esta nueva era. *Ñamuliyë* siguió los pasos de un buen cazador, practicó *au wai*, *au ibu*, puso en su cuerpo los atavíos de animales y plantas inteligentes que lo ayudaron a ser exitoso. Supo además cuando callar y cuando hablar o gritar, fue diestro con la lanza y respeto a su presa al punto de acompañarla y enseñarla a renacer. Los jotĩ continúan el modo y estilo de cacería desde los tiempos originales siendo esencial para producir y reproducir la vida en la tierra.

Janĩ ju dekae, cazar con cerbatana o *janĩ dojkwe*, cazar con lanza, son actividades que entre los jotĩ van mucho más allá de capturar y matar animales para beneficiarse de su carne para

subsistir y adquirir nutrientes. Cazar entre los jotí es un estilo de vida que resume una manera de estar en la selva con códigos de ética muy claros de interacción basados en conocimientos especializados, destrezas y tradiciones muy antiguas. La cacería jotí teje aspectos de tecnología, ecología e ideología y expresan un plan de vida que incluye al menos: aprender a hacer o intercambiar instrumentos de cacería, desarrollar buena puntería a través de años de constante entrenamiento que se inician desde los primeros años de vida, entender las historias antiguas y las ecología naturales de plantas y animales pues a través de esa sabiduría se crean las estrategias particulares que se usan para atraer y atrapar las presas. Un buen cazador jotí tiene un muy amplio conocimiento ecológico sabe de las relaciones entre plantas y animales, sus distribuciones, movimientos, impactos, casas de los animales, hábitos de comida, de crianza de sus crías, donde duermen, cuando procrean, formas y colores, hábitats (lagunas, tierra, canopia), estacionalidad, entre otros muchos aspectos. A ello se suma el saber cómo y cuando requerir animales a los *Jkyo aemo* de cada una de las especies *no pedimos permiso, sino exigimos con respeto, que nos den un animal para cazar si hemos hecho todo bien* (Aura Amigoja, 19-4-2002). A la importancia de los requerimientos prácticos, se añaden las ideologías, un poco de ambos se describen a continuación.

La cercana conexión de los jotí con la cacería se inicia desde antes de nacer la persona, como muchos padres comentaron, ellos pidieron a *Jlae* los mejores *namodi* para su hijo recién nacido, incluyendo cualidades como buena puntería para que crezca como experto cazador,

Se sopla y habla cuando se está buscando las matas y pidiendo a Jlae buenos namodi para el hijo que nació, para que tenga buena puntería y siempre cace mucho y sepa como buscar a los animales (Reinaldo Jtitiko, Morocoto, 24-5-2012).

Un cazador hábil se cría aplicando baños con algunas hojas a los bebés y niños pequeños. Durante sus primeros años, niños y niñas interactúan permanentemente con muchos animales, que funcionan como mascotas, juguetes, entretenimientos y especímenes vivos para aprender sobre ellos. El arte de enseñar a cazar se inicia a edades muy tempranas:

*Iba de cacería con mi papá desde que era muy pequeño. Él cazaba jkwayo, jkodo, imo. Una sola vez me enseñó, muy pocas veces me habló. Solo me dijo como tú eres hombre vamos a cazar. Cazaban con *lujkuwi danta*, báquiro; y con *jwana pava*, mono. Papá me llevaba a cazar en silencio. Yo miraba solamente y aprendí y fui a cazar solo después. Cazaba desde antes de ser adolescente y hacer el rito del palo en la nariz.* (Gabriel Tiloja, 24-12-2004).

Muchos y diversos animales silvestres se tienen en casa como mascotas pájaros, monos, roedores, murciélagos y una miríada de otras criaturas selváticas crecen como parte de la comunidad y son considerados como niños adoptivos, si se los atrapa cuando son aún infantes, se los transporta cuando van de *Jkyo balebi* o incluso pueden ser cambiadas por otros bienes. A través de estas costumbres los niños ganan mucho conocimiento zoológico práctico desde muy tiernas edades.



Ibu lajka, juego de puntería de caza, 1971. (Fotos: ©Jacques Jangoux)

Las mascotas no pueden comerse si se han convertido en parte de la unidad residencial del grupo. Los animales de *jkyo*, la selva exterior (*jkyonima jadi*, *jtaujkuwë ma jadi*) son los apropiados para ser emboscados, perseguidos, cazados y comidos por la gente. Los animales del espacio interior del asentamiento son parte de la esfera humana y son buenos para mantener y no los comen hasta que se ponen grandes y bravos.

Ya cuando el niño tiene unos 4 o 5 años, los adultos muchas veces fabrican juguetes que imitan los instrumentos de cacería y los niños mismos imitan, observan y aprenden a hacer sus propias *jwana* [cerbatana] o *lujkuwi* [lanza]. Un pasatiempo preferido de niños y adolescentes es jugar en grupos como cazadores como apuntando a pequeños animales (reptiles, pájaros, insectos, pequeños roedores) como sus presas potenciales, usando chinas, lanzas o cerbatanas pequeñas alimentadas con municiones de frutas de *ajkuli jelë*, *jwajwi ji* o *waiño inimo jyëi*. Los adolescentes tiran cuchillos, piedras o frutos hacia objetos en movimiento que sostienen sus compañeros mientras juegan y corren afinando su puntería. Un juego que practican muchos niños para afinar la puntería, consiste en arrojar pequeñas estacas a un arco hecho con *ibuju*, una liana flexible que rueda mientras un niño corre, ahora se puede hacer con rines de bicicletas u otros aros viejos.

Los entrenamientos culturales específicos para ser buenos exploradores de los bosques y sobrevivir con las mejores condiciones se inician en la primera década de vida y se consolidan al inicio de la adolescencia. Especialmente, dado que los niños pasan mucho tiempo con sus madres hasta al menos los 6 o 7 años, son las mujeres *joti* las que traspasan a sus hijos desde edades muy tempranas ese grueso de la sabiduría naturalista aunque también pragmática de los bosques y sus habitantes, de los climas y paisajes, de los suelos y entidades que no se ven, de las narrativas y las prácticas de cómo ser un buen *nĩ jotĩ*,



Yosmary, Yosmer Liye, 2014.
(Foto: Archivo comunitario Kayamä)

Desde pequeño hay que prepararse para ser cazador antes de tener hueco en la nariz que se hace cuando ya somos adolescentes. Mi mamá me llevaba desde muy niño a cazar y pescar, acompañaba y aprendía mirando con ella. Pide que de animales de caza: a Jkyo ae de animales (Gabriel Tiloja, 25-4-2002).

Si no son cazadoras activas, las mujeres son casi siempre las compañeras preferidas de caza de sus esposos:

Salimos de madrugada a cazar mi esposa y yo, ella es muy buena para encontrar pájaros y monos (Mejlo Yëwi, Jtjuk jedä, 17-3-1998). *Vamos a cazar tempranito Katalina y yo, ella es muy rápida aprendió desde que era niña* (Luis Yolo, Jkawale jedä, 29-3-1998).

Una joven pareja jotí cazó dos guacamayas grandes que comían ruidosamente los frutos de *awela jlude jyëi*, el mismo día que atraparon dos marimondas adultos y uno bebé, que ruidosamente saltaban y comían frutos de *jwilo*:

Salí a cazar cuando todavía era de noche con Janiaq mi esposa y nuestro bebé que nació hace dos semanas, subiendo la montaña hicimos au wai con uli jkwayo jtu jelë y jani jtijti jyëi, fuimos en silencio donde estaban comiendo y Janiaq los asustaba hacia donde yo estaba, los fleché con curare. Janiaq caza más cuando no tiene al bebé (Jani Yëwi, Jtjuk jedä, 15-10-1998).



Bajkyo Jtitiko y Baliya Yolo con su hijo Lebibo saliendo de cacería, 2012.
(Foto: E. y S. Zent)

Voy de cacería con mi esposa y llevo siempre lanza y cerbatana, si encontramos báquiro dejo la cerbatana y llevo la lanza. Mi mujer grita y manda hacía a mí al animal para que yo lo mate. No se necesita varias personas para cazar los báquiros, solo se caza con la mujer para atraer y el hombre para matar. Cuando los báquiros se ahuyentan nosotros buscamos los que murieron y los llevamos a casa cargando entre los dos lo que podemos el resto lo dejamos en el río y otros animales lo comen. El hombre carga más y la mujer carga menos (Jairo Mölöl, 5-7-2012).

Las mujeres adultas y adolescentes cazan solas regularmente siendo muy exitosas. La única prohibición explícita de caza a las mujeres, es cuando tienen su periodo menstrual, pero esta exclusión se extiende también a sus esposos en esos días del periodo pues la sangre debilita el curare. La mayoría de las mujeres están muy consientes de los hábitos y hábitats de los animales, sus abundancias o presencias en ciertas regiones, sus preferencias alimenticias, ritmos estacionales, periodos de celos o apareamientos, lugares donde duermen o comen y características similares. Algunos cazadores exitosos afirmaron que sus madres cazaban con cerbatanas y los introdujeron al arte de la cacería cuando niños.

Inés, mi mamá cazaba con lujkuwi [lanza], a veces con jwǵna pero le gustaba más lanzar. Me enseñó muchas cosas de los animales de cacería cuando yo era un niño pequeño (Gilberto Ijtë, 20-3-2004).

Sin embargo, algunas mujeres jotí son expertas y consuetudinarias cazadoras:

Me gusta salir a cazar y vamos mucho, cuando era niña cazaba con trampas, mi papá me enseñó a hacerlas. Ahora cazo con lanza y voy con todos en la comunidad a cazar yowä (Beka Aubojkyo, JkqyqJkawale, 5-12-1998).

Voy siempre de jkyo balebï, todos los meses, tengo mi lanza y cazamos con fuego, hojas, trampas y lanzas, como ayer que agarramos el inï ajkuli, me gusta cazar. Cuando era época de mucha lluvia transportábamos el fuego, envolvíamos pedacitos de brasas en hojas y lo llevábamos en Jtajwibo en la cesta traíamos también jkumëka bu [fibra del endocarpio de la fruta de ceiba] para volverlo a prender. Nos pintamos y cantamos cuando vamos de cacería, con jwalëjte nana [resina espesa negra] que se mezcla con unos polvos que hacemos con los líquidos que se sacan de varios animales como ijti [alacrán], mu-ja [avispa], escuché que algunos por yajkaju jedä sacan de uli inëño [hormiga 24]. Esos se queman y la ceniza que queda se unta en el cuerpo. También una cosa blanca, un líquido que sale del yowä ijkwöju [corazón de la danta] del que se hace pintura. De adentro del animal sale un líquido que huele feo. Ese líquido se quema, se hace ceniza y se guarda. Luego se mezcla con resina cuando se va de cacería. También es medicina, el líquido protege de awela, se mezcla con jkulilu duwëno nana [resina de onoto], y es medicina para picadas, cortadas. De varias maneras hacemos au wai también (Katalina Jtitekya, JkqyqJkawale, 7-12-98).

El nana mezclado con la cenizas del ijkwöju de todos los animales se usa solo para cuando se va de cacería. Las mujeres que cazamos nos pintamos igual que el hombre (Jani Aba Abiyejuluwëka, Jtjuk jedä, 23-11-1998).

Yo cazaba antes con mi mama y mi hermana, íbamos las tres y otras veces con todos los de mi grupo, ahora voy a cazar siempre con Jani Yëwi (Baejau Jkodo, 27-11-1998).

Mi mamá cazaba, tenía cerbatana y lanza, cazaba con las dos todo tipo de presa. Aunque las mujeres pueden cazar, solo cazan las fuertes pues si tienen miedo no lo hacen. Pero si quieren si pueden y lo hacen (Noé Jono, 24-4-2002).

Beka Aubojkyo muestra un *ajkuli* que recién cazó, 1998.
(Foto: E. y S. Zent)





Elvira Jelani y su hijo preparan la carne de danto, 2014.
(Foto: Archivo comunitario Kayamá)

Voy a cazar con Ángela, esposa de Julio, hija de Daniel, mi esposo. Vamos juntas a cazar con mi perro. Mi mamá no cazaba, aprendí sola pues me gusta cazar y también con Daniel quien me da *jwaiyë-alëjtä* [flechas] y *malawa* [curare]. Con *lujkuwi* [lanza] y *yëwi* [perro] cazo *ajkuli* [picure], y *ini jkyado ajkuli* [lapa]. Para los cazadores hay que echarse pintura por ejemplo, Luz *Jkaile-bo* se pinta porque lleva cerbatanas y lanzas. Yo también pues cazo con lanza y perro y si tengo dardos y curare con cerbatana. Nos pintamos piernas, brazos, pecho, con cenizas que mezclamos con el polvo que sacamos de los líquidos de los corazones de *yowä* y de *uli jkajwiyë* [báquiro] macho y hembra, se pone de los líquidos de los dos, y a veces de otros animales de cacería. Se ponen a cocinar hasta que sale ceniza (Clemencia Uriña, 29-9-2001).

Mi papá hacía *curare* y cazábamos todos, papá Hermis mi hermano y mi mamá, ella también cazaba con lanza (Ali *Jkailebo*, 23-4-2004).

Cuando vivía con *Jkaile bo* yo cazaba mucho con *jwana* [cerbatana], todo el tiempo, pero al morir *Jwaijkoa* mi esposo, me vine a Kayamá y dejé mi cerbatana, ya no tenía quien me

de malawa y dejé de cazar. Nos pintábamos el cuerpo con frecuencia antes de ir a cazar. Para preparar el nana [resina para untar] se busca el líquido de *diwili jyëi* y se mezcla con *jkulilu* [onoto] y queda *diwili nana*. Lo usamos en las fiestas y también cuando vamos de *jkyo balebi* en especial de cacería para esto añadimos líquidos del corazón de todos los animales y nos pintamos con la mezcla. También se mezcla con *jnimëla jtawi* para protegernos de awela para hombres y mujeres se hace igual. Cuando estaba con *Jkaile-bo* hacía *au wai* y *au ibu* todas las veces que iba de cacería, lo hacía todo el tiempo pues cazábamos mucho, tanto hombres como mujeres igual (Rossana Tujuokaña, 23-12-2004). También cantábamos mucho antes de salir en la mañana cuando íbamos de cacería, decíamos «voy a comer, me voy a levantar, a cazar, a perseguir la huella del danto». Se va cantando todo lo que vamos a hacer. Aquí en Kayamá también hacen así, cantan, se hace *au ibu*, *au wai*, *au dili*, *nana duwi* (Rossana Tujuokaña, 23-2-2004).



Jkajtalina Jtitekya Jtute con su presa recién capturada, 1999.
(Foto: E. y S. Zent)

En general, muchas mujeres y básicamente todos los hombres *joti* son cazadores con diferentes grados de habilidad. Una persona de unos 12 años ya ha adquirido muchas destrezas de cazador y suele ser capaz de conocer lo básico de la cacería para saber buscar sustento, incluso la fabricación, mantenimiento o intercambio de los instrumentos de cacería: *jwana*, *jwaiyë-alëjtä*, *malawa*, *ñaña lujkuwi alëjtä*, *jnimëla* y *yëwi*.

Jwana, cerbatana

Consiste de tres partes, tubos, boquilla y apuntador. Las cañas de *Jwana* son huecas bambusoides bien derechas y se prefiere usar *ni jwana jena* que crece en pocos lugares, muy arriba en los bosques que están en los topes de los picos y montañas [tepuyes a 2000 m s. n. m.]. Las buenas *jwana* son largas [entre 3-5 m pero hay de 8-10 m] pero finitas. Todas las *jwana jwa* miden más o menos lo mismo de grueso cuando están maduras [alrededor de 2,5 cm]. El tubo de afuera contiene un tubo más finito adentro que se hace con una *jena* más joven. Nosotros vamos lejos a buscar *jwana anaña*. Conozco tres partes de mucha montaña donde hay *jwana* (Jkai Yolo, Jtjuk jedä, 25-2-1998). *Jwana* es sagrada y puede ser persona es de las plantas más inteligentes en la tierra (Gerardo Liye, 22-9-2016) La boquilla es por donde se introduce la flecha, se fabrica con algunas maderas de las plantas *ajkuli jelë*, *manunë jyëi*, o *jkalmänë jyëi*. El apuntador es muchas veces una concha o un hueso de algún animal. La cerbatana suele mantenerse abrigada en el techo de las casas y se cuida, *Jwana* se limpia por dentro con hojas de *jkuwëjte wejkau jyëi* (Mateo Jkiwabo, 11-11-1998).

De los instrumentos de cacería, la cerbatana es sin duda el más importante, característico y primordial de la cultura *joti*. Las cerbatanas se llevan a todas partes incluso cuando no se va a cazar. Constituyen el principal bien de comercio producido por los *joti*, eran y todavía son intercambiadas por curare con los *eñepa* y con *joti* de otras comunidades o regiones, sean como materia prima o como producto terminado. Los *joti* salen de *Jkyo balebi* a buscar cañas verdes de *jwana jena* en *jtuwöna* [estación seca] para satisfacer sus necesidades de uso e intercambio. Las salidas de recolecta



Horacio y Luis Felipe, 2009.
(Foto: E. y S. Zent)

de *jwāna* son flexibles, incorporando familias, parejas, adolescentes, amigos, entre otros, caminando hacia *jwāna inēwā*, la montaña de cerbatana en la tierra,

Las cerbatanas eran antes personas. No eran como hoy. Vivían donde se oculta el sol. Como nĩ jotĩ, pensaron y dijeron «vamos a convertirnos en cerbatanas y caminar para buscar un sitio fijo donde viviremos». Se convirtieron por sí mismos hombres y mujeres. Ellos mismos, porque sabían lo que querían hacer. Entre ellos decidieron no acabarse nunca, existir para siempre. Así se fueron. Jwāna ae [dueño de las cerbatanas] iba a la cabeza guiando a todos los demás. El río por donde caminaron lo llamamos Jwāna jedā [río Kayamá], pues por allí se fueron andando, hasta el final del río. Era un grupo grande de nĩ jotĩ. Fueron buscando el sitio. Caminaron mucho hasta la cabecera, donde hay montaña, las cerbatanas fueron arriba buscando donde vivir. En el camino se quedaron las cerbatanas regulares, cuando encontraron un sitio que les gustó, justo donde vamos hoy a buscar nuestras jwāna jena [cañas de cerbatana]. Las cerbatanas regulares se quedaron y crecieron allí, son las mismas que encontramos hoy. Las mejores siguieron caminando hasta la montaña más alta que encontraron y allí se quedaron en jti jwāna inēwā, [la montaña de la cerbatana buena], Mĩjkējte jae inēwā [la montaña de la mejor puntería], pues la mejor cerbatana se encuentra allí, donde se quedaron los últimos. Los que seguían se hicieron cerbatanas, allí se formaron. Nadie cazaba pues no tenían instrumentos cuando se convirtieron en

cerbatanas y no cazaban nada. Entonces, entre nuestros antepasados, los *nĩ jotĩ* dos *Jkajoja*, hombre y mujer, fueron los primeros que veían a las cerbatanas y dijeron «allá vemos las *jwana* que vamos a usar para cazar». *Jkajojadi* caminaron y buscaron *jwana*. Un día vieron que unas estaban acá y otras más lejos. Como las cerbatanas eran como personas, caminaban más lejos. Siguieron caminado otra vez, así cuatro veces. Por eso las encontramos en diferentes partes, todas lejos. Los *Jkajojadi* primero llegaron y se fueron más lejos. Después fueron otra vez y siguieron caminando y otra vez más lejos. Y cuatro veces así hasta que fueron, llegaron y encontraron poquita cerbatana no mucho. Encontraron, agarraron y lo mostraron al resto de la gente. Los *Jkajojadi* las repartieron a las personas y así se extendieron, enseñaron las cerbatanas y cómo cazar con eso, así aprendieron el arte de cazar con ellas. Como los *Jkajojadi* abrieron el camino para enseñar a los antiguos dónde están las cerbatana, *nĩ jotĩ* sabía ya dónde buscarlas. Pero la buena cerbatana, la mejor, la que se encuentra en *Mĩjkẽjte jae inẽwa* no se encuentra. Dicen que una persona normal como nosotros un día se puso bravo pues él quería cazar y la gente no quería que cace, por eso se puso bravo con su mujer. Entonces se fue a donde *Mĩjkẽjte jae inẽwa* y allí vivió y murió con *aemo* de *Mĩjkẽjte jae*. Cuando ese hombre común murió, allí se quedó su espíritu y aún está allí, vive con *Jwana aemo*. Antes de esto, las personas normales iban a buscar sus cerbatanas a *Mĩjkẽjte jae inẽwa* pero como él se puso bravo con su mujer dijo «como no me hicieron caso a mí, como no me dejaron cazar, entonces no dejo que se lleven esas cerbatanas, ‘déjenlas sin llevar’» así dijo a la gente que iba a buscar cerbatanas. Entonces el camino se perdió y ya nosotros no sabemos donde queda el camino, a *Mĩjkẽjte jae inẽwa*. La montaña es muy alta, llega al cielo. Esa es la casa de *Mĩjkẽjte jae*, es sagrada y es peligroso si vamos personas normales, hay que tener el permiso de *Jkajoja* e ir con él o ella, no se puede ir sin *Jkajoja*. La persona normal no puede ir a buscar, ni agarrar, ni tocar, ni acercarse. Como nosotros, personas normales, no sabemos la historia ni conocemos o podemos ver personas invisibles, ni espíritu, por eso es peligroso, uno se enferma o muere. No muere de verdad, sino que se lo lleva el dueño de cerbatana, *Jwana aemo*. *Mĩjkẽjte jae inẽwa* no es la misma montaña que *Jwana inẽwa*. *Jwana* ae decidió quedarse a crecer alto en la montaña, y es como el techo de la casa de *Jkyomalidẽkã*, pues la montaña es su casa (Alberto Melomaja, 27-1-2002). *Jwana aemo* es como colmena de avispa grande, si pica ese Ae la persona muere (Mateo Konojto, 17-3-2004).

La condición sagrada de *jwana*, se asocia a otras personas como palmas, bejucos-
lianas y animales peligrosos, todos ellos se remontan a las historias antiguas que advierten sobre su distribución.

Nijtuwẽ ji, jwana Mĩjkẽjte jae jka [cerbatana de buena puntería está con una palma], *Jkyo* ae sembró el *nijtuwẽ* donde está también la mejor cerbatana en la zona sagrada de *Mojkelau* [sierra Manguilida]. De allí *Jkyo* ae sacó para poner en la tierra, para sacar



Ulija Jliyé reparando la boquilla de una cerbatana, Kayamá, 1971. (Foto: ©Jacques Jangoux)

palma para construir su casa. Trajo la semilla de dos partes, de Mijkējte jae inēwā y abajo del camino a casa de Bulujadi uli ja [animales inmortales grandes peligrosos malos puede matar y comer gente] yalujadi [agresivos]. Primero había nijtuwē en el camino de Buluja y Jkyo ae trajo y lo sembró más cerca, en la cabecera de Kayamá jedä jtunī, donde está la laguna, pero hay que ir con mucho cuidado pues Bulujadi son malos. Es el animal más peligroso que hay por acá (Noé Jono, 23-12-2004).

Al Jkwajtibö [persona que se ve como venado] se atribuye la creación de jwāna ibuju, el bejuco cerbatana:

Antes de transformarse en bejuco, Jwāna ibuju era primerito cerbatana de muy buena puntería, cuando un tucán o un pájaro estaba más arriba lo mata, lejos, es buena se llamaba Jkwajtibö jwāna, la cerbatana del venado. Jkwajtibö, el venado, primero era

jotĩ, era persona que tenía cerbatana y el jotĩ se convirtió en animal y la cerbatana se convirtió en bejuco. Jkwajtibö antes era jwāna aemo, dueño de la cerbatana, y la llevaba y mataba con ella a los animales, eso duró mucho tiempo. Luego, otro cazador se llevó a la cerbatana para buscar a los animales. Jkwajtibö se la prestó advirtiéndole que es difícil usarla, que es una cerbatana muy fuerte y que tiene que estar pendiente de ella, cuidarla. Ese cazador se fue a cazar y en el camino está mirando dentro de la cerbatana a ver si estaba buena o no, la sopló y así se quedó arriba en el aire la cerbatana ¡se quedó así! fija: una persona que estaba arriba en jkyo la agarró muy fuerte, la sostenía muy fuerte y no dejó que se bajara la cerbatana ni la bajó. El cazador fue muchas veces pero no pudo bajarla, como imán se quedó allí arriba, él pensaba que está amarrada y no lo pudieron bajar y tiene miedo porque se llevó una cerbatana que no era de él. Así fue como esta cerbatana se quedó allí y se convirtió en bejuco. Después Jkwajtibö vino y le preguntó al cazador «¿dónde está mi cerbatana? ¿dónde está? ¿qué pasó?» y él le dijo, «se quedó arriba». Jkwajtibö exclamó «seguro, mi cerbatana es difícil». «Sí», dijo el cazador con mucho miedo. Jkwajtibö pensó, «¿por qué dejaste mi cerbatana?». Jkwajtibö, que era persona primero se convirtió en venado segundo allí saltó por el techo y salió afuera como venado, se convirtió al saltar afuera por el techo, brincando, perdió su cerbatana... Ahora aunque jwāna ju tiene como cerbatana adentro, no se ve ni se parece como cerbatana, se ve como bejuco, tiene hoja grande como abanico. El fruto lo comen los pajaritos, el pájaro carpintero, el venado no lo come, pues era primero su cerbatana por eso no lo come... (Iván Juare, 28-3-2016).

Las caminatas hasta Jwāna inēwā hoy día son recorridos que atraviesan el corazón geográfico del territorio jotĩ y está marcado por el intercambio y contactos entre grupos de jotĩ de diferentes lugares pues todos van a buscar las jwāna por allí. Además de bienes, en las caminatas se comparten información y servicios entre los grupos de recolectores provenientes de diversas zonas de los territorios jotĩ. Los caminantes pueden tomar días o semanas para llegar a Jwāna inēwā mientras van de Jkyo balebi sin apuros,

La cerbatana es muy sagrada para nosotros. Para buscarla hay que ir muy lejos, más atrás de las montañas se encuentran, se corta con cuidado. La cerbatana vive con su aemo pero escondido, si juega con las cerbatanas puede llevarse o cortar el cuello de los niños. Hay que saber usarlas. Hay dos tipos de tubos para la cerbatanas uno negro, yuluwēbo y otro amarillo jwābo, ese también para nosotros es muy sagrado, tenemos que cuidar la cerbatana cuando se usa. Para arreglar el tubo negro primero pasa a la candela para enderezarla, luego se limpia lo que está dentro y se deja bien limpio, al final le mete la cerbatana pequeña, y ahí se usa (Miguel Yalua, 24-I-2012).

Baede jtuwōna [estación seca pasada] buscamos las jwāna en Jwāna inēwā. En el camino nos encontramos con muchos jotĩ, Jkododĩ, Abiyejuluwēkajadĩ y Bateyodĩ. Pasamos



Insertando una flecha para cazar, Kayamá, 1971. (Foto Jacques Jangoux)

muchos días de jkyo balebi. En el camino cazamos ajkuli [picure], jkwii [pava] y uli jkwayo [marimonda], comimos jani magna jyu [jugo de miel de abeja pequeña]. Nos quedamos en varias jkyo nuwejkye [casas de campamento]. Subimos la montaña y antes de agarrar jwāna jēna pedí permiso a Jwāna aemo para agarrar solo hay que hablar y decir en el mismo lugar donde crecen «voy a agarrar jwāna para cazar». Corté muchas nujtiyebo jwāna ānaña [cañas verdes] para traer. Cuando son verdes son mēkido jawa [pesadas]. Bajamos la montaña e hicimos jkyo nuwē. Prendí fuego y empecé a secar las jwāna para que se hagan derechitas y sean las mejores para cazar. Se ponen livianas cuando se secan. Estuvimos jwekyadi āmia [dos lunas, dos meses] (Jkai Yolo, 11-3-1998).

Cada recolector cosecha fajos de cañas verdes de unos 20 kg cada uno, y los pesos se reducen a la mitad, luego de una semana de curar y secar la caña con el fuego. Cada pieza se sostiene y mueve cuidadosamente sobre las llamas por pocos segundos mientras se gira y endereza. Esta operación se repite por más de una semana hasta que la caña está completamente seca, derecha y muy liviana. El criterio efectivo de selección de las cañas es la longitud rectilínea, además de la textura, la flexibilidad y porosidad. Las nuevas cerbatanas se prueban y se consagran,

Nuestros ancestros nos dijeron que la cerbatana es para cazar a los animales sin jugar ni abandonarla, si no tiene buena puntería, se trae a la casa para limpiarla adentro. La cerbatana siempre está con su dueño en una zona fría y debemos respetarla pues puede causar mucho frío y dolor de garganta hasta morir. Antes de comenzar a usar una nueva cerbatana se mata a un pajarito, (como jtukuli ijte, jkanawinē ijte) se consagra y se come con los hijos. Después de esto al día siguiente ya uno puede comenza a cazar animales (Agustín Kqnojto, 4-11-2011).

Jwaiyē-alējtā, flechas

Las flechas o dardos se tallan de las venas centrales y pecíolos de especies de palmas, awajto, ulu jkojko, jani bade o jatli. Se prefieren palmas jóvenes con hojas maduras para elaborar las flechas. La fabricación de flechas es una actividad muy relajada que se efectúa mientras se camina, se yace en chinchorros, o se pasea. Son piezas flexibles que sacan de la fibra vegetal, miden unos 30-35 cm con un mínimo grosor (0,5 cm), con un extremo romo y el otro muy agudo que muchas veces se unta con el veneno de curare. Para ayudar a impulsar y orientar la fecha se amarran alrededor del extremo romo un manojillo de fibras jkumēka bo similar al algodón que se obtienen del interior de los frutos de nī jtabali jyēi, imo jtabali jyēi o uli jtabali jyēi atados con las fibras de jtuwē [curagua]. Los árboles de jtabali son muy altos y se ven fácilmente, pero crecen solitarios y no se encuentran en todas partes, ni florecen igual todos los años, por ello, los jotī hacen salidas específicas para encontrar sus frutos. Algunas veces se dice que la cacería falló porque los dardos no se tallaron con cuidado. Los dardos se guardan en jwaiyējye-bo [pedazos de cañas de bambú] que funcionan como carcaj.

Ante de ir a cazar al Ikyu *duwěno ajkuli* [picure] debajo de *pigüao* me despierto muy temprano y desayuno la comida que hay. Quemo plátano y con su ceniza me pinto alrededor de la tetilla para que el *picure* venga rápido. Luego bajo mi *jwaiyējye-bo* lo limpio por dentro y cuando termino meto nuevamente las flechas, y las llevo alto hasta donde está la palma. Si las dejo en el suelo Ikyu *duwěno ajkuli* aemo lo ven y le cuentan al *picure* para que no venga a comer. Me siento a esperar al *picure* y cuando lo veo saco la flecha y la meto dentro de la cerbatana y flecho hacia el *picure*, que corre y espero a que muera. Luego lo busco si está muerto, lo amarro con bejuco y lo llevo a casa (Agustin Konojto, 14-11-2011).

Malawa, curare

El principal ingrediente del curare es una liana larga (20-25 m largo) que crece en pocos lugares y se llama *malawa ju* además de una serie de plantas secretas. *Malawa* es un relajante muscular usado para matar las presas. Monos, osos hormigueros, cuchí-cuchis y pájaros se cazan con cerbatanas, flechas y curare.

Muchos adultos admiten no saber cómo hacer el precioso veneno de cacería y mencionan que como sus padres y abuelos, ellos cambiaban bienes (cañas de cerbatanas, caraña, miel, entre otras cosas) por curare con los eñepa. Algunos grupos conocían la ciencia del curare:

Mi papá cazaba con curare, nosotros mismos hacíamos curare y cazábamos mucho pues por nuestra tierra hay muchos animales de caza como ajkuli, jkwajitibö, imo, jkali, jwaiili, jkododi (Salomón Konojto, 20-4-2002).

Otros conocen detalles minuciosos del proceso de elaboración incluso:

La leña para cocinar el curare prefiere que sea de iyě jyei (Victoria Jkujkyo, 28-6-2014). *Se prefieren bae ebojto* [lianas jóvenes] *para hacer curare y jkulě ajwai* [carbón, brasa] *que venga de duwěna jyei jeje*, la cuchara para revolverlo también puede hacerse de ese palo y se usa solo para eso (Jkai Yolo, 7-8-1997).

Se estima mucho el conocimiento de la elaboración del curare, incluso puede mantenerse en secreto.

La pasta de malawa se hace con varias matas como waneke jtawi, malawa ju, y jani jlokwe jyei. Ni jkwiye ae [dueño de ese pájaro], *cuando era humano todavía, enseñó a ni mojtö joti* el arte de la malawa *quienes lo enseñaron a los Jkajojadi* y estos se lo enseñaron a la gente antigua y así lo pasaron hasta hoy (Luka Yolo, Jkawale, 25-1-1998).

Ni jkwiye inventó malawa para paralizar y matar jani jkwayo, jkwaijlě, jkijki, uli jkwayo, jkwii, jwaiili... muchos animales. Usó algunas plantas cuando vivía en *Mojkelau uli iněwa* [altas montañas de la sierra Maigualida]. *Malawa ju se esconde de la gente. No crece en*

todas partes. Katalina y yo buscamos malawa miji hace unos días y voy a prepararlo para que tengamos veneno para cazar (Luis Yolo, Jkawale jedä, 2 al 10-7-1997).

Las lianas de *malawa* crecen en pocas partes de toda la Guayana y está en pocos lugares de los territorios jotí, tal vez por ello, el conocimiento de cómo hacer el curare está asociado a donde crece. En julio de 1997, en caño Jkawale [caño Majagua bajo], Luis Yolo y Katalina Jtitekya recolectaron dos *uli nala* [cestas grandes], además de un manojo de 12 estacas de la liana de curare para un total de 49 kilos, con la intención de fabricar curare. Luis elaboró el curare durante ocho días. Todo el proceso de *malawa* fue muy lento, duró más de una semana, y fue monitoreado atentamente por los niños del grupo, dos hijos de Luis, José, su medio hermano Toma ini Aubojkyo Jtute, y su primo Antonio Yolo Aubojkyo (ambos de unos siete años).

La liana que recolectaron, crecía en una colina de bosque alto a cuatro horas de camino de su casa. Cortaron, recolectaron y trajeron los tallos hasta su casa, ayudados por José Yolo Jtitekya, su hijo de cinco años. En casa, Luis ralló la corteza del tallo de *malawa* con un cuchillo.

Usaron los materiales que nos enseñaron los antiguos para hacer malawa como *jwaiye teje*, *awajto ibuju ikyeka ju* y *jkudilë* para amarrar, *jlujluwe* para cargar, *cuchillo* para rayar el tronco de *malawa ibuju*, *jani jto* [ollita de barro] de la que sacan un poquito de *baede jae malawa* [curare anterior, viejo] para mezclar. Empieza a raspar con cuchillo la corteza superficial de la liana pero no usa lo más superficial, lo que está inmediatamente abajo sí sirve. El superficial lo guarda pues si *ijti* [alacrán] ve que se bota hace que la *malawa* no sea fuerte. Hay que poner en *jtojko jya jkwa* y al final bota con respeto todo junto (Mario Liye, 17-II-2011).

Luego lo colocó *jtota jkwa* [dentro del pilón] y lo molió con un mortero limpio elaborado solo para hacer la *malawa*. Muy temprano al rayar el día siguiente Luis se dirigió a una *jkyo nuwe* cercana a su casa para concentrarse en la preparación del curare. Colocó la corteza en una pequeña olla de aluminio muy limpia. Luego hizo un tipo de doble filtro largo de tres patas atado con bejucos creando una estructura triangular. En su interior, colocó dos pisos de filtros con hojas limpias de *jtojko*. Cortó luego una pequeña *jwaiyë-alëjtä* [flechas] de *ulu-ejte*, similar en tamaño y forma a las flechas de las cerbatanas. Luego tomó dos hojas de *jtoko jena* las moldeó como embudos usando la flecha.



Luis Olabu Yolo con su filtro para cernir el curare, 1997.
(Foto: E. y S. Zent)

Tal como los antiguos nos enseñaron, debemos colocar la corteza rallada en embudo, ajkwa meñokę mię, se agarra agua con la boca y se deposita con la boca no con la mano en los tres embudos de jtojko jya por donde pasa y debe pasar tres veces por esa serie de tres filtros (Mario Liye, 17-II-2011).

Colocó una olla limpia al fuego para hervir agua. Luis puso luego los dos embudos en la estructura triangular, uno en la parte superior y otro, en la parte inferior, ambos sostenidos con las flechas. Tomó el raspado de la corteza de curare, lo puso en una hoja y la vertió toda en el embudo superior. Colocó una calabaza limpia al fondo, debajo del embudo inferior. Luego tomó la olla de agua caliente y la fue vertiendo lentamente desde arriba hasta abajo pasando por ambos embudos y cayendo en la calabaza.

El líquido que salió es rojo intenso como el interior de la corteza. Luis observó que la calabaza estaba a medio llenar. Colocó una segunda calabaza y recolectó el contenido que ya se vertió y nuevamente lo echó en el embudo superior, y lo dejó caer de nuevo en la calabaza. Repitió este mismo procedimiento varias veces, es decir, el contenido pasó varias veces a través de los embudos. Añadió luego un poco de agua limpia fría a los embudos. Lo vertió por cuarta vez. Luego salió a cortar leña. El líquido fue vaciado por unos 45 minutos. Con ayuda de Katalina, Luis trajo tres rocas y brasas para hacer un fogón en el suelo de jkyo nuwe. Prepararon una base donde descansaría una espátula de madera que Luis talló exclusivamente para hacer el curare con jani iniyo jyēi. Luis colocó la pequeña olla en el fogón que apenas prendió en brasas.

Luego pasa a olla –caliente el agua y al estar muy caliente lo coloca en jani jto para que el baede malawa se ablande y coloca en olla para bae malawa (Mario Liye, 17-II-2011).

Luis trajo entonces ale malawa jñowa [polvo negro de malawa] extraído de bēma jae malawa ibuju budidi de jae [un bejuco silvestre relativamente pequeño, diferente a malawa] que crece más arriba, en casa de Jkijilae Jtitiko y que le dio Jkili. Añadió agua a la ollita, y tres porciones de esencias: 1) algo del líquido filtrado que cayó en la calabaza, 2) usando la pequeña espátula vierte curare líquido y viejo que está en su pequeño recipiente de barro de curare, y 3) el extracto de polvo negro de malawa que obtuvo del bejuco y le dio Jkili. Luis entonces, removió la mezcla suave pero continuamente con la espátula de madera. Turnó esta actividad con filtrar más corteza de curare fresco con agua, muchas veces. Luego tomó porciones frescas del contenido filtrado y por gotas lo va añadiendo a la pequeña olla. Siguió removiendo y filtrando por las siguientes siete horas. Al final de día tomó la ollita, la tapó muy bien y la colgó sobre el fogón. A la mañana siguiente antes de rayar el sol Luis continuó con la misma actividad: ralló con su cuchillo corteza de curare, lo filtró y cocinó de la misma manera por siete días más, otros cazadores reportaron cocinar la corteza por nueve días. Luis cocinó la malawa con intenso cuidado y paciencia. La removía cuidadosamente con la espátula de madera.

Se bate y coloca líquido nuevo revolviendo con cuidado, y se habla suave con malawa «que se caiga cerca y rápido la presa y que cante antes de morirse, que sepa donde cae el animal, que no me ponga loco» así se habla, miñe *uđi bějkyā jani* diciendo estas palabras se cocina revolviendo suavemente. Lo cocina solito, sin nadie más. Para hacer malawa tiene que echar varias veces el líquido. Cocinar y echar varias veces cuando uno ve que arriba del líquido se pone como capa dura ya está listo, no echa más y sigue revolviendo para que no se queme. Se usa solo brasas, no candela. Hasta que se pone duro, se saca del fuego. Se hace una cuchara o espátula solo para eso, con palos como *duwěna jeje* *jiyěi* con cuidado, puede usarla otras veces pero solo para malawa (Mario Liye, 17-II-2011).

Durante todo el proceso y en las noches, Luis trabajaba muy privadamente sin testigos. El sexto día él añadió ingredientes secretos a la mezcla negra pastosa que se había reducido significativamente de tamaño y estaba concentrada. Luego de ocho días de permanente cocción, Luis removió la ollita de las brasas y la dejó enfriar tapada por unas tres horas.

Algunos lo enfrían con las manos haciendo pelotitas, amasan suave y colocan en la ollita pequeña de malawa. Si malawa se mezcla con sangre hace más fuerte a la persona y a la malawa. Si se está cocinando malawa y *Jkyo ae* suena [trueno], *jkyo uđi* de *ibī* hay que dejar de cocinar *curare* pues el humo de *Jkyo ae* es frío, si se hace no sirve el *curare* y no se preparan flechas para ir de cacería. Si *Jkyo ae* está en silencio si se puede hacer *curare*. Si mi esposa tiene bebé chiquitito no debo preparar flechas, *ini jkwa jnai doba ibī* pues el niño se pone ronco y puede morir, cuando el niño gatea no puede darse carne que se atrapó con *curare* pues le sale llaga al bebé. Cuando la mujer tiene la menstruación, no debe comer carne ni acercarse a las presas que murieron con *curare*, pues la boca del cazador se debilita con la sangre de la mujer que tiene la menstruación por eso no puede ir de cacería esos días (Mario Liye, 17-II-2011).

Luis depositó el producto final en pequeños recipientes de barro cubiertos con hojas de *jtewa jwajwa*. Lo ató con una liana colgado directamente sobre el fogón recibiendo calor constante para prevenir evaporación de la efectividad del veneno. Antes de que saliera el sol, al día siguiente Luis y Katalina, salieron de cacería y usando su nueva malawa cazaron dos *jwaīli*. El día nueve se cerró de manera exitosa el ciclo de fabricación de la malawa.

Antes no había *curare*. Pero había muchas personas inteligentes *ñědojadi* eran astutos. *Ñědoja*, era una persona normal, *ae* [dueño del pájaro que canta *Jlamiyě*] inventó la malawa lo hizo solo por su inteligencia. Vivía solo por la montaña *Mojkelau* junto con *yuluwe* [tubo de cerbatana negro] y comía solo muy poquito casi nada. En ese momento ya había *nī joti* como nosotros, uno de los cuales se formó como *Jkajoja* y visitó a *Ñědoja*, y le pidió que nos hiciera *curare*. *Ñědoja* lo hizo con su propio veneno y con malawa-ju. Lo mezcló y lo



Angela Juainkoa tejiendo, con su hija Neivis Baiyeja, 2016. (Foto: E. y S. Zent)





Jkamilo con su presa, 1998. (Foto: E. y S. Zent)

Carlos Julio Liye apuntando con cerbatana, 2007.
(Foto: E. y S. Zent)

entregó a *Jkajoja* quien trajo ese veneno y lo mostró a la gente. Mijkiiyë le enseñó a *Jkajoja* cómo hacer el veneno, le mostró y le dijo «allí donde Uds. viven tiene que haber de ese bejuco» y se lo mostró. Y añadió «en esa montaña que se ve, Malawa inëwa, se encuentra el bejuco para hacer malawa, se encuentra en zona eñepa». Ya casi no vamos por eso, si queremos hacer curare, antes si íbamos. Pero tenemos que respetar mucho esa montaña pues el dueño del curare se pone bravo si la dañamos. Aún existe, de allí se saca el curare más venenoso. No sé llama *aemo*, no es *aemo* el dueño del curare, es quien enseñó cómo sacar el bejuco y cómo hacer el curare. Y *Jkajoja* les enseñó-mostró a los demás, lo que ellos aprendieron y estos le enseñaron a la siguiente generación hasta hoy, así somos (Alberto Melomaja, 27-I-2002).

Malawa ibuju, es el único bejuco venenoso aunque de una inmensa utilidad y efectividad para cazar, su protector es Amia, la luna:

quien cuida al curare desde su casa, lo cuida desde el cielo porque la luna tiene el curare más venenoso, el más peligroso, la luna puede cazar más rápido con ese curare. La luna tiene su curare amarrado, al final donde termina el bejuco. Lo agarra si necesita cazar y da a la gente de su curare con partes del suyo que están abajo (Noé Jono, 27-3-2016). *Cuando los cazadores necesitan curare hablan con Amia y le piden permiso para cortar la liana, le conversan necesito esta malawa para alimentar mi familia y por ello siempre lo da* (Noé Jono, 27-3-2016), *cuando se flecha a una persona se molesta, y cuando se juega o habla mal del curare enferma a la persona* (Alejandro Möllo, 14-3-2016).

Otros animales que producen venenos son conocidos y respetados por los jotí, como por ejemplo wiwë [pequeña rana], de la que se elabora un curare muy potente pero peligroso:

Mi hermano Jwele venía de Jwaya balo de Duwëwe jedä, pero vivía en Jtubi balo, por donde vive Uli jkulë ahora. Jwele agarró en el conuco wiwë para hacer curare y lo mordió en la mano, le dio una fuerte picazón y murió por ello. Era un buen hombre, el papá de Lqle, la esposa de Jkwajkya Jkibela, la esposa de Arturo, Armando y Jqni Ladro, todos viven ahora aquí en Jkqyq Ikwqlq (Jtukyabojlae Bowijte, 26-7-2002). *Mi esposo Jwele agarró un ñëdoja, wiwë un animalito verde azul, quería hacer malawa pero lo envenenó, él nunca lo había hecho antes, pero gente de Ikwqlq le dijo que podía hacerlo y el trató pero murió* (Koko Yolo, 25-8-2004).

Lujkuwi, lanza

La lanza se fabrica con troncos delgados pero duros de una variedad de árboles, *ní jto-jkolo jyëi, jtijkëwëjka jelë, jkudilë jyëi, muli ji, uli malu jyëi, jtuwömenekjekje jyëi, wëñëwëñë jyëi, jani jwani jyëi, uli aejkwa jyëi, jkyejko jtawí, jtoba jyëi, o jani jtijti jyëi*. Las puntas de las lanzas se hacen con las hojas de machetes afiliados en ambos lados. Antes de tener muchos cuchillos las puntas se hacían con partes afiladas de algunas jena bambusoides que como *jani jtajwibo*. Los roedores y mamíferos más grandes y de bajas densidades se cazan con lanzas. Con lanza se cazan animales que no mueren con facilidad con curare:



Lucas Möllo con su cerbatana 2011
(Foto: E. y S. Zent)

Cuando yo era niño íbamos con frecuencia de jkyo balebĩ. Habían muchas casas en Duwëwe jedä. Janĩ ju tobaibĩ, jti ju malawa ju [cazábamos con cerbatana y curare] jkwayo, imo, jkali, jwaĩli, jkwii, uli jkwayo, jkyejko, usábamos lanzas también para yowä o jkajwiyẽ. Para cazar los antiguos nos enseñaron a hacer au wai según lo que vamos a encontrar con jkwii jtawĩ, jwaĩli jtawĩ, jkyejko jtawĩ, walikyẽna waj jtawĩ, jkamaya jtawĩ, uli jkwayo jtawĩ, uli jkwayo ñajkĩno (Manuel Jelani, 20-3-2002).

Yaya-alëjtä, trampas

La trampas se hacen con muchas matas, incluidas las palmas y algunos bejucos Se construyen pequeñas casitas para esconder a los cazadores de ciertos animales de cacería, muchas veces muchachos jóvenes y las colocan cerca de árboles que tienen frutas a donde viene a comer los animales. Desde allí imitan los cantos de pájaros, sonidos de otros animales o al contrario permanecen muy silenciosos esperando a las presas. Se usan hojas de ulu, jnema, malaya, jtali, o jkanawa jwajwa. Hombres, mujeres y niños pueden construir trampas para capturar pájaros con fibras de las hojas de jani ba ji, o la corteza de bajtu jono jyẽi atadas con diferentes tipos de bejucos.

Mi papá no tenía cerbatana cuando yo era un niño pequeño, por eso solo usaba lanzas. Cazábamos solamente con lukwi y yaya [lanza y trampas]. Habían muchos más animales de cacería no era tan difícil como ahora encontrar qué comer. Hacíamos unas trampas con hojas de imo jtuku jya [Heliconia spp.] pegadas a los árboles donde duerme imodĩ [araguatos] para impedirles que se fueran (Domingo Ijtẽ, 31-7-2002).

Para poder agarrar o llamar a una perdiz con la mano, hay que silbar, pero primero hay que hacer jkukulëni nuwe [choza casita hecha con hoja de platanilla del monte] y sentarse debajo de ella. Cuando jkukulëdi oyen y los agarran duro, lo colocan debajo de las rodillas. Si todos llegan sin dispersarse, los agarra a todos. Lo meten dentro de un canasto (Noelia Jtibilio, 13-1-2012).

Para cazar al venado hay que preparar una trampa, se hacen lanzas de muye que son muy venenosas, muy buenas para matar animales. Se hace un hueco en el camino del venado que siempre va al conuco, la parte afilada más aguda se deja hacia arriba y se tapa las lanzas con hojas de muye u otra planta para que el venado no las vea. Se deja bien preparada la trampa y cuando el venado llega al conuco en la noche se lancea. Las personas van a ver en la mañana y el venado está con herida de lanza, y ellos se lo llevan a comer. También se hace con las lanzas verdaderas que usamos. Esta trampa se la hace porque come en los conucos batata, yuca, ñame También lo hacemos en los conuco viejos. Este venado rojo es bueno para que los niños coman (Juan Wawarijkutea 27-6-2012)

Jnimëla, el arco

Aunque conocido, el arco es poco usado. Se fabrica con la madera flexible y dura de árboles como onejkajlijti ma jyẽi, jedä baji, jwajwĩ ji, ikyeka maniño jyẽi y wajlikyẽ jyẽi.

Tabla No 5.1: **Sesenta plantas más usadas para hacer los instrumentos de cacería**

Nombre jo	Nombre latín	Uso
<i>a ibuju</i>		Horqueta de tiro, juego
<i>ajkuli jyëi</i>	<i>Chrysochlamys membranacea</i>	Juego práctica boquilla y limpieza cerbatana
<i>awajto ji</i>	<i>Attalea</i> sp.	Dardos
<i>awela jlude jyëi</i>	<i>Dacryodes peruviana</i>	Trampas, au ibu para instrumento
<i>bajtu jono jyëi</i>	<i>Lecythis corrugata</i>	Trampas
<i>ijkyeka maniño jyëi</i>	<i>Pterocarpus rohrii</i>	Arco
<i>imo jtabali jyëi</i>	<i>Ceiba</i> sp.	Dardos
<i>jani iniyó jelë</i>	<i>Miconia</i> aff. <i>Holosericea</i>	Atrae presas
<i>jani iniyó jelë</i>	<i>Miconia</i> sp.	Atrae presas
<i>jani jkudilë jyëi</i>	<i>Guatteria foliosa</i>	Curare de ancestros
<i>jani jtijti jyëi</i>	<i>Voshysia ferruginea</i>	Lanza
<i>jani lojkwe jyëi</i>	<i>Sterculia pruriens</i>	Curare
<i>jani majtune hyai</i>	<i>Schefflera morototoni</i>	au ibu para instrumento, limpieza instrumento
<i>jani malilë jyëi</i>	<i>Schefflera morototoni</i>	Lanza
<i>jani wejkaó jyëi</i>	<i>Pourouma</i> sp.	Limpieza instrumento
<i>jedä ba ji</i>	<i>Pourouma</i> sp.	Arco trampas
<i>jedä dowako jelë</i>		Lanza
<i>jkajkado ju</i>		Atrae presas
<i>jkalmëne jyëi</i>	<i>Couma macrocarpa</i>	Boquilla cerbatana
<i>jkawawa ji</i>	<i>Phenakospermum guyanense</i>	au ibu para instrumento, curare
<i>jkawale jyëi</i>	<i>Caryocar microcarpum</i>	au ibu para instrumento
<i>jkaya aiye</i>	<i>Heliconia</i> sp.	Limpieza instrumento
<i>jkolowa jkojko</i>	<i>Attalea</i> sp.	Dardos
<i>jkudilë jyëi</i>	<i>Duguetia</i> sp.	Lanza
<i>jkulijkuli</i>	<i>Curatella americana</i>	au ibu para instrumento, limpieza instrumento
<i>jkwayo ju</i>	<i>Prionostemma</i> sp.	Atrae presas
<i>jkwejko jtawí jyëi</i>	<i>Ouratea castaneifolia</i>	Lanza
<i>jkwo lewa jtujku ju</i>		Limpieza instrumento
<i>jtajwibo</i>	<i>Guadua</i> sp.	Dardos
<i>jtali jkojko</i>	<i>Mauritia flexuosa</i>	Lanza
<i>jtijkëwaka jelë</i>	<i>Odontonema bracteolatum</i>	Lanza
<i>jtoba jyëi</i>	<i>Coccoloba fallax</i>	Lanza

Tabla No 5.1: **Sesenta plantas más usadas para hacer los instrumentos de cacería**

Nombre jo	Nombre latín	Uso
<i>jtuwōmenejkejke jyēi</i>	<i>Parinari excelsa</i>	Lanza
<i>jwaeka jyēi</i>	<i>Guazuma ulmifolia</i> Lam.	au ibu para instrumento
<i>jwainō inimo jyēi</i>		Juego práctica
<i>jwajwi ji</i>	<i>Euterpe precatoria</i> Mart.	Arco juego práctica
<i>jwana ini jtajwibo jyēi</i>	<i>Arundinaria</i> sp.	Cerbatana
<i>jwana jyēi</i>	<i>Arthrostylidium schomburgkii</i>	Cerbatana
<i>jwilo jelē</i>	<i>Bathysa</i> sp.	au ibu para instrumento
<i>malawa hu</i>	<i>Strychnos</i> sp.	Curare
<i>malawa hu</i>	<i>Tibouchina geitneriana</i>	Curare
<i>malaya ji</i>	<i>Geonoma deversa</i>	Trampas, curare
<i>malowa jyēi</i>		Curare de ancestros
<i>mañabane ejta</i>	<i>Piper piscatorum</i>	au ibu para instrumento
<i>manujne jyēi</i>	<i>Schefflera morototoni</i>	Boquilla cerbatana
<i>muli ji</i>	<i>Socratea exorrhiza</i>	Lanza
<i>nī jtojkolo jyēi</i>	<i>Himatanthus articulatus</i>	Arco
<i>oneka lijta ba jyēi</i>		Lanza
<i>uli aejkwa jyēi</i>	<i>Virola elongata</i>	Dardos
<i>uli jtabali jyēi</i>	<i>Ceiba</i> sp.	Lanza
<i>uli jwēnewēne jyēi</i>	<i>Brownea coccinea</i>	Limpieza instrumento
<i>uli lodou jyēi</i>	<i>Sloanea robusta</i>	Lanza
<i>uli mau jyēi</i>	<i>Tetragastris altissima</i>	Dardos curare
<i>ulu ji</i>	<i>Attalea maripa</i>	Arco
<i>wajlikye jyēi</i>	<i>Ecclinusa guianensis</i>	Curare
<i>waneko jtawī</i>	<i>Hirtella bullata</i>	

Yēwi, perro

Aunque no son instrumentos, los perros son muy apreciados por lo jotī para encontrar animales de cacería e incluso los intercambian como bienes comerciales. A los perros de cacería se les da tratamiento especial para aumentar sus habilidades rastreando y encontrando presas, por ejemplo:

jkajwiyēni jwaedowaeibi yēwi jyaodi bouma jadi, se les acerca hormigas para que piquen a los perros y se las frotamos en el cuerpo para que encuentren báquiros (Ulija Jliye,

11-5-2002). También bañan con la yerba awali jelë, una matica que no solo lo desinfecta de piojos y pulgas, sino que además, lo hace mejor cazador para encontrar presas (Janí Yëwi, 11-11-1998). A los perros los bañamos inmediatamente después de que lanzamos a una danta, con lo que tenía en sus tripas, los restos de las matas que el uli yowä tenía en su barriga cuando lo matamos (Alabala Aubojkyo, 12-5-2002).

El baño ritual mejora la capacidad del perro para olfatear y encontrar animales en las siguientes cacerías.



El perro cazador de Jkujkyo, Jwana Jnewa, 1998. (Foto: E. y S. Zent)

Janí ju jtobaibĩ, janí dojkwe jtobaibĩ, cazando con cerbatana y lanza

Los baños rituales no son exclusivos de una especie, al contrario, son prácticas muy generalizadas y cotidianas que se hacen para mejorar las capacidades y habilidades de una persona en un amplio número de actividades. En el caso de la cacería, la persona quiere estar armónica con todo lo que existe en la tierra y también ser hábil, tener buena puntería y ser escuchado por los aemo de los animales para que le den presas. Haciendo con frecuencia au wai, au dili y nana duwi la persona garantiza mucho de su éxito. Desde muy jóvenes los jotí empiezan a practicar estos hábitos muy antiguos:

Vi a papá como hacía au ibu, au wai para cazar con jkwayo jtawĩ, jkwii jtawĩ y empecé a hacerlo, estaba aún niño. Tomaba ö [corteza] mezclado con agua de diferentes árboles, vomitaba, me lavaba. También usé wejkaio aiye para hacer jkawake [hojilla pedazo de metal afilado para escarificar el cuerpo], me cortaba y sacaba sangre que colocaba en nimodi hormigas (Gabriel Tiloja, 24-12-2004).

Empecé a hacer au wai cuando era pequeño de unos 11-12 años, antes de tener el hueco en la nariz. Me enseñaron mamá y papá sobre los árboles y animales buenos para cazar y hacer au wai como jkamaya jtawĩ, jkwayo jtawĩ, jkwii jtawĩ, janí jutobaibĩ. Después de que hago au wai voy al monte y veo mucho más cacería y escucho más. Lo hago para mejorar la puntería antes de ir a cazar, después de cazar no hago au wai (Alvaro Ulijtudeña, 27-4-2002).

Para ser buen cazador, hay que hacer au wai por la nariz o la boca. Empezamos desde niños a los 10-11 años. Todos hacemos au wai, hombres y mujeres. Con ello se purifica el cuerpo. Las mujeres hacen au wai también cuando están enfermas no tienen ganas de comer o tienen debilidad. Para mejorarse mezclan agua con conchas de Alawini, agarrar y usar (Hernán Juareajteña, 27-1-2002). Con Jkwayo jtawĩ se hace au wai ño jkwa, es bueno



Jorge Baiyeja, 2006.
(Foto: E. y S. Zent)

tomar en la nariz para cazar mejor (Alberto Melomaja, 26-1-2002). Hacemos *au wai* para cazar cuando vamos de *jkyo balebĩ*. Nos enseñan desde chiquitos. Se hace una mezcla de *ulu jeme* [racimo de cucurito], con diferentes hojas, que salen del piso, también le añadimos lo que parece tela de araña pero no es lo mismo, mezclamos varias cosas y lo ponemos en la nariz (Salomón Konojto, 20-4-2002).

Los primeros *jotĩ*, hijos de *Ñamuliyẽ au* que salió del árbol dijeron a nuestros antiguos que hiciéramos *au wai* y por eso nosotros lo hacemos cuando vamos de cacería. Si no lo hacemos no cazamos nada, si lo hacemos por eso cazamos. Le estoy enseñando a mis hijos, a mi me enseñó el papá de Alberto a usar muchos árboles como *imo jtawĩ*, *jwalẽjte jkwayo jtawĩ*, para *jani jkwayo judobaĩbĩ* [cazar mono capuchino], *jwailĩ ini*, *jkamaya jtawĩ*, *jkwaijlẽ jtawĩ*, *jkawale* entre otros. Sacamos con cuchillo *miji* [la corteza] concha interna que está adentro del tronco y hacemos *najlĩ dikye* [estrujamos], no lo cocinamos, lo tomamos o metemos directamente en la nariz o la boca crudo. Lo hacemos *akĩ*, [antes de cazar], *bae jkyado baedona*, [tempranito el mismo día en la mañana], así regresamos en la tarde bien y con animales cazados. *Au wai jti jawa juluwẽde jti jawaña*. Es bueno hacerlo todas las veces que vamos de cacería, si no lo hacemos tenemos poca fuerza, nos debilitamos. Se siente fuerza cuando se hace, si no se toma muchas veces, el cazador no se hará fuerte. La gente también nos dice a los cazadores que tomemos todas las veces cuando vamos a cazar que debemos prepararnos bien, tomando el *au wai*. Nos hace fuertes, buenos. Es algo muy importante de nuestra cultura que no debe cambiar (Jorge Baiyeja, 21-12-2004).

Tabla N° 5.2: **Animales más comúnmente cazados**

Nombre jo	Nombre latín	Nombre español	Peso (%)	Rango
<i>uli jkwayo</i>	<i>Ateles belzebuth</i>	Mono araña común	23,03	1
<i>yowä</i>	<i>Tapirus terrestris</i>	Danto	20,31	2
<i>uli jkajwiyë</i>	<i>Tayassu pecari</i>	Báquiro	13,15	3
<i>inĩ ajkuli</i>	<i>Agouti paca</i>	Lapa	5,96	4
<i>imo</i>	<i>Alouatta seniculus</i>	Mono araguato	4,36	5
<i>uli jwaĩli</i>	<i>Crax alector</i>	Paují culo blanco	4,34	6
<i>nĩ jkwij</i>	<i>Pipile pipile</i>	Pava rajadora	4,22	7
<i>jkyado ajkuli</i>	<i>Dasyprocta leporina</i>	Picure	3,94	8
<i>jani jkwayo</i>	<i>Cebus olivaceus</i>	Mono capuchino común	2,99	9
<i>jkwaijlë</i>	<i>Chiropotes satanus</i>	Mono barbudo	2,94	10
<i>kyabo aulë</i>	<i>Paleosuchus</i> sp.	Caimán enano	2,11	11
<i>uli jkamaya</i>	<i>Ara chloroptera</i>	Guacamaya roja	1,39	12
<i>jkali</i>	<i>Sciurus igniventris</i>	Ardilla rojiza	1,16	13
<i>jani ojko</i>	<i>Dasyprocta kappleri</i>	Cachicamo guayanés	1,08	14
<i>uli moko</i>	<i>Tamandua tetradactyla</i>	Oso hormiguero	0,92	15
<i>uli jkodo</i>	<i>Penelope jacquacu</i>	Pavo de monte	0,82	16
<i>jani jkajwiyë</i>	<i>Tayassu tajacu</i>	Chácharo	0,74	17
<i>jani jwaĩli</i>	<i>Psophia crepitans</i>	Grulla	0,74	18
<i>jtawö jkajwiyë /wajijkyëna</i>	<i>Nasua nasua</i>	Coatí común	0,68	19
<i>jedä jwaĩli</i>	<i>Mitu tomentosa</i>	Paují culo colorado	0,44	20
		Otros	4,68	

Los jotí cazan casi diariamente en las comunidades más alejadas, y cada 5-6 días, en las comunidades más grandes. Las cacerías se hacen en el medio de la selva, cerca o lejos de las casas a veces incluso en los conucos. La mayoría de salidas de cacería empiezan antes del amanecer. La ruta a tomar depende del cazador, del animal que se va a cazar, si es tiempo seco o de lluvia, si hay árboles con frutas o de si alguien soñó algo o vio pistas de animales, entre otros factores. No hay derechos exclusivos ni propiedades sobre áreas de cacería. Aunque pueden tenerse caminos y rutas abiertas por cazadores específicos, cuando vivía en Duwëwe jedä teníamos nuestros caminos de caza que cualquiera podía usar, incluso gente de otras partes (Jtukyabojlae Bowijte, 22-8-2002). Los cazadores se mueven con libertad por los territorios jotí en un radio de unos 20 kilómetros alrededor de las tierras que rodean sus casas. Los promedios de distancia de cacerías exitosas se extienden de 1 a 9 kilómetros. Los animales más frecuentemente cazados con los instrumentos descritos antes, suman alrededor de 43 especies de mamíferos y 65 especies de aves.

Como muchas de las plantas que se usan para fabricar los instrumentos de cacería son o fueron personas, tienen la posibilidad y voluntad de transferir sus propiedades y poderes al cazador, incrementando sus habilidades para capturar presas. Igualmente, muchos de los animales, como se vio en el capítulo anterior, eran personas al principio de esta tierra. En ese sentido hay muchas conexiones invisibles entre plantas, animales, hongos, sol, luna, *Jkyo aemo*, muchas entidades no palpables y *ni joti* tanto hombres como mujeres. Muchos enlaces se rompen fácilmente cuando se hacen cosas indebidas que los antiguos han enseñado que se hagan o no se hagan, como comer lo que no se debe en ciertas condiciones (cuando se está embarazada, o cuando se está en el rito de paso o funerario), andar por los lugares sagrados o hacer ruidos donde se debe estar en silencio. Una de las acciones más comunes que desconecta a una persona es el manejo incorrecto de sustancias y esencias. En el arte de cacería, las técnicas corporales de *au wai*, *au dili* y *nana duwi* son particularmente importantes, atavíos colocados en el cuerpo incluso pueden contribuir a ser mejores cazadores, cuando yo era un muchacho de unos 13 años, mi papá me abrió las orejas y colocó *jkwii iö* [pluma de pava] para hacerme mejor cazador (Alabala Aubojkyo, 23-8-2002). Incluyendo mayoritariamente plantas aunque también hongos, artrópodos, algunos mamíferos y peces, los *joti* utilizan al menos 120 especies diferentes al aplicar algunas de ellas. Las partes de las especies que se usan, a diferencia de la comida, es categorizada como *ejkajka* [cáusticas, picantes como el ají], *jtjistikē* [amargas], *juluwēde* [fuertes], *wikē* [ácido, agrio] ño *jtiki* [que produce estornudos]. Es decir, estímulos sensoriales que indican la posibilidad de producir alguna reacción en la persona, la consecuencia más esperada es establecer o restablecer conexiones de intercambio armónicas con los *Jkyo aemo*, y las presas de cacería para ser exitoso.

Las conductas indebidas antes, durante y después de alguna caza, pueden hacer que el cazador pierda sus habilidades. A través de estas técnicas una persona puede recuperar sus destrezas.

Waña

Un enlace delicado que cuidan mucho los *joti* es el manejo correcto del *waña*, [bilis del hígado o vesícula, sustancias biliares], pues si se rompe, el cazador pierde la capacidad de ser y mantenerse exitoso atrapando presas,

El waña es espeso y que se encuentra dentro del odede [hígado] al interior de sus cuerpos aunque algunos animales no tienen. El waña es jtjistikē [amargo], como el curare, lo tienen para no morir (Alberto Melomaja, 19-1-2002). Con mi mamá aprendí del waña. Muchos animales tienen waña para no morir cuando los tratan de matar con curare, el que no tiene se mata con lanza. Waña es muy amargo por eso el curare deben ser lo mismo también amargo, iguales para tener fuerza. Los animales que tienen waña son paují, pava, araguato, capuchino, coati, guacharaca, mono negro, marimonda, tucán, chigüire, picure, lapa, guacamaya, chácharo y danta. Los que no tienen son ardilla grande, ardilla pequeña, puercoespín, venado y zamuro (Baleko Jtitekya, 19-8-2004). También tienen waña nujtibo

jlalu, cuchicuchi, mono de noche, olingo y jkukujto bule jkalika ja un animal parecido a jkijki pero amarillo (Alberto Melomaja, 3-7-2014). Los antiguos decían que báquiwo no tiene waña porque empezó como ñame negro y tienen pelo largo. Uli jkwayo y jani jkwayo empezaron como personas por eso tienen waña. (Domingo Ijtë, 30-6-2003). Hay que sacar el waña [líquidos biliares] de los animales con cuidado para que no se rompa. Si se rompe los animales no caen la siguiente vez que se vaya a cazar. Se hace un hueco al lado del fogón, y siembran el waña allí en el fogón. El waña se rompe cuando lo sacan duro. Si se rompe hay que arreglarlo otra vez con awela jlabo, es un tipo jtamĩ ñajkĩno [hongo largo] que nace en jtawĩ bo [tronco de un árbol caído]. Se corta la lengua con la hoja de nĩ wejkaio (el árbol del que se come las frutas) para que salga mucha sangre, se pone en la lengua, awela jlabo, es amargo, (Salomon Konojto, 20-4-2002). Cuando sale mucha sangre de la lengua se guarda en una hoja y se echa sobre jkyo waña, jawa waña jwalëjte ñajkĩno [hongo negro ± 4-5 cm] que en el suelo sobre palo viejo, es corto igual que waña de animal, y se mezcla allí la sangre y allí se recupera la puntería (Alberto Melomaja, 25-4-2002). Si se rompe el waña del uli jkwayo u otros animales, se pierde la capacidad de matar animales, para recuperarla, hay que colocar en la nariz una gota del líquido de uli jkwayo waña ñajkĩno que crece en los troncos caídos de los árboles en la selva. Waña tiene un insecto muy pequeño viviendo dentro de él (Domingo Ijtë, 30-6-2003).

El waña fue inventado y es un dispositivo creado al inicio de este tiempo,

Los animales eran gente antes por eso cazaban y hacían curare, uno de ellos, Uli Jkwayo, era muy inteligente y creó muchas cosas entre ellas inventó el waña para que él y todos los jkwayo no murieran nunca. Las cosas que pensó que eran inútiles fueron descartadas y más tarde algunas de ellas se convirtieron en diferentes elementos que se encuentran en la tierra hoy día. Una de ellas es uli jkwayo waña ñajkĩno o jkyo waña ñajkĩno [hongo de marimonda] que brota en troncos en descomposición de la selva. Este hongo es una persona con mucha energía que restaura la fuerza de la persona para cazar presas. Jkyo waña ñajkĩno se conecta con la tierra es un punto a través del cual las personas se pueden comunicar con la tierra. Jkyo waña ñajkĩno se parece al waña del uli jkwayo y ayuda a conversar con Jkyo aemo de los animales. Solo las personas-animales que recogieron el jkyo waña al principio de los tiempos desarrollaron el waña dentro de sus cuerpos, los animales que no tienen waña son los que no buscaron el jkyo waña ñajkĩno en el comienzo de esta tierra. Cuando una mujer está embarazada puede manipular el waña y el hombre puede cazar, pero si tiene la regla el hombre, su esposo, no puede cazar y la mujer no puede tocar el waña (Álvaro Ulijtudeña, 27-4-2002).

Ju dekae, cazar y soplar

En general, los cazadores jotí manejan un conocimiento enciclopédico de todo lo que está en sus territorios, su sabiduría es palpable e impalpable, mucha de la cual ha pasado de generación en generación, y otra, varía mucho de cazador en cazador ya que han experimentado cuál mecanismo y estrategia es más efectivo para cada uno:

Empecé a hacer au wai janī ju jtobaibī antes de abrir mi nariz. (Jorge Baiyeja, 21-12-2004). Cazábamos con lujkuwi [lanza] animales de la tierra como danta o báquiro y con jwāna animales de los árboles como pava o mono. Mi papá me llevaba a cazar en silencio, yo solo miraba y aprendí y después iba a cazar solo. Cazaba desde antes de ponerme el palo en la nariz. Hacíamos au ibu y au wai para cazar con diferentes árboles, jkwayo jtawī, jkwīi jtawī o, tomábamos las cortezas, hojas y demás con agua, vomitábamos y lavábamos una y otra vez. Usábamos otras cosas también como hojas de wejkaō para cortar la lengua y sacar sangre para tirar sobre la casa de nimodī [hormigas], jkodo ñajkīno y jwaīli ñajkīno au wai, son hongos buenos para cazar duwēwe jwaīli (Raul Wawaalikuetea, 24-12-2004). Si el animal de cacería no cae podemos tomar nimodī [hormiga] la ponemos en la boca y lengua para que nos pique y caiga. También hacemos au wai ñona ja, uli jkwayo ju (Ali Jkailebo, 25-12-2004). Se pide animales a Jkyo ae y se hace au wai, para ser buen cazador. Cada árbol tiene utilidad. Cada au wai que se usa con diversos árboles tienen explicación diferente. Cada grupo o banda de jotí usa diferentes árboles. Namona jawa [lo verdadero], por su cultura por la forma de ser de cada banda. La gente experimenta por su cuenta además de lo que les enseñaron los mayores. Alawini es juluwēde, muy fuerte y por eso se usa para no enfermarse para vivir fuerte. Pero para ser buen cazador se hace au wai con jwajwī jī, jkwayo jtawī, jkyeko jtawī, jkwīi jtawī... Hay muchos árboles que pertenecen a los animales; por eso, si quiero cazar determinado animal más fácilmente, uso su árbol. Por ejemplo, jkamaya, mi jkolabe, [raspa la corteza del árbol jkamaya que pertenece a la guacamaya] saca la savia y lo toma en la boca, la escupe o la pone en la nariz pero no la botan, es para siempre, ejkajka [picante]. Algunos árboles son como ají, otros amargos, otros producen estornudo, de los que son fuertes solo debemos agarrar un pedacito y vomitar. La mejor penetración es por la nariz y muy fuerte. Los más jóvenes deben practicar con árboles que no son fuertes (Gabriel Tiloja, 24-4-2002).

Las diferencias entre las personas dependen del grupo y región del que provienen, así como de sus experiencias familiares e individuales,

Gabriel: Todas las veces que se caza es bueno hacer au ibu o au wai para aumentar los resultados exitosos. Hay que prepararse para hacer au wai o au ibu. Aunque no se deja de tener sexo si se ayuna un poco. Cuando la persona se levanta y va a hacer au wai no se come, después de hacer au wai si se puede comer normal. Se raja la corteza de

algunos árboles y se frota todo el cuerpo directamente sin bañarse, la esencia está más concentrada y así se encuentran más fácil los animales para cazarlos. Al hacer au wai todo el cuerpo se conecta con la esencia del árbol, lo que produce cada árbol, sea veneno, picante, ácido, amargo.

Noé: A mi papá le enseñó baede jadĩ a hacer au wai y él me enseñó a mi. Algunas plantas ñajti juluwēde [son muy fuertes] para hacer au ibu [bañarse] y ser buen cazador. También muy efectivo es nana duwi. Los árboles tienen jkwānakao que sacamos para pintarnos el cuerpo, lo hacemos con mañana jyēi, alawini jkulilu nana. Con jkaliwekĩ nana nos pintamos el cuerpo para cazar, hacemos igual con las ponzoñas de animales venenosos como ijti [alacrán], las quemamos, cuando están cenizas, tomamos el polvo y lo mezclamos con nana para pintarnos para cazar. Con wejkao jya se lija la lengua, sale sangre y la sangre del labio se echa en el hueco de la hormiga 24 [Paraponera clavata] grande, que en nuestros territorios hay de tres tipos, uli inēdi, ae jkonodi, y uli ae inēdi, son hormigas venenosas, ese veneno se contagia a la persona que lijó su lengua, bota la debilidad y solo queda fuerza para cazar. Usamos igual también nimo, hormiga roja pequeña, todos son ñede jadĩ [organismos fuertes que producen dolor] y eso se contagia, se pasa al cazador. Todas las propiedades de los árboles o animales con los que hacemos au ibu, au wai, se nos pasan a nosotros, quienes los recibimos en nuestros cuerpos, las caras.

Gabriel: no me pinto con jkwānakao pero sí uso au wai con algunos ñajkĩno y también como mucho awajto ñajkĩno

Noé: yo no uso ñajkĩno au wai para cazar. De la colita del alacrán sale un líquido que mezclamos con agua y metemos en la nariz para cazar. El alacrán no hace daño. También sacamos la punta de la colita de la culebra, la mezclamos con agua y la insertamos dentro de la nariz para cazar mejor.

Gabriel: también usamos mu abo [puerta del nido de avispa] mu inimo [gusanito del panal de avispas] para pintarnos el cuerpo. Otra cosa que hacemos para ser mejores cazadores es ijkonĩ wejtodi a nene [nos frotamos labios y punta de la lengua con oruga]. (Gabriel Tiloja y Noé Jono, 24-4-2002).

El dialogo entre Noé y Gabriel es muy similar a lo que dicen otros cazadores, como se vio arriba, Clemencia mencionó aspectos análogos que otros también comparten,

Para cazar animales traemos jani maluwē nana, jwāna maluwē nana jkwa maluwē [caraña, resinas medicina de cacería] de varios árboles que provienen de donde nace la cerbatana. Cuando se caza yowä [danto] se le sacan las tripas, y del ijkwöju [corazón] sale una cosa blanca, ine jae-bo es como carne, eso se quita y se usa solo para hacer la caraña. Se saca y ahúma sobre el fogón. Cuando ya está bien ahumado se quema y se prepara polvo como se prepara tabaco, najli dikye, [estruja hasta pulverizar] y se echa dentro de nana [caraña, resinas de los árboles] y allí se pone negro. Hacemos igual con muchos



Marina Jono, 2004.
(Foto: E. y S. Zent)

animales de cacería y quemamos sus *ijkwöju ine jae-bo* [pedacito de carne del corazón], de *jwai'li*, [pauji], *jkajwiyē* [báquiro], *jani jkwayo* [capuchino], *uli jkwayo* [marimonda], *jkwii* [pava]. Hacemos este compuesto solo para la cacería, para ser buen cazador. Si la mujer es cazadora también hace *jani wai jtujku aiye* [en menor cantidad]. Para au nana [pintura corporal de la mujer] pintar con *jani wai jtujku aiye* y *uli woi jtujku aiye*. También para las mujeres se hace con las hojas de esos árboles *maluwē nana*. Otro ingrediente que ponemos al nana es *mu ju abo* [puerta de la casa de avispas] se quema igual, se hace polvo y se mezcla solo para la cacería. Para hacer a los niños más fuertes para cazar hacemos nana con *ijti* [alacrán]. Igual el alacrán se ahúma y al estar bien ahumado se quema y se une al nana se pone dentro de caraña y se queda negro para pintarnos, también la boca solamente cuando se va a cazar a los animales. Ayuda a tener buena puntería que no pelen al crecer para hacerlos buenos cazadores (Gilberto Ijtē, 27-12-2004).

El veneno del escorpión y el de algunas culebras es similarmente efectivo luego de que se extrae, mezcla con agua e introduce en la nariz. La narrativa antigua *joti* recuerda al alacrán como un gran cazador en tiempos primordiales y por ello está muy asociado a la cacería.

Ijti era persona y buen cazador. Tenía tres flechas solamente para cazar, era muy bueno. Después de cazar mucho entraba en el árbol de *Jwaiyē ulu jyēi*, que es una persona, vivía allí, donde guardaba sus muchas flechas con las que cazaba. Cuando le preguntaban contestaba

que no las tenía allí, pero si metían dedo en donde tenía flechas la persona se moría picada por las flechas. Entonces las personas le dijeron que no querían eso, y él se escondió, cambió y transformó en alacrán y vive escondido en las hojas (Alberto Melomaja, 27-4-2002).

Como se ha indicado, los jotí tienen un gran conocimiento ecológico especializado, tanto de cada animal (de sus hábitats, etapas de desarrollo, hábitos y costumbres) como de las formas en que tradicionalmente se los ha atrapado exitosamente:

Para cazar danta pedimos a los aemo para que nos den un animal para que lo cacemos rápido y no se escondan. Hablamos con Jlae. Cazábamos solo con lujkuwi no teníamos curare (Marina Jono, 24-3-2004). Yowä maejno bao ijtë [medicina de cacería de danta], para ser buen cazador de danto debe hacerse lo siguiente. Primero se agarran las matas que come el danto, de todo lo que come hasta las conchas de kolowa, de todos los restos de lo que deja el danto y se estrujan. Segundo, con esa mezcla estrujada se hacen dos cosas, nana duwi jkaliwekï duwiëkï se mezcla con caraña para pintar el cuerpo, y au wai, echar 3-4 gotas de esa mezcla en la nariz para tener buena puntería. En otras partes se bañan con la mezcla que incluye al menos las siguientes resinas de los árboles de jkaile, delela, wänema, ñane jtawï un árbol muy grande de fruta grande que no come la gente pero yowä sí come. En especial se coloca jtujku aiye, hojas que son su comida preferida, jkalawinë jkojko, jkawai jya buka, au ibu con diferentes plantas (Alejandro Mölöl, 14-11-2011). Para ser buen cazador de danto hay que bañarse con hoja de jtikwiwili, que se prepara con la flor de tabaco mezclado con jengibre, ají picante y agua. Al mediodía se saca el agua de la casa. La mujer hace un círculo de bejuco y baña al hombre sentado dentro del mismo. No puede botarse nada, el pedazo que queda debe dejarse dentro de la casa para siempre. También se pinta con las plantas que come el danto las mezcla y hace polvo para caraña (Agustín Konojto, 14-11-2011). Para cazar mono araña y capuchino se hace au wai tempranito, cuando está oscuro todavía, se usa jkwaijlë ibuju [liana larga de unos 18-20 m y tallo de 9 cm de grosor] miji najtaïdikye [se raspa la corteza] ju jawabo au wai [también se toma algo de la fruta que es parecido a un cambur verde] con eso los animales caen muertos rápido (Jkai Yolo, Jtujku jedä, 26-11-1998).

Algunos animales de cacería se crían para comer

Si voy de cacería y encuentro el nido de jani jkajwiyë, agarro la cría y la llevo a casa para criarla, dejo que duerma en la casa en las noches para que no se haga bravo con las personas, lo alimento con plátanos, pescados, cangrejos y todas las comidas nuestras. Cuando se hace grande lo dejo amarrado con un bejuco para que no se vaya. Si una persona va para el conuco, se desamarra para que venga con nosotros. Ya grande está listo para matar y comer (Mariela Yalujä, 11-4-2012).

Tabla N° 5.3: Las aves más cazadas

Nombre jo	Nombre español	Nombre latín	Familia
<i>Awali weyo</i>	Gallineta de monte	<i>T. major</i>	Tinamidae
<i>Awela jkyejko</i>	Pico de esmeralda	<i>Aulacorhynchus salcatus</i>	Ramphastidae
<i>Jani jwino</i>	Vencejo cuatro ojos	<i>Cypseloides cherriei</i>	Apodidae
<i>Jani jkalidi</i>	Cucarachero chocorocoy	<i>Campylorhynchus nuchalis</i>	Troglodytidae
<i>Jani jkamaya</i>	Guacamaya amarilla	<i>A. ararauna</i>	Psittacidae
<i>Jani jkodo</i>	Guacharaca	<i>Ortalis ruficauda</i>	Cracidae
<i>Jani jkyejko</i>	Tucán pico amarillo	<i>Pteroglossus flovirostris</i>	Ramphastidae
<i>Jani jwailli</i>	Grulla	<i>Psophia crepitans</i>	Psophiidae
<i>Jani jwayo malujkojko</i>	Sorocúa colinegra	<i>Trogon melanurus</i>	Trogonidae
<i>Jani konojto</i>	Conoto negro	<i>Psarocolius decumanus</i>	Icteridae
<i>Jani malä</i>	Paloma cara roja	<i>Geotrygon montana</i>	Columbidae
<i>Jani malo</i>	Palomita	<i>Leptotila verreauxi</i>	Columbidae
<i>Jani weyo</i>	Perdíz encrestada	<i>Colinus cristatus</i>	Phasianidae
<i>Jedä jkwi</i>	Cotúa olivácea	<i>Phalacrocorax olivaceus</i>	Phalacrocoracidae
<i>Jedä jwailli</i>	Paují culo colorado	<i>Mitu tomentosa</i>	Cracidae
<i>Jkai</i>	Cotorra cabeziazul	<i>Pionus menstruus</i>	Psittacidae
<i>Jkañajkaña</i>	Guacamaya enana	<i>A. nobilis</i>	Psittacidae
<i>Jkanawinē ijte</i>	Telegrafista	<i>Picumnus spilogaster</i>	Picidae
<i>Jkilējkä</i>	Loro cabezinegra	<i>Pionites melanocephala</i>	Psittacidae
<i>Jkili</i>	Tilingo acollarado	<i>P. torquatus</i>	Ramphastidae
<i>Jkodo</i>	Úquira	<i>Penelope jacquacu</i>	Cracidae
<i>Jkujkulē</i>	Gallineta cuero	<i>C. variegatus</i>	Tinamidae
<i>Jkwaijlē ijte</i>	Azulejo golondrina	<i>Tersina viridis</i>	Tersinidae
<i>Jtowaiyo</i>	Aguaitacamino semiacollarado	<i>Lurocalis semitorquatus</i>	Caprimulgidae
<i>Jtujukuli</i>	Colibrí		Trochilidae
<i>Jtumilolo</i>	Gallineta chica	<i>Tinamus guttatus</i>	Tinamidae
<i>Jtuwiē</i>	Atrapamoscas duende	<i>Arundinicola leucocephala</i>	Tyrannidae
<i>Jwajwinala</i>	Tibi-tibe	<i>Bartramia longicauda</i>	Scolopacidae
<i>Jwayo malujkojko</i>	Sorocúa coliblanco	<i>T. viridis</i>	Trogonidae
<i>Jwelu</i>	Gallito de las rocas	<i>Rupicola rupicola</i>	Rupicolidae
<i>Jyoba</i>	Guacamaya verde	<i>A. militaris</i>	Psittacidae
<i>Malujkojko</i>	Quetzal coliblanco	<i>Pharomachrus antisianus</i>	Trogonidae

Nombre jo	Nombre español	Nombre latín	Familia
<i>Mano kwa weyo</i>	Ponchita	<i>C. soui</i>	Tinamidae
<i>Manune</i>	Carpintero real	<i>Campephilus melanoleucos</i>	Picidae
<i>Mouwiwa</i>	Paloma colorada	<i>Columba cayennensis</i>	Columbidae
<i>Ni jkamaya</i>	Guacamaya bandera	<i>A. macao</i>	Psittacidae
<i>Ni jkwij</i>	Pava rajadora	<i>Pipile pipile</i>	Cracidae
<i>Ni konojto</i>	Conoto pico encarnado	<i>Gymnostinops yuracares</i>	Icteridae
<i>Uli jenowaidi</i>	Vencejo castaño	<i>C. cryptus</i>	Apodidae
<i>Uli jkamaya</i>	Guacamaya roja	<i>A. chloroptera</i>	Psittacidae
<i>Uli jkyejko</i>	Piapoco pico curvo	<i>Ramphastos cuvieri</i>	Ramphastidae
<i>Uli jwailli</i>	Paují culo blanco	<i>Crax alector</i>	Cracidae
<i>Uli konojto</i>	Conoto verde	<i>P. viridis</i>	Icteridae
<i>Uli Weyo</i>	Gallina azul	<i>T. major</i>	Tinamidae
<i>Walima jkyejko</i>	Tucán picuo	<i>R. vitellinus</i>	Ramphastidae
<i>Wenēwenē jkyejko</i>	Tilingo multibandeado	<i>P. pluricinctus</i>	Ramphastidae

El tratamiento especializado es diferente para cada animal, pues ha probado ser exitoso en el pasado y se repite esperando alcanzar el éxito en muchos más eventos de cacería. En el caso de algunas aves hay un tratamiento especializado muy interesante:

Se cría jkujkulē [perdiz] para atraer más jkujkulēdi. Criamos uno solo que atrae con el canto a otros. Las mujeres ensayan, cantan como jkujkulē y además se coloca au wai al jkujkulē que criamos y se convierte en muy inteligente. Buscamos ejkodī bo majadī [gusanos] que viven dentro de un bejuco del monte y se lo ponemos en la nariz al jkujkulē que estamos criando y entrenando para que atraiga más jkujkulē para cazar y alimentar. Si son jkujkulē jóvenes atrae muchos. Esto lo hacen muy especialmente los niños y las mujeres (Alejandro Mölō, 14-11-2011).

Como puede notarse de los testimonios jotī, las salidas de cacería son muy pocas veces solitarias, y mucho más comúnmente en parejas de esposos, hermanos, hermanas o adolescentes, y en grupos, pues la sociedad jotī es gregaria, disfruta la compañía. Dependiendo de la presa a rastrear, las cazas colectivas incorporan tantas personas como sean disponibles en la comunidad, perros y algunas técnicas de captura como inijtile como sucedió en *Jkalae balo*. Enrike Yolo, Bakyo Jtitiko y Jtoma Aubojkyo, estaban de jlyo *balebī* y notaron en el camino *yowā inējkō* [huella de danta] de un animal que había pasado por allí dos días atrás. Bakyo tenía colgado en su cuello un



Bowijte, Majagua, 1973. (Foto: ©Jacques Jangoux)

waiye bo jtajwibo [pequeño tubo de caña de *Guadua* sp.] donde guardaba pedazos de las raíces de dos plantas, *uli jkalimēne jkōjkō* (Cyperaceae) y *duwēwe bule inē jkōjkō* (Marantaceae). La primera es blanca con olor y sabor agrio fuerte, la última tiene un agradable e intenso aroma. Con las espinas de *muli ji*, Bakyo ralló pedazos de las dos raíces, las mezcló, y cantó con voz muy suave. Enrike ayudo a abrir un hueco debajo de la huella de la danta y enterraron la mezcla allí. Luego la cubrieron con *jtawī waliniwajka* [trozos de maderas algo podridas] y la taparon con hojas y palitos de unos 20 centímetros de *jtuniwēdi jelē*. Con sus pies los tres pisaron bien con tierra el hueco. De esta manera activaron el *inijtile* una técnica que atrapa la huella de los animales grandes forzándolos a regresar al lugar donde dejaron su huella y se queden allí, en este caso,

yowā idede waide mombai imbi. Fue por esa zona que unos días después doce adultos y cinco niños atraparon exitosamente una danta de más de 160 kg en diciembre de 1998. Usando afiladas lanzas, Luka, Luis y Enrike Yolo, Jtoma y Kamilo Aubojkyo emboscaron y lanzaron al mamífero después de que Katalina Jtitekyā (que además cargaba a su bebito de meses), Teresa Yolo, Beka Aubojkyo y Malia Abiejuluwejka lo persiguieron y dirigieron hacia ellos. Luego de matar la danta, la cortaron allí mismo, y sacaron de sus intestinos la materia vegetal que había digerido parcialmente antes de morir, y la frotaron sobre los cuerpos de dos perros que acompañaban al grupo de cacería, pues así, aumentaban y mejoraban sus capacidades de rastrear presas en cazas futuras. La captura de esa danta fue celebrada como prueba de la efectividad de *inijtile* que dio carne a la comunidad por más de una semana. Una variante de *inijtile* se practica en Kayamá con un arco de *o ibuju*, que se coloca sobre la huella del animal y luego se cubre con palos cruzados de *njutiēbo jelē*, *jtijtiwējka jelē* [*Brosimum* spp.] y *jtuniwēdi jelē* (Jani Jkulē Jtute, 7-4-1998).

La maestría de un cazador virtuoso se rememora en muchas ocasiones, conoce y maneja las técnicas que acá se han descrito y se asocia a la condición de sabio:

El papá de mi mamá tenía varios nombres, era un gran cazador por eso el papá de Alabala lo llamaba A ñēdowa, o sea, «boca que tiene veneno», cazaba hasta cuando no tenía buen curare, luego cuando ya no cazaba mucho empezó a decirle A jkyewa. Otra gente lo llamó Jolele, en Kayamá algunos le decían Jtukyabo y en Jkayō Ikwāḷā le decían Bowijte [Moisés]. Murió de camino a Amazonas, en Jtjukū jedā, no se sabe de qué, unos dicen que envenenado, otros que tenía mucho ño dulu. Quedaron hijos de él en todas partes, muchos lo recuerdan como Jkajōja que hablaba con *aemo* (Jesú Jtitiko Bowijte, 28-8-2002). Bowijte era alguien que uno podría llamar *ae* y Jkajōja, él hablaba con Jkyo *aemo* y Jkyomalidēkā, y los visitaba en

sus casas como lo hacía yendo a cualquier otra comunidad. Bowijte tuvo cinco esposas y 19 hijos, *Jali Aba*, Soledad, *Jlaluja*, *Jali lawi Aba*, y *Ana* (Koko Yolo, 25-8-2004). Lo llamaban *Ajkulë wajkemaja* (Aura Amigoja, 12-7-2017) o *Jtukyabo* (Martha Juare, 13-7-2017).

Jkyo balebĩ: Jawa jamu jtoba, recolección

Cacería, pesca y recolección de bienes del bosque, son todas actividades que caracterizan al *Jkyo balebĩ* y casi siempre van de la mano entre los *jotĩ*. Los productos que se buscan con más frecuencia en la selva son plantas (en especial sus frutos, cortezas, resinas, flores), coleópteros muchos de los cuales son criados por los mismos *jotĩ*, miel y hongos. Básicamente todos los *jotĩ* mencionan lo que cosechan del bosque y sus testimonios al respecto son muy numerosos:

No llevaba nada del conuco cuando íbamos de *jkyo balebĩ*. En *ojkunë* cuando llovía, cazábamos *picture*, *danta*, *chácharo*, y colectábamos muchos frutos silvestres *awajto*, *jlude*, *jkaile*, *malilë*, *luwë*. No había mucho cucurito por donde íbamos, tampoco *mojwe*, pero si mucho *pijigüao*. Mi papá cazaba con lanza no usó cerbatana. En *jtuwönĩ*, cuando estaba seco, salíamos de *jkyo balebĩ* a cazar *chigüire* y a pescar mucho, *ini mojtõ*. (Domingo Ijtë, 24-4-2002).

En *jkyo balebĩ* salíamos a buscar *jani* y *uli jkaile*, *ulu*, *jnema*, *iyedĩ* [cangrejos], *wajlikye*, muchas frutas (Gabriel Tiloja 24-4-2002). Se comen muchas frutas silvestres, *duwiyu*, *jlude*, *luwë*, *jtoba*, *uli jnema*. Comemos allí mismo, hacemos pilas con las semillas de lo que nos comemos y vamos dejando por los caminos. Traemos cestas de frutas a *jkyo nuwë* y a *nĩ nuwë*. Hay poco cucurito por *jwana jedä jtuwë*, pero hay mucho *nijtuwë*. (Rossana Tujuokaña, 24-12-2004). Subo árboles muy altos para buscar *awajto*, *jkaile*, miel, busco cangrejos, y hago *majtunë ju* [barbasco] (Clemencia Uriña, 29-9-2001).

Hay que compartir y comunicar información de los frutos que se ven en el bosque. Cualquiera puede agarrar frutos como de *jkalimëne*, *jlude*, *wajlikyë*, pero cada fruto tiene dueño, por eso no puede decirse que es mío, los frutos son de quien tiene hambre, pero si se dice que es mío no es bueno pues se puede enfermar. *Jkaile* tiene *Manaja* no *Jkyo aemo* y si se come mucho da mareo. No debe pelearse ni hablar mal al buscar *jkaile*, pues *Manaja* que vive abajo en *jedä lajo* [raudal] es peligroso y puede provocar caídas. Podemos encontrar a *Jkyo ae* que vive en la montaña cuando vamos de *jkyo balebĩ*. Cuando está oscuro se ve como persona, como alguien que uno conoce, se transforma pero es *Jkyo ae* en realidad (Gilberto Ijtë, 20-3-2004).

Jtau, plantas

La cantidad de especies silvestres de semillas que los *jotĩ* conocen y mueven por sus territorios es muy grande, sobrepasa las 700.

Tabla No 5.4: **Frutas más frecuentemente cosechadas**

Nombre jo	Nombre latín	Meses
<i>a ibuju</i>		
<i>ajkuli iju manadi ju</i>	<i>Paullinia</i> sp.	
<i>ajtikwa jelë</i>	<i>Swartzia</i> sp.	
<i>alikuwëde luwë jyëi</i>	<i>Inga bourgoni</i> (Aublet) D.C.	FEB-ABR
<i>au ibuju</i>	<i>Tanaecium</i> sp.	
<i>awajto ibuju</i>	<i>Clitoria</i> sp.	
<i>awela jlude jyëi,</i>	<i>Dacryodes peruviana</i> (Loes.) Lam.	JUL-NOV
<i>ba ibuju</i>	<i>Smilax</i> sp.	
<i>ba ju jelë, alë</i>	<i>Uncaria</i> sp.	
<i>baju ibuju</i>	<i>Byttneria catalpaefolia</i> Jacq. subsp. <i>catalpaefolia</i>	
<i>bujta jyëi</i>	<i>Clarisia ilicifolia</i>	
<i>dudibu jyëi</i>	<i>Erythrina</i> sp.	
<i>duwëwe ibuju</i>	<i>Pinzona coriacea</i> Mart. & Zucc.	
<i>duwiyu jyëi</i>	<i>Chrysophyllum sanguinolentum</i> (Pierre) Baehni	JUL-AGO
<i>eloli ibuju</i>	<i>Cissus erosa</i> L.C. Rich	
<i>ikyeka ibuju</i>	<i>Peritassa huanucana</i> (Loes.) A. C. Smith	
<i>ikyeka jtawi</i>	<i>Talisia retusa</i> Cowan	
<i>ili luwë jyëi</i>	<i>Passiflora</i> sp.	ABR
<i>inimo ibuju, waiño</i>	<i>Inga</i> sp.	
<i>iyë, jani, ju</i>	<i>Miconia</i> sp.	
<i>iyejtëla ibuju</i>		
<i>jani jkaile jyëi</i>	<i>Pouteria filipes</i> Eyma	
<i>jani jtonona jyëi</i>	<i>Matayba</i> sp.	ENE-MAR
<i>jani mau jyëi</i>	<i>Protium tenuifolium</i> (Engler) Engler	MAY-JUL
<i>jani waiño jyëi</i>	<i>Pseudolmedia laevigata</i> Tréc.	ENE-MAR
<i>jani wanekö ju</i>	<i>Alchornea</i> sp.	
<i>jedä jtaino</i>		
<i>jedä jtijtiwëjka jyëi</i>	<i>Brosimum lactescens</i> (S. Moore) C. C. Berg	ABR-JUN
<i>jkalimëne jyëi</i>	<i>Couma macrocarpa</i> Barb. Rodr.	MAY-AGO
<i>jkanawa jena</i>	<i>Phenakospermum guyannense</i> (A.Rich.) Endl. ex Miq.	
<i>jkawale jyëi</i>	<i>Caryocar microcarpum</i> Ducke	ABR-AGO
<i>jkawikë jyëi</i>		

Las formas diarias

de sustento,

cacería,

recolección,

horticultura

Nombre jo	Nombre latín	Meses
<i>jkwaꞑitibö luwë jyëi</i>	<i>Inga</i> cf. <i>alba</i> (Sw) Willd.	ABR-AGO
<i>jkýo jwaya jyëi</i>		
<i>jlude jyëi</i>	<i>Dacryodes</i> sp.	AGO-NOV
<i>jnemale jyëi</i>	<i>Parinari excelsa</i> Sabine	
<i>jtawe jyëi</i>	<i>Garcinia macrophylla</i> Mart.	JUL-AGO
<i>jtawĩadë jyëi</i>	<i>Humiria balsamifera</i> Aubl.	DIC-MAR
<i>jtĩjtĩwëjka jyëi</i>	<i>Brosimum utile</i>	
<i>jtoba jyëi</i>	<i>Coccoloba fallax</i> Lindau	ENE-MAY
<i>jtumilu, jani jkýo</i>	<i>Chrysophyllum sanguinolentum</i>	
<i>jwã ibuju</i>	<i>Mansoa kerere</i> (Aubl.) A. H. Gentry	
<i>jwaibo jyëi</i>	<i>Pouteria caimito</i> (R. & P.) Radlk.	
<i>jwalëjte ibuju</i>	<i>Machaerium kegelii</i> Meisner	
<i>jwilo jyëi</i>	<i>Byrsonima japurensis</i> A. Juss	
<i>kyabo ibuju</i>		
<i>maëna ibuju</i>		
<i>malilë jyëi / jkyaka</i>	<i>Brosimum alicastrum</i> Sw.	
<i>mojwe</i>	<i>Spondias mombin</i> L.	
<i>muye jyëi</i>	<i>Hymenaea courbaril</i> L.	NOV-ENE
<i>naleke ju</i>	<i>Aechmea</i> sp.	
<i>nĩ namu / kyabo jyëi</i>	<i>Qualea paraensis</i> Ducke	FEB-ABR
<i>nĩtuwë</i>		
<i>ö ibuju</i>	<i>Dicranopygium</i> sp.	
<i>uli bujta jelë</i>	<i>Sorocea muriculata</i> Miquel	MAY-JUL
<i>uli eloli jyëi</i>	<i>Anacardium giganteum</i> Hanc.	JUL-SEP
<i>uli ibuju</i>	<i>Combretum laxum</i> Jacq.	
<i>uli jkaile jyëi</i>	<i>Micropholis egensis</i> (A.DC.) Pierre	FEB-ABR
<i>uli jwã ibuju</i>	<i>Mezia includens</i> (Benth.) Cuatrec.	
<i>uli jwãlejkã ju</i>	<i>Bauhinia guianensis</i> Aublet	
<i>uli luwë jyëi</i>	<i>Inga edulis</i> Martius	ENE-MAY
<i>uli mau jyëi</i>	<i>Protium opacum</i> Swart	MAY-JUL
<i>uli waiño ibuju</i>		
<i>uli waiño jyëi</i>	<i>Pseudolmedia laevis</i> (R. & P.) Macbride	ENE-MAR
<i>uli wejkao jyëi</i>	<i>Pourouma melinonii</i> Benoist	MAY-JUL

Tabla No 5.4: **Frutas más frecuentemente cosechadas**

Nombre jo	Nombre latín	Meses
<i>wai jyēi</i>	<i>Dipteryx</i> sp.	FEB-ABR
<i>waiño ibuju</i>	<i>Chamissoa altissima</i> (Jacq.) HBK	
<i>waiño wanema jyēi</i>	<i>Helicostylis tomentosa</i> (P. & E.) Rusby	JUN-AGO
<i>wajlikyē jyēi</i>	<i>Ecclinusa guianensis</i> Eyma	ENE-MAR
<i>waneko jyēi</i>	<i>Chrysophyllum argenteum</i> Jacq	ABR-JUN
<i>wöi ibuju / mali ijkwöju</i>	<i>Sabicea brachycalyx</i> Steyerem	
<i>yuwējka ibuju</i>	<i>Actinostemom amazonicum</i> Pax & Hoff.	

Las palmas son personas y están entre las plantas más importantes por las que siempre se están moviendo los jotí y de las que siempre mueven semillas y partes por múltiples motivos, alimento, medicina de cacería, señuelo para pescar, construcción, utensilios domésticos, como parte del equipo de hacer fuego, y como ya se narró son muy importantes en todas las historias antiguas.

Tabla N° 5.5: **Palmas más relevantes**

Nombre jo	Nombre latín
<i>awajto ji</i>	<i>Attalea macrolepis</i> Mart.
<i>jani ba ji</i>	<i>Astrocaryum gynacanthum</i> Mart.
<i>jani bade ji</i>	<i>Oenocarpus bacaba</i> Mart.
<i>jani iluwē/ yuluwē ji</i>	<i>Iriartella setigera</i>
<i>jani wejta ji</i>	<i>Geonoma</i> sp.
<i>jkolowa ji</i>	<i>Attalea</i> cf. <i>butyracea</i> (Mutis ex L.f.) Wess.Boer
<i>jnema ji</i>	<i>Bactris gasipaes</i> Kunth
<i>jtalí / jtili ji</i>	<i>Mauritia flexuosa</i>
<i>jwajwī ji</i>	<i>Euterpe precatoria</i> Mart.
<i>malaya ji / uli wejta ji</i>	<i>Geonoma deversa</i> (Pait.) Kunth
<i>muli ji</i>	<i>Socratea exorrhiza</i> (Mart.) H. Wendl
<i>uli ba ji</i>	<i>Bactris</i> sp.
<i>uli bade ji</i>	<i>Oenocarpus bataua</i> Mart.
<i>uli jedä ba ji</i>	<i>Astrocaryum</i> sp.
<i>uli uli ji</i>	<i>Attalea</i> sp.
<i>ulu ji</i>	<i>Attalea maripa</i> Mart.

Ulu, awajto, jani bade y jnema cuando están en fruta constituyen el alimento fundamental de la estación y motivan expediciones. Los jotĩ entonces hacen jkyo nuwe y apilan las semillas cerca de donde duermen a medida que las comen. Ya que se ha hecho así desde hace siglos, los jotĩ han ayudado a que se encuentren grupos de un tipo de palma en sectores de bosque a los que regresan las familias cuando las frutas están listas para ser cosechadas en cada estación.

Badebodĩ, coleóptero, gusanos de seje

Algo similar a lo narrado antes sucede con el badebodĩ [gusanos de palma], uli badebodĩ y jani badebodĩ. Los jotĩ atraen a los coleópteros a poner sus iẽ [huevos] en los troncos de las palmas y comen los jojo jadi [pupas] e ikyeka wajlilikẽ [adultos], reconocen incluso el sexo de cada gusano. Los números y abundancia de palmas de seje y gusanos han sido manejados por los jotĩ por siglos, que saben cuidarlos muy bien para que ambos tipos crezcan y no se acaben de sus selvas nunca:

Se tumban de varios tipos de troncos para hacer badebodĩ, como cucurito, pijigüao, manaca, moriche, seje grande y seje pequeño que es la que más usamos. Picamos los troncos un poco con el cuchillo y después tumbamos el tronco y lo abrimos en dos mitades, si hacemos así, se crían los badebodĩ adentro, allí vienen machos y hembras, se unen y ponen los huevos dentro del palo. Este tronco de seje pequeño lo tumbé antes de que naciera mi bebé hace tres meses. Ahora lo abrimos con machete y estacas afiladas para sacar los badebodĩ y comerlos. Nos comimos allí mismo la mitad y los otros los llevamos en cestas para cocinar asados o en sopas en la casa. Paramos a pescar en el caño de regreso. En el camino cortamos un poco de jkayaja para hacer au wai ekyo juludeibĩ [para que no duela la barriga], y recogimos awela jlude para comer (Kamilo Abojkyo, Jkyyq Jkawale, 7-12-1998). Nos gusta comer badebodĩ, de seje pequeño salen muchos, les gusta más poner los huevos en ese tronco y salen más sabrosos de ese que de otro palo (Mejlo au Abiejuluwejka, 30-10-1998). Después que se corta el palo primero llega uli badebodĩ vienen el mismo día o al día siguiente, jani badebodĩ llega después, si queremos solo de este, se corta poquito el palo adentro, le hacemos huecos y cortamos palos que son más viejos y ya dieron jeme [frutos] que son los que más les gustan. A uli badebodĩ le gustan bae ji [palmas más jóvenes] que no han dado frutos todavía y les gusta como huele, se cría en todo el palo, en cambio jani badebodĩ se cría más en la parte de arriba de los troncos. Aunque saben bien, dejamos los badebodĩ que se empiezan a poner negros y duros para que se críen más y no se acaben (Sonrisa Yẽwi, Jtjuk jedä 3-11-1998).

La costumbre de criar badebodĩ es desde dikĩdine [tiempo antiguo], se hace así:



Bejka Abojto con su cosecha de gusanos de seje, 1999.
Frutos de jlude, 2004.
(Foto: E. y S. Zent)

- 1 Hay que tumbar el tronco de la mata de seje pequeño. Hay que observar que no produzca semillas, que el abo [bractéola] todavía esté cerrado y que pueda verse debajo de la mata pedazos del abo comido si los badebodĩ aemo han estado comiendo ade [lo que va a ser semilla]. Esto indica que los badebodĩ quieren comer y se puede proceder con la tumba si quieren cosecharlos, hay que abrir huecos (si es largo 6). Los cortos se hacen con hacha, verticalmente en el tronco hasta que puede ver la fibra adentro. Si quiere ja-ni badebodĩ no se hace ningún corte.
- 2 El tiempo de ojku iju baedona [finales de invierno] es mejor para tumbar. Después de tumbar hay que esperar tres meses. Septiembre es una buena época pues no hay tanta lluvia.
- 3 Antes de abrir hay que ir y observar el polvo que dejan los gusanos abajo de tronco, debe ser como anaranjado, antes de eso es de color carne o rosado. Cuando es anaranjado se sabe que han producido suficiente.
- 4 Con el hacha se cortan pedazos para cosechar. Los saca con la mano o con el hacha, si está dentro de la fibra los saca con machete o cuchillo. Puede comer algunos allí mismo, otros los lleva a la casa. Si tiene tiempo puede sacarlos todos; si hay demasiados los deja para otro día y regresa dos o tres días más tarde.
- 5 Deja un pedacito del tronco sin cosechar para que se produzcan otros más y salen como adultos y ellos producen (Sabina Juae, 19-7-2014).

Los badebodĩ se crían al final de la época de lluvia y al principio del verano, como de septiembre a enero. Cuando está lloviendo mucho, de junio a agosto no es muy bueno pues salen menos badebodĩ a poner huevos, se dañan, y cuando es muy seco tampoco les gusta a los badebodĩ pues el tronco se seca muy rápido y se pone muy duro. Si se cortan en verano, los troncos deben estar jtaujkuwē, bien adentro en la selva debajo de otros árboles o uno los tapa con hojas para que se quede húmedo y no se sequen (Taliya Aubojkyo, 9-1-1999).

Cuando se corta el tronco de bade los machos de badebodĩ vienen primero y las hembras los siguen, allí se juntan y entonces las hembras hacen huecos en las palmas que tumbamos para poner sus huevos. Los badebodĩ ponen los huevos en lugares diferentes, uli badebodĩ les gusta más poner los huevos más afuera en cambio jani batejbodĩ los ponen más adentro. Después de que se unen los uli badebodĩ se van a otras palmas en cambio muchos jani batejbodĩ se mueren pues uno los encuentra entre las palmas en el suelo (Jajtinta Jtute, 5-5-2002). Los badebodĩ salen de los huevos chiquitos y se van más adentro del palo, comen del palo. Uli badebodĩ también se mete en el suelo pero sale y entra del tronco, y busca en donde hicimos los huecos antes para que pusieran allí los huevos hacen como un capullo y es por allí donde salen cuando están grandes. Es diferente a como hace jani badebodĩ que se va más bien hacia la parte de afuera del tronco y hace como un camino redondo por donde sale cuando está más grande. Los dos cambian la piel cuando se hacen adultos se ponen negros y duros (Jkilijtila Jtitekya 5-5-2002).

Badebodi se originó al mismo tiempo que las palmas cuando vinieron caminando desde el camino del sol como se narró antes:

Cuando vinieron todas las palmas, había un Uli *jwalējte badebo aemo* [dueño de gusanos de seje grande y negro] era igual como el que corta palmas, negro y duro, el mismo que pone allí los huevos para que comamos, el que da *badebo* para que salga allí *walilidi*. Cuando vinieron las palmas este *aemo* envió a sus chiquitos y les dijo «la gente cortará los troncos de las palmas y ustedes les darán *badebodi* para que ellos coman y hagan más *badebo* para que crezcan ustedes y ellos» (Alberto Melomaja, 23-4-2002).



Bateyo mostrando su mana balo de maíz a orilla del Caño Mosquito, 1998. (Foto: E. y S. Zent)

Tal y como lo recoge la historia, los *joti* conocen la naturaleza de estos coleópteros y palmas, por ello, han creado buenas condiciones para que se regeneren de manera sostenida.

Amiēdi, coleóptero

Otro pequeño animal muy apreciado son los *amiēdi*, *mo dale jnajna jkwa amiēdi meka* [viven al interior de las semillas de algunas palmas] y crecen luego de que se come el mesocarpo, la carne que rodea la fruta:

Amiēdi hay de varios tipos, *coroba*, *cucurito*, *jkolowa*, o *jani ba*. Después de que han caído los frutos o se han comido y se bota la *pepa*, de *awajto* o *ulu*, hay que esperar un mes para ir a recolectar *amiēdi*. Se busca la mata de *awajto* donde ha caído mucho fruto, los que comió la *lapa* producen más *amiēdi* *awajto-ju jkwa* [dentro de la semilla o nuez de *coroba*]. Comemos *amiēdi* y lo usamos de *carnada* para pescar. La *lapa* come el fruto en el mismo lugar y lo deja allí, de manera más ordenada. El *picure* come de manera más desordenada. Uno trae *amiēdi* a la casa para hacer *jtajta junedī* [sopa] o *balī jkwāinī* [frito]. El *amiē* se alimenta con *jñēña* [carne del fruto] y sale *jyowa-jkwa*, *meke* [polvo] uno abre y sale *amiēdi* con el polvo. Después de recolectarlo se puede comer de una vez. También la gente recolecta *amiēdi* de los frutos que fueron recolectados y comidos por la gente. Uno bota las semillas, tiene que botar en un lugar de *jtau jkwē*, donde hay sombra. Si está en el sol, forma el *jnajna* como coco duro y *amiēdi* no crece allí (Freddy Jelani, 7-2014).

Además de beneficiarse de los productos que cosechan, los *joti* benefician a los bosques al crear mucho movimiento de personas y semillas por sus territorios. Entre los servicios que prestan los *joti* en sus *Jkyo balebi* están el aumentar las semillas de las especies en muchas áreas que no estarían allí si ellos no las transportaran.



Hernán, Rosario, Héctor cosechando miel, 2005. (Foto: E. y S. Zent)

Desde los antiguos, tiramos las semillas de los árboles silvestres donde las cortamos, abrimos, comemos, y muchas veces las semillas crecen allí donde tiramos la semilla (Margarita Yalua 12-11-2011).

Al colocar las semillas hacen posible el crecimiento de más plantas silvestres. A esto se añade que al tumbar un árbol para cosechar miel, hojas o crear las condiciones para hacer badebodí creen espacios abiertos en el bosque que favorecen el crecimiento de nuevas plantas que necesitan más sol para nacer.

Limpiábamos pedacitos donde caían los árboles y nos quedábamos semanas viviendo en ese lugar, cazando, buscando miel, sembrando en el hueco que dejó el árbol, los animales que comemos ratón, tucán, piapoco, konojto, hurón, ellos también dejan semillas en los mana balo [conuco del camino] y van creciendo otras matas (Jtoma Uriña, 27-12-2004).



Abiejmadĩ cosechando miel del tronco que tumbaron, Alto Cuchivero, 1996. (Foto: E. y S. Zent)



Abajlo coschando miel de un árbol, Alto Cuchivero, 1996. (Foto: Robert Storrie)

Toda esta remoción de ramas y hojas, mueve los nutrientes y alimentos del suelo para muchas plantas. Dado que los jotĩ han estado haciendo *Jkyo balebĩ* por cientos de años, han contribuido a la presencia o ausencia de muchas plantas en sus tierras, con más razón los territorios que ocupan son de su propiedad pues han ayudado a construirlos.

Maena, miel

Los jotĩ conocen amplia y detalladamente diversos tipos de abejas y miel, y de cada una, saben en específico dónde viven y prefieren hacer sus colmenas, de qué flores comen, dónde ponen sus huevos o por qué mueren las abejas, así como por qué las diferentes mieles saben diferente, cuándo debe cosecharse y cómo hay que hacerlo para garantizar que nunca se acaben estos importantes animales que antes eran personas,

En el pasado, cuando había Jkajoja un hombre le pidió una ajtowaijlo [mujeres que hacían y cuidaban miel] para casarse con ella. Jkajoja fue al conuco a esperarlas. Justo en esos días, dos ajtowaijlo bajaron a cosechar flores de ajĩ picante para hacer miel. Al verlas, Jkajoja agarró una sola y se la dio a un hombre, la otra, se fue. Este la convirtió en su esposa pero luego de cuatro días ya no la quería. Él se fue con sus padres y dejó a la muchacha sola en la casa. Ella extrañaba a sus padres miró hacia arriba y al verlos decidió regresar con ellos al cielo. Voló alto al momento que se convirtió en Maena ae de todas las especies de abejas, incluyendo mu maena [abejas africanas]. Es la abeja guía del resto de su grupo, la líder (Manuel Jelani, 21-3-2004).

Majta maena es ácida es buena para tomar en jugo. Se encuentra en la montaña. No es muy grande, viven dentro del hueco de un árbol y les gusta mucho iyẽ jyẽĩ. Cuando

vamos de jkyo balebī, lo buscamos y comemos. Cuando no hay flores, la miel sale más ácida. El nivel de producción es igual en invierno como en verano. No hace el panal muy alto, igual que uli maena. Si la colmena está muy alta hay que tumbar el árbol, si no está alta hacemos una plataforma. Se empieza a cortar más arriba de donde está el abo, la puerta de su casa. Las abejas no pican pero se meten en el pelo y lo ensucian con su saliva por ello el pelo queda pegajoso. No utilizo fogón para alejarlas. Saco la miel con la mano y lo pongo en hojas, jlabo [totuma] o waijta jkwaki [tazas]. Saco toda la miel, pero no todas las abejas para que produzcan otro año. Ellas producen tanto jena [miel] como mujkē [polen] e inimo [pupa]. Lo comemos puro o hacemos bebida (Freddy Jelani, 20-7-2014).

La miel es un alimento muy apreciado y diverso en especial en la época seca y cuando se está de Jkyo balebī:

Comíamos muchos tipos de maena: jkyoloma, uli, jani, inēdī jae, jkwalajo, lejtejkō, niluwējka, jidi entre otras maena. Hacíamos muchos jugos. Antes no tomábamos mu maena jyu pero ahora mis hijos toman y también nosotros (Ulija Jliye, 7-5-2003).

Hay muchos maena jena [tipos de miel/abejas], las que recuerdo ahorita son: jkyoloma, jluwēna, uli, jtulēwa, nī, jkwalajo, jtajtadi, majta, inēdega, mu o baba, yowā oneka dodo, jkilidī, iyējtela, jkajwiyē inena, najtejtako, uli nimēla, jani nimēla, jyu jtutuwē, nimō dīdējka, y akyajte maena que vive en wana jkuwē (Aura Amigoja, 18-7-2014).

Jkyo balebī dime uwē naī jkojlae jkyoloma maena jkami dekae, [en jkyo balebī se busca y corta miel de jkyoloma]. En este mes, jkyoloma maena tiene mucha miel pero es wikē [ácida] hay que esperar hasta enero-febrero, en verano, cuando hay flores y la miel es dulce. Se localiza el árbol, se sube y corta. En septiembre y octubre la abeja misma come su miel, y después nuevamente cuando hay flores, produce otro tanto, entonces es mejor en febrero. En marzo, abril y mayo hay más. Ya por mitad de invierno no hay miel. Al esperar hasta febrero sube el árbol con hacha vieja o nueva, con un manojo amarrado de hojas de palma y brasas. La prende ya estando arriba, lo quema por dos minutos con cuidado (si no lo quema la abeja pica y se cae el cabello) y luego si no están picando mucho tiene que apagar el fuego para que no se queme la miel. Luego empieza a cortar y tumbar todo. Hay que cortar en los bordes para que el panal caiga entero o corta la mitad. Después uno puede bajar o hay otra persona –esposa, hijo– esperando y recolecta abajo, no importa si se riega, uno puede recoger. Hay que partir la colmena con machete, busca hoja de jtojko o nī jtewa, la pone en la canasta y cuando está totalmente tapada coloca la miel lamiendo la mano. El abo [entrada del panal] tiene mujke bu nana [polen como pólvora] que también recolectamos para comer, puede hacer guarapo con esto. Recolectamos los inimo [cría] para comer en uli baba [panal grande]. Hay que dejar algunas baba inimo para que no se mueran todas y luego vuelven a reconstruir la colmena si cae toda, buscan otro árbol para rehacer



Ulija, esposa e hijos, 2005. (Foto: E. y S. Zent)

su colmena, si cae solo la mitad las abejas vuelven al mismo árbol. Con *baba maena* es parecido pero no tiene abo, *balebĩ ãimẽ wẽ* [se va de jkyo balebĩ al bosque y se ve la colmena] en árbol grande arriba o árbol caído que está medio seco. Se prende fuego para que las abejas no piquen y se pone abajo del hueco o colmena y se deja que suba el humo. Al llegar el humo subimos al árbol vecino pues está todo ahumado y se corta con hacha para llegar a la miel, se pone en *lujlwe* [cesta] con hojas adentro. Hay un poquito de *mujkẽ bu nana* [polen]. Se lleva los *inimo*, si son jóvenes, si son viejos, se dejan (Aura Amigoja, 18-7-2014). En diciembre-enero *jtuwobaedona* [está empezando el verano] y en *jtuwõna* [verano] a *jluwẽna maena* le gusta mucho pues es tiempo de las flores y ellos comen *bu-jkwa jena* [néctar]. Hay que esperar dos años desde el inicio, cuando hacen la colmena para recolectar miel. Si se recolecta antes no hay miel, no hay suficiente polen. *Jkyo balebĩ wai ãimẽ welikye* [salimos al bosque] y vemos donde están las abejas, *jluwẽna maena bẽjkya jtaujkukẽ meka* [esa abeja vive en todas partes del bosque]. Cuando ya pasó suficiente tiempo desde que vió la colmena se puede recolectar. La miel se encuentra en dos formas: (a) árbol seco y (b) árbol verde. *Jluwẽna maena* le gusta *ba jyeĩ*. Se encuentra muy arriba del árbol siempre están dentro del árbol *jkojko jkwa wajlikye jyeĩ jkwa* [en hueco del tronco del árbol]. En el árbol verde hay unos que tienen huecos, aunque verde. Al decidir recolectar hay que tumbar el árbol, después busca *laidebe abo wẽdime* [hueco entrada a la colmena]. Al caer el árbol las abejas se van para otro árbol, y se puede recolectar la miel sin abejas allí. Se saca con la mano y coloca *jlojlo jkwa jkajwai dekae* [taza o plato], si llena

la taza hay que envolver en hojas. También recolectamos mujkē bu nai dekawa [polen] que hace de mujkē bu [flor de ese árbol], no es ácido. Se come allí mismo o trae a la casa (Martha Juae, 19-7-2014).

A uli maena, se busca primero caminando y viendo qué hay. Uli maena se encuentra en el árbol, malilē jyei donde más le gusta. Se sabe cuando todavía no ha producido miel. Debe irse en verano cuando se produce todo tipo de flor. En invierno no hay flores, se produce poca miel. Si uno encuentra colmena en invierno hay que esperar. Si uno encuentra colmena en verano no tiene que esperar. Depende de lo que uno ve, decide tumbar. Veo el abo o puerta de la colmena, si está gris indica que tiene bastante miel. Cuando jawa ulijkē [la puerta] es cortica o pequeña, calculo que no tiene suficiente miel. Uli maena se encuentra jlēya miñe [bastante debajo del árbol, encima de las raíces] o más arriba. Si es abajo y se puede hacer plataforma, se corta el árbol donde está la colmena. Si está más arriba hay que tumbar todo el árbol. Cuando hay suficiente colmena no pican. Cuando no hay suficiente colmena salen y dan picazón. Con uli maena no se usa fuego ni humo. Corto el árbol y saco la miel con la mano lo coloco en taza u hoja (jtojko jya, jkabala jya). Saco miel y polen (mujkē). No está mezclado, la miel se encuentra entre la colmena. Se puede comer allí mismo, pero hay que comerla poco a poco. Si la colmena está muy alta, uno procede a tumbar el árbol. Si el árbol es grande puede ser necesario abrir varios huecos. La colmena no se encuentra donde está la entrada y puede escuchar maena jobe dekae [el ruido de las abejas] para ubicar mejor la colmena y hacer más eficiente el proceso de extracción. Siempre se deja una parte de nujtu [líquido color marrón, de sabor ácido que está junto con las obreras] para que inimo [obreras] puedan producir otra vez. Tengo que tapar los huecos con la misma madera. Puede comerse a las obreras nuevas, color carne. Dejo a las obreras que son más grandes y color marrón. Después vuelven a producir y hay que esperar un año al menos antes de volver a ver y a hacer otra cosecha (Sabina Juae, 19-7-2014).

La manera en que los jotí han cosechado miel durante siglos, no destruye y garantiza que las abejas se reproduzcan otra vez, ya que: 1) no acaban la colonia, sino más bien, estimula a que la construyan cerca, en el mismo u otro árbol; 2) acelera los movimientos de las abejas localmente que buscan más flores para comer; 3) aumenta la recolección de néctar por parte de las abejas y por tanto de la actividad polinizadora y; 4) es renovable luego de uno o dos años.

Ñajki, hongos

Como se vio en el capítulo anterior, las historias antiguas recuerdan la importancia de los ñajki [hongos, ñajkino singular] desde el inicio de esta era: fueron determinantes para crear los primeros dos hombres completos al ser bañados por la primera mujer con el primer hongo que salió en su pie. Ñajki no son plantas ni animales pero están vivos y hay de muchos tipos (Hernán Juareahteña, 26-1-2002), que se recolectan como alimento, medicina, como protectores, o para hacer au wai o au ibu, como se mencionó, para mejorar las posibilidades de ser exitoso de Jkyo balebi, incluso hay algunos jo-

tĩ que usan ñajkĩno como adornos corporales. Hay por lo menos once tipos de hongos que se comen crudos, envueltos en *jtujku aiye* [hojas de monocotos] y asados directamente sobre las brasas, hervido en sopas con otros ingredientes como plátano rallado o en puré de frutos de coroba.

Tabla No 5.6: **Hongos más frecuentemente cosechados**

Nombre jotĩ	Nombre latín	Nombre español
<i>awajto ñajkino</i>	<i>Boletus</i> sp.	hongo de la palma coroba
<i>uli ñajkino</i>	<i>Macrocybe titans</i> Pegler, Lodge & Nakasone	hongo grande
<i>uli ojko ñajkino</i>	<i>Polyporus tenuiculus</i> (Beauv.) Fr.	hongo de cachicamo grande
<i>jani ojko ñajkino</i>	<i>Polyporus</i> sp.	hongo de cachicamo chico
<i>jtukuli ñajkino</i>	<i>Mycena</i> sp.	hondo de colibrí
<i>jwaĩli ñajkino</i>	<i>Polyporus</i> sp.	hongo de paují

Bwejkya ñajki jkwai kawa [muchos hongos son comida] *entre ellos ulu jkajka iju ma wa, ojko, jtijtĩmõ, awajto* (iju ma jawa), *duwẽno, awela, jtujkuli*, lo de abajo, *mẽjna jelẽ* como tallo no comemos se corta y se deja, allí tienen el *jkwanajkao*, es parte importante del hongo. Lo demás, lo de arriba sí lo comemos. Comemos todos, niños como desde los dos años hasta adultos. *Jkodo ñajkino* es bueno para cazar, *au iĩbi, ñojkwa juluwẽde jkwii ni jutobaibi*, es de *jtajkuwẽ*, *ñajkino* hay en *ojkune* no en lo seco (Kyabo Bowijte, 23-7-2002).

Como ya se mencionó, hay *ñajki* muy buenos para *au wai*, cuando no se cae el mono *marimonda* hay que usar *uli jkwayo waña ñajkino* [hongo del *waña* de *marimonda*] que es como un dedo negro-azul y se parece igual al *waña* del *marimonda*. El *jkwayo waña jelẽ* es *jkwayoni ju jtoba ibi* [para una exitosa cacería de *marimonda*], *ñojkwa jka baladi jkayu bada* [se mete en la nariz] (Jtukyabo Bowijte, 25-7-2002), es rojo redondo, se corta y se toma, después de dos días se va de cacería (Abyema ĩni Alike, 3-7-2002). *Uli jkwayo ñajkino* es muy importante para restaurar la conexión del cazador cuando se rompe *waña* de la presa. Hay que hacer tres cosas, *au dili bañarse, ñona jkale* [penetración nasal] y *ajyao* [escarificación en la lengua, donde se coloca el líquido del hongo] con el líquido para hacer fuerte tanto hombres como mujeres. Solo los adultos cazadores pueden usar el líquido en la nariz, a los niños solo se los baña. da baños. Se encuentra en el bosque creciendo en cualquier palo en estado de pudrición en invierno solamente. Se hace con ello *ajyao*, se busca hoja de *wejkao* y se lija parte de la lengua, se abre con un palito un huequito en el hongo y se escupe sangre dentro de ese *ñajkino* y ayuda impulsar a *jani ju tobaibi ñajti jti jae* [una cacería exitosa] (Jairo Möllo,



Kyabo Bowijte, 2003



Aura y Albeiro luego de cosechar hongos, 1998. (Fotos: E. y S. Zent)



Amiejadĩ, 2002. (Foto: E. y S. Zent)

16-11-2011). El *waña* del monte es largo, *jwalëjte ñajkino*, crece sobre el suelo sobre palo viejo, es corto $\pm$ 4-5 cm igual que *waña* de animal y allí se mezcla con la sangre (Álvaro Ulijtudeña, 29-1-2002).

Algunos *ñajkino* están asociados a animales particulares, algunos los comen y por eso tienen esos nombres específicos como *jani ojko ñajkino*, *jtujkuli ñajkino*, *jwaiĩ ñajkino*, *jkodo ñajkino* (Hernán Juareahteña, 26-1-2002). Es mejor no

tocar los *ñajki* si no se ha hecho el ritual de la perforación nasal, es peligroso, *awela* es *aemo* de la mayoría de los *ñajki*, *awela ñajki aemo*, ellos nos ven como comida, los *aemo* son pareja hombre y mujer, si nos ven nos pueden comer, somos sus presas (Gilberto Ijtẽ, 28-1-2002). Los *ñajki* que comemos son aparte, *awajto, ojko, jtujkuli ñajki*, cada uno tiene *aemo*, *mějna jwini*, de primera mujer que se talló. Aquí no hay *jkodo ñajkino*, se encuentra en *duwẽwe jedã* también *jwaiĩ ñajkino au wai*, bueno para cazar *duwẽwe jwaiĩ* (Raul Wawaalikuetea, 24-12-2004). *Awela nijmẽla jawa*, el *aemo* de *uli jkwayo waña ñajkino* es bueno para hacer *au wai* y cazar *jkwayo* (Alberto Melomaja, 16-3-2004). Si la persona no come *ojko* no debe comer *ñajkino*, si es un niño que no come *ojko* y come *ñajkino*, el *jkyo aemo* se lo lleva, pero si come *ojko*, puede comer *ñajkino*. No podemos ver a *aemo*, solo en sueños. El *aemo* de *ñajkino* es *Awela* y se aparece como hongo, el *aemo* de *ojko ñajkino* se ve como *uli ojko* [cachicamo gigante] (Mateo Konojto, 17-3-2004). Dentro del bosque crece *awela ñajkino* que no se come, pues si comemos, no podemos hablar bien, nos equivocamos. Ni los animales comen *awela ñajkino*. Los hongos salen más en *ojkune* con la lluvia; en verano solo a veces. Hace pocos días comimos *jtujkuli ñajkino* lo recolecté bastante (Ángela Melomaja, 25-1-2002). Los *ñajki* solo pueden tocarse y cosecharse cuando ya se ha hecho el hueco en nariz. Desde antiguo nos dijeron que son de *Awela* y está prohibido tocar o traer hongos si no se ha pasado el ritual pues *awela* viene y nos lleva. Si lo arrancamos del palo también nos lleva. Una antigua historia cuenta que *Awela* se llevó a un niño de un *joti* y lo sentó en tronco y dijo voy a buscar mi casabe y traje *ñajkino* o sea ese es su pan. Si se tiene hueco en nariz, si se pasó el ritual, sí se puede agarrar cualquier tipo de *awela ñajkino* y hasta lo cocina (Gilberto Ijtẽ, 24-1-2002).

Encontramos los hongos en el bosque cuando estamos de *jkyo balebĩ*, nos gusta comer *jani ñajkino*, *jtujkuli ñajkino* que se puede comer crudo, *uli ñajkino*, *awajto ñajkino*, o el que encontramos ayer, *jkone u ojko ñajkino* que sabe muy bien en sopas o tostado, también traemos *nane ñajkino* que sale en la noche cuando llueve mucho. Ahora *ibuju ñajkino*, *jkaile boma ñajkino*, *duwẽno ñajkino* los comen animales como monos, cachicamo, tortugas, ratas o danta. *Ikyeka ñajkino*, o los hongos duros pegados a los troncos son comida de *Awela* y no los tocamos, los respetamos. (Aura Amigoja, 10-5-1998).

El ulu ñajkino crece en la palma caída de ulu, igual el awajto ñajkino. Podemos hacer au wai con algunos awela ñajkino. Gente de otra parte de lejos de aquí hace najli dikye au wai dekae con oneka dodo ñajkino [hongo oreja de awela] para hacer daño a alguien, para hablar con Awela y le dicen que le haga daño a alguien, Awela lo oye y puede hacer como pidió (Santiago Jelani, 14-11-2001). Ulu ojko ñajkino lo comemos asado o en sopas, también lo usamos para au wai, awela, ejko, yëwi wë jtobaibi au wai, nos protege y ayuda. El awela ñajkino es muy duro, crece en los árboles caídos donde es muy húmedo, no lo comemos pero si hacemos au wai nos ayuda a que Awela no nos vea. Con awela jae inëba ñajkino nos bañamos hombres y mujeres cuando estamos de jkyo balebi y Awela no nos ve, no se puede bañar niños pues es muy fuerte (Efrain Jelani, 25-1-2002).

Abajladí jadí

Hay otros pequeños animales de la selva que se cosechan como alimento o para otros usos aunque en baja frecuencia, tales como bajtu jkoloi una ranita solitaria oscura negra-verdosa que comen cocida, asada o hervida, vive en lugares oscuros y húmedos, se acerca a las habitaciones humana (Jkai Yolo, 7-8-1997). Otras dos ranitas similares pues son oscuras negras-verdosas, también son apreciadas como alimento, llamada inë jkōjkō y majtujukulu o uli wiwë (Mejlo Yëwi, Jtjuku jedä, 17-3-1998). Otros insectos también se recolectan para comer cuando se los encuentra como lajodi, eloli jadí, wejto-jadí que también llaman alukë jadí (Aikya Aubojkyo, Jkawale balo, 3-12-1998).

Jkyo balebi: Mojto jlai, pesca

La mayoría de las comunidades jotí están localizadas cerca de cursos de agua relativamente pequeños, y por ello la fauna de río tampoco es muy grande en tamaño. Sin embargo, pescar es una actividad practicada desde tiempos antiguos, y los peces se originaron al mismo tiempo que el resto de los animales como se vio en el capítulo anterior:

Jtuwë ae [dueño de la curagua] enseñó a pescar a los antiguos. Dijo a baede jo «uli lojlo es como mi cabello, agárralo que sirve para pescar». Enseñó a la primera persona Jkajoja y de allí hasta nosotros venimos pescando siempre. Antes, para pescar bagre pequeño, de noche agarrábamos espina de alijkwëte ba ijtí [estipulas opuestas de una liana], lo afilábamos con cuchillo y hacíamos jkajka jau dema [como anzuelos] y amarrábamos con curagua jkujukulë ba jiti [piedras pequeñas como pesos de perdiz] al hueso de la pierna derecha para que nos de buena puntería, la de la izquierda da mala puntería. También saca pedazo de machete, hace punta para hacer anzuelo y amarra con curagua palos para pescar que se usan como buenos anzuelos: yujukulu jelë, jkudilë jtawï, iyë jelë, jkaliwëkï jelë, siempre debe guardarse el anzuelo inserto sobre wewe, mali dale [la semilla de maní]. Usamos jnejnoja [lombriez] para pescar, con el maní hacemos pintura, nos untamos, mascamos la nuez y escupimos sobre la carnada para que el pez la tome más rápido. Para que el pez



Taliya Aubojto y Jkuteju Kajtai recolectando cangrejos, 1999. (Foto: E. y S. Zent)

grande agarre el anzuelo *abe dekae* [llamamos, silbamos] hacemos sonidos llamando al pescado llevamos *jkwanaka* [collares] en forma de cruz de hueso de pescado los que tienen buena puntería. *Ae*, es el hueso de pescado que alumbra por la noche, atrae al pescado, nos da buena suerte llevarlo al ir a pescar agarramos muchos peces con cruz de hueso. No debe nunca agarrarse todo el pescado, con eso no se juega, no se pesca jugando, solo lo necesario para que comamos. *Mojto ae* hace enfermar, picar el cuerpo toda la noche si se juega al pescar. *Mojto ae* es como anaconda grande pero el sabio ve una cesta grande donde se refugian todos los peces, solo *Jkajoja* puede verlo, se llama *jawa meo* o *mojto meo*, estos peces son especialmente para las mujeres. Cuando la mujer da a luz, el papá del bebé busca la corteza del árbol *mojto jtawĩ jawa* a orilla del río y la trae a la mamá de su bebé quien se baña con esa corteza. Luego de una semana ella puede comer pescado corroncho, *lewa mojto* y cangrejo que trae el esposo para que de *ode jyu*, leche buena. Lo bendice mucho, cocina y come. Después ya come sin problema (Alejandro Möllo, 15-II-2011). El *iniĩ mojto* es un tipo de pescado que damos a la mujer especialmente cuando está embarazada para producir buena leche (mientras que los hombres comen carne) también junto con el cangrejo (Martha Juae, 13-II-2011).

Jtuwë, curagua es una planta cultivada y su fibra se ha ido sustituyendo poco a poco por el hilo de nylon que se intercambia o compra, la liana espinosa se ha sustituido por anzuelos de metal. Los peces se capturan también con otras técnicas, con la mano ayudados con cuchillos o palos, elaborando paredes de piedras que crean pozos en pequeños caños. Otra técnica de pesca es el uso de lanzas de madera completa afiladas o con puntas de hierro más finitas que las destinadas a la caza de animales terrestres, el palo más usados para esto es wënëwënë jyëi pues es duro y flexible.

Cuando los animales de cacería son escasos o nulos o en la transición entre periodo de lluvia a seco es bueno pescar:

jkalina [temblador] que quedan atrapados en las lagunas que se hacen en pedazos de los bosques cuando termina la lluvia y empieza el verano, quedan encerradas porque no salieron a tiempo cuando los bosques estaban más inundados y podían salir al río. Jkalinadi los matamos con lujkuwi de jtuwömenejkejke, baliejka o ikyeka jtawï. Lo hacemos como estaca afilada, si salen vivas del agua les golpeamos la cabeza con otra estaca. Allí mismo, les sacamos el wña y lo tiramos al caño (Kamilo Abojkyo, 27-12-1998).

Jkalinadi pueden llegar a pesar hasta 16 kilos y su carne tiene mucha grasa por lo que en periodos de verano es muy apreciada.

De las aguas se cosechan también iyë [cangrejo de río] e iyë lulubë [camarón] y se atrapan aulë [baba, caimán]. Buscar cangrejos para comer puede ser una actividad colectiva muy divertida entre mujeres y niños:

Por la tarde habla y se organiza para ijkyo balebi del día siguiente para buscar iyedi [cangrejos] e inimojto [pescaditos]. Si está amaneciendo, despierta cantando y contando sobre la cacería, después del canto bajan del chinchorro y desayunan. Quien invita va de primera adelante y los invitados van atrás. Llegan al caño y se cambian el guayuco por hoja para que no se mojen la ropa con el agua. Luego en el caño saca las sardinas y los cangrejos con la mano y va metiéndolos en la canasta. A los cangrejos los amarra con bejuco para que no se vayan, cuando las canasta están llenas regresan, también porque ya es tarde (Noelia Jtibilio, 13-1-2012).

Cortamos pedazos del tronco de macanilla y jedä eloli jyëi [mery silvestre] que estén caídos en el caño o muy cerca de la orilla, los abrimos un poco como huecos para que los cangrejos pongan allí los huevos. Los troncos se quedan dentro del agua al fondo del caño. Después regresamos a ver si hay cangrejos, a veces hay muchos, los amarramos con jedä iyë ju y los envolvemos con hojas de jnejna jwajwa o jkanawa. Hacemos como trampas, pues esos palos son suaves adentro y a los cangrejos les gusta comer las frutas, flores y hasta el tronco de esas matas, los palos afuera son duros y se quedan bien en el agua (Jkutejau Kajtai y Ajlola Jtitekya, 3-1-1999).

Con esa técnica inĩ mojtɔ, iyẽdĩ, jtujkĩ [pez más grande, pintado] se corta el tronco de muli que está ahuecado y lo coloca en el caño. Los peces y cangrejos entran en el palo y se quedan. Regresamos y sacamos el palo, si va una sola persona, tapa un lado con hojas de jtojko y lo saca, si van dos, lo sacan sin tapar un lado. Al palo lo ponemos donde hay mucha sardina y cangrejo, no en cualquier caño. Se puede hacer esto en cualquier momento, pero si el caño crece se lo lleva (Mariela Yalujá, 14-6-2014).

Los iyẽ lulubẽ se encuentran donde hay hueco en algún palo caído en el caño, se agarra con la mano, mujeres, niños o quien lo vea. Se encuentra en cualquier caño y laguna. Se sacan poco, viven en caños pequeños o grandes, pero es en verano cuando se seca el caño que se ven más. No muere con barbasco (Mario Liye, 14-6-2014). Los cangrejos se recolectan dentro del agua en caños pequeños, en la orilla del río en colina pequeña, dentro del hueco. Hay dos tipos de iyẽ: nĩ iyẽ comestible y jwĩnajo (jwĩ labo) iye, un tipo que no comemos. Monĩ jwe, se saca con la mano. Esta actividad la realizamos las mujeres, algunos hombres, y los niños pequeños no lo hacen, porque los muerden o pinzan. Se saca más en jkyo jkainĩ [verano], en invierno cuando crecen los caños no se agarran mucho (Mariela Yalujá, 14-6-2014). Aulẽ se encuentra en los ríos, andan solos y los matamos con lanza o el machete (Jkai Yolo, 23-2-1998).



Jkai luego de capturar una baba, *Jtuku jedã*, 1998. (Foto: E. y S. Zent)

La pesca se practica raramente en solitario y generalmente en parejas o grupos de niños, adolescentes, adultos de ambos sexos. Son muy flexibles, en duración y en el lugar escogido para pescar, muchas veces se camina hasta una orilla de caño, laguna o río, otras veces se usa *au-jtawĩ* [curiaras o canoas], que en las zonas menos fluviales se usan exclusivamente para cruzar las márgenes de los ríos y consisten solamente de

un árbol rasgado no repujado al fuego (Jtoma Abojkyo, 15-8-1994). Nĩ jotĩ no sabia antes hacer *au-jtawĩ*, entonces cuando se formó *Jkajoja* fue donde *Jkyomalidẽkã* y vio allí en su río como usaba el *bo* [curiara]. Le preguntó cómo lo hace y *Jkyomalidẽkã* le mostró y enseñó cómo hacerlo. Después *Jkajoja* vino y enseñó a nĩ jotĩ y de este aprendieron a hacer *bo* y se transmitió el saber. Si no hubiese *Jkajoja* no hubiesen aprendido a hacer *bo*. (Alberto Melomaja, 27-1-2002).

Tabla N° 5.7: **Frutos más mencionados como carnada**

Nombre jo	Nombre latín
<i>ajkuli jelë</i>	<i>Chrysoclamis membranacea</i> Tr. & Pl.
<i>ana jyëi</i>	<i>Genipa spruceana</i> Steyererm.
<i>ba weya jyëi</i>	<i>Acacia glomerosa</i> Benth
<i>eloli uluku jyëi</i>	
<i>iyë, jedä</i>	
<i>jani aejkwa jyëi</i>	<i>aff. Virola sebifera</i> Aubl
<i>jani duwëna jyëi</i>	<i>Actinostemom amazonicum</i> Pax & Hoff.
<i>jani inëba jyëi</i>	<i>Tocoyena</i> sp.
<i>jani jedä jkawale jyëi</i>	
<i>jani jwaïli jyëi</i>	
<i>jani lalajka jyëi</i>	
<i>jani manajtaijku jyëi</i>	<i>Guarea guidonia</i> (L.) Sleumer
<i>jani mau jyëi</i>	<i>Protium heptaphyllum</i> (Aubl.) Marchand
<i>jani uluku jyëi</i>	<i>Ocotea</i> sp.
<i>jedä malawa jyëi</i>	<i>Strychnos panurensis</i> Sprague & Sandw.
<i>jedä maluwë jyëi</i>	<i>Macrolobium acaciaefolium</i> (Benth.) Benth.
<i>jkajkado ju</i>	
<i>jkawinë ju</i>	
<i>jkali inëbabukë jyëi</i>	<i>Mabea piriri</i> Aublet
<i>jkujtebu jyëi</i>	
<i>jtijti bu jyëi</i>	
<i>jtonona jyëi</i>	
<i>mau jyëi</i>	<i>Protium</i> spp.
<i>mojtö luwë jyëi</i>	<i>Inga capitata</i> Desv.
<i>mojtö mujlili jyëi</i>	<i>Tephrosia sinapou</i> (Buchoz) A. Chev.
<i>nï jedä jkawale</i>	<i>Croton cuneatus</i> Kl.
<i>nï waneke jyëi</i>	<i>Mabea</i> sp.
<i>uli delela ju</i>	<i>Ficus</i> sp.
<i>uli loudou jyëi</i>	<i>Sloanea robusta</i> Vitt.
<i>uli luwë jyëi</i>	<i>Inga edulis</i> Martius
<i>waneke jyëi</i>	<i>Mabea</i> sp.
<i>weya jyëi</i>	<i>Hirtella hispidula</i> Miq.



Alejandro Möllo Jono con Anibal Ijtë y Samuel Liyé. 2005. (Foto: E. y S. Zent)

En general los jotì fueron un grupo de poca orientación fluvial aunque en las últimas décadas han mostrado una mayor tendencia a moverse y a hacer cosas vía fluvial. Ello ha implicado hacer más curiaras que tallan del tronco de algunos árboles como *jwaiili ikyu jtojko jyëi*, *malunë jyëi*, *do-do jtabali*, *jtabali*, *jtumilu jyëi* y ensanchan con fuego.

En muchas ocasiones, las de pesca colectivas tienen un sabor festivo de campamento jovial, relajado y exploratorio:

Fuimos varios, comimos ulu amijadi el que llaman amië, lo trajimos en hojas y lo tostamos en fuego. Tomá, Kamilo y yo pescamos con lanzas los más grandes, kyabo jkumajkadì, abiye mojtodi y jkwaijlë mojtodi, pero también usamos anzuelos, a uli mojtò le gusta waiño jwaejka bu [flores de ese árbol]. Kritina y Teresa rompieron las nueces de ulu y sacaron los amiëjadi que usaron de carnada. Ellas pescaron con anzuelos molojkodi, jlewa mojtodi y jani mojtodi. Pescamos también uli mojtò y jtujkidi con bulejeja, lujkuwi, jtau jtunedabe deka dodo [careta, lanza y goma uña de gato] se hace de día cuando hay mucho sol y se ve clarito (Enrike Yolo, JkgyqJkawale, 6-12-1998). Los jóvenes empezaron a pescar con esa técnica en los ríos Moya y Kayamá, pero los mayores lo prohibieron porque jluwëna [anaconda] se pone bravo pues muchos peces se quedan heridos, sufren y no mueren (Jhony Liye, 14-6-2014).

Otras plantas se usan como adormecedores para atrapar a los peces, *mojtoni me* [barbasco] utilizo estas matas: 1) la semilla de mujlili jyëi, un árbol muy grande, 2) la liana majtune ju, bëjkya [todas las partes] es la más fuerte, 3) la yerba awali jtujku aiye



Chico pescando con técnica tradicional, Kayamá, 1971. (Foto: ©Jacques Jangoux)

bějkyā [todas las partes], 4) los ujtö, frutos de jkawale, un árbol que come la gente, 5) la corteza de ajtjki ji. No tengo matas de barbasco cultivadas en mi conuco. Pero hay un palo que sí siembro, alějto, que es bueno para pescar. Luego que ubalebĩ [busco las matas para hacer barbasco]. Recolecto las partes que voy a usar y las llevo a la casa luego mojtonĩ ikye [voy a pescar con barbasco], lo llevo al caño. Se trituran con cuchillos o las manos las frutas uli mujlili, se hace en huecos que se cavan cerca del caño. Después majkēdĩ se pone el barbasco pilado en cestas que se tejieron con hojas de ulu o jkolowa, se meten jedā jkwa luwēdĩ en el caño y la muevo dentro del agua. Jkajyaniu mujlili ö, boto el barbasco que use y repito lo mismo con otro lote de barbasco. Pocos minutos más tarde, el agua turbia desorienta y adormece a los peces que empiezan miyēlibĩ dēka a morir y se atrapan fácil. Jelani jkwao pega a los peces con el machete, los peces están medio borrachos mojtonĩ bule jkwaibĩ jkenowana de todas maneras los peces se mueren y moni bai se recolectan con la mano. Otra gente construye pared con piedras o ramas para que no pasen los peces. Jedā jkwa jkyaka la gente busca más abajo del río más peces adormecidos y se sigue así hasta que se pone tarde. Vamos toda la familia, o varias familias que viven cerca o juntas. Otra gente hacen el yu, bendicen, ponen una cantidad de peces cocidos en una totuma según el número de personas que hay en la familia, soplan y dicen palabras como «que no nos cause dolor de barriga, que no enfermemos» (Mario Liye y Feliciano Inēwā, 14-6-2014).

El barbasco solo puede hacerse con las raíces, ni con hojas ni con palos, solo con raíz roja amarillento de la liana majtune a inicio del verano, los peces no se mueren, si se hace en tiempo de floración de la planta. Agarra el primer pescadito que muere y lo tira afuera y los demás pescados al morir flotan y se pueden recoger, todo pescado muerto debe recogerse, incluso el más pequeñito que la gente no come, lo colocamos afuera, en la orilla, para que magna ae jlujlu, la abeja, lo coma y produzca su miel. En la casa se sacan la tripas y a cocinar alawa jkwa [tipo de cesta plana de tejido muy fino], lo colocamos colgado allí jkulē minē [se ahúman y secan con el fuego que está bajo la cesta]. Compartimos y comemos todos, no hay restricciones (Alejandro Mölō, 15-11-2011).

Jkamana jkwa mojtonĩ bai dekae [recolectar peces con la mano en zanjas/pozos] cuando llueve mucho y las zanjas se llenan de agua los peces como ini mojtō y otros, suben a las zanjas. Wajjta bēlo jelowabe se saca agua de la zanja con taza o la bractéola de palma, para que se sequen un poco y los peces queden atrapados allí. Hombre, mujer o niño vamos el mismo día, pues se seca rápido, los agarramos con la mano y los ponemos en cestas solamente porque wajjta bēlo es demasiado resbaladizo. Cuando uno escucha sonando ini mojtō jobe jkē jkē jkē jkē (jkō jkō jkō) ellos hacen ruido cuando están juntos. Se avisa a otros jotĩ para que también agarren. También cuando se seca la laguna en verano, vamos sacar los peces, con la mano si son pequeños o con lanza si son grandes, caminamos sobre el agua para recoger los peces. Alternativamente en las lagunas pequeñas echamos barbasco (Feliciano Inēwā, 14-6-2014).

Técnicas menos comunes también se han aplicado como:

dodo jkaliwë, la red que usa Samuel con la que atrapa jtijkidĩ porque van bajando en la noche. Pone la red fija, no la que se tira. La deja amarrada con palos atravesando el caño por completo y va en la mañana a ver si tiene algo. Uli mojtodĩ no quedan atrapados porque no se quedan, si se meten se regresan (Jhony Liye, 14-6-2014).

Pescar también es un arte que se perfecciona con la ayuda de esencias como enseñaron los antiguos:

También se hace walëajte nana con jkwalebo mojtö [suerte de cartílago que cubre el cuerpo de algunos pescados adentro], se saca, se pone a secar y se quema para hacer ceniza. A veces se mezcla con maluwë nana, con onoto, pero es mejor negro. Otra gente mezcla con aiye u ö [hoja o corteza] de jtijtĩmo. Con jtijtĩmo se hace para que los niños naden rápido, los pone a flotar más rápido que au jkajwa [tipo de grillo que nada]. Al jtijtĩmo deben mezclarlo y hacerlo con un animalito que se llama au jkajua que vive en la arena de río (Rossana Tjuokaña, 27-12-2004). *Hacemos au wai con mujlilĩ ö y también con jkwayo oneka dodo jyëĩ para atrapar muchos peces* (Mateo Jkiwabo, 19-2-1998).

Es igualmente una práctica que tiene muchas cosas sagradas:

para nosotros es muy sagrado el pescado que se llama inĩ möjto. Si nos pican produce demasiados dolores en el cuerpo y puede matar a la persona. Para que no nos pique hay que bendecir bien desde la primera vez que se come. Ese pescado tiene su propia casa, que se parece a un gran canasto. Para entregarlo por primera vez a un niño hay que bendecir bien para que no se lo lleven. También para este pescado hay que usar de anzuelo un palito amarrado llamado yĩ jelë que es muy propio para pescar, este pescado come lombrices (Inés Jono 2-6-2012).

Cuando amanezca, al levantarse, sabiendo que va a ir a pescar, se canta, lava con agua en la boca y come. Para que el pescado también coma cuando pesque. De último bebe, cuando aclara el día, agarra canasta, mete nylon, machete, y sale de la casa hacia el río. Empieza a pescar subiendo hasta que atardece y sale del caño. Regresa por el mismo lugar en donde vino, al llegar a la casa, come la comida si es que hay, inmediatamente, saca tripa a las sardinas, junto con algunos plátanos la echa dentro de la olla y monta en el fogón. Prepara puré de plátano, saca las sardinas cocidas y le echa a la olla puré rallado. Cuando la sopa ya está lista come (Socorro Uriña, 4-6-2012).

Tabla No 5.8: **Peces más capturados**

Nombre jo	Nombre latín	Nombre español
<i>abiye mojtō</i> / <i>jkulili</i>	<i>Pseudoplatystoma</i> spp.	Bagre rayado
<i>bēmaja</i>		
<i>elajta mojtō</i>		
<i>ijuyajte mojtō</i>		
<i>inī mojtō</i>		Chancleta
<i>iye</i>		
<i>jani abiye mojtō</i> / <i>jani jkulili</i>		Bagre común o pequeño
<i>jani jwakilē</i>		
<i>jani mojtō</i>		
<i>jkalina</i>	<i>Electrophorus electricus</i>	Temblador
<i>jkamalē</i>		Morocoto
<i>jkelewe mojtō</i>		
<i>jkwaijlē mojtō</i>	<i>Serrasalmus</i> sp.	Caribe
<i>jlae mojtō</i>		Viejita
<i>jlewa mojtō</i>	<i>Ancistrus, Hypostomus</i>	Corroncho
<i>jtawē mojtō</i>		
<i>jtiki</i>		Cabeza de manteca
<i>jwalējte jkumaja</i>		Guabina
<i>jwalējte mojtō</i>		
<i>jwalulēbo mojtō</i>		Cabeza de manteca
<i>jwane mojtō</i>		
<i>jwaya mojtō</i>		
<i>jwayu mojtō</i>		
<i>kyabo jkumaja</i> / <i>amala mojtō</i>	<i>Hoplerthrinus unitaeniatus</i>	Agua dulce
<i>lejtēda mojtō</i>		Boconcito
<i>lejtēda nai deka</i>		Coporo
<i>lulubē</i> / <i>jedā kwala</i>		
<i>molojkodī</i> / <i>jani mojtō</i>		
<i>uli iyebaja</i>		Palometa
<i>uli jlewa mojtō</i>		
<i>uli jtadāmaja mojtō</i> / <i>kyabo mojtō</i>	<i>Brycon</i> spp.	Bocon, boconcito ?
<i>uli jtadī mojtō</i>		Pabón blanco
<i>uli mojtō</i>		
<i>wajkilē</i>		Bagre (grande)
<i>wajnai mojtō</i>		Bagre pequeño / bagrecito

Jawa balaijkyë, horticultura

Los jotì tienen varias maneras de practicar la horticultura, la más notoria es la creación y cuidado de *balo* [conuco], otras prácticas importantes desde muy antiguo han sido *mana balo* [conucos de camino] también llamados *jkyo balo*, y los *nuwekì jwëla majae balaijkyë* [huertas].

Balo, singular de *balaijkyë*, es la palabra más usada para mencionar al espacio agrícola entre los jotì. *Balo* describe una concepción de horticultura amplia, que se acerca más a lo que han llamado agroecología, pues incluye el trabajo humano enlazado a un detallado conocimiento de manejos y producción que se ha traspasado de abuelos a hijos a nietos, y que aumenta en cada generación:

Kayamá balo se refiere a la zona de Kayamá, a la comunidad en general. Un supermercado se llama uli balo, porque se consigue comida y otras cosas que ha hecho la gente (Alejandro Mölò, 14-II-2011). Jkyo balo es el conuco que se deja porque se va a hacer otro en otra parte. Jtau jkuwë balo es el conuco que se hace lejos en la montaña, donde pasamos unos días. Mananì majae balo es el conuco que se encuentra al lado del camino que hizo la gente cuando se cayó un árbol o hay un espacio abierto, como jtabali-bo balo luwejtau balo (Agustín Konojto, 14-II-2011). Hay otros que tienen mucho del mismo tipo de planta que la gente ha cuidado y depende del tiempo que se ha sembrado el conuco. Jtujukuli balo, es el conuco ya viejo que tiene hartas flores y se ha llenado de otras matas que no sembramos como luwë jyëi, y muchos pajaritos pequeños como jtujukuli [colibrí] vienen a comer atraídos por las flores, jkyëno balo es también conuco viejo con bastantes yerbas que crecieron allí después de que se sembró por varios años, ba jtau balo es conuco viejo con espinas, jtamu balo, conuco de maíz es muy frecuentemente conuco nuevo del primer año, iyë balo es como de segundo año llenito de batata, jwalulë balo es como de tercer año con gran cantidad de plátano, wejtolo balo es de yagrumos, jnema balo de pijigüao, mako balo de mangos, jwane balo de ñame, iyë balo de batata, alë balo de yuca, y así de diferentes comidas jkalaiye balo. Hay de muchos. Nuwë jwëla majae balo es una huerta, el pequeño conuco al lado de la casa (Elisa Liye, 11-6-2014).

Generalmente el nombre del conuco asociado a una mata específica indica la mata la que domina o hay más en el conuco, lo que proporciona información sobre la etapa de desarrollo o ciclo de vida del conuco y las matas que contiene.

Jnema jì balo se dice cuando hay varios pijigüaos, un grupo de pijigüao que crece solo pero también se siembra, el primero que sembró jkyo jnema fue Modeja [hombre pijigüao sin manos] jnema, una persona que no tenía brazos desde el codo para abajo, pero uso el machete así para sembrar (Agustín Konojto, 24-3-2004). Jnema jì toma más o menos cuatro años para producir fruto, depende del suelo, pero después produce por hasta diez años (Sabina Juae, 7-II-2011).



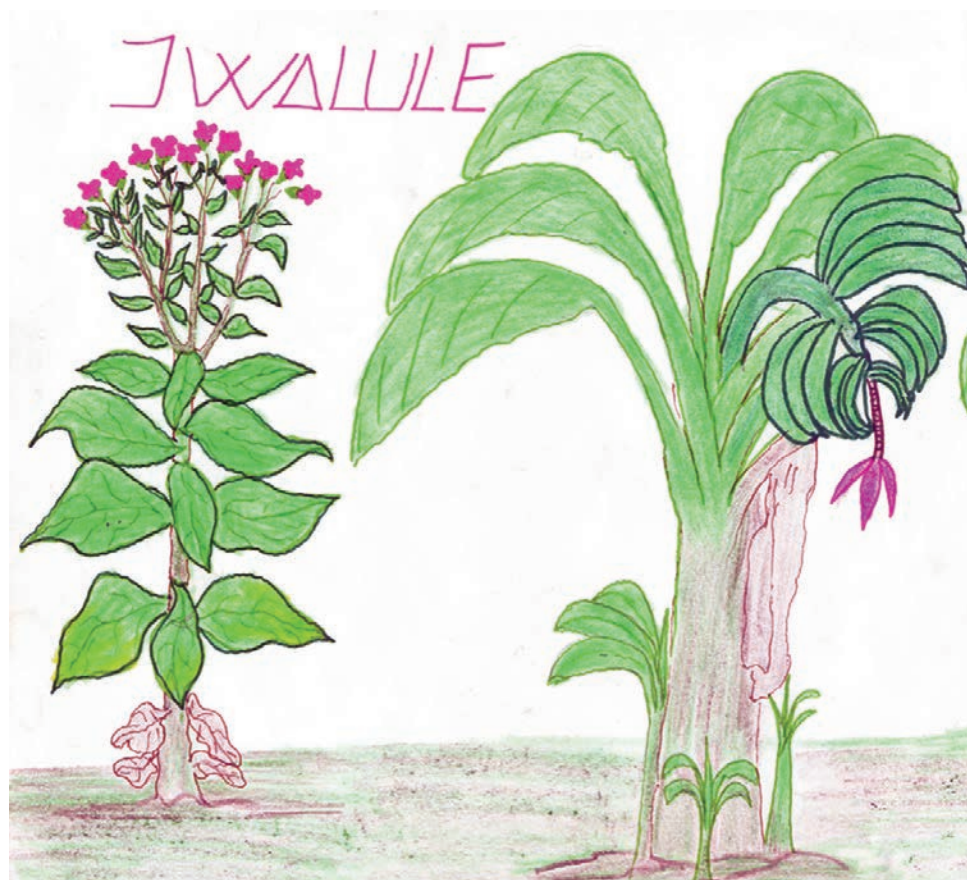
Taliya Aubojkyo, Jkutejau Kajtai y Jtala Aubojkyo en su conuco viejo, 1999. (Foto: E. y S. Zent)

Jkyo balo, mana balo, mana ajkunë lĩdĩ dekae: conuco de caminos, conuco del bosque

La horticultura es parte de las maneras en que la gente elabora y encuentra sus alimentos en la selva, algunos se hacen desde el principio seleccionando el terreno donde se abrirá y otros aprovechando los espacios que se abren en la selva por eventos naturales, por ejemplo:

Cuando hay tormentas o llueve mucho y cae un árbol por el agua o el viento, cuando crece el río y limpia de vegetación pedazos de sus márgenes, cuando en verano se reduce el caudal de los ríos y aparecen pequeñas islas o cuando se deslizan rocas en algunas laderas (Awela Jwoli, 21-7-2002). Los claros naturales causados por la caída de un árbol eran las áreas favoritas para cultivar jtau laijwi dejae jkyo balo, quemábamos la copa del árbol caído y sembrábamos maíz, cambur, plátano, yuca, lechosa, ñame (Jtukyabo Bowijte, 22-7-2002).

Los *mana balo* son pequeñas reservas de alimentos dispersos. Constituyen plantaciones muy pequeñas que se encuentran a lo largo de las trochas y caminos. A veces consisten de una sola planta cultivada, o dos o tres tipos de cultivos, pero su pequeño tamaño se multiplica en número, pues aparecen a lo largo y ancho del territorio jotĩ. Los conucos de camino eran más comunes antes



Musa × paradisiaca L.

(Tito Jono Juae, 2006)

de la adquisición de instrumentos de metal y menos frecuentes hoy día, pero los jotí continúan practicando esta forma de cultivo.

Árboles grandes caídos como *jkaile jyëi* o *uli malilë jyëi* son los mejores claros de cultivo pues *jtawî-bo jtukî majae* [sus coronas son bien grandes tienen diámetros de 60 m o más] y por ello ocupan áreas considerables en el suelo. Se los deja secar y queman la corona para tratar el lugar como un conuco más en miniatura, el moriche se cultiva también así. Los *jkyo jedä anî balo* [conuco en márgenes de caños] se hacen cuando se inundan en los periodos de mucha lluvia se abren para cultivar diferentes cosas como maíz (Víctor Baiyeja, 14-9-2001). En todas esas circunstancias los jotí han aprovechado los claros de selva para sembrar y sus productos no se consideran propiedad privada, no es de nadie cualquiera que necesite cosechar cuando pase por el camino puede hacerlo, también en conuco viejo se come si se necesita lo que esté en producción, se sembraba plátano, ñame, batata, ocumo, caña, maíz, lechosa, pijigüao, algodón, yuca, *mana ajkune lidî dekae*, *jkyo ujibiki udimë* (Manuel Jelani, 21-3-2004).

Pueden verse conucos de trochas hasta tres días de camino de un asentamiento. La prevalencia de los *jkyo mana* se debe a que se crean y explotan cuando la gente está de *Jkyo balebi*. Las matas de estos tipos de conuco se plantan o replantan y pueden cuidarse como en el caso del *man-*

go que se siembra a la orilla de los caminos beneficiándose de la sombra de los árboles cercanos. Es común que una persona coma un mango mientras camina y siembre la semilla en algún punto del camino (Abito Jkiwabo, 5-5-2003). De la misma manera, muchas de las plantas silvestres que comen los jotĩ crecen gracias a la dispersión de las semillas a lo largo de los caminos, pues al tiempo que andaban y comían frutas, las propagaban al botar las pepas y beneficiar su germinación. Los jotĩ buscan y traen a sus asentamientos un número impresionante de variedades de frutos silvestres comestibles, pero usualmente empiezan a comerlos mucho antes de llegar a casa y van arrojando las semillas por los caminos a medida que comen la pulpa. Esto por su puesto contribuye a dispersarlas a lo largo de sus caminos y hacer que eventualmente algunas germinen y ofrezcan recursos a la gente o se conviertan en árboles grandes.

El tamaño de los *mana balo* varía de pocos metros a una hectárea y el sistema agrícola que se practica es el de tala y quema, a través de instrumentos de labranza generalizados, que se utilizan para una gran variedad de tareas como son machetes, cuchillos y estacas de muchos palos de maderas resistentes. Aunque los instrumentos de metal pueden tener una introducción de unas cuatro generaciones atrás, lo cual a su vez influyó en el tamaño de los conucos.

Mi papá no tenía hachas de metal, cuando yo era niño cortábamos los palos para hacer conuco con hachas de piedra. Por eso teníamos solamente conucos muy pequeños aunque usábamos fuego para limpiarlos (Joaqui Jelani Ijkyujkajte, Kayamá, 9 de diciembre de 2001). *Mi familia fue una de las últimas en venir a la misión de Kayamá. Mi papá usaba hachas de piedras, solo cortábamos árboles pequeños y también usábamos fuego para tumbar a los árboles más grandes* (Víctor Baiyeja, Balo Tuemajaenue, 14-9-2001). *Incluso en jkyo balo se sembraban palmas, en Duwẽwe jedä sembraban así pijigüao* (Manuel Jelani, 20-3-2002). *Vi hachas hechas de jkyo jtajwibo pero no vi hachas de piedra, aunque mi papá me contó que él las usó.* (Luka Yolo, 15-12-1998). *Mi papá tumbaba árboles con ijte jtode [hacha de piedra] que hacía con inẽwa ijte [piedra de montaña]* (Bakyo Jtitiko, 15-12-1998).

Por varios años antes de mudarnos a Jkqyq Ikwqlq hicimos conucos de camino, sembrábamos en los espacios que dejaban los árboles que se caían solos. Quemábamos la copa del árbol caído y despejábamos el lugar, cuando se secaba plantábamos maíz, plátano, cambur, yuca, ñame. Nos íbamos y luego de unos meses regresábamos y comíamos lo sembrado. Hicimos conucos de trocha por Luwẽ jyẽi bo jedä, por la zona de Uli jkwiwi bo jedä, un caño afluente de Jtajwibo jedä. Eran pequeños no conucos verdaderos (Jtukyabo Bowijte, 5-5-2003). *Cuando yo era niño salíamos mucho de jkyo balebĩ. No comíamos nada del conuco, sino frutos del bosque ulu, awajto, jlude, wajlikyẽ, jkaile. Pero hacíamos jkyo jani balo, mana balo [pequeño conuco de camino], cuando se caía un árbol sembrábamos auyama, batata, ñame, maíz, cambur, plátano pero comíamos más del bosque* (Kyabo Bowijte, 26-4-2002).

Antes de tener hachas de metal era mucho más común que se sembrara en *jtawí laiwi dejae balo* [conuco donde cayó un árbol y quedó un hueco en el bosque] o que se hicieran conucos pequeños.

Sembrábamos muy poco, lo empezamos a hacer cuando empezamos a bajar, allí donde Salomón. En Duwëwe yuluwe hacíamos solo conucos pequeños pues no había manera de cortar árboles y solo hacíamos conuco donde no había árbol grande. No teníamos mucho para sembrar, solo duwëwe walulë, niluwëjka walulë, kyabo walulë, jani walulë, uli walulë [diferentes tipos de plátano], iyë, baede jae jedala, mëjtu. Todos trabajábamos y cosechábamos. No teníamos ñame o maíz, estos los empezamos a sembrar después aquí, tampoco conocíamos yuca ni casabe que lo vimos acá en Kayamá. (Mateo Konojto, 17-3-2004). Cuando niños teníamos solo conucos pequeños donde todos sembrábamos batata, ñame grande y pequeño, yuca, plátano, cambur, tabaco, lechosa, jtijkë una mata con espinas y frutos para comer [túpiro] (Hermis Jkailebo, 23-3-2004).

También se sembraba en parches de bosque donde crecían matas de troncos suaves como *jtewa majaejka* que muchas veces se encuentra en el pie de la montaña y donde sembrábamos *pijigüao* y *aguacate*. Aún se siembra así también plátano y lechosa (Margarita Yalua 12-11-2011).

Aunque los *jotí* siguen practicando conucos de trochas, son menos frecuentes que hace dos décadas. Esta práctica incrementa la diversidad botánica local al añadir plantas domesticadas a áreas de bosque pequeñas y dispersas las que a su vez atraen animales de cacería y liberan nutrientes una vez que mueren.

Nuwëki jwëla majae balaijkyë: huertos

En los alrededores de las casas *jotí* suelen sembrar plantas de uso cotidiano en especial aquellas medicinales (jengibre, bejucos, cañas, malvas, tabaco), o para hacer alguna cosa (curagua, algodón, semillas de San Pedro, onoto) aunque se planten solo una o dos matas de cada tipo. Las más comunes son las que sirven de comida, como: guamo, mango, guayaba, limón, *pijigüao*, lechosa, tapara, y algunas plantas alimenticias introducidas como melón, nuevas variedades de ají o yuca, y lo que siempre está presente es plátano o cambur. El tratamiento es el mismo al descrito para el conuco más grande.

Balo: conuco

En los conucos de camino se siembran pocos de los muchos productos que se encuentran en los conucos *jotí*.

Aunque tal vez no están todos los productos que se siembran, los conucos *jotí* muestran una rica diversidad de cultivos. La mayoría de estas 67 especies de plantas sembradas tienen variedades, algunas hasta 17 tipos distintos. De esta lista, 36 especies cultivadas son comida, 20 son medicinas y 11 tienen algún uso tecnológico que se procesan entre otros como fibras, granos, tin-

tes, recipientes o venenos para peces. El sistema de manejo agrícola jotĩ es muy sofisticado tanto en conucos, huertos, senderos naturales o claros de bosque. Usualmente, prolongan la fase productiva de los espacios cultivados por cinco o más años, a través de sucesivos cultivos o replantaciones. El grueso de estos productos vienen, como ya se narró, de Jkwẽ jtawĩ jkajka. Unos 40 cultivos son *baede jadĩ* lidide jawa [nativos o ancestrales], ocumo, ocumo rojo, calabaza, onoto, curagua, piña, yagrumo, batata, lechosa, nuyẽtu ju, junco, juncia, ñame blanco grande, yuca, caña, lágrimas de San Pedro, maíz, najtai dodo, guamo, ejko maluwẽ, uli aiye jyẽĩ, jengibre rojo, jtawe jwajwa (Mateo y Joaquĩ Jkiwabo, 19-2-1998), guayaba, plátano, cambur, jtikiwili jelẽ, limón, ajĩ, tabaco, jenjibre, otras matas que sembramos [alrededor de 27] son *abalajdĩ* jotĩ liẽ majawa lididewa [introducidas siembras de otra gente] como mango, arroz, patilla, naranja, toronja (Jtukyabo Bowijte, Bajkyo Jtitekĩ, Tĩbqẽyo Jtute, 25-7-2002) o cuya semilla fue traída en el último par de generaciones, por Jkajjadĩ u otros:

Jkalala [caña] está con su ae, muy importante pues ae puede ayudar a cualquier persona que produce un conuco, puede curar también, ahí vive gente. Jkalala vino con Jkajjadĩ, antes no existía pero la trajo el primer Jkajoja con su mujer, son gente buena. Jkyo ae les regaló un pedacito de caña para sembrar pues comían fruto de palma. Con el jugo de caña se puede curar, mejorar y también es alimenticio, jkalala jaede mona, Ajkuli inẽbo liẽ majae [viene de esa montaña]. Otros dicen que salió de jkwẽ jtawĩ jkajka pero en mi lado mis ancestros dicen que no había caña pues Jkyo ae cuida mucho la caña que viene de montana sagrada Ajkuli inẽbo (Alejandro Melomaja, 14-11-2011).

Lavi jotõ [misioneros] trajeron arroz para que sembramos y empezamos a ver y ahora nos gusta y se da bien (Lojta Jtitekya, 3-1-1999).

Los misioneros de Iguana y Kayamá trajeron semillas de arroz, cítricos (limón, naranja, mandarina, toronja), mango, guayaba y fruta de pan. Estas se diseminaron por toda la región jotĩ. Otras plantas introducidas como guamo, patilla, maní, limoncillo, y algunas variedades de ajĩ fueron adquiridas de otros grupos indígenas como yabarana, piaroa, yekwana o eñepa. Otras plantas ancestrales se siembran hoy muy poco como liluju, un bejuco cuya raíz se cosechaba antes para moler y hacer una harina comestible aunque algunos dicen que era comida solo de hambre cuando no había nada más que comer (Jwajkojko Jtute, 3-1-1999).



Jani Jladro al lado de un *mana balo*, Jwana Inẽwa, 1996.
(Foto: Robert Storrie)



Abadro haciendo jugo de caña, Jwana Inẽwa, 1996,
(Foto: E. y S. Zent)



Fruto de tapara,
2003.
(Foto: Yheicar Bernal)



Niña acarreando agua del río, área de caño Majagua, 1973. (Foto: ©Jacques Jangoux)

Tabla No 5.9: **Productos más comúnmente cultivados en los conucos**

Nombre jo	Nombre latín	Nombre español	Uso
<i>duwēna maluwē</i>			Yudekawa/Medicina
<i>duwēwe bule inē jkojko</i>			Yudekawa/Medicina
<i>jkajwiyē maluwē jtawī</i>			Yudekawa/Medicina
<i>jkwayo malo aiye</i>			Yudekawa/Medicina
<i>jililu ju</i>			Jkwaī jawa/Comida
<i>jtikiwili</i>			Yudekawa/Medicina
<i>jtujku maluwē</i>			Yudekawa/Medicina
<i>jwaīli jtujku jya</i>			Yudekawa/Medicina
<i>nuyējtu-ju</i>			Jawa deke/Tecnología
<i>waīlijtuñō</i>	<i>Alternanthera bettzickiana</i> Standl.		Yudekawa/Medicina
<i>awa jyeī</i>	<i>Persea americana</i> Mill.	Aguacate	Jkwaī jawa/Comida
<i>najte</i>	<i>Capsicum frutescens</i> Rodsch.	Ají	Jkwaī jawa/Comida
<i>jnewa</i>	<i>Gossypium barbadense</i> L.	Algodón	Jawa deke/Tecnología
<i>jalo</i>	<i>Oryza sativa</i> Stapf.	Arroz	Jkwaī jawa/Comida
<i>jtuwējka ale jyēi</i>	<i>Jatropha curcas</i> L.	Barbasco	Yudekawa/Medicina
<i>mojto mijili</i>	<i>Tephrosia sinapou</i> (Buc'hoz) A.Chev.	Barbasco	Jawa deke/Tecnología
<i>iyē</i>	<i>Ipomoea batatas</i> (L.) Lam.	Batata	Jkwaī jawa/Comida
<i>jlabo-ju</i>	<i>Lagenaria siceraria</i> Standl.	Calabaza	Jawa deke/Tecnología
<i>jkalala</i>	<i>Saccharum officinarum</i> L.	Caña de azúcar	Jkwaī jawa/Comida
<i>jtuwē ibojto / ebojto</i>	<i>Phaseolus vulgaris</i> L.	Caraota	Jkwaī jawa/Comida
<i>jtujku aiye</i>	<i>Caladium bicolor</i> Vent.	Corazón de Jesús	Yudekawa/Medicina
<i>ejko/nene maluwē</i>	<i>Alternanthera sessilis</i> Lem.	Cresta de gallo	Yudekawa/Medicina
<i>jtuwē</i>	<i>ananas ananassoides</i> Baker L.B.Sm.	Curagua	Jawa deke/Tecnología
<i>ejko maluwē</i>	<i>Abelmoschus moschatus</i> Medik.	Cúrcuma	Yudekawa/Medicina
<i>uli aiye jēi</i>	<i>Artocarpus altilis</i> (Parkinson) Fosberg	Fruta de pan	Jkwaī jawa/Comida
<i>līdī jawa</i>	<i>Cajanus cajan</i> (L.) Druce	Garbanzo	Jkwaī jawa/Comida
<i>luwē</i>	<i>Inga edulis</i> Mart.	Guamo	Jkwaī jawa/Comida
<i>jkō</i>	<i>Maranta ruiziana</i> Körn.	Guapo	Jkwaī jawa/Comida
<i>jkwayaba</i>	<i>Psidium guajava</i> L.	Guayaba	Jkwaī jawa/Comida
<i>jani bule inē jkojko</i>	<i>Zingiber officinale</i> Roscoe	Jengibre	Yudekawa/Medicina
<i>jani jkalawinē</i>	<i>Rhynchospora</i> sp.	Juncia	Yudekawa/Medicina
<i>uli jkalawinē</i>	<i>Cyperus odoratus</i> L.	Junco	Yudekawa/Medicina
<i>jkojko līdīmibī</i>	<i>Eleutherine bulbosa</i> Urb.	Lágrimas de la virgen	Yudekawa/Medicina
<i>jkwanajka/majkyolo</i>	<i>Coix lacryma-jobi</i> L.	Lágrimas de San Pedro	Jawa deke/Tecnología

Tabla No 5.9: **Productos más comúnmente cultivados en los conucos**

Nombre jo	Nombre latín	Nombre español	Uso
<i>jtawe</i>	<i>Calathea latifolia</i> Klotzsch	Lairén	<i>Jkwaĩ jawa</i> /Comida
<i>jwaya</i>	<i>Carica papaya</i> L.	Lechosa	<i>Jkwaĩ jawa</i> /Comida
<i>nimoa / wikë jyëi</i>	<i>Citrus × aurantifolia</i> (Christm.) Swingle	Lima	<i>Jkwaĩ jawa</i> /Comida
<i>jini aiye /ejwa maluwë</i>	<i>Cymbopogon citratus</i> Stapf.	Limoncillo	<i>Yudekawa</i> /Medicina
<i>jtamu</i>	<i>Zea mays</i> L.	Maíz	<i>Jkwaĩ jawa</i> /Comida
<i>lilú jtujku</i>	<i>Caladium</i> sp.	Malanga	<i>Yudekawa</i> /Medicina
<i>manalina</i>	<i>Citrus × reticulata</i> Blanco	Mandarina	<i>Jkwaĩ jawa</i> /Comida
<i>mako</i>	<i>Mangifera indica</i> L.	Mango	<i>Jkwaĩ jawa</i> /Comida
<i>mali</i>	<i>Arachis hypogaea</i> L.	Maní	<i>Jkwaĩ jawa</i> /Comida
<i>yulë</i>	<i>Canna indica</i> L.	Maraca	<i>Jawa deke</i> /Tecnología
<i>najtai</i>	?	Mostacilla	<i>Jawa deke</i> /Tecnología
<i>nanaja</i>	<i>Citrus × sinensis</i> Pers.	Naranja	<i>Jkwaĩ jawa</i> /Comida
<i>adedowa jwane</i>	<i>Dioscorea</i> sp.	Ñame	<i>Jkwaĩ jawa</i> /Comida
<i>uli jwane</i>	<i>Dioscorea alata</i> L.	Ñame grande	<i>Jkwaĩ jawa</i> /Comida
<i>jani jwane</i>	<i>Dioscorea trifida</i> L.	Ñame pequeño	<i>Jkwaĩ jawa</i> /Comida
<i>uli më</i>	<i>Xanthosoma sagittifolium</i> K.Koch	Ocumo	<i>Jkwaĩ jawa</i> /Comida
<i>duwëno/duwëwe më</i>	<i>Xanthosoma</i> sp.	Ocumo chino	<i>Jkwaĩ jawa</i> /Comida
<i>jkulilu</i>	<i>Bixa orellana</i> L.	Onoto	<i>Jawa deke</i> /Tecnología
<i>bajtiya-ju</i>	<i>Citrullus lanatus</i> (Thunb.) Mansf.	Patilla	<i>Jkwaĩ jawa</i> /Comida
<i>jnema</i>	<i>Bactris gasipaes</i> Kunth	Pijigüao	<i>Jkwaĩ jawa</i> /Comida
<i>jtineju/nanaju</i>	<i>Ananas comosus</i> (L.) Merr.	Piña	<i>Jkwaĩ jawa</i> /Comida
<i>jwalulë/jedala</i>	<i>Musa × paradisiaca</i> L.	Plátano / cambur	<i>Jkwaĩ jawa</i> /Comida
<i>jkomalajka</i>	<i>Syzygium malaccense</i> (L.) Merr. & L.M.Perry	Pomagáz	<i>Jkwaĩ jawa</i> /Comida
<i>jkö</i>	<i>Maranta arundinacea</i> L.	Sagú	<i>Jkwaĩ jawa</i> /Comida
<i>jkawai</i>	<i>Nicotiana tabacum</i> L.	Tabaco	<i>Yudekawa</i> /Medicina
<i>jlabo jyëi</i>	<i>Crescentia cujete</i> L.	Tapara	<i>Jai de kawa</i> /Tecnología
<i>balo/jani wejtolu</i>	<i>Ricinus communis</i> L.	Tártaro	<i>Yudekawa</i> /Medicina
<i>jtonoja</i>	<i>Citrus × paradisi</i> Macfad.	Toronja	<i>Jkwaĩ jawa</i> /Comida
<i>jlabo-ju</i>	<i>Fevillea</i> sp.	Totuma	<i>Jawa deke</i> /Tecnología
<i>jtikë</i>	<i>Solanum sessiliflorum</i> Dunal	Túpiro	<i>Jkwaĩ jawa</i> /Comida
<i>uli wejkao</i>	<i>Pourouma cecropiifolia</i> Mart.	Yagrumo	<i>Jkwaĩ jawa</i> /Comida
<i>alë</i>	<i>Manihot esculenta</i> Crantz.	Yuca	<i>Jkwaĩ jawa</i> /Comida
<i>jkujte-ju</i>	<i>Cucurbita moschata</i> Duchesne	Zapallo	<i>Jkwaĩ jawa</i> /Comida
<i>adedowa jwane</i>		Ñame	<i>Jkwaĩ jawa</i> /Comida

Baede balo udidewa: narrativas antiguas sobre los conucos

El origen de la horticultura jotí se recoge en una serie de historias donde se indica quiénes la enseñaron, el protagonismo y la importancia de los productos cultivados, las técnicas y maneras correctas de tratar cada uno y la prominencia de los cultivos en los rituales. Se pueden recordar al menos cinco historias antiguas sobre la agricultura, las dos primeras ya se han contado:

- 1 La de *Jkwē jtawī jkajka* que ya se narró, y cuenta el origen de los cultivos y animales de cacería.
- 2 Las que refieren que personas inmortales como los *aemo* Kyabo Ajkuli, *Duwēno* Ajkuli o *Jkyomalidēkā* han sembrado plantas importantes como palmas, cerbatanas, entre otras.
- 3 La de *Uli yēwi* [jaguar grande], la primera persona en abrir y plantar un conuco y del que se aprendió y siguió la tradición agrícola.
- 4 La que *Uli Jkajwiyē* que cuenta cómo se perdió la semilla de plátano del conuco que nos regaló *Jkyomalidēkā*
- 5 Las explicaciones de *Jkawai* [tabaco], el cultivo no alimenticio más importante.

Se narran aquí las historias que no se han contado aún sobre la horticultura jotí.

Narradores: Mario Liye, Alberto Melomaja, Domingo Ijtē, Iné Jkodo, Rossana Tujuokaña, Manuel Jelani, Mariela Yalujā, Katalina Jtitekya, Gilberto Ijtē, Martha Juae, Soledad Wajkemaja.

Ŋamuliyē Uli Yēwi, jaguar el primer horticultor

El principio de esta historia es que *Yēwi aemo* [jefe del Tigre] vivía desde antes cuando la yuca y todos los productos agrícolas, salieron del *jkwē jtawī jkajka*. Este *Yēwi* [Tigre] es anterior al que estaba con *Jkajoja* en el *uli uli ji*. Tigre ya hacía conuco y de allí nos enseñó a todos los jotí. El primer conuco lo hizo Tigre y sembraba todo lo que ahora sembramos. Tigre era persona y se comía a la gente. Se fue a vivir a otra parte con *Waijkolo* [mujer vieja], ella era persona y ayudaba a pelar la comida que traía Tigre, quien tenía ropa parecida a un tigre (negra y amarilla). Cuando salía para ir a otra casa y buscar gente, se vestía con esa ropa y se convertía en tigre, y si la persona estaba en chinchorro, la mataba y se la llevaba y cuando regresaba a su casa se hacía hombre otra vez. Tenía olla grande donde entraba completa la persona para cocinarla. Así hizo y se comió a todas las personas de cuatro casas. La mujer no comía, lloraba mucho al ver a su gente siendo cazada, cortada en pedazos y comida por Tigre, quien buscaba animales para alimentarla a ella. Un día Tigre comía gente y al otro día, como persona, cazaba animales de presa de la selva para darle a ella. Él era buen cazador, ella era buena cazadora. Ella cocinaba y escondía comida, debajo de *ulu bēlo* [bractéola de cucurito] para dar a su gente. La gente salía debajo de la tierra y se escondía cuando llegaba el tigre, esa gente es buena, todavía está debajo de la tierra *ŋajti jadī*. Nos dejaron como aviso «los que viven buenos, estaré con ellos, en su esquina ayudándolos». El tigre preguntaba «¿por qué come tanta carne? Pues he traído bastante carne para usted y se la come rápido» y ella dice: «yo como solita lo

que estoy haciendo con yuca, con jugo de guarapo, cachiri y eso». Entonces él preguntaba más y entonces iba a buscar su carne que era personas y otro día iba a buscar animal que era la comida de ella. Cuando Tigre salía, la gente vivía con ella en la esquina. Cuando Tigre llegaba, ellos se escondían en el subsuelo. Tigre olía gente y le preguntaba, pero ella decía estoy sudando como sapo por estar cerca del fuego. Ella pensaba que no quería que acabe con su gente. Tigre traía mucha comida y la mujer daba a su gente.

Entonces un día Tigre trajo a biyu abaladi [la familia de ella] y la mujer pensó que acabaría con todos los jotí y se sentía triste. Tigre seguía comiéndose a la gente. Por eso la mujer decidió traer un día yuca amarga para hacer jyu [jugo de yuca] pero sin cocinarlo bien e invitarlo a hacer conuco al día siguiente. Tigre tenía uli nolo [loro grande] y este le contaba todo a él. Uli nolo era como persona. Ella fue a limpiar un conuco nuevo con su gente, lo limpió rápido. Alrededor de muye jyëi y regresaron a su casa y Uli nolo avisó que el tigre llegaba y ellos se escondieron. Tanto hombres como mujeres tumbaron conuco. Al principio baede jadi usaron jkyejko abo [pico del tucán] como si fuese un hacha para abrir el conuco. Ella lo hizo primero, pero los dos lo hicieron. Por eso hacemos así hoy. De Tigre aprendimos como cultivar, él enseñó a los primeros nĩ jotí como hacer en cada etapa del ciclo de cultivo, pasó toda su sabiduría, desde la selección de buenos suelos para abrir el conuco, tumbar los palos, quemar, plantar y cosechar. Además, nos enseñó de los dos Soles y su importancia para el crecimiento de los cultivos: primero está Sol-Madre, que vive en ne jkwa [subsuelo] y seca la materia orgánica que se tala antes de plantar y alimenta el suelo con los nutrientes para los cultivos. Segundo está el Sol-Hijo, que vive en el cielo y da calor y luz a todos los seres de ne [la tierra], incluyendo plantas y animales de los conucos. Así mismo, hacemos hasta hoy, de la misma manera y cultivan do las mismas plantas que vienen desde que salieron de jkwë jtawĩ jkajka, pero ahora usamos hachas de metal pues no tenemos el pico del tucán que era mucho mejor.

Cuando ya estaban trabajando en el conuco, ella preparó jugo de yuca pero lo cocinó poco. Cuando él estaba tumbando el conuco y tenía sed le daba guarapo de yuca no bien cocido. Cuando la comida está lista él comió y al acabarse ella lo invitó a ir al conuco pues ya tenían comida de allí y en alido wajjta [totumo grande] le dio jugo de yuca amargo y ella si tomó el bien cocido. Acabó de comer y fueron al conuco a tumbar primero árbol pequeño y dejó para el final muye jyëi y ella iba a la casa a traer más jugo de yuca. Los que estaban en el subsuelo le traían comida hasta la mitad del camino y Tigre le preguntó '¿por qué traes la comida tan rápido?'. Ella dijo «porque tengo dos manos» pero Tigre olió una vez a persona y dijo «así como mucha gente viniendo». Pero ella dijo «es mi sudor». Cuando iba a tumbar muye jyëi ya estaba enfermo con el jugo de yuca crudo, tenía dolor del cuerpo, cabeza, ya no podía tumbar más, se enfermó quedó sin fuerza. Así pues bajó del andamio hecho para cortar el muye jyëi y se acostó por dolor de cabeza, mana udë, tenía cansancio, no podía hablar más solo rugía duro como el tigre. Entonces la mujer siguió cortando el árbol y lo tumbó cuando el tigre se enfermó más ella lo cargó y lo llevó



Jeftu Jtjiktiko abriendo un conuco. 1998. (Foto: E. y S. Zent)

mal, débil. Y Loro avisó a los que vivían en casa, subsuelo, Loro era como hijo de Tigre, como su papá. La gente se escondió y la mujer dejó a Tigre en emona *jkajka* [palo en la mitad de la casa], salía espuma de su boca y cuando ya estaba muy mal se cayó al suelo y la mujer agarró *jtota jkala jtawī jelē* [palo duro con el que se muele] y le dio con él en el cuello *juluwēde* [fuerte] y llamó a los del subsuelo y pidió que lo remataran y mucha gente salió y lo mataron.

Del cuerpo de este Tigre, persona-tigre, salieron tigres, diferentes tipos de ratones, rabipelados que se fueron abajo los más bravos, otros se quedaron aquí. De su ropa salía mucho sucio y de allí salieron los muchos tigres de hoy, todos los tigres que hay aquí y uno de esos Tigre estaba con *Jkajoja*. Nosotros somos familia, herederos de la mujer, gracias a ella estamos vivos y no debemos expresar agresividad.

A la pata del Loro le pusieron un cuerito de Tigre para que se vaya a avisar a todos que Tigre murió, y le dijeron que re-caminara por todas partes avisando. Al avisar a todos que bote el cuerito. En el techo de la casa Loro avisaba: «ya murió Tigre, pueden vivir» y la gente decía «gracias, *jkyeñama*» y así hizo con todas las casas. «Mira mi pata, ya murió el tigre, *jtawālī*, bien». Siguió avisando hasta que no hubo más gente y luego se fue. Loro aún vive, es el jefe del loro pequeño que existe hoy, *ae de loro*. Hace pocos años algunas personas comían tigres pero hoy ya no lo hacen. Lo mismo que el tigre sembró por primera vez es lo mismo que sembramos hoy los *jotī*, excepto la yuca amarga. Eso fue lo único que se perdió porque la mujer dio a él. Los demás cultivos salieron de *jkwē jtawī jkajka*. Lo demás es lo

mismo que jkwē tawī jkajka. La historia antigua cuenta que Jani jkwayo y Uli jkwayo, gente que se convirtieron en monos, fueron los responsables por iniciar las variedades de muchos cultivos pues donde veían huecos de árboles que se caían echaban semillas de los conucos y los dejaban crecer. También echaban las semillas a los bordes de los conucos y a orillas del conuco con el bosque dejaban ñame, iyē, jwāne, y otras, también las regaron a orillas de los ríos, y botaban lo que quedaba de lo que se comían. Por eso se fueron dispersando los cultivos Y de allí se colocaron en el monte. De esa intersección la gente tomó semillas y armó, las llevó al conuco hasta hoy día.

Tigre hacia todo en conuco, no tenemos que ser bravos unos con otros porque a nosotros nos cuidó esposa de tigre para el futuro ella pensaba que si Tigre se comiera a todas las personas nosotros no estaríamos, no existiríamos pero quedamos, existimos pues ella nos escondió en ulu bëlo, por ello nosotros somos familia de ella. Si ella, la esposa de Tigre, no nos hubiese escondido, nos acabamos, gracias a ella estamos vivos, sino Tigre nos hubiera comido, estaríamos muertos.



Awelajlu cosechando ñame con su hija, 1999. (Foto: E. y S. Zent)

Uli Jkajwiyē, báquiro horticultor

Algunas semillas se perdieron desde el primer conuco que hicieron los antiguos, como la yuca cuando mataron a Yēwi, el nuyējtu, un bejuco que se usaba para hacerse Jkajoja y las semillas de plátano del conuco que Jkyomalidējka le regaló a los antiguos jotī para que vean y aprendan agricultura desde hace mucho tiempo. Uli Jkajwiyēdī, eran personas y estaban comiendo gusanos a pesar de que habían racimos verdes de plátanos que ellos podían comer y plantar, entonces decidieron tratar de sembrar algunos racimos pero los Jkajojadī les advirtieron que las semillas estaban malas y que si se comían las frutas que produjeran les daría erisipela [aguda infección bacteriana en la piel]. Jkyomalidēkă vino y les ofreció semillas buenas de su conuco. Sin embargo, algunas personas no les hicieron caso a los Jkajojadī y se infectaron con la enfermedad que después se transmitió a otras personas. Hasta hace unas pocas décadas algunos nī jotī Jkajojadī sabían donde estaban los conucos buenos. Por esta historia aprendimos la importancia de sembrar buenas semillas de las variedades y que conozcamos de donde vienen.

Jkyomalidēkă, horticultor

Muchas plantas de la selva fueron sembradas desde el principio. Por ejemplo, Jkyomalidēkă sembró algunos ulu que es la comida que más le gusta y jwāna que es como su casa. Otras matas las sembraron ajkuli, uli kyabo ajkuli y uli dūwēno ajkuli. Sembraron ajkuli jtawī, pijigüao y moriche entre otros árboles y arbustos.

Todas las plantas del conuco, así como el conuco mismo tienen aemo. La comida de conuco tiene Jkyo aemo, igual que los frutos de los árboles como jlude, wajlikyē. Los

aemo del balo son los que disponen y cuidan a todas las matas de que las maltraten o abusen, la gente se comunica con los Jkyo aemo desde que se siembran las semillas y pide que crezcan bien, que de mucho fruto para que los hijos coman. Los Jkyo aemo de los cultivos son más accesibles, por eso en muchos momentos y ritos lo único que podemos comer es lo que sembramos en el conuco. Por ejemplo comida del conuco es la primera que se da al bebé cuando está creciendo, o cuando alguien se está curando de una enfermedad, es la única que se puede comer durante la primer menstruación o cuando se entierra a alguien. Con los Jkyo aemo del conuco se puede hablar más fácil que con otros Jkyo aemo que pueden comerse, enfermar o atacar a una persona.

Jkawai, tabaco

Hay varias versiones de la presencia e importancia del tabaco en la tierra entre los jotī.

El tabaco no existía antes y Jkyomalidëkä estaba mirando a los jotī, a un señor que se llamaba Jkwana [pereza] que se convirtió en animal a quien le dio el tabaco. Jkwana recibió el jkawai, lo usó y comió, después se convirtió en animal. De allí cuando estaba aquí la comida, todo, estaba también el tabaco. Jkwana tenía tabaco y enseñó a los jotī a usarlo y aprendimos hasta hoy. El tabaco se usa todos los días, pero su consumo está regulado y se inicia con un ritual que se celebra después de la adolescencia. Los mayores deben dar a los menores enseñarles a usar bien en esa ceremonia para que nos de su fuerza y energía siempre (Alberto Melomaja, 31-1-2002). Ñowqli bujkajadi son la gente que vive con Jkyomalidëkä, son personas igual que nosotros pero que han muerto. Les decimos así porque primero vivieron con nosotros y después viven con Jkyomalidëkä. Ñowqli bujkajadi tienen mucho tabaco, alrededor de sus casas está lleno de plátano y tabaco. Como es de Jkyomalidëkä esas plantas no mueren nunca, no se acaban. Como la gente de allá come tabaco siempre, el tabaco nace otra vez siempre en el conuco de Jkyomalidëkä (Alberto Melomaja, 23-4-2002).

Jkawai es de Jkyo ae, jye wëdeka [mi amigo, cercano]. El tabaco lo trajo Jkyomalidëkä, a través de Jkajoja lo tenemos en la tierra. Pero también Jkawai y Jkalawinë jkojko los trajo Jtujukuli uli ja [persona inmortal que se ve como colibrí gigante]. Hay que comer tabaco porque si no comemos, pueden ocurrir tres males o haber malas consecuencias: 1) nos va a matar o nos hace daño Lojkoi uli ja [persona enorme inmortal que vive en el cenit, se ve como lagartija y quiere comer namodi de los que mueren] 2) Jtujukuli uli ja nos come o nos hace daño. Lojkoi y Jtujukuli están esperando a quien muere en el cenit del cielo, si no hizo el ritual del hueco de la nariz y no comió tabaco, se lo comen, jkawai jkwa dekae [comer tabaco]. Lojkoi uli ja nos hace daño cuando estemos en camino a casa de Jlae, él está en la mitad del camino. El tabaco se da después del ritual y si no comimos tabaco en vida nos van a hacer daño, a comer y matar. 3) los antiguos decían antes que hay que comer y llevar buen tabaco siempre con uno, baede

ma jadi, no ir a ningún lado sin tabaco, de cacería o a cualquier parte, pues antes jotĩ encontraron un Waijlo uli au [sapo mujer grande] que viene para matarnos si no comemos tabaco. El sapo traía mucho tabaco y le dio a la gente. Jkajoja vio al sapo y tomó tabaco. El sapo dio a Jkajoja tabaco venenoso y Jkajoja se dio cuenta así que no comió tabaco del sapo y se lo devolvió. No se puede dejar pasar un día o una noche para evitar daños (Domingo Ijtē, 22-4-2002).

Jkyo Jlae inventó y nos dio el tabaco para que comamos y tengamos fuerza. Juluwēde, para que no nos de sueño, para que los padres no nos durmamos cuando el niño está chiquitico y evitar que le pase algo, para poder escuchar cuando viene yēwi o awela y pueden dañarlo o llevárselo (Kyabo Bowijte, 25-4-2002).

Jkawai enseñó también la primera gente que salió de jkwiwi, ellos ya estaban comiendo cuando subieron al cielo a matar a Jtĩnēwā y de allí aprendió el resto de la gente. No deben comer tabaco los que no han hecho el ritual, los que tienen comen. Jóvenes comen en la noche, no a toda hora. El tabaco es importante siempre. Antes de cazar también es importante usar jkawai. Purificando también en las fiestas, se da, se vomita y luego se va a cazar. Si no se come tabaco, no se puede tener hijos. Hay que prepararse antes. Es muy bueno comer tabaco. La gente de Jkwiwi nos dijo que debemos prepararnos antes de comer jkawai, no tener hijos con otra esposa (Jorge Baiyeja, 21-12-2004).

Jkyo ae nos dio primero jkawai, se lo dio Ñamuliyē a Jkwāna cuando la pereza era persona antes de que se transformara en animal. Luego se lo dio a la gente para que curemos en medio del tabaco con humo y podamos comer y chupar para quitar y curar las enfermedades (Noé Jono, 23-2-2004).

La primera mujer jotĩ que salió del palo ya comía tabaco, Ñowāli bujkajadi le enseñaron a los primeros nĩ jotĩ sobre el tabaco, y les dijo que jkawai regala fuerza después que hace el ritual de la nariz, se usa para ser fuerte. Tabaco es importante también, para yudekae [curar] a los niños si enferman, o les da fiebre, o si se enferman con el humo de tabaco. Pero solo se puede curar si se tiene ya el palo en la nariz y se sopla el humo de tabaco, sino tiene hueco en la nariz no le hace nada el humo, no cura (Gilberto Ijtē, 27-12-2004).

Primero cuando estaba jovencita no comía tabaco, pero cuando me casé con Jwajjkowa luego de mi primera menstruación y me hicieron el hueco en la nariz si empecé a comer mucho tabaco. Me dijeron que para que no me durmiera rápido y cuidara bien a los niños, para que los niños sean fuertes con tabaco se sopla y cura (Rossana Tjuokaña, 27-12-2004).



Flor de tabaco, 2003. (Foto: Yheicar Bernal)



Ijtë e Iné, 2005. (Foto: E. y S. Zent)

Balo jai, balo bake, hacer el conuco. ***Balo bake u wë***

La actividad agrícola se inicia con la selección del sitio para abrir el conuco, para ello, se va de *Jkyo balebi dekae*, caminando por el bosque mirando dónde puede estar un buen lugar para hacer un conuco. Los horticultores jotí mencionan que se buscan aspectos de buena topografía, tipo de suelos, indicadores florísticos y ubicación con relación a otras actividades.

Jti jae ne [buena tierra] *para sembrar es plana, mucho mejor si es un poquito inclinado o jwini* [terreno levemente montañoso], *se evita jedä oneka* [márgenes de los ríos] *pues les llega mucho sol y los suelos son jtuwëdo baebi dejae* [muy calientes] *para la mayoría de las matas, o se pueden inundar, aunque se siembra solo maíz si se planta al lado del río* (Awela Jwoli y Awelajlu Jtute, 31-7-2002). *Se prefiere abrir un conuco en jani inëwä ikyunë ñajti jae* [en la orilla de pequeña montaña] *ale ñajti jae jwalulë jkwa inëwä ajkunë dekaebada* (Iván Juac, 14-11-2011) *en las cabeceras de un río o zonas entre ríos jani inëwä ikyunë* [en la base de pequeños cerros]. La calidad del suelo es fundamental para decidir donde abrir el nuevo conuco, *lo más importante es que sea waiño dejae* [suelo suave y flexible], *se prueba picando la tierra con el machete, la persona come, prueba un*

poco de tierra a ver si es sabrosa, entonces, sí hace conuco nuevo allí y también sacando una yerbita, que si es buena tierra, sale sin que se le rompan las raíces (Mario Liye, 13-6-2014). Los suelos también tienen Jkyo aemo y se mira su humedad y fertilidad a través del color y textura que tengan, y ver si los bachacos no van a comer los sembrados. Los mejores suelos para sembrar son primero *ne aduwějka majae* [suelos rojizos marrón], segundo *ne duwěwe majae* [rojos] y de último *ne jwalějte majae* [negros] se prefiere que sean *ne ajkabaeyu majae* [arenosos] y *ne ajwanejke majae* [arcillosos] (Margarita Yalua, 12-11-2011), el suelo oscuro es bueno porque está abonado por hojas y otra materia orgánica (Noé Jono, 9-11-2011). Pero cada cultivo crece diferente en los diversos tipos de suelos, y según como se mezclen las plantas que se siembren (Tito Jono, 5-11-2011). Los ñames no producen bien en suelos negros pero el maíz sí (Lila Yolo, 30-3-1998), los plátanos, batata y yuca, cuando se plantan juntos, crecen bien en suelos negros, pero si se siembra solo plátanos, no echa muchos frutos, algunos sí y otros no (Martha Juae, 14-11-2011). El ocumo en cambio, no crece bien en las orillas de los ríos y para que se de buen tabaco lo importante es que el suelo tenga mucha ceniza no importa que color sea. El algodón se da bien en todo suelo y en cualquier parte, bosque, sabana o río, (Orlando Ijtë, 12-11-2011).

Las plantas que crecen en una región son los indicadores más usados para identificar los mejores lugares agrícolas, por ello una cubierta de bosque abundante es necesaria para garantizar buenas cosechas (Ulija Jliye, 7-5-2003, Mario Liye, 11-11-2011, Orlando Ijtë 12-11-2011) por ello no se prefieren ni sabanas ni márgenes de caños, se prefieren *uli jkyo* [bosques altos] con árboles grandes como *jkaile*, *manajtaiku jyëi* o *maniño*, *ae jlude jtawĩ*, *díwĩli jyëi jtawĩ*. Los antiguos dijeron que cuando vean este tipo de planta indican que hay comida, que si se siembra allí, se dará bueno el conuco. Las ramas y las hojas que se queman bien son buenas para las siembras como *jani wejtolo jyëi*, *jani iyë jyëi*, *uli iyë jyëi* (Margarita Yalua, 12-11-2011), *mojko malu jyëi*, *jani delela ju*, o *jolowajka ibuju*. Matas que indican buenos suelos para sembrar son varias, árboles como *mujkë jyëi*, *ae jlude jtau*, *luwë jtau*, otras más pequeñas como *jtijkëwajka jelë*, *nena nejkana jelë*, si hay *ikyü jolowajka iyë jyëi* significa que es bueno para sembrar *iyë* pues quiere decir que en *ne jkwa* [subsuelo] debajo hay mucho *iyë* de *iyë Jkyo ae* que vive abajo. Donde hay *lojkwe jtau* es bueno para sembrar *jwane* y para yuca es bueno si hay *jtëjtëwana jelë* (Bakyo Jtitiko, 30-3-1998).

Balo nai, jtau jwëu: talar y abrir el conuco

Para el conuco nuevo, hay que buscar el terreno bueno. Cuando hay maticas de *jtijkëwajka alejtö* y *nena nejkana alejtö*, significa que allí va a hacer conuco nuevo. Se hace y se tumba conuco nuevo en lugar plano, ver los árboles espesos para que así se queme mejor y así sembrar la semilla de tabaco. Del terreno para hacer conuco nuevo se saca la tierra a ver si está suave como polvo antes de limpiar. En cuanto los *jtijkëwajka alejtö* e *ikyü jolowajka iyë*



Bakyo Jtjiko en su *bae baro*, Morocoto, 2012. (Foto: E. y S. Zent)

jiyēi crecen, quiere decir que allí las comidas producen en abundancia (Jairo Mölō, 13-11-2011). El terreno para sembrar se limpia en *jtuwō baedona* [diciembre-enero], cuando florea *jtijkwajka jelē* y sus flores rojas avisan que es buen tiempo para empezar el trabajo en el conuco. Se preparan jugos y una chicha de diversas plantas sembradas como batata, yuca, plátano y maíz dulce. También cantamos, tocamos flautas, bailamos, nos pintamos y ponemos muchos collares, bendecimos, hablamos con *Jkyo aemo* para que la siembra y la producción de los nuevos conucos que se van a hacer sean muy buenos (Agustín Konojto, 13-11-2011). Abrir un conuco tiene dos pasos, una vez que se ha seleccionado el terreno donde se sembrará, *balo naī* limpiar con machetes las yerbas y matas pequeñas, arbolitos, bejucos y *balo jwēu* talar los árboles más grandes con hachas. El hombre, papá de la casa empieza cortando las matas, muchas veces lo acompaña su esposa y otros hombres, muchas veces que viven en la misma casa. Se hace *oneka majae mana* [un camino que marca el perímetro del conuco] para marcar los límites del área que se va a sembrar. Después entre varios se hace *emona majae mana* [otro camino hacia el centro del conuco] (Mateo Jkiwabo 8-1-2012). Se sigue limpiando y cortando hacia todos los lados de ese pedazo que se marcó, se come tabaco cuando se limpia. Las yerbas, bejucos y matorrales se talan bajo, como por el tobillo, los arbustos y arbolitos se cortan con el machete y se van amontonando en el suelo (Bakyo Jtjiko, 29-3-1998).

La tala se hace por pedazos de tiempo continuo de unos 20-30 minutos y luego se hace una pausa de unos minutos cuando se saca la lima que se lleva en el *dodo* [guayuco] para afilar el machete y colocar algo más de tabaco en la boca. Luego se sigue talando. La materia vegetal que se

corta se va dejando allí mismo en el terreno. Se tala día tras día hasta que se termina de limpiar toda el área que se demarcó, se requiere más o menos 56 horas de trabajo para limpiar así una hectárea de bosque, es decir, una considerable mano de obra por lo que se recluta la cooperación de los miembros de la familia extendida, mujeres, adolescentes, niños y de personas de otros hogares. Durante la época seca en muchas comunidades jotí pueden verse grupos de 4 o 5 hombres de diferentes casas con machetes abriendo conucos.

Tomamos turnos para trabajar en diferentes conucos nuevos, compartimos tiempo, comida, machetes, hachas, bebidas. Esta semana Jtoma, Jesús, Bakyo, Enrike, Luka y Kamilo me ayudan, después otra semana todos ayudamos a Jtoma y así nos vamos rotando pero aquí hacemos un solo conuco grande para todos. Después que se termina de limpiar se deja varios días y se regresa a cortar los árboles más grandes que es más difícil y lo hacemos solamente los hombres. Las mujeres participan preparando grandes cantidades de iyë jyu [jugo de batata] o walulë jyu [jugo de plátano] para los taladores (Luis Yolo, 31-3-1998).

Más que trabajo, estas actividades se experimentan como eventos sociales donde abundan risas, conversaciones, alegría y se comparten tabaco, comidas y bebidas en abundancia.

El día que empezamos a limpiar y talar antes de ir a tumbar los árboles se prepara la bebida con jtawe, batata, yuca, plátano, de varios jugos mezclados que tomamos de mañanita para trabajar duro (Agustín Konojto 13-11-2011), se canta, baila, se hace celebración para que de bueno el conuco para tumbar árbol se pinta para que el conuco sea bueno, productivo, rico en productos y mascamos tabaco nos pintamos los brazos, piernas, torsos, con onoto y peramán que mezclamos con la ceniza de la concha de jlebo [escarabajo gigante de unos 15 cm] (Jesús Jitiko, 30-3-1998) A la caraña preparada por las mujeres se añade el polvo de jlebo para pintarnos como los ancestros, antesafilaban las hachas con la piedra y ahoraafilamos con la lima. Al comenzar a tumbar, hacemos la oración a jlebo aenï pues ellos excavan y sierran las ramas de los árboles, le hablamos y decimos que nos de energía para talar con más fuerza los árboles más grandes y allí si se puede tumbar. Primero empieza tumbar desde los árboles más pequeños y medianos, si son grandes, por el alrededor amarran con palos, para que los demás árboles se caigan todos. Los árboles grandes los cortan más de dos personas, uno de nosotros tumba con hacha los troncos grandes, y los otros vamos cortando poquito sin tumbar el resto de los árboles más pequeños (Jairo Möllo, 13-11-2011).

El talado se inicia cortando lianas y haciendo una o dos muescas en los árboles más pequeños (≤ 10 cm de diámetro) que rodean a los más grandes que se están talando con hacha de manera que cuando este caiga, arrastre en su caída a todos los troncos pequeños en efecto dominó.

Se hace jkwajkuwë ju [una cuña en forma de V] en los troncos de los árboles más grandes por el lado hacia el que se espera que caiga, luego se hace otra cuña en el lado opuesto pero jyëi jwë ju [un poquito más arriba que la primera cuña]. Se escucha con atención y mucho cuidado cuando el inmenso tronco se empieza a inclinar y muestra cuando caerá, en ese momento el que está con el hacha salta hacia atrás, se aleja con rapidez del tronco que cae mientras grita avisando a todos que el tronco está cayendo (Enrike Yolo, 31-3-1998).

Para los árboles gigantes emergentes (≥ 100 cm diámetro) con raíces en contrafuerte se construyen jtau jelë jkajwaidi dekae [andamios con palos y bejucos], que a veces alcanzan 3-4 m sobre el suelo. Tumbear árboles de estos tamaños descomunales no es sencillo y requiere casi siempre dos taladores, uno en cada lado con hacha cortando al mismo tiempo como se registró en Majagua cuando luego de 1 hora y 20 minutos sin parar de cortar Luis y Kamilo tumbaron un Jkaile de 40 m de alto y 1,2 m de diámetro. No se cortan algunas plantas muy apreciadas como ulu ji o awajto ji si aún están productivas (Emilio Konojto, 7-11-2011). Se gastan alrededor de 86 horas de trabajo para limpiar una hectárea de terreno, que una vez que está talado se deja secar por semanas.

A veces no hay hachas o ánimo para cortar árboles muy grandes y se hace como se hacía antiguamente:

Baede jadĩ, las personas antiguas nĩ jotĩ enseñaron a hacer conucos, no tumbaban, solo tumbaron con dudibu muye, muli jejte [machete hecho del palo de la palma macanilla], solo tumbaron árboles pequeños y luego quemaron con jkyëka-bo [palo sobre el cual se hace girar otro palo para producir fuego, modo tradicional de iniciar fuego]. Los conucos en aquella época eran pequeños como tamaño de una casa. Esto fue antes, yo recuerdo siempre que teníamos machete y hacha de hierro. Quemaban al árbol grande desde abajo, walibĩ dowaiwbĩ, para que se pudriera, para talar más fácil. Con el muli jejte hacían cortadas a los dos lados del tronco, para que se seque el árbol grande, corta los árboles pequeños abajo y deja que se sequen. Después queman los árboles pequeños talados y dejan que se queme el árbol grande también (Margarita Yalua, 12-11-2011).

El tamaño de los terrenos que se limpian para sembrar, varía mucho según el tamaño de la comunidad, la distancia a las casas, la importancia que se da a diferentes formas de subsistencia (cacería, colección, pesca, entre otros), pero en promedio miden 0,35 ha.

Balo bude: quema del conuco

El terreno para sembrar se quema alrededor de dos meses después de talado, el cálculo debe ser preciso, solo un poquito antes de que inicien las lluvias, si se quema antes se propicia el crecimiento de yerbas y, si se hace después, es muy difícil la quema por la alta humedad. Suele quemarse por ello al final de marzo o en la primera mitad de abril.

Hay varias señales que nos indica el tiempo adecuado de quemar, pues florean *jwani jyëi* y *majtune ibuju* y además cantan *weijlodii* [ranas] (Alejandro Mölöl 12-II-2011). Nosotros teníamos un solo conuco grande donde sembrábamos diferentes tipos de ñame (*yëwi jwane*, *walejte jwane*), *adedowa*, *ocumo negro*, *jkö*, *batata*, *maíz*, *caña blanda amarilla*, *plátano*, *cambur*, *auyama*, *labai*, *nuye*, *jtauku jani balo* lo hacíamos cerca de la casa y dividido en varios pedazos para diferentes personas y familias (Meo jkwö, Liye, Ajkule wajkema), todos trabajábamos y todos cosechábamos el mismo conuco (Iván Juae 18-3-2004). Cuando se va a quemar un conuco nuevo, hablamos con *ñëdowa*, *jkulë ae* [dueño del fuego] le pedimos que nos ayude para que *jtilini*, la quema sea completa y buena, que no se salga y quede muy bien (Jorge Baiyeja, 13-II-2011). Usamos *jkyëka-bo* [palo sobre el cual se hace girar otro palo para producir fuego, modo tradicional de iniciar fuego] que hacemos con *jani wejkaö jelë* [palos de ese árbol] y *jkulilu* [onoto] como la base y con *newa bu* [fibra de algodón] o *jkumëka bu* [fibra de ceiba] como combustible. *Jkulë budidi* [se prende el fuego] a lo largo de las orillas externas del terreno para que se queme de afuera hacia el centro y el fuego no escape a los alrededores. (Baleko Jtitekya, 7-I-1999). Los troncos que quedan, que no se han quemado bien, se mueven a un lado, si no son demasiado grandes. Los grandes tienen que dejarse allí. Si la quema es exitosa, no se tiene que hacer más trabajo (Orlando Ijtë, 12-II-2011).

Balo majawa lidë: sembrar en el conuco

La siembra es la fase más compleja y delicada del ciclo de cultivo. Una vez que se quema el terreno,

empezamos a sembrar, en bae ojkune [al inicio de la estación de lluvia, fines de marzo hasta mayo o inicios de junio], y *se termina en ojku emo baedona* [mitad del periodo de lluvia] cuando ya casi no queda cenizas de la quema, pues la lluvia se la ha llevado. Si se espera a sembrar cuando hay mucha lluvia, la semilla se *junë dekae ahoga* (Telesa Yolo, 25-3-1998).

Sembrar es una actividad donde participan hombres y mujeres por igual niños, adolescentes, adultos, ancianos, pueden hacerlo personas solas o más frecuentemente parejas de esposos con sus hijos por ratos y a veces mezcladas con otras tareas como cosechar, aporcar, ir de *Jkyo balebi*, entre otras, y por ello no es tan notorio cuando se está sembrando.

Todo el mundo y de cualquier edad puede sembrar casi todos los cultivos que desee, excepto con plantas como el tabaco que debe ser sembrado por hombres adultos pues tiene propósitos rituales (Abito Jkiwa-bo, 22-5-2012) o con plantas que han sido introducidas recientemente y aún están probándose o en etapa de experimentación. Aunque cuchillo, machete, palo o chícora de metal son las sencillas herramientas de labranza, sembrar es una tarea que requiere considerable conocimiento, destreza y planificación para ser exitosa.



Luis y Elijke Olabu Yolo talando un árbol, abriendo un conuco nuevo, 1998. (Foto: E. y S. Zent)



Los horticultores deben conocer lo que necesitan muchas plantas de cultivo para que cada mata crezca bien, debe saber los pasos y procedimientos adecuados de la siembra cómo seleccionar buenas semillas o estacas, la manera correcta de almacenarlas antes de plantarlas, y la forma apropiada de sembrar cada una. Dónde ponerla en el conuco cerca o lejos y de cual, cuándo sembrar, en qué orden, qué hacer para que de mas, los niños crecen aprendiendo estas cosas y por eso cuando son adolescentes saben como trabajar un conuco (Soledad Wajkemaja, 19-3-2004).

El 90 % de lo que se come de los conucos son cambur y plátano, maíz, ñame, batata y yuca dulce. Los conucos nuevos se ven casi siempre cubiertos primero de mucho maíz, también ñame y batata, en cambio en los conucos más viejos se puede encontrar yuca, plátano y cambur:

según el tiempo del conuco llamamos diferentes nombres, ñabae jae balo [conuco que estamos usando en este momento] desde que sembramos hasta que se empieza a cosechar maíz, bae balo [conuco nuevo] el que tiene más productos como batata, ñame, yuca, ocumo. Baede balo [conuco viejo] que se llena de yerbas, los últimos meses cuando ya la tierra no tiene mucha comida para cosechar y jtajwä balo [conuco muy viejo] se ven muy pocas matas sembradas como un poquito de plátano, una mata de curagua o caña, pero se ven más arbusto, yélido, matorrales (Ali Jkailebo, 23-3-2004).

Según las matas que se ven a medida que pasa el tiempo uno llama lididewa balo [conuco con plantas sembradas], jkyëno yélido baenĩ dejae balo [conuco al que le empiezan a salir yerbas], yélido dejae balo [conuco donde abundan yerbas más que cultivos], yélido alejtö baenĩ dejae [lugar cubierto de yerbas y matorrales], jtajwä balo jtau/jkyo baenĩ dejae [conuco viejo que se está transformando en bosque] y jkyo balo [conuco del bosque] (Margarita Yalua, 21-3-2004). Jalo Abojkyo baede balo [conuco viejo del papá de Jtoma y Kamilo] jkwa majae jwaidë jyëi, y ahora, 20 años después crecen estas plantas jkyo luwë jyëi, ba jyëi, dudibi, manajtaijku y árboles pequeños jtewa, jkawulu (Tibotëyo Jtute, 8-5-2002).

Jwalulë y jedala nacen en cualquier lado y nunca se mueren, aunque estén en el monte y no se cuiden son nuestra comida, al igual que batata, tabaco, maíz, ejkowëña jwane [tipo de ñame], jtuwë jkwo [tipo de ocumo], ñame de venado, ñame blanco, jengibre, yuca y otros cultivos más. El jkwii jwalulë no es tan bueno, no viene de ajkuli inëbo de donde estaba jkwë jtawĩ jkajka, pues duwëwe jwalulë ya existía, lo dejaron como maldad para que la gente común coma y se enferme con erisipela (Alejandro Mölō, 14-11-2011).

Las matas se siembran de diferente manera. Primero sembramos jtijtikë alë [yuca amarga], luego batata, maíz y lechosa al mismo tiempo, después yuca roja, cambur, ñame, tabaco. Mezclamos yuca, jkalawinë jkojko, jengibre rojo, batata negra. Después plantamos las matas para hacer jugo y bañarnos como ejko maluwë adë, y je jtu, parecido a ese el jani jkwiele jelë que sembramos, para hacer jugo. Je jtu y yëi ade son árbolitos con semillas



Niños de *jk'yo baleb'í*, Kayamá, 2011. (Foto: E. y S. Zent)

negras que crecen solos en las orillas de los conucos y los dejamos sin dañar. Después sembramos caña y piña. Cuando empieza a crecer el monte, depende de cuan rápido crece, limpiamos todo, pero si son plantas que salieron solas y son buenas, las dejamos crecer en el conuco como guamo, nemale, nana jyëi, todas las que sean de comer las dejamos, no las limpiamos. Mis conucos no tienen orden particular, los voy sembrando sin seguir ninguna norma (Mateo Konojto, 8-I-2012).

Jtamu [maíz] es la comida central entre agosto-octubre, además de ser la más permitida en los rituales y todo momento. Hay como ocho tipos que crecen diferentes en color y dureza de los granos, o en tamaño de la mata y los granos, pero no se mezclan las semillas en el mismo hueco al sembrar, tampoco mezclamos las filas. Lo sembramos por sectores *waiño jtamu* [maíz suave] en una parte, en otra *ikyeka* [duro], en otra *kyabo* [blanco] y así (Aguiles Yalua, 17-II-2011). Según la variedad se comen *alí de ja* [asada en las brasas], *jñowa* [preparada como harina], o *jtajta* [sopa espesa]. *Waiño jtamu* [maíz blando] es muy antiguo lo trajo *Jkajoja* pues no había maíz y se nos está acabando, puede perderse. Los ancestros hacían fiestas con *waiño jtamu*. Para poderlo sembrar hay que hacer nuevo o sembrarlo en conucos viejos. Para que se dé bueno, nos pintamos con onoto bailando y al terminar el baile, sembramos maíz. Así comemos maíz bueno, para que nuestros hijos aprendan y escuchen y que los jóvenes se mantengan seguros, pues el maíz da verdadera seguridad alimentaria y debemos enseñarlo a los jóvenes (Claudia Jelani, 1-8-2012). Para que *waiño jtamu* crezca feliz y se dé sabroso, se lleva a la boca las semillas, se canta al

colocarlo en el hueco para plantarlo y antes de sembrarlo se agarra un puñado de maíz y se tira fuera del conuco diciendo «toma ratón siembra tú, siembra aparte de mí conuco, no me mires» y se continúa abriendo los huecos y sembrando (Noelia Jtibilio, 13-I-2012). *Lidī jkwai* [da con la voz al] *Jwayo ae*, se le dice «atención que ustedes siembren en su terreno, no me vean a mí, siembren ustedes por su lado» (Iván Juare, 17-II-2011).

Los conucos nuevos suelen tener maíz, así como los conucos de caminos, aunque a veces se limpian pedazos de los conucos viejos para plantar maíz.

Las semillas se seleccionan por el número y tamaño de granos de las mazorcas y el aspecto sano de las matas, que se cuelgan a secar al interior de los techos por varios meses, *kyabona jawa* [maíz blanco], *duwənowa* [rojizo], *waləajte jawa* [morado], *jtamu jwai dona wəkye lidī* [se va viendo como crece], amarramos las mazorcas bajo un árbol cerca, pues la lluvia los moja y germinan un poco antes de plantar los granos (Awela Jwoli, Awelajlu Jtute, 4-5-2003). Cuando se van a sembrar, estas mazorcas deben estar bien secas, pero se las humedece unos pocos días antes de plantarlas colgándolas en una rama de un árbol sobre un cañito o colocándolas dentro de un cesta directamente en el agua de quebraditas. La humedad hace que broten pequeñas raicitas y se agilice la germinación que puede ser delicada cuando recién se entierra el grano en el suelo. Para sembrar se hacen huequitos como de una cuarta con un palo afilado o un cuchillo y se colocan en la boca entre 3-4 semillas que luego se ponen en cada hoyito y se dejan abierto (Lojtita Jtute, 7-I-1999). Se habla y bendicen las semillas enterradas para que la cosecha crezca bien y para agradecer al *jtamu ae*, para que no se ponga bravo. Algunos cantan al *Jwayo ae* [dueño de la rata] pidiéndole que ni ratas, lapas, ratones o picures molesten la siembra (Raul Wawaalikuetea, 26-12-2004). Los huecos se hacen siguiendo líneas o al azar y se dejan espacios como de un metro entre los huecos. El maíz se siembra después de sembrar batata y ñame y antes de sembrar plátano y cambur (Lojtita Jtute, 7-I-1999).

Se usan *alə wajtä* [estacas de yuca] para sembrar yuca dulce, pues como enseña la narrativa, los jotí perdieron la variedad amarga tradicional cuando mataron a Tigre. Sin embargo, mucho tiempo atrás por contacto con grupos como los eñepa, tienen semillas de *jtijtikə alə* [yuca amarga] o *majtude ale* [yuca de barbasco] la yuca amarga puede cocinarse y comerse pero debe tirarse el agua siete veces al cocinarla y dejarla en el fuego para que sea seguro comerla (Alejandro Mölō, 14-II-2011). Algunos jotí aprendieron a hacer *alə baba* [casabe]. La yuca dulce es mucho más común en los conucos jotí, se prepara asada o hervida y se conocen cuatro variedades, *ni alə* [verdadera, dulce] puede ser *jwaləjte* [negro], *duwəwe* [rojo], *jtamu* [alto] la otra es *jtijtikə* [amargo] (Aguiles Yalua, 17-II-2011).

Las estacas para sembrar se recolectan cuando se está cosechando la yuca, si se encuentra un tubérculo largo o grueso, se cortan *alə wawa* [pedazos de ramas], quitando las bases y



Jkali, Lələ Lucas, Jkwajkya Bololo y Ałə, 2005. (Foto: E. y S. Zent)

hojarasca y dejando las partes centrales que se guardan en pedacitos de unos 30-40 cm, luego hay que hacer jlujuwe [cesta estera]. Nuestros ancestros nos enseñaron la manera correcta de cargar la estaca de yuca y no debe hacerse con la parte anterior del codo sino solamente con el hombro, se lleva al sitio para sembrar, con el cuchillo blanco se corta y en ese orden, se prepara para sembrar (Miguel Yalua 24-I-2012). Se prefiere sembrar yuca en el centro del conuco haciendo montículos de tierra como de un metro de ancho, dejando unos 2-3 m entre ellos, se entierran hasta la mitad entre 3-5 estacas por montículo, haciendo patrones circulares o paralelos. Se escupe en las manos o en la parte de las estacas que va al suelo para que la yuca salga menos amarga y no haga doler la cabeza cuando se coma. Cuando salen las nuevas matas y se cosechan, se sacan nuevas estacas de ellas y se replantan una o dos veces más en el mismo lugar (Iván Juae, 7-II-2011).

Iyë [batata] es otra de las comidas que se siembra al principio en un conuco nuevo aunque también se plantan en los pedazos donde se cosechó maíz en el segundo año de los conucos. Hay por lo menos cinco tipos que tienen diferentes colores y tamaños: kyabo [blanco], duwëwe [rojo], jwalëjte [negro], yajka [de sabor a plátano], uli [grande], jedä [de río]. Se prefiere sembrar batata en el centro del conuco y muchas veces asociado con plátano y cambur. Se usa iyë iëya [raíces de batata] para sembrar nuevas plantas. Iyë-iëya sanas sin insectos y que vengan de matas con muchas hojas que no han sido comidas por caracoles u hormigas, son las que se recolectan cuando se están cosechando los tubérculos y se almacenan en cestas para sembrarlas al inicio de la estación de lluvia (Aquilés Yalua, 17-II-2011). Es más común que sean las mujeres quienes llevan las raíces de batata en nala [cesta] hasta el conuco y sean los hombres quienes excavan el huecos de unos 10-15 cm



Celmira Liye en conuco de batata, 2011. (Foto: E. y S. Zent)

de profundidad y 25-30 cm de ancho, colocan una o dos raíces en cada hueco y lo tapan con puñados de tierra haciendo montículos. Se dejan unos 1-1,5 m entre cada hueco. *Jobe-dekae* [se canta] mientras se siembra, se dice que se espera que las plantas crezcan muy bien, se canta para que se alegre el cultivo y esa planta sembrada sea buena, alegre y crezca muy bien, cantar hace *jojawa* [felices] a las nuevas plantas y sus tubérculos serán dulces y gustosos (Iván Juave, 15-II-2011). Durante los primeros meses luego de sembrar, las nuevas plantas de batata se cuidan limpiando el terreno que las rodea de otras hierbas o matas y redireccionando el crecimiento de los tallos del bejuco para que se produzcan bien las *jlëya* [raíces secundarias] que darán más tubérculos. Mientras se cosecha batata, es usual que se replante en el mismo montículo (Mario Liye, 17-II-2011). *Iyë iëya* [batatas que tiene raíces] son antiguas, las comían nuestros ancestros y todavía nosotros comemos. Los niños chiquitos no pueden comerla, si comen sin saberlo, no caminarán rápido, no debemos por eso darles, sino cuando están grandes (Silvia Konojto, 12-7-2013).

Junto con batatas y calabazas, *jwane* [ñames] son de los primeros cultivos en plantarse. Hay dos variedades *jani jwane* [ñame pequeño] y *uli jwane* [ñame grande] y varias subvariedades de cada una de diferentes colores blanco, negruzco y morado, destacando *adedowa jwane*, que tiene hojas más pequeñas, *uli, jwalëjte, kyabo, uli, ejko, wejtolo jwane* [largo, dentro blanco], se llama *adëdö*, *adedowa* y *jani* tres nombres de la misma variedad (Aguiles Yalua, 17-II-2011).

Los ñame se plantan con *jwane jae* [tubérculos fértiles] de la misma cosecha y *jwane jtu* [puntas de los bulbos] que salen de *jwane mënë* o *jtu mënë* [raicillas que germinan en los bulbos] y se ven sanos, sin insectos ni gusanos, grandes, de buen color y textura (Alejandro Mölöl 13-II-2011). Estas semillas pueden almacenarse en la casa o apilarlas cubiertas



Cruz y Janiwa en un conuco de plátanos, 1998.
(Foto: E. y S. Zent)

con hojas de plátanos días o semanas antes de sembrarlas. Uli jkwayo ae es el aemo de jwāne uli jae Ajtowaijlo. El primer ñame fue sembrado por Uli jkwayo aemo por los lados del lajo [raudal] hacia abajo, seguimos su tradición. Cuando se va a sembrar se hacen huecos circulares como de una 10-15 cm de profundidad y unos 40-50 cm de ancho con el machete o la chícora quitando piedras o yerbas que interfieran con el buen crecimiento de los ñame. Para ñame grande se colocan 3-4 semillas en las orillas de cada hueco y para ñame pequeño 5-6. Quien siembra, mujer, hombre, adolescente o niño, escupe dentro del hueco o en los bulbos que se sembrarán para propiciar un exitoso crecimiento de la planta y una buena cosecha. Luego, desmoronan puñados de tierra hasta que está suave y cubra el hueco, haciendo unos pequeños montículos como de una cuarta y media sobre el terreno. Se deja como un metro de distancia entre cada hueco sembrado, más lejos para ñame grande y más cerca para ñame pequeño. Es muy común que se replante en el mismo lugar varias veces cuando se está cosechando por eso puede crecer cinco años seguidos o más, en el mismo sitio (Iván Juare, 15-11-2011). Antiguamente no existía jkyo kyabo adedowa, [ñame blanco de monte, mapuey], pero Jkajoja la sacó a la realidad, después de haber visitado varias veces a su aemo. Para sembrarla se saca en verano y se la guarda en invierno debajo de una casita cubierta con hojas y palos. Al inicio del invierno, se empieza a limpiar el conuco y al estar listo se sacan las semillas para sembrar. Se abre el hueco en forma de círculo, luego se mete mapuey pequeño en el hueco, mientras que las más grandes se cortan con cuchillo, se escupe para que no se muera, después se tapa con tierra y se ordena bien alrededor para que el mapuey sea grande (Noelia Jtibilio, 13-1-2012). Al sembrar kyabo jwāne [ñame blanco], hay que abrir dos huecos, enterrar cabezas de ñame untadas con ceniza. Se dice una frase, una oración, y crece muy bien. Antes de dar de comer a un niño, hay que bendecirlo y hablar con kyabo jwāne ae diciendo que no le haga daño. Si hacemos

así, los hijos crecerán con buena salud, así dijeron los ancestros, y nosotros seguimos ese paso (Silvia Kqnojo 24-8-2012). Se hace una forma de cono con la tierra que se echa a la semilla del kyabo jwāne y en su alrededor se abre zanja para que fluya el agua bien. La semilla se corta en pedazos con el cuchillo, no se entierra entera y se mezcla con ceniza, polvo del conuco. El ñame se siembra en medio del conuco nuevo, si se siembra en la orilla, rápidamente crecen maticas innecesarias que dañan los cultivos y se secan (Elias Wawaalikweteja, 15-2-2012).

Jwalulë y jedala [plátano y cambur] que se encuentran siempre en los conucos joti, son de los pocos cultivos que se puede sembrar en cualquier momento del año.

Jwalulë y jedala se propagan a través de jwalulë-bule [vástagos] que crecen al pie de una mata madre. Los vástagos suaves y que tienen buen color se excavan y transportan de los conucos viejos a los nuevos. Se prefiere plantar jwalulë y jedala en balo onekaki [orillas del conuco] o ña jodeya majaeki [en un parche juntas varias plantas]. Se hace laikë ju dekae [hueco de 35-45 cm] con una chícora o machete y se coloca el vástago que se cubre con tierra, se dejan unos 3 m de distancia y se hace otro hueco para plantar otra mata. Quien siembra julëbe dekae [escupe] dentro del hueco para garantizar que la mata de frutos abundantes y gustosos. Se escupe también, cuando se siembran otras plantas (Iván Juae, 15-11-2011). Algunas veces se limpian secciones de conucos maduros y se replantan los vástagos pues de manera natural crecen inimo [plantas hijas] de la planta padre. Jwalulë y jedala son alimentos muy apreciados, los primeros se comen cocidos junëdi dekae [cocidos hervidos], ali dejae [asados] o idiko jae [crudos] y los últimos más a menudo no se cocinan. Hay por lo menos 12 tipos de jwalulë como uli, ajtuwe, jkalili, jani, jkwiji, yaka jedala, duwëwe, jwalëjte, ajkuli, nujtiebo muchos tipos más. De jedala hay al menos seis tipos, alikwëde, yajka, uli, jani, duwëbe, nujtiebo, baiyede, entre otros, algunos sobreviven por muchos años sin que la gente los cuide después que el conuco ya está muy viejo, como jani jwalulë, wañi jwalulë (jkwii) y yajka jedala. Muchas veces andando de jkyo balebi se encuentran jkyoni mawa [matas de plátano o cambur silvestres] o que no se sabe quien las sembró hace muchos años atrás (Mateo Kqnojo 8-1-2012). Algunos, como duwëwe jwalulë no deben ser comidos por todos, el plátano rojo es lo mismo que plátano normal pero rojo, es grande y toda la mata hasta las hojas son rojas. Los jóvenes no pueden comer este tipo de plátano, porque es sagrado, los que no saben no pueden comer, los mayores y los ancianos sí pueden comerlo, aunque algunos dicen que es dañino, que puede dar erisipela y por eso no lo siembran. Crecen en conucos viejos o donde vivió gente (Magdalena Liye, 19-8-2012). Otros como uli jwalulë [plátano grande] son sagrados y antiguos, por eso no se puede jugar con esas plantas, hay que tratarlas bien y cuidarlas cuidadosamente al sembrarla como hacían nuestros ancianos (Víctor Baiyeja, 13-11-2011).

Aunque no sea comida el tabaco es uno de los más importantes cultivos como se mencionó.

Hay una sola variedad cultivada de tabaco aunque se conoce una variedad silvestre. *Jkawai adë* [semillas de la cápsula de la fruta] se recolectan de la parte alta de matas de tabaco maduras, en especial de las que no tienen insectos ni gusanos, después que las flores se han secado alrededor de septiembre u octubre. Luego, las semillas se almacenan en *jwaleba-bo ibuju* [recipiente que se hace de una calabaza silvestre], un bejuco que *Jkyo ae* dejó como regalo. Justo después de que se quema el conuco nuevo y antes de que se inicien las lluvias, se plantan las semillas de tabaco (Alejandro Mölö, 13-11-2011). Se debe sembrar *iniyo jkwa* [donde hay ceniza] pero, si el tabaco se usará con fines ceremoniales, se mantiene en secreto la localización exacta de dónde se sembró. Las semillas se dispersan haciendo *najli dekae* [frotando] un puñado de las cápsulas juntas entre las manos lo que provoca que las diminutas semillas caigan y se esparzan a través del terreno cubierto de ceniza (*Jkujtejau Kajtai*, 4-5-2003). Se siembra tabaco en conucos nuevos y a veces en parches de conucos viejos donde se apilaron y quemaron matorrales. Para tener hojas fuertes de tabaco, de las que pican, hay que cantar en la mañana en la casa antes de ir a sembrar, se pide a *Jkyomalidëkä* que haga la semilla y la hoja buenas (Santiago Jelani, 24-3-2004). Los *joti* hacen una pasta después de secar las hojas de tabaco, pulverizarlas y mezclarlas con cenizas que humedecen con agua. El tabaco se coloca entre el labio inferior y la encía, lo que produce mucha saliva que la persona escupe con frecuencia. *Jkalala* [caña] es apreciada para calmar la sed, se consume casi siempre en el mismo conuco cuando se está laborando o cuando se pasa de camino a otra parte. Cuando se cosecha para comer la caña, ya debe estar alta, se deja las cabezas de las cañas, *jkalala jena* [una porción del tallo superior de unos 40-50 cm] y se planta ese mismo día (*Aba Yolo*, 23-3-2012). Se excavan huecos de 10 cm de profundidad y se colocan unos 3-5 tallos en un círculo dejando hacia afuera uno de los extremos. La persona que siembra, escupe en el extremo inferior de cada tallito, para propiciar el crecimiento exuberante de las cañas sembradas (*Damaris Liye*, 19-8-2013). Las cañas se siembran en conucos de 3 o 4 años, o pueden replantarse cuando se cosechan, en ese caso, se hace un huequito en la tierra y se coloca un solo *jkalala jena*, por eso pueden verse cañas en conucos muy viejos de hasta diez años (*Tito Juae*, 16-11-2011). Si no respetamos las cañas, los antiguos decían que nos van a picar *Jkalala aemo*, su dueño, por eso mantenerlo con cuidado, cuando se enferma una persona



Abyema janye tejiendo una cesta, 1997.
(Foto: E. y S. Zent)



Liliana Jelani con sus hijos Elizabeth, Arsenia Leonora y Herberto, 2011. (Foto: E. y S. Zent)

se avisa a los dueños y ellos nos van a dar la salud (Josue Baiyeja, 2-2-2012). Porque todavía existen Jkalala aemo las cañas no se dañan ni se echan a perder, por esa razón debemos respetar y cuidar. A un niño se le bendice la caña para dárselo y el niño estará bien (Liliana Uriña, 28-2-2012). Hay varios tipos de caña: nĩ [verdadero], waiño [suave], ikyeka [duro], duwēwe [rojo], majkyadō [rayas verdes verticales] y luleyabo (Aguiles Yalua, 17-11-2011). Ikyeka jtamu jawade [no hay ni había semilla de maíz duro], vino de dodo jotĩ [la gente con ropa] es pequeño corto, también duwēwe jkalala es de dodo jotĩ, de los criollos. Hay una caña nuestra que crece mucho. Las semillas de caña salieron del jkwē jtawĩ jkajka pero lidide mekae, no fueron sembradas de inmediato, después fueron sembrando poco a poco. Muchas vienen de jkwē jtawĩ, como ñame blanco, jengibre rojo, wejtolo, lechosa silvestre, ocumo, curagua, piña, maíz alto, maíz rojizo, jawa lidĩ dinēkã [hace tiempo]... Mi papá sembraba poco aguacate pero otros antes sí sembraban mucho. Awa, ajkuli lidĩ dejae ñamuliyē [el primero en sembrar aguacate fue ajkuli], también sembró uli uli bade, jnama, awajto, muli, el que más siembra es Ikyujtu duwēno aedĩ ajkuli. Jwalējte najtai jkwanajka [mostacilla negra sembrada] y majkyolo dale [mostacilla blanca sembrada] vienen de Jkyo ae balo [conuco de Jkyo ae], la semilla de najte [ají] viene de magna ajtowaijlo ae [dueño de abeja] (Iván Juae, 15-11-2011).

Jwaya [lechosa] es una fruta muy apreciada que se come en el mismo conuco o en casa. Hay dos variedades duwēwe jwaya [roja], jtamu jwaya [alta], no se siembran, sino que se bota las semillas donde se pelan y jwai dewa germinan solas (Baleko Jtitekya, 7-1-1999).



Jtalia Jtitekya Jtute y Olojla jayu Aubojkyo cosechando batata, 1999. (Foto: E. y S. Zent)

Jkyo jwaya no se come pero sí es medicinal. Jkyo ae es el jwaya ae y por eso la lechosa crece fácil en cualquier parte y sin esfuerzo de la gente, por eso se ven lechosas en todas partes, en conucos, entradas de las casas, caminos, claros de bosques, entre otros. La mata dura solamente 2-3 años pero como la gente camina y riega la semilla cuando va de jkyo balebĩ se encuentran lechosas en muchas partes (Fabio Yalua, 11-11-2011).

Otras plantas se siembran en menos cantidad y tienen sus características:

jkalawinẽ jae [semilla de jengibre] debe mezclarse con ceniza antes de sembrarla en un hueco del conuco (Janiwa Juae, 22-7-2013). Mango fue traído por otra gente. Al principio no sabíamos como sembrarlo, ahora no se cuida mucho (Teresa Yolo, 7-12-1998). Después de quemar el conuco puede sembrarse jkujte ju [auyama], abriendo huecos con el machete en la esquina del conuco para que el bejuco trepe por encima de los árboles tumbados pues la mata no dura mucho tiempo y da allí los frutos, solo una vez (Awela Jwoli, 21-5-2012). De algunas matas que sembramos hay diferentes tipos, de otras, hay solo una. Hay cinco tipos de mẽ [ocumo]: uli, jwalẽjte, jtujkaladowa, kyabo, y alijkwẽte. Hay tres tipos de jlabo [totuma]: yẽwi [tigre], nĩ [verdadero] y uli [grande]. De najte [ajĩ] los tipos son cuatro: uli [grande], jani [pequeño], jani jani jlude [muy pequeño], y duwẽwe [rojo]. Hay cuatro tipos de jkujte ju [auyama]: jwalẽjte [negra], jani, kyabo [blanca], jtarnĩ [alta]. Hay dos jkulilu [onoto], nĩ [fruto verde] y nimo [fruto rojizo]. Hay dos tipos jlilu, uli que es

alimento, bueno para comer y *jani jlilu* que es medicinal, crece como dodo ju, bejuco. En cambio hay ña jodea, una sola ni nana ju [piña], *baede jadī jkyo nanaju* [la gente de antes comía la silvestre] ahora ya no la comen, ña jodea *jnema jī* [un solo pijigüao] pero de dos colores diferentes *kyajte jnema* [verde amarillento] y *duwēwe jnema* [rojo]. También de las siguientes plantas hay ña jodea [una sola]: *jtuwē* [curagua], *mali* [mani], *ejko maluwē adē*, una planta medicinal para curar mordedura de culebra, *jtikiwili* [au ibu medicinal bañar para hacer buen cazador], *jwaiili jtuño* [para hacer caraña como pelo de paují como dodo ju], *nuyējtu* [tapara], y *jtijkē* [túpiro] que echa una fruta como un tomatillo. Mostacilla hay de varias: *baede majkyolo* hay dos tipos uli y ni majkyolo, *jkwanajka* gris, dos tipo de *yulē jkwanajka* [marrón], uli, y ni *jkwanajka* y *najtai jkwanajka* [negra]. (Iván Juave, Aquiles Yalua, Mario Liye, 17-11-2011).

El conuco *joti* sembrado con muchos cultivos y su desarrollo son comprensivos. Se prefieren las gramíneas, maíz, arroz y caña de azúcar, para iniciar el cultivo pues proporcionan comestibles durante los dos primeros años. Una segunda fase del conuco, el periodo medio (intervalo de 1 a 3 años), se caracteriza por una mayor abundancia de los principales cultivos de tubérculos, yuca, ñame, malanga y batata. Los árboles son cultivos de maduración más lenta, son más comunes en las últimas fases (intervalo de 3-5 años), con predominio de plátano/cambur, lechosa, guamo y pijigüao.

Balo wae: aporque limpieza del conuco

Los *joti* primero limpian, tumban, después siembran y vuelven a limpiar. *Jkyomalidēkā* sembró sin limpiar, por eso hay tantas matas diferentes que crecen. Él tiene un solo conuco muy grande con batata, plátano, yuca, todo... y su comida nunca se acaba. Él no necesita sembrar, sino que trae comida y después de cosechar se repone otra vez de inmediato, de allí regaló el conuco a los antiguos y hemos seguido la tradición (Alberto Melomaja, 31-1-2002).

Los *joti* reconocen que *ñajawa* o *yélido* [matorrales, malezas] pueden impedir el mayor crecimiento y provecho de los cultivos, por lo que remover las malezas puede aumentar la producción:

Después de que se siembra el conuco hay que estar pendiente y limpiar debajo de lo que se ha sembrado sea yuca, plátanos, caña y otros. El conuco que ya está crecido no se puede sembrar otra vez, porque no se producen las comidas. Solo se limpia con machete, el cuchillo no, porque es pequeño. En el conuco no se quema la basura, tampoco se puede jugar, ni gritar, hay que respetar, sino la comida no se produce. También porque en los conucos están *aemodī* que nos pueden dañar si no respetamos el dueño de los conucos daña a la persona, entonces hay que llamarlos para que curen al enfermo. Tampoco se puede robar comida de otros conucos, porque los dueños enferman (Virginia Uriña, 25-6-2012).

La manera joti de aporcar es selectivo y depende del valor de uso cultural que le dan a las plantas que cortan y sacan del conuco a las que dejan. Aunque el aporque es continuo, varía mucho de agricultor a agricultor, por eso hay conucos extremadamente limpios de yerbas y otros cubiertos de monte. Suele verse como una actividad relajada que muchas veces no se ejecuta, idealmente debería hacerse durante el primer año del conuco en especial hasta el final de la cosecha de maíz (primeros 6-7 meses), aunque una quema bien hecha, minimiza la necesidad de deshierbar.

Se limpia siempre y si siguen creciendo muchas hierbas, se deja de limpiar sabiendo que en el conuco viejo está el dueño de cada cultivo, una vez de que haya hecho el conuco nuevo se pasan los cultivos del viejo al nuevo y a través de eso pasamos al dueño de cada siembra y cuando ya haya sacado las semillas del conuco nuevo de ahí se mueren los cultivos viejos ya que no se encuentra el dueño de cultivo. Una vez que el dueño de cultivo pasa al conuco nuevo todos aquellos cultivos del conuco viejo se marchitan y lo que sembró en el conuco nuevo se ve bien y creciendo bueno y eso significa que al lado de cada cultivo está presente su dueño. Desde las épocas antiguas se han construido algunas veces casas donde han estado los conuco ya que el lugar se ve limpio y menos árboles y todos aquellos árboles que están cerca se tumban para vivir tranquilo. (Jairo Möllo, 28-7-2012).

Usualmente, son los hombres quienes limpian un conuco y las mujeres plantan o replantan al mismo tiempo. En caso de que no se haya sembrado, y algunas yerbas germinaran antes, se deshierba en los lugares donde se plantará. Generalmente, después del primer año, los conucos no se aporcan de manera sistemática, aunque se deshierba durante la cosecha cuando puede replantarse, pues el pedazo de terreno de donde se extraen los productos se limpia de plantas que no se quieran y se colocan allí nuevas semillas. El deshierbe implica muchas veces arrancar las yerbas no deseadas de raíz o cortarlas a nivel del suelo. Estas matas que se arrancan se apilan a un lado y a veces se queman. Es común además que mientras se camina por un conuco la gente limpie pedacitos de manera casual. Todas las plantas que puedan considerarse útiles no se arrancan pues son o serán cosechas entre ellas muchas yerbas que tienen frutas o cogollos comestibles como *jkanawa jwa-jwa*, *bujta jelë*, *jluwilu jena*, *jtewa jwajwa* o plantas medicinales como *ajkukë jelë*, *nejkana jelë*, *jtawe jwajwa*, *jkyo jkawai jelë*, *awali jelë*, o *alawini jelë* entre otras. Además se dejan crecer algunas plantas por sus beneficios potenciales para años futuros como *jnema ji*, *ulu ji*, *luwë jyëi*, *mojwe jyëi*, *jtabali jyëi*, *ulujku jyëi*, *jwaejka jyëi*, *uli ba ji*, *muyë jyëi*.

En octubre-noviembre limpiamos bae balo y luego en enero lo limpiamos otra vez. Ña jodea, solo una vez sembramos maíz en el mismo lugar, solo queda plátano y cambur, abajle jtuwöni bae balo juni dekae [el verano siguiente se hace otro conuco nuevo]. En el conuco viejo hay pijigüao, guamo, jwane alejtö, mucha yuca, curagua, mucha piña, poquita caña, sigue produciendo por varios años 4 o 5 yaka jedala, jani jwalulë, y ñambae mako y guamo por más años. Muchos mueren como ae jwalulë, wañi [tipo de cambur],

yaka jedala jwalulẽ, jani jwalulẽ. Otras plantas viven. Se sigue limpiando el conuco, y empiezan a aparecer wejtolo, alawini, a jwaejka, nejkanã, jtakala, así como muchas plantas medicinales que son útiles, muye jyẽĩ, alabo alawini, ñajti au ibu, nujtibebo jyẽĩ. Vamos al conuco viejo para hacer au wai dekae y cazar allí mismo ijtedĩ, wayodi, konojtodi, ajkulidi balo jkwa inĩ ajkuli jkwajtibõ. Las plantas que empiezan a aparecer primero son wejtolo, jwani jelẽ, jani jtabali jelẽ, mali ibuju, jkyo luwẽ jyẽĩ, awajto ji, jwaejka jyẽĩ, awali jelẽ, mujlili jelẽ, crece con raíz, y se queda el jnema lidi dewa [que se sembró] entre otras plantas. Al morir el maíz solamente a veces se resiembra. La primera cosecha siempre debe bendecirse con nuyẽjtu labo miji [totuma] que nos da ya protección para comer el resto (Iván Juãe, 15-II-2011).

Imẽẽ: cosechar

La búsqueda y cosecha de los productos que se siembran se hace todo el año, en conucos, huertos e, incluso, cuando se está se Jkyo balebĩ en los conuco de camino, de bosqueo o viejos. Se suele cosechar alimentos sembrados para que duren varios días en la casa, unas dos o tres veces por semana, cosechan niños, adolescentes o adultos hombres y mujeres aunque es común que lo hagan grupos de mujeres y niños o de parejas acompañados por sus hijos.

Jtamu baedona, maíz es lo primero que se cosecha de un conuco nuevo desde finales de agosto a finales de octubre. Los primeros granos se ofrecen a los peces. Se seleccionan un par de mazorcãs se desgranar y los granos se colocan en un recipiente hecho del bejuco cultivado nuye ju. Luego, se echan en el caño para que molojkodi [peces pequeños] los coman mientras se recitan palabras de bendición a mojtõ ae [dueño de los peces]. Con este rito se santifica a todos los alimentos que crecen en el conuco y la gente puede comerlos sin riesgo de enfermarse. No es necesario hacer más rituales y el resto de las cosechas se realizan como una actividad secular (Agustín Konojto 13-II-2011).

Este maíz tierno se come fresco hervido en agua y luego de la bendición, son los niños quienes lo cosechan más frecuentemente, pues solo deben arrancar las mazorcãs de las matitas y ponerlos en una cesta para llevarlos a casa.

Los tallos se dejan donde están o se cortan y apilan para quemarlos después. La batata se cosecha desde finales de noviembre o inicio de diciembre y el ñame uno o dos meses después. Batata y ñame se cosechan todo el verano y cuando ya va a iniciar el invierno, se empieza a cosechar yuca también. Casi siempre se cosecha por sectores, excavando y limpiando pedazos en zonas que se marcan. Retiramos las ramas y malezas, sacamos los tubérculos y replantamos algunos de ellos, los que se van a cocinar se colocan en cestas que tapamos con hojas para llevar a casa, nos paramos en el caño para lavarlos y después sí los cocinamos (Teresa Yolo 7-12-1998).



Francisca y Yonei, luego de cosechar arroz, 2011. (Foto: E. y S. Zent)

La mayoría de las variedades de frutas de plátano o cambur no están listas para comer hasta después de un año de sembrada la mata. Luego de este tiempo se monitorean hasta que pueden cosecharse cuando cortan todo el racimo. Luego de que se cosecha y no se espera más fructificación, los jotí talan el tallo principal para dejar espacio a los vástagos que crezcan al pie de la mata. Un solo racimo puede pesar 20-30 kg o más, por ello se cosecha solo uno dos racimos a la vez. Cañas de azúcar o lechosas se comen generalmente en el lugar pero también se lleva un poquito a las casas.

Los jotí generalmente son muy flexibles y generosos en su noción de propiedad, por ello suele poder cosecharse de muchos conucos. Aunque la mayoría de las cosechas se hacen en conucos que la familia ha trabajado también, es bastante común cosechar de conucos de otros si se tiene necesidad, hambre o si se avisa que se cosechará algo que se quiere del conuco de otra persona. Lo que siemore se ha pedido es que para cosechar de los conucos ajenos se avise que lo hará o lo hizo:

Las personas que no son parte de la familia deben pedir permiso para cosechar, aunque hoy en día las personas a menudo toman comida sin pedir permiso y no deberían hacerlo, ya sea que vivan cerca o lejos (Jwajkojko Jtute, 28-7-2002). Se toma poco de los conucos de otros y se avisa al dueño del conuco cuando se cosechó de sus plantas. No es correcto no avisar, cosechar mucho de conucos de otros u ocultarlo. Aunque no se regaña ni castiga, todos los tipos de cultivos tienen Jkyo aemo que cuidan y buscan su bienestar, cualquiera que robe un cultivo corre el riesgo de que el aemo se moleste y haga que el ladrón se enferme. Si salimos de visita, el dueño del conuco debe decir, «en mi conuco hay mucha comida, si quiere agarre de allí» debe decirlo antes de cosechar pues toda la comida tiene

aemo, si no quiere dar comida se enferma si agarra sin pedir, todos los cultivos tienen *aemo* cuidando nuestras cosas, si pide no pasa nada (Domingo Ijtē, 20-3-2004).

La cosecha de productos que se siembra no es lo único bueno que traen los conucos pues muchos animales lo visitan o hasta viven en él, y por ello, pueden ser cosechados también por gente cuando se los encuentran. Lapas y picures van con mucha frecuencia a los conucos y se aprovechan de alimentos cultivados por eso los cazadores construyen trampas para atraparlos. Parecido pasa con tucanes, loros, guacamayas, u oropéndolas que vienen a comer cambures o plátanos, lechosas o las frutas de los árboles silvestres que nacen cuando el conuco empieza a ponerse viejo, los cazadores pero muchas veces los jóvenes, hacen trampas para capturarlos. Los adolescentes afinan sus punterías con la cerbatana apuntando a pájaros pequeños como colibríes y pájaros saltarines que abundan en los conucos y los niños buscan larvas de avispas o persiguen lagartijas comestibles mientras sus padres están ocupados en el trabajo de conuco (Samuel Baiyeja, 5-5-2002). Aunque estos últimos son esporádicos y en poca cantidad, son bien apreciados y gustosos.

No hay un momento exacto en que el conuco se hace viejo y deja de ser visitado pues por años, aunque no se aporquee, replante o cuide, los *joti* cosechan pequeñas cantidades de productos, especialmente cambures o plátanos de los *baede balo* [conuco viejo] o *jtajwä balo* [conuco muy viejo]. También van a cazar a esas zonas. Cuando la gente deja de cortar malezas en las zonas que sembraron antes, se inicia *baló jkyo bae jae* [baló convirtiéndose en bosque], el cambio de *baede balo* a solo bosque o la transición de conuco a bosque, que al principio es *baede balo jtau alējtä bae dejae* [conuco viejo donde crecen árboles pequeños] y luego *baede balo jtau balenī dejae* [conuco muy viejo cubierto por árboles grandes] (Noé Jono, 6-II-2011). Los árboles que marcan el paso de conuco a bosque son casi siempre *wejtolo*, *jkyo luwē*, *jtijtimo jyēi*, *jwani jelē*, *jtabali*, *uli nejkana jelē*, *jtewa jwajwa* y *jtōjkona jelē*. Los árboles que indican ya el bosque más maduro son *ae jlude jyēi*, *iyē jyēi jtau*, *manajtaiku*, *olau jtau* y *dudibu*. Todos estos árboles tienen algún tipo de uso para los *joti* y además muchos animales de cacería van a buscar comida en estos ambientes por lo que la gente los visita a menudo (Emma Abalenaja, 7-II-2011).

El tratamiento ritual de alimentos cultivados y las diferentes creencias asociadas con respecto a la regulación espiritual de las relaciones entre los alimentos y sus dueños revela otro lado de la profunda integración de pensamiento y conducta en la agricultura *joti* que va más allá de un sistema tecnológico material y tiene muchas dimensiones. En el fondo se quiere recordar la importancia continua del intercambio. La relevancia de los productos agrícolas en los rituales, se mostrará en el siguiente capítulo notando una diferencia en el tratamiento y manejo entre alimentos cultivados y no cultivados, especialmente asociados a lo que se puede y debe o no comer, durante diferentes etapas de vida.



Aiyu Abojkyo cosechando hojas de palma para techar su casa, 1999. (Foto: E. y S. Zent)

« Primero *Jkyomalidëkä*
enseñó a los jotí cómo
hacer la fiesta y ellos
continuaron haciéndola. Las
fiestas son de siempre, muy
antiguas, desde el inicio.
Son muy importantes para
alegrar la vida, para llamar
animales, para compartir
y bendecir, todavía sigue
pues *Jkyomalidëkä* dijo que no
puede perderse la tradición
de las fiestas, hay que
prorrogarlas, mantenerlas
siempre entre los jotí »

Alberto Melomaja, 13-9-2001

Jkye wibi majkyö **Ceremonias, rituales, fiestas ancestrales**



Arriba: Ābiejoajka audi tejen cestas para cosechar plátano, 1996.
Abajo: Bajkilo inicia el tejido de una cesta y Bjikio la termina en *Jludile jetā* 2012.
Luz Talibu Ijtē sostiene un telar donde fabrica un guayuco femenino, 2011.
(Fotos: E. y S. Zent)





Los jotí heredaron las *jkye wibí majkyö* [fiestas ancestrales] directamente de Jkyo-malidëkä quien fue la primera persona que las celebró (Mario Liye, 1-3-2004). Los rituales son parte muy importante de la cultura jotí. Puede decirse que las ceremonias se hacen permanente y frecuentemente desde que una persona es concebida hasta después de su muerte.

Las siguientes nueve fiestas fueron mencionadas en Kayamá en una amena conversación acerca de *jkye wibí majkyö* [fiestas y ceremonias] que enseñaron los antiguos jotí y que aún siguen practicándose por sus significados rituales más profundos. Esto fue lo que dijeron:

De antes se llamaban maluwë a varias fiestas que hacemos por diferentes razones. En todas las fiestas pedimos ayuda a Jlae para que nos proteja en todo. Jlae vive cerca de plantas de ulu jì muy grandes, y con esas mismas hojas de palma nosotros hacemos faldas y coronas para las fiestas. Hacemos jjudä [bebidas] de mucho de lo que en ese momento estamos cosechando: ñame, yuca, batata, plátano, maíz. Cantamos, bailamos, nos pintamos con jkulilu nana [resina de onoto], maluwë nana [resina de caraña]. La letra de los cantos es variable y espontánea, lo que queramos cantar, tocamos najto [maraca], el que tiene maraca canta según el tipo de fiesta: guayuco, collar, nariz, a la araña porque hace hilo, tela y así cantan otras cosas depende de la fiesta. Las fiestas más celebradas son las siguientes:

- 1** *Jtitojaní auní ijte* [bañar al recién nacido] con el compuesto que trae el padre.
- 2** *Imponer jtitojaní ikyunëka-jojo jkajwai* [cinturón al bebé].



Miguel, Lucas y Janiwa, 2011. (Foto: E. y S. Zent)



- 3 *Ini likë jkwānaka jkwadi, jkulilu nana* [collares y pintura corporal a infantes, niños y niñas].
- 4 *Qneka-jelë ilijto ikye* [abrir hueco en la oreja].
- 5 *Dodo jkajkyëu jti dekae* [imponer guayuco].
- 6 *Ñonakalë* [abrir hueco y colocar palito en la nariz] *después de la primera namanajawaniima* [menstruación].
- 7 *Jkawai jkajtito ikye* [dar tabaco].
- 8 *Ña jadi iledaibijteibi* [cuando la gente se enferma].
- 9 *Jani ju jtobaibi* [fiesta de cacería], *jani jkëjto ikye* [para llamar a los aemo de los animales].
- 10 *Miñelinidë jadi* [fiesta de los difuntos].
- 11 *Budeki jadi* [cuando hay mucha tristeza], *yalu jadi* [sentimientos negativos, enojo, desánimo] o simplemente *jkyewayaki* [para divertirse].

Todas las fiestas son importantes para la salud y bienestar de la tierra (Noé Jono, Kyabo Bowijte y Gabriel Tiloja, 17-4-2002).

De manera similar en Iguana recuerdan a las fiestas:

en Jwānibo jedā la mayoría de las casas eran rectangulares, pero una vez hicimos una casa redonda pues queríamos hacer una fiesta y tener más espacio para bailar, aunque solo participábamos los de la comunidad. El palo del medio de esas casas se pone para sostener fuerte a los de al lado, además de sostener las paredes tiene significado sagrado pues allí hacemos las fiestas, y es allí donde llega namodī en las fiestas. Por eso respetamos la viga central porque dentro de ella vive una persona con sus namodī. Cuando la gente envejece, entiende más. En la fiesta hicimos jtuwayaka y jkōdā [coronas y faldas de hojas de cucurito], usamos plumas de guacamayas, tomamos chicha de plátano y cambur (Jtukyabolaé Bowijte, 26-7-2002). Hacíamos fiestas y cantábamos cuando vivíamos en Jtajwibo jedā, jlajo jtukë. Plantamos maíz y ñame e hicimos chicha (Awela Jwoli, 31-7-2002). Cuando vivíamos en Jwāna jkukë, río arriba, construimos una casa redonda grande ido malaya nuwë, donde celebrábamos fiestas. Hacíamos curiara para hacer cachiri, excavábamos al interior de los troncos de los árboles jtabali jtau o jwāni jtau, y hacíamos la bebida de ñame, maíz, batata y lo tomábamos fermentado, después de varios días. Hay muchas razones para hacer fiestas: porque es bueno recordar a los muertos, los hace buenos a ellos y nosotros los recordamos e imitamos como eran cuando estaban vivos. Nos pintamos con onoto para quitar el cansancio de los muertos y hacerlos buenos otra vez. Los hombres se pintan con onoto, manteca de danto y caraña negra. Las mujeres se pintan solo con onoto. En Kayamá usan también amijkëjte mudī, un tipo de cera de abeja mezclada con caraña negra, para las fiestas y también porque los hace mejores cazadores, también escorpión para buena puntería y porque hace al curare actuar más rápido y fuerte. Durante las fiestas, los adultos

Jaime Urijtutea compartiendo
alimentos en un encuentro
comunitario, 2017.
(Foto: E. y S. Zent)



hacen llamados a los animales imitando sus sonidos: danta, marimonda, guacamaya, báquiro, chácharo.... Aquí nunca más hemos hecho fiestas, hoy tomamos poca bebida y no amarga, antes tomábamos como cerveza amarga después de regresar de cacería pero los misioneros lo prohibieron. Cantábamos y danzábamos en las fiestas. Al medio del canto, llamábamos a los animales con maraca, poníamos las pezuñas de danto y báquiro en un palo y al final del ultimo día se rompen, se cortan para que los animales vengan a donde está la persona, para que se acerquen, se hace para atraer al animal con el fardo de sus pezuñas para que vinieran de lejos y no se escondieran. Jkajojadi los escuchaba y traía a los animales cerca del área donde la gente podía cazarlos. Después de la fiesta, la gente salía de jkyo balebĩ y cazaba. No teníamos jefes de fiestas como hacen a veces en Kayamá. Durante las fiestas dábamos por primera vez el tabaco a los jóvenes adolescentes, así como imponíamos el guayuco a los niños. Tibq̄t̄yo lo hizo una vez aquí en Iguana pero ya no es una práctica ritual pues los misioneros dijeron que no lo hiciéramos. Practicábamos el ritual de la adolescencia, perforábamos la nariz y colocábamos un palito en el hueco pero ya no lo hacemos. Cuando la muchacha tiene su primera menstruación no colocamos palo en la nariz, pero aún se va al monte por unos días con su esposo (Ulijkulē Jtute, Jwajkojko Jtute, 28-7-2002). Pero sí hicimos fiestas antes en Jkaliwēki bo balo, como un año después de que nos mudamos para acá, es por las cabeceras de Jkayq̄ Ikw̄lq̄, hicimos un conuco y había ya una casa hecha por Jw̄q̄di. Uli Jkulē caza aún por allí. Los antiguos dijeron que la fiesta es para alegrar la vida, para mantener la salud, además para que los animales no se vayan, que vengan acá y no se alejen cuando los buscamos de cacería. Nos adornamos para que la gente en la fiesta se vea bien (Alabala Aubojkyo, 28-7-2002).



Danza en la fiesta de los animales, 2018. (Foto: Jan Dungal)

Hice el ritual de la menstruación con Domingo, con quien me casé en Iyë balo, porque estábamos enamorados. Crecimos juntos. Bowijte, el papá de Domingo, nos dio las instrucciones de qué hacer. Practicamos varias actividades que haríamos en el futuro como hilar, pescar, tejer, cazar, hacer dardos, cocinar, cosechar cosas del bosque o el conuco, como miel o maíz, curar enfermos, cantar, entre otras cosas. Hicimos el ritual para asegurar fuerza, salud y energía, para vivir bien y ser exitoso en la vida de casados y luego nos fuimos de jkyo balebĩ (Jtibola Bowijte, 27-8-2004). Todo mi grupo, mi papá Bowijte, mamá, hermanos, Lqle jadĩ, hicimos una casa redonda grande con hojas de malaya, ido nuwë en Jwāna jedā cada año, en jtuwö baedona a mediados de la estación de verano celebrábamos una fiesta, con wikë baede jtamu jyu [chicha añejada de maíz] de jwāni-bo [curiara excavada del tronco de jwāni]. Todos tomaban y danzaban, jóvenes y viejos, hombres y mujeres (Jelëbeto Bowijte, 6-5-2003). Antes hacíamos fiestas. Ahora no lo hacemos pues los misioneros nos dijeron que no hagamos fiestas, lo prohibieron. La fiesta que recuerdo de pequeño es igual a la de Noé, es muy similar a la que celebrábamos en Jkayq Ikwāla en las casas de Tibq̄tyo, Bjikiyo y Alabala. Todos fuimos, estaba joven, ya era grande, fue hace mucho. Han pasado muchos años sin hacer fiestas (Kyabo Bowijte, 17-4-2002).



Danza en la fiesta de los animales, 2018. (Foto: Jan Dungal)

Puede decirse que las fiestas jotí son de dos tipos globales, unas que se centran en el desarrollo de la persona y a lo largo de toda su vida desde que nace hasta que muere, y otras colectivas. Todas tienen un objetivo básico: prolongar el bienestar, la salud y alegría de toda la comunidad. En las fiestas se repiten los sucesos que narraron los antiguos, se recuerdan los orígenes de la cultura y se instaure la vida en su mayor esplendor:

Antes del contacto con la gente de ropa, antes de la misión, los jotí vivíamos más regados en grupos pequeños y nos visitábamos mucho entre los diferentes grupos, unos por allá, por acá, más allá con pocos grupos, poquitas personas e iban todos a visitarse a sus casas y cuando hacíamos fiestas todos nos congregábamos, veníamos a la casa de la fiesta cuando escuchábamos que algún grupo estaba haciendo fiesta, todos íbamos a la fiesta a ver y participar (Alberto Melomaja, 13-9-2001).

La importancia de las fiestas para celebrar la vida se da en la narrativa del descubrimiento del fuego, *entonces el sapo dijo que hagan fiesta para aplaudir al fuego que los calentaría* (Ángela Juainkoa, 25-1-2002). Algunas cosas se hacen de la misma manera en todas las fiestas, por ejemplo, se comparte alimentos, bebidas, alegría, se pintan y adornan los cuerpos, se danza y se celebra con todos los miembros de la casa. Las palabras, sonidos, cantos e historias varían según lo que se celebre.

La música y danza se iniciaron una vez que los participantes terminaron de fabricar y colocarse los trajes que hicieron para tal fin con hojas de cucurito. Aunque variaban de individuo en individuo, algunos eran faldines, otros faldas, capas, coronas, vestidos,



Danza de fin de año escolar, Kayamá, 2017. (Foto: E. y S. Zent)

máscaras o delantales. Niños, hombres, mujeres, todos estaban ataviados y participaban con alegría. Las primeras danzas se realizaron afuera de la gran casa oval, gradualmente fueron moviéndose alrededor de la casa hasta entrar y bailar alrededor del espacio interior en un círculo. La danza se llama *ijkyu ñëi*, los danzantes participan en un canto, todos braman en clamor agudo, acompañado por maracas, sonajeras, flautas y otros instrumentos pequeños de percusión grave hechos de conchas, piedras, cortezas. Con breves descansos intermitentes entre 10 y 15 minutos cuando se bebe y come, los participantes prosiguen la danza moviéndose alrededor en círculos cerrados por más de una hora hasta bien entrada la noche, a eso de las tres de la mañana. La carne ahumada estaba almacenada en cestas suspendidas en las vigas, en la parte central de la casa, e incluía porciones de los siguientes animales: báquiro, lapa, picture, pava, tucán, mono capuchino, marimonda y paují. Una vez que se sacaban de las cestas, se hervían en agua o cocinaban en ollas antes de comerlos. El tronco ahuecado, *au jtawĩ*, se talla en forma de curiara para elaborar la bebida de la fiesta, el *jyu* o cerveza levemente fermentada, más dulce que amarga. Luego de tallado el tronco, se pinta el dibujo o la imagen de un *jtawĩ jkanawa* [lagarto] en total oscuridad, se hace con caraña mezcladas con cenizas del mismo árbol, la persona que lo pinta debe imaginar bien como está pintando para hacer un buen dibujo. Danzas y cantos continúan toda la noche hasta que al día siguiente, entre las siete y ocho de la mañana, los participantes salen de la



Danza celebrando el fin del año escolar, Kayamá, 2017. (Foto: E. y S. Zent)

casa, se quitan sus atuendos de hojas de cucurito e inician otras actividades relacionadas al ritual que se celebra, tal como imponer el primer cinturón a los bebé, adornos tejidos con pelo humano en antebrazos y antepiernas a los niños, el primer guayuco a los niños o dar el primer tabaco a los adolescentes. Alrededor de las diez de la mañana todos entran a la casa de nuevo y pintan todo su cuerpo con onoto, desde la cabeza a los pies, colocando puntos de caraña negra aquí y allá, y ataviándose con otros adornos como plumas de tucán, colas de ardilla, cráneos de capuchino, entre otros adornos. Luego comen la carne cocida y toman la bebida (Stanford Zent, 1-3-2004).

Todas las cosas que ponemos en nuestros cuerpos expresan la alegría por participar en la fiesta y alientan nuestras mentes, espíritus, cuerpos, con el propósito general de las fiestas: renovar las buenas relaciones con los espíritus y seres del universo, especialmente los dueños de los animales de presas y todo lo que tomamos del bosque. Si no se celebran fiestas, los animales se irán antes de que los futuros cazadores puedan atraparlos. Al celebrar la fiesta los animales están de acuerdo en dejar ser cazados, están contentos con nosotros y se someten voluntariamente a ser localizados, capturados, matados y comidos. También hacemos las fiestas para sacar todos los elementos malos que dañan el cuerpo o la mente, las enfermedades físicas, las enemistades o malos deseos, los malos hábitos, pensamientos o sentimientos hacia otros o uno mismo. Las ceremonias y fiestas también puede causar daño a los enemigos de la gente, como grupos malos de personas o espíritus (Mario Liye y Alberto Melomaja, 1-3-2004).

Las fiestas son eventos donde es particularmente importante ataviar el cuerpo con abundantes

jkwamajnimō jo ejwō [indumentarias, ornamentación] y *nēña duwi* [resinas para pintar]. *Duwēno* nana es de *jkulilu*, el que nos ponemos para las fiestas, lo preparamos con agua donde revolvemos semillas de onoto, luego cuando la semilla ya está blanca la sacamos y cocinamos *jkulilu nana normal* y otro con mucha pega, pues se mezcla con *diwili nana* [resinas de árbol] para mujeres y hombres (Luka Yolo, 9-12-1998). Igualmente se usan ropas fabricadas con hojas de palmas, yo estaba muy joven, vivimos por mucho tiempo en *Jkeno jedā jtukē* [al norte de Kayamá, Alto Moya], allí hicimos muchos conucos y había mucha cacería. También hicimos muchas fiestas, participaban solo los co-residentes, éramos un grupo grande. Nos vestíamos con *ulu jya jekā* [capa de hoja de cucurito] amarrada con *jkudilē jyēi* [fibra de corteza], *jono dodo* [ropa de cortezas fibrosa], elaborada con *majtakī dodo*, *jono u otro árbol fibroso similar*. Hacíamos cachiri de maíz, yuca y caña. Comíamos carne cazada con lanza, de *uli jkajwiyē* y *yowā* [báquiro y danta]. La fiesta duraba entre dos y dos meses y medio casi siempre en los meses de lluvia, junio, julio o agosto, pero si había mucha comida en verano también se podía hacer. Bailábamos, danzábamos, compartíamos (Domingo Ijtē, 30-6-2003).



Afinando el *jkamulëbo*, Kayamá, 1971. (Foto: ©Jacques Jangoux)

Inimonĩ jkye wae majkyö, **fiestas dedicadas a infantes y niños**

Jtido jadĩ, recién nacidos

Los antiguos jotĩ enseñaron cuáles son las conductas correctas que deben seguirse para orientar la vida de buena manera y convertir al ser que se está generando en un ser humano bueno. Explicaron que los *namodi* se pueden adquirir después de nacer y en la adolescencia. Para entender cómo se consiguen, debe describirse lo que hacen los padres de una criatura cuando una mujer está embarazada y cuando nace un nuevo jotĩ, tal como lo explicaron los antiguos en la historia de *Ñamuliyë-au*.

***Al jtido-jani au ijte*, bañar al recién nacido**

Una vez que la mujer sabe que está embarazada, literalmente, que un *ijkwöju* late en su vientre, ella y el padre del nuevo hijo comparten las responsabilidades desde la gestación y siguen las normas que les dieron en el mito:

- 1 *Evaden el contacto con algunos animales como uli jkwana* [pereza de tres dedos], *jani jkwana* [pereza de dos dedos], *jani jkakyodi* [osos hormigueros], *uli jkakyodi* [marimondas], *o yëwi* [jaguares] (Rossana Tujuokaña, 23-3-2004)
- 2 *No pueden comer algunos animales como jkali* [ardilla], *imo* [araguato], *jkwaijlë* [sakí barbudo] *uli kwayo* [osos palmeros]. Si los comen con uñas largas, esos animales matan al niño (Alberto Melomaja, 31-1-2002). *No puede comer aulë* [baba], *ni jkamaya* [guaca-

mayal], aunque algunas guacamayas sí se comen, pero no jtakala [comadreja], ni plátano que comió jtakala, ni jani jkwayo [mono capuchino] (aunque algunos sí comen). Tampoco deben comer jani jkakyo [oso hormiguero] pues daña al bebé, hace desaparecer al niño, nacerá mal, no completo, le faltará formase. La primeriza no puede comer algunos pájaros como konojto o jkai (Flor Alba Möllo, 14-10-2005). No pueden comer lajodi [tipo de orugas] pues se marea y puede morir, ni jkwajtanadi [tipo de gusanos], ni welodi [tipo de ranas] (Manuel Jelani, 9-11-2001).

- 3 No comen plantas como alikwede jedala, yaka jedala [tipo de plátanos] o uli jwane [ñame grande] (Marina Jono, 24-3-2004), tampoco ñame negro ni auyama blanca porque son comida de yéwi cuando sembró el primer conuco, y puede atacar al bebé. La auyama es mala pues se deshace, toda la comida pasa por el cuerpo de la mujer hasta el niño que está en su vientre y le hace daño (Flor Alba Möllo, 14-10-2005). Los jóvenes no deben comer la palma de nena jkolowa [plántulas cortas matas muy jóvenes], porque cuando la mujer está a punto de dar a luz, se prolonga el parto y la mujer llora y llora porque es muy bajo. También a los niños de la mujer se le pueden caer todos sus dientes (Alejandro Möllo, 13-11-2001).
- 4 No cazan en algunos lugares o pasan por espacios sagrados como las montañas en los dos picos de Maigualida, que son Aweladi nuwe, [las casas de seres malos], Bulujadi nuwe jtau aemo [seres enormes protectores de árboles] (Manuel Jelani, 21-4-2004).
- 5 Hablan con Jkyo ae pidiendo que su hijo o hija se desarrolle bien y nazca sano (Iván Juac 17-3-2004).
- 6 No debe sacar jtuwë [curagua] y al amanecer afloja la cabuya de su chinchorro para que el niño salga rápido del vientre, sea que esté o no embarazada (Irma Möllo, 13-10-2005).

Hacen todo esto por nueve meses para evitar malformaciones o muerte del bebé que se está formando dentro de la mujer, así como para protegerlo e impedir que otras entidades se lo coman o transformen en otro ser. Una vez la criatura está formada se procede así:

Cuando el niño va a nacer, primero la mujer avisa que ya comenzó el dolor, está punto de dar a luz y que va a nacer su hijo. Cuando han pasado muchas horas y ya está listo para salir, las mujeres que viven en Jkyo, en la tierra de Jkyo ae, aunque no las vemos, lo agarran con su mano si está bien y lo ayudan a salir y ya nace. Si no está bien lo arreglan. Cuando nace un niño (o niña), no solo nace un niño sino que Jkyo ae lo sacó para que vea, lo ayuda a nacer, a ver (Alberto Melomaja, 23-4-2002).

Haciendo lo que se hizo cuando nació Namuliyë au, el parto se localiza al interior de la casa en el chinchorro mismo. Se recomienda que además de la madre que va a parir, solo una persona presencie el parto casi siempre es el papá del bebé (Aura Amigoja, 19-4-2002). Cuando nace un niño deben estar solo dos personas, si hay muchos ña jae [malo], dos jti jae [bueno] (Mariela Yaluja, 20-12-2004).

El papá masajea la barriga si es hombre bueno, lo que corresponde es que sea él quien atienda el parto; si la abuela del bebé está allí ayuda, pero es el padre quien debe ayudar. El bebé nace en el chichorro, su cabeza debe mirar hacia el oeste. Porque cuando haga ñona jkale [abrir la nariz en el rito] debe ponerse hacia donde se oculta el sol, al igual que los primeros hombres, indicando la entrada, el recorrido y fin del camino del sol (Rossana Tujuokaña, 23-3-2004). Ini nace en la casa dentro del chinchorro. La mamá del bebé corta el cordón umbilical con una estaca afilada, hecha del tallo de jwāna, con un pedacito de jwāna jejte o de jani jtajwibo jēna, si es varón lo corta el papá. El día que nació no hay que bañarlo (Marina Jono, 24-3-2004).

Si el bebé nació en el día, el papá sale al bosque de una vez; pero si nació de noche, el papá, al día siguiente, sale bosque adentro, muy lejos, por días, ini mēö [placenta] se envuelve en hojas de jniñgewĩ o jtojko y la llevan al monte, lejos, en un lugar bonito donde hay selva debajo de árbol hermoso. Hay un sitio donde al pisar es suave, se hunde un poquito. Alrededor hay muchas raíces de árboles, es muy suave como tela de ropa, allí se entierra, entre muchas raíces de árboles suaves para que el bebé crezca, si el árbol es duro no crece. No quiere que se lo coma el tigre (Marina Jono, 24-3-2004). La placenta debe enterrarse en la base de árbol donde el animal no lo ve, ni yēwi ni la mosca (Iván Juac, 13-10-2005). El papá abre un hueco adentro en ese lugar y mete allí la placenta diciendo a Jkyo ae «es para Ud.». Hay que llevar la placenta lejos si es un niño. Hay que dar vueltas y vueltas y vueltas, lejos y cuando esté muy lejos allí se entierra. Si es una niña hay que llevar poquito, más cerca, donde están los conucos. Hay que enterrar más cerca pues la niña no necesita caminar tan lejos, aunque Mariela camina mucho (Domingo Ijtē, 21-4-2002). Otros lo entierran donde el caño se secó dejar allí, en hueco no hondo. (Alberto Melomaja, 31-1-2002).

El unuwē [cordón umbilical] se coloca dentro del tronco del ikyeka maniq para que el niño no muera y crezca fuerte (Jani Yēwi, Jtjuk jedā, 25-11-98).

La placenta no se puede dejar debajo de un árbol duro pues si se deja allí el bebé no crece, si lo deja debajo de árbol blandito el bebé crece rápido (Raul Wawaalikuetea, 24-12-2004).

El hombre lleva la placenta y sale al bosque hablando despacito con Jkyo ae y por muchos días va caminando en silencio buscando hojas y otras partes de matas, hongos, animales, toma pedacitos y las mastica, como hoja de miel, hoja de guacamaya, hojas de danto, de pauji, de diferentes tipos y muchas, pero muchas otras hojas diferentes, hojas de árboles, de animales, une todo en una cesta, y se forma el namo para que el niño pueda comer, vivir, ser feliz. Va mezclando bien todo lo que mastica y lo trae a las casa y se baña al niño con todo lo que masticó. El namo crece con la persona. El namo de la mamá quiere al niño. También su cuerpo, su alma ijkwöju. El ijkwöju es la parte de la afección, de las emociones. El namo escucha, comunica todo lo que ve en sus sueños, si alguien habla mal de mí, mi namo me cuenta (Marina Jono, 27-3-2004).

Después de que nace el niño, el grupo residencial debería mantener silencio por tres días, o hablar muy poco en voz baja y cuando nace el nuevo ser, como hicieron los antiguos desde

el principio, el papá va al monte, sale al bosque lejos, camina solo. Guarda silencio por tres, cuatro, siete o varios días más. Mientras camina pide a Jkyo ae que lo ayude a construir al tiempo que le de namodï fuertes, sanos y con buena disposición a la cacería para el nuevo ser. Con ese objetivo en su mente trata de soñar y pretende cazar en el bosque. Le dice a Jkyo ae «dame buen hijo para mi hijo». Jkyo ae le da al papá y lo trae en forma de hojas y le regala también a la mamá. Trae el namo en una planta parecida a nejkaná, que Jkyo ae dice que es buena para los niños (Alberto Melomaja, 31-1-2002).

Entonces el papá hace una cesta con hojas de ulu y busca aiye [hojas], jtaŵi miji [cortezas] de árboles, jlajla [raíces], budä [flores] y ujto [frutos] de diversas plantas, aguas de bejucos, hongos, arácnidos e insectos, como yowä jtaŵi, jkwii jelë, jluwilu, jtamü adë, jkyo jtujku, ne jkwa, jani jkaliwëkï o, juluwëka nejkaná, maena jtujku aiye, jtuwömenejkejke, alawini, jkujtilë o, ibuju au, ajkuli ijkyu mana ju, también malawa o, bo ninë aiye, jtujku ibuju aiye y muchas otras plantas. El papá mastica cada cosa y la va colocando en la cesta, la saca de su boca y va haciendo un amasijo, una pasta con todo eso. Con todo lo que va metiendo en la cesta, se va fabricando a los namodï que Jkyo ae le da al nuevo jotï. El papá regresa en la mañana, después de cuatro o cinco días, le da a la mamá la cesta con todo lo que masticó y ella baña y frota al bebé con ese compuesto de sustancias. Cuando las diferentes partes del compuesto tocan el cuerpo del niño, le dan sus propiedades y penetran su cuerpo haciéndolo más fuerte, sano y animado. Después de que bañan al bebé se rompe la prohibición de silencio, y la gente grita muy duro retumbando al bosque; después el papá y la mamá pueden comer cualquier animal, se quiebra la prohibición alimenticia. Y es entonces que se completa la persona del niño (Domingo Ijtë, 22-4-2002). Namo lo cuida toda su vida, lo acompaña juluwëde, crece con ánimo, sin enfermedad, para niño o niña se hace igual (Irma Möllo, 13-10-2005).

Si el papá es joven pide por tres días, si es ya un papá con más experiencia pide por dos días. Cuando ya es mayor, va al monte, dura casi una semana, debe hacerse muchas cosas para la vida, va a la montaña, pone palo, junto con eso ya su papá pide para la vida de ese muchacho con namo, vive siempre (Iván Juae, 13-10-2005).

Jkyo ae trae al namo en una mata pequeña de flores blancas y bonitas, es jtamü jelë [palo alto], con jani aiye [hojas pequeñas], que crece bien lejos, tiene frutos comestibles. La mamá baña al niño con esas plantas masticadas y de allí ya le dio el namo para cuando crezca y este bebé tenga namo como compañero. Otra gente usa awalï jelë para dar el primer baño a la criatura para que cuando crezca no le de gripe fuerte. (Alberto Melomaja, 31-1-2002).

Una de las plantas más importantes para bañar al niño por primera vez es jani ibuju yuweli ibuju, es una liana grande, gruesa, de al menos diez centímetros de diámetro, también con jtujku jya, jani jkaliwëkï, jkalawinë ibuju, awajto ibuju (Jani Yëwi, Jtujku jedä, 25-11-1998).

Juluwëka nejkaná aiye [las hojas de nejkaná son muy fuertes]. Namodï vienen y frotran al bebé directamente con hojas pequeñas, suaves, nuevas de una planta pequeña baja

con flores blancas. Con *jtamu adë* [semillas de maíz altas, grandes], de diez centímetros, bañan al recién nacido. Con la semilla debe frotarse todo el cuerpo del bebé, con la mitad de lo que el papá trajo de la selva. Al día siguiente sí debe bañarse completamente y el *namodï* llega al cuerpo del niño. Huele bien (Marina Jono, 27-3-2004).

La costumbre antigua, *baede jawa*, la gente de antes, decía que deben hacerse así: después que nace el bebé, por tres días no se puede hablar. El primer día en la tarde, alrededor de las siete de la noche, trae hoja de palma *mejta jojo* [cogollito de hoja de San Pablo] para hacer *jkawake* [escarificación], con eso se azota a todos los que viven allí, esposa y todos, se les pega duro, para que salga mucha sangre, para quitar el desánimo, para que regresen las ganas de caminar, se quita el desaliento

para volver a la vida normal. Tampoco puede quedarse en la casa, tiene que salir. La mamá se queda con el bebé en la casa. El papá deja la placenta enterrada y se va pensando que va de cacería, pretende pero no lo hace. Luego tiene que buscar muchas hojas, cortezas, animalitos... muchas cosas, *jkyo jtauku aiye*, o [hojas y cortezas del bosque], solamente *jtido jya* [hoja nueva] para bañar al bebé. Al tercer día regresa, bañan al bebé y gritan pues no han hablado por tres días (Raul Wawaalikuetea, 24-12-2004). Los antiguos nos enseñaron que a toda la gente que vive en la comunidad donde nació el niño deben hacerse *jkawake* [escarificación] por eso se azotan piernas y brazos con hojas duras, así a todos les regresa el deseo de caminar mucho (Salomón Kqnojo, 20-4-2002).

Cuando nació mi primera hija, Noelia cortó el cordón con *jwana jelë* y yo fui con Benito a llevar la placenta al monte. Es un tiempo sagrado. Al igual que la menstruación no se puede hablar, ni comer, ni pintarse. La llevé y la dejé en la tierra. No hice hueco sino la puse sobre la tierra suave que se levanta debajo de esas raíces. Caminé sin dirección, pero duro, todo el día hasta muy tarde *jtajtidona* lu sin hablar a nadie, ni papá, ni mamá. Regresé en la tarde, no pude hablar por tres días y también me fui tres días. Fui a llevar la placenta de mi hija acompañado de Benito, él me dijo las plantas buenas que debo traer para bañar mi niña, con la segunda hija ya fui solo. *Jtidoq ijtedëkä* debe bañarse con *alawini*, *maena jtujku aiye*, plantas que hacen al bebé duro, fuerte, *mana jkaliwekï* que lo hagan caminar, resistente. Para que se haga fuerte. También traje plantas para la mamá. Antes de bañarse llama a *namodï abede*, ajuje para que bendiga al agua y al niño o niña. Primero bañamos a la niña, luego se baña la mamá. Luego de bañarse ya pudimos hablar. El papá también debe bañarse con hojas buenas *jkamaya au ibuju*, *alawini*, *au ibu mi*. Después de tres días y luego de bañarnos ya pudimos hablar y comer y celebrar el nacimiento del bebé. Ya normal después de eso (Leonidas Möllo, 22-12-2004).



Leonidas Möllo, 2011. (Foto: E. y S. Zent)

Cuando uno va al monte y trae ciertas hojas, Jkyo ae convertido en persona nos encuentra y nos regala la vida del niño para que crezca bien, normal, no delgado, sano, con ánimo. A los niños que los padres no buscan las hojas y otras partes del bosque, el namodi crece mal, delgado (Irma Möllo, 13-10-2005).

Los bebés que están creciendo en la barriga, tienen ijkwöju, pero no namodi. Cuando salen se les da el namo. Cuando jtidoa está grande y sale del vientre, pero aún es jani-ja [pequeño] al nacer, el papá se lleva la placenta, la entierra en ne jkwa. Es lo mismo para niña o para niño, es igual. El papa se va, camina mucho dentro del bosque para pedir namo a Jkyo ae. Al regresar ya se tiene namo. Se camina mucho para que el niño también camine y conozca mucho al crecer. Sea niña o niño se los baña por igual con maena jtujku, nejkana, jkanawa, alë jtawi, jojo mali adë, jkudilë y con muchas más diferentes plantas y pedacitos de animales. Después namo está con el niño y crece con él, como él. Más namodi se piden cuando crecen y se hacen más grandes (Kyabo Bowijte, 26-4-2002).

Se rompen en ese momento las restricciones alimenticias que tenían los padres antes de que naciera el bebé. Tanto el papá como la mamá bendicen la carne, el cuerpo y el ser de su nuevo hijo o hija. También bendicen una serie de plantas con las que se lavan y bañan ellos mismos y que el papá trajo del bosque. Luego de que se bañe al niño con el compuesto que trae el padre del bosque y su cuerpo es insuflado por namodi la persona está conformada. La tradición antigua, así como el testimonio de muchos joti, refieren que luego de que termina el sangramiento postparto de la madre se celebra una fiesta comunitaria.

Jtidoa ikyunëka-jojo, imponer cinturón al bebé

Sin embargo, la fiesta más grande se celebra con la imposición del cinturón, una cinta tejida de algodón u otro tipo de fibra que hace su mamá u otra mujer de la comunidad y que colocan alrededor de la cintura del bebé:

Lo colocan cuando el bebé está chiquitico cuando aún no camina, pero ya está un poco más fuerte y han pasado la etapa de recién nacido, se hace fiesta con cachiri (Alberto Melomaja, 13-1-2001). Le ponemos el cordón cuando el bebé tiene alrededor de cuatro a cinco meses. Hacemos fiesta para colocarle el cinturón y también collares a los niños pequeños. Awela ve feo la cuerda en la cintura del bebé, no le gusta y no se lo come. El cordón sirve para disfrazar al bebé para distinguirlo de awela, y también de otros malvados como Manaja (Tito Jono, 11-6-2005).

Ini jkwanakadä jiti, imponer collares a infantes, niños y niñas

Al igual que las otras razones de las festividades (cacería, imposición del guayuco, muerte, introducción del tabaco, entre otras), esta fiesta tiene como meta última expresar



Jkwanajka tradicional, 2005. (Foto: E. y S. Zent)

el deseo de vivir sanos, plenos y alegres. Se deben fabricar y usar atuendos hechos con fibras de palmas como *jködä*, *uli jködä* [coronas, capas], *jkwanakadä* [collares], *maluwë nana duwidekae* [pintura corporal] pues alejan y quitan las enfermedades, y se restituye y hacen permanentes la alegría y la plenitud (Katalina Jtitekya, 19-12-1998).

También en este momento se introduce al niño al uso de collares en su cuerpo pues

el niño se llena de lombrices sin ponerle collares, por eso hay que hacer la fiesta de los collares. *Jkwanakadä najtai* [cuentas de mostacilla de semillas negras] salieron del árbol *jwane* y la roja con negro de *jkyo ikyeka jkwanaka jyëi*, también colocamos *ijte wawa* [huesos de pájaros], *jani jtajwibo* [pequeñas cañas], *jö-jejkä* [plumas], *ujku* [dientes], lo que a cada uno les gusta para fabricar collares. Los antiguos dijeron que usáramos *jkwanakadä* como *jkýewayaki jte ibi* [adorno del cuerpo], que no anduviéramos *jkwajtuno* [personas sin collares]. Nos ponemos los collares para arreglarnos, cargarlos se ve bonito pero además para que no se acerque *aweladi*, para confundirlos pues lo bello no les gusta. Quien no tiene adornos puede confundirse con *awela*, si tenemos *awela* no hace daño, si no tenemos *awela* puede atacar (Aura Amigoja, 19-4-2002). *Jkyomalidëkä* nos enseñó que deben cargarse *jkwanakadä*, collares para verse bien como adorno pues a *awela* no le gusta se asusta de los collares y sino se ve feo, para que no haga daño, *ñaja*. *Awela* no tiene collares, cuando los ve se va (Alberto Melomaja, 13-9-2001). Se usa collares para hacer buena y alegre a la persona, cuando la porta está como vestida. Se ve feo los que no usan collares, como si no fuesen gente, *awela* no usa. *Jkwanaka* en la cintura significaba antes alegría (Raúl Wawaalikuetee, 24-12-2004).



Tito Jono, 2005.



Martha Yalúa pinta una calabaza, atrás Nalúa Jono, su hija, 2016. (Foto: E. y S. Zent)



Yosmary Liye, Ninoska y Casiano Inijtujku, 2017.
(Fotos: Archivo comunitario Kayamá)



Santiago Jelani, 2005. (Foto: E. y S. Zent)



María Ester Konojto y Yamileth Melomaja, 2017. (Fotos: Archivo comunitario Kayamá)



Jlotita y su hermano con su mascota, *ljkwałā*, 1999. (Foto: E. y S. Zent)



Jtolijto con su mascota, *ljkwałā*, 2005. (Foto: E. y S. Zent)



Miriam, Janely y Zulma
listas para la ceremonia
con pintura corporal, 2005.
(Foto: E. y S. Zent)

Se aplica pinturas corporales al bebé y a todos los participantes de las festividades:

Para que aweladi no les haga daño lo pintamos con nana [resina] que se encuentra cerca de la sabana o cerca del cerro de cerbatana con eso se pintar su cuerpo. También resina de jkulilu [onoto] y mezclarlo todo con jani jkaläwinë [juncia]. Para los niños se usa pintura negra, también cuando se está con ellos en el monte o de cacería, hay que protegerlos siempre con pintura hecha con resinas como nana diwili [resina de árbol], cuando están grandes se pueden pintar con maluwë duwëwe (Hernán Juareahteña, 25-I-2002).

Aunque varía según la edad y sexo de quien las porte, las pinturas corporales están compuestas de diversas resinas, semillas, hojas, o pedazos de ciertas especies madereras suaves, mezcladas con preparaciones de polvo elaboradas con diferentes sustancias y esencias que se hacen al ahumar, quemar y estrujar diversas materias y sustancias como flores, líquidos del corazón de mamíferos, partes óseas y exoesqueletos quemados de artrópodos, avispas, alacrán, hormigas 24 (*Paraponera clavata*) y otros bachacos y hormigas, orugas, cartílagos de peces, carbones, tierras, entre otros compuestos. La hormiga 24 es ampliamente conocida en Amazonas, su nombre describe el efecto que produce su picada: fiebre y dolores corporales por 24 horas, en algunos casos severos puede causar la muerte de niños o personas pequeñas.

La pintura para el cuerpo es protección, nana maluwë le huele feo a jkyona awela, al pintarnos no nos hacen daño pues les huele tan mal a ellos que se alejan. Por eso, para ir al monte nos echamos resinas olorosas que a jkyona le apestan (Salomón Konojto, 20-4-2002). La pintura corporal está hecha con plantas del bosque, silvestres, no hay cerca y no hay de conuco, solo onoto, pero las mejores están muy lejos. También nos pintamos con hojas y tabaco que se pegan y con polvo de avispa mezclado con caraña. La persona se pinta por adorno, belleza y awela no lo ve. La pintura corporal representa responsabilidad, purificación, salud, juventud, libertad, paz y confianza (Tito Jono, 11-6-2005).

Las pinturas son como una armadura que protege a la persona contra seres potencialmente malos o peligrosos. La pintura del cuerpo, como se señaló, marca una clara diferencia con otras personas del universo, en especial con aweladi. La pintura corporal tiene las siguientes funciones: 1) protege a la persona de que sea comido o robado por seres inmortales malos; 2) asusta, aleja, confunde a las criaturas dañinas al mismo tiempo atrae, complace y gusta al Jkyo aemo de los animales, y 3) es como un sensor que conecta a la persona con el mundo de los ancestros.

Después de la fiesta, solo se pinta a los niños chiquitos, a los bebé, cuando se va a buscar frutos de palma, ulu jeme, awajto jeme o solo cuando se va a buscar cosas cerca. Si se va a buscar lejos, muy lejos, se pintan todos para que awela no vea, nos pintamos con maluwë nana, pues es fuerte y huele feo para awela. Entonces vamos y nos quedamos en el camino y las resinas nos protegen. Ahora estamos acabando la resina, pues no se agarra el corazón y se deja, por eso ahora lo estamos perdiendo (Gilberto Ijtë, 27-12-2004).

Qneka-jelë ilijto ikye, abrir hueco en la oreja

Cuando los niños tienen unos cinco o seis años les perforan la oreja, se pide a jlae para que no se infecte y les abra el entendimiento de las cosas antiguas (Rossana Tujuokaña, 28-12-2004), por ese motivo se celebra una fiesta comunitaria. Aunque puede variar la forma y edad en que se practica la apertura de la oreja, mi abuelo me había enseñado cómo perforar mi nariz, así que cuando era muchacho y terminé la parte de entrenamiento, subí a la montaña y solo me abrí un hueco con bade jwaiyë, cuando se secó me coloqué un palito. Luego mi papá me perforó las orejas y me puso plumas de jkwii para hacerme mejor cazador (Alabala Aubojkyo, 22-8-2002). Me abrieron la oreja cuando estaba chiquita, hicieron fiesta y me hicieron un hueco con badebo para que entendiera más las cosas, me dolió un poquito (Soledad Wajkemaja, 22-3-2004). Es como norma, hay que hacerlo cuando el niño se pone grande, no cuando está chiquito. Va entendiendo más en sus primeras cacerías, va creciendo y preparándose mucho para cuando celebre el ritual de la primera menstruación y adolescencia. Hay que hacer así para que no vaya rápido, debe ir preparándose despacio para ser mejor cazador y pescador, si no lo sabe no hace bien. Debe ir aprendiendo. Esperar sin tener sexo y no estar con mujeres. Así el joven está

entrenándose cuando le toque ir al ritual de la primera menstruación para estar con quien será su mujer. Mientras crece hay que decirle, prepararlo, enseñarle. La mamá enseña a sus hijos la mejor manera de hacer las cosas y la oreja si está abierta ayuda a que entienda mejor y aprenda y cuando ya está listo y preparado se hace la perforación de la nariz (Aura Amigoja, 19-4-2002).

Dodo jkajkyëu jti dekae, imponer guayuco

En muchas comunidades hacen también una fiesta cuando ya el niño está un poco más grande:

De más o menos seis o siete años, uli *ja* *baedona*, los niños y las niñas, usan su primer *dodo* [guayuco] (Alberto Melomaja, 13-9-2001). Varía quien lo fabrica y si hacen un rito especial. Mi primer guayuco me lo hizo mi hermana, la esposa de *jkujkyo*, yo era una niña y no me hicieron fiesta. Taliyo hizo su primer guayuco y yo tejí el que usó Rosemely por primera vez (*jkujtejau Kajtai*, 2-5-2003). La fiesta para colocar el primer guayuco usualmente se combinan con diferentes motivos y se hace una sola celebración. Después de vivir en varios lugares mi grupo se quedó un tiempo en *Ikyeka jtajwibo jedä*. Allí vivía mucha gente e hicimos muchas casas, estaban *Jwele*, el papá de *Lale*, *Bowijte Uli ja*, el papá de Domingo, Domingo *ajmano jadĩ* que viven ahora en *Kayamá*, y otros *jotĩ* más. Celebrábamos diferentes fiestas como vieron e hicieron nuestros ancestros. Uli *jyëĩ jkwa jwani* bo *jkwa jyu wai deka*, uli *jtawĩbo* se preparaba mucha chicha de maíz en *curiara* de tronco grande de árbol *jwani* y la tomábamos, *ĩnëja jkwaĩ* [comíamos carne de cacería], *jobe dekae* [cantábamos], *manalibĩ dekae* [danzábamos], usábamos *aiye jtuwayaka* [sombrosos de hojas de palma], *jyu minë jtëladö* [pezuñas de animales], *jkamaya abo* [pico de guacamaya]. Compartíamos mucho por días. Se llamaba *jkyo jadĩ* [a los animales] *jkajwiyëñĩ* [báquiro], *jkwayodinĩ* [monos], *jwaiĩlinĩ* [paujĩ], *yewödinĩ* [danta], *duwëwe jkali* [ardilla], *imo jkyado* [araguato de noche]. *Bowijte* era el único que hablaba con ellos. Durante las fiestas se daba por primera vez a los niños y adolescentes que no se les había dado, 1) *jkwanajka*, uli *jkwanajka* [collares grandes], 2) *dodo* [guayuco] y 3) *jkawai* [tabaco] (*Jtukyabo Bowijte*, 6-5-2003).

La tradición de colocar la cuerda en la cintura o algún tipo de ropa hecha con fibra es antigua, pero los guayucos de algodón son de introducción relativamente reciente.

Del bejuco *dodo ujtea ju* hacíamos antes nuestro guayuco, la flor de ese bejuco es blanca y grande, es un bejuco que puede convertirse en árbol (Alejandro Mölö, 14-11-2011). La mejor tierra para sembrar está en *jtauju jkwa* como donde crecí, aunque no se dan todos los productos. Allí no se daba el algodón por mucha lluvia y se dañaba. Me vine por el

algodón, para hacer chinchorros y guayucos. Antes los hacíamos de *ni jkudilë dodo* o de *wejtolo* pero no duraban mucho. También el guayuco lo hacíamos de *jtɔwɛ* [curagua], pero *jluwiye de jae dodo* [esa tela pica] (Noé Jono, 15-4-2004). Antes no todos usaban guayuco, la costumbre era no usar guayuco. Uli *jadi aemo*, los mayores usaban guayuco, los otros no. Aprendimos a hacer guayuco de algodón cuando conocimos a los *eñepa*, antes estábamos en el monte y no nos poníamos guayuco. Hacíamos solamente *diyë* [chinchorro], no guayuco. El *diyë* no era de algodón sino solamente de cortezas de árboles como *wejtolo*, *majtakï*, *dodo jtawï* o *jtɔwɛ*, no lo hacíamos de *jono jyeï* pues la fibra es muy dura. La mujer solo se ponía collar *ijkyunï yule*, el negrito, usaba muchos collares y no se ponía nada más. *Jkwanaajka yule*. Cuando tenía la menstruación sí usaba guayuco de hojas o de cortezas. Aún usa ese *dodo* cuando tiene la regla (Iván Juae, 18-3-2004). Yo estaba pequeña como de doce años cuando me pusieron *dodo*, mi primer guayuco. Pero los mayores de mi grupo no tenían guayuco, no conocían ni sabían hacer, no se ponían. Aprendimos luego de otro sector de la gente de Alejandro, sus ancestros nos enseñaron. Todos andaban desnudos. El chinchorro lo hacíamos de *wejtolo* o *jkudilë jyeï*, el *jono jyeï* se rompe, el mejor es *jkyo wejtolo jyeï*, *jani wejtolo jyeï* (Soledad Wajkemaja, 22-3-2004). Me puse guayuco cuando era pequeño, a los nueve o diez años. Los adultos de mi grupo no tenían guayuco. Mi mamá tenía y hacía, luego más adelante me enseñaron aquí en zona de *eñepa*, ya estaban las monjas cuando aprendí (Ali Jkailebo, 23-3-2004). Cuando yo era pequeña no teníamos ropa en mi grupo, tampoco el grupo de *Jairo* (entre 29 o 30 años). Caminábamos sin guayuco. El papá de Benito nos enseñó a hacer guayuco y así aprendieron. Ahora cultivamos algodón y hacemos *newa diyë*, el chinchorro de algodón que es más suave, antes hacíamos de *wejtolo diyë*, no conocíamos ni teníamos semilla de algodón (Marina Jono, 24-3-2004). La generación más reciente nos enseñó a que usemos y hagamos guayuco (*Jairo Mólö*, 24-3-2004). Mi mamá no hacía *dodo*, mi papá sí, aunque no se quien lo enseñó a tejer. Yo estaba ya grande como de 13 años cuando vi a mi papá y aprendí a hacer mi primer guayuco, sin fiesta me lo puse. Mi mamá no tenía, no usaba, no sabía hacer guayuco. Teníamos *newa* para hacer chinchorros de algodón y luego aprendimos a hacer guayucos. Mis hermanos aprendieron a hacer guayucos con papá pero mamá no quería aprender ni ponerse guayucos, no se puso nunca (Raúl Wawaalikuetea, 24-12-2004). En nuestros conucos teníamos algodón y *jkudilë*, pero algunas mujeres solo usaban collares en la cintura o una cuerda de algodón. Antes no usábamos guayuco, después los hijos se fueron poniendo poco a poco. *Jkwanaaka* o la cuerda en la cintura significaba alegría. También ahora ponernos guayuco limpio es alegría (Rossana Tujuokaña, 28-12-2004).

Bae jotĩ jkye wibi majkyö, **fiestas dedicadas a la adolescencia**

A partir de la adolescencia las personas que participan en las fiestas continúan realizando lo que dijeron los ancestros:

Maluwë nana, hacemos las fiestas para acentuar la alegría, jkye wibi jtijadi de me, para estar bien, para no enfermarnos, para dar alegría y curarse los que están enfermos. Desde antes se hacían las mismas fiestas. Sacamos las resinas de árboles como malu jtawĩ, luego los metemos en tubos para almacenarlos y lo llevamos a la casa o por donde estemos. Usamos las hojas de plantas como maena jtujku y jtikiwili, poco para los hombres y más para las mujeres. Para preparar diwili, buscamos su resina y lo mezclamos con onoto, lo usamos en las fiestas y también cuando vamos de cacería o jkyo balebi. También mezclamos onoto con jnimëla jtawĩ para protegernos de awela, tanto mujeres como hombres (Rossana Tujuokaña, 27-12-2004).

Ñonakalë, abrir hueco y colocar palito en la nariz

Una de las fiestas más importantes en la vida de una persona ocurre cuando deja de ser niño y está en el camino a hacerse adulto.

La historia antigua cuenta que fue Ñamuliyë-au quien hizo la primera vez el hueco en la nariz, la primera mujer quien de niña fue tallada y salió del palo. Jkyo ae había venido y les dijo que antiguamente los jotĩ tenían palo en la nariz y encomendó a Jkajoja que cuando Ñamuliyë-au se desarrolle debe hacer el hueco en su nariz y meter un palo allí para siempre, tanto hombres como mujeres deben hacerlo, y desde ese momento siguió la tradición y no debe olvidarse nunca (Alberto Melomaja, 21-1-2002).

Se celebra Ajkuli ñonakalë, una fiesta de purificación y paso marcada al inicio de la adolescencia hasta la etapa de joven adulto. Este es tal vez el ritual ancestral más trascendental que enseñaron los antiguos y que se sigue celebrando como rito de paso, hoy día. Muchas personas contaron sobre su experiencia personal cuando hicieron el rito, se ofrece una síntesis de lo que narraron: Manuel Jelani, Alabala Aubojkyo, Kyabo Bowijte, Ulijkulë Jtute, Jwajkojko Jtute, Jtukyabola Bowijte, Jtukyabo Bowijte, Alberto Melomaja, Irma Mölő, Hernán Juareajteña, Abito Jkiwabo, Jkujtejau Kajtai, Soledad Wajkemaja, Jacinta Tajoja, Gabriel Jelani, Salomón Konojto, Benito Nodi, Martha Juae, Mateo Konojto, Iván Juae, Ali Jkailebo, Marina Jono, Belisario Nodi, Mariela Yaluja, Jorge Baiyeja, Leonidas Mölő, Raúl Wawaalikuetea, Rossana Tujuokaña, Jtoma Aubojkyo, Jtoma Uriña, Beka Aubojkyo, Teresa Yolo, Aura Amigoja, Mario Liye, Noé Jono, Gilberto Ijtë, Margarita Yalua y Jtibola Bowijte.

Este rito lo hizo Ñamuliyë-au, como recuerda la narrativa en el capítulo 4, los jotĩ hicieron este rito ñonajkalë ilu de jkae [perforar la nariz] desde el inicio de esta creación. Fiesta de jani ijtijto ikye [de la adolescencia]. Después de sacar a la primera mujer que aún era una niña y que tallaron del palo, vino Jkyo ae y cuando él se iba a ir dijo: «Antiguamente los jotĩ tenían palito en la nariz». Jkyo ae por eso le dijo al Jkajoja que talló la Ñamuliyë-au del árbol: «Cuando la mujer se desarrolle debe hacer hueco en la nariz y meter palo allí y dejarlo toda su vida, uli bae jotĩ debe perforan su nariz porque salió de los árboles, es norma, no para chiquitos. Debe hacerse en la primera cacería del hombre y la primera menstruación para la mujer. Es muy importante, y exige mucha preparación». Desde allí se siguió la tradición y no debe olvidarse nunca. El ritual comprende como iniciados a una pareja de potenciales esposos. Se hace wijkë o jani nuwe [casita de hojas de palma] usualmente de jani bade [seje], dentro de la casa grande donde viven todos. En esa pequeña casa, al centro de la casa grande, es para la persona que se inicia o la nueva pareja. La casita para ambos es cuando está prometido el hombre con una mujer, o una pareja de hermanos no comprometidos, si es hombre solo no le hacen la casita. Lo ideal es que sea una pareja de hombre y mujer. La mujer y el hombre se tienen que comprometer pues es mejor para purificar bien, para curar, para no que sean mujer mala o marido malo, si se purifican juntos se hace la cosa bien. Si se purifica con ella pueden pedir buenas cosas a namodi, a Jkyo ae para que de buena curación, así la pareja junta puede pedir cosas buenas. Lo mejor es que los dos se pongan el palito al mismo tiempo. Para que críen buenos hijos, para que no se pierdan sus hijos, para que no sean enfermos y así, por eso es bueno hacer la purificación los dos, para cuidarse pues.

La duración del rito varía mucho algunos lo hicieron en menos de siete días y algunos hasta por tres meses. Durante este tiempo la persona se prepara para su vida futura y aprende de lo que enseñaron los antiguos. Los padres y adultos sabios aconsejan a los jóvenes, les dicen cómo vivir juntos, cómo cuidarse, qué comer juntos, cómo ir de cacería o cuando el marido busca miel o carne tiene que ir con él, porque ella lo cuida a él. Les dicen que el hombre no debe dejar a la mujer ni esta al hombre, que no tengan sexo con otros, no engañar, hay que ser fiel a su esposa o esposo y así, entonces aconsejan. Los padres de ella lo aconsejan a él y los de él a ella, pasa siempre, cuando se casan tienen que dar consejos.

Muchas veces, sin embargo, el ritual se hace para una sola persona, hombre o mujer.

El ritual empieza con la primera menstruación de la mujer y cuando el muchacho muestra señales de que ya es capaz de vivir por sí mismo. Cuando le llegó la menstruación a Marie-



Bijlaka Bowijte tejiendo, 2012. (Foto: E. y S. Zent)

la, bajó del chinchorro, se sentó en el suelo, se quitó los collares y avisó a sus padres. Luego hicieron una pequeña casa, enterraron una casita dentro de la casa familiar, la mamá buscó otro chinchorro, lo trajo a esa casita y allí se metieron ella y su esposo Mulá que era joven como ella. Se quedaron dos meses y medio. Ella se quedó solita, dentro de la casita dentro de la casa. Mulá salía al bosque, a preparar lo que va a hacer cuando se case con ella. Para los animales, para cazar. Para curar enfermos. Llamó a *namodi*, pensando dentro. Puso hojas de ramas, dobló con bejucos, puso palito como si fuera mono, practicando, el esposo se fue solito. Ella salía a hacer trampas y buscar cangrejos o barro para hacer ollas, a pescar y prepararse para lo que será en su vida de casada. Practicaba con cosas del bosque, con plantas, les enseñan sobre *jtujku aiye*, buenas para curar. Caminaron en el bosque, si encontraban hojas colgadas en ramas y la hoja se movía, la agarraban como si tocara la cabeza de una persona. Pensaban, llamaban a namo y aprendían a curar. Namo se queda en el bosque. Esta allí. Lava las manos para curar. Los dos, Mariela y Mulá estaban en la casita donde comían plátano y sopa de maíz, no comían animales solo cosas del conuco, no del bosque. Mariela y Mulá se fueron por la montaña luego de la reclusión en la casita y se abrieron hueco en la nariz con *bade jelē*. Esos dos meses y medio son un tiempo de abstinencia, no se bañan ni pintan ni adornan, nada. Regresaron a la casa al bajar de la montaña. Al día siguiente por la tarde sacaron la palma y la quemaron con hojas y bejucos. Debe buscarse árbol bueno que sea duro, como *jkwayo jtawī*, *muye jtawī*, *alawini*, *jtuwōmenejkejke* o *manio* para quemar la palma. Al día siguiente por la mañana, ella salió y la mamá le echó agua con tobo y ella gritó. El esposo se fue al bosque a bañarse solo. Antes de bañarse trajo concha de árbol *yowā jtawī miji*, preparó y tomó. Luego de bañarse terminó su menstruación y enseguida trajo nana de *muye jyei*, y puso en la candela, el humo lo ennegreció y pintó todo su cuerpo, completo. Este es *ikyeka jyei* y su resina es por eso muy buena, también usó *yowā jtawī* para estar sana y *jkieno jyei*. Pintó todo su cuerpo y ya terminó esta parte del rito. Vivió normal y empezaron mucho *jkyo balebī*.

Un hombre solo hace variantes de este rito. Jorge, por ejemplo, hizo cuatro cosas. Primero fue a la montaña y abrió su nariz, con *bade jkojko jelē ikyeka jelē*, pues es un palo que dura mucho y la gente no lo ve. Fue solo y llevó el palito. Antes era común ir solo. Es lejos, una montaña altísima y llegó a su cima, arriba de la montaña *Duwēwe jedā jtukē ae inebō*. Para abrir su nariz con el palito, va pensando ‘para qué voy a hacerlo’, después como hombre siguió escuchando al espíritu. *Jkyo mali*, familia de trueno *Jkyo aemo*, ya estaba preparándose bien antes. Pensó y se fue a abrir el hueco en su nariz, ya no le dolió pues espíritus le dieron fuerza y no miedo. Segundo, pensaba en silencio y dramatizó, pretendía que se fue de cacería y se preparó bien. Pensando qué va a hacer, cómo va a hacer bien cuando tenga su familia, llamando a los espíritus buenos, diciendo «yo quiero curar y ayudar a la gente». Todo este tiempo ha estado en silencio. Tercero gritaba para terminar porque ya se preparó bien, *Jkyo aemo* le dio fuerza, habla y se grita durísimo. Cuarto fue al río, se bañó y ya está listo y puede hablar, pintar su cuerpo y usar los collares. Después se casó con su esposa Nancy.

Otras veces el ritual se hace para parejas de hermanos que no están comprometidos ni serán parejas de otras personas inmediatamente.

Cuando Flor Alba tuvo la menstruación por primera vez, hizo el ritual con su hermano aunque no se casaron. Pasan la noche encerrados en la casita, pero pueden salir al monte de



Ajkuli Uliajtea, joven madre, *Ijkwala*. 2012. (Foto: E. y S. Zent)

día. En la casita comen muy poco, no pueden comer nada que no sea del conuco ni *ae jwalulë*, ni yuca, ocumo, ñame o batata, tampoco sal, porque se están preparando para su vida. Muchas comidas del conuco tienen gusanos, igual que los frutos silvestres y si no respetan la prohibición de comer, los gusanos entran a sus dientes y al tiempo les causan dolor. Aunque sea por meses, si encuentran frutos en el bosque no los comen, pues están en preparación. Son pruebas que da el espíritu. Después del ritual sí se puede comer muchas cosas, cualquier cosa. No pueden hablar ni reír. Ese tiempo están solo de preparación, van al monte solo cerca. No cazan sino que se preparan para cazar y pescar. No pueden comer nada de cacería. Pueden comer un solo producto del conuco, lo que más suelen seleccionar es maíz o *jani jwalulë*. Hacen un hueco en la tierra en la casita donde están en profundo silencio, cuando termina el rito acomodan la tierra de nuevo para que no se les hinche la piel o la muela. Marina se quedó más de un mes sola en esa casita en silencio. Su abuela le había hecho un chinchorro de *wejtolo* para cuando le viniera la regla y lo usó allí en ese momento. El primer chinchorro de la menstruación es como una estera, *jtamu jtu diyë*. Luego dentro de la casita usa el chinchorro de *wejtolo*. Se preparó para el futuro, para cuidar a sus hijos.

Sean parejas o personas solas, en esos meses de purificación, el ritual es el momento más importante para aprender la medicina tradicional. Cuando el joven está en el rito de la purificación y dice: «Voy a ser curandero de la medicina tradicional para ayudar al que está enfermo»,



Jóvenes jluwëna Ajluti y Jelowa Jtute; a la derecha Jkulilo con su hijo, *Jkalo ljkwałq*, Caño Iguana, 2018. (Foto: Óscar Noya Alarcón)





Boris, Néstor y Orlando con otros jóvenes dentro del bosque, Kayamá, 2005. (Foto: Yheicar Bernal)

entonces se concentra en aprender en el monte, mirando y estudiando las hojas. Los que quieren prepararse bien dice a *Jkyo ae*: «Quiero y voy a aprender». Esos sí pueden curar. Si ve hojas que se están moviendo puede agarrarlas, ellas están como hablándole, así en el futuro cuando a una persona le duele la cabeza o el estómago u otra parte, puede agarrarlas y aprender la medicina. También cuando está en la purificación aprende del río, cañito o *jani lajo au luwë mo dili* [salto o raudal] tiene que sacar el agua, porque cuando al niño o adulto les duele el cuerpo puede curarlos cuando los lava con esa agua. Ahí se pega en el cuerpo para siempre, cuando se enferma una persona se cura más rápido y tiene que hacer esto. También durante la purificación todos tienen que sacar el agua para curar a una persona que está grave, todos deben aprender a curar con agua y hacer esto cuando se están purificando. El agua que cura está en *jkyo* como un tanque y sale de allí hasta aquí en la raíz *jleya jtu, au jtawi jlajla* de bejucos y algunas plantas. El *Jkajoja* llevaba *nuyej tu*, como *jlabo*, o sea como totuma, y lo trajo lleno de agua para curar, ya nos acostumbramos y aprendimos de los bejucos, se buscan y se bañan las personas para curar. En la purificación se aprende de los bejucos que curan, igual con el humo del tabaco, *jkawai mijtu*. En el momento de colocar el palo, en el ritual se pide a *Jkyo ae* que los haga buenos curanderos y desde allí ya empiezan a aprender.

Además de curar, en el ritual de purificación se enseña a soñar. Los sueños verdaderos se tienen después del ritual de iniciación, y mujeres y hombres se hacen el hueco en la nariz. Los antiguos dijeron que están juntos en el proceso de aprehender nueva realidad, bien, para entender,

conocer, también reconocer a awela y para que sean más fuertes, por eso cuando la mujer tiene la primera menstruación se prepara para soñar con baños de diferentes hojas del bosque y de allí ya está preparada para soñar. El hombre se prepara con lajkodĩ. Durante el ritual cuando la mujer tiene la menstruación, el muchacho que será su esposo dramatiza como si estuviese buscando en sueños el *namo* o el *ijkwöju*. Ambos dramatizan y fingen dormir, se acerca y en voz baja dice algo, él se levanta y dice cualquier cosa de sueño, si va a morder culebra o cacería, o si se fue, para soñar cosas de esas. Al final de fingir o hacer como que durmieran, luego de días de práctica deben ir a bañarse y tomar *jlajkädi aiye* de *me jkwa* [interior de la sabana] tomar un poquito de hoja y estrujarla y bañarse. Con ello se preparan mejor para conocer *abue wë* [ver, soñar].

Además de curar y soñar, el ritual de purificación es el tiempo de pedir más *namo* que los acompañe, cuide, ayude. Deben conseguir otro, por eso hay muchos más.

Se va al monte donde los adultos le enseñan todo sobre cómo comportarse toda la vida, cocinar, moverse, cazar, recolectar, curar, entre otras cosas. Se ponen las hojas sobre un árbol sobre *waijtudä* [casa de termitas], se agarra y se ponen palos atravesados para que no se ruede, luego lo sueltan y sale *waijtu* rodando. Se practica con lanza como flechando danto, también con cerbatana, dramatizan cacería para ser buenos cazadores. En el caso de la mujer dramatiza que va a buscar cangrejo y a pescar. Todo el tiempo están siendo supervisados y ayudados con una persona que sabe. Al terminar toman agua, hacen *au wai* y *au ibu* y regresan a la casa a descansar.

Se enseña a la persona o en pareja, a los que se van a casar, los jóvenes se van juntos: *mali* y *au*, hombre y mujer. Se preparan para colocarse el palo en la nariz, aprenden de sus padres en casa. Cuando la mujer termina de menstruar regresan juntos, la pareja que se va a casar, no pueden estar afuera. Hombre y mujer deben estar adentro en la casa donde viven los demás. Cuando termina esta parte del rito, la mujer, al terminar el primer mes, quita las hojas con las que se hizo la casita, lleva todo de lo que era la casita de adentro a afuera, destruyen la casita y las amarran en árboles fuertes como *alawini ikyeka jyëi*, es árbol duro para que la mujer sea fuerte y sana y se queman las hojas a las seis de la tarde y luego regresa a la casa. Ambos pasan muchos días preparándose en el monte, practicando, pretendiendo todo lo que va a hacer cuando es mujer y tiene una familia: 1) debe lavarse las manos con hojas de *nejkana*, *maena jtujku*, *nujtima*, *dokwawa juluwëde*, hace como si estuviese preparando remedios, si lo hace será exitosa al curar niños enfermos; 2) practica hacer comidas; 3) juega hilando para hacer guayuco más alto, más adelante en su vida. 4) practica salidas a la selva y pretende que recolecta diversas cosas. Estas actividades las hace una y otra vez durante muchos días, por uno o dos meses. Si la mujer ya está casada lo hace por más tiempo. Cuando la mujer dice que está lista, entonces el papá de cualquiera de los dos, los lleva a la montaña alta para ponerles el palo en la nariz a ambos. *Inëwä jtu* en el tope de montaña como enseñaron los abuelos, no en la orilla del río sino en lo alto de alguna de las montañas buenas, las habitadas por *Jkyo ae* que suena en invierno para que de fuerza. Cuando termina la menstruación el papá o alguna persona que sabe, sube con los dos a la montaña alta lejos, miran a donde sale el sol, y allí hace el hueco en la nariz con *bate ji jelë* al hombre y la mujer. Antes de subir a la montaña deben hacer *muli jlojlo*, una especie de sombrero con las hojas que caen del *muli*, las ponen en sus cabezas para que ningún *ña jadi* los vea, en especial *Ñëdoja*, el arco-



Bejkajto al lado del puente sobre *Jyetö jetä*, 2012. (Foto: E. y S. Zent)

iris, y caminan hasta arriba. Según la distancia suben en uno o varios días, y al llegar al tope, abren la nariz con *bade jelë jwaiyë* como si fuese una flecha pequeña *jani jwaiyë*. No duele ni sale sangre. Aún tienen el *muli jlojlo* para el camino de regreso, si no lo tiene el arcoíris lo ve y cuando se abre el hueco duele la cabeza. Si el joven tiene miedo el papá le abre el hueco, si no tiene miedo lo hace él mismo, se cortan la nariz porque son valientes. Se aplica a ambos, hombre y mujer, *ño jkwa jtawï jelë* cuando se cura el hueco cambian a palo duro. Cuando se purifica la primera vez, se mete en la nariz un pedacito de *bade jelë*, se deja y al terminarse ese palito se coloca dentro de la nariz un pedacito de la madera del árbol *alawini*, se deja ese palito pues es un árbol muy duro. Después se puede colocar palitos de *jani muye jyëi jelë*, o *jani alawini jelë*, pues esos dos árboles son muy duros. La persona tiene que cuidar ese palito, no dejarlo en el suelo, pues *ñona jkale* es como *namo*. Gracias a eso nosotros tenemos la capacidad de curar a los *joti*, con eso curamos cuando da dolor de muela, cuando pica culebra, se cura, todo así, por eso tiene que cuidar ese palito. Este palito nos acompaña, es como decimos *namo*. Si tenemos el palito podemos y por eso comemos tabaco, si no hay palito la persona no come tabaco. La gente que salió de *jkwiwi* primero al principio del tiempo nos enseñó a usar y comer tabaco y desde allí seguimos la tradición y ya está comiendo el resto de la gente. No pueden ni deben comer tabaco los que no tienen palito, los que tienen comen. Los jóvenes comen en la noche, no a toda hora. Poco a poco se aprende más y se come más.

El hueco en la nariz da protección, es importante, pues evita que *awela* nos vea. Si se unta con *ñajkino*, el palo que se coloca en la nariz por primera vez protege al individuo para que *awela* no se lo lleve. Se agarra *awela ñajkino*, lo mezcla con agua y lo mete en la nariz, lo unta para que así *awela* no se lleve a la persona.

Rossana se fue con quien sería su esposo *Jweijkoa*, a abrir la nariz en la cima de la montaña *Lojlou inëbo jtiwana*, muy lejos de Kayamá. Similarmente, Soledad fue a *Uli jkwayo inëba jtiwi jti jae*, un lugar sagrado muy bonito y grande con quien sería su esposo, *Bowijte Jtukyabo*. Ambos hom-

bres eran mayores que ellas y tenían ya otros hijos cuando ellas tenían su primera menstruación. Una vez en el tope de la montaña Soledad miró *mameka*, río arriba para cortar su nariz con *bade jelë jwaiyë*. Cuando llegó al lugar sagrado miró hacia donde se oculta el sol y se detuvo, solamente parada, Bowijte ya lo había hecho pero estaba con ella. Los mayores les habían dicho que si la persona no se abre el hueco en la nariz cuando se está preparando para ser persona completa, *Lojkoi* [persona que se ve como inmensa lagartija] se las comerá al morir: «Si no se abre la nariz, cuando se muere, *Lojkoi uli ja* está en el camino, si no tiene hueco le romperá la nariz pues ve que no hay palito y matará a la persona, si es un niño como no tiene hueco lo fritá en paila grande y se lo come». *Lojkoi uli ja* es persona grande, si no tenemos hueco en la nariz, nos mata y nos come. Es invisible, no se ve. También hicieron el ritual para que les vaya bien en el camino cuando mueran y para que pudieran preparar medicina y curar a lo niños.

Por esas razones se abrieron la nariz. En la mañana siguiente, de regreso de la montaña sagrada y luego de quemar las hojas, pudieron gritar y hablar mucho, luego se bañaron en el río al llegar a la casa. Descansaron y al día siguiente se fueron con sus esposos de *jkýo balebĩ* por siete días. Pero no a un lugar sagrado, sino a diferentes lugares, ya se puede cazar y hacer fiesta después de ello. Otros hacen fiesta primero y luego salen de *jkýo balebĩ*. Muchos van con machete y con palo tocando árboles del bosque, mientras corren y gritan duro, al regresar de la montaña y quemar las hojas de la casita. Cuando ya están lejos de la casa dejan de gritar y se bañan en el río con *alawini*, sacan la corteza, y con agua se bañan todo el cuerpo.

Luego se pintan los cuerpos. Se pinta con *maluwë nana* todo el cuerpo de las mujeres. Cuando le llega a la segunda menstruación se la pinta otra vez. Al hombre se le pinta piernas, brazos y boca, como no le llega la menstruación se pinta solo partes del cuerpo.

Este ritual se cierra con la fiesta, cuando se termina la menstruación y se hace el hueco en la nariz. La fiesta debe hacerse para pedir a *Jkyomalidëkä* abundancia de comida.

Jtojko uli ja jtujkuli puede llevarnos si somos ya adultos y no hemos perforado nuestra nariz, porque ya eres mayor y no puedes vivir sin preparación de cómo hacer bien las cosas.

Jkawai jkajtĩjto ikye, dar tabaco

Al amanecer del primer día de la fiesta, luego de hacerse el hueco en la nariz, se les da tabaco a los iniciados y ya pueden entonces tener hijos. El tabaco impide que *Jtujkuli uli ja* se los coma a ellos. Si no se come tabaco, no se puede tener hijos. Hay que prepararse antes, es muy bueno comer tabaco. La introducción al tabaco hace que la persona pueda soñar mejor, pueda tener sexo apropiado (después del encierro) y reproducirse. Por ello, puede hacer y pedir *namodi* para sus hijos. Un *jotĩ* luego del rito puede tener habilidades para hablar con los seres invisibles poderosos del universo como los *jkýo aemo*. Pedro dio *jkawai* a sus hijos, después del ritual, como parte de la fiesta, fue la primera vez que comieron tabaco. También les dio carne y frutas que antes no podían comer y ahora sí, todo tipo de comida, plátano, cambur, ñame, en una fiesta grande. Los que se abrieron el hueco en la nariz no deben comer carne rápido, pues si lo hacen van a tener deseos de comer mucha carne. La fiesta dura varios días. Luego de la fiesta ya termina el rito. Se van de *jkýo balebĩ* y llaman a *namodi*, pueden hablar

directamente con *Jkyo aemodi*. Si se enferman sus hijos llama a espíritus buenos, les piden *namodi* para que cure a sus hijos, la ceremonia es una fiesta en la casa, que celebra a los que van a curar con ayuda de *namodi*.

Uno tiene que purificarse primero solo y luego con la pareja. Se agarra el palito y se purifica meditando. Luego tiene que cazar con su esposa, con una mujer, porque allí tiene su curación. Es el palito el que hace la buena medicina para curar, para buscar la carne, lo hace buen cazador, buen pescador, todo lo que se busca en el bosque lo hace bien porque tiene palito. Si no tiene palito no puede cazar con la mujer, así dijo *Jkajoja*. Entonces nosotros cumplimos así. Pero algunos no, algunos no tienen palito. Algunas personas se enamoran de una muchacha y tienen relación y no es correcto.

El sol también hizo el ritual, tiene *ñonajkalë*, porque es *nĩ jotĩ* propio, tiene palito, es como nosotros, tiene que usar como todos el palito. *Jkajoja* dijo: «Ustedes son mis hijos y tienen que usar el palito, *abaladi* no tiene pero sol sí porque es *jotĩ*». También la primera mujer hizo el ritual del palito.

La persona que hace el rito es un *nĩ jotĩ* más integral en términos materiales y espirituales, además adquiere la capacidad de ir hasta la casa de *Jkyomalidëkä* cuando muera y alcanzar la eternidad, comunicarse con los ancestros y los espíritus a través de los sueños y lograr tener poder para curar. El ritual sirve para ser fuerte y tener energía, para no enfermarse, para poder pedirle a los hijos *namodi* cuando se hace padre, para no acabarse y ser comido por *Lojkoi*, para curar a los enfermos. La perforación de la nariz deja una marca en el cuerpo que avisa a *Lojkoi ulija*, quienes están preparados y quienes no. Los que no tienen hueco están destinados a ser comidos y desaparecer para siempre. Los que terminan el rito tienen cuerpos más fuertes, mantienen las enfermedades lejos, son capaces de entender y conocer más, están más protegidos de los organismos malos de la tierra como *Aweladi*, están mucho más atentos y sensibles a los sonidos, en especial aquellos que producen los hijos pequeños en la noche o las personas malas que quieren hacer daño. A Leonidas su papá le dijo que tiene que hacer el ritual para poder curar, para que se ponga fuerte, para escuchar en la noche si llora alguien, o si la mamá está enferma o todo lo que pasa. No tiene que tener hijo sin tener palito en la nariz, pues nos dormimos rápido y no escuchamos, el ritual permite que estemos pendientes de los hijos, sino nos dormimos profundo.

Hay por lo menos cinco aspectos importantes del rito: 1) ancestrales, pues todo lo que se hace viene de los tiempos más antiguos, 2) espaciales, pues se hace una casita y se aísla a los que se están preparando, 3) corporales, pues se abre la nariz marcando a los que hicieron el ritual, 4) conductuales, ya que los que se preparan deben comportarse diferente, antes y después del rito y 5) comunitario, pues aunque el rito es para pocas personas a la vez (una pareja, o tres a cuatro individuos) la fiesta es para toda la comunidad y afecta a todos. La fiesta tiene tres partes, al principio las personas tienen que aislarse y prepararse, después marcan su cuerpo con el hueco en la nariz y después se hace una fiesta.

El consumo de tabaco puede introducirse a los jóvenes en las fiestas celebradas para asegurar la presencia y abundancia de animales de presa:

Vivíamos en una casa grande redonda de hojas de awajto en Jedala jedä. Igual que ahora allí celebrábamos fiestas durante el verano, cuando había bastante comida, en el tiempo del maíz por ejemplo. Tanto a hombres como mujeres dábamos por primera vez tabaco en las fiestas, que nos llenaban de alegría. Preparábamos chicha en el tronco ahuecado de jtijtīmō a veces de maíz, o batata, ñame, y muchas veces lo mezclábamos con caña. Íbamos de cacería y traíamos todo tipo de carne que ahumábamos y guardábamos sobre el fuego para los días de la fiesta donde comíamos en abundancia paují, pava, marimonda, araguato, mono capuchino, báquiro, chácharo, también peces. Les cantábamos a sus Jkyo aemo para que los animales salieran y vinieran donde estamos. Seguimos haciendo todo esto, si no hacemos fiestas, la gente se enferma y hay menos comida (Mario Liye, 1-7-2003).

La fiesta del tabaco se inicia con cantos y bailes pidiendo permiso a Jlae si podemos cortar un árbol como jtabali, para ahuecarlo y preparar en su interior la bebida, el jyu, cachiri de batata, o maíz. Eso hizo Noé. Al día siguiente, Noé y Jairo cortaron el árbol y salió muy bien pues cantaron y bailaron adecuadamente ya que el árbol no se rajó nada, cavaron el tronco en forma de bo [canoa, curiara] y quedó muy bien. Al mismo tiempo Tito fue a buscar hojas de palma de cucurito para hacer coronas y vestidos para el baile. Las mujeres preparan el cachiri, los hombres preparan los vestidos. Todos cantamos, tocamos flauta y bailamos durante todo el proceso en las noches para pedir permiso, y que se nos permita una buena cosecha de batata y de tabaco en el conuco, una buena cacería, mucho bienestar, salud y alegría para todos. El tabaco lo recolectan los hombres o mujeres ya ancianas. Cuando está todo cosechado y hay bastante comida se hace la fiesta más extensa, allí compartimos todo (Víctor Baiyeja, 29-1-2002). Nosotros también hacíamos fiestas de tabaco. Pedíamos permiso para cortar el árbol y hacíamos el cachiri de maíz mezclado con tabaco, plátano, yuca o ñame que almacenábamos en una curiara. En las fiestas cantábamos, danzábamos, tocábamos flautas. Decíamos cantando «aquí está el cachiri tómallo». Teníamos fiestas para vivir saludables, para ser fuertes y vigorosos, para no enfermarnos, para invitar a los Jkyo aemo, para llamar a los animales de cacería para que no se vayan y vengán a nuestras tierras. Podemos ver a los Jkyo aemo solamente durante nuestros sueños, pero para poder ver en los sueños debemos haber pasado bien preparados el rito de la perforación de la nariz y cargar el palito dentro del hueco (Ali Jkailebo, 23-4-2004). Mi papá me dio tabaco, lo sopló y me enseñó como soplarlo y comerlo en la fiesta. En el día me colocaron una capa de hojas de cucurito y en la noche me mostró como soplar tabaco. Primero ya me había abierto el hueco y cuando regresé de la montaña celebramos la fiesta del tabaco. Solamente estaba mi familia, bailamos, cantamos y tomamos cachiri. La fiesta dura varios días, todo el día y toda la noche, luego otro día y otra noche, así varios días. Hay mucha alegría y compartimos mucho (Raúl, 24-12-2004).

Bëkyadī jotī jkye wibi majkyö, fiestas para todos

El rito de purificación de la adolescencia consolida la formación y construcción de la persona jotī. Al igual que en las otras ceremonias, los cantos, la producción de música y danzas son muy importantes en esa fiesta, que culmina con la introducción al uso de tabaco. Pero tal vez es en la fiesta de cacería donde los cantos cobran la mayor relevancia, una celebración muy importante para la reproducción de la vida jotī.

Jani ju jtoba ibi, jani jkeito ikye fiesta de cacería, para llamar a los *aemo* de los animales

Jobe [cantamos] a todos los animales de cacería, *jkajwiyēdini, yowādini, jkwayodini, jwaīlidini, jkwaījlēdini, imodini, jkamayadini, jkodōdini, jkwiidini, uli mojkodini, jani mojkodini, mujkēlodini, ajkulidini y jwaīlikenadini* [báquiros, dantas, marimondas, paujis, monos, araguatos, guacamayas, pavas, guacharacas, osos horgmigüeros y meleros, picures, guaches]. También cantamos cuando vamos a buscar cosas en la selva, por ejemplo, a las palmas que comemos, *uli ji jlae jtobaibi, uli y jani bade ji jkwai jtobaibi, muli ji, wajwi ji, awajto ji nai jtobaibi*, y a otros frutos como *duwiyu nai jtobaibi, jkaile nai jtobaibi*. Cantamos a las plantas que usamos para hacer *au wai* como *iyē jyēi*. Cantamos en la noche o en la mañana antes de ir a cosechar, cantamos en el chinchorro o dentro de la casa a todas las plantas y animales que nos ayudan a vivir aquí en la tierra, también a todas las comidas, incluso a las cultivadas *jwalulē, alē, jwane, iyē, jtamu*. Cantamos a *jwana jelē, maenadi aemo*, *uli jae lai jtobaibi, badebodi jkwai jtobaibi, uli ñajkino kyaboni jae jkwai jtobaibi*. Solo cantan los adultos que ya hicieron el rito de la purificación (Abito Jkiwabo, 3-5-2003). Viví sin papá pero con gente asociada a él en *Duwēwe jedā ajkunē majae* por más de cinco estaciones secas. Allí participaba cada año en las fiestas cuando llamábamos animales *yowā dojkweye* [lanzar danta] *jtamu, jwane, iyē jyu wai yowāni dojkwe mü jyu* [tomar chicha de maíz, ñame, batata, para ofrendar una buena cacería de danta con lanza], *jobe ini jae* [cantar por la danta]. Hice coronas y capas con hojas de cucurito para usar en las fiestas (Ulija Jliye, 9-7-2003). Tocábamos flautas en las fiestas para invitar a los animales como *pauji, marimonda, capuchino, báquiro, pava, peces*, todos los animales, cantamos para que los animales salgan y vengan y también cantamos para pedir bien a *Jkyo ae, Jkyomalidēkā, Ikyekaja* y alejar a *Aweladi* (Mario Liye, 1-7-2003). Antes había fiesta cuando había mucha comida y animales de cacería, para que aparezcan en el monte los animales que viven donde está *Jkyo ae* en *inēwa jkuwē* debajo de la montaña. *Jkajoja* se comunica con *Jkyo ae* y trae animales. No invitábamos otra gente a la fiesta, tomábamos chicha de ñame, yuca, batata, pero antes lo hacíamos en otros troncos del árbol, *jwani* no en *jtabali jyei*. *Jwani* son árboles son buenos, no tienen dueño y no dan enfermedades. La fiesta duraba cinco días. Se colocaban coronas y hojas de cucurito en la cabeza y nos colocábamos dos veces la capa para quitar las enfermedades que tienen cada uno, todos hacen capa para quitar la tristeza y que vuelva la alegría (Soledad Wajkemaja, 22-4-2004).



Corteza para hacer au d'ili y amarres, Kayamá, 1971. (Foto: ©Jacques Jangoux)

Los atuendos para el cuerpo son similares al de las otras fiestas pero se tiene particular atención a usar partes de animales, incluidos compuestos de las pinturas en las resinas que se ponen en el cuerpo:

En la fiesta de cacería usamos coronas, cinturones, faldas, colocamos plumas de guacamayas en los collares, y partes de animales como huesos y cráneo de mono capuchino, el más inteligente, por eso se usa en el collar. La resina de la pintura corporal con que nos pintamos en las fiestas la traemos de *jani maluwe*, que se mezcla con otras resinas que son buena medicina como *jkaliweki* o *jwana*, y con el corazón de muchos animales como monos, alacranes pues en las fiestas se pide a *Mowali* que entregue más animales y se propicia una buena cacería, para que los animales mueran rápido cuando se cazan. Se hace así, la caraña viene de árboles como *maluwe* y *jwana*, se saca, trae y almacena, la resina al interior de sus troncos que viene de donde nace la cerbatana. Cuando se caza danto y se saca sus tripas, de su corazón sale una cosa blanca *ine jaebo* que es como carne, eso se quita y se usa solo para hacer la caraña, para pintarnos, se ahúma sobre el fogón y cuando ya está bien ahumado se quema, se estruja y hace como se prepara tabaco, el polvo que se produce, así se echa dentro de la resina que allí se pone negro. Esto mismo se hace con los corazones de muchos otros animales de cacería como *pauji*, *báquiro*, *chácharo*, mono capuchino o mono marimonda. Se ahúma y se pone por dentro de la caraña y se queda negro para pintar solamente los que cazan a los animales. Si la mujer es cazadora se pinta con caraña hecha de hojas de *jani wai jtuju* y *uli wai jtuju*. El alacrán se ahúma también y al estar bien ahumado se quema y se une a la caraña para pintar la boca para cazar. Eso hace a hombres y niños más fuertes para cazar, les da buena puntería para que no pelen y el niño va creciendo, se va haciendo buen cazador (Tito Jono, 10-5-2005). También se hace caraña con casa de avispas, se queman las puertas de casas de las avispas, se estrujan, se hace polvo y se mezcla en la caraña para pintar el cuerpo de los cazadores. Las mujeres y los niños que no cazan se ponen caraña roja de onoto con agua sin mezclarla con otras cosas (Gilberto Ijté, 23-12-2004). En la fiesta de cacería cantábamos mucho, y en la canción decíamos las actividades que hacíamos en las fiestas. Había mucha alegría, tocábamos flautas chiquitas y grandes. Hacíamos la fiesta afuera y dentro, alrededor de las casas. Si la fiesta es larga hacemos una pausa, vamos de cacería y regresamos con carne. En las fiestas pedíamos a los *aemo* que nos de mucha comida y animales (Soledad Wajkemaja, 22-3-2004). Nos purificamos en las fiestas, a las que invitamos a los *Jkyo aemo* de los animales para que nuestras cacerías sean muy buenas por eso es importante antes de cazar hacer *au wai* con plantas como *jwaii jtawï*, *alawini jtawï*, *jkwayo jtawï*, y luego se vomita. Luego se sale a cazar (Iván Juae, 23-3-2004).

Por muchos años vivimos en *Jidi jedä*, hacíamos mucho *jkyo balebi* y también *jyu*, de maíz o ñame para celebrar fiestas y cantar. *Manalibu jai më*, todos cantábamos viejos, jóvenes,

hombres, mujeres, en las fiestas y fuera de ellas, cada día y por largos periodos de tiempo (Ibeta Ajtikwa, 5-7-2003). En efecto, los cantos son una actividad permanente, no exclusivas de las fiestas. *Las mujeres cantan en la noche para que los niños duerman y no lloren. Los hombres cantan en la mañana para cazar diferentes tipos de animales. Los deudos de una persona que muere, en especial sus hijos cantan por al menos cinco días, muchos días más* (Jani Yëwi, 25-11-1998).

Miñelinidë jadï, fiesta de los difuntos

Hasta el último momento de la vida de una persona está marcado por un ritual funerario complejo que debe realizarse con atención, para asegurar la continuación, alegría y salud de la comunidad. Al morir una persona, el cuerpo se puede colocar en dos partes diferentes, o se deja al interior de la casa donde murió y se entierra bajo el mismo chinchorro que ocupó, o se traslada a bosques bajos donde se cava un hueco para enterrarlo. En ambos casos, los deudos, familiares, amigos, conocidos, se alejan de inmediato del lugar. Si el entierro se hizo al interior de una casa, algunos mencionaron que regresan después de unos días y queman los restos de la casa:

El cuerpo de los que mueren se hace awela y se va abajo (Salomón Konojto, 20-4-2002). *Hay que enterrar a la persona con comida como ñame, maíz, yuca, lechosa, si es viejo se entierra también con sus collares, curare, cerbatana, guayuco, entre otras cosas. El muerto puede necesitar todo eso cuando camina hasta la casa del sol, Lojkoi lo ve y también Jtjukuli uli ja todavía lo está viendo y sabe si no comió tabaco, si tenía hijos se lo puede comer, matar. Si no tiene hijos no importa. Si eres grande sí puede comerte* (Manuel Jelani, 21-4-2004). *Si alguien muere lo enterramos en cualquier sitio en el bosque, en otro lugar diferente al que muere. El cadáver se lleva a otra parte pues sabemos que ya no está aquí, pues el espíritu se va a otro lugar donde Ñowqli bujkajadi, en donde sale el sol y Jkyomalidëkä están allí. Sin problema enterramos a quien muere en cualquier lugar y luego de que pasa mucho tiempo podemos ir donde lo enterramos, pasamos cerca de ese hueco, o algunas veces también lo vemos en el camino. No hacemos nada, solo pasamos y lo vemos* (Alberto Melomaja, 27-1-2002). *Enterramos a nuestros muertos bajo el suelo y construimos una estructura, como una pequeña casa, sobre ellos, los envolvemos en una estera y colocamos sus pertenencias en el hueco, chinchorro, cuchillo, olla, y ropas. Los antiguos enterraban a sus muertos dentro de la casa, luego dejaban el lugar, se iban lejos y días después quemaban toda la casa* (Tibotëyo Jtute, 10-5-2002). *Aunque el muerto se enterrara cerca de casa, el awela puede molestar. El entierro es como una cuevita, otros nï jotï entierran en casa misma donde murió la persona, mi gente siempre enterraba en el monte, en jkyo jtewa, donde hay bosque más bajito, monte bajo. Enterramos a la persona envuelta en esteras de hojas de cucurito. Encima del hueco se corta palo para que no caiga tierra sobre el cadáver, luego se coloca platanillo y luego tierra. La gente se va lejos, no se queda en la misma casa. Pues parte de quien muere se convierte en awela ñajadi,*

puede enfermar y a los niños les da pecho apretado. No regresamos nunca más al lugar de entierro. Luego del entierro hacemos fiesta en otra parte. Y la casa del muerto se quema y más o menos cerca hacemos otra casa donde celebramos la fiesta. Luego se visita el sitio del entierro, si hay hueco quiere decir que se fue al cielo, se pudrió. Si no hay hueco y todavía está palo no podrido, quiere decir que el awela vive allí como si fuera ratón o cachicamo, espíritu malo (Manuel Jelani, 21-4-2004). El grupo de Marco está en el ritual funerario pues Lucy murió hace unos días. No la enterraron sino que tumbaron toda la casa encima del cadáver dentro de la misma y partieron, abandonaron el lugar. Se fueron a varias horas de camino (Santiago Jelani, 25-4-2002).

Jkaliđi quiere decir enterrar y también sembrar. Eso hacemos con quien muere, se hace un hueco en la tierra en forma de casa, encima se colocan palos para que no le caiga la tierra directamente encima, se extiende el chinchorro del muerto en el hueco y sobre este se coloca el cadáver y palos. También se colocan su machete, hacha, lo que eran sus posesiones, para que el muerto lleve sus cosas, todo lo que necesita, al cielo, para que las use a donde va con la otra gente que también murió antes. Se añaden sus collares, guayuco nuevo pintado con onoto rojo, resinas incluso para que se pinte. Todo lo que usa el muerto como si fuera a dar felicitaciones. Luego de un día de enterrado, sale el espíritu del muerto que va como ijkwöju [espíritu], lo más bueno de la persona muerta sale y viene Ñowalibuka ja a buscarlo, no viene a buscar a todos, sino solo a los que quiere que pasen, los que Jkajoja no busca van a casa de Lojkoi puesto que no saben el camino a jkyo minë. Lojkoi lo mata si no tiene el hueco nasal. Si no entierran a la persona, se convierte en aweladi con otros que están en el subsuelo y viven allí y enferman a la gente. Se quema la casa del muerto, aunque ahora no lo hacen. Los deudos deben lavarse las manos y el cuerpo, purificarse, comer poco, tomar agua y vomitar. Las matas que se usan para lavarse son nejkana, y jedä najte alejtö se encuentra en el caño, se hace la purificación por varios días, seis días o más si no agarró el cadáver de quien murió, pero quien lo agarre debe lavarse por más de diez días, más de los dedos de las manos muchos días (Soledad Wajkemaja, 22-4-2004). Al morir persona, luego de enterrarla, pasan un mes triste, olvidan pasado de la persona. No comen sardinas, que hace daño a la persona pues tiene espina en su oreja, ni carne de cacería, nada de pauji, mono, ni gusano de seje ni miel, pues es dulce, solo puede comerse luego de la fiesta. No pueden comer porque hay mucha sangre, entonces los animales que tenían esa sangre provocan inapetencia. Solo se come plátano pequeño, maíz, yuca, ñame, si no hay comida de conuco se come cucurito, pues no hace daño (Rossana Tujuokaña, 28-12-2004).

Como en los otros casos, este rito se inicia con la abstinencia de alimentos, sexo, sonidos, y adornos

después de muerta una persona, la gente que queda no debe comer carne de inmediato pues por eso se enferman, antes y ahora. Se debe estar al menos un mes sin comer carne y

de las otras cosas se come poco, frutos del conuco y menos del bosque. Ahora se enferman por eso, comen después de enterrar a alguien (Domingo Ijtë, 11-9-2001). Los que entierran a las personas deben someterse a una purificación mayor, lavarse las manos con hojas de las partes altas de las matas jtikiwili jtujku, jkyo jkawaini, jkyo jkwana, jtujku y no comer animales (Jani Yëwi 27-11-1998). Después de que murió papá nos mudamos a otra casa cercana y luego de unos días nos mudamos mucho más lejos. Esa era la costumbre de los antiguos. Hombres de mi grupo llevaron el cadáver a inëwa ijkyuki jtau jkuwë [la base de la montaña] para enterrarlo. Cuando se llevan el cuerpo cantamos Eh Eh Eh y otra vez cantamos cuando regresamos después de enterrarlo. Solo los hombres llevan los cuerpos de quienes mueren, hacen un hueco y envuelven al muerto en esteras de hojas de cucurito, luego colocan palos transversales sobre lo largo del cadáver y lo cubren con tierra. Colocan a su lado todas sus pertenencias hasta la taza donde comió, todo lo que era de la persona pues las cosas deben estar con el cuerpo (Jlaluja, 31-7-2002). Lu, mi hermana mayor murió en Jkaile bo jedä jtujkë, la enterraron dentro de la casa pues era muy pesada para llevarla afuera. Murió de fiebre y mucha tos. Era costumbre, desde los antiguos, enterrar a sus muertos en la jkyo nuwë no la casa principal. Algunos visitaban el sitio después de enterrados sus seres queridos. Poníamos todas sus pertenencias, pues el muerto quiere sus cosas (Aba Yolo, 7-5-2003).

La persona se entierra en el monte muy lejos de la casa, se debe ir sin comer, y al regresar hay que bañarse. Se cocina agua tibia y se baña, se frota el cuerpo con hojas de río como jtujku jedä minë, jkulilu, jtikiwili, jinijibi de kawa [limoncillo], luego se come solo comida de sobra y se pide a Jlae que no haga daño la comida (Kyabo Bowijte, 25-4-2002). Al morir la persona si es un niño lo enterramos lejos en el bosque y al regresar debemos bañarnos con agua tibia y hojas de jtojkwawa. Si quien muere es un bebé nos bañamos una sola vez, si es adulto o niño nos bañamos varias veces más (Alvaro Ulijtudeña, 27-4-2002). El que carga a la persona muerta debe hacer muchas cosas, lavar sus manos frotándolas con hojas como jtojkwawa, maëna jtujku, nejkana, yujkulu, jkaliweki, manio, y jtujku, todas plantas del bosque que crecen por los ríos (Jorge Baiyeja, 21-12-2004). Luego se lavan con las cortezas de árboles amargos jtijtiwa y se pican las manos con hojas de wejkaio que son como hojillas que hacen sacar la sangre pesada. Deben sacarse la sangre con hormiga 24 y donde hay nimodi, las hormigas rojas, hay que acercarse para que piquen por todas partes el cuerpo para que se purifique. También se deben cortar con hojilla para botar lo que tiene malo en la mano, para que esté bueno de nuevo, para no quedarse con lo malo. Después de eso por un mes hay que lavarse mucho (Iván Juac, 13-9-2001). Yo estaba muy triste cuando murió mi hija de apenas nueve meses de jkwajunebi [tos] y jkulëjkyeje [fiebre]. Ni mi esposa ni yo comimos carne mientras estábamos de luto, los antiguos dijeron que es prohibido y así lo hacemos (Joaqui Jkiwabo, 29-8-2003). Al pasar un mes van primero a pescar, sardina pequeña y cangrejo. No lo cocina sino lo asa, no debe meterlo en la candela, lo reparte y come (Luka Yolo, 28-11-1998). Luego de unos días sí puede cazar con lanza y

con cerbatana. Si trae animales que caza, debe soplarlos bien diciendo «que no me enferme para comer, que no traiga nada malo» y los comparte con todos en su casa (Gilberto Ijtë, 25-1-2002). Después de eso hacen fiesta, buscan carne para hacer fiesta, para espantar awela. Luego viven normal. Pero como aquí no se está haciendo así, por eso nos enfermamos (Mariela Yaluja, 20-12-2004).

Desde los tiempos antiguos Jkyomalidëkä nos dijo que hagamos fiesta de difuntos para ayudar a la persona a llegar donde está su casa. Si muere alguien y no se hace fiesta, el muerto mismo va a dañar a sus familiares que no hicieron la fiesta. Se va a convertir como culebra como awela como tigre, y va a asustar. Por eso tiene que hacer fiesta. Con mucha comida pues primero cuando vivía la persona tenía comida y también porque si no hace fiesta cuando sus familiares vayan a buscar báquiro, danto, cualquier animal de cacería, no se les van a acercar. Si no se hace fiesta de difunto los animales de cacería no se acercan al cazador, por ejemplo el báquiro no va a llegar, la danta no va a venir, por eso tiene que hacer fiesta de difuntos. Todos los joti tienen que hacer fiesta dijeron los antiguos, entonces nosotros los joti hacemos la fiesta de difuntos. Debe esperarse a que se caiga la casita donde se entierra a la persona, si ya no está, si no hay signos del entierro, entonces se puede ir a buscar carne, pescado, sardina, cachicamo. Allí ya pueden hacer la fiesta. No se invita gente de afuera solo los que vivían en la casa. La fiesta ayuda a no pensar en quien murió para olvidar. Si yo no hago fiesta puede pensar en como era quien murió cuando vivía conmigo, y entonces hay que hacer fiesta para no pensar, para olvidar. Se hace cachiri, se baila, pinta con onoto, caraña. Después de la fiesta todo vuelve a vivir normal (Alberto Melomaja, 29-3-2016).

Nuestro papá murió de dolor del cuerpo y estómago en Duwëwe jedä lo enterramos en jtaujkujki jkyo en bosque alto, no buscamos ningún lugar especial, cualquier parte es buena. Hicimos un hueco en forma de casa y lo colocamos allí, envolvimos su cuerpo en una estera nueva que hicimos de hojas de cucurito. Otras personas envuelven a quien muere en un chinchorro de uli wejtolo. El cadáver puede mirar a cualquier parte pero la tierra no debe caer directamente sobre él, es persona aún viva y para que no se ahogue colocamos muchos palos y hojas de la palma de San Pablo. Con cuidado, no se deja que entre tierra a través de los palos, si se lo tapa con tierra es como regañar, insultar o no cuidar al muerto. La persona muerta está viva aún, pero vive poco tiempo allí ya que se va a un mejor lugar para vivir para siempre. Hacia el este es jtiwa, hacia el oeste vive awela, es peligroso. Si la persona es buena, después de cinco días se va a jkyo minë. Si no sabe ir o no conoce el camino se queda allí. El muerto tiene varios destinos a jkyo mine, o se queda allí por no conocer, o quiere quedarse allí. Donde el sol es bueno pues es el camino del primer hombre que abrió para que los muertos lo sigamos. Se baña a la persona y no le quitamos nada de lo que usaba, la enterramos con su cuchillo, guayuco, collares, con todas sus pertenencias personales. Le ponemos un nuevo guayuco para que vaya limpio. Dejamos afuera, al lado del hueco, lanza, cerbatana, algo de comida como

ñame para que lleve y coma, para que no le de hambre en el camino. Si llevan sus cosas pueden cazar en el camino, si no otros van a preguntar ¿dónde están sus cosas? y debe regresar a buscarlas, por eso deben estar con el muerto. Si no tiene cerbatana no pueden cazar ni con cerbatana ni con lanza. Todo debe irse con el muerto. Cuando muere, si fue bueno viaja todo el cuerpo. Si se portó mal, el cuerpo se pudre. Namodï se va, no se queda. Si es bueno, se va todo. El jo, el cuerpo material que se queda, se transforma en animal como ratón o cachicamo y vive allí mismo. Se transforma en cualquier animal. La pierna y la carne de todo el cuerpo se transforma en venado. Las personas que quedan vivas después del entierro inician una purificación de tres meses. Primero queman la casa donde vivía el muerto, se van por alrededor de una hora de camino y hacen nueva casa, de hojas de jtewa y cucurito. Luego de enterrar el cadáver, deben hervir agua y bañarse todo el cuerpo con hojas de la montaña, magna jtujku y cortezas de uli jtijti jtawï o jani jtijti jtawï, alawini. No pueden tener sexo. También toman hojas que los hacen vomitar varias veces al día, vomitan en el monte, y lavan sus manos y cuerpos. La purificación es además para olvidar, para no pensar en muerto, au dïlëkï, au ibï (Dino Jkailebo, Alí Jkailebo, 23-4-2004).

Hacemos de la misma manera, pero si quien muere es un niño no hay que llorar tanto, más grande sí. Si es una casa vieja la queman, si es bae nuwë cortar palos y dejar así. Se dejan las ollas de lo que comió el muerto, hablamos con namodï, y Jkajojä, para decirle que se lo lleven, que no debe estar muchos días entre los vivos, que ya murió. Se deja bebida, comida y un totumo para un solo día, para que venga a buscar, pues no tiene más comida. En la mañana siguiente ven si tomó el jugo. Los deudos se purifican lavándose las manos, bañándose con las hojas de los árboles amargos, los ácidos, tomando aguas medicinales y vomitando con hojas fuertes jtijtiwa de la selva, como jwaïli jtujku aiye. Nos lavamos muchos días, cinco, pero por meses nos purificamos, no se puede comer carne. Al sexto mes sí pueden. Ni los niños pequeños ni la mamá con niño pequeño deben ver al cadáver, los grandes sí pueden verlo.

El muerto nos ve (Marina Jono, 24-4-2004). Se entierra al muerto con sus cosas porque los mayores decían que si se agarra lo que era del muerto la awela de quien murió viene a dañarnos. Luego, siempre debe gritarse, regañarse, decir al muerto que no venga awela, que no dañe, que no se convierta en malo, que no regrese. También se llora. No se come ningún animal ni pescado y si se tocó la muerto lo único que pueden comer es jwalulë y se lava las manos si no lo hace yo mismo me daño, pues el cuerpo está sucio, contaminado (Jorge Baiyeja, 20-12-2004).

Luego que murió papá me fui al bosque de jkyo balebï, pero no a cazar, no comí ningún animal. Hice una purificación por unos 15 días, me lavaba las manos y el cuerpo, pues le daba comida a papá. Estaba triste y pensaba sobre papá, por eso me lavé y purifiqué con las plantas que mencionaron. Estaba solito en el bosque, de duelo, triste, ayunando, cumpliendo la abstinencia. Hice la purificación que se hace cuando se va a cazar, me puse

hormigas y me preparaba para curar niños en el futuro y cazar animales. Seguí haciendo medicina, vomitaba, curaba, limpiaba (Leonidas Möllo, 22-12-2004).

La purificación de las manos y cuerpos son parte del rito funerario que deben hacer todas las personas, las que visitaron y vieron a la persona que murió, todas las que respiraron cerca de él o ella. Después del entierro, todas las comidas deben bendecirse y la bendición la debe hacer toda la familia. Deben bañarse con todos los árboles amargos como jkaile, jtoba, jtonona, alawini, se lavan las manos, toman y vomitan. Como vivieron juntos con esa persona, las abluciones es una manera de quitar el contacto. Si la mujer lo tocó, debe lavar sus manos. Si la mujer le dio medicina con la boca, debe lavarse mucho con cortezas y hojas por muchos días, al menos por un mes. La primera parte de la purificación es tomar, lavarse y bañarse. La segunda parte es ir donde hay muchas hormigas nimodĩ, las rojitas, y ponerse muchas de esas en la mano para que le piquen o también ajtanidĩ, hormiga marrón, que pica mucho. La mano se hincha y pica, pica. Lava la mano sobre la casa de las hormigas nimo con la concha de un palo que sea muy amargo au mo jtijti jyeĩ. Si es mujer se lava la mano con la concha de nĩ luwě jyeĩ, también sobre casa de nimodĩ. El hombre tiene que cortar, picar más. Si el hombre enterró al muerto debe lavarse la mano en la casa de la hormiga 24 y picarse en la boca con hoja de wejkaio. Toda la sangre que salga de su boca debe echarla sobre la casa de la hormiga 24, pero si es mujer en casa de hormiga nimodĩ. Luego de eso ya se sacó toda la enfermedad del que murió. Debe repetirse con muchos árboles, todos los días, por más de un mes. Hacerlo jkyo ujibiki en el monte, no enfrente de los niños, ni debe tocarse a los niños, sino irse, apartarse. No puede tocar ni interactuar con otros hasta que no está purificado. Luego de la purificación debe probar a ver si está purificado. La prueba consiste en que quien enterró al muerto debe preparar comida y ofrecer a otros, si los que comen no se enferman de iledaibijteibĩ [inapetencia, debilidad], entonces ya está curado y puede vivir normal. La mujer hace lo mismo. Esta tradición es muy vieja, desde el inicio ñamuliyě, la dio Jkajojadĩ desde siempre nos enseñó así. Los Jkyoaedi notaron que mucha gente se enfermaba y se enferma todavía pues no se lavan las manos luego de enterrar a alguien. Por eso hay que aconsejar, enseñar a la gente, como nos enseñó primero Jkajojadĩ a los jotĩ antiguos. Ahora no se está enseñando a los hijos, por eso sale iledaibijteibĩ. La tradición no se está siguiendo, por eso sale la enfermedad pues los jóvenes no están curando bien (Noé Jono, 23-12-2004). Hay que enterrar al muerto en el bosque si no hay monte donde están árboles bajos, no en el camino. Se hace fiesta para que quien murió nos ayude desde el cielo que sea bueno otra vez con su hermano e hijos que nos de la comida, para despedirnos del muerto. Luego de la fiesta se sueña y si se ve que el muerto ya se fue al cielo, es allí cuando puede quemarse casa, con respeto se quema cuando el muerto está bien en el cielo, ya no en la casa que se quema (Noé Jono, 11-10-2005).

El rito funerario es esencialmente lo que hacen los vivos para facilitar y permitir que quien murió pueda seguir viviendo en otra parte, que el paso de la vida produzca más vida.

Miñeli, morir caminar hacia el sol

Morir es caminar desde la tierra hasta la casa del sol y llegar a la casa de *Jlae*. Morir consiste en vivir en otro espacio sin dolor y sin tiempo. Es la transición, el paso hacia vivir más allá de esta vida. La muerte es la puerta para la otra vida. Las nociones *joti* de vida después de la muerte refieren con claridad qué pasa con los componentes de una persona al morir.

El viaje hasta la tierra de *Jlae* significa seguir el camino de *Jtĩñwq* tal como se describe en el capítulo 4 en la narrativa de creación. Ese camino no es sencillo ni directo. Primero se camina por rutas diversas según el origen de la persona que muere,

Las gentes de diferentes bandas van a diferentes lugares al morir, solo hay dos lugares donde vamos, según fueron creados del árbol o de Yowale o Jlae. Las diferentes creaciones evitan que nos entre-casemos. La gente de jtaŵĩ jtĩjtĩmo va donde Jlae y Yowale según jluwěna o ji. La gente de Yowale va con él al morir. El papá de Mario se fue donde Jlae. La gente de Iván se va ne jkwa, Martín, el papá de Martha se fue adonde Yowale (Gabriel Tiloja, 24-4-2002).

Los de mi grupo cuando se mueren se van abajo. Depende de quién creó a la persona, si provino de la mujer tallada del árbol o de Yowale, si fue con ayuda de Konojto, Jkyo ae, van donde están ellos. Arriba donde sale el sol, o abajo. Por ejemplo, debajo de la tierra es bueno, donde los familiares que hizo la mujer, nos vamos donde la persona que nos creó (Aura Amigoja, 19-4-2002).

Van dos personas, o dos partes. Si una persona muere, namodi está aparte y del corazón de la persona que muere sale este, y con namodi se pegan los dos y hacen una sola misma persona y ya lo llevan para donde está Jkyomaliděkä. Es decir, del que muere sale ijkwöju y se une con namodi, este es el que va a ser más fuerte, más poderoso. El alma buena ijkwöju, se va con Jkyomaliděkä y deja la piel que es cuerpo que se convierte en awela (Alberto Melomaja, 23-4-2002).

Awela es la transformación de la materia al morir, su cuerpo que concentra lo que no sirve para seguir viviendo, que puede generar dolor o maldad. Las partes no materiales de la persona siguen viviendo:

Cuando la persona muere, ijkwöju no se muere sino se va, sigue vivo, ijkwöju crea la sangre. El corazón se va a mameka, río abajo [Amazonas, Maigualida] según lo que decía baede jadi, es en mameka donde se queda ijkwöju, no regresa aquí a la tierra (Luz Jkailebo, 15-10-2005).



Jkailebodĩ, Dino, Luz, Ali, Jeremy 2005. (Foto: E. y S. Zent)

Segundo, la posibilidad de vivir en otra tierra al morir depende también de que la persona que murió hubiese vivido de manera correcta,

En Pedro majaeka [la tierra de Pedro] está la puerta del camino hacia el cielo, el lugar del sol cuando la gente muere (Iván Juaz, 13-II-2011).

Al morir ijkwöju hace el mismo camino que hizo Jtĩñěwā, recorre el camino desde la tierra hasta donde vive Sol. El ijkwöju es como casa del namo, cuando uno muere abandona su casa. Lo más importante del corazón es que reproduce la sangre y que allí vive el namo. Es igual para hombre o mujer de cualquier edad que muere. Ijkwöju es lo que se va con namodĩ cuando morimos. Ijkwöju está dentro del cuerpo, jkwama jawa. Dentro del corazón hay algo como alma y se abre cuando uno se muere, de allí sale otra persona chiquitica jtĩdoā. Si el que se muere es viejo, sale jtĩdoā. Si el que se muere es joven niño, con ese se va namodĩ. Al morir el namo se transforma en bebé chiquitito y llora esperando en el hueco limpio a que lo venga a buscar Ñowāli bujkajadi [hombre y mujer], bajan y esperan al lado del hueco donde se enterró la persona. Ñowālibuka au saca namodĩ del

hueco donde enterraron el cuerpo. Cuando estos llegan esperan un momento, como 15 minutos, sacan al *ijkwöju* que está llorando.

En la tierra también empiezan a llorar al muerto. *Ñowq̄libuka ja* [hombre] toma entonces a la persona que murió como si fuera un niño y se lo lleva. Este va caminando hasta la casa de *Jlae*, pero en la mitad del camino está la casa de *Lojkoi ejkodĩ uli ja* [persona inmortal grande que se ve como lagartija] quien lo detiene para ver si puede seguir. La casa de *Lojkoi* está donde sale el sol. Pero no se encuentra solo, cuando la persona muere hay muchos caminos y *Lojkoi uli ja* está en el camino de los que se portaron mal, esperando. Cuando se entierra a la persona, de su corazón sale un niño, *Ñowq̄libuka ama* lo lleva a la casa de los *Lojkoi*. Si no se preparó bien, no tiene bastante *namodĩ* y otra *ama* lo lleva por otro camino a donde *Lojkoi*. *Ñowq̄libuka au* sabe la vida de cada uno. *Lojkoi* le mete el dedo de su mano en la nariz y si el que murió tiene el hueco *ñonajkale* lo tira con fuerza entre las espinas de *Jkyo Nalejke*, y dice «*jtjiktikẽ*» [amargo] grita mucho. Si es *jtjiktikẽ* y está bien preparado no se lo come. Entonces la gente de *Jkyomalidẽkã* viene y se lleva *jkwöju*. Si por el contrario, no tiene hueco *Lojkoi uli ja* prueba nariz y dice «*ĩnẽjka*» [sabroso] y se come al alma, desaparece para siempre, la cocinan en olla grande en fogón y se la come. Si *Lojkoi* lo come ya se acabó todo, desaparece para siempre. *Ñowq̄li bujkajadi* lo lleva sin amor y su *namodĩ* se va donde *Jkyoaeđi* que están en la montaña. Si pasa, *Ñowq̄li bujkajadi* lo toman y crece en *jkyo*, y se lo lleva y se quedan en el camino cuando está como de dos o tres años se lo llevan a *Jkyo ae*, crece como persona grande y vive siempre, no va a morir nunca. Ambos se quedan con *namodĩ* y acompañan su camino mientras crece hasta el destino final que es la casa de *Jkyomalidẽkã*. El muerto olvidó todo.

Quien murió tiene que cruzar un río *jedã minẽ*, *Ñowq̄li bujkajadi* lo ayuda a pasar. Si muere y no tiene palito en la nariz *Lojkoi* le rompe la nariz para que muera y lo pone en paila grande, lo fríe pues su sangre no es ácida. Lo come. Si tiene el hueco su sangre es ácida y no se fríe. Entonces lo deja pasar. *Ama* lo recibe de verdad porque oye que está llorando ya que *Lojkoi* lo botó. Aunque *namodĩ* está con él todavía. *Ñowq̄li bujkajadi* lo recibe para ir al cielo, quien murió se queda en el camino con ellos. Cuando llora el niño, *Ñowq̄libuka au* [mujer] le da y se lo llevan caminando, dura un día y se pone grande rápido, crece hasta cuando tiene como cuatro años y lo llevan a *Jkyo ae*. El muerto ha olvidado todo.

La casa de *Jkyomalidẽkã* es un cielo muy grande desde donde se puede ver todo. Se vive igual que aquí, con chinchorros igual que *jotĩ*, pero todo es de muy buena calidad, todo es mucho mejor. *Jkyomalidẽkã* le da comida, cuchillo, machete y empieza a vivir allí como aquí. Luego *Ñowq̄li bujkajadi* hace fiesta. Luego de que el hueco está roto y va a *jkyo mikẽ* la persona no regresa más. Se debe seguir visitando y llorando fuerte para que la persona que murió escuche y se ponga brava, despierte y salga. El muerto vive para siempre en *jkyo mikẽ*, no regresa más al morir aquí. Se hacen *Jkajojã*, son lo mismo que *Ñowq̄li bujkajadi*, espíritus pues. Cuando se está en el cielo y la persona se pone vieja, allí van a



Esquema de partes y transformaciones de la persona.
(Jəli Jtə, 2019)

una laguna y se tiran y al salir se pone joven otra vez. Namod'i se puede transformar en Jkyo ae cuando está en el cielo. Al morir allí es cuando puede ser jluwəowae, que cambia su piel y se hace joven. Igual que jedodo se cambia en la tierra a awela, el namod'i cambia a jkyoaed'i. Para namod'i, nosotros nos ponemos rápido viejos, pero cuando llega al cielo se transforma, cambia como cangrejo, jluwəowae. Jkyo ae le entrega comida especial, ijkwöju come aguacate. Como está chiquitico empieza a comer mucho. Al papá viejo o anciano Jkyo ae le corta la cabeza y se abre como jkaba [chicharra]. Esa concha nunca muere ni se hace vieja. Siempre se pone joven de esa manera. Entonces el namod'i se lleva al ijkwöju al cielo. Allí viven todos los ijkwöju que se han muerto, de todos. Luego el namod'i regresa a la tierra, donde está el Jkyo ae de donde salió en jkyo, no miran nunca más acá a la tierra. No ven hacia acá. Viven aparte de nosotros.

Los ijkwöju se reconocen, los amigos y familiares que antes murieron. En el cielo se vive siempre como aquí: cazan, comen, pero vuelan y en la cabecera de río grande hay muchos animales. Si aquí en la tierra la persona era cazador allá también, igual que aquí. Cuando se nace el corazón de uno es nuevo sin nada malo, sin enfermedad ni dolor. A los niños pequeños que mueren antes de hacer el hueco en la nariz Lojkoi ejkodï uli ja también los come en su casa (Alberto Melomaja, 23-4-2002; Manuel Jelani, 21-4-2004; Rossana Tujuokaña, 22-3-2004; Noé Jono, 22-12-2004). El muerto se va como espíritu, ijkwöju a jkyo mikë, lo más bueno de la persona muerta sale. Najodea jkyado baedona, luego de un día de enterrado, sale el espíritu. Si no entierran a la persona, se convierte en Aweladi con otros que están en el subsuelo y viven allí y enferman gente.

La muerte desencadena transformaciones potenciales que pueden ser peligrosas para los que conocieron a la persona que muere pues concentra lo malo y no querido en una entidad llamada awela.

Cuando se muere, Ñowali au lleva a ijkwöju a casa de Jkyo ae que vive debajo de inëwa, aquí en la tierra, para empezar jluwëowae, la transformación. Lo malo, flojera, enfermedad, dolor que tenía aquí se queda aquí, se transforma en awela: jwalëjte jkwajitibö [venado negro] parecido a uli jkwayo [marimonda]. Por eso el venado negro es awela, el rojo es venado verdadero (Noé Jono, 23-12-2004).

Tercero, es importante vivir bien, en bondad y generosidad según las tradiciones antiguas e igualmente cumplir con las ceremonias y rituales de fiestas:

Luego de enterrar al cadáver, cuando mis familiares se van, Ñowali bujkajadi vienen y namo se va con ellos a Jkyo ae, no se van solos. Namo se individualiza, se purifica. Lojkoi espera en el camino para matarlo si no ha comido tabaco en su vida y si no tiene la perforación nasal. Lojkoi no me mata si hago esas dos cosas, si hago las ceremonias rituales. Por eso es bueno hacer las fiestas (Marina Jono, 27-3-2004).

Cuando Tito muera, su espíritu irá a Jwalekö inëbo, al este, donde sale Jtinëwa y vivirá allí. Él irá allí primero y todos sus pecados y malos sentimientos vivirán allí. El jefe de Jkyo ae removerá todos sus pecados y hará niño a Tito otra vez. Cuando Tito sea adulto, Jkyo ae le avisa, escucha y le dice a Jkyomalidëkä que vivirán en la montaña Jwalekö, después de morir. Allí vamos, se nos quita lo malo y nacemos chiquitos otra vez (Noé Jono, 15-4-2004). Cuando ñi joti se muere se va a Jlae majaeki, Jlae nuwe [a la casa y tierra de Jlae] si es bueno, si no se porta bien no sobrevive. Los buenos viven en mameka jlae. Cuando uno se muere se va con namodi siempre con la persona a la que su papá dio y pidió al nacer. Esos namodi no regresan nunca a la tierra si uno muere. Si una persona se muere y los hijos piden que namodi se quede, él va al cielo y luego regresa a cuidar hijos pero si no lo

piden se va al cielo y nunca regresa, pero siempre asociado a la misma persona (Kyabo Bowijte, 26-4-2002).

Budeki, yalu jadi, ñajadi iledaibijteibi jkyewayaki, cuando hay mucha tristeza para alejar enfermedades, sentimientos negativos, enojo, desánimo y para divertirse.

Un buen resumen que describe el conjunto de las fiestas jotí lo ofreció Alberto Melomaja:

Cuando la mujer está con un recién nacido se puede hacer fiesta; después de su primera menstruación, luego de que se baña, se hace fiesta. La primera es solamente con su hijo y esposo, no hay otros invitados.

La segunda fiesta es colectiva, participan todos, a veces gente de otras partes. También se invita a toda la gente a participar a una fiesta grande cuando se pone el dodo en la cintura del niño, se hace cachiri en canoa grande para que haya bebidas para todos. Se invita a cazar a los jluwëna para que busquen la carne para dar en la fiesta del cordón a su hijo, pero también se invita a sus ji, a sus hermanos, jñë, nawï, bëkyadi, a todos. Van a buscar carne cuando sale la luna. Arman varios grupos que van a diferentes lugares a cazar, unos para un lado, otros para la otra dirección y así. El responsable, Maluwë ae, en este caso el papá del nuevo niño, no debe ir, tiene que quedarse a buscar carne en el mismo lugar. Pasan buscando carne por unos tres meses. Luego llaman al responsable para que se lleve la carne que han estado acumulando. Él va a buscar la carne y ellos lo ayudan a traer la que han ahumado por esos meses. Para la bebida, primero el responsable hace la canoa, tumba el árbol luego de pedir permiso y bendecirlo. Abre el hueco ayudado por otros. Preferimos el jwani jyëi, pero otros la hacen de dodo jyëi o jtabali jyëi. Después que ahuecan el tronco lo traen y a las 12 de la noche lo pinta con onoto para que se vea bien, igual a la gente para que se vea bien, bonita. La bebida puede ser de batata o yuca, la mezclan, si hay maíz se hace de maíz.

La siguiente fiesta se tiene que tener cuando crece el niño, más o menos de seis, siete, ocho años en adelante que es cuando se puede dar el guayuco. Es igual, una fiesta grande con muchos invitados, se hace canoa, grande. Se da el guayuco a varios al mismo tiempo. La mamá de cada uno es casi siempre quien teje el guayuco por eso hay varios responsables de la fiesta, cada quien de su hijo. En esta misma fiesta se puede dar el palito en la oreja y collares, jtilëjkwemawa [cruzados] o jtiböjkyamawa [derecho, recto], que hacen el papá y la mamá. Tradicionalmente el hombre usa bujtelo jkwanaika najtai [collares de semillas], newa jwi [cintas de algodón] los niños, adolescentes y mujeres usan wawa, jkumë wëña [huesos de todo tipo de ave] jkyejko, jwaii, jkamaya, entre otros. Cuando se da el primer guayuco, los antiguos dijeron que se de consejos al niño y a la niña; sus padres le dicen que no deje el guayuco, que esté pendiente, que lo lave cuando está sucio, que sea responsable. Unos años más tarde, el niño se prepara para abrir la nariz y meter el ñonajkale y se hace otra fiesta de la purificación de la persona, más o menos a los catorce años para la

mujer cuando tiene la primera menstruación, no lo puede hacer antes y el varón como entre los 14 y 18 años, por allí. En esta fiesta el responsable es el padre que después de la purificación le da tabaco a su hijo o hija.

La fiesta se hace igual, primero hay que buscar carne y la canoa, hay que buscar el árbol, invita a toda la gente, se hace fiesta grande para que acompañe, ayude y celebre. En la fiesta, todos toman cachiri y danzan. A los que se abrieron la nariz, primero se les da tabaco y después un poquito de cachiri y luego vomita, toma y vomita, pues ha estado sin comer mucho por meses y el tabaco lo hace fuerte, primero siente debilidad, mareo, como el tabaco es fuerte la persona vomita. El tabaco es bueno para curar a los niños, por protección y para evitar que Jtujukuli uli ja coma a la persona cuando muere. Se hace fiesta también cuando un muchacho se compromete con una mujer, y después cuando hay que casarse con ella, el responsable de la fiesta es el papá del novio y el de la novia ayuda también. Otras fiestas se hacen cuando se da conuco a los niños o empiezan a sembrar los jóvenes. La fiesta de los difuntos es pequeña, no se invita a todos, solo la familia cercana (29-3-2016).

Una síntesis de la importancia y antigüedad de lo que se hace en las fiestas fue proporcionada por Noé Jono:

Las casas donde se realizan las fiestas también fueron estipuladas desde el principio, todo en las fiestas que hacemos nosotros vienen de antiguo. Hacemos ido nuwe para las fiestas para estar bien, sin tristeza para celebrar y compartir, las hojas que usamos son de wejta ji que no es lo mismo que malaya aiye, son parecidas, pero son dos tipos de hojas diferentes. En ido nuwe llega namodi cuando hacemos fiestas, pues vivimos allí por eso debemos respetar la casa redonda. Cuando la gente se hace más vieja entiende más. No debe tirarse piedras en ido nuwe pues se asusta la gente y namodi (Jtabali nuwe, 23-12-2004).

Jkyomalidëkä nos enseñó las hojas de los atuendos y trajes de las fiestas desde el principio, dijo que la hoja de la palma de awajto es de los eñepa, y las hojas de ulu de los joti. Si usamos awajto nos vamos a enfermar siempre, nos dará dolor de cabeza y erisipela, así que solo las usan los eñepa. En cambio hoja de ulu es buena para nosotros, para el traje de las fiestas. Nosotros estamos más cerca de Jkyomalidëkä, los eñepa pertenecen y están más cerca a Ikyekaja, jkyaka río abajo y más lejos de Jkyomalidëkä.

El tronco para hacer la canoa de la bebida, es antiguo, antes usábamos delela, y jwani pero ahora ya no se encuentra por aquí ninguno de esos y usamos jtabali jyëi que antes no había y ahora hay y ese es el que usamos. Delela y jtabali pueden ambos llegar a ser muy grandes. La carne de cacería para la fiesta debe almacenarse en cestas de palma de ulu. Envolvemos la carne en esteras de cucurito. Ponemos a ahumar la carne y después la tapamos y lo dejamos listo en la cesta para la fiesta. Dejamos la carne ahumada y por la noche, en la fiesta, se baja y empieza a cocinar en ollas más o menos a las tres de la

mañana y comemos a las doce del mediodía, aproximadamente. Otros comen en la tarde. Pero la carne no está aún preparada en sopa. Ese primer día tenemos que comer solamente poquito porque no está preparada con todo, con yuca, ñame, plátano, lo que hay. La sopa se hace al otro día completa con la carne. De allí, después de que ya está preparado todo eso, ya a las doce del mediodía lo vuelven a sacar otra vez para comer todos con todo. Comemos todos, la gente invitada, toda la gente que está presente en la fiesta y los que han venido a ver. El responsable de la fiesta invita e informa a sus invitados cuando será, más que todo a la familia y las personas que quiere que asistan, aunque algunos preguntan directamente si pueden ir. Él inicia la fiesta y es responsable de que salga bien hasta que termine. Antes de comer la carne, bailan y cantan. La comida se hace después de eso.

La fiesta realmente empieza con baile y canto de noche y de día pues empieza a las seis y no termina por la mañana sino continúa toda la noche y hasta el otro día, y después cuando amanece todo el mundo va a bañarse y todos los que están presentes en esa fiesta tienen que bañarse, con agua fría o con agua tibia. Después, más o menos entre las siete y siete media de la mañana salen afuera, depende si es para recibir un niño o collar, depende de eso, salen afuera a pintarse con onoto y con caraña, más o menos eso dura como hasta las diez u once de la mañana. Después vuelven a entrar en la casa para seguir bailando hasta las seis de la tarde. El responsable da media hora de descanso, allí comen un poquito y vuelven a bailar y así, un rato. Como la gente está agotada se va a dormir.

El próximo día por la mañana y todo el día toman cachiri, ya no hay baile. Ese día las mujeres cocinan, preparan carne, yuca y algunos de los hombres van para el conuco a buscar para comer, depende de los que ellos quieran, las mujeres preparan. Depende de cada uno, puede estar en la casa o lo que haya en la casa o van al conuco. Al otro día al mediodía podemos comer y tomar cachiri. Luego la gente sigue bailando. Hasta las seis de la tarde, después de esa tarde todo el mundo va a dormir a su casa a descansar. Después del mes y medio de purificación se hace la fiesta de difunto, entonces sí puede comer carne para romper la prohibición. La primera fiesta en la vida de una persona tiene meses, cinco o seis meses antes de que camine tanto hembras como varones.

La segunda fiesta, dan al mismo tiempo, collares con el cinturón. Los collares los hace el papá si es niño, si es niña la mamá. La tercera fiesta es la del guayuco cuando la persona tiene más o menos siete u ocho años, uli jae bae dona, igual para hombre y mujer. En esta fiesta también se perfora y pone el palito en la oreja. Cada familia que tiene hijos de esa edad, se juntan, depende de lo que dicen sus papás, si quieren hacer juntos o aparte, lo hacen de las dos maneras, según el juicio del papá y la mamá.

Después luego jkawai jkatu to ik'ye el tabaco, que le dan el tabaco por primera vez. La persona tiene entre 13 y 18 años bae jtoib'i, después de que la persona se haya colocado el palito y que la mujer haya pasado la primera menstruación. No puede ser jani ja, hay que ser grande para poder comer tabaco. Cuando ya sepa cazar, caza jkwayo, báquiro, danto; que sepa manejarse por sí mismo allí puede comer el tabaco, y ya no está cazando



Alikwëde mojto jedä, caño Majagua, 1999. (Foto: E. y S. Zent)

solamente jtujkuli. Siempre es después de que se mete el palito en la nariz. Jani jkejto ikye es otra fiesta aparte, para invitar a los aemo, con jani jyu [poco cachiri] e inējade [sin carne]. Jawañana, jtbobaibi, Jkyo ae porque el dueño de la carne puede decir que es una fiesta falsa pues se tiene que hacer sin carne esa fiesta, si van a pedir carne no pueden mostrar que tienen. Es una fiesta diferente, la gente no baila se tiene que invitar solo a los animales, esa fiesta es de imitar a los animales, pava, paují, marimonda, danta, capuchino, diferentes guacamayas, grulla, muchos tipos de pájaros. La gente va cantando como los animales. Maluwë jobe jkatidi, se pide a cada Jkyo ae que nos den paují, danta, todos y cada animal que le de, picture, lapa, báquiro, todos. Después que hace esa fiesta debe encontrar la carne más fácil. Cualquier persona puede decidir hacer ese tipo de fiesta, pero se hace en la noche solamente y se tienen que invitar a los mayores y jóvenes que quieran aprender, mujeres también como hombres. Después de hacer esa fiesta, los hombres esperan una semana más o menos y después sí pueden ir a cazar (27-3-2016).

Las ceremonias joti son fundamentalmente mecanismos para prolongar la vida en alegría y salud, por eso son muy significativas para introducir el capítulo siguiente.

« Muchas enfermedades dan ahora porque no se están haciendo los ritos fundamentales al morir una persona, al no respetar el ayuno y el silencio, al no quemar las habitaciones, al no hacer las abluciones ni los lavados para terminar con la fiesta. Pero como aquí no se está haciendo así, por eso nos enfermamos ahora pues no se hace purificación. Antes no se enfermaba la gente como ahora aquí. Mis abuelos decían que después de muerta la persona, la gente que queda no debe comer carne de inmediato pues por eso se enferma antes y ahora. Debe estarse un mes sin comer. Debe además bendecirse todo lo que se come para estar siempre *jti ja* [sano], *jti jau* [sana]

Mariela Yaluja, 9-9-2001 »

Yudeka jawa, o jibidi deka jawa

Medicina tradicional

Yudeka

jawa,

o jibidi

deka

jawa



Rosalina Yalua, Luzdary Nodi, Yoneis y Diosnardo Yalua, 2007. (Foto: Archivo comunitario Kayamá)

Jti jadĩ: sanos, bellos y buenos

La noción de salud jotĩ es bastante amplia y está relacionada al bienestar global. *Estar sano es estar completo, cuidar namodĩ para que no se vaya, cuidar ijkwöju, el corazón con el que sueño y la sangre que corre y se reproduce por todo el cuerpo, si sufre se para y morimos* (Alberto Melomaja, 7-10-2005). Cuando aparece un dolor o debilidad en una persona, seres que no se ven están dando un aviso de algo, más complejo, que no está bien o que puede pasar y es una invitación a actuar sobre el cuerpo afectado para evitar resultados más graves que aquejan a toda la sociedad, no solo a quien está adolorido. *Ñaja baebijteĩbi* [enfermarse] es una condición anormal del cuerpo o la mente que causa incomodidad, dolor, molestia, disfunción, angustia, pena, ansiedad o desasosiego a una persona o grupo de personas.

Ñaja baebi dēwa, origen, causa de las enfermedades

El origen de cómo y cuándo aparecen los males, dolencias o afecciones que se muestran como enfermedades se explica desde los tiempos antiguos de varias maneras:

- 1 La versión mitológica más directa ya se narró en el capítulo 4 en la historia de la muerte del sol, donde al final, cuando los humanos perdemos la mortalidad, salen las diversas enfermedades como dispositivos que pueden conducir a la muerte. Como se explicó en el mito, la gente que estaba en la tierra no gritó cuando murió y resucitó el sol para seguir caminando por su ruta y restituir los ciclos. Justo cuando se forma la oscuridad de la noche al apagarse el sol, se hace palpable la maldad y salen muchos ñajadĩ [personas malas] como *aweladi*, *yēwidi* [personas que se ven como tigres], *ejkodi* [personas que se ven como culebras], *jwajilodi* [personas que se ven como sapos], *jkyo*



Família en *Jtajwibo jedä*, *Jwânga Inġwa*, 1973. (Foto: ©Jacques Jangoux)



mujkete idijle [personas malas que cazan], *jedä jluwënadi* [personas que se ven como anacondas], *ajkukëdi* [personas que se ven como arañas], entre otros seres que causan muchas enfermedades y dolores, roban *namodi* e *ijkwöju* e incluso matan a las personas. En general, el término más usado para hablar de gente mala es *Awela* que, como ya se indicó en el capítulo 4, los antiguos enseñaron que significa muchas cosas [fantasma, espectro, monstruo] y se aplica al menos a tres diferentes tipos de seres peligrosos, algunos eternos y otros que pueden desaparecer:

Los antepasados contaron que primero no existía la enfermedad, existían Jkajojadi, y los compañeros de Jkyo ae, Ñowali bujkajadi, Konojto uli jadi, la primera gente que vivió. Pero después de que mataron al sol, la siguiente creación de gente sí conoció enfermedades, con la oscuridad salieron ñajadi. A ellos los ancestros les dijeron que deben hacer yu [soplar, bendecir] sobre toda la comida, debe consagrarse antes de comer, si no cae con dolor de cabeza, malestar en el cuerpo, dolor de todo de lo contrario, si no se bendice la comida, dueños de cada comida dan enfermedad, Jkyo aemo se pone bravo y enferma (Margarita Yalua, 8-10-2005).

Hace mucho tiempo se apareció Awela y agarró una persona, un niño y allí salió la enfermedad y se transmite. No se ve Awela, namo ve a awela, el cuerpo no. Awela agarra al namo y nos enfermamos, si no regresa nos morimos, se queda en la tierra de Awela. Un espíritu, namo, le dice que no lo agarre pero Awela agarra namo para hacer sufrir a los parientes, para que lo extrañen. Namo no regresa solo, si me enfermo el namo de otra persona es el que le dice a mi namo que regrese, otro namo puede decirle que venga de nuevo. Por tres días no habla. El namo es espíritu, el ijkwöju es como la casa del namo, cuando uno muere abandona su casa. Lo más importante del ijkwöju es que reproduce la sangre y que allí vive el namo. Antes Jkajojadi nos dijeron las reglas para cuidar nuestra vida y estar siempre jti ja, bueno, sano, alegre, bonito. Si ijkwöju duele es porque se come algo que no se sabe que lo alimenta mal, lo ácido, lo malo, si come comida de ciudad sin saber que es, me duele, me enfermo. Hay que bendecir todo lo que se come y escuchar lo que dijeron los antiguos para estar siempre sano (Alberto Melomaja, 7-10-2005).

En cada casa hay mucho namodi, no solo el que está dentro de cada persona, hay muchos en todas partes, en cada ambiente, cada casa, cada comunidad, cada conuco, cuando vamos al monte (Noé Jono, 10-10-2005).

Namodi da fuerza y ayuda al nacer, andar, dormir, protege del peligro. Namo es una persona que no se ve igual a nosotros. Cada casa habitada, cada trozo de bosque, bejucos de selvas, cada caño, raudal y lago, cada árbol, todos tienen namodi, cada casa que fue antiguamente habitada, debajo de donde cubre el techo, allí van a vivir namodi. Cada conuco, cada cultivo tiene namodi, no solo en el conuco, sino uno por cultivo, depende del cultivo tendrá más namo. También los cultivos introducidos, mango, naranja, entre otros, tienen namo que protegen los árboles, los lugares, se pide que namo cure a la persona si está enferma, namo llama a Jkyoae di para que nos cure. Hay muchos Jkyo ae y ellos



nos dan medicina tradicional, aguas y plantas. Por eso hay que cuidar todo, que nada de donde vivimos sea mal tratado, que nada se enferme (Rossana Tujuokaña, 11-10-2005).

2 La enfermedad también se origina por:

- incumplir las normas que dejaron los antiguos hacia otras personas o espacios, en especial hacia los *Jkyo aemo* de animales, plantas, tierras, casas y otros;
- no cumplir con las prohibiciones, restricciones y prescripciones alimenticias;
- no realizar los rituales al nacer, cazar, durante la adolescencia, al morir y otros;
- no seguir reglas sociales que garantizan la vida como egoísmo, agresión, violencia, muy especialmente al abusar, maltratar o hacer daño sin ningún motivo a otros seres como plantas o animales de las selvas;
- al producir sonidos cuando se debe hacer silencio o lo contrario, hacer silencio cuando se deben producir palabras, música, cantos u otros sonidos;
- cuando se visita o tiene contacto con ambientes de sabana;
- concentración de la población en comunidades más grandes;
- contacto con grupos no *joti*, sean otros indígenas, criollos o gente de más lejos y
- contacto con cosas artificiales o sencillamente no *joti*.

Los que llevaron a enterrar al muerto comen poco jawa jkwai lidí, frutos de conuco y se come mucho menos productos del bosque y animales. Si comen después de enterrar, sin cuidado, se enferman. Los que entierran a las personas deben someterse a purificación mayor, lavarse y no comer animales. Es malo tocar a los muertos. Si se tocó al que va a morir por haber estado curándolo y tocándolo, se queda lo malo en la mano, por eso hay que limpiar, pues sin lavar la mano, si da comida a otra persona, se enferma uno, su niño, si no se purifica. Para botar eso tiene que hacer purificación. No es por Ñēdoja que nos enfermamos. Comer carne es malo al enterrar a alguien. Ejkyo jkwa juluwae. El que enterró no come carne pues el que murió comía carne (Mariela Yalujá, 9-9-2001).

Unas enfermedades dan por no actuar con solidaridad o no cuidar a los que viven con uno, como no cocinar para la pareja, no cazar con la pareja (Katalina Jtitekya, 9-12-1998). *Quienes mueren pueden dar a los que los cuidaron iledaibijteibi que es cuando la barriga no quiere recibir comida, no tiene apetito, no tiene ganas de nada menos de comer sino de vomitar, estar enfermo del estómago. Sale cuando la persona mayor o niño muere y no se hacen los rituales. Tan pronto alguien muere debe hacerse au wai y au ibu con jani iyē jyei, mezclado con agua tibia y tomar au wai. También en sueños puede uno enfermarse de iledaibijteibi, cuando se sueña que se come carne u otras cosas, se ven aweladi en forma de personas que conocemos, pero no son personas, son aweladi. Entonces también hay que hacer au wai y au ibu* (Alvaro Ulijtudeña, 27-4-2002).

Baede jawade, jkulējkyejo, jtu jule [no había enfermedades antes, solo fiebre y dolor de cabeza]. *Ahora sí hay enfermedades porque vivimos en la sabana o cerca de ella me jkwa*

ñajae, jtau jkwa jtijae [dentro de la sabana malo, dentro del bosque bueno] (Ivan Juae, 18-3-2004). La enfermedad como fiebre o dolor de cabeza sale porque estamos viviendo en la sabana, por las quemadas y los humos. A través del aire envían enfermedades y llaman a los namodi. Antes cuando vivíamos en el monte, los antiguos decían que en las sabanas hay muchas enfermedades y cuando las quemaban salían muchas enfermedades por el humo, por el aire se expandían por todas partes (Noé Jono, 10-10-2005). La sabana es venenosa, tiene muchas enfermedades, dentro de la sabana está me maluwë, matica que enferma los ojos y puede emborrachar bravamente. También la gripe viene de afuera por aviones, se junta y se hace más fuerte. Cosas artificiales traen enfermedades (Irma Mölöl, 13-10-2005). Las gripes y tos llegaron con los ñepa que venían a visitar nuestras comunidades. Las curábamos tradicionalmente con las hojas de nejkana aiye (Gabriel Tiloja, 10-9-2001). Mi mamá murió de gripe que agarró en Kayamá, fue a visitar por cinco días y regresó a Jwaya jedä donde falleció, también Duwëwe ja, el papá de Jeremy murió de gripe que se le pegó en Kayamá después de una breve visita allí, estaba en Jwaya jedä también cuando falleció (Ali Jkalilebo, 23-3-2004).

Si la mamá tiene gripe u otra enfermedad no pasa al hijo cuando le está dando leche, los bebés no se enferman por eso. Si la leche materna está anaranjada o muy caliente indica que está dañada y allí se enferma el bebé. La leche se puede poner anaranjada si la mujer abortó y no se limpió, si no hizo la purificación, allí se daña la leche. Con el segundo hijo debe limpiarse y bañarse con hojas jedä jkwa jkabaiyu, con hojas de arena que brillan, entonces la leche no se daña (Alberto Melomaja, 7-10-2005).

Los ñepa venían a mi casa a buscar cerbatanas y curagua. Contagiaron la gripe a todos, pues antes vivíamos sin gripe. Murieron varios, entre ellos un bebé de Flor Alba que tenía dolor de pecho y tos, mi hijo Luis que ya tenía unos doce años y otra niña de unos tres años, también murieron de gripe (Alejandro Mölöl 22-12-2004).

Murieron muchos niños de gripe cuando se instaló la misión, hay un grupo etéreo que parece que ni existió, por eso muchos jotí tenían miedo de venir aquí a la misión de Kayamá (Hermana Juanita, 23-3-2004).

- 3 Algunas enfermedades sencillamente existen porque baede jadi udiide jawa [los antiguos lo dijeron así y lo hicieron palabra].

Si comen los alimentos sin bendecir cuando son niños es muy probable que de adultos les salgan enfermedades, otras veces se enferman de inmediato. Cuando se comen, mascan o toman algunos alimentos, como los siguientes, se corre el riesgo de enfermarse: uli badebodí da dolor de cabeza; uli ba deja espina como pepa en la espalda; jkoloo da dolor de dientes; abeja grande, uli maena puede dañar los dientes y debe bendecirse siempre; lalajka inimo, la avispa roja cuando aún es pequeña puede provocar que se hinche la cara por dolor de muela cuando comen la parte blanca de esas avispas en sus casas; la nuez

blanca de la fruta del árbol *ba* puede hacer sentir flechado; cuando comen sin bendecir al araguato puede dar fuerte dolor de barriga a los niños e hinchazón estomacal a los adultos; cuando se come sin bendecir *cachicamo grande*, su *aemo* se lleva al namo y se enferma; si le dan esa carne a un niño que aún no camina nunca llegará a caminar; la fruta de *jani* *ba* deja espina en la espalda; el cangrejo grande puede enfermar pues antiguamente *Jkajojadi* decían que no lo coman y que deben bendecirlo muy bien, si no bendicen *wajnae mojtō* [bagre grande] antes de comer se roba el namo del niño y da cansancio a los adultos; los peces *jelajta* y *jani ikyeka mojtō* que lucen como *jlewa mojtō* [corroncho pequeño], duro, si se comen le quita el ánimo, da desánimo a quien lo ingiere (Iván Juae e Irma Mölö, 13-10-2005).

A través del diagnóstico de algún sabio, se identifica una afección por sus signos, síntomas y características: sensaciones, transformaciones o cambios de alguna parte del cuerpo del afectado. Hay por los menos tres tipos de *ñaja baebijteibi*: enfermedades que existían desde el inicio de los tiempos, aquellas introducidas y establecidas por el contacto con gente no *jotĩ*, y las que se crearon por la unión de estos dos tipos de enfermedades.

Hago el diagnóstico en uno o dos días según la afección. Lo primero que hago para diagnosticar que tiene una persona es lavar mis manos con agua de lluvia, luego lavo las manos del enfermo con agua de lluvia. Después froto todo su cuerpo con la corteza de *jkyo jwaya* [lechosa silvestre] y lo lavo con agua de lluvia por dos días. Luego lo lavo con hojas de *jkyo jedä jtoba* y también le doy de comer unas pepas que salen en las hojas de ese árbol que crece en la orilla del río. Tomo hojas de esa mata y las mezclo con hojas de *jedä jluwilu aiye* [crece al lado de río, es planta pequeña de flor blanca con inflorescencia], las estrujo y cocino juntas para bañar al afectado. Recojo un poco del agua con la que se bañó, para determinar el diagnóstico en un par de días (Iván Juae 15-11-2011). *Jedä jtoba adē* son las pepas que salen en la hoja de esa mata, no son frutos, son pepas o animalitos que viven sobre la hoja. Los adultos pueden comer la pepita, pero al niño tienen que administrársela en el agua como baño. Se hace una prueba con el agua, se baña al enfermo y se recoge un poco de la última parte del agua que cae luego de que se limpia su cuerpo. Esa agua la guardamos en un recipiente y la dejamos allí hasta el otro día, después vemos el agua al día siguiente para diagnosticar qué tiene la persona (Martha Juae, 13-11-2011).

Las *baebi dēwa* o *ja bebi dēwa* [causas, diagnosis] y *yudeka* [tratamientos] de las enfermedades dependen de cual tipo de enfermedad es la que padece la persona. Es decir, las enfermedades conocidas desde antiguo, cuando se mató al sol, deben tratarse con la medicina tradicional *jotĩ* para curar a la persona. De igual manera, las enfermedades introducidas por dodo *jotĩ* serán erradicadas y curadas solo con tratamientos introducidos por los dodo *jotĩ*.

Si hay una persona enferma probamos las dos cosas, la medicina occidental y si no se recupera los baña con medicina tradicional. Si la enfermedad es traída de afuera vamos donde la hermana al ambulatorio y el enfermo se recupera con tratamiento, si no funciona es porque es enfermedad tradicional y tenemos que hacer medicina tradicional (Gilberto Ijtë, 9-10-2005). Las enfermedades, tal como las tenemos hoy, como tos o gripe, salieron ahora, antes no las teníamos. La gente mala que echa veneno por donde uno camina también produce gripe, da tos, y hace que el pecho no funcione bien. Hay una mezcla de la maldad local con la gripe que viene de la ciudad. Lo hacen cuando quieren matar a muchas personas para que se mueran todos. por ejemplo cuando es un Ñëdoja no se cura con medicina de las hermanas sino con monte, medicina de jotì, porque la enfermedad es transmitida aquí. Si es de afuera, de la ciudad la medicina debe ser curada con medicina occidental (Noé Jono, 10-10-2005).

Mucho más difíciles son la cura y tratamientos de las enfermedades mixtas, pues se necesita usar medicina tradicional y occidental. Los jotì advierten que este tipo de enfermedades se transmiten más fácilmente por la creciente concentración de la población en comunidades grandes, lo que facilita el contagio, y por alejarse de las maneras de antes de asentamiento, itinerantes y móviles, propias de la tradición antigua. El punto más crítico de este tipo de enfermedades es el diagnóstico, determinar el tipo de enfermedad, el cual es fundamental para la administración de un tratamiento apropiado. La dificultad de diagnosticar una enfermedad es que comparte síntomas con enfermedades tanto tradicionales como occidentales (fiebre, dolores neurálgicos, musculares, óseos, etc.).

La gripe mezclada con ñëdoja, le da mucho dolor de cabeza, pecho, estómago, garganta, muslo, cuerpo; la medicina occidental conoce solo la gripe y la trata pero no pasa, pues está con ñëdowa [veneno] también y por eso hay que usar las dos medicinas, y si no se cura con la del dispensario, se debe buscar medicina occidental y tradicional, hay otras enfermedades más que le dan a la persona quien sufre mucho, porque mezclado es mucho más difícil curar. Dolor de pie, cuerpo, cabeza, estómago, ojos, diarrea, vómito. Cuando ya se sabe bien que es la persona ya está para morir es muy difícil que sobreviva (Noé Jono, 10-10-2005).

No solo el diagnóstico es muy tarde, sino que hay muchas dificultades de administrar los tratamientos dobles y la persona muere. Las enfermedades que se confunden entre tradicionales y occidentales muchas veces son producidas por aweladi, o ñëdojadi, los envenenadores. Por ejemplo, es difícil de diagnosticar iledaibijteibi pues la persona tiene síntomas de muchas enfermedades como inapetencia, inacción, debilidad, puede ser anemia por no comer bien o un robo del namodi por awela quien da de comer uli baba ñajkino [tipo de hongo] a la persona que cree que está satisfecha y por tanto sin apetito, engañada al extremo de precipitar su muerte y la salida del ijkwoju.



En este libro solo se habla de las enfermedades y medicina jotí, y los ambulatorios actuales se describen en el último capítulo.

Ñaja (au) baebijtëibi, estar enfermo es ser y estar incompleto, débil y en un estado de desánimo, tristeza o irracionalidad, opuesto a la alegría y plenitud de estar completo, ser normal o no anómalo. Es decir, tener todas las partes de una persona funcionando bien, lo que incluye los tres elementos que ya se describieron a detalle en el capítulo 4, el *ijkwöju* [lit. corazón, vida], el *inëja* [lit. envoltorio de carne animado palpable] y los *namodi* [lit. espíritus, ánimos]. Como se mencionó, *ijkwöju* es un componente que tienen las personas (sol, luna, animales como aves, insectos, arácnidos, hombre, muchas plantas, entre otros) en el corazón. El jo, persona humana se ve a través del *inëja*, la parte material del ser que se construye por el consumo continuo de sustancias, comidas o bebidas (plantas, animales, hongos).

La enfermedad puede expresarse en cualquiera de las partes del cuerpo a través de síntomas, es decir avisos que reflejan en realidad que *namodi* está alejándose de la persona. Los *namodi* como ya se explicó en el capítulo 4, son componentes invisibles de la persona que le dan capacidades como razón, voluntad, conocimiento, sensibilidad y son justamente donde descansa la salud. La parte más cuidada es

el corazón, es lo más importante, pues allí se hace la sangre y la manda por todo el cuerpo, porque es el alma, hace vivir, y funcionar toda la persona (Benito Nodí, 14-10-2005). *El pecho, el corazón es la parte que más debemos cuidar, pues allí vive namo, la pequeña persona que va a resucitar y sale al morir* (Mariela Yaluja, 15-10-2005).

Los *namodi* absorben, detienen o desvían las cosas e intenciones malevolentes hacia la persona. Los *namodi* están especializados en tres prácticas que involucran el bienestar y salud de la persona: puede comunicarse con los antiguos, es la parte con la que soñamos y nos ayuda a hacer bien *Jkyo balebi*. También hay *namodi* fuera de la persona y la acompañan o caminan con ella.

Namodi escuchan y comunican todo lo que ven en sus andadas en los sueños al *ijkwöju* y da ánimo al *inëja*. No se puede existir en la tierra sin *ijkwöju* o sin *inëja*, y vivir sin *namodi* es estar incompleto sin capacidad de entender como persona, es estar enfermo o loco. La salida o ausencia del *namodi* o del *ijkwöju* del cuerpo y entorno de la persona causa enfermedades graves, pero la salida prolongada de *namodi* del cuerpo causa la muerte. Las personas están permanentemente cuidándose y alejándose de lo que puede causarles mal, así como aliándose con la bondad. Ña *jadi* y *jti jadi* son dos grupos de personas muy diversos. Los primeros promueven y causan maldad, los segundos el bien y la bondad. Las siguientes secciones se concentran en diversos ña *jadi* y *jtijadi*, personas y seres temidos y maléficos o apreciados y bondadosos, respectivamente, que habitan la tierra y el universo y entre los que la vida de una persona se mueve sin cesar.

Ña jadĩ, personas malas que comen, dañan o enferman gente, depredadores

Se presenta aquí lo que narraron diferentes jotĩ sobre diversos seres malos que están en la tierra, algunos son personas y otros no, pero todos causan males. Muchas veces se llaman con el término genérico *Awela*, y otros veces tienen nombres específicos.

Los Jkyoaeđĩ malos pueden enviar enfermedades. Ulija vive fuera de la casa de Jkyo ae bueno y hace daño como pasó anteayer, el Jkyo ae malo lleva parte del namodĩ, como la mitad y se asusta y por eso se enferma, por susto se puede enfermar, Jkyo ae malo hace daño a la persona, da diarrea, dolor del cuerpo y también fiebre porque asusta mucho. El Jkyo ae bueno no hace daño. Cuando el Jkyo ae malo da dolor del cuerpo, él que se asustó debe hacerse incisiones en su cuerpo, que salga la sangre y luego debe frotar su cuerpo con jkalawině jkojko y bulěnä jkojko. Cuando cae tormenta fuerte y se asustan, deben gritar para que namodĩ que se fueron regresen. Hacemos eso cuando cae tormenta mala. Jtujukuli uli ja dio jani y uli jkalawině jkojko, es además bueno para dolores de barriga y bulinā jkojko, otros lo llaman jengibre es bueno para el dolor de cabeza, se baña al afectado con hoja, cuando el hijo llora mucho bañar con esa hoja, junto a tabaco y jkalawině son buenas trajo Jtujukuli uli ja (Benito Nodĩ, 14-10-2005).

Awela, un nombre para muchas formas de maldad

Awela es la palabra que se usa para llamar a una persona peligrosa o malvada, cuando son más de uno juntos se les dice *aweladĩ*. Hay al menos tres tipos de *awela*. Por una parte, están *aweladĩ* que se quedaron encerrados debajo de la tierra como se narró el mito en el capítulo 4. Por otra parte, *aweladĩ* son seres, algunos personas y otros no, que están aquí en la tierra, causan males, y muchas veces tienen otros nombres como los que se describen más adelante. Finalmente, *awela* es la parte de la persona que al morir se transforma y se queda en la tierra como se describió en el capítulo 6, es un organismo con vida que puede matar.

Los jkyo aweladĩ y los aweladĩ son diferentes. Hay muchos aweladĩ de las personas que mueren, se forman de lo que se queda del iněja del cuerpo y del jedodo de la piel, de los que mueren. Después que la persona muere, puede hacer daño a sus hijos, parientes o amigos cercanos pues su piel se transforma en Awela. Ijkwöju, el waiñejko [alma buena] se va a donde está Jkyomaliděkä, la persona al morir deja la piel que es su cuerpo y se transforma en Awela. Otros Jkyo Aweladĩ andan debajo de la tierra pero no puede salir, está cerrado para arriba de la tierra y no pueden pasar (Alberto Melomaja, 19-1-2002). Las partes de la persona que no vemos, Namodĩ, el espíritu cuando muere jkelau, llora y se va con una persona buena que lo busca y lo lleva donde Jlae. La parte que se queda, es una parte incompleta que se transforma en Awela (Aura

Amigoja, 19-4-2002). *Depende de la vida que uno ha llevado se transforma en awela* (Gonzalo Liye, 17-7-2017).

La parte material de la persona, su *inēja*, el cuerpo, la piel, se convierten en *Awela* justo cuando muere y pueden causar dolor y muerte a los que se quedan, en especial a la familia. Algunos *Awela* se transforman en forma de animal o sombra oscura, pero solo la gente se convierte en *Awela*:

Los animales no tienen Awela. Pero ellos vuelven a nacer. Los animales se devuelven a la casa de su Jkyo aemo no se convierten en awela. Por ejemplo, danta y báqui, dentro de sus huesos si huele feo, se convierten en animal otra vez, vuelven a ser animal, nunca se acaban (Noé Jono, 10-10-2005).

Awela es malo, puede enfermar niños. Si el padre muere y deja niños, él puede enfermarlos pues una vez que la persona muere se convierte en awela y hace daño, en especial a su familia, a sus hijos, porque si alguien al morir deja a su familia, quedan solos y vulnerables a ser maltratados por otros. Si muero y dejo a mi familia otros pueden maltratar a mis hijos. Si awela oye que mis hijos no son tratados bien, enferma al niño para llevárselo. Por eso, al morir, si la persona se convierte en awela puede decidir matar a su familia. Si los que se quedan vivos al cuidado del niño lo cuidan bien no pasa nada, pero el mismo que murió puede tratar de llevarse a sus hijos con él (Domingo Ijtë, 22-4-2002).

Cuando morimos, de nuestro ijkwöju que se mueve dentro de nosotros puede nacer un niño chiquitico, crecer una persona nueva diferente a quien murió. El cuero, inēja lo dejamos en la tierra, se convierte en Awela, en el cuerpo ya todo se hizo amargo y Lojkoi uli ja no va a ver si morimos con palito en la nariz pues dentro del cuerpo está malo (Leonidas Mölö 22-12-2004).

Cuando nos morimos, las diferentes partes de una persona se van a diferentes lugares. Ijkwöju, waiñejko el alma buena, se va con Jkyo ae, sobrevive se va a la casa de Jkyomalidëkä, donde sale Jtinëwa, el sol. Namodi, akĩ inimo bë madeke [los primeros hijos estarán siempre] sobreviven allí. Se va a donde está la tierra de Jlae, pero Awela se queda aquí en la tierra. Inēja, el cuero se pudre al morir y se transforma en Awela. De todo lo que queda de nosotros al morir sale Awela son la transformación del cuerpo cuando morimos, lo maloliente, flojo, que deja la enfermedad, el dolor de quien muere, pero no tiene sentido ni palabra. Cuando escupimos, orinamos, defecamos, nos cortamos las uñas, aunque sea pequeñito allí se queda, los pedacitos se convierten en Awela lo que botamos de nuestro cuerpo, todo se convierte en Awela. Cuando morimos Awela quiere buscar y llevarse a los niños, en especial a sus propios hijos que quedaron pues no se da cuenta que murió sale siempre y de eso sale Awela, se convierte en awela. (Domingo Ijtë, 22-4-2002).

Al morir el cuerpo se transforma en awela o animales como ejkodĩ [culebras], ojkodĩ [cachicamos], yowaledĩ [rabipelados], yajkebadĩ [murciélagos] (Salomon Konojo 20-4-

2002). Awela pide que se enferme alguien cercano cuando muere, para que otro de su grupo muera también. Se convierte en ñëdoja o au, se ve como murciélago, sopla veneno y da dolor de cabeza. Antes, cuando mis padres murieron se convirtieron en awela, y me llaman, me quieren llevar con ellos. Mulá, mi esposo que murió, me pidió que muera para ir con él. Ellos viven y cuelgan su chinchorro en la tierra de Jkyomalidëkä. Aweladi están en el cielo, de allí. Mis muertos me llaman cuando hace viento fuerte y enfermo pero la gente no puede verlos. Estoy sola, acostada, solo me sana la medicina tradicional sino muero, pero llaman a mi namo y mejoro (Mariela Yalujá, 15-10-2005).

Cuando muere joti, no viaja el cuerpo, solo partes. Si es bueno joja jtija, ijkwöju viaja todo. Si se portó mal jwaĩni [el cuerpo se pudre]. Namodi se va, no se queda. El ñëja que se queda se transforma en animal como jwayo [ratón], jani yowale [rabipelado], ojko [cachicamo] o bololo [búho] y vive allí mismo. Se transforma en cualquier animal de noche. Algunos decían que la pierna con la carne de todo el cuerpo se transforma en jkwajtibö [venado] al morir. El aemo de los insectos recibe la sangre cuando la persona se muere y es el aemo quien la lava. El aemo se lleva la enfermedad del que se lava y lo cura (Ali Jkailebo, 23-3-2004).

Sin embargo, hay posibilidades de regresar cuando parece que vamos al otro mundo y el namo regresa al cuerpo, no importa que edad se tenga,

Los bebés también sueñan. Yo era un bebé cuando me enfermé y dijeron que awela me había llevado. Uli Jkajkyo [oso hormiguero], era persona no oso, vino, hizo trampa, y me agarró cuando era bebé, mi namodi estaba como por todo mi cuerpo. El abuelo de Gonzalo sopló con jkawai y vio que yo estaba con aemo, uli jkajkyo y trajo mi namo en sueño con medicina, hojas de tabaco, humo por todo el cuerpo, de lo contrario estaría muerto, muerto sin namo (Lucas Juave, 13-10-2005).

Como se describió, los deudos, quienes lloran y sufren cuando alguien muere, realizan el ritual para garantizar que el viaje al otro mundo de quien murió sea exitoso y para purificarse ellos mismos.

Los antiguos advirtieron sobre las diferentes expresiones y dimensiones de aweladi, entre los principales Ña jadi conocidos están los siguientes:

Ajkukë

Persona que se ve como araña, antes hacía veneno y envenenaba a las personas, cuando era persona pensaba que se haría araña, ahora algunas pueden causar males y dolencias (Alvaro Ulijtudeña, 27-4-2002).



Awela

Awela quiere decir varias cosas. Por una parte Awela es una entidad, un ser, una persona y por otra parte *awela* es una cualidad asociada a la maldad. Hay varios tipos de Awela de los que se habla aquí. Un tipo de Awela se origina de la persona al morir, que es la transformación del cuerpo al morir. Otros Awela son los eternos, son personas muy peludas negras, altas, enormes, tienen una gran avidez por comer los ojos de las personas y se pueden transformar en muchos animales:

Awela luce como nosotros, son varios, se puede convertir y los vemos como uli jkwayo [marimonda], jkakyo [oso hormiguero] o jkwajtibö [venado] o cualquier otro animal. Estos Awela son de dos clases, los que convierten en animal o los que son como nosotros. Pero los dos son awela, aunque lo veamos o escuchemos como venado es Awela, y está en todas las montañas. Para protegernos y que no nos vea podemos usar maluwë duwëwe nana, resinas rojas de plantas y no tocar awela ñajkino (otro nombre jwañli jtawi) pues si los tocamos Awela nos causa enfermedad o daño pues ñajkino es de él (3-2-2002) Awela es igual que persona, jo boma ja pero no muere igual que Jkyo ae. De este Awela hay diferentes tipos, son espíritus no tienen namodi, no caminan pero se aparecen como personas para que nosotros los veamos, tiene ijkwöju y los conocemos con diversos nombres: Ñamuliyëdi jo boma ja, hay muchos aejadi aweladi, Uli dawodi jo boma ja, que tiene pelo largo, Manajadi y otros hay de muchos tipos (Alberto Melomaja, 7-10-2005). Son de dos clases, ña ja, jkyona vive en una mitad de la montaña, en el bosque hay muchos, una parte es de Jkyo ae bueno, y otra de awela que es muy malo y daña persona, se convierte en animales, son malos. Awela es diferente de Manaja, es como decir joti y eñepa, es igual: son diferentes, pero parecidos. Awela jtamí ja [alto] no es bueno, vive en la montaña, también en el bosque, son muchos, hay muchas inëba [rocas], aparece y habla como persona o también puede verse como mono marimonda, oso hormiguero u otro animal. Awela se puede ver a sí mismo, en la noche, en cacería, se ve como oso hormiguero, Algunos joti comen hongos para protegerse o se pintan el cuerpo con resinas de árboles diversas, jwalëjite nana [negra], malu u nana [de árbol de Protium sp.], ñajti nana jani jkaläwinë [de jengibre muy buena], pues a awela le huele mal las pinturas de nuestro cuerpo y se aleja, pero es muy difícil cuidarse de ellos, hay que evitar ir cerca de sus casas (Hernán Juareahteña, 3-2-2002). Awela vive en jtau jkuwë dentro del bosque, en el monte. Aweladi duermen durante el día en inëbo jkuwë, cuevas rocosas, piedras grandes y salen a buscar comida en la noche, muchos salen a buscar ojos de la gente para comerlos (Santiago Jelani, 14-11-2001). Awela lleva namodi a su casa, lo deja sentado y le da de comer su arepa que es de awela uli ñajkino [hongo grande], ñajkino baba [pan plano de hongo], y se refleja en la persona enferma porque no puede comer pues cree que ya comió. Le da iledaibi a ilede [no tener ánimo, ni ganas de comer], cree que comió. Awela engaña a persona para que crea, para que coma su comida y se acostumbre a comer lo que awela come, por eso la persona se enferma. Jkyoaejadi awela [muchos awela], jkyo manaja [uno de los awela], no lo vemos a él,

pone loco a la gente, deja su cabeza loca sin control, se marea, hace secar los jkaile jtawii (Iván Juare, 13-10-2005).

Bulujadi

Seres enormes que lucen como gorila con una suerte de hacha temible en la quijada, cola larga, abundante pelo blanco o negro, protectores de árboles. Viven en grupos, no es posible matarlos y acabarles, pues se protegen entre ellos. Hay algunos en la base de los dos picachos de Maigualida, pero también en la base de muchas montañas, muy al interior de la tierra. Estrangulan a las personas o muerden sus cabezas, los matan y comen. Viven en montañas sagradas, por eso no puede nombrarse a la montaña o Buluja saldrá para matar a quien la nombre, sea hombre o mujer. Si el esposo tiene a su mujer embarazada no puede ir a estas áreas, pues Buluja lo huele y sale para matarlo. Si hombres con mucha barba van a cazar, entonces saldrá y matará, por eso los hombres mayores barbados no deberían ir a cazar o pueden ser asesinados así, no importa si se la corta o no, él sabe quien es, con los colmillos rompe la cabeza de la gente y se la come (Manuel Jelani, 21-3-2002). Si se ven parecen uli jkwayo normal, pero tiene como un gancho-hacha en la quijada, con la que mata a la gente. Bulujadi no son awela, no buscan el namodi pero sí nos comen el cuerpo (Iván Juare, 13-10-2005), andan por la montaña donde vive Alejandro, por eso no vamos allí, ni quemamos ni tumbamos árboles por allí, pues Manajadi son dueños de árboles. Se ven como mono gigante, inmensos, uno o dos de ellos pueden comerse mil personas y hasta los instrumentos y la piedra con la que cocinamos, tiene las patas hacia atrás (Tito Jono, 11-6-2005). Nijtuwë, la palma con la que Jkyo ae hace su casa estaba primero abajo y Jkyo ae trajo semillas de mujkete jae inëwä, la montaña donde crece la mejor y del camino a la casa de Bulujadi, seres yalujadi, bravos y malos. Jkya ae la sembró más cerca. Bulujadi come gente y mucho báquiro, está en la cabecera de Kayamá, donde está la laguna, malo. Si alguien lo ve, piensa que es un mono marimonda normal, pero tiene como un gancho hacha en la quijada, mueve la cabeza muy duro y mata con eso. Es grande, tiene una cola larga negra, es lo más peligroso que hay por acá. Dicen que Jkajoja reunió a todos los Bulujadi y los dispuso junto con otros animales que hacen daño en la casa de Aweladi en la otra mitad de las montañas de Maigualida, más arriba. Lejos de Kayamá hay más Bulujadi (Noé Jono, 23-12-2004).

Ijti

Persona que se ve como alacrán. Al principio Alacrán era persona y buen cazador. Tenía tres flechas solamente para cazar, era muy bueno. Cuando había cazado mucho entró en el árbol de jwaiyë ulu jyei [nombre de persona que se ve como árbol] jwaiyebbo [carcaj], pues vivía allí y guardaba flechas allí, donde tenía diez flechas. Ijti cazaba y cuando otro contestaba él decía que no cazaba, pero si metían dedo en donde tenía las flechas la persona se moría picada por flechas, entonces las personas dijeron que no



querían que estuviera allí y él se escondió y se transformó en alacrán hasta hoy día y vive escondido en las hojas pero puede aún picar (Alvaro Ulijtudeña, 27-4-2002).

Jkimekaja

Tipo de awela que van por los ríos cuando están crecidos. Se ve en forma de persona pero malo, *da duwëwe jawa* [culebrilla], una enfermedad desde antes, salía de río, *duwëwe ba* sale rojo, cuando río está rojo o en el tiempo de la cosecha de coroba como son rojos salía allí, mientras ríos son rojos. Para evitar esa enfermedad uno se debe levantar temprano y bajar del chinchorro y sentarse en *jlujluwe* o tronco. Norma general para que no salga esa enfermedad (Jairo Mölö, 14-10-2005).

Jkodo boma ja, uli ja ñëdoja

Persona enorme que se ve como pava. Vuela encima de la casa y por el aire, por la brisa que trae entra la enfermedad y respiramos y nos enfermamos. Carga enfermedad para que duela cabeza, nos enfermamos. Algunos Aweladi se comen solo los ojos de la gente, y con la uña del dedo meñique los saca y se los come, los ojos nada más. Awela que se convierte en todo produce fiebre, se lleva al namodi y se enferma gente. Ñëdojadi también hay personas que se convierten como animales para que creamos que son animales, van donde Jkyo ae y dejan enfermedad. Viven aparte de Jkyo ae pero allí en esa zona, en las montañas de al lado (Marina Jono, 13-10-2005).

Jkwañuwë o Yajkeba e Iye

Personas que se ven como murciélago, *jkwañuwë* o *yajkeba* y otras como cangrejo, *iye*. Cangrejo era una persona, una mujer. Quien cuidaba más a Cangrejo era Murciélago, que era persona también, un hombre. Pero había otras personas que vivían con Murciélago. Detrás del chinchorro de Murciélago, había una estera cerrada grande, entonces Cangrejo estaba detrás de la estera escondido, vivía y cuidaba mucho a Murciélago para que otra gente no lo viera. Tenía dientes y comía como nosotros. Sin embargo, Murciélago dijo que cuando Cangrejo se convirtiera en animal dejaría de morder y anticipando su cambio futuro no comía sino que Murciélago le masticaba y le daba su alimento escondido y por mucho tiempo vivieron así y le estuvo dando comida escondido. Algunos ya sabían de esto y un día le preguntaron: «¿A quién está dando comida? hemos visto por mucho tiempo que lo estás haciendo a escondidas». Murciélago dijo: «No hay nada aquí». Entonces otra vez le dijeron: «Ya vimos mucho tiempo que está dando comida». Entonces Murciélago dijo: «No les va a gustar, es muy feo, no lo van a querer parece feo como una cosa». Pero insistieron en querer verlo. Entonces lo sacó y lo puso en medio. Y los otros le dijeron: «No ese no es, no sirve, va a ser un animal, Cangrejo, con esos dientes va a morder, para que no muerda hay que cortar en el medio de aquí en la mano, en la mitad». Entonces para que no muerda otra persona le cortó el dedo y la boca del cangrejo se puso arriba donde

la tiene ahora, le hicieron así y se convirtió él solo en cangrejo. Entonces la gente dijo: «No es persona, sino comida para la mujer». Cuando Cangrejo se convirtió en animal, Murciélago también se convirtió en animal. Murciélago antes de convertirse en animal dijo que saldría solamente de noche y no de día. «Como yo cuidé a Cangrejo y la gente lo sacó, si escucho comiendo cangrejo o también tocando adentro de ese cangrejo, me voy a comer a la persona, llevándomela, comiéndomela» (Alberto Melomaja, 23-4-2002).

Jkyo Aweladi, Jkyona Aweladi

Personas que perjudican y se pueden transformar en cualquier animal, puede comernos, acabarnos si quiere puede convertirse en tigre y comernos, puede matar solamente en el monte. No hay manera de protegernos sino usando pintura en el cuerpo que a Jkyo Aweladi les huele mal. Algunas veces Jkyo Aweladi no hace nada pero otras veces hace daño, jtija y ñaja, a veces es bueno y a veces malo. Come personas que no conoce que van al monte, come todo de la persona no deja nada, no come ningún animal sino carne de jo y toma su sangre (Salomon Konojto, 20-4-2002).

Jtujeladi jadi y Jidi jadi

Personas que se ven como zancudos jtujeladi y otras como jejenes puripuri o mosquitos jidi. Especialmente los mosquitos que pican tienen un jefe y esa persona al principio de los tiempos vino de arriba del cielo y llegó donde está otra gente que se va a convertir en jedä yowä [chigüire] y les preguntó a los jedä yowä Yowale: «¿Quién puso así a Jtujeladi ae [jefe de zancudo] pues está todo picado?» y Jtujeladi ae contestó: «Estaba cosquillando a mi namo». Entonces Jidi ae [jefe de mosquito] dice: «Yo quiero conocer quien te puso así, tengo ganas de conocerle». Y entonces le dijeron: «Son personas que están redonditas, son blanquitos, chiquitos». Jidi ae replicó: «Ya me gustan, traiga uno en la mañana para que nosotros también nos podamos reír». Entonces contestó: «Si lo hubiera traído ahorita ustedes los verían, pero yo no los traje, se quedaron allá en la casa». Entonces dijo el jefe de los mosquitos: «En la mañana cuando está amaneciendo quiten la puerta, déjenla abierta, yo traigo unos poquitos cuando amanezca, abran la puerta». Después de contar, ya se fue el jefe de mosquitos. Había una persona Jkajoja junto con los que se convirtieron en chigüires que no estaba cuando llegó jefe de mosquitos, pero cuando llegó le contaron: «Llegó un señor que traía marcas de personas que le cosquillaban el namo y nosotros lo invitamos a que traiga unos mañana y él dijo que los iba a mandar mañana». Jkajoja escuchó y contestó: «¿Para qué pidieron esos animales? Yo no quiero eso, no sirve, son malos, traerán enfermedades dentro de ellos» y añadió: «Me voy para allá a hacer que llueva, cuando ustedes se conviertan en animales y los traten de cazar voy a hacer llover para que no los cacen». Así dio Jkajoja y se fue para siempre de allí. Ya amaneció y obedientes abrieron temprano la puerta. Primero entró un mosquito y lo agarró uno de ellos exclamando: «Este era el que dijeron malo, tan chiquito», se lo comió y dijo: «Sabroso». Después llegó otro, «Ah estos son, pensaban que

no iban a llegar muchos», dijo otro de ellos. Entonces llegaron muchos más hasta llenar toda la casa de ellos, de mosquitos, y cuando estaba lleno, picaban mucho y no sabían cómo hacer. Entonces se salieron muchos, todos gritaban y se caían al río, se echaban agua porque cuando iban a afuera los perseguían mucho y al caer al río se convirtieron en chigüires. La casa que quedó allí se convirtió en montaña, la casa que ocupaban antes de que no hubieran mosquitos, antes de eso, después de eso sí habían y hay hasta hoy (Alberto Melomaja, 27-1-2002).

Jkwa

Persona que se ve como especie de rana. Si se pasa o ve uli jedä que son las casas de Aweladi ni éstos ni las ranas quieren ser perturbadas o si escuchan gente van a hacer daño, a tomar el namo. Jkwa no es rana propiamente, en realidad es jluwëna ejko [anaconda] llamamos a ese caño Jkwa jedä porque es un lugar sagrado y cuando se está allí, como en cualquier otro lugar sagrado, el nombre verdadero no se puede mencionar, tampoco en frente de niños o atrae a quien vive allí. El nombre verdadero es Jtuneja jedä [río donde habita pura anaconda], lo llamamos jwaleajte jedä para no atraer ña jadï. Anaconda vive en lo que se ve como caño pequeño pero es laguna muy grande. En tiempo antiguo nï jotï mencionó su nombre y se convirtieron en anacondas que salieron del río. Se ponen bravos al mencionar nombre del lugar sagrado, es un lugar donde pueden comernos. Se menciona ahora solo porque está lejos. Si menciono el nombre la tierra muy suave se mueve, crece y se convierte en laguna (Tito Jono, 11-6-2005).

Lojkoi, también llamado Jwaidï, Jtawï jkalawa, Awela jkali

Persona que se ve como lagartija y nos come si no tenemos hueco en la nariz al morir: estrangula personas, también come animales, para awela son como jkali [ardilla], por eso las lagartijas se llama también awela jkali (Santiago Jelani, 14-11-2001).

Manajadi

Es persona, se ve como nosotros pero con mucho pelo. Es muy malo, da mareo, huele mal, son muchos. Las lajas, las piedra grandes son las puertas de su casa. Viven debajo del raudal, en el agua que baja de la montaña; se escucha en la noche, hace daño, deja frutos, animales y los bota pero enferman si uno los come. Hace más daño a las personas en las montañas. Si, por ejemplo, vas a la montaña, cazas, duermes allí, puedes escucharlos a ellos, hablar, tocar flauta en la tarde, a las seis o siete de la noche, a la hora del crepúsculo. La puerta de la casa de Manaja es una laja grande, es como cualquier puerta. Uli inëba [roca grande]. Se oyen en la montaña donde no se puede vivir. Hay que irse pues Manaja puede matarnos. La única manera de cuidarse es hablándole, diciéndole: «Nos vamos, no me haga daño» y alejándose de donde viven al escucharlo. Hay muchos, son malos (Hernán Juareajteña 27-1-2002). Para evitar que nos haga daño, los adultos nos pintamos

con resinas de matas que se encuentran cerca de la sabana o las que están cerca del *Jwāna inēwā*, las mezclamos con onoto y *jani jkalāwinē*, si se está con niños en el monte o de cacería los protegemos con pintura corporal pero usamos resinas negras (Hernán Juareahteña, 3-2-2002). *Manaja* luce como gente, tiene mano, pie y camina como nosotros. La gente se enferma cuando hay muchas frutos silvestres *jkaile*, *luwē* y otros. Cuando los frutos de *jkaile* maduran y se abren, pedimos a *Manaja* los frutos y le decimos: «No nos enferme, déjenos comer los frutos a gentes y animales sin que nos enfermemos». *Manaja* como otros es *ña jadi*, *ñēdōjadi*. Cantamos ejo, ejo, ejo, como *Manaja*, este silba en su dedo y la persona se enferma, *Manaja* se sube en árboles y camina en las frutas para que al madurar las frutas la gente las coma y se enferme. Nos curamos con *jkawai jya* y *jtamu jya* [hojas de tabaco y maíz], para curarnos *jnadadi* [enrollamos] el tabaco, allí se quema la punta de tabaco, algunas hojas, se fuma, se tira humo al enfermo y allí se cura. Si aún se tiene dolor de cabeza se hace *jkawake* [escarificaciones], se corta, y cuando sale sangre se unta ahí, y se quita el dolor de cabeza. Si no teníamos concha de cangrejo, antes pedíamos a *eñepa* pedacitos de lata, de metal para hacer la parte cortante y practicar *jkawake*. El *jkulējkyejo* [fiebre], se cura con tabaco también (Domingo Ijtē, 17-3-2004). *Manaja* vive en *inēbo* [roca grande que aflora en la montaña], da los frutos de *jkaile* que hacen marear a la persona, la hacen alucinar. Aunque se coma mucho *jkaile* no se puede ver a *Manaja* pues luce como gente, no se puede pensar ni contar sobre él, es peligroso. Si alguna persona ve a *Manaja*, este se lo lleva a vivir con él, dentro de su casa, en rocas al pie montaña donde el caño hace ruido (Manuel Jelani, 21-3-2004). *Manajadi* son los que producen enfermedad, no se ven pues se aparecen como seres humanos pero son *Aweladi* malos. Los vemos como *jo boma jadi* [idéntico a personas] pero se transforman, cambian para verse como nosotros. *Manajadi* emborrachan a la persona, la enferman, la hacen débil, quieren llevarse al namo. Viven donde vemos cerros, montañas pequeñas. Los cerros más altos, en cambio, son buenos, tienen personas que nos ayudan; *Manajadi* hace más difícil conseguir *namodi* porque están en el camino, si uno no sabe ver, una persona consigue *Manaja* y da enfermedad, pues cree que es namo y en realidad es *Manaja* pues *namodi* está más lejos del camino, en medio está *Manajadi* e impiden que siga más adelante, a encontrarnos con personas buenas que llamamos *namodi* y son como tigres que ayudan a la preparación de *Jkajoja*. Tigre hace atemorizar, pero un hombre valiente habla con él (Noé Jono 10-10-2005). Hay muchos *Manajadi*, nos buscan cuando el tiempo está oscuro al ir de cacería, quiere comer nuestros ojos y ahorcarnos, nos lleva a su casa, viven en donde hay piedras grandes, nos comen a nosotros (Ali Jkailebo, 15-10-2005).

Mējna jtojwali, pata larga

Persona que se ve como zamuro gavilán, fue esposa de luna y de ella salieron todas las culebras cuando estaba embarazada y la empujaron al río. Puede hacer daño pues aún vuela en la noche. Su historia se narró en el capítulo 4.





Jkawake,
escarificaciones como
terapia, Kayamá, 1971.
(Foto: ©Jacques Jangoux)

Ñëdoja

Significa dos cosas, persona que se ve como arcoíris o persona que envenena. No se puede ver ni mirar al arcoíris, puede quemar a las personas, a los árboles se les secan las hojas por el arcoíris, se produce donde está un lago, en la cabecera de un caño o donde hay agua estancada, se ve rojo del monte. De noche es también ñëdoja, se ve como animal. El que quema es el que anda de noche, venenoso, dañino, da enfermedad; es difícil de definir, a veces es animal, a veces es persona, arcoíris da dolor de cabeza pero suena duro como murciélago, si escucho me da enfermedad, no come el namo (Ali Jkailebo, 15-10-2005). Cuando tiembla, arcoíris está estornudando y es peligroso, hace brisa que enferma, mejor no salir cuando está afuera (Aura Amigoja, 19-4-2002).

Varios de mi familia han muerto envenenados. Mi mamá y hermano. A mí me envenenaron por la huella, casi muero, no es tan rápido por la huella. Me dolía el estómago y usé medicina para vomitar [hojas, cortezas y pupo de lombriz jnejno iki]. No me curó tan rápido. Los que me vieron dijeron: «Ya estás muerta». Luego tomé jluwëna maena jyu [jugo de miel] con

agua caliente, con eso me curé. Mi namo se había ido. Por eso casi morí. Pensaba que estaba viva. La gente lloraba y podía ver. Quien llevaba mi namo era como soñando. La gente que vivía conmigo me regañaba pues pensaba que estaba muerta, pues me llevó el diablo cantando porque fue por veneno. Estaba muerta pero regresé. Volví a ver y vivir. Quedé en el piso, en el camino, pues estaba enferma y me iba a otro lugar. Pero quedé allí y luego regresó mi namo y viví de nuevo. Ñowali bujkajadi me llevaba y me iba con ellos. Escuché atrás que la gente de aquí lloraba y también dijeron: «A ti te quieren, te están llamando» pero me dijeron «Regresa». Allí mismo yo estaba bien pero mi cuerpo estaba muerto. Regresé y mi cuerpo empezó a vivir, me dieron jugo de miel pues pedí agua. Luego con pupo de lombriz me pinté y sané. Ya estaba casada con Manuel, era grande (Mariela Yaluja, 20-12-2004).

Uli Bolë

Águila gigante cuyos descendientes aún pueden atacar a una persona. En el tiempo antiguo Uli Bolë [persona que se ve como águila grandísima] que es más grande que un avión, vivía solo con su esposa en una montaña, en la mitad de una montaña donde había un hueco grande, grandísimo. Uli Bolë volaba muy alto, bajaba y atrapaba a las personas, las llevaba a su casa y se las comía cocinadas, se comió así a mucha gente de antes. Por eso la gente no salía casi. Vivía en esos días un möjkōnama ja [sabio] como Jkajoja pero era no [eñepa] que vive aún, veía para todas partes para cuidar a la gente. El sabio veía adonde se estaba llevando a la gente Uli Bolë. Vino donde estaban los jotì, pasó por cinco casas y notó que Uli Bolë se había comido a todos, acabados. Solo quedaban dos casas de jotì con gente. El sabio fue a visitarlos y algunos estaban en el monte, una muchacha estaba en una de las casas aunque su papá se había ido de jkyo balebi. El sabio colocó su chinchorro al lado de la muchacha y se acostó. Después en la mañanita el sabio salió, sin embargo, si hubiese sido jotì Uli Bolë se lo habría comido, pero como él era sabio se transformaba y escondía en animalitos chiquitos y salió a tejer cestas vacías para taparse, Uli Bolë no lo veía. Tejió todo el día, mientras tejía salieron unos jotì y Uli Bolë se los llevó. Cuando gritaron el sabio se paró para ver a donde se los llevaba: dio vueltas y vueltas y se metió en el hueco. Ya localizó donde está el hueco y en la mañanita antes de que saliera Uli Bolë, el sabio llevó todas las cestas que hizo y se tapó para que este no lo viera. Uli Bolë salió cuando amaneció, después de escuchar a una persona, pues el sabio pidió antes que gritaran un poquito para hacer salir al águila gigante. Así pasó y el sabio mirando donde estaban gritando, mató a Uli Bolë que se desapareció abajo, llevándose a las cestas pensando que eran personas. Entonces cuando cayó, sacaron hacha y lo cortaron tanto que le salía polvo de la ropa. Así pasó. Pero cuando cayó el sabio, sabía que no pisaba la tierra sino estaba volando. Sin embargo, las demás personas sintieron que cuando cayó se movió la tierra. Entonces el sabio dijo: «Yo también sentí que se movió», pero no sintió, era mentira, estaba arriba, y solo vio pero lo dijo para que la gente escuchara. Como ese hueco era lejos, muy lejos y como el sabio conocía mucho, se paró y desapareció. Cuando se llevó

las cestas para arriba el sabio dijo que «la mujer esté ciega» y así no estuviese ciega se la llevaría también. Al decirlo ya la mujer no veía, estaba ciega. Entonces el sabio se paró en la casa y dijo: «Allí está el que se los comía a ustedes, salgan todos y traigan maraca para hacer fiesta». Entonces hicieron fiesta. Después de que mató a Uli Bolë el sabio vivió un tiempo al lado de la joven jotí, se quería casar con ella, pero el papá estaba bravo y no quería eso pues no es jotí. Pero ese sabio traía muchos animales pues quería gastar todo el curare que trajo cuando mató a Uli Bolë. Vivía un tiempo allí y estaba un poco bravo. Luego se fue a su tierra otra vez. Pero los hijos de Uli Bolë aún están en la tierra (Alberto Melomaja, 23-4-2002).

Uli Jkwayo jawabo

Persona muy grande y peluda que se ve parecido al mono marimonda. Vive en rocas enormes al igual que Jkwajtibö boma ja, persona que se ve como venado pero negro y más grande también vive en rocas Jwayo jikiña, persona que se ve como ratón pero más grande y oscura (Luka Yolo, 15-12-1998).

Uli Jtjukuli

Persona muy grande que luce como colibrí quien introduce y posee el tabaco. Su historia se cuenta en el capítulo 6.

Waijlo

Persona que luce como sapo que oculta y descubre el fuego, quien aún vive en áreas rocosas y el subsuelo. Su historia se cuenta en el capítulo 4.

Yëwidí

Personas poderosas que se ven como tigres y habitan muchas lagunas subterráneas.

Jti jadí, personas buenas, constructoras de bien y cuidadoras

Hay una serie de personas y seres del universo que están permanentemente cuidándonos y ayudando el día a día de los jotí, aunque no se vean físicamente o puedan verse como personas que conocemos. Se describen aquí los más relevantes si bien ya han sido mencionados en otras partes de este texto.

Ajkuli

Son un grupo de espíritus buenos que se ven como gente, los he visto, tienen la misma altura como la gente. Viven adentro de Ajkuli inëbo, es su casa, se ve como una montaña. Son una etnia de espíritus. Ellos se llaman ajkuli, son espíritus aunque parecen como

Yudeka

jawa,

o jibici

deka

jawa



Bejkilila Jwoli preparando la fibra de cucurito para tejer en *jkayg Jkudile*. (Foto: E. y S. Zent)



Jajtita Jtute, 2012

picures, por eso se llaman así. Son buenos, pero a veces son peligrosos cuando se maltratan las cosas (Alejandro Möllo, 30-6-2003).

Jkajojadi, los sabios livianos

En tanto que Ñajadi atraen la enfermedad, Jkajojadi la restituyen. Esto fue así desde el inicio del tiempo. Los Jkajojadi están presentes en básicamente todos los procesos de los jotí, por lo que han sido mencionados profusamente en este libro. Algunas cosas que no se han narrado sobre estos sabios se resumen en esta sección, las cuales fueron contadas en diferentes momentos, lugares y regiones por Noé Jono, Freddy Jelani, Mateo Konojto, Alberto Melomaja, Domingo Ijtë, Iné Jkodo, Luka Yolo, Mateo Jkiwabo, Ángela Melomaja, Joaqui Jkiwabo, Luis Yolo, Hernan Juareajteña, Kyabo Bowijte, Manuel Jelani, Iván Juae, Margarita Yalua, Gilberto Ijtë, Soledad Wajkemaja, Alirio Juae y Gerardo Liye.

La tradición jotí antigua enseña que lo primero que cura y ayuda a mantenerse bien es la palabra, el diálogo que hacen los que saben para llamar a namodi. Los primeros que enseñaron a los jotí a comunicarse con namodi y con todas las personas que no se ven fueron Jkajojadi, hombres y mujeres sabios, espíritus livianos. Jkajojadi son poderosos que se convirtieron inmortales, pueden aparecer y desaparecer, se transforman en grillo o piedra, en mata o animal, hongo, astro, en lo que quieren o necesiten. Pueden volar también. Al primer Jkajoja lo enseñó Jkyo ae, a como hacerse Jkajoja, y este primero enseñó a los demás. Jkajoja es una persona que es sabio curandero, ahora no existen de este tipo. Jkyo ae dijo que la persona no puede decir si es Jkajoja, pues al decirlo ya pierde poder, no va a ser Jkajoja. Jkyo ae le da regalo al que se haga Jkajoja y le da tres hijos para ayudarlo, tres varones. Jkajoja puede ser hombre o mujer. Es espíritu que puede aparecer, desaparecer, curar, es espíritu y persona. Podían ser buenos o malos como cualquier persona. Pero la ambición y el poder los dañó. Jkajoja puede volar, curar. Jkajoja es gente como nosotros que de niño se preparó con Jkyo ae y se convirtió en espíritu liviano. Ahora no hay Jkajoja fuerte. Los mismos Jkajoja ya a partir de 2000 prohibieron la sabiduría pues se convierten en cosas, ya sabían que traerían más maldad que bondad. Decidieron mejor no convertirse en Jkajoja pues pensaron que cada vez actuarían en contra de ellos mismos.

Pero sí hay instrucciones de cómo hacerse Jkajoja, pero como están los jóvenes ahora es difícil, pues antes los Jkajoja eran vírgenes y empezaban a prepararse desde niños.

No es muy sencillo convertirse en Jkajoja. Se usan hojas au waide, solo se bañan con hojas de sabana y se usa un bejuco. Con nuyëjtu un pequeño bejuco cultivado que echa un totumo, una calabaza especial pero ya no se encuentra el verdadero bejuco desde hace tiempo y por eso no hay verdaderos Jkajojadi viviendo en la actualidad en las comunidades. Nuyëjtu eran bejucos especiales para hacerse Jkajoja. El aprendiz usa nuyëjtu ju en tres momentos de su entrenamiento comenzando cuando la persona tienen

menos de dos años de edad y cuando decide hacerse sabio toma agua y vomita lo que está adentro de la totuma. Las semillas de nuyëjtu se usan para llamar a los jaguares. Se saca lo que está adentro, son unas semillas brillantes de jənowai, se vierten de una a otra mano al hacerlo así viene un jəni yəwi [pequeño tigre], es el hijo de Jkyo ae que viene a visitar con él. Este tigre hace pruebas, si se asusta no es bueno para ser Jkajoja. Si no se asusta cuando el jəni yəwi lo huele, sí puede ser Jkajoja pues muestra que es fuerte y agarra al tigre como si fuera su hijo. Otra gente no lo ve, esto debe hacerse tres veces, tres hijos de tigre vienen a visitar a quien está entrenando para ser Jkajoja. El aprendiz debe criar a los pequeños animales desde que estos son como bebés desde que jlajkake [gatean] pero son hijos de Jkyo ae en realidad. Los que se convierten en Jkajoja de esta manera, no duermen en la noche sino que salen y otro ser pretende que vive allí que es el niño que se fue. Pero el Jkajoja regresa en la mañana a la tierra y se va a casa de Jkyo ae en la noche a comer y visitar pues se convierte en hijo de Jkyo ae. Jkyo ae lo agarra. A la cuarta vez viene, Uli yəwi ama [la madre tigre] de los tres anteriores y se lleva al aspirante de Jkajoja a su casa y quiere decir que ya está listo. Debe iniciarse cuando tiene unos tres o cuatro años, pequeño, debe comer sencillo, no fruto, no carne, no pescado, sino jəni jwalulë, no pueden comer nada hasta grandes.

Hay personas que se han entrenado pero al final se asustan pues viene un tigre grandísimo y deciden dejar el entrenamiento. El tigre viene en representación de los Jkajoja. El Jkajoja de los tigres envía pequeñitos que son gente, a través del espíritu puede convertirse como Jkajoja, pero envía a los pequeñitos primero pero después al último viene la madre que se convierte en tigre grandísimo, si se asusta y corre ya no puede intentarse más. El tigre es en verdad una persona pero «a los ojos de uno se ve como un tigre», es una prueba fuerte de valentía, pues cuando se está entrenando la persona está dando su espíritu, y se convierte, transfiere su vida a Jkajoja; se transforma, se cambia de la vida terrenal a Jkajoja. Si al entrenado no le da miedo, automáticamente sale volando como si fuese molä, paloma aprendiendo a volar, se transfiere su espíritu un paso más: se convierte en paloma y luego otra vez se transforma en persona como lo vemos. Tiene más poder e inteligencia, curador, cazador, proveedor, es un espíritu que acompaña, ayuda y sustenta. Jkajoja tiene que ser joven humilde, bueno, seguir los ayunos, las abstinencias, los valores mejores son los de Jkajoja. Después que se convierte en Jkajoja siguen igual como persona nadie se va a dar cuenta que es Jkajoja. Entre ellos mismos se reconocían como Jkajoja, como colegas, pero otras personas no lo sabían, la única cosa que no peleaban, no discutían eran felices, ellos nunca dicen cuando son o pierden el poder si lo dicen, el jefe de Jkajoja les quita el poder pues al decirlo se pierde, Jkajoja es persona pura buena. Aunque podían hacer daño también podían ser malos, hacer daño. Pero ahora los jóvenes desde muy temprano, entre 10 y 11 años se meten con las mujeres, antes se casaban más tarde, de 18 en adelante, antes no tenían mucho interés en sexo, antes se dedicaban más a cazar y vivir o estar en el monte. Antes se casaban luego de que cazaban danto y otros animales grandes, pero



Pareja de *Jk'yo balebi*, Kayamá, 1971. (Foto: ©Jacques Jangoux)

ahorita hacen cualquier cosa y ya dejaron el buen valor pues ese es un valor que era muy bueno. Muchas mujeres soñaban y sabían lo que va a pasar, pasaba los que ellas decían. Los abuelos de nosotros, el último Jkajoja dijo que ya no siguieran formándose más pues esta generación es de maldad, envenenaba, y que de aquí en adelante que vivan en la tierra, puede soñar, convertirse en ceremonia, curar, pero no transformarse. Hay muchos tipos de Jkajoja, si quieren hacer mal pueden, si la mujer los trata mal se va de la tierra. Pero también hay otras maneras de entrenarse como Jkajoja pues hay dos tipos de Jkajoja, antes había del tipo más difícil pues el Jkajoja se convertía en animal, ahora solo tiene poder de los sueños, son otro tipo de sabios, el tipo de los abuwe wë, los soñadores. Si es persona buena y quiere ser Jkajoja, con el poder de Jkyo ae se juntan ambas intenciones y la persona puede ser Jkajoja. Los Jkajoja de ahora solo sueñan, no vuelan, son soñadores y también curan, jlaedi [padres], los que ven en sueños, aeyadi jina, hay muchos que ven en sueños. Chiquito y grande puede ver en sueños. Se preparan desde pequeñitos. Deben bañarse con ibuju, mali aiye, el que aparece en el conuco o en la orilla del río. Es bejuco suave. Se machaca las hojas. Se hace au wai y au ijtebe [tomar y bañar] desde que son niños, al principio, por al menos cuatro días, con niños pequeños es más rápido pues no han comido cualquier comida. También se unta el cuerpo con hojas de tabaco y se hace por varios días. Hombre mayor puede enseñar.

Los adultos si quieren iniciarse deben tomar au wai por más de un año, solamente pueden comer uli jwalulë, iyë, jedala, jwaya ju, jwane, no bagre, no cangrejo, solo pescado pequeño, sí miel pero no de uli magna. La comida hace pesada a la persona. Luego cuando ya son Jkajoja sí pueden comer. El entrenamiento para soñar mejor se acentúa durante el rito de primera menstruación, es un rito de cacería, de jkyo balebi. Hacen como que dramatizan y fingen dormir, alguna persona se acerca y en voz baja dice algo, quien fingió soñar se levanta y dice cualquier cosa de un sueño, si va a morder una culebra o que pasará en la cacería, o si se irá, para en el futuro soñar cosas de esas. Al final de días de dramatizar se baña con matas y arenas y se toma la yerba lajkodi aiye de sabana, toma un poquito de hojas najli dikye [las estruja] y au ibu [se baña]. Así se prepara para ser mejor soñador. En el chinchorro durante el sueño jo namodi vuela lejos.

Hay varios de ahora que sueñan, curan, a través de sueño. Los mismos Jkajoja les dicen: «Vayan mañana a buscar tal cosa en tal sitio», van y allí está, pueden curar. Jkajoja, a través de sueño puede convertirse, volar, todo. Un Jkajoja soñador de ahora dice: «Cuando yo duermo no duermo, hablo, como, tomo, con esa gente, vivo entre ellos», a veces duerme normal, pero cuando tiene duda o cosa que hacer ora en la noche en su mente, solo meditando y después se duerme, se transforma, se va a las montañas que están alrededor de nosotros, son casas de gente, donde viven los Jkyo aemo y allí se va cuando sueña, allí aprende, come con ellos y hace cosas con ellos. Son casas, no montañas.

Para Jkajoja, uli magna son casa. Tienen miedo de romper las casas en las que viven abejas grandes rojas porque son como gente. No puede comerse baba magna, su casa es

como churuata. Se puede comer miel, pero no tumbar el panal. Badebodi si no se bendice no debe comerse pues viene dentro de cabeza y da dolor de cabeza y de diente. Como Manaja es el dueño de los árboles, hay que respetar mucho a las frutas, por ejemplo no agarrar ni comer muchos jkalmëne, jlude, jkaile o les puede dar dolor de cabeza. Puede comer cucurito o pajaritos, cosas livianas sí. Primer Jkajoja comió uli jwalulë y perdió su poder para volar.

Jkyo ae quitó todo lo que se necesita para ser Jkajoja. El nuyëjtu [totumo] de ahora está vencido, no es bueno para eso, es el totumo sencillo el que queda. Los Jkajoja que hay ahora no vuelan. Antes había muchos totumos que venían del conuco de Jkyo ae, ahora no existen esos totumos y los que quieran no se pueden convertir en Jkajoja. Jkyo ae decidió llevarse la semilla para que no existan más, Jkajojadï dijo que no va a hacer más pues hay muchas peleas entre nosotros mismos, nos destruimos por peleas. Jkajojadï se mataban todo el tiempo entre ellos y se ponían bravos. La última tierra anterior a esta fue destruida porque antes había muchas personas Jkajojadï y todos querían tener más poder.

Baede jadï, nuestros antiguos dijeron que con muli jlajla [raíz de muye] y nejkana jyu [agua de raíz de nejkana], se bañaban y se convertían en Jkajoja para visitar a Jlae. Ahora no hay Jkajojadï y no se han visto más. Hace unos treinta años vivían cerca de Kayamá por Emo jedä, en esa época había Jkajojadï, los conocimos y los antiguos nos dijeron que escucharon a la gente que estaba debajo de la montaña y eran Jkajoja.

Nuestros abuelos decían que los Jkajoja no mueren, solo cambian el cuerpo. Solamente Jkajoja sabe cómo comunicarse entre los mundos. Hemos visto Jkajojadï, algunos de nuestros hermanos, abuelos, parientes. No murieron viven con Jkyo ae; se ponen viejos y se quitan el cuerpo viejo y ponen otro nuevo y viven con Jkyo ae con cuerpo joven, jyedï jluwëna.

Mateo Jlae era Jkajoja y también Noé Jlae. Ambos eran jefes de dos sectores enteros, los buscaban cuando había un problema. Los querían mucho. Eran Jkajojadï. Curaban a la gente. Jkyoanëi abe dekae, les pedían y ayudaban. No necesitaban medicina tradicional sino pedir a Jkyo ae, hablar con él. Curaban al enfermo dormido, hablaban con Jkyo ae y se curaba. Jkajoja veía y curaba. Invisible. Curaban solo con la palabra, con solamente hablar. Eran Jkajojadï propio. Se convertían en cualquier animal.

Es el propio Jkajoja que cura en sueños. Jkajoja toma tabaco y va a la montaña donde ve a Jkyo ae sale al amanecer y regresa al atardecer, se ve como persona, así curaba a la gente, y la gente no se enfermaba por mucho tiempo.

El último Jkajoja fue el abuelo de Tito. Jkyo ae los prohibió pues los que no eran buenos mataban gente. Jkajoja se convertía en animal. El abuelo de Mateo, Jkajoja vive en Ajkuli jwaibo inëwä, montaña más allá de la cabecera de Jwäna jedä. No murieron, están en esa montaña. No regresaron, bade jkojko jkwaï dekae inëwä. Dos nombres, allí se fueron los dos primeros Jkajojadï de los nin jotï. Abuwë wë en sueños Mateo puede comunicarse con su abuelo y con otros Jkajojadï. Ahora Jkajojadï de los que pueden ver en sueños. Noé aemo

boma ja Mateo aemo. Otro era Enrique Mulá Liye, el papá de Héctor y Gerardo era Jkajoja, veía a Jkyo ae y pidió a Jkyo ae que se cure el padre de Iván y lo curó, vivían juntos. Antes había mucho Jkajoja. A Liye lo enseñó waijlo, una vieja que vive con Jkajoja, ello lo enseñó a ver y a hacer las cosas bien, a soñar y curar. Para ellos los waijlo piden namodi, waijlo ve y encuentra casa como montaña, Jkyo ae nuwe. Baede Jkajojadi eran hombres y mujeres poderosos, muchas mujeres enseñaban a los hombres.

De unas décadas atrás se recuerdan varios Jkajojadi como el bisabuelo de Alberto. Jkajoja no murió, se quedó en la montaña yewidi jtoweya arriba de jkwaibo jkwa jedä, un caño que cae en el duwewe jedä. El último Jkajoja que se conoció aquí, volaba. Había otro en el sector de Mario. El papá de Mario tenía su abuelo Jkajoja y tampoco murió, se fue volando a la montaña Olau sobre caño que se llama malawa ju jedä, está en el río Moya, cuando se fue dejó el mensaje de que si hay problemas le pidieran a él que los solucione y se fue con la idea de estar presente si lo necesitan. El del sector de Aquile se fue volando por Jtjuk jedä. Por diversos sectores del territorio jotí había varios Jkajoja, se fueron volando y están vivos, no murieron. Jkajoja tiene sueños que saben ver. Los sueños son una de las grandes enseñanzas que nos dejaron los Jkajoja. Por eso las premoniciones, consejos son muy importantes.

Jkajojadi solamente piensan y causan la curación de la persona pues se comunican en sueños (ahora) o mediante la transformación de su ser (antes) en seres muy diversos y llaman al namodi o al ijkwoju de la persona afectada para que regrese a su cuerpo. Jkajojadi tienen la habilidad de conectarse con todos los seres que no vemos e intervenir directamente para que no se roben el ijkwoju o namodi de alguien. El diálogo tiene tres partes, Jkajoja, el namodi que se salió del cuerpo y quien se lo llevó. Jkajojadi usa muchas veces sustancias que son también personas para convencer al namodi para que regrese a la persona afectada. Se usan sustancias que se aplican al cuerpo como humo de tabaco, plantas, hongos, savias específicas, minerales del caño, piedras, que ayudan a regresar al namodi. También se hace jkawake para que salga la sangre negra y se pide a Jkyo ae de las hormigas (pues están cercanas al subsuelo) para que hablen con namodi y lo convenzan de que regrese.

La gente vivía bien por medio de Jkajojadi pues estos visitaban mucho a Jkyo ae. Ahora no hay Jkajoja y eso no es bueno, no estamos haciendo lo que se debe. Jkajojadi conoce bien la enfermedad y por eso enfermamos ahora pues no hay Jkajojadi, no existen aquí, por eso nos enfermamos, hombres y mujeres de todas las edades, no hay quien nos cure completamente.

Los Jkajojadi pueden recibir otros nombres al igual que los Awela, pero siempre son buenos y bondadosos, así como Awela siempre son malos y maléficos. Entre las personas Jkajojadi más importantes están las ya mencionadas que orientaron la construcción de la primera mujer, que dejaron el conocimiento de la medicina al nacer y durante la niñez, Ñowali bujkajadi.



Ponciano, Aura, Andrés y Janye, 2009. (Foto: E. y S. Zent)

Jkajwiyë mowali, los buenos de la montaña

Es otra persona que vive en las montañas, es bueno. Bajo de la montaña, donde vive en sierra Maigualida y sembró jnema, es dueño de todos los Jkajwiyë. Todavía existe pero no se ve, solo Jkajoja lo puede ver (Hernán Juareajteña, 25-1-2002).

Jkyomalidëkä, bueno eterno de la casa del sol

Es una persona inmortal muy importante y buena que protege la salud y bienestar de los jotï. Ikyekaja, a quien se mencionó bastante en la narrativa de la creación de la tierra, es jnë [hermano mayor] de Jkyomalidëkä, que antiguamente llamaban Bujkyaja, Waiñoja:

Es muy poderoso y bueno (Aura Amigoja, 19-4-2002). *Jkyomalidëkä es un jotï, jyedï ja Jkyomalidëkä* [es como nosotros, uno de nosotros], *mismo guayuco, cinturón, tiene los mismos adornos y cosas que ponemos en la mano, mismo como nosotros, jkwanajka mani* [tiene collar], *jkawai, algodón, todo igual. Tiene un solo conuco muy grande donde tiene todo lo que hay aquí, jwalulë, iyë, jkawai, todo lo mismo. Pero esa comida nunca se muere, no se acaba, por ejemplo si saca ñame ya otra vez se regenera y tiene siempre ñame. No siembra, no es necesario, sino trae comida y solo vuelve a nacer. La casa de Jkyomalidëkä es muy grande, igual que aquí, pero inmensa hasta el cielo, desde donde se puede ver todo, se vive igual que aquí, con chinchorros igual que jotï pero de muy buena calidad todo. La gente que está con Jkyomalidëkä tiene mucho tabaco que viene de su conuco, se llaman Ñowali bujkajadi, son personas igual que nosotros, primero vivieron con nosotros pero han muerto. Jkyomalidëkä nos dijo que para vivir sanos y alegres tenemos que quedarnos en estos lugares porque estas tierras las arregló él para nosotros, pues somos los que*

estamos más cerca de él. Nosotros vemos la montaña alrededor, él hizo así y dijo que tenemos que estar aquí y nos guarda como guardamos las cosas, como cuidamos todo, pues antes vivían aquí tres bandas pero murieron, eran nuestros ancestros aquí y allá y nosotros ahora nos juntamos aquí, donde señaló Jkyomalidëkä que debemos estar, donde vivían nuestros antiguos (Alberto Melomaja, 31-1-2002).

Jkyo ae o Jlae, bueno eterno de la montaña en la tierra

Ser divino eterno, padre bueno, pero también trueno, persona inmortal y suprema, buena, que asiste a nuestras necesidades directa o indirectamente:

Jkyomalidëkä y Jkyo ae ponen ideas y nos dan sueños, pero el primero menos, las ideas son regalos de ambos para que soñemos Jkyomalidëkä y Jkyo ae son importantes, buenos para los jotì. Jkyo ae vive aquí en la tierra y se comunica siempre con Jkyomalidëkä, pero nosotros escuchamos solamente a Jkyo ae. No podemos escuchar a Jkyomalidëkä, así que Jkyo ae es como intermediario. A los jotì nos cuida Jkyo ae cuando salimos y nos cuida de nosotros mismos. Nosotros nos cuidamos de las culebras, tigres, de awela, de todos los que producen mal (Alberto Melomaja, 13-9-2001). Antiguamente algunos nì jotì le decían Aulë a Jkyo ae, pero es la misma persona que está en cada montaña, es Trueno, cuida todo, le pedimos que nos de buena vida, sano con alegría (Salomón Konojto, 23-1-2002). A Jkyo ae hombre y mujer nadie los hizo, siempre existían, sus casas son montañas. Los Jkajojadì lo ven como casas, no como montañas que están en la sierra Maigualida, los dos picos más elevados en los territorios ancestrales sagrados jotì. Hay al menos tres montañas más que son sagradas (Ángela Juainkoa, 25-1-2002). Si quemamos mucho, matamos más animales de lo que necesitamos o maltratamos la selva, Jkyo ae se lleva los animales más lejos, entonces no tendremos que comer y enfermamos (Manuel Jelani, 21-3-2004). Jkyo ae no nació, tiene esposa y tiene hijos, cada año, existía antes, es como Dios, desde adentro cuida las plantas para que las gente las encuentre y tenga que comer (Iván Juae, 18-3-2004).

Jkyo aemo, los dueños y maestros

Dueños de todo lo que existe, animales, plantas, aguas, aires, fuego, raudales, montañas, entre otras cosas y entidades. Se describen en el capítulo 4.

Ñowali bujkajadì, los buenos que nos enseñaron desde el origen

Espíritus buenos, eran nì jotì que murieron y ahora nos cuidan. Viven donde está Jkyomalidëkä, comen mucho y sus casas están rodeadas de jwalulë y tabaco. Una pareja de hombre y mujer Ñowali bujkajadì vienen a la tierra y nos acompañan cuando morimos, hacen fiesta igual para mujer u hombre de cualquier edad (Manuel Jelani, 21-3-2004). Hay muchos más Ñowali bujkajadì que Aweladì. Ñowali acompaña a la persona siempre, nos dan sueños que nos revelan y dicen lo que va a pasar. Hombre y mujer pedimos,

oramos en silencio por tres días a Ñowgli bujkajadi para que el recién nacido pueda vivir bien, los antepasados nos dejaron esa tradición y muchos la seguimos (Gilberto Ijtë, 8-10-2005). Son personas igual que ni jotì, son Jkajojadi, que vivieron primero en la tierra, pero han muerto y ahora viven con Jkyomalidëkä, comen muy bien, sus casas están rodeadas con tabaco y con plátanos (Alberto Melomaja, 25-1-2002).

Uli Konojtodi

Son jkajojadi que murieron antes en las primeras creaciones pero volvieron a nacer y ahora son inmortales, son una pareja, esposos, un hombre y una mujer son personas que se ven como pájaros, muy sabias (Gilberto Ijtë, 10-9-2001).

Ñajade bae ibi ikye, estar enfermo

Los jotì concuerdan que la mayoría de las enfermedades son de origen reciente, siendo las más frecuentes ño dulu [gripes infecciones bronquiales], ekyo julü, [estomacales], iki ejlau [diarreas], jkyejo jtuwëjto/jkulëjkyejo [malaria], jtu julëe [dolor de cabeza], idewajto jawa [cansancio, fatiga], inëjkwa julü [dolor del cuerpo], ekyo jkwa julü [dolor o molestia estomacal], jtuwëjto baebi [fiebre], [malaria], mëjna jkwa julü [dolor de miembros inferiores], uliñejtejae [leishmaniasis], duwëwe jwa [erisipela], iyë jtuju [orzuelo], waiño iki [diarrea], iki ejlau [diarrea severa], jlowekado baibi ejteke [vómito] y diversas afecciones bacteriales e infecto-contagiosas. Cuando ñajadi atacan a una persona se ve primero en inëja y en la debilidad de la persona, luego puede sentirse en el ijkwöju y finalmente cuando se aleja el namodi, puede causar la muerte:

empezando por el cuerpo, pasa al corazón y luego a namo y allí se muere la persona. Espíritu feo, ñaja Jkyo ae malo [enemigo], inicia dando dolor de pies y al interior de las piernas, hace sudar los pies, se para de hablar, se pierde la memoria y el entendimiento, cuando se enferma los namodi la persona debe irse de su casa para que a sus familiares no les pegue la enfermedad. Se cura cuando se hace jkawake [escarificación] con muchas incisiones, se desangra la cara y extremidades, la sangre que sale se unta en la mata sembrada yaka jkalawinë jweideu. Se llama a namodi para que no se vaya del cuerpo, se pide que regrese y vuelva a la persona (Rossana Tujuokaña, 11-10-2005).

La salida del namodi se provoca por conductas o cosas materiales como sustancias o inmateriales como palabras, pensamientos o hasta ideas.

Namo no sale del corazón sino cuando el enfermo está mal, empieza en los pies, está débil, no camina bien, le da cansancio, no hay ganas, allí empieza todo el dolor si no se hace la curación y a tiempo; si llega al corazón se enferma mucho y uno puede morir, se muere y es cuando sale el namodi. Este no se enferma, solo se va, permanece en el cuerpo

hasta que una persona enfermó mucho, el namodĩ se aleja pues estaba mal el cuerpo. El namodĩ ya no puede vivir con ese cuerpo. Uno tiene que estar pendiente pues namodĩ puede abandonar al enfermo si no se llama, nos pide que vengan a sanarlo, llamar para que no muera. Hay quienes viven sin namodĩ, los locos. La locura es una enfermedad, aquí no hay medicina para curarlo, pero sí hay cura con medicina tradicional, en la selva alta donde hay montaña. Como no tiene namodĩ el loco no piensa, no ve, no es cuidadoso, por eso hace cosas malas (Noé Jono 10-10-2005).

El dolor no es un signo o síntoma definitivo de que el namodĩ se está alejando. Las heridas, accidentes (quemaduras, cortadas, caídas, dislocaciones, fracturas, etc.), discapacidades, conductas inapropiadas o variaciones corporales no son enfermedades sino síntomas asociados *julu* [dolor al tacto, dolor mediano] o *ñete* [dolor más permanente constante].

Las cortadas, caídas, quebraduras de huesos, torceduras y similares, no son enfermedades. Se alivia el dolor por lástima, duele por ver cortada, pero no enfermedad; cuerpo produce dolor y también la cura, hay que ayudar al cuerpo para que no duela ni bote sangre y se arregle el hueso. La malaria es enfermedad igual que el vómito (da por mala alimentación) pues ambas producen dolor de cabeza; la diarrea, en cambio, no es enfermedad, da dolor de barriga. Veneno de *ñëdojadĩ* da dolor del cuerpo, no se puede caminar, dolor de cabeza, rapidito se muere (Alberto Melomaja, 7-10-2005).

Medios por los que *namodĩ* sale del cuerpo

Hay por lo menos tres cosas que hacen al *namodĩ* salir del cuerpo:

1. *Baebĩ dëwa*, causas que la persona no puede controlar o es muy difícil manejar

Dolor de cabeza, cansancio, fatiga, dolor del cuerpo, dolor o molestia estomacal y fiebre son signos del cuerpo de que el *namodĩ* se está alejando de la persona y si no regresa la persona muere, se queda con el grupo de quien lo robó y al poco tiempo se convierte en uno de ellos. Los robos se dan muchas veces cuando un *jotĩ* pasa por la casa de *Aweladĩ*, y muchos otros *ñajadĩ* que viven en *lajwaikye* [raudales], *inëwqđä* [montañas], *jtau* [árboles], a veces solo por ir de *Jkyo balebĩ* y otras veces se molestan cuando dicen sus nombres verdaderos y ellos lo escuchan. Los niños y mujeres embarazadas son muy vulnerables, pero todos debemos cuidarnos pues están por el territorio *jotĩ*. *Aweladĩ* [singular *awela*,] se ven como personas y son sumamente peligrosos, como se describe en extenso más adelante.

La enfermedad viene con espíritus malos que no se ven cuando comemos. Ese envenena y allí el niño se pone enfermo, le da vómito y diarrea, e *iledaibijtebĩ*. Eso da por *awela* trae comida mala que le damos y le da al niño maldad. Entonces hay que buscar *sardina*, *mojlolo*, *jani mojtö* [pescado pequeño] se asa, se le da, se le quita el no querer comer y se cura. No debe buscar el pescado en la canasta, sino en la hoja como vasito, allí tiene que traer y asar para curar (Alejandro Möllo, 22-12-2004).

Mala gente pinta su cuerpo y va a hablar con alguien y la otra persona se marea, se enferma. La palabra hace enfermar a otras personas. Hay gente que no le gusta mucho rojo pues es peligroso, se mezcla con veneno de culebra, con la cola de la culebra se hace ceniza o líquido de flor roja que sale líquido en la mañana, se mezcla con caraña y hace daño (Ulija Jkiwabo, 21-12-1998).

Hay venenos de muchos tipos pero eso no es enfermedad. Veneno es para matar a la persona como curare. Causa rápido dolor de barriga y del cuerpo muy fuerte, y se pone uno sudando calor. Si deja pasar así rápido se muere (Jairo Möllo, 14-10-2005). Hay muchos tipos de veneno para diferentes cosas. Primero los antiguos dijeron que la gente se mataba entre ella con muchos palos, pero eso luego se acabó pues Jkajoja los asustó y les dijo que ya no se maten más. Esa etapa terminó y empezaron a usar veneno, aún muchos lo hacen. La gente que mata no puede dejar de pensar en matar, por eso mata. El contraataque es envolver al envenenado muerto en hojas de jkaya, una vez que el cadáver se descompone el veneno regresa al que lo envenenó y muere (Iván Juave, 13-11-2011).

Jnimēla magna [miel de flecha] es malo para niños porque enferma como si flechara. No se ve y flechan al niño, extraen miel sin saber y Jnimēla ae lo flecha y mata. Toman su namodi, duele todas las partes del cuerpo y da fiebre. Cuando da eso, deben quemar hoja de tabaco bajo el chinchorro para que los aemo se vayan (Irma Möllo 13-10-2005).

El paludismo es flechas de awela por las que uno se enferma. Cuando pica cabeza pasan muchas cosas, la enfermedad es la flecha de awela (Domingo Ijtē, 22-4-2002).

También algunos envían enfermedades por el aire y la brisa como Jkyo ae [trueno] el mismo Jkēmabajka [el que es] o Uli Konojto, [persona inmortal que se ve como pájaro conoto negro]. Jwalebaja [persona inmortal que se ve como mariposa] vienen volando y deja la enfermedad de la tos en la sobra de la comida que estábamos comiendo. Ajkukēyu pica en los pies y trae enfermedad que pica mucho, la deja con la brisa. La persona suda mucho cuando le roban ijkwōju pues ya la sangre no se mueve, no puede hablar y se muere (Inés Jkodo, 20-4-2002).

2. Baebi dēwa, causas que la persona puede controlar o evitar

La mejor manera de evitar males, dolencias y enfermedades es ser respetuoso y generoso siempre con todos y todo lo que lo rodea a uno, así como mantener buenas relaciones con los Jkyo aemodi de animales grandes y pequeños, plantas, raudales, ríos, montañas y todos los que existan, pues ellos pueden ser personas muy peligrosas y se llevan namodi como se mencionó en el capítulo 4.

Jkyo aemodi son familias enteras, los padres con sus hijos, son personas buenas pero otras veces pueden ser dañinos y sus hijos pueden verse como tigres escondidos. Jkyo aemodi viven en toda la selva, en ríos, cuevas, peñas y también en el cielo, en el subsuelo, o en algunos árboles, aguas estancadas o en los raudales o cañitos (Rossana Tujuokaña,

27-12-2004). Todos los Jkyo aemodì viven en inēwā jkuwē, la montaña (Margarita Yalujā, 17-7-2017).

Jkyo aemodì castiga cuando no se cumplen las normas que dejaron los antiguos como desperdiciar o abusar en el manejo de lo que vive en la selva, o no hacer yu [soplar, bendecir] diciendo claro donde muere un animal, que va a compartir la carne y que no nos haga daño, se conversa con el resto del cuerpo que se cazó y con el lugar donde se mató, o donde se recolectó partes de matas en la selva o el conuco, donde se agarró peces o insectos (Lucas Juāe, 27-12-2004).

Jkyo aemodì no producen enfermedades, ayudan, enseñan, dan buenas noticias, muestran presas. Pero sí pueden llevarse el namo, lo invita, se queda y persona se enferma y muere. Debe por eso bendecirse carne de cacería, pijigüao, frutos para que no duela la barriga. Si no bendice no dan ganas de comer ni de caminar y puede irse el namo (Alberto Melomaja, 7-10-2005).

Antes de dar o comer miel, badebodì y muchas comidas, debe hacerse yu [bendecirse] para que no duela el estómago o le de diarrea, para no enfermarse de nada. Es muy importante que se bendigan las comidas como badebodì [gusanos de seje], jkyoloma [miel pegón vive en árbol], jkajwiyē inimo [báquiro joven], y diferentes tipos de abeja como: jnimēla, uli, majta, jkwainiwa, kyabo, jkilidì y muchas otras. Deben bendecir también a jtawejtu compañero de pegón magna, casa de wajitu [comején], vive pegado del árbol jtabali. Si la persona se enferma se puede curar. Debe llamarse al namodì con tabaco, se coloca bajo del chinchorro, el tabaco se pone dentro de una hoja de maíz, se pone hoja de tabaco y se sopla humo encima del niño, sobre el chinchorro, así se cura (Mariela Yalua, 15-10-2005).

La persona se puede enfermar con jluwiyē inēja [prurito, pica la piel] si es ijtìdema ja [egoísta], alguien que no comparte comida o cosas ni información de donde puede uno encontrar comida en el bosque (Mateo Jkiwabo, 29-11-1998).

También robar o esconder productos causa males. Por ejemplo, robar de los conucos ajenos hace que jwalulu ae, awela bomaja, el dueño de los plátanos le pique, lo ataque pues así lo pidió el dueño del conuco. Pasa así con todo lo que se roba del conuco, el Jkyo aemo mismo de cada producto que se roba maíz, batata. También se recibe castigo cuando se desperdicia o maltrata organismos, un animal, un árbol, un hongo. Cuando un organismo se ve abusado produce dolencias y enfermedades (Jani Yēwi, 25-11-1998).

Ñēdojāe, veneno

Atraer al namodì para que se vaya con ñajadì puede ser facilitada por ñēdojadì [personas o espíritus que saben como hacer veneno], que heredaron el conocimiento traído por Jtiwīñē uli ja [persona que enseñó al principio cómo hacer veneno]. Aún vive, no muere, aprendió cómo hacer veneno y matar gente con ello. Solo un grupo de gente sabe como hacerlo, muchos no saben ni conocen pues no lo dijo (Alberto Melomaja, 7-10-2005). Ñēdoja quiere causar la muerte de una persona a veces por wēidēu madē [envidia], ñajawa, yalujawa [rencor o venganza].



Zaida con su bebé Tau, 2001. (Foto: E. y S. Zent)

El veneno del mal se envía por varios medios:

- por aire (soplando mezclas de sustancias, pero a grandes distancias del individuo a ser afectado);
- a través de ideas o pensamientos (deseando insistentemente el mal);
- mediante contacto visual (mirando al afectado, al tiempo que se porta una determinada pintura corporal elaborada con una mezcla de resinas, flores, huevos y partes de culebras);
- por contacto físico (aparición repentina e inesperada de algunos seres);
- a través de contacto táctil tardío (tocando con ciertas sustancias la huella o restos de comida que dejó a quien se quiere hacer daño);
- o comiendo sustancias (alimentos sólidos o líquidos).

Ñēdojadī tomaban la pisada, la huella o parte de la huella, para enfermar y matar a la gente, otras formas eran tomar un poquito de caña, miel o tabaco que alguien botó o dejó después de comer. Le da jkulējkyejo ññē jkwa julu jtuwēdo jtu julēe [fiebre, dolor del cuerpo y cabeza]. Al envenenado lo curamos con jkalawinē jyu jkojko [líquido de la raíz de jengibre], ode jyu [leche materna]. Toman un poquito para curarse, si la mujer está embarazada puede curar con jkalawinē jkojko, lo mastica y se lo unta por todo el cuerpo a la persona enferma y se cura. Los antiguos dijeron que cuando la mujer está embarazada puede curar, es por eso que puede hacerlo (Mario Liye 12-10-2005). La mujer embarazada o recién parida cura a los envenenados con sangre que es fría como el agua, el veneno es

fuerte, la leche materna calma, cura. La mujer debe hacerse cortadas con jkawake y dar leche de paridas, no se cura con medicina de criollos (Alberto Melomaja, 18-19-2004). El envenenado puede morir en minutos, pues se le detiene la sangre, si no se trata el mismo día.

Usualmente el veneno no necesita en lo absoluto que penetre en el cuerpo de la persona, puede ser contagioso y transmitirse a través de la vista desde el afectado a otros seres.

Mucha gente echaba veneno y uno se sentía mal, se cansaba, le daba dolores de cuerpo de pecho. Se toma la mitad de la huella y se mezcla con veneno y uno se enferma, sin tocar veneno, sin ser penetrado el cuerpo. También si come caña y deja la mitad quien usa veneno agarra un poquito de lo que uno dejó para echar su veneno. Si una corta bejuco para su hijo, ñëdoja agarra lo que deje cortado para echar veneno, dar enfermedad, dolor de cabeza, sed, ganas de vomitar, se cura solo con medicina jotí. Al que enfermó con veneno es muy contagioso, pasa al mirar o tocar. Y el que cura puede enfermarse y pasa de persona a persona. Eso no es gripe, es veneno. Los que envenenan saben, está pasando ahora, no se cura, es muy difícil, la gente se enferma, no quiere comer, ni tomar, ni caminar, vive los días pasando hambre, se pone flaco, y la gente se muere por fin. No sabe ni conoce con que curar, los que saben lo hacen pero no se cura pues no es eso, pues no proviene de allí, pues es otra cosa. Los que vinieron de lejos echaron veneno para que se enfermen. Alguien que se fue, vino y echó enfermedad; ni jotí nos dieron enfermedad para que no produzca niño (Noé Jono, 10-10-2005).

Varias personas hablaron sobre qué hacer para protegerse del envenenamiento, entre ellos Noé Jono, Freddy Jelani, Mateo Konojto, Alberto Melomaja, Domingo Ijtë, Iné Jkodo, Luka Yolo, Mateo Kjiwabo, Ángela Melomaja, Joaquín Kjiwabo, Luis Yolo, Hernán Juareahteña, Kyabo Bowijte, Manuel Jelani, Iván Juae, Margarita Yalua, Gilberto Ijtë, Soledad Wajkemaja, Alirio Juae y Gerardo Liye.

Jkajoja enseñó sobre el envenenamiento que ñëdojadi puede causar. Ellos nos advirtieron que los malos usan la raíz de jkalawinë, la rallan y sacan polvo, por eso los antiguos Jkajojadi nos enseñaron au wai y au ijtebe. La mejor cura cuando se envenena a alguien es darle ode jyu [leche materna], se echa en la boca, así se cura, se recupera, pues se enfría por la leche materna. Si no hay leche materna hay que buscar otra cura rápido porque en un día o día y medio puede morir. Hay que hacer rápido medicina. Primero le hacen escarificaciones en todo su cuerpo, jkawake, que salga toda la sangre mala del afectado a través de las cortadas pequeñas. Luego rayan o mastican las raíces de jkalawinë jkojko y le untan sobre la sangre por todo el cuerpo, también en el pie de la persona envenenada, y se le da de tomar con agua caliente jkalawinë. Luego se le hace vomitar sobre jani jkaya y allí se cura. Los que están en casa se hacen escarificaciones pequeñas también, cortan todo

su cuerpo y dejan salir un poquito de sangre. Otros agarran agua hervida junto con partes de estas dos matas *jani jkaya ju*, y *muli jlajla* (una mata recién salida), abren un hueco adentro y las echan allí. Se toma agua y se hace que el envenenado vomite y se le quita un poquito. Luego se debe salir afuera y abrir un hueco y vomitar donde está *duwëwe bulënjäko* y la persona que le echó el veneno, se muere. Otros buscan *jani jkaya ju* en el monte, se pica y en *muli bëlo* [bracteóla de macanilla], se pone *jkaya ju* y se hace que el envenenado lo tome y vomite con agua de *jkawinë* sobre eso. Allí se cura y se vuelve persona otra vez, se le quita el dolor y se calma. *Jkajojadi* nos dio otra manera también para curar del veneno, con *jani jkaya*, *muli jlajla* de planta nueva y la fruta de *jkajkado ju*. Se talla y se pica caliente *jkawinë jkojko* rallado, la persona vomita dentro de esa preparación y quien lo envenenó a uno puede morir. Por eso debemos cargar siempre con nosotros raíces de *jkawinë* rayadas. La gente de antes lo enseñó aunque lo usaron poco, pero ahora si más gente lo sabe porque *Jkajojadi* lo enseñó. *Nëdojadi* hace otro veneno más fuerte, mezclan dos animalitos, *iliwë* [cien pies] y *bulejyunëbe deka* [luciérnaga] y se lo dan a la gente con comida por maldad, para que les de tos, esos animales comen el corazón de la persona, se enferma poco a poco y muere, no se cura, no es fácil. Debemos por eso estar muy atentos cuando vamos al monte, pues si no nos damos cuenta de que hay una persona con veneno, puede sacar nuestra huella y mezclarla con agua, con bejucos, agua tibia y con muchas otras cosas que pueden provocar la muerte. *Nëdoja* deja escondido donde nadie puede ver, y la persona rápidamente se puede morir, dura menos de dos minutos, se muere. El que sabe que le están echando veneno vomita con mezcla de agua y la enfermedad regresa al que lo envenenó. Los antiguos lo contaban así. El estómago se tranca y no puede vivir, muere, la sangre se queda trancada y no se puede respirar. Antiguamente la gente lo vio y lo contó y ahora puede volver a pasar, es una enfermedad muy rápida.

Yu, bendición de lo que se come o bebe

La bendición de las abejas y su miel es particularmente importante:

En conversación en voz muy suave se purifica y promete compartir las sustancias o alimentos a ingerir. El *yu* es un acuerdo donde se agradece, se previene la enfermedad al evitar el robo de *namo*, se dice que se quiere seguir viviendo como *joti*, se sustenta la ética de *jkwaini* [cuidado, amor de lo que rodea a uno] y uno se compromete a vivir bien con la comunidad. *Yu* es la bendición que uno hace cuando come cualquier tipo de alimento. En *jkyo balebi*, hay que hacerlo siempre cuando se da comida por primera vez a los niños, se dice: «Voy a dar esta comida a mi hijo, no le hagas daño, así él puede vivir y crecer bien» (Lucas Juae, 27-12-2004). Si no se hace la bendición el *Jkyo aemo* del animal o planta que se come puede venir a robar el *ijkwöju* o *namodi* de las personas que ingieren los mismos. El resultado final es que el *aemo* los transforma en uno de los suyos y dejan de ser seres



humanos. Yu comunica la intención de comer porque se necesita y se avisa al animal que debe irse a su casa, donde está su *aemo* y no se muere sino que revive otra vez. Si no se hace yu la persona enferma (Gilberto Ijtë, 10-9-2001).

Si no se bendice la comida puede enfermarse, pues los antiguos nos dijeron que a los niños les daría dolor de barriga, vómito, diarrea, si no se consagraba el alimento. El árbol Jtabali es la casa de jani jkajwiyë *aemo* [jefe de chácharo]. El niño llora mucho cuando se enferma por no bendecir comida, pues *aemo* se llevó su namo. Los antiguos sabían eso y nos enseñaron a pedir que regrese el namo por medio de sueños. Si no saben pedir o llamar al namo se muere el niño. Ese namo muere y se queda con jani jkajwiyë *aemo*, se hace como ellos, como ese animal camina mucho, se mueve mucho, persona namo debe andar mucho si no sabe pedir el niño se queda con ellos, muere aquí. Para evitar eso, nosotros no damos a niños menores de un año carne de báquiro, chácharo, cuando ya anda sí se le puede dar, cuando el niño es más grande (Mario Liye 12-10-2005).

Cuando Ikyekaja cortaba la tierra, picture y lapa entraron en jtauï bo, se escondieron, entonces cuando cazamos lapa y picture no se los damos a comer a los niños chiquitos pues ellos se meten dentro de ese palo y meterían a los niños chiquitos, ajkuli uli jadi se los llevaría (Gilberto Ijtë, 27-12-2004).

Nuwë jkwa, resguardarse en la casa

Resguardarse en la casa es bueno para estar sano.

Por la brisa llegan los dueños de veneno y traen enfermedades, por eso es bueno estar dentro de la casa para evitar vientos malos (Iné Mölö 13-10-2015). Jkulilu nana puede ser venenoso, peligroso, el que oye no puede hablar pues el veneno lo contagia (Lucas Juae, 27-12-2004).

3. Baebi dëwa, causas sobre las que la persona puede seleccionar si conoce cómo controlar o evitar

Estas causas de males tienen que ver con ignorar o desconocer alguna norma ancestral y la importancia del respeto de las plantas que en realidad muchas de ellas son personas como Moko jyëi:

el jefe, *aemo* de los árboles que los protege y cuida siempre y no quiere que los corten. Antes decían que si la gente va por el camino corta palo sin necesitarlo, Moko jyëi que es persona pasa y lo mata pues está cortando los árboles por nada. Por eso no debe cortarse árboles sin necesidad y así no se matan personas (Salomón Kqnojto, 20-4-2002).

Algunas plantas, personas sagradas, que se mencionaron en el capítulo 4 son Alawini jyëi, Jkaile jyëi o Jkwiwi jyëi:



Emilio Konojto y Eloisa Yalua con sus hijos al interior de su casa, 2017. (Foto: E. y S. Zent)

el pilón que se hace preferiblemente del Jkwiwi jyëi. El pilón antes era persona que dijo que se convertiría en árbol para dar pilón a la gente. También que si hay un solo árbol que sirve para pilón, las mujeres van a pelear con sus esposos. Entonces se convirtió en majtaki-bëi (bo) [palo caído de majtaki]. Luego los hombres convertidos en espíritus como Jkajojadi descubrieron al árbol Jkwiwi jyëi con que se puede hacer el pilón (Iván Juae, 7-7-2014).

También plantas-personas sagradas son Jtabali jyëi, Jwāna jena, o Judeko, primero Judeko jyëi era persona, estaba cuidando ese árbol, él dijo: «Voy a vivir muy abajo, cerca de la tierra» pero él pensaba que la gente lo va a buscar y agarrar su jkojko y que lo van a cuidar pero sin dar a otros. Por eso dijo: «Voy a estar arriba en la tierra para que la gente no pueda agarrarme todo, pero si puedan solamente cortarme abajo» se refería a hacer cortes en su tronco para que saliera su savia, su resina, su nana, Dijo: «Tienen que usar mi resina con mucho cuidado sin dar al niño porque cuando lo agarra niño puede volverse tartamudo, por eso tiene que cuidar; también cuando se pinta en la flecha cuando se mata a los pájaros» (Nancy Tajtaño, 8-7-2014).

Algunas veces los namodi de las personas se alejan porque no sabían cómo cuidarlo, por casualidad o ignorancia.

La sangre menstrual es muy poderosa puede causar më jule, una condición que produce la sequedad completa del pulmón y la boca que conduce a la muerte, a menos que se utilice



Ambulatorio,
Kayamá, 2005.
(Foto: E. y S. Zent)

al minuto una serie de plantas que provocan el vómito del enfermo que debe caer sobre plantas de *jkaya*. Si la persona se cura, la mujer menstruando que originó el mal muere como contrapartida. Cuando una mujer con *jtawĩni* [menstruación] camina sobre la huella de hombres o niños, o si prepara comidas o lava para ellos sin saber que no debe hacerlo, o por querer dañar la persona enferma y puede morir. El papá de Iné murió de dolor de cuerpo. Una mujer tenía menstruación, cocinó *maena jyu*, él comió y por eso murió (Domingo Ijté, 17-3-2004).

Me enfermé una vez por la miel *ijkü*, significa que cuando uno busca o come miel de repente se enferma, me dio dolor de cabeza, fiebre, dolor del cuerpo, como si fuera abierto por *maena aemo ijkü* [las pinchadas que me dio el dueño de la miel]. Para curarme se quemó tabaco debajo de mi chinchorro. La enfermedad da por varias cosas: 1) porque no todos saben tratar a la abeja que da esa miel, si no sabe cómo tumbar miel o sacarla bien, se debe pedir que no de enfermedad, y 2) si es un enemigo, el dueño de la abeja se lo lleva donde está su casa, se llama *maena u majaeki*, [tierra del dueño de la miel] y una vez que está allí la persona enferma. Se debe enseñar al joven cuando pasa el rito de la primera menstruación cómo sacar y tratar miel. Cuando se le da por primera vez la miel hay que bendecir muy bien. Cuando está bebé se trae *maena jtujku aiye* y se baña al bebé con eso y el *maena aemo* conoce a la nueva persona ya para siempre (Jtoma Uriña, 27-12-2004).

Si una persona sueña y va lejos en su sueño *namodi* va soñando y ve que está en el monte visitando y ya despierta cuando amanece. Si *namodi* se quedó lejos la persona está sola y se enferma, pues *namodi* se alejó, se fue, se apartó de *jo*. También si en el sueño la persona está mirando a mujer y está enamorado, entonces el *namodi* se queda con esa mujer y la persona se enferma. Con *namodi* vivimos felices y sin *namodi* nos enfermamos y morimos (Alberto Melomaja, 23-4-2002).

Yudeka jawa, medicina ancestral

Los sabios antiguos joti dejaron mucha sabiduría para ayudar a construir la felicidad de la gente y mantenerla sana. Hay por lo menos tres maneras ancestrales para *bai jtë aeki* [contribuir a hacer y mantener] el bienestar, la salud y la belleza en la tierra y que enseñan como establecer las prácticas de conductas y formas de pensar que hagan *jti-jadi joti* [gente buena, bella y sana]:

- 1 Primero Majki o Jkwai-weki [prevenir],
- 2 luego Udi jibidi o Udi bebi [propiciar] y si se llega a enfermar la persona,
- 3 Yudeka o Jtija bae [curar].

En cada casa hay por lo menos un ae, es como un jefe, puede ser hombre o mujer, jnë era el ae antes, casi siempre es el de mayor edad en la casa, no da ordenes, ni decide nada sobre los que viven en la casa, si se van a mudar o algo así. El ae es quien cuida a los que están enfermos, pues son möjkönama ja o möjkönama au [sabio o sabia], curan soplando, hablando, chupan y escupen en la mano, usan tabaco (Jtukyabojlae Bowijte, 21-8-2004).

Mi papá y mamá usaban plantas para mantener la salud siempre, de las sembradas jkawai, jkalawinë, najtai, y usaban todo el tiempo agua de bejucos silvestres como mali, jwa, y jluwëna, si alguien tenía fiebre usaban nejno iki [pupú de lombriz]. *Nosotros todavía sembramos plantas que huelen muy bien para protegernos* (Jacinta Tajoja 7-7-2003).

En el día a día joti se intenta practicar la prevención y favorecimiento del bienestar como norma de vida, desde el nacimiento cuando se es niño, adolescente, adulto y también en la muerte. Las prácticas de *au wai*, *au ibu*, *au dili*, *nana duwi* son centrales en la prevención y favorecimiento de la salud. Las maneras de evitar dolencias son parte de las enseñanzas fundamentales de cómo ser buen joti y curar es visto como el último paso para ser y sentirse bien.

Ibu es bañar, o sea que se usa el agua dentro del ibuju [bejuco] *para limpiar el cuerpo, en varios bejucos hay agua medicinal, sacamos mucho más medicina de los bejucos que de árboles para cuidar y mantener la salud* (Noé Jono, 27-3-2016).

La idea central de la ética joti es mantener armonía con todo lo que existe (astros, animales, plantas, hongos, artrópodos, gente, etc.) pues todos se originaron de la misma esencia humana como se vio en el capítulo 4. Mucho de esa conexión original persiste en el espacio y tiempo joti permitiendo la dinámica salud y enfermedad en términos contextuales. Por ejemplo, muchos insectos y plantas pueden producir dolencias pero también quitarlas ya que fueron originalmente personas y aunque no lo sean ahora, sus *Jkyo aemodi* lo son aún y a través de ellos se puede curar, comunicar e incluso transformar.

Jkwai-wekĩ, Udĩ bebĩ, Jodaikẽ maĩ, prevenir, favorecer, correlacionar

Jwai, nacer

El evitar enfermedades se inicia desde antes de nacer. Como se detalló en el capítulo 6, cuando una mujer sabe que está embarazada, que un *ijkwõju* late en su vientre, ella y el papá del bebé comparten la responsabilidad de hacer que nazca bien y se someten a una serie de reglas y prohibiciones que nos dieron desde tiempos antiguos que incluyen: *jkawai nai* [comer, mascar tabaco] durante el embarazo, evadir el contacto o mirar incluso ciertos animales (pereza, tigre, oso hormiguero, anaconda), no comer algunos animales (ardilla, baba, monos araguato, capuchino, marimonda, algunos tipos de guacamaya, comadreja, ni plátano que comió comadreja, ni los tigres *majkulidĩ yẽwi*, *maño jkwa yẽwi*, o *uli jkakyo* oso con pico largo que no tiene trompa). Si son mujeres primerizas no pueden comer *konojto* ni *jkai*. Ninguna embarazada debe comer algunas plantas (cambur corto, auyama, ñame largo negro, ñame *ejko*) y no puede cazar, ni ir o visitar algunos lugares (pica-chos de Maigualida, montañas bajas, raudales, formaciones rocosas) para evitar malformaciones y depredaciones al niño que se está formando en el vientre de la mamá y para protegerlo de transformaciones corporales.

No comen esos animales pues los hijos no se pararían y se morirían si los comen. Ni la mamá o el padre del bebé pueden comer muchas cosas durante el embarazo, en especial no comen imo, jkwaijlẽ, uli jkwayo, jkali, si los come con uñas largas de animales pueden matar al bebé. Si uno come chigũire y está embarazada el niño se enferma de la piel le salen eruptivas. Damos pescado y cangrejo a las mujeres, especialmente cuando están embarazadas para que produzcan buena leche. El papá busca la corteza de jawa jtawĩ o mojtõ jtawĩ, que crecen en la orilla del río y la mujer y el infante se bañan con ellos para mantenerse sanos (Martha Juae, 13-II-2011).

Tal como se narró ya en el capítulo 4, para garantizar la salud del bebé desde la antigüedad se dice cómo y donde debe nacer un bebé (en el chinchorro de su madre y solo en presencia de una persona, el cordón umbilical lo corta el padre si es varón y la madre si es hembra). Desde su alumbramiento, los padres deben intentar que el bebé establezca vínculos buenos con el resto de los organismos que pueblan el mundo para que siempre esté sano. Para ello le practican *au ibu*, *au wai*, *au dili* cuando corresponda como dijeron los antiguos. Además de ello, todas las partes del bosque que se mezclan con la saliva del papá cuando este las mastica en la creación y petición del *namodi* crean lazos con el bebé, en el momento en el que lo bañan con ellas, y empiezan a cuidarlo y protegerlo. Particularmente importantes son algunas abejas, hormigas, árboles duros, bejucos, hongos y mamíferos grandes. No hay prohibiciones de comida, cuando el papá entierra la placenta, excepto plátano. No debe comerse plátano, solo cuando el niño ya camina pues el plátano se rompe y no es bueno para el niño. Después de que bañan al bebé y ya tiene *namodi* los



Bañando un infante con agua de bejuco para una curación, Majagua, 1973. (Foto: © Jacques Jangoux)

padres pueden comer todas las comidas. Cuando el bebé tiene cuatro o cinco meses de vida se lo protege de enfermedades o que roben su namo al colocarle una cinta de algodón alrededor de su cintura y collares en su cuello, para lo que se hace una fiesta comunitaria que lo introduce como ser humano social que se está formando. Como ya se describió en el capítulo 6, los atuendos que se ponen en el cuerpo son instrumentos de protección y prevención pues establecen una clara distinción perceptual entre el bebé que es *nĩ jotĩ* y los otros organismos del mundo. El cinturón y los collares indican que el bebé es un ser humano diferente a *aweladi* que detestan esos adornos.

Ini, niño

Algunas prácticas frecuentes para prevenir las enfermedades se ejecutan desde que la persona tiene un año de edad, en especial a través de baños y luego gradualmente lo que se le da de alimento.



Luz Eva 2009. (Foto: E. y S. Zent)

Se baña al niño con agua de adentro de lianas como ò ibuju, jkalawinē ibuju y awajto ibuju, frotando su cuerpo con hojas de nejkaná y jani jkaliwekĩ, con corteza de jkalawinē (Mario Liye, 19-12-2004).

Al bebé se lo baña con diferentes ebojto para evitar que se lleve namo cuando esté creciendo, se traen hojas que pertenecen a cada animal, y jkwayo ibuju, de esa manera no hay problema, no lleva su namo, no hay que preocuparse pues la conexión se estableció al nacer y se protege para cuando está grande (Benito Nodĩ, Nawĩjtuejte, 14-10-2005).

Al recién nacido se lo baña con ebojto, pero debe tener mali ibuju, que es excelente. A quien apenas nace debe frotarse con ese bejuco incluso antes de que se le de la teta de la mamá. Eso lo ayuda a orinar, evita la diarrea y la tos, además lo hace que quiera tomar leche de la mamá (Noé Jono, 27-3-2016).

Primero se le da al niño solo teta, pero cuando se le empieza a dar comida hay que ser cuidadoso. Cuando el niño ya está caminando, llora para que le den de comer lo que comen los padres. Primero con mucha bendición le damos plátano pequeño, luego los padres le dan poco a poco otras cosas, luego de bendecir todo por primera vez; primero comida de conuco, luego la primera carne es de jkujkulē [pájaro perdiz], no debe darse carne de mono directamente (Benito Nodĩ, 14-10-2005).

Lo primero que se hace como se indicó, es bendecir todos los alimentos cuando el niño los come por primera vez. Yu puede realizarse por cualquier adulto que ya pasó el rito del ñonajkale, yuyujto o ilijto [el/la que bendice/sabe dar comida].

Yu es una práctica sencilla pero debe ser constante, hacerse siempre. Yu es una bendición se hace para que escuche aemo, se hace con todas las comidas en general, animales, plantas, todo lo que se recolecta del bosque, todo lo cultivado en el conuco. Con todos los monos por ejemplo, imo, jkwayo, se hace yu mezclado con jkalawinë jkojko, se mastica, sopla y echa encima de toda la carne. Si no hace yu la primera vez que se da al niño carne, el aemo del que proviene la carne ingerida se lleva el namodi del niño. Si el papá es como Jkajoja puede regresar namo del niño, si no ese namo no regresa y el niño crece sin namo, sin ánimo, no crece fuerte, no aprende rápido a caminar, no puede hacer tantas cosas, no puede cazar, vive en la casa, no le gusta las cosas. Para evitar que se lleve namo, cuando nace el bebé trae hojas que pertenecen a cada animal, jkwayo ibuju y muchas, y baña al niño al nacer. De esa manera no hay problema, no lleva su namo, no hay que preocuparse pues se conectaron al nacer.

Con todas las plantas del conuco se hace yu, cada cultivo tiene personalidad diferente, maneras propias de ser y hay consecuencia si uno hace o no lo que dijeron los antiguos. Por ejemplo la batata si no se bendice puede enrollarse en la rodilla del niño pues es bejuco, y no lo deja levantar rápido. Por ello se pide permiso a Iyë aemo para comerlo y que no haga daño al niño. El plátano y cambur lo bendecimos para que no haga daño ni nos de tos cada vez que lo comemos. La lechosa también se bendice para evitar males, debe darse cuando el niño tiene como dos años, no antes, pues lechosa tiene líquido blanco y el niño se enferma con picazón de todo el cuerpo y tos. Luego de dos años de edad sí se puede dar bendecido. Al maíz debe bendecirse diciendo: «Como en la hoja de jojoto hay un polvo que da picazón y tos al niño, pedimos que no le haga daño ni le de vómito, dolor de barriga, ni le quite las ganas de comer o le de inapetencia». Deben bendecir y decir todo lo que se piensa cuando se da la comida para que aprendan quienes escuchan y no pase nada. Si por descuido no se bendice, se debe sacar agua de la misma mata, y con la savia interna bañar al niño y se cura. Jiní, los bachacos que comen, deben bendecir igual que los demás animales, jkyadi, las termitas también bendecir si van a comer, sino hace daño da fiebre, pone mal, débil, hace llorar luego se muere fácil, pues ellos comen hojas que parecen cortadas con cuchillo y hace lo mismo en el cuerpo. Si por ejemplo se da a un niño uli jkwayo sin bendecir, la misma noche el niño llora mucho, se enferma y se muere, por eso no puede darse sin bendecir. El aemo del mono se lo lleva, también si no bendice la miel, igual se enferma y abeja se lo lleva donde está el dueño de abeja y se enferma, lo deja allí, se muere. Cuando el niño está enfermo los padres no pueden comer bachacos ni termitas pues le harían más daño, le da llanto y mucho dolor ardiente de barriga. Esto se cura con la mata jkyadi jtujku aiye del bosque, crece bajo los árboles, se agarran sus hojas, las

estruja con la mano, toma las alas de animalito y las mezcla con agua, baña a la persona de manera que el agua caiga sobre el hueco de entrada de la casa del insecto. Así se cura la persona (Flor Alba Mölö, 14-10-2005).

Hay que hacer yu con todas las carnes de animales y con todos los frutos del bosque que comemos, con jkaile se tiene que hacer muy bien pues sino el niño al comer ese fruto dirá que tiene mareo o se siente borracho pues pertenece a Manaja, una persona mala y por eso se debe bendecir mucho.

Otros animales que se comen y deben bendecir muy bien son Jajodĩ, los gusanos, pues sino da mareo, la persona sentirá borrachera en la frente y ojos. De este animal no deben comer los niños pequeños, tiene que tener más de cinco años para comerlos o si no le hace daño, llora, no ve bien y se daña su persona, tanto que no aguanta y muere. Lajodĩ come hojas de muli jĩ y si no hace yu, entra a mi cuerpo lo que come ese animal pasará por todo mi cuerpo, el espíritu malo, de lajodĩ entra en mi cuerpo. Aunque es fácil, la medicina para curar de las enfermedades que traen algunos gusanos: agarro su iki, [pupú] le echo agua y lavo los ojos y la cabeza del afectado. Los badebodĩ deben darse con cuidado al niño, cuando ya está bendecido, los de moriche solamente cuando ya está grande sino entran en el cuerpo de la persona. Los males del gusano de moriche o seje se curan agarrando el polvo que echan estos gusanos, se mezclan con agua de bejuco y con ello se baña al niño de manera que el agua pase por los orificios que hacen los gusanos, algunos están en el suelo, no es difícil de curar (Jairo Mölö, 14-10-2005).

Bachaco era persona, por eso hace daño. Donde hay casita de bachaco está su jefe. Bachaco era yudeka [curandero] y solo curaba a las personas con mareo o borrachera. Se convirtió en animal porque quiso ser como culebra y se metió en el hueco de bachaco y se quedó allí en donde hay muchos de ellos. Se agarran bachacos, se estrujan y se lavan cabeza y cara para quitar el mareo. Todos los tipos de miel hay que bendecir o el jefe de la abeja lleva su namo y le da fiebre. Jani magna es la primera que se da al niño chiquito. Cuando el niño está más grande puede comer uli magna y otras miel. Para que no pase tenemos hojas para evitar cuando va a buscar el namo del bebé pensar mucho y buscar mucho, lo que voy a dar para cuidar al bebé, muchas hojas de todos los animales o agua de algunos animales. Mis ancianos me enseñaron mucho de cuáles hojas traer y así evitar males y vivir tranquilos. Si se bañó al niño con las hojas apropiadas, aunque no se bendiga lo que come está protegido pues ya lo bañaron al nacer. Los pescados pueden darse al niño cuando está caminando, se lo protege igual, al bendecir bocón, morocoto, sardina pequeña, todos. Para bendecir los pescados hay que decir «que no piquen sus espinas, que no de picazón, que no haga daño» (Benito Nodĩ, 14-10-2005).

Otra práctica que previene enfermedades y se enseña desde alrededor de los dos años de edad es ejteke dekae [vomitar] que implica comer con la boca y a veces inhalar con la nariz ciertas sustancias de origen vegetal o animal. El vómito se hace con frecuencia y se provoca al co-

mer algunas cosas y mezclas (plantas, artrópodos, diversos animales, hongos, piedras, arenas) para expulsar o regresar cosas no deseadas en el cuerpo a sus *Jkyo aemo* o sus lugares de origen. El vómito evita atraer *ñajadi* o compensar por molestias causadas a *Jkyo aemodi* por violar alguna norma que nos dieron los antiguos. Se enseña a vomitar sobre matas jóvenes, raíces, tubérculos, ríos secos, lagunas, caños rojos, nidos de insectos, hormigas, alacranes, entre otros, según la enfermedad. A los cuatro años, se enseña al niño a realizar preventivamente el *jkawake* [escarificación], cuando él o ella mismo/a se haga incisiones o cortes superficiales en piernas, abdomen y rostro para que salga la sangre cansada, negra o mala. Se hace unas dos veces al año. *Cuentan que los antiguos llevaban pedacitos de cangrejo amarrados en la cintura para hacerse jkawake cuando lo necesitaran, pero más recientemente se usan pedacitos de latas* (Gilberto Ijtë, 10-9-2001). *Jkawake* está asociado al poder de la sangre y la necesidad de facilitar su salida cuando está concentrada y no permite la integridad de la persona. Al interior del grupo familiar se perfora las orejas de los niños y niñas alrededor de los nueve años para facilitar el paso de *baede joti udidë jawa* [conocimiento de la palabra y modos ancestrales].

Como se mencionó en el capítulo 4, los padres del nuevo bebé bendicen porciones de algunas plantas diferentes para cada uno y se bañan con ellas una vez que namo penetra al bebé favoreciendo con ello la salud y bienestar para todos. Unos meses más tarde se celebra una fiesta que afirma la continuidad de la plenitud de vida. También de una gran importancia para mantener la salud es enseñar a los niños, a partir de los cinco o seis años sobre la producción de cantos y música con *jtajwibo* o *jtoneno* [flautas de caña y hueso de venado respectivamente], *ikyu ñëi* [bailar] y *mana libi* [bailar en círculos]. La fiesta es por excelencia un evento que favorece la vida, que trae al ahora un suceso de los tiempos originarios que crea vida y alegría, una expresión y llamado a la plenitud.

Hay varias cosas que un niño no debe comer para evitar enfermarse como

batebodi no es buena para los niños pues Jkyo aemo dijo que es malo para los niños, para poder comerlos debe tener ya unos cinco o seis años, debe ser muy cuidadoso con los ñajkino si no come ojko no come ñajkino, pero si ya está más grande y come ojko puede comer ñajkino. Tampoco debe tocar jtawï ñajkino inimo ni awela ñajkino jkwii aemo. Deben bendecir todo lo que come pues cuando comen sin bendecir de niño, de grande la barriga se hincha especialmente carne de araguato, cachicamo pequeño, y al cachicamo grande si le dan sin bendecir, el aemo se lleva su namo y se enferma. Al niño que aún no camina si le dan esa carne, nunca camina (Kyabo Bowijte, 19-4-2004). *Hay muchas comidas que deben evitar darle a los niños como la fruta de jani ba, que deja espina en espalda. Si comen de pequeño sin bendecir cangrejo grande o bagre grande puede enfermarse pues antiguamente Jkajojadi dijo así que de grande daría cansancio* (Iván Juae, 14-11-2011).

Bae jadi, adolescentes y adultos

Como se describió en el capítulo 6, en general todos los joti desde que son jóvenes saben que evitan las enfermedades al no tener contacto ni visual, auditivo, oral o táctil con contextos (ej. no debe verse el arcoíris; bebés y niños no deben acercarse ni mirar la canoa donde se hace la

chicha de las fiestas), lugares (ej. mujeres embarazadas, hombres barbados y cazadores adolescentes deben evitar las cuevas rocosas o casas de algunas personas) o personas particulares (personas que se ven como árboles o como animales), según la condición de la persona (su edad o sexo). Una gran atención se da a las prohibiciones de palabras: no deben mencionarse los nombres de algunos seres, lugares o contextos si uno está cerca de ellos para evitar ataques que originan dolencias, enfermedades o fatalidades. Se evitan firmemente los gritos o las movidas súbitas y fuertes a los chinchorros cuando quien duerme en ellos está de *Jkyo balebi*, pues asustan al *namodi* y provocan su salida. No se orina en el mismo lugar que una persona del sexo opuesto para prevenir males. Cuando una mujer tiene la menstruación se le construye una pequeña puerta para su uso exclusivo en esos días para evitar enfermedades. Igualmente ella no cocina ni lava nada para otros, excepto para ella misma.

Jani diyèkì baede [la menstruación] es bueno para la misma mujer, indica que la mujer ya está dispuesta y es capaz de tener hijos, pues cada vez que sale puede tener más hijos y se pone más grande. Desde el principio hasta que es mayor tiene que cuidar y no jugar con eso. Salir por otra puerta y evitar que niños chiquitos no salgan por su misma puerta pues se contagian de enfermedad que hace que ellos no sean cazadores, no estén activos, ni sean trabajadores, sino flojos, cansados. Es bueno para la mujer, pero no para hombre y niños varones. La menstruación no es enfermedad, usamos *jonododo*. Para evitar que la mujer pase enfermedades no debe hacer nada durante esos días (Jairo Mölö, 14-10-2005). La primera menstruación es importante para el que va a ser esposo de uno si quiere ser curador, uno debe purificarse con él para ayudarlo a ser buen *yudeka* [curandero] de medicina, para que prepare buenos remedios (Mariela Yalujá, 15-10-2005).

Si la mujer no tiene menstruación debe hacer medicina tradicional con la semilla de *balo jkulilu*, cera de *uli maena*, flor roja de *waiño jtuju* bu que recoge del piso y con la piedra roja *waiño ijtè*, mezcla todo esto con agua y se baña. Si hace todo esto bien, le viene la regla. Si al contrario, le viene mucha regla se busca el bejuco *kyabo jani waijlo ibuju*, se saca el líquido adentro y se mezcla con agua y se baña un poco en la pierna, con calabaza pero solo un baño poquito. La mujer con menstruación sí puede dar leche a su bebé, no es malo. Es importante la menstruación porque mientras más menstruación tiene una mujer puede tener tener más hijos, a mucha gente le da envidia para que no tenga hijos, les da rabia y algunas personas pueden evitar que salga embarazada con más hijos (Iván Juac e Irma Mölö, 13-10-2005).

La sangre menstrual es tan poderosa que impide hasta un eventual ataque físico con cerbatana a una mujer cuando tiene su periodo.

No dispararon con cerbatana a mi esposa porque ella tenía la menstruación y si le disparaban su curare se dañaba y no mataba a ningún animal. No hay restricciones, en cambio, para que una mujer con la regla o su esposo coman carne que fue cazada con curare, aunque ellos mismos no pueden cazar en esos días. Tampoco pueden usar ni hacer

Yudeka

jawa,

o jibici

deka

jawa



Awela-wajjlo yudeka jau de Duwēwe jeda, conversan en un mana baro de plátano, Kayamá, 1971. (Foto: ©Jacques Jangoux)

au ibu o au wai para cacería pues cuando tienen la menstruación pone débil el curare y no se debe cazar con curare pues se daña. Con flechas si pueden cazar pero sin curare si tienen la menstruación (Dino Jkailebo, 23-3-2004).

Cuando la persona deja la niñez, se inicia un periodo importante en la vida tanto espiritual como material jotí. En el caso de las mujeres, como se describió en el capítulo 6, la primera menstruación señala el momento de hacer el ñonajkale [rito de paso de niña a adulta donde se perfora la nariz], y se consolida a la persona, se señala aquí solamente que a partir de esta ceremonia la persona está más protegida de enfermedades, pues se aprende a vivir como jotí propiamente, recibe más entrenamientos (de soñar, iniciado al nacer, a través de baños con ciertas plantas y de cómo hacer bien Jkyo balebi), y su cuerpo está marcado contra quienes pueden acabarnos después de morir (Lojkoi uli ja y Jtjukuli uli ja). Luego del rito la persona puede convertirse en yudeko baenidē [quien cura] y puede practicar más el au wai, au dili, au ibu, nana duwi para alejar males de todo tipo.

Para ir al monte nos echamos resinas olorosas que a jkyona aweladi le huelen mal, se hacen con maluwē nana [pintura corporal hecha con resinas] le huele feo y al pintarnos se alejan, no nos hacen daño pues a ellos les huele mal (Salomón Kqnojtó, 20-4-2002).

Hacíamos mucho au wai, au ibu, y au ijte. Los hacíamos para estar sanos, para no enfermar y curarnos de enfermedades, para no tener iledaibijteibi, esa enfermedad puede matar a personas pues deja el ánimo y se llena de cansancio. Se cura tomando medicina tradicional alawini, jkwayo jtawī, jtijti jtawī (Rossana Tujuokaña, 28-12-2004).

Para curarse cuando awela lleva namo, se pide a través de sus sueños a awela que regrese namo, regaña que se venga y cuando regresa se cura. El que se preparó bien en ñonajkale puede hablar con awela y namo. En la casa de miel debe hablar con magna aemo que regrese al namo, se quema y debajo del chinchorro con las hojas de tabaco y se hace para que magna aemo se vaya y regrese el namo que tomó (Mario Liye, 12-10-2005). *Para curar iledaibijteibi se debe buscar corteza de jkamu luwē jyei y ponerla en agua hirviendo, luego se toma y vomita, con eso se cura, da por comida mala* (Raul Wawaalikuetea, 26-12-2004). *Jkalawinē jkojko y Bulenajko, personas que se ven como plantas que se usan en medicina y cacería. Vive en el cielo* (Alberto Melomaja, 11-9-2001).

La gente de antes decía que no debe tocarse la sangre de otra persona enferma si no lo requiere para ayudar a curarlo a los que se cortan o flechan. Tampoco se debe pisar la orina ni las heces de alguien enfermo, da dolor de cabeza o barriga. Es mejor que se orine y defeque aparte, según los sexos. Tampoco orinar dentro de donde orinó otra persona, duele mucho en el vientre a la mujer y en la barriga al hombre. Los sexos deben orinar aparte (Irma Möllo, 13-10-2005).

Durante toda su vida la persona debe ser muy cuidadosa y respetar las normas culturales antiguas para que no se enferme o ninguno en su familia. Esto incluye manejar con mucho

respeto la sangre de los animales que se cazan, enterrando cualquier exceso de sangre puesto que un nuevo animal se conformará y podrá regresar a la tierra como animal en un ciclo eterno. Igualmente cumplir con *jkwaïdema jawa* [prohibiciones alimenticias]:

La gente no debe comer culebras ni sapos pues producen veneno y pueden causar la muerte, tampoco se comen ajkukë [araña], jkaba [chicharra], puede comerse solo cuando no tiene alas, si tiene alas no debe comerse. Tampoco se come pereza pequeña, cachicamo gigante, welodï [tipo de gusano] ni itakala [comadreja], solo uli jtajwödï y wajlodï [ancianos y ancianas] que mascan más tabaco pueden comerlos, al igual que jkwajtanadï [tipo de gusano]. Si los niños comen uli yowale se les pone negro alrededor de los ojos. (Manuel Jelani, 9-II-2001).

Los antiguos dijeron que no se debe comer majkulidï yëwi [cunaguaro] ni me yëwi [zorro de sabana], tampoco mali, un tipo de oso que tiene pico largo que va por los árboles, sin trompa, si se come los hijos no se paran y siempre estarán en el suelo y mueren (Alberto Melomaja, 17-I-2002). Nadie puede comer uli uli jï pues puede producir enfermedades, dolor de garganta o en la parte baja del cuello. Es una palma parecida al bade pero mucho más alta que solo pueden comer las personas adultas, las hojas son más parecidas al ulu, pero el fruto es muy picante y no se puede comer. Si se come se caen todos los dientes al mismo tiempo, o nace el hijo con pelo rojo o el niño se vuela loco (Martha Juac, 13-II-2011). No se come el fruto de la palma uli uli jï pues da sordera, tampoco se come jlalu [nutria], ni jkanujtu [caracol], son picantes y hacen daño. Nï jotï no come Itakala porque hace mover la cintura, pues esos animales comen mucha miel y pueden dañar la boca de una persona si los comen. Tampoco comemos jwalëjte mijwaiïli [zamuro negro], huele muy mal, y hace perder la habilidad de matar jwaiïli, pues aunque el cazador le dispara el jwaiïli no muere. Kyabo mijwaiïli [zamuro blanco] sí lo comemos. Cuando era niña comía ñajkïno, también los hombres usaban para cazar y hacer au wai, pero algunos tipos como uli ñajkïno, decían que no coman para ser mejor cazador, pero ahora no lo respetan (Soledad Wajkemaja, 27-6-2014).

Miñelinidë-jä, muerte

Cuando jkwöju y namodï salen del cuerpo, la persona muere. Lo fundamental es que si no se celebran los rituales funerarios después de que alguien muere, se provocan enfermedades. Para prevenirlas se debe hacer el ritual que se describe en el capítulo 6. Luego de enterrar el cadáver, la gente se va lejos para evitar enfermedades, secuestros de niños, salidas de namodï, acechos o sustos de awela. No practicar la purificación funeraria es como una invitación al awela de la persona que murió a producir calamidades o enfermedades en un estado de iledaibijtebi [desánimo, inapetencia, malestar] que puede ser crónico y mortal. Si se cumplen los ritos funerarios se evitan enfermedades y otras muertes y se garantiza la continuidad de la vida normal.



Jtijadi baebĩ, yu, curar, estar bien, ser bueno y hermoso

Desde dikiđině [tiempo muy antiguo] se dieron a los jotĩ las maneras de conservar la salud o reponerla para que la vida sea armónica y buena, incluidos los entrenamientos que deben tener las personas que pueden ayudar a no enfermarse o a recuperar la salud. Entre quienes promueven y ayudan la salud están los muy mencionados *Jkajojadi*, los sabios livianos quienes ayudan en todas las dimensiones de la vida y diversos otros conocedores que han entrenado mediante sueños y el uso de muchos elementos de la selva.

Yudeka jadi, los que curan, curanderos

Konojto uli ja vino con su mujer para enseñar a la primera pareja jotĩ, como curar a su hijo, es el primerito quien buscó el agua buena para curar a los hijos, agua buena que viene directo de jkyo y penetra los bejucos. Jkajoja sacó primero aguas buenas con nuyějtu [taparas] y las trajo aquí por los bejucos, con esa agua va curando, mejorando los niños y los adultos, a todos a los enfermos, va curando a todos. El agua buena de curar corre por muchos bejucos (Iván Juac, 28-3-2016).

Cuando los niños tienen más o menos cinco años se les enseña a hacer *jkawake* [escarificación], incisiones superficiales por piernas, brazos, pecho, cara. Debe hacerlo pocas veces durante el año, ayuda a caminar fuerte cuando se está cansado (Tito Jono, 12-6-2005). Alrededor de los seis años empezamos a iniciar y enseñar a los niños, varones y hembras, la medicina tradicional; el papá y la mamá les van mostrando todo lo que ellos conocen a sus hijos (Gilberto Ijtě, 9-10-2005). Cortan el pelo para que sea más fácil hacer el remedio en la cabeza, si al niño o niña les gusta aprenden rápido y dicen que es más fácil. (Noé Jono 10-10-2005). Alrededor de nueve o diez años se explica más cuidadosamente la medicina tradicional y cuando están más grandes, los que más saben, les enseñan más detalles de la medicina para que entiendan más de grandes. A Emi, mi hijo de siete años le estoy ya enseñando *au ijte*, *au dĩli* y desde los dos años le enseñé a vomitar, a usar *nejkana aiye*, *uli jkwayo jtujku aiye*. Emilio se cayó en la noche del chinchorro y hasta medianoche lo curaron con leche materna, lo escuchamos y si los mayores no lo hubiésemos ayudado ya no estuviese aquí (Irma Mölő, 13-10-2005).

Baede *uđiđiněkă* [los antiguos dijeron así]: El muchacho o muchacha debe prepararse bien en la ceremonia del ritual de paso, diciendo «voy a ser como tú», como los *aemo* de los animales y de muchas plantas en especial las que curan y hacen buen cazador, debe pensar en ellos, en todos, danta, báquiro, peces, hierbas, árboles, bejucos, abejas, insectos, aves, deben pedir a las plantas que los ayuden a proteger de enfermedades y los haga cazadores, recolectores y deben comprometerse a que la relación de él o ella con los *aemo* sea por siempre buena. Para ser curadores se lava las manos con hojas de *jedă najte aiye*, solo las manos. Para curarse por ataques de *awela* se le pide en sueños



Iván Juae, 2011. (Foto: E. y S. Zent)

que regrese namo, lo regaña, le dice que se venga y cuando regresa namo se cura la persona. Quien se preparó bien cuando hizo ñonajkale puede hablar con awela y namo, también con los aemo, por ejemplo puede ir a casa de maena aemo y pedir que regrese al namo de alguien enfermo. Se queman las hojas de tabaco debajo del chinchorro y lo hacen para que maena aemo se vaya y el aemo que tomó namo lo regrese (Mario Liye, 12-10-2005).

En teoría cualquiera que perfora la nariz puede llamar namo. Pero no cualquiera busca y trae al namo sino los que ya están preparados, han practicado mucho y son los más efectivos. Los Yudëwa y Jlujuwae son los que saben, los sabios de hoy día que curan. También Jawayujto, los que saben dar comida y bendecir. Ñajabae made jkanu es otro nombre para quien sabe de curar como enseñaron los antiguos. Para prepararse y aumentar ajkuli, Jkyo ae le da más poder, más sabiduría y conocimiento bueno para lo

que va a hacer. La persona se va muy lejos y se prepara por muchos días y semanas, cuatro, diezsemanas, hay gente que hace varios meses pues se requiere mucha preparación (Alberto Melomaja, 7-10-2005). A papá le decían Jeladowa, él venía a esta zona a curar a los eñepa, los curaba con sus manos y agua que calentaba en ollas. Papá entendía algo de eñepa (Mario Liye, 30-6-2003).

Ñowali, nĩ jotĩ jyedĩ [como nosotros nĩ jotĩ de los nuestros.] fue al primero que enseñó Jlae cómo usar au wai cuando se tiene iledaibijteibĩ [debilidad, cansancio, a veces con diarrea o vómito], para que el cuerpo esté y sea sano. De allí comenzó el au wai. Una vez había una persona enferma y llegó Jkyo ae a curarlo a él y su cuerpo estaba lleno de pescado grande, para quitárselo Jkyo ae dijo que hay que tomar au wai de dos plantas, el árbol mujlili y la mata awalĩ, de esas plantas hay que tomar pues con ellas matamos a los pescados de ríos. A nuestro cuerpo deben entrar esas plantas, a través de au wai para curarse y estar bien otra vez. Hay muchas plantas que sirven para au wai, ñamuliyë [primero] alawini, tijiti, luwë, lojkwe jyëĩ, por ejemplo son cuatro muy buenas. También los jóvenes toman au wai del árbol luwë jyëĩ para que los hijos crezcan sanos, buenos,

rápidos. Otro au wai de lojkwe jyëi tomó mi esposa para que los hijos nazcan rápido cuando está en el parto. Lombriz de tierra sirve para curar si hay infección de ombligo, matar a la lombriz y poner en el ombligo para que no se infecte, para curar. Medicina son también yaka jkalawinë y hueso de cangrejo (Gabriel Tiloja y Noé Jono, 24-4-2002). La mujer embarazada primeriza, cuyo recién nacido no ha nacido todavía tiene que agarrar el árbol que tiene caraña, lojkwe y nana mo dili [lavarse la mano con su resina] para que el bebé salga, nazca más rápido, ini ejkyo jkwa julú para que no le duela y termine más rápido, tiene que untarse con esta caraña. Se baña al niño o adulto con el bejuco wejtolo jleya au ijtebe dekae cuando tiene fiebre. Cuando alguien tiene dolor de cabeza se le da caldo de cangrejo para curar y se le quita iye ejlauni jtu dili (Iván Juae, 28-3-2016).

La mayoría de las enfermedades que se conocen hoy no existían. Son enfermedades nuevas, como paludismo ño dulu, gripes, tos con moco, jkwajunebu, dolor de oído oneka jkwa julú, diarreas, tapado del oído, ojos con lagaña, infecciones, todas esas y muchas otras más han sido introducidas por contacto con personas o grupos indígenas no jotí como eñepa, piaroa, criollos. Se aprende desde niño, si el papá va a buscar medicina allí aprende uno, aprende viendo lo que hace el papá y si no quiere no aprende. Ya grande cuando es hombre, más o menos a los dieciseis años, si quieren aprenden de manera más cuidadosa. Si la persona se enferma en su casa, las que son fáciles de curar las curamos nosotros, los médicos jotí Alberto, Gilberto, Jtoma, Rossana, Mariela, Agustín, Arturo, Iván, Horacio y otros que saben las medicinas, las mujeres pueden pero no quieren aprender, se entusiasman más los hombres. Con otras enfermedades llevamos al paciente al dispensario (Mario Liye 12-10-2005).

Antes, en el momento de ñonajkale cuando abren nariz, enseñaban la medicina tradicional. Ahora la gente que se está preparando no acepta, no quiere aprender. Aunque los viejos dicen cómo hacer y les dicen los nombres de las plantas en la noche y se supone que en la mañana cuando se están preparando deben hacer y usar lo aprendido; muchos jóvenes que se están preparando no lo siguen, no lo escuchan y se está perdiendo la tradición. Ahora decidieron cambiar el cronograma en la escuela para incorporar capacitación, clases con los mayores, ancianos y adultos en la selva (Jairo Möllo, Benito Nodí, 14-10-2005).



Jairo Möllo, 2014. (Foto: E. y S. Zent)

Abuwe wë, soñar. Los sueños pueden informar y formar enfermedades, mediante ellos se pueden predecir, ver o enviar males, pero también puede curarse y restaurarse la salud pues es el medio más efectivo de llamar y traer al *namodi* al cuerpo de la persona afectada. Desde tiempos antiguos se enseñó que soñar es un arte que se aprende a través del cuerpo gracias a *namodi*. Tanto la enfermedad como el sueño manifiestan movimientos del *namodi* alejándose de la persona. El entrenamiento para soñar con propiedad, como se dijo, se inicia con baños desde antes de los dos años de edad con hojas de *lajkodi*. Un buen soñador es maestro en *yudeka jtija* [curar, estar bien] y en *Jkyo balebi*.

Los niños solo sueñan lo que ha pasado en el día, no sueñan de verdad. Pero cuando el niño está enfermo, su *namo* está en otra parte durmiendo con otra gente que puede ser *awela* y se pide a quien sueña que busque a *namo* del niño. Todas las personas sueñan, pero los que se han preparado más son los soñadores que pueden buscar el *namo* del niño. Para empezar a soñar de verdad, la mamá debe bañar al infante con *lajkodi* *aiye* un mata con flores rojas largas de *sabana* mezclado con agua fría o tibia. Cuando el niño tiene más o menos diez años hacer *najli* *aiye* con esa planta y se baña. Así se va preparando. Cuando se hace el rito *ñonajkale*, la mujer que tiene la primera menstruación y el muchacho que será su esposo dramatizan como si están buscando en sueños el *namo* o el *ijkwöju* de su hijo. Además de traer el *namo*, con los sueños puede verse: 1) lo que pasará, 2) curar a los enfermos, 3) puede soñar a la gente que murió ya, se ven vivos, alegres siempre, 4) con *Jkyo ae*. Los que sueñan a *Jkyo ae* son solo pocos, es difícil. Se sueña con *Jkyo ae* hablando a uno, diciendo lo que va a pasar, si lo morderá culebra, etc. Le enseña que sucederá a las personas si la persona que está soñado entiende bien puede pedir a *Jkyo ae* y decir que no queremos la enfermedad, lo malo que puede pasar si no contesta en sueño puede pasar lo malo. 5. Puede ver también gente que está muy lejos, solo gente que conoce esa gente. No se sueña con la gente que él no conoce o no ha visitado. Se sueña con los que van a venir, con los que vienen a visitar. (Alberto Melomaja, 27-4-2002).

En el tiempo ritual de *ñonajkale* se prepara *yudeka* [curandero] a veces sale uno bien y otro mal. En ese momento ancianos o adultos que conocen se van con jóvenes para enseñarles a curar. La medicina más efectiva, la que cura bien y más está en las aguas de muchos *bejucos*, en algunas plantas y en las picadas de las hormigas negras grandes. En los *bejucos* está concentrada la mejor medicina, hay que conocer cuáles son los que curan y cuáles no (Rossana Tujuokaña, 11-10-2005).

En sueños la mujer también ve enfermos pero si son cercanos como hijos, parientes, ve con más facilidad lo que les pasa a ellos y si están enfermos lo sueña, sabe aunque estén lejos (Domingo Ijté, 24-4-2002).

Yudeka jawa, medicinas

Como se señaló, todos los adultos tienen capacidad y conocimiento de curar aunque algunos tienen mayor entrenamiento, sabiduría y capacidad. El uso de plantas cultivadas (*najte* [ají], *jtamu* [maíz], *jkawai* [tabaco], *bulenajko* [gengibre], etc.) pero en especial muchas silvestres [*jtabali*, *nejkana*, *jkaya*, *muli*, *majtune jkojko*, *iyë jyëi*, *jkaille*, *nini*, etc.] se mencionan prácticamente en todas las terapias específicas y genéricas de enfermedades que dan en *inëja*, *ijkwöju* y *namodi*. Baños, lavados, abluciones, infusiones con partes específicas de ciertas y diversas plantas son usualmente las formas de curar más comunes. Están además asociadas al *jkawake* [corteza más interna del tronco como el *ijkwöju* de las matas], que alivia muchas dolencias. Los sahumeros de tabaco son muy frecuentes en los tratamientos a males asociados a los robos de *namodi*. Comunes son el uso de artrópodos (hormigas, bachacos, orugas, termitas, lombrices, alacranes, coleópteros, gusanos), hongos y partes de animales vertebrados (peces, danta, monos, orugas, lagartijas, culebra). Intervienen en los conocimientos curativos sustancias como miel, líquidos al interior de animales (como del cuerpo interno del cangrejo, o el corazón de la danta) y agua caliente. Son muy fuertes como sustancias curativas los fluidos del cuerpo de las mujeres como sangre (menstrual), leche materna y líquido amniótico. La sola posesión de tales líquidos hace al *namodi* de la mujer que los tiene una curadora directa, mucho más si los tiene en abundancia. Las curas y algunos de los *Yudeka jadi* más frecuentes se mencionan a continuación.

Baede ñajabaebi, enfermedades de antes

Antes no había muchas enfermedades, un poquito de dolor de cabeza y lo curábamos con:

1)jkawake, desangrábamos la mala sangre, y 2) ají del conuco, balo najte, y se quitaba.

Antes también si había un poquito de dolor de barriga comíamos el tubérculo jkalawinë jkojko y se curaba. Me enfermé muy poco. Me dolía el cuello y la pierna desde niño porque awela me golpeó, pero me pasó porque me curaron mis aemo, mis padres, que eran buenos y conocían a Jkyo ae. Me dio otra enfermedad como un grano grande que sale en el cuerpo, en la espalda, piernas, en todas partes, me curé por medio de la medicina de jotï quien era antes esposa de Abiyema y ahora es esposa de Uli jkule que viven en Jkqyq Ikwqlq. Au, la mujer me curó y ya nunca más me volvió nada. Me curó con plantas, con medicina tradicional donde cae el caño hacia arriba y me bañó y no me salieron más granos. Yo era pequeño, de más o menos diez años, en ese momento no vivían aquí ni eñepa ni blancos. También me mordió una culebra y otra vez me curó mi aemo; también me curaba dolor de cabeza y sangre en la boca. De más grande llegamos a Kayamá y ya empezaron las enfermedades. Primero llegué a jwane balo, por esta zona y me enfermé de fiebre y mucho dolor de cabeza. Era paludismo, la primera vez que conocí. Me curé con plantas y desangrándome. Las enfermedades empezaron con la gente nueva, con el contacto con blancos y eñepa (Noé Jono, 9-10-2005).

Para alimentar el cuerpo se hace au wai con jkodo ñajkiño, jwaïli ñajkiño, para ayudar en el parto hojas de wejta jojo y nijtuwë jya, la corteza de jkami luwë, para picadas

de culebra ejko jtawĩ, el fruto de maluwẽ, las hojas de duwẽwe bulenajko (Raúl Wawaalikuetea Wajjlo 24-12-2004).

Plantas medicinales buenas son jkaya, majtune, lalajka (Mariela Yalujá, 20-12-2004). La medicina para las picadas de culebras es un bejuco que sembramos ejko maluwẽ ibuju y da un fruto pequeño que se abre con el sol y sale semillita. Se mastica y se unta donde picó. Si duele mucho se unta esa medicina, cuando se calma se cura con ñawa jtawe, se calienta al fuego la hoja y se pone donde está hinchado, poco a poco baja la hinchazón. Si pica un alacrán se le unta resinas de dos árboles mau y wai. Se ralla la semilla y se mezcla con el látex y también cola de báquiro que huele feo, ayuda a aliviar el dolor fuerte. Se rallan y se echa dentro de la resina de woi, se unta y se quita el dolor. Cuando pica una oruga se corta al mismo animal y se unta la herida donde picó (Mariela Yalujá, 15-10-2005). La picada de alacrán se cura con jkajwiyẽ jtujtu mezclada con onoto y nana y la de culebra se cura con ejkwo jtujku jya ñiẽdona duwẽwe, una yerba que crece en el bosque alto tiene hojas rojizas oscuras se usa toda la planta y se frota en la parte mordida (Manuel Jelani, 11-9-2001). Son dos matas sembradas, que usamos para curar la mordida de culebra, ejkwo jtawĩ maluwẽ ade y duwẽwe bulenajko. Colocar las hoja calientes y se pega en la parte afectada. Ejkwõ jtawĩ maluwẽ huele muy bien, sabroso, se mastica y echa donde mordió la culebra, se pone la semilla para que no duela. Con eso se cura, ponen hoja si está hinchado, es roja adentro, es como zanahoria. Crece silvestre, pero también lo cultivamos. Ahora no hay hoja, solo tubérculo (Raúl Wawaalikuetea, 26-12-2004).

Por el sector de Mayjkyou hay muchos tigres, allí hirieron a un tigre y al otro día Gabriel pasó por allí y le hicieron daño, tenía sangre por el pecho como si hubiese tenido herida de lanza, lo llevaron donde Alejandro y él lo curo, si no se hubiese muerto. Lo curó con plantas, agua, raíces, lianas, tubérculos, agua de la tierra, clara, piedras blanquitas preciosas (Gerardo Liye, 22-9-2016).

Jtĩdoã jwai miñeli, nacimiento y pérdida de bebé

Los antiguos dejaron la sabiduría para usar medicina para no tener hijos o para tenerlos, las matas para no tener hijos, jkwaiideo (se pega a la planta con pupo de pajarito) parecido a lalaka ju (Samuel Baiyeja, 23-3-2004). Para no tener hijos se usa la hoja estrujada de una mata de flor amarillenta-anaranjada que crece cerca de jkulikuli en la sabana, pero también sobre árboles del bosque, el grillo come su hoja. Se pulveriza la hoja y se toma con agua. Se toma cada vez que no se quiere tener hijos o para abortar. Jkulẽ mine mawa najli dikye au wai deka au ka mali ka. Después de amasar, toman tanto hombre como mujer cuando no quieren tener hijos (Iván, 29-12-2004).

Cuando se muere un bebé aún en la barriga es porque se comieron cosas que no se pueden comer durante el embarazo. Como auyama, la blanca peor que la otra. Para curarse, la mamá debe irse al monte y bañarse con las cortezas de algunos árboles amargos jtijti jyeĩ, se lava brazos, pies, también toma y vomita, también el papá debe hacer así. Ñẽdojadĩ

pueden tratar de matar al bebé del vientre por la comida cuando no los ven, de envenenarlo. Hay gente que saben hacer veneno específico, dan comida con veneno la mujer come y pierde a su bebé (Flor Alba, 14-10-2005).

Las plantas que usamos para curar a la mujer cuando ocurre un aborto natural son los árboles jkawikë, jtijti, iyë, alawini, y las matas awali y nejkana (Santiago Jelani, 30-6-2003). El dolor de cabeza lo curamos con ajwuala, jlude inëño, hormiga negra pequeña, la ponemos en la cabeza para que se quite rápido el dolor. Si no se quita hacemos jkawake, cortadas pequeñas para que salga sangre y nos ponemos allí ají o jengibre sembrados del conuco. Para la tos, se toma agua del bejuco jkwa jtanadi ibuju; para el dolor de garganta se toma jkalawinë ibuju se estruja la hoja y se hace polvo. Pero cuando hay mucha tos se toma agua de jkalawinë y se vomita en jkaya jkwajki, dentro de esa planta se pica y se vomita dentro del hueco o al lado de la planta, con eso se quita. Alí se enfermó hace poco, le dimos medicina tradicional, no lo trajimos al dispensario, estaba débil y tenía dolor de cabeza, mezclamos hojas de nejkana y kyabo awali con agua de bejucos, mali ibuju, se bañó con eso y agua fría y se curó (Luz Jkailebo, 15-10-2005). Jkulë jtili [quemadura] se cura con ceniza de la corteza de jkalawinë y jkawai se ponen ambas en la herida, goteando sobre la quemadura. Come tabaco y lo escupe en el lugar donde está la quemadura. Jkawai ejlau, mastican y escupen (Alí Jkailebo, 15-10-2005).

Las hormigas nos ayudan también a recuperar el namo de un niño. Iginio se cayó en el piso cuando era pequeño, apenas andaba, tenía una herida en la boca, una infección, enfermó. Si la gente que vive debajo de esta tierra, que es gente como acá, ven caer a un niño agarran su namo. Los que viven abajo no son gente mala sino que creen que lo que se cae es de ellos. Entonces pedimos a Jkyo ae que nos ayude y voy a buscar la hormiga meditando, pensando, orando.

Lo bañé con agua de medicina tradicional, puse en una botella con agua hormigas de las que cargan hojas mezcladas con hojas estrujadas de nejkana, Jkyo ae sabía dónde está, lo ayudó y se mejoró. Cuando se marea o cae alguien, tiene que usar esa hormiga y hojas, además de hojas de bulenajko. Antes de buscar medicina de dispensario uso hojas e insectos, primero practico la medicina tradicional y no dejo enfermar a mi familia.

Curo heridas y rompeduras con cortezas, semillas y hojas de jkalawinë jkojko, ejko maluwë y otras plantas. Pero estas aunque duelen no son enfermedad. Si hay sangramiento o pérdidas de un bebé, por ejemplo, se coloca jedä lejtädä, con barro del río; si duele mucho el vientre se mezcla muli jlajlaka con monte que es jabón seco del río. Se corta y mezcla muli, pero la mata debe ser muy joven y se baña a la mujer, también con hojas de nejkana e inio. Esto no es enfermedad, es dolor de la mujer porque quedó sangre pegada. El bebé muere porque awela lo ataca, mata al niño cuando duerme, lo golpea y muere (Alberto Melomaja, 7-10-2005).

Usamos jengibre con agua de bejuco para curar la herida que tiene el bebé dentro de la boca y también la fiebre se quita cuando hacemos así: chupo al niño y lo baño con el agua de bejuco (Víctor Baiyeja, 18-9-2012).

Cuando el niño o un adulto tiene fiebre se baña con el bejuco, o ibuju alivia la sed mientras alimenta y sustenta, pero su esencia además es buena para el dolor de cabeza y el malestar general (Iván Juare, 28-3-2016).

Jkwajunëebī, ño dulu, tos y gripe

Para la tos se toma agua del bejuco jkwa jtanade ibuju, y para jkwajunëebī, el dolor de garganta jkalawinë ibuju (Luz Jkailebo, 15-10-2005). Medicinas para el dolor de garganta y tos son las siguientes: jwalëka dodo, jkalawinë jkojko el tipo amarillo, bulënä jkojko, el agua de jkanawa, la hoja de jkawai. Se deja mezclando todas las partes dentro del agua de jkanawa y se baña a la persona que tiene tos, si no se quita con eso se baña con el agua que sale del bejuco wgnëko, también se da de comer jkalawinë jkojko (Nancy Jtajiñaño, 7-10-2012). Para la tos, las medicinas que uso son ajkukë jtawī jelë, agua de jkanawa, jkalawinë jkojko, jedä au, el agua al interior del bejuco majyu y hojas del bosque. Cuando el niño tiene tos, primero busco todas esas matas, agarro el agua de platanillo y echo todas las partes allí para bañarlo, y doy de comer jkalawinë jkojko. Curo al niño con todas las medicinas mezcladas, si con esas medicinas no se quita lo vuelvo a curar con la hoja de tabaco, así lo hago y se cura rápidamente. Yo hago así a los niños cuando tienen tos, les chupo el cuello y quemo la hoja de tabaco bajo su chinchorro, lo baño cada día hasta que completa cinco días. Así se curan los niños, agradecemos a las medicinas del bosque que nos salvan, nos curamos con muchos respeto con esas medicinas (Miguel Yalua, 21-8-2012). Curamos parecido la tos, usamos agua de jkanawa y de jkaya, los árboles jkwawikë, los bejucos uli jkaya, y jolowajka, además de las hojas de uli mëjtu y jwalëjte mëjtu. Después de traer todas estas plantas, se hace abre un hueco y allí se mezcla todo lo que traje. Luego se baña al enfermo. Al día siguiente no puede abrir el hueco pues la enfermedad quedó allí y se me puede pegar si lo abro. Si la tos persiste, busco más matas y vuelvo a abrir el hueco para bañar al enfermo pero cuando se cura nunca más se abre el hueco porque se contagia. Otra forma de curar es traer del conuco lo que se encuentra dentro de jwalulë abo, se extrae el agua del bejuco au si es un adulto y se le deja caer tres gotas (Fernando Möllo, 1-6-2012).

Ño dulu, la gripe con mocos se cura con las hojas y frutas de nejkana, la concha del árbol jtijti, y al último agua de bejuco de jwa. Se prepara el agua hirviendo de nejkana, se deja enfriar, se deja agua limpia y se pasa sobre la persona enferma, pero el agua verdaderamente bien preparada. Por la tarde se baña al enfermo, una vez se baña, luego si no está curando, se baña por segunda vez, y de ahí se cura (Aurora Liye, 10-1-2012).

Jani diyënī ma, jawa jkwaī, menstruación y comida

No puede comerse comida preparada por mujeres menstruando pues causa fuerte dolor en el estómago y el corazón. La mujer debe usar guayuco de corteza de árbol para indicar que está menstruando y algunas ya no lo hacen, no lo usan y no siguen la tradición.



Se hace una pequeña puerta que usa solo la que tiene la regla para no pasar ninguna enfermedad. Si se enferma alguien por la sangre, puede curarse con *jkamu lejteda* [barro rojo] que queda cuando se seca el cañito, *duwëno ijtë* [piedra roja] casi blandita que se encuentra en el caño, se pulveriza, mezcla con agua y diferentes plantas como *jani jtujku aiye*, *jluwilu*, *jtewa dulu*, se agarra una resina pegajosa transparente que sale en *jtewa*, pero se debe hablar con los espíritus. Se mezclan todos estos diversos ingredientes con agua, la mezcla con el agua debe pasar por *wajitu* [casa de comején]. Se baña una vez con todo eso a la persona, es muy buena medicina. Aprendí de la medicina de un espíritu que me enseñó, lo encontré cuando estaba cazando. El espíritu se ve como una persona. Lo vi solamente una vez, pero me enseñó mucho. Mi papá no curaba de esta manera, en mi casa fui yo quien empezó a curar así (Alejandro Mölö, 30-6-2003).

Cuando una mujer tiene la menstruación no debe cocinar ni dar comida a nadie, ni al niño o esposo, ni lavar ni dar comida ni nada. Si cocina y da comida, quien come se enferma y para curarlo hay que vomitar, tomar agua roja y escupir en mata como *jkaya*. Hay que tener mucho cuidado con la sangre menstrual. La mujer que dio comida muere, enferma rápido si hace eso (Noé Jono, 10-10-2005).

Si comen la comida que cocinó mujer con la menstruación los niños y adultos mueren. Es muy malo pues el corazón de la persona se pone negro con la sangre de la mujer, su estómago duele mucho, tiene sed dentro de su pecho y le sale sangre por la boca y muere. Se pone seco todo en el pulmón sin saliva, sin nada. Las mujeres sí pueden comer pues ellas también menstrúan. Cuando ya tiene cuatro días puede hacer un poquito de comida pero no mucho. El hombre si come pierde fuerza, ya no es potente para correr detrás de báquiro. Para volver a ser buen cazador otra vez y tener vigor, se toma agua roja de caño que se hace cuando se seca quedando como pequeña laguna, saca en totuma esa agua, se toma esa agua roja por tres veces, vomita todo y se restaura la conexión (Gilberto Ijtë, 20-4-2004).

Si prepara comida con la regla y la gente la come, esta se pone mal rápido, se produce una enfermedad como si se secara todo en el pulmón, se queda sin saliva, sin nada. Para curarse deben hacerse pequeñas incisiones en el pecho para que salga la sangre, esa sangre se chupa unas cinco veces y se coloca allí *yaka jkalawinë*, también debe comerse. Aunque se cure la persona no dura mucho, se enferma con facilidad. Cuando termina la regla sí se puede cocinar (Jtoma Tujukaña, 11-10-2005).

La muchacha debe prepararse bien en el rito del *ñonajkale* cuando le llega la menstruación, para que no le de mucha enfermedad, y para no contagiar a hombres, niños u otra mujer. Esos días de preparación son sumamente importantes, para no enfermar cuando se come algo; cuando la mujer tiene la regla se debe moler piedra y tomar con agua al momento antes de *ñonajkale* en esos días de preparación allí no se enferma con regla de la mujer. Si alguien se enferma por la menstruación se cura haciendo varias cosas, comiendo la raíz de *yaka jkalawinë jkojko* y se mejora tomando agua mezclada con corteza de árbol de

alabo alawini, y vomita encima de la raíz de la palma muli y también sobre la parte roja de río seco, allí se mejora (Mario Liye, 12-10-2005).

Jt_idoa ñaja jkelau, bebé malestar y llanto

Si el bebé recién nacido llora mucho, deben sacar corteza de jani jkaliwek_i, jkudil_e o las mezclan con la flor de una planta joven de nin_e (la mata con la que hacemos esteras). Ponen la mezcla en agua caliente y cuando entibia bañan al bebé. El bebé llora mucho porque su mamá durante el embarazo comió algo que no debió comer como miel inimo y violó la prohibición alimenticia del embarazo,. También porque la mujer embarazada vio otras entidades como la anaconda, a un yipo de colibrí pequeño o al dueño de la miel. La mamá lo recuerda y le da angustia. Al niño que no camina le colocaron concha de plátano en la rodilla cuando la mujer tenía la menstruación y se le transmitió, lo que la mujer tiene es como si le pusieran un nudo en la rodilla, Jkajoja lo vio.

El niño no se levanta, se pone muy pesado porque le dieron comida que no se debe sin bendecir, batata, plátano, ñame, auyama, frutas que pesan en la rodilla, se pega al tallo de bejuco de la planta de auyama. Para curar al niño, una mujer con menstruación debe tomar la yerba cortona de sabana, jani jkanawa jtejte y la pasa y frota en la rodilla del niño, allí se cura. Si el bebé o niño tienen fiebre y dolor de barriga lo lavan con varias plantas, jed_a najte, magna jtujku aiye, nijtine aiye, y también lo bañan con iye ejlau, líquido de cangrejo que cocinan para sobar al niño, le ponen en sus manos y lo soban cuando tiene dolor de muela. Jkul_ejkyejo, [fiebre con malaria] que produce la picada de zancudo se cura con corteza de árboles y se baña la persona y toma con agua caliente. Nos curamos especialmente con medicina tradicional, muchas plantas fuertes jtijtik_ewa [amargas] como líquidos de bejuco, uli jtijti jye_i o jkawai. Usamos hojas, frutos, flores y especialmente cortezas. Cuando la persona se enferma lo tratamos con curas tradicionales antiguas, lavamos, ahumamos, tomamos y bañamos (Irma Möl_ö, 13-10-2005).

Las hojas de picante silvestre, jed_a najte se usan también para lavar la cabeza cuando se tiene fiebre, se ponen en una calabaza agua con las cortezas de los árboles jkawik_e jye_i, kyabo iy_e jye_i, ad_ejolowajka iy_e jye_i y se baña a la persona. Al buscar árboles se pide a Jkyo ae que regrese namo y Jkyo ae ayuda a echar agua en nuy_e [calabaza] para el baño y así regresa namo. Todos esos árboles mencionados antes eran personas y hablaban, dijeron que ellos curarían a la gente si se enfermaban. A Awela no le gusta que echen agua y que Jkyo ae busque al namo, así Awela abandona a namo (Alberto Melomaja, 7-10-2005).

Jkul_ejkyejo, fiebre, escalofrío

La fiebre, el escalofrío, lo curo primero bañándome con mali ibuju luego con au ibuju, jyoba ibuju y waiño ju, con eso me curo (Benito Nodi), yo también uso bejucos para curarme y



me baño con ne jkwa ma ibuju, jkyejko ibuju au jawa dimë jta ju, walejka ju au ibuju y corteza del árbol jtijti jyei ö. Fiebres recurrentes debilitadoras deben tratarse con el agua al interior de esas matas y la corteza de jtijti jyëi (Jairo Mölö, 14-10-2005).

Estas son las plantas que se necesitan en caso de fiebre: nejkana, niluwëjka jtewa, jkyo najte jelë, jnimëla mujtu jya, moko jtau nëña, wai jtujku, inëka nejkana, o ibuju, weyo ibuju au, ne jkwa malawa ju, ninë bulë jlai, muli lalaka, jkanawa, jtenoki. Se mezclan estas siete últimas hojas con agua y las deja reposar, se sacan en un rato largo y luego se baña a la persona. Siempre se baña una vez y se quita, pero también puede bañarse dos veces y se quita más rápido. En algunos casos, cuando se prepara medicina, se hace de noche para que no vean malos espíritu y es mejor (Jairo Mölö, 31-5-2012). Curamos parecido la fiebre, usamos hojas estrujadas de jlabo nejkana, balo nejkana, awali, jtujku, bëlo, jedä najte y agua de bejuco. Se baña a la persona con todas estas hojas que se trajeron, no dejar para mañana y así se cura rápido el niño o quien tenga fiebre. Hay que dejar que pase un día, se baña otra vez y se cura una vez. El papá sopla humo de tabaco al niño enfermo y se cura rápidamente (Josue Baiyeja, 22-3-2012).

Al enfermo de fiebre se lo baña solo por la tarde, no en las mañanas, con agua preparada de hojas de varias plantas nejkana, awali, jkulë jelë; la hoja nueva de nejkana que estén bajitas, y se mezclan al final con el agua de mali ibuji, el agua que saca de bejuco. Se deben mezclar varias hojas medicinales y pasarlas por el colador. Si queda algo lo pueda guardar en un frasco (Horacio Nautuejte, 16-11-2011).

Se unen varias partes de diferentes medicinas, raíces de bejuco de iyëjtela, jani wejtolo, los bejuco au, jkene, jkaba, magna, el bejuco jedä nijtinë, las ramas jedä nejkana, maño diwëka, jtu, jani jkaliwëki, y jtau alëjtä. Se aplastan todas y se preparan bien mezcladas con agua y se pasan sobre la persona enferma, si no se le quita la enfermedad se baña tres veces, y sucesivamente se quita poco a poco. Al siguiente día, otra vez van a buscar más medicinas (Orlando Ijtë, 28-2-2012). Además de las hojas mencionadas también usamos cangrejo pequeño (hijo) y lombriz para curar la fiebre, el agua de jwäna se le da a chupar al enfermo con la boca, solo un poquito, igual al cangrejo, debe solo chupar su agua. Si vuelve a dar fiebre utiliza al cangrejo mezclado con el agua y con esto se mejora definitivamente, este es el mejor método que yo utilizo. Con las plantas se baña dos veces, para eso se trae suficiente agua (Olfa Juäe, 7-5-2012). Los árboles que sirven para au wai para todas las cosas, no es porque Jkyo ae está con ese árbol sino porque ese árbol es muy bueno. Por ejemplo Jkawikë, árbol bueno para cuando un niño tiene fiebre, se calienta agua, se mezcla con corteza de ese árbol, se baña al niño y se cura (Alberto Melomaja, 23-4-2002).

Para la calentura usamos jtujku jwinì dulu, hojas de jani iniyo jelë, un hongo que crece en el caño, jedä jkwa ñajkino, hojas de yowala, y el agua del bejuco magna jtujku. Se mezclan las resinas y savias de estas plantas, se deja reposar para que se mezcle dulu. Luego en la hojita de iniyo jelë también mete, sin aplastar hoja para que se hierva, se huele y ve hasta que la hoja está blanca, y se saca. Después que el agua que ya está

preparado se añade jedä ñajkino. Se pasa varias veces esta agua por los coladores hasta que esté limpia. Cuando ya está preparada hay que bañar al enfermo tres veces al días, uno en la mañana, otra vez al mediodía, y al último por la tarde. Si queda un pote más se la entrega a la mamá para más tarde. Si ya está curada no importa que se bañe más. Así se cura el niño enfermo. (Antonio Mölöl, 17-11-2011).

Jtu julëe, dolor de cabeza

Cuando enfermo de dolor de cabeza porque como gusano, para aliviarme lo que hay que hacer es cortame la cabeza con pequeñas incisiones y me echo la semilla, fruto del ají picante sembrado. Si no me cura con eso, me echo agua en la cabeza, corto y echo bulenajkojko [la raíz, rizoma] y con eso me curo. A veces también dejo que me piquen animalitos como una hormiga, un poco más pequeña que 24 que llamamos ajwala o jlude inëño. Cuando enfermo por comer ba tengo que echarme jkalawinë jkojko, me corto incisiones pequeñas en la espalda y me coloco tabaco, jyali binì estoy curado. Cuando como lalajka inimo y enfermo debe agarrar una hormiguita pequeña, jtiloja ajwala la mastico, escupo y me froto la cara, también pongo las hormigas en mi cara para que me pique y me curo.

Si un niño pequeño se enferma por comer araguato, se mastica jkalawinë jkojko y por varias veces se le frota la barriguita, se chupa, se le echa agua y se escupe para curarlo. Uli ojko ae, el dueño del cachicamo gigante puede robar el namo de un niño que comió carne de uli ojko sin bendecir. El niño entonces se enferma y puede sentirse loco y mareado. Algún adulto que sepa va a casa de uli ojko ae a través del sueño y le pide y trae de regreso el namo del niño. Si el niño come Uli mojtö, se cura tomando un bebedizo de hojas de la mata de mujlijli en agua caliente, si es una persona mayor la que enferma, debe buscar hojas de mujlijli y awalì mezclarlas con agua caliente y luego vomitar para que el pescado se muera, pues antiguamente decían que el pescado sigue vivo dentro de uno si no se bendice el barbasco, por eso se toma un poco para hacer vomitar a la persona. Si es un niño, se le chupa la barriga y se vomita, al adulto que chupa se le pasa la enfermedad y debe hacerse mezcla de agua caliente con awalì y mujlijli para vomitar igual cuando hay desánimo, estas plantas animan a la persona (Iván Juae, 13-10-2005). Jtu julebì uli bu majtunë au ijte, para el dolor de cabeza alto debe lavarse con agua de au ijte y bañar completo (Benito Nodì, 10-10-2015).

Para el dolor de cabeza se necesitan ajwala, najtëno, bulenajkojko, jtu najkalao y jkawakenì. Se une todos los ingredientes, primero se pica con ajwala, si no se quita pasa a curar con najtëno mezclado con bulenajkojko y las otras plantas. También se cura con esas medicinas, la mujer con problemas en su menstruación. Las medicinas que tenemos nos las dio el espíritu bueno de nosotros, nos dijo: «Para que ustedes mismos se curen y vivan bien, por eso les regalo estas medicinas», así decidieron los espíritus buenos. Entonces todos vamos a cuidar nuestras medicinas y las compartimos entre nosotros (Fernando Mölöl, 28-7-2012). Yo

estaba débil y tenía dolor de cabeza, tomé *nejkana* aiye, y varios *ebojto*, *au ju*, *mali ibuju*, *kyabo jkawale ju*, lo mezclé, me bañé y curé (Ali Jkailebo, 15-10-2005).

Un sangramiento extremo o hemorragia muy abundante cuando se tiene la menstruación se trata con la esencia extraída de la liana trepadora *au ijte ju*, mezclada con agua para lavar solo las piernas de la mujer sangrante sin sumergir el resto del cuerpo. También *oneko luwë ibuju* detiene flujos sanguíneos y es muy apreciado para proteger cotidianamente la vida (Irma Mölö, 13 de octubre de 2005). Gripe y dolores de garganta encuentran alivio y cura en *walëjka ju*, un bejuco de selva montana; en tanto que erupciones y erisipela se alivian y curan con un compuesto diverso cuyo ingrediente fundamental es *jolowajka ibuju*. Para el corazón débil y el mal funcionamiento del cuerpo debe bañarse con *ebojto*, primero con *mali ibuju* luego con *au ibuju* después con *jyoba ibuju* y *uli waiño ju* (Benito Nodï, Nawïjtuejte, 14-10-2005).

Ekya jkwa julu, dolor de estómago

El dolor de estómago se cura con jengibre, se toma en bebedizo con agua hirviendo, y se come. También la persona adolorida se baña con agua mezclada con las frutas de *yujkulu ju*, no se cura rápido sino poco a poco (Julián Mölö, 6-10-2012). Para quitar los dolores de estómago se reúnen *inë jïti au*, *jkya jtuju aiye*, *jwalulë nana mëjtu jkwa ma nana*, se mezcla con agua y se baña al enfermo, nunca más de tres veces, casi siempre es suficiente una vez y luego está pendiente si le pasan los dolores. Se agradece a la medicina y al curandero. La mujer que tiene periodo, jamás puede bañar a un enfermo (Freddy Jelani, 6-4-2012).

Para terminar el dolor de barriga se usan fruta de *ijkulu*, hoja de *jedä jtoaba*, hoja de *jani jluwilu* y bejuco de *loloma*. Hay que pelar la concha del árbol de *ijkulu* se hierven en agua con las hojas de las plantas mencionadas, al entibiar se baña el enfermo. Si no se le quita el dolor se busca bejuco de *loloma* e *inëdi* se le da de tomar, y también se baña. Igualmente se toman agua y se vomita dentro de *balo jkajkado*, y sucesivamente se cura. Si es dentro de la barriga se cura fácilmente, luego si está curado bien prueba comiendo si no le pasa nada está curado. Si la mujer está en su menstruación no puede preparar medicinas para no dejar malestar a la persona, hay que cuidarse, pero si está normal puede prepararlas (Iván Juac, 28-3-2012). *Iyëjtela ibuju* se toma y se usa en abluciones para aliviar dolores estomacales y quitar la diarrea (Noé Jono, 27-3-2016).

Uso mucho más la medicina antigua. La mata *jedä nujtinë jtu* es medicinal, nace en ríos donde hay piedras en cañitos. También agarro cangrejo y *jtenoki*, *awela jkwänaka* o, *ñajkiño* [hongo] se encuentra en un árbol redondito y el agua adentro es buena para el cuerpo, alimenta cuando se está enfermo (Jairo Mölö, 14-10-2005).

Muchos *ñajkiño* son medicina para niños como inhalaciones bajo chinchorro, otros para que *Awela* nos deje y no nos moleste. Se sana con otro tipo de hongo no *awela ñajkiño*. *Awela abiye*, *awela oneka ñajkiño jtijabae*, *manu bo abiye medicinal* (Gilberto Ijtë, 28-1-2002).

Ñajkino es muy útil cuando uno está enfermo, se saca jkwanajkao y se baña para curar a la persona, jkwanajkao salió del pie de la primera mujer cuando era vieja. Dos ñajkino son muy buenos para eso jkyona ñajkino, hay lejos de aquí, son de ojkunë, crecen en la tierra. (Kyabo Bowijte, 23-7-2002). El dolor, malestar y debilidad asociados con fiebre, anemia y artritis puede aliviarse con un jelë ñajkino, un hongo curativo muy fuerte y bueno que también se usa para devolver el namodi cuando lo roba Manaja, lo regresa con seguridad y rápido al cuerpo de la persona. Se quema bajo la hamaca de la persona enferma que inhala el humo. Otro ñajkino, el uli jkwayo waña ñajkino se mete dentro de la nariz para curar el dolor de cabeza (Mateo Jkiwabo, 25-11-1998). Awela jae inëba ñajkino se usa como medicina jkulëjkyejo awela jkamini jaemë au ibu cuando la persona tienen fiebre causado por awela (Efraín Jelani, 25-1-2002).

Ñëdowa, veneno

Algunos envenenamientos, robos de namodi e incapacidades se alivian y retornan a su normalidad a veces solo con contacto visual entre la mujer (menstruando, embarazada, lactando) y la persona afectada como se ejemplificó antes. Algunos barros, piedras, pelos y arenas son medicinales también. Cuando se está curando a alguien, la familia y los que viven en la misma casa del enfermo deben dejar de comer algunas cosas para ayudarlo a mejorar.

Jkalawinë jkojko es una mata buena, medicinal para dolores de barriga, y también para ir de cacería, se hace au wai, lo dio Jtujukuli uli ja – jtädä jamena está más o menos cerca, está en la montaña cerca y come tabaco. Bulënë jkojko: jengibre, dolor de cabeza, bañar con hoja, cuando el hijo llora mucho bañar con esa hoja, junto a tabaco y jkalawinë son buenas trajo Jtujukuli uli ja (Domingo Ijtë, 22-4-2002).

Iní ñaja, niño enfermo

Jkalala es buena no solo para chupar y comer, sino también cuando un niño se enferma. Se corta la cabeza de caña y encima de eso se baña al niño o dentro del hueco se le echa agua tradicional. Entonces las cañas son necesarias. Jkalala tiene aemo por eso debemos usar con cuidado. Si otros agarran sin permiso les puede dar picazón en la piel, con las cañas no se puede jugar porque le va hacer daño a través de las picaduras, jkalala saliero de jkwë jtawï jkajka, el que está encima de nosotros. Si es un niño le puedes dar pero con una bendición, dirigida hacia el dueño de las cañas y luego sí le puedes dar. Si una madre no tiene leche se le da al niño con cuidado y con mucho respeto (Mauricio Jono, 22-3-2012).

Jkwa julu, dolor de cuello y picadas

La semilla de la fruta jkajwiyë jtawï se mastica para el dolor de cuello y cuerpo, alivia el dolor, con este árbol se hace también maluwë, se hace en polvo para que animales no se vayan, se seca la hoja, se estrujan y se usa como pintura corporal y salir de cacería.



Se almacena y se mastica cuando hay dolor. Un árbol medicinal para dolor de muela es *inēdi wejtolo*, se mastica la fruta. También para cuando pican las hormigas se mastica la pequeña semilla. *Walema jtu* (*jwalējte mējtu*) es una planta tipo ñame, se ralla el tubérculo para atrapar la huella del danto. Con *ejko mējtu* se cura la picada de culebra, es una planta pequeña, estas dos últimas se utilizaban antes, ya no. La mata *jkyejko mējtu* es árbol, planta grande, medicina para curar el dolor de cabeza y la fiebre (Iván Juae, Aquiles Yalua, Mario Liye, 17-11-2011). La mordida de culebra se cura con hojas de *jililu verdes* no secas, *ají* y *jengibre rojo*. Los dos últimos se guardan en el bolso en caso de que muerda la culebra. No debe comerse culebra pues es de cordón de diablo, son malos que puede dañarnos (Emma Abalenaja, 28-6-2012). Con *najteno*, *bulēnā jkojko*, resina de *jkaya*, hormigas *jkajwiyē inēño* y *ajwala* se alivia el dolor de muela. Primero se colocan las hormigas para que piquen, si no se quita se sigue curando con *bulēnā jkojko* y *najteno*, con esa medicina se cura rápidamente, si se hace continuado se quita rápido también con la resina de *jkaya*. Los *Jkajoja* dijeron que nuestra muela tiene gusano y por eso hay que curarlo así (Olfa Juae, 4-10-2012). Luego, después de dos o tres días, vuelvo a preguntar a la persona si le sigue doliendo para repetir el tratamiento. La resina de *jkaya* es buena para curar los dientes pero con cuidado, si no sabe curar mata al niño, así decidió el espíritu nuestro (Leónidas Mölō, 25-7-2012).

Cuando una *wejtoja* [oruga] pica, la agarran y ponen para que pique justo en la herida y con eso se cura. Las hijas de *ji*, las que yo llamo *ama* no pueden tocar a uno cuando tiene herida pues no se cura, solo hijas de *jluwēna* pueden curar, pues es una mujer la que pone el *wejtoja*. Pueden ver pero no tocar, no pueden acercarse ni tratar de curar. Si la enferma es una mujer sí puede ser tocada por hombres, mujeres, cualquiera (Mario Liye, 12-10-2005).

Duwēwe jae, erisipela

Erisipela duwēwe jae no es enfermedad de antes, no la teníamos antes cuando vivíamos en el monte, se contagia de otros, no lo conocía antes de llegar a Kayamá. El dueño de iguana golpeaba, pegaba y salía *erisipela Uli Wana aemo*, ese dueño puede conocer a *Jkajoja*. Se cura con jengibre, *jkawinē* (Jtoma Uriña, 11-10-2005). No pegaban mucho enfermedades de la piel, los *eñepa* las trajeron. *Duwēwe wa* [erisipela] son granos que salen y se curan con plantas como mala *jkaliweki jyēi*, *uli jwajwa* una *jkaya* de sabana con espigas en los bordes, *jolowajka ibuju*. Las cortezas de esas plantas se mezclan y frotan y con eso se curan. Para no repetir la *erisipela* se mezclan con *naleke jtau jkwa* y *uli jwajwa* de sabana, se saca el *jkojko*, las raíces y encima de eso se vomita y ya no se enferma más de *erisipela*. Antes no había dolor de oídos ni de ojos, ni dolor de garganta ni teníamos nunca dolor de pecho, es ahora que se escucha. Antes solo salía *iyējtujtu* como orzuelo en el ojo y lo curábamos con semilla de San Pedro. Cuando no se cocina bien la yuca y se come, la persona se enferma, se puede curar vomitando mucho y se cura, se provoca el vómito con



Jkatalina en su fogón, 2012. (Foto: E. y S. Zent)

conchas de árboles au wai, con mucha agua caliente, se mete jtujku jya en garganta para estimular el vómito. (Mario Liye 12/10/2005). El duwëwe wa lo curamos con mujli ji jlajla [raíz de palma de muli] y jkaya ju, se unta ambos en la herida. En la orilla de la sabana crece una piñuela jlijuë, se saca su raíz, se ralla, se echa dentro de agua tibia, se baña la persona y se le quita (Mariela Yaluja, 15-10-2005).

En fin, cada día y continuamente los jotí usan componentes del bosque que permiten transferencias materiales, espirituales e inmateriales entre ellos, los organismos del bosque y el universo. Este flujo constante de sustancias que se consumen crea interconexiones sólidas entre la gente, los bosques y los elementos que los componen. Tanto como se vio en los capítulos 5, 6 y ahora en este, la cultura jotí desde tiempos muy antiguos enseña a estar consciente de que para vivir bien dependemos de cientos de seres y procesos para alimentarnos, abrigarnos o reproducirnos, entre muchos otros. Esa conciencia fomenta el cuidado de lo que nos rodea y la certeza de pertenencia, afecto y preservación entre todas las formas de vida.



Arriba, Au con sus hijos, caño Banderita, 2012. Abajo, Jkutejau en su fogón, 2016. (Fotos: E. y S. Zent)

« Los árboles nos ven pues
eran gente antes.

Ven cuando los cortamos,
cuando les sale *nana* [resina], es
su sangre y nos dan medicina.

Por ejemplo *Jkawikë*, como
es persona nos permite que
cortemos su corteza para con
ella curar a un niño. Si se
tumban mucho los árboles nos
dicen: «¿Por qué nos matan si
les estamos dando medicina?». Si una persona tumba un árbol
grande o muchos, la persona se
enferma, le duele el brazo y otras
partes del cuerpo. Es la manera
de expresar que no estamos
cuidando bien las cosas que nos
rodean y permiten que vivamos »

Gilberto Ijtë, 20-3-2004

Jkyo jkwaini **El cuidado, amor y conservación de todo lo que nos rodea**



Arriba, encuentro comunitario 2011. Abajo, Berman Aura y Alveiro Chaboja, 2005. (Foto: E. y S. Zent)

A lo largo de este libro se han estado señalando las cosas que los antiguos y actuales sabios jotí han enseñado como correctas para ser ñi jotí, una persona íntegra, verdadera, completa. Un ñi jotí se rige por la filosofía jkyo jkwainí, un término compuesto que significa varias cosas. Por una parte está jkyo que se definió extensamente en el capítulo 2, y que de manera concisa se refiere al ambiente o espacio que nos rodea. Por otra parte, jkwani quiere decir querer, cuidar y amar. Cuidar y amar todo lo que nos rodea puede resultar bastante difícil de ejecutar día a día, en palabra y conducta.

Jkyo jkwainí quiere decir vivir cuidando un lugar, porque cuando no se cuida se va a encontrar tigre o culebra para comer a la persona, también se puede enfermar si no trata bien todo, por eso debemos cuidar nuestro entorno. En primer lugar, para cuidar, la gente no echa broma, no echa chismes, no habla malas cosas. Si está hablando malas cosas como es montaña sagrada los escucha y puede castigar. En segundo lugar, no hace malas cosas, cuida, respeta, no maltrata nada. Cuando se va de cacería hay que pedir a Jkyo ae que no encuentre tigre, cuando se va una persona se pide para que no le pasen cosas malas. Primero va a hacer fiesta cuando se va lejos, pintando con onoto, caraña. En la fiesta se toma cachiri. Después de esto sale de viaje a cazar para buscar carne. Pide a Jkyo ae que no se le aparezca el tigre ni pase nada malo. Jkyo ae no quiere que nos quedemos a vivir en muchos lugares por mucho tiempo, es bueno salir después a otro lugar. Cambia de lugar cada día, entonces vivimos un día y nos vamos a otro lugar al día siguiente. Cuando la persona habla cosas malas en un lugar van los tigres y los animales a comer a



Bosques característicos donde se crean los asentamientos jotĩ, sierra Maigualida, 2017. (Foto: E. y S. Zent)

El cuidado,

amor y

conservación

de todo

lo que nos rodea



las personas. Hay que decir Jkyoaedi, aunque es lo mismo no debe decirse Jkyo aemo pues es sagrado, no debe decirse muchas cosas porque son sagradas. Cuando la montaña es sagrada no puede decirse su nombre solo Jkyo ae o Jkyoaedi cuando se llama a ellos, a los espíritus. Aewa udide (Alejandro Mölő, 3-3-2016).

Desde tiempos antiguos los jotĩ incorporaron en su estilo de vida maneras que enseñaron los antiguos para cuidar y preservar todo lo que existe, aguas, suelos, rocas, montañas, plantas, animales, gentes y las relaciones entre todos ellos. Si estamos en el monte Jkyo ae y los namodi nos cuidan. Igualmente nosotros mismos nos cuidamos entre nosotros y cuidamos las cosas que están rodeándonos (Santiago Jelani, 31-1-2002). Normas, consejos y prohibiciones que dejaron los antiguos siguen practicándose y la generación actual decidió escribirlas pues antes se pasaban solamente mediante la tradición oral. Aunque algunas normas sean punitivas, el resultado final que se espera es la preservación de todas las formas de vida:

Moko jyēĩ [persona que se ve como árbol] es jefe de algunos árboles, y no quiere que los jotĩ corten los árboles, si en el camino se cortan palos sin necesidad, puede matar pues están cortando los árboles (Salomón Konojto, 19-4-2002). *Todo en la selva tiene dueños, cada uno tiene su ae: animales, peces, árboles, todos y cada uno tienen su ae. Si tumbamos mucho muli ji por ejemplo, su ae nos hace daño a nosotros, es la manera de recordarnos que nosotros tenemos que cuidar a las plantas siempre. Los ae de cada uno están donde hay muchos de ellos. Donde hay mucho muli ji está su ae y así con todos los árboles y animales. A los jotĩ, en cambio, nos protege Jlae, es el dueño de nĩ jotĩ, nuestro padre, todos pertenecemos a él, todos somos hijos de Jlae, solo nos protege, nos cuida. Las cosas, plantas, animales, tierras se extinguen, se acaban si se sobreexplotan. Por eso hay que cuidarlos, el sobre uso acaba los recursos, puede quedar jawade baede jkae agotarse y quedar nada. Jkyomalidēkā dijo que no debemos tumbar mucho y no se acabarán mucho. No debemos destruir y tomar solo lo que se necesita para comer, ver si se puede o no comer frutos, subir, buscar con respeto y siempre compartir. Por ejemplo, el que tumba bade es el que recolecta badebo jadĩ, después se da a otra persona o grupo para compartir con ellos* (Gabriel Tiloja, 24-4-2002).

En este capítulo se resumen los puntos esenciales de la ética o filosofía de vida jotĩ asociada a dos cosas fundamentales, jkĩmañē, los sitios sagrados y jtija jo, jtija mee, joja mee, es decir, estar bien, sano, bello y ser bueno. Ambos son parte de los aspectos más importantes del ethos y la moralidad jotĩ, o cómo se espera que se comporten los jóvenes para continuar un estilo de vida respetuoso, sano y garantizar amor, felicidad y bienestar.

Jtija-jau mee, joja-jau mee, estar bello-a, bien y sano-a, ser bueno-a

Los sabios antiguos dejaron los siguientes consejos para vivir cada día para ser y estar bien. En una serie de normas se resumen los esfuerzos por conservar y preservar sus conocimientos y tierras y cómo conservarlos para las generaciones futuras.

- 1 Debe cuidarse el territorio que nos dejaron los ancestros según los límites que ellos nos dejaron la tierra. *No íbamos al Caura, aunque se podía subir Jwāna inēwā y bajar hasta la zona del Caura, no lo hacíamos pues vivíamos como dijeron nuestros padres antiguos, en la región en donde están nuestros conucos, además porque la montaña es sagrada y allí vive tigre que nos puede comer. Por eso nunca fuimos. Nuestros padres nos dijeron que no nos mudemos para allá, que no visitemos ese lugar. Si veníamos a encontrarnos con eñepa no hay problema. Solamente caminaba como un día* (Alejandro Mölöl, 3-3-2016). *Si alguien jotì quiere vivir en otra comunidad diferente a la que creció, debe avisar y decir a los de la comunidad, pues es la tierra jotì que debemos cuidar nosotros mismos* (Noé Jono, 11-3-2004). *Los territorios tienen espíritus, como el espíritu de la montaña, Yowä inēwā que se llevó a Uli jaiyu cuando fue a buscar corteza de jono jyëi para la menstruación, y no la vimos nunca más* (Martha Juae, 7-2-2003). *Debemos cuidar los territorios jotì, desde los más antiguos asentamientos que para nosotros es Jedala jedä* (Löwēliyo Uliyejteja, 27-8-2004).
- 2 Debe respetarse los lugares según quien es uno y cómo es. Por ejemplo, mujeres embarazadas y hombres barbados no deben ir a donde vive Buluja pues este puede atacarlos y matarlos, si una mujer está embarazada el esposo no puede ir donde vive Buluja pues este lo huele y sale para matarlo. También Buluja puede matar si ve a un hombre que tiene mucha barba cazando (Manuel Jelani, 21-3-2004).
- 3 Debe moverse por el territorio con frecuencia y cuidarlo mucho, desde el principio cada grupo ha tenido su territorio, su propia tierra. Los eñepa la suya y nosotros la nuestra. Cada grupo se queda y habita, cuida su territorio, aunque visite a otros y pueda pasear, cazar o recolectar en la tierra de otros temporalmente y luego regrese a su tierra, pues la tierra nos cuida a todos, pero a cada grupo nos dieron pedazos para cuidar. No hay fronteras pero sí hay deberes de cuidado (Alberto Melomaja, 16-3-2004). *Viví en Jwāna jedä por muchos años, desde que era muy chiquito. Cuando tenía unos diez años nos mudamos a Jwāna inēwā jkukë, más adentro en el mismo río. Hicimos una casa pequeña de hojas de cucurito. Éramos muchos, mi papá Bowijte Ulija Itukya-bo, mi mamá Jlalujau, mis hermanos y Lqle jadì [la gente de Lqle], hicimos un conuco pequeño donde cultivamos cambur, plátano, batata, ñame, maíz, lechosa, caña, auyama, algodón, calabaza, jengibre curagua, mostacilla de varios tipos, y muchas otras cosas. Nos quedamos allí varios años. Hicimos fiestas allí. Yo ya estaba grande cuando nos mudamos a las márgenes del Uli bëka jedä [Cuchivero], un río muy grande más*



Bosque adentro, pareja de *jkyo balebĩ*, Kayamá, 1971. (Foto: ©Jacques Jangoux)



allá de las montañas donde construimos una casa pequeña de hojas de seje, pues por allí no hay ni cucurito ni coroba. Allí abrimos un pequeño conuco y vivimos por dos estaciones secas. Cazábamos marimondas, capuchinos, báquiros, dantas, chigüires, y otros animales, hay muchos árboles de jtoba, por eso llamamos uno de esos puntos Jtobajtau balo. Después regresamos a Jwāna jedā para cosechar plátanos de nuestro conuco viejo porque en Uli bēka jedā no había casi nada. Fue entonces cuando construimos una gran casa redonda de hojas de malaya e hicimos fiesta en verano, jóvenes, viejos, hombres y mujeres tomamos jugo de maíz que hicimos en el tronco de jwāni. Vivimos allí varios años y luego nos fuimos río abajo a vivir por tres estaciones secas en la zona de Jtajwibo jedā, donde construimos una pequeña casa de hojas de cucurito. Nos fuimos a cazar danta y abrimos un conuco. Luego regresamos al medio Jwāna jedā, cerca del río donde estaba Jkujkyo, aunque él vivía más arriba y nos quedamos allí por varias estaciones secas. Construimos allí una gran casa redonda con hojas de malaya aiye. Éramos muchos viviendo allí, mis padres, hermanos, la gente de Lqle y la gente de Jani jkamaya. Hicimos fiestas. Como habíamos vivido allí antes se sentía como nuestro hogar. Pero visitábamos otras partes, de allí fuimos a Uli balo judēdajkö, a Kayamá para ver a nuestros jluwēna como Iván. Hicimos jkyo nuwē y nos quedamos dos estaciones secas y luego regresamos a Jwāna jkuwē mameka [río abajo], aunque varios como Zacara y Akile se quedaron en Kayamá. Hicimos esta vez una casa rectangular de hojas de malaya y nos quedamos dos estaciones secas. Luego fuimos a Ikwāḷq, papá tenía gripe y murió en Jtujku jedā. Lijto, Jelalqto, mi mamá y yo decidimos irnos a Ikwāḷq (Jelēbetto Bowijte, 6-5-2003).

- 4 Debe cumplirse todos los ritos y ceremonias desde que una persona nace hasta que muere, se deben hacer las ceremonias que nos dijeron los antiguos desde que estamos dentro de la barriga de la mamá, luego al nacer, cuando niños, cargar el palo de la nariz, preparase para comer tabaco, bendecir lo que se come, y hacer las fiestas de difuntos, así se mantiene la salud de todo, de los animales, la gente, las matas (Gilberto Ijtē, 9-9-2011).
- 5 Debe tomarse solo los animales y plantas que se necesiten para reproducir la vida, incluyendo peces, artrópodos, árboles o yerbas de cualquier tamaño u forma. Antes había muchos más animales de cacería como danta, báquiro, monos. Pero Jk'yo ae se puso bravo y los alejó pues estábamos cazando mucho. Cuando se caza más de lo que se necesita, los animales se van, los Jk'yo ae de cada animal se los llevan y no deja que salgan de sus casas. Por eso debemos cazar y matar solo los animales que necesitamos para nuestras familias (Ulija Jliye, 23-8-2004). Los animales no se acaban nunca si los tratamos bien a ellos y a su Jk'yo aemo. Si sabemos pedir bien a Jk'yo ae del animal, cazar es fácil porque Jk'yo ae lo dio. Si Jk'yo ae no quiere no nos da sino que guarda allí. Compartir con todos y cuidar la montaña. Si quemamos, Jk'yo ae se pone bravo y no nos da animales de caza (Noé Jono 15-4-2004). La caza y quema intensivas hace que

Jk_{yo} ae se lleve a los animales pues no los tratamos bien aquí. Jk_{yo} ae los cría en su casa en la montaña, se los lleva para que no se acaben si cazamos más de lo necesario. Baede jadī, Jkajojadī, la gente de antes visitaba a Jk_{yo} ae y le pedía que dejara salir a los animales para cazarlos. Ahora no hay Jkajojadī y no tenemos quien pida animales, pues la gente se puso muy ambiciosa, si hay menos deseos de matar por gusto y más ganas de compartir dejan salir a los animales (Zacaría Yalua, 19-8-2004). En Kayamá se prohibió pescar con lanza o flecha porque puede ser que Anaconda o aemo del pescado se pongan bravos, o causen enfermedades, como que le duela la piel. Tampoco se puede usar red para pescar. Los ancestros utilizaban red y pescaban mucho pero el dueño del pescado mató a la persona que pescó así y después lo prohibieron. Se debe agarrar el pescado suficiente para vivir, para dar a la familia no más (Mario Liye, 16-6-2012). Los árboles sí nos pueden ver, pues son jotī. Es ña jawa cortar muchos árboles no es bueno. Cuando se tumban muchos árboles estos hacen que la gente que los tumba se enferme y muera. Para evitar que dañemos no es el Jk_{yo} aemo sino el individuo, el árbol mismo quien actúa, el árbol que estamos dañando. No deben tumbarse árboles grandes, solo pequeños al hacer el conuco. Si se matan muchos animales también se enferma la persona por virtud de los animales mismos. Ajtowaijlo abuelo manda enfermedades. No es Jk_{yo} aemo quien envía enfermedades, es el animal mismo. Jk_{yo} ae trabaja en su conuco, hace su fiesta, manda a comer los frutos cuando hay muchos para que coman los animales. Jk_{yo} ae tiene mujer e hijos, hace cachiri con agua como nosotros. Se ven como jotī, envían animales para que cacemos. Jk_{yo} ae no se acaba nunca (Domingo Ijtē 17-3-2004).

- 6 Debe guardarse silencio, medir qué se dice, dónde y cuándo se habla. Igualmente hay momentos en que se debe hablar, gritar, tocar música. El no hacer sonidos o hacerlos recuerda el momento original cuando se inició esta era del sol y la primera gente no gritó por lo que se perdió la inmortalidad. No es aconsejable decir el nombre de muchos lugares, menos si se está allí, para respetar a sus dueños o a quienes viven en ellos. No se puede nombrar los lugares jkimañē, las montañas o raudales. Por ejemplo si se nombra la montaña donde vive Buluja, este sale y mata a quien pronunció el nombre (Manuel Jelani, 21-3-2004).
- 7 Debe compartirse y cuidarse todo, el aire y el agua que están en el cielo, también la tierra y todo lo que está en ella y debajo de la tierra, antes no había jefe como ahora. Teníamos pocas cosas, solo teníamos un cuchillo, un machete, cuidábamos y compartíamos todo, como dijeron los antiguos. Todas las cosas machete, hacha, cuchillo, las posesiones personales, se compartían cuando mi papá vivía y le daba a todos los hermanos, hijos. Le pedía a los eñepa si no tenía, y de allí se compartía con todos los de nuestro grupo. Así nos enseñaron los antiguos y debemos seguir todos, compartir lo que se tenga, también la comida, poco o mucho, con pocos o muchos se compartían siempre (Domingo Ijtē, 17-3-2004).

- 8 Debe cazarse y pescarse con respeto, agradeciendo a los Jkyoaedi y siguiendo las formas antiguas. Cada ae tiene su lugar donde vive, por ejemplo Jkajwiye ae vive arriba de Jwana jedä, Malawa jedä jka. También ellos van de jkyo balebĩ y tienen muchas frutas, comida para entregar a los animales para que coman. Cuando los lleva afuera les entrega comida. Los animales como nosotros tienen espíritus, tiene ae, namo. Nosotros llamamos a los aedi para que nos entregue uno de sus animales para comer. Los namodi de las personas le dan frutas a los báquiros, le avisan donde están las frutas de los bosques como muli, alaku, luwë, jlude, jkaile, y otras muchas frutas. Cuando la persona encuentra al báquiro primero va a cazarlo y después de cazarlo lo traen a su casa para compartir. Ordena sus cosas como cuchillos, coladores, cestas y todo, en medio de la casa, con el báquiro cazado pues a Jkyo ae jkajwiye, jefe de báquiro le gusta ver todo ordenado. Como Jkyoaedi son jefes, nosotros no los vemos, pero ellos nos están mirándonos a nosotros, por eso la gente le ordena las cosas que le gusta ver al Jkyo ae, ese orden es el que debemos tener en todas partes. En un mes o medio mes regresa báquiro a su casa. Antes de que la gente se coma la carne debe purificarla, sino se marea. Le habla, le dice muchas cosas que no de mareo. Cuando se purifica, se mezcla en jwaeta jkwa [dentro de un plato] un pedazo de carne con jkwajtibö jkalawinë jkojko y jani jkalawinë jkojko. Se quema un poquito de carne antes de comer. Después todos comen, niños, mujeres, hombres y grandes. Esto se hace con la carne de todos los animales de danto, venado, pava, paují, picture, lapa, marimonda, capuchino, todos. Al purificar se mezcla la carne con los jkalawinë y se habla, el papá o la mamá de la familia, el que sabe purificar. Pero con los únicos con los que se ordena las cosas es con báquiro y con danto (Alejandro Mölö, 3-3-2016). Los animales sí pueden acabarse si se cazan demasiado y sin respeto. Antes había mucho báquiro y ahora no aparecen tanto, o están mucho más lejos, se están acabando, si los cazamos mucho se puede ir y terminar (Aura Amigoja, 19-4-2002).
- 9 Debe promoverse la honestidad, no el jtoweka jkamĩni [robo] ni el abuso. No debe robarse ni hurtarse comida, debe trabajarse. Antes ese no era un problema pues no se robaba o la gente preguntaba si no tenía que comer. En el presente es un problema pues hay gente perezosa que no trabaja en los conucos o no tiene conucos. Uno debe preguntar siempre si cosecha de los conucos de otros, pedir permiso si no tiene o quiere comer lo que otro sembró. Hacer las cosas es importante, cuando alguien corta un tronco de palma bade es esa persona quien cosecha el badebodĩ, otro no puede venir a comerse-lo. Con los conucos viejos y las cosas del bosque hay que tener respeto, también aunque sean de todos, uno dice a los Jkyoaedi cuando cosecha. Con la malawa o jwana, si crece en la zona de una comunidad, la gente de otras partes debe decir que agarrará pues es de esa comunidad. Si avisan si pueden cosechar, hay que ser cortés y decir a la gente que vive en la región que se tomará y cortará lo que necesiten (Noé Jono, 11-3-2004). No debe robarse comida de otros conucos a menos que se pida permiso, si los dueños no

están se busca comida en la selva como miel, frutos, cacería, no se roba nunca (Manuel Jelani, 21-3-2004). *En Duwëwe jedä teníamos trochas de cacería que todos podían usar igual que en Ikwqlq, pero debe compartirse sobre qué se hace y a dónde. Debe preguntarse si necesitamos cosechar comida de conucos de otras personas, debe respetarse, no robarse. Para cosechar gusanos de seje se pregunta a quien cortó el tronco de la palma, quien informa sobre un panal de abejas es quien lo cosecha y lo comparte* (Jtukyabojlae Bowijte, 21-8-2004).

- 10 Todos deben tratarse con jkwaiwëki [respeto] especialmente las parejas casadas, el hombre debe tratar bien a su esposa, y la mujer tratar bien a su esposo, cuando un hombre trata mal a su esposa, la regaña o pelea con ella, entonces algo malo le puede pasar a ella, si es la esposa quien pelea o regaña al hombre algo malo le puede pasar a él (Manuel Jelani, 21-3-2004).
- 11 Deben casarse solo y exclusivamente entre joti para que la cultura se conserve y exista siempre. Ningún muchacho o muchacha debe casarse con personas de otro grupo étnico, solo entre joti. Si la persona es joti pero viene de otra comunidad debe pedir permiso, conversar y decir a los mayores que quiere casarse con su hija; si ellos aceptan debe vivir unos dos o tres años en el sector de la muchacha con la que se casará hasta que tengan hijos (Alberto Melomaja, 16-3-2004). Si alguien de otra comunidad quiere casarse con mi hija debe estar dispuesto a vivir aquí entre nosotros, si ni su papá o mamá viven aquí tal vez no quiera vivir lejos de su gente, pero si quiere está bien pues es joti sabe la lengua, las costumbres y trabaja entre nosotros para consolidar su residencia (Noé Jono, 11-3-2004). Solo debemos casarnos entre ni joti. Preferiblemente con la hija de jluwëna, no con la hija de ji, quien es ama de uno. Se debe vivir donde está la esposa, si uno se casa con alguien de otra comunidad se queda allí (Manuel Jelani, 21-3-2004). Los antiguos decían que si uno se casa con alguien que no es ni joti, como eñepa, se enferma, le duele el abdomen (Joituwe Jtitekya, 25-8-2004).

Jkĩmañë, los sitios y espacios sagrados

Muchos son los lugares que se respetan a todo lo largo y ancho de los territorios joti y que los antiguos dijeron que siempre deben ser sagrados desde el principio de los tiempos, *uđidemakeñë-jae* donde no puede hablarse ni jugar, pues la noción de sacralidad joti está relacionada con peligro potencial, acatamiento temeroso de las palabras y admoniciones de los tiempos antiguos. Muchos picos, montañas, cerros, ríos, lagunas, entre otros espacios, no parecen lo que son, y en realidad son lugares sagrados:

Jkajoja nos dijo que no existen las montañas sino que las montañas son las casas de Jkyo ae, sus nombres son secretos, de respeto no se debe decir su nombre (Ángela Juainkoa, 25-1-2002). Entre los lugares más peligrosos de todo el territorio joti están los picos de Jelau



Jkayo Ikwajā, 2018. (Foto: Óscar Noya Alarcón)





Vista del alto Cuchivero desde la boca del río Kayamá, 2005.
(Foto: E. y S. Zent)

[sierra Maigualida] *porque allí es más fácil encontrarse con awela* (Aura Amigoja, 19-4-2002). *Jelau es territorio ancestral sagrado zona jotí, tiene dos partes, dos picos, el más chiquito es de casa de animales, en especial Jkajwiyë [báquiro]. Jkajwiyë mowali [jefe de báquiro] vive en esas montañas y es bueno, otras personas buenas y sagradas viven en las montañas sin poder verse, son invisibles, viven escondidos. El pico grande es casa de awela. Nosotros no podemos nombrar el pico donde vive, esa montaña resistió, no se cayó cuando Ikyekaja cortó todas las montañas de la tierra. Esa siempre ha estado allí, nunca se ha caído. El nombre de la sierra Maigualida en jotí no se puede decir pues si lo pronunciamos, los Jkyo aemo bajarían bravos como animales o como monos, llegarían hasta esta comunidad y nos destruirían, bravos. Son diferentes a aweladi. Hay al menos tres montañas más que son sagradas* (Hernán Juareajteña, 31-1-2002). *Una muy sagrada y especial es la montaña donde vive Jkyo ae, Waleu* (Alberto Melomaja, 16-3-2004).

Mijkëjte ja inëwa no es la misma montaña que *Jwana inëwa*. El camino para llegar allí se perdió y ya nosotros no sabemos donde queda la montaña, que es muy alta, hasta llega al cielo. Esa es la casa de Mijkëjte ja, es sagrada. Es peligroso si vamos personas normales, no podemos ir a buscar, ni agarrar, ni tocar, ni acercarnos a ella. Debemos tener *Jkajoja* para que nos de permiso, no se puede ir sin él o ella. Gente como nosotros no sabemos la historia ni conocemos o podemos ver personas invisibles, ni espíritu, por eso es peligroso, uno se enferma o muere. No muere de verdad sino que se lo lleva el dueño de esa cerbatana. Otra montaña sagrada es *Malawa inëwa*, donde se encuentra el bejuco para hacer curare de allí se saca el curare más venenoso, tenemos que respetar mucho esa montaña pues dueño del curare se pone bravo si la dañamos. Otro lugar bueno para cuidar es *Jwana yuluwë* donde hay mucho tubos de cerbatana (Alberto Melomaja, 27-1-2002).

Ajkuli inëbo es un cerro sagrado, una montaña, es decir se ve como montaña pero en realidad es una casa donde vive una etnia de espíritus, ellos le pusieron el nombre al sitio hace mucho. Ellos se llaman ajkuli, son espíritus pero parecen como picures, por eso se llaman así. A veces son peligrosos y otras veces no son peligrosos (Alejandro Mölö 30-6-2003). Su dueño es bueno, es una persona que puede ayudarnos, puede nombrarse cerca

y lejos de la montaña y no se molesta, por eso no es tan sagrado. A las siete de la noche sale una persona hablando con ello, pidiendo que no les hagan daño. Puede enfermarse o quedar adolorido el cuerpo. Los he visto, se ven como gente, tienen la misma altura. De Ajkuli inēbo viene muy buena caña, está por donde nací, donde está jtojkwā nejkama jyēu, es un lugar sagrado de tierra muy buena, en esa zona hay una laguna inmensa cuyo nombre no podemos decir cuando estamos cerca pues salen muchos animales que pueden comernos, como anaconda. La laguna tiene mucha agua, a su lado está Jani uli jedā cuyo nombre es sagrado y puede cambiarse a Muli jedā, en la cabecera de Kayamá. Debe pedirse permiso al pasar con mucho respeto, decir y pasar, si van con jóvenes puede decirse solo una vez. Lejos se puede decir. Ajkuli inēbo ijkyuwē está allí mismo en ese sector, ña minējkā, hay dos montañas que se unen, están pegadas jnema inēbo, olou inēbo [la montaña de pijigüao y del árbol olou] se unen, es una serranía con las tres montañas, jnema inēbo es delicado. Jóvenes hombres y mujeres si van solos ya no regresan a la casa y se pierden para el otro lado. Bae jadī es la que se pierde, no gente ya madura, si ya están casados y han tenido hijos no hay problema los que son ya grandes ya por tener hijos están protegidos (Alejandro Mölō 14-II-2011).

Uli jkwayō inēwā es una montaña donde hay muchos monos marimonda. Al inicio del tiempo original cuando las personas se convirtieron en monos se fueron a esa montaña, se quedaron en ese lugar, queda en Duwēwe jedā (Alberto Melomaja, 3I-I-2002).

Aedī līlē es uli inēba, una piedra muy grande y cuando cae al río suena, por eso tiene ese nombre que no se puede pronunciar es sagrado. El primer Jkajoja les enseñó a nuestras primeras tres personas que no se puede decir ese nombre y así aprendimos. Otro lugar sagrado es Awela unē un lugar donde hay mucha Awela por eso ese nombre (Alberto Melomaja, 3I-I-2002).

Wai inēwā es una montaña sagrada porque hay muchos árboles de wai [sarrapia], y vive allí mucha gente, la que vivió en la época de jkwē jtawī jkajka y convirtieron ese lugar como su casa. No puede decirse el nombre de cerca sino de lejos. Jkajoja advirtió que no se mencione mucho este lugar pues de hacerlo se enferman los niños y la gente (Gilberto Ijtē, 27-12-2004).

Uli inēba se ve como montaña, como laja grande, pero es la puerta de la casa de Manaja, es como cualquier puerta, por ella se entra a la casa de diablos, si se queda cerca de esa piedra se escucha como hablan, como tocan la flauta (Hernán Juareahteña, 25-I-2002).

Muchos ríos, cursos de agua, pozos y lagunas son también sagrados:

Jkijkoba [ir con cuidado] en Jkeno jedā, un caño cerca de mi casa, es sagrado y no se puede decir ese nombre cerca. Los antiguos nos enseñaron que si decimos ese nombre, jluwēna



Ejlike saliendo a pescar,
Majagua, 1998.
(Foto: E. y S. Zent)



Ecotono
sabana-bosque
circundando la
misión de Kayamá
y el sistema
montañoso de
Maigualida, 2011.
(Foto: E. y S. Zent)

se pondrá bravo. Cuando el río crece en invierno, los jluwëna cantan a las cinco o seis de la tarde (Mario Liye, 15-6-2014).

Jwalëjte jedä cerca de Jedala jedä es un río sagrado porque allí sale jluwëna ejko [anaconda] que vive waliëjte jedä jkwa [en lo más profundo dentro del río] y se ven muchas, si se dice el nombre del río allí mismo salen muchas (Martha Juae, 7-2-2003).

Nosotros llamamos Jwäna jedä, pues por este río fue donde caminaron las personas que se transformaron en cerbatanas hasta la cabecera, donde hay montaña, por eso cuidamos y respetamos toda la región (Alberto Melomaja, 27-1-2002).

Llamamos Jtajwibo jedä al río donde se encuentra mucho jtajwibo. Este río es de respeto, antiguo, se creó junto con cerbatana cuando el Jtajwibo iba caminando con cerbatana. La mayoría de mabau [lagunas] también son sagradas, Yëwidï mabau, en el raudal, donde está el arenal Jkaile lajo está Yëwidï mabau es sagrado. Si estamos cerca y las nombramos se pueden poner bravas pues en el fondo, dentro del agua, viven monos, tigres y pueden destruirnos a nosotros. Son animales bravos. Comen a la gente, no debe decirse nada cuando se está cerca o cuando se está allí. Jtjukü jedä no es peligroso, pero es importante porque han vivido muchos jotï por sus márgenes, los llamamos así porque hay mucha hoja grande o pequeña como jkanawa o jtewa jkwa en la orilla, pero cuando hay mucho, bastante, lleno de hojas en la orilla. Un río muy importante en nuestro territorio es Duwëwe jedä [río rojo], pues por allá hay muchos animales, muchos recursos buenos para nosotros, es el lugar original de donde salieron los jotï. En este tiempo sale muy rojo, por eso se llama Duwëwe jedä, significa que dentro de ese río viven los jefes de los pescados que están allí removiendo, rebotando, revolcando mucho y ensucian el agua. En tiempos del año diferentes a ahora el río no aparece rojo sino blanco. Jkaidï jedä es un río llamado así porque hay muchos árboles que dan frutas de moriche y los animales, las aves vienen mucho a comerla. Dos ríos sagrados porque antes dentro de ellos había mucha anaconda son Jkojko jedä y Jkeno jedä. Cuando vamos cerca de esas aguas no se pueden decir sus nombres pues es peligroso, crece el río, se pone bravo. Jkajoja encerró y dijo que no se puede decir ese nombre pues es sagrado. El raudal que llamamos Mojtö lajo es antiguo, salió del árbol Jkwë jtawï de donde salió la comida, cuando los monos lo cortaron sacaron un pedazo que botaron al río y cuando este cayó en el agua se convirtió en piedra y se hizo un raudal. El nombre se refiere a que allí tiraron los pedazos de palos y astillas cuando

cortaban los palos. Otro raudal antiguo es Jkwaijlë lajo, de antiguo cuando los monos negro, capuchino, araguato y marimonda eran personas y vivían allí, de allí salieron muchos monos que la gente ha cazado y comido (Alberto Melomaja, 27-1-2002).

Jnanau es un lugar sagrado, nació cerca por Duwëwe jedä, cerca de Jkwakyawe jedä (Soledad Wajkemaja, 27-6-2014).

Tres personas de mi gente iban en una canoa, hecha del palo de uli wejtolo, estaban en una laguna, en el lugar de perros de agua que llaman Miñelibi yëwidi mabau. Se volteó la canoa y no aparecieron más. Ahora están en jkyo jedä jkwa, abajo, se ve como laguna pero en realidad adentro hay una casa y al lado de la laguna, pero más afuera, hay una casa que nosotros vemos como una montaña. Los que se hundieron en el río viven por allí, no afuera, sino donde está la casa, la laguna es una casa, pero nosotros vemos un río, una laguna, pero al lado es una casa donde vive la gente, no es un río (Salomón Konojto, 20-4-2002). Jkyo yëwidi mabau [lagunas de tigres] son grandes como esta sabana. Son muchas, como hay conucos así hay muchas lagunas sagradas. Los tigres viven allí por eso se llaman así. Si se hace campamento el tigre nos come, son joti como personas y se comen a otras personas. Los tigres no se mueren, son gente igual pero no se acaban, al morir después resucitan y vuelven a vivir otra vez por años (Noé Jono, 23-12-2004). Si esas lagunas son sagradas, además de los tigres también viven chigüires adentro de ellas. Si las nombran en el sitio o llaman «yëwidi mabau» se comen a la gente. Estos tigres tienen namodi, por eso nosotros no podemos decir ñëdo mabau jedä yëwi mabau cuando la vemos no se puede nombrar pues ahora no hay Jkajoja que antes visitaba y ayudaba ahora los animales empiezan a salir a comer (Gilberto Ijtë, 27-12-2004).



Recodo del Jkaile bo jetä, Amazonas.
(Foto: E. y S. Zent)

Hay muchos más lugares sagrados por todo el territorio joti, son áreas que han sido cuidadas por los joti por siglos, y como indica la bako ijtowe [historia antigua antes del tiempo en que vive hoy la gente presente] los sitios sagrados más importantes, son muy numerosos y se extienden por todos los rincones de los territorios joti. En el mapa de los territorios joti se especifican 207 lugares sagrados.

Los joti deben cuidar todos los espacios de sus territorios, montañas, caminos, valles, raudales, lagunas, ríos, caños, caminos, casas nuevas o viejas, así como todos los elementos, animales, personas, y gente que los habitan, pero los lugares sagrados son aún mucho más cuidados. No son pocos en numero ni extensión, y todos sus alrededores deben ser respetados. Estos sitios están también georreferenciados en los mapas del capítulo 3. Como puede apreciarse, algunos tienen el mismo nombre aunque están ubicados en espacios diferentes. Como ya se reiteró en capítulos anteriores, sin la tierra los indígenas dejarían de existir totalmente, por ello la significancia mayor de jkyo jkwaini que impulsó a los joti reunirse en Kayamá para redactar un documento de gran relevancia que declara la trascendencia de los territorios, más allá de un título legal, siendo un manifiesto por un estilo de vida:

Decálogo de territorialidad y ética de vida jotĩ

La comunidad Jotĩ de Jwabekĩ Jkyo se reúne hoy, lunes 29-4 del 2010, para hablar sobre la demarcación que habíamos hecho durante los años 2001 a 2006. Al saber que nuestras tierras están rodeadas de muchos significados, los cuales se representan en los siguientes puntos:

- 1 Nuestra tierra: somos Jotĩ, los habitantes de esta comunidad de Nĩ Jotĩ Ne, Jwabekĩ jkyo, San José de Kayamá, sierra de Maigualida en el estado Bolívar, nuestra tierra está rodeada de muchos significados y muchas formas en las que estamos viviendo.
- 2 Demarcación: nuestra demarcación está marcada por muchos lugares sagrados, plantas medicinales y tradicionales sagrados, tiempo sagrado, creencias espirituales, animales y árboles sagrados, ríos sagrados, comidas y frutas propias, por los lugares que vivieron nuestros antepasados, por los lugares en que vamos a la cacería, a buscar comidas silvestres, a pasar vacaciones, por la cultura, mitos, costumbres, por los ancianos y las ancianas, mayores, jóvenes, niños que asisten a la escuela, para los futuros jotĩ que vendrán, es decir, para nuestros hijos que aún no han nacido. Hablando de la demarcación, muchos representantes que recorrieron por todos esos lugares que hemos nombrado, ellos cuentan que aquellos sitios que vieron eran muy importantes, porque allí, en esos lugares, viven personas como nosotros, ellos son chamanes que nos protegen a nosotros, son los espíritus, creemos en ellos, porque gracias a ellos es que las naturalezas viven, si los destruimos, no vamos a sobrevivir en este mundo en que estamos hoy en día.
- 3 Estas selvas, montañas, ríos, rocas son las almas en las que vivimos, es el corazón de nuestra comunidad. Es el punto principal, el alma viva, si este corazón se muere, todos moriremos. Todos los que nuestro padre Dios creador del mundo nos regaló, este corazón de las selvas a nosotros, no queremos entregarlos a otras gentes que no merecen nuestra propia sangre, desde nuestros padres ancestrales, el que no se siente orgulloso de ser jotĩ como nosotros, a esas personas ajenas, no queremos que nos quiten ni siquiera un pedazo de nuestra tierra que demarcamos. Aquí nada se puede cambiar sobre la demarcación, no queremos regalar nada de este corazón de las selvas, está prohibido que personas ajenas toquen y lleven cosas fuera de esta comunidad.
- 4 El mapa: está ubicado en los estados Bolívar y Amazonas, ya que los jotĩ estamos ubicados en estos estados. Tenemos comunicación a través de vías terrestres a otros sectores que se encuentran dentro de la demarcación. La comunidad de San José de Kayamá está en el estado Bolívar, las comunidades de Caño Iguana y Morocoto están en el estado Amazonas. Nuestro mapa representa muchos sitios y lugares sagrados, como las montañas, árboles, animales sagrados, plantas medicinales, animales que consumimos, frutas silvestres, miel silvestre, tiempo sagrados, lagunas y ríos sagrados.
- 5 Plantas medicinales: estamos viviendo de las medicinas naturales, las cuales son necesarias para nuestra salud. Cada ser natural y todos los seres que se encuentran en el



Cruz llegando al centro de Kayamá, 2014. (Foto: E. y S. Zent)

monte son medicinas tradicionales, como bejucos, ramas, conchas, hojas, hormigas, y muchos tipos de los que hemos nombrados. Por lo tanto, aquí tenemos médicos tradicionales. Ellos son los que se encargan de llevar estas medicinas cuidadosamente. De verdad es que existen muchos tipos de plantas medicinales, decimos todos estos aunque ustedes no lo crean. Muchísimas plantas medicinales que se encuentran en la naturaleza, son muy útiles y son muy necesarias para nosotros, los jotí que habitamos en nuestra comunidad de San José de Kayamá, Nĩ Jotĩ Ne-Jwabekĩ Jkyo. También las medicinas son naturales como son piedritas que se encuentran en las cabeceras de los caños, en las montañas, en muchos lugares que recorremos en la selva, existen medicinas naturales. Y muchos de esos nos sirven para curar a los enfermos, a los niños, jóvenes, adultos, ancianos y ancianas de la comunidad.

- 6 **Animales sagrados:** existen animales sagrados, desde animales enormes hasta los más pequeños que se encuentra aquí en esta tierra. Hay tigre enorme, mono enorme y otros animales que casi no vemos porque son muy sagrados. No son propios tigres, sino que son personas y se transforman en los animales. Nosotros creemos en ellos, que son nuestros antepasados, porque los sabios nos cuentan que son personas. Decimos animales sagrados a los cuales no podemos nombrar ni hacerles daño, porque si no respetamos, ellos nos harán daño.



José y Jtíbolo sobre el árbol del ancladero del *Jkɣo Jkudile*, Amazonas, 2012. (Foto: E. y S. Zent)

El cuidado,

amor y

conservación

de todo

lo que nos rodea



- 7 Lugares sagrados: tenemos muchos lugares sagrados aquí en nuestra tierra, a los cuales no podemos nombrar ni jugar con eso. Los lugares sagrados son los siguientes: las montañas, rocas enormes, los nombres de cada sitio y entre muchos lugares que están aquí. Todas aquellas montañas que vemos son las casas de los espíritus, aunque nosotros no los vemos con nuestros ojos. Allí viven los chamanes, los jkajojadi, nuestros antepasados aún viven allí, todavía existen. Por eso, tenemos que respetar, no tienen que dañarlos ni destruirlos. Estamos protegidos de todos los espíritus que hemos nombrado, ya que los sabios y los chamanes conocen todas aquellas churuatas de los espíritus que hoy en día existen entre nosotros los jotĩ. Jelau es el palo principal de esta tierra, es muy sagrado. Jnawĩ, como otro lugar muy sagrado; allí está viviendo una persona muy sagrada, y entre muchos lugares sagrados estamos viviendo. Las rocas también son muy sagradas, todas aquellas rocas que vemos son las puertas de los animales muy sagrados. Si destruimos esas, ellos nos harán daños y nos acabarán.
- 8 Comidas propias: tenemos comidas propias, para mantener los alimentos, necesitamos tierra suficiente, porque en ella sembramos comidas, buscamos la carne. De la tierra es que vivimos. La tierra es nuestra madre principal de nuestra comunidad, es nuestro seno principal por el que vivimos. Vivimos de las naturalezas, vivimos de los lugares sagrados, de los animales sagrados, porque de allí es que nos alimentamos. De muchos árboles, de muchas plantas que producen frutas y de muchos animales nos alimentamos y vivimos. Para poder conseguir todos esos alimentos necesitamos la demarcación así como está hecho, es decir tierra suficiente. De los árboles se alimentan las frutas, a las flores las chupan las avispa y las abejas para poder formar la miel. La miel que producen de los árboles y de las flores, nosotros la consumimos.
- 9 Creencias espirituales y culturales: creemos en los espíritus de nuestra cultura, ya que ellos todavía están existiendo aquí en esta tierra sagrada. También creemos en el único Dios del mundo, quien creó al hombre y a la mujer (Adán y Eva) y que también hizo todas las naturalezas, las montañas, ríos, animales y muchas cosas más que vemos sobre la tierra. Principalmente somos de la Iglesia católica y evangélica. No tenemos otra iglesia para seguir, Iglesia cristiana es única que fundó Cristo nuestro señor.
- 10 Nuestras costumbres: usamos collares, guayucos, cinturones, carañas, onoto. Son nuestros vestidos, nos sentimos muy orgullosos con nuestras costumbres. Todo esto no podemos destruirlo, es nuestra cultura que aún se vive.
- 11 Nuestra cultura: Tenemos muchas culturas, las cuales no podemos abandonar, no podemos destruir ni acabar. De la cultura también es que vivimos, para nosotros es muy importante tener y practicar las culturas que tenemos. Y todavía estamos cumpliendo nuestra cultura. Dentro de nuestra cultura destacan muchas cosas. No queremos civilizarnos como ustedes, no queremos vender nuestra cultura, porque muchos indígenas de Venezuela, perdieron muchas de su cultura, ni siquiera usan sus costumbres, ni practican los ritos que hacían sus ancestros, los que hacen son puro invento. Los culpables de

hacerles olvidar las culturas de otros indígenas de Venezuela son ustedes, los blancos criollos. Dan los títulos de la tierra falsos, ustedes están tratando de engañar en la entrega del título de la tierra. Ustedes mismos están quitando la tierra a otros indígenas de nuestro país. Acuérdense que los indígenas somos los primeros habitantes de nuestro país de Venezuela. También el presidente mismo está quitando la tierra a los pueblos indígenas de Venezuela. Nosotros no somos animales para estar encerrándonos como los cerdos en el corral. Porque muchos indígenas están muriéndose de hambre por estar encerrados como los animales.

- 12 Nuestros mitos: tenemos fiestas de difuntos, fiestas comunitarias, bailes tradicionales, fiestas de tabaco, fiesta de cordones a los niños. Y todavía los hacemos y los cumplimos.
- 13 Nuestros ancestros: aquí vivieron nuestros antepasados, en esta tierra que habitamos están enterrados los huesos de nuestros antepasados. Y seguirán viviendo los otros jotí que vendrán después. En todos los lugares que hemos dicho, vivieron nuestros antepasados.
- 14 Ancianos y ancianas de hoy: muchos de ellos cuentan todavía en nuestra cultura, en los lugares sagrados, en los tiempos sagrados, en las montañas sagradas, y en las naturalezas sagradas que rodean nuestra demarcación.
- 15 Jóvenes y niños de hoy en día: hay muchos niños, hay muchos jóvenes que están existiendo hoy en día, los cuales llevarán hacia el futuro la comunidad y a los jotí que aún no han nacido.
- 16 Futuro jotí: esto quiere decir que siempre existirán los futuros jotí después de que nosotros morimos. Estamos seguros de que esta comunidad nunca se acabará, porque con la cultura es que nuestra comunidad vive. Para los futuros jotí es la cultura la que los hace funcionar y los va a hacer vivir y no hacerlos perder.
- 17 Rito de iniciación: aquellos jóvenes y las jóvenes que se desarrollan por primera vez, se dedican a prepararse para la vida.
- 18 Purificaciones: cumplimos con nuestras culturas, todavía hacemos purificaciones. Estas purificaciones las hacemos después del fallecimiento de una persona, adulto, anciano, niños y cuando la mujer aborta. Y hacemos esto para luego no hacerles daño a los niños. ¿Cómo? Dando comidas, bebidas y otros. El niño se enferma y hasta se puede morir. Por ese motivo, cumplimos con nuestras purificaciones. Y todo esto, lo que hemos hablado, ni siquiera ustedes lo hacen ni creen.
- 19 Las naturalezas: de muchas naturalezas que existen en nuestra comunidad, usamos muchas cosas, como sejes, cucurito, coroba, frutas, plantas medicinales, los dardos, las cerbatanas, animales que consumimos, como son: paují, pava, mono, ardilla, danto, báquiroy muchos animales más. De muchas cosas más de las naturalezas, es que estamos viviendo desde nuestros ancestros hasta hoy en día. Las naturalezas nos regalan los alimentos. Aquí en la comunidad no vendemos comidas entre nosotros mismos. Para nosotros vender cosas entre la comunidad no sirve, no queremos sufrir. También den-

tro de la naturaleza que rodea la demarcación, existen muchas cosas que a nosotros nos sirven para poder vivir en nuestra vida y en nuestra comunidad. Y debido a las naturalezas, también los animales se alimentan para sobrevivir.

Este documento está firmado por los jefes y representantes de la demarcación territorial de Nĩ Jotĩ Ne-Jwabekĩ jkyo, San José de Kayamá, Héctor Liye, Leonidas Mölö, Alberto Melomaja, Julián Mölö, Julio Juainkoa, Rafael Jono, Miguel Yalua, Gonzalo Liye Uriña e Iván Juae.

Los 19 puntos de este texto son una afirmación de vida que sintetiza una filosofía extendida en la tierra misma. Lejos de destruir, la huella jotĩ en las selvas de Maigualida ha sido muy creadora y positiva, pues al mismo tiempo que abren trochas y levantan pequeños poblados, nutren y recrean parches de selvas muy diversas, crían y cuidan formas de vidas. Los centenares de imperceptibles caminos jotĩ conectan a sus comunidades, con espacios cargados de vida que es reconocida y recreada de muchas maneras por los jotĩ, el último grupo étnico contactado en territorio venezolano.



Certificado de título de propiedad de la tierra para los jotĩ de Caño Iguana, entregado en un acto político a Jailo Ijtē, a quien se le pidió devolverlo minutos después de tomada la foto oficial, 2012



Arriba: Casa comunitaria de *Jkayo Ikwajq*. Jlate Bowijte, Bijkiyo Jtute, Juti Alike, Lqlejo Jtute entre otros, 2012.
Abajo: Awelajlu Jtute con su hijo Jkwajkya Jwoli y otros miembros de la familia, 2012. (Fotos: E. y S. Zent)

« Rafael (Yolo) y mi hijo
Éktor (Aubojkyo) van
a vivir en Manapiare *balo*.
Se van a aprender a hablar
y las cosas de *dodo jotì* [criollos],
vamos a pensar mucho en ellos,
los extrañaremos.
Pero así entendemos bien
lo de los otros,
los que viven en los pueblos
y hablan otra lengua »

Katalina Jtitekya Jtute, 29-12-1998

**Bae anuwëdĩ
majkyö,
jta inĩ**

**Hoy día el futuro,
mensaje de vida
y despedida**

Bae

anuwéñi

majkyó,

jta jñi



Héctor Liyé, con bastón de jefe y radio, en Kayamá, 2014. (Fotos: E. y S. Zent)

En este último capítulo se quiere mostrar a los jotí actuales y a donde quieren perfilar su futuro, con autonomía y claridad cultural, este libro es fruto de tal plan a futuro. La obra cierra con un mensaje final de despedida, optimismo y construcción de continuidades y vida.

Bae anuwëdĩ majkyö, vida contemporánea y futuro

Como todos los grupos humanos y culturas del mundo, los jotí no son estáticos y están abiertos al cambio. La mayoría de las comunidades y personas jotí vive como se ha descrito hasta ahora, sin embargo, todas han experimentado cambios en los últimos 20 años que se notan muy especialmente en Iguana, Morocoto y Kayamá, como se mencionó en el capítulo 2, las tres comunidades que concentran el mayor número de personas. La importancia de estas tres comunidades grandes se refleja en sus actividades conjuntas. Por ejemplo, del 5 al 25 de diciembre de 2016 y del 3 al 16 de diciembre de 2018, organizaron jornadas de fútbol intercomunal (Amazonas y Bolívar), exclusivamente para el pueblo jotí, en la que participaron tres comunidades, Caño Iguana (Jkilijtö-Wanajtö), Morocoto (Jwinodĩ) y San José de Kayamá (Moli, Jkyejkodĩ, Mayba- jkye). En 2016 la sede de los juegos fue Kayamá organizados y coordinados por el primer jotí con título universitario, el licenciado Gerardo Liye, en tanto que en el 2018 Andrés Eyo Aubokyo los coordinó en Iguana. Estos juegos intercomunales son ejemplos de actividades que muestran autonomía y madurez por parte de los jotí que quieren enhebrar dinámicas que refuercen sus lazos de cohesión como grupo étnico.

Bae

anuwēdi

majkyō,

jta jni



Casa de estilo más reciente, *Jkəyo Ikwəla*, 2002.
(Fotos: E. y S. Zent)



Casa de Jkujkyo, 1996.
(Fotos: E. y S. Zent)



Interior de una casa, Kayamá, 2017.



Pie de monte de *Jwâñg Inêwa*, 1973. (Fotos: ©Jacques Jangoux)



Jkujkyodĩ, alto Cuchivero, 1997. (Fotos: E. y S. Zent)

Las transformaciones de las últimas décadas se han articulado con las maneras en que siempre han vivido los jotí y que se han descrito en los ocho capítulos anteriores. Muchos de los cambios han estado enlazados a las misiones cristianas que se fundaron originalmente en 1971 en Amazonas y 1983 en Bolívar.

La actividad oficial de la Misión Nuevas Tribus se extendió de manera relativamente sucesiva entre casi 35 años en Caño Iguana. La misión estuvo ocupada casi de manera continua por de dos a cuatro familias de misioneros norteamericanos protestantes estadounidenses, en su mayoría, quienes concentraron sus esfuerzos en aprender la lengua nativa para traducir la Biblia en jotí. El foco de los misioneros se dirigía a cada individuo más que al funcionamiento colectivo de la comunidad. Las transacciones de intercambio se daban directamente con cada persona. Los misioneros fueron obligados a dejar la región en abril de 2006, debido a que el presidente del momento, Hugo Chávez, el 12 de octubre de 2005, vía radio pública ordenó la expulsión de todos los misioneros de la organización Nuevas Tribus de los territorios indígenas de Venezuela. Chávez les dio a los misioneros unos pocos meses para que prepararan su partida que culminó en abril del 2006. Fue una medida inconsulta con las poblaciones indígenas, las cuales lamentaron mucho la decisión y despidieron impotentes y con pesar a los misioneros. No hubo posibilidad de hacer una transición más apropiada. Desde junio de 2006 en Iguana, como en todas las misiones Nuevas Tribus en Amazonas, se instaló un puesto militar que denominaron Centro Endógeno Cívico-Militar Caño Iguana. Se pretendía atender las necesidades de salud, educación y seguridad de la población local, pero en realidad las políticas fueron erradas y erráticas, se asignaron pocos y dispersos recursos los primeros cinco años y ahora, más de diez años después, no hay ninguna persona no jotí viviendo en Iguana que represente tal centro.

En el sector norte se estableció la misión católica de Kayamá con la orden María Inmaculada o hermanas de la Madre Laura, inicialmente fundada y orientada hacia los eñepa que vivían muy cerca de allí, pues para ese momento estas desconocían la existencia de los jotí. La coexistencia eñepa-jotí, dos grupos étnicos tan diferentes, moldeó muchas dinámicas sociales de esta misión. Por 33 años, vivieron en la misión de dos a cuatro hermanas, muchas de ellas colombianas, con algunas ecuatorianas y venezolanas. Ellas trataron de organizar el trabajo colectivo, asignar obligaciones y deberes, así como distribuir los bienes introducidos en términos comunitarios. A pocos años de instaladas, la hermana Teresa animó a los indígenas para hacer parcelas agroforestales para beneficio de todos (arboleda con frutales introducidos y nativos). Las hermanas también crearon escuelas y otras edificaciones por grupo étnico, unas para los jotí y otras para los eñepa, exclusivamente. Las dificultades para mantener las dinámicas de un centro bi-étnico escalaron en diversos problemas hasta tal punto que los eñepa pidieron a las hermanas que se retiraran de su territorio en julio de 2016, cuando las Lauritas, también así conocidas, abandonan la zona de Kayamá.

Morocoto, por su parte, ha sido un asentamiento independiente de las misiones que se fundó hace más de una década al margen del río Asita y que ha congregado jotí de diversas comunidades amazónicas y que cuenta ahora con más de un centenar de personas. La posibilidad de acceder a esta comunidad por vía fluvial hace de Morocoto un destino atractivo para los indígenas que se mueven por diversos motivos a través de los territorios jotí. Bienes, información, servicios,



Tito y Misael en la escuela, 2014. (Fotos: E. y S. Zent)

circulan con fluidez a través de las aguas pues también las artes de los motores fuera de borda son habilidades con las que se han fortalecido los jóvenes jotí.

Antes y ahora, los jotí se mueven con gran dinamismo entre las comunidades de todo su territorio. Las interacciones sociales y movimientos de los grupos de esa época permiten entender la distribución actual de las comunidades que concentran el mayor número de personas. Morocoto, Iguana y Kayamá, como ya se ha comentado, son polos de atracción e interacción tanto para visitar parientes y amigos como para realizar intercambios de bienes. Hoy día, siguen siendo los lugares a los que los jotí de todo el territorio visitan con frecuencia por la misma diversidad de razones que las expuestas al inicio. Estas tres comunidades son centros concentrados y pujantes, además el control de las tres están en manos jotí exclusivamente.

Los jotí se han engranado a la sociedad venezolana envolvente conservando y continuando con muchos aspectos esenciales de su muy único estilo de vida. En general, hay tres áreas en las que se han incorporado cambios significativos: educación, salud y organización social.

Jwaĩ dekae nuwe, escuela

Aunque se siguen enseñando las tradiciones y todo lo asociado a ser un nĩ jotí, ahora también se asiste a las escuelas. Los misioneros Nuevas Tribus desarrollaron un alfabeto para la lengua jotí con el fin de traducir la Biblia, e iniciaron su enseñanza (escritura, lectura) a toda la población jotí mayor de ocho años, de manera sistemática desde 1996. Es por ello que el grueso de los indígenas de Iguana son alfabetos en su propia lengua. En esos días, la comunidad construyó una edificación

donde se dictaban clases de Biblia y de lectoescritura que se empezó a considerar como la escuela de la comunidad. Una vez que los misioneros dejan Iguana, los jotí continúan enseñando a leer y escribir con el mismo alfabeto a los más jóvenes y a otros jotí que se acercan hasta ese lugar desde otras comunidades. La labor pastoral está actualmente a cargo de Jelëbeto Bowijte y Baijkyo Jtijtiko. Alrededor de 2010, a instancias del gobierno, se estableció una pequeña escuela y se trajo a un maestro indígena piaroa con la dificultad de que no hablaba la lengua jotí en una comunidad donde el 99 % de la población es monolingüe. El maestro piaroa estuvo algunos meses y fue sustituido en 2014 por Jairo Ijtë, quien es el único maestro actual de la escuela en Iguana. Como parte del equipo de apoyo a la educación, entró una pareja especialista en agricultura que trató de implementar la logística de ingreso de semillas y entrenamiento en el uso de nuevos equipos que el gobierno donó a la comunidad, pese a que no fueron solicitados, tal como motores fuera de borda y procesadora de yuca para la fabricación de casabe, un producto que como se vio no constituye un alimento cotidiano jotí. Esta pareja de especialistas creó lazos de amistad y solidaridad genuina con la comunidad, sin embargo, permaneció en residencia solo algo más de un año, hasta 2009.

En Morocoto funciona desde hace unos cinco años una escuela básica, mínimamente dotada, siendo los maestros Abel Jkujkyo, Elisa Liye y Juan Uriña, quienes provienen de Kayamá.

En Kayamá, la escuela tiene ya más de 20 años pues fue establecida por las hermanas Lauritas, a mediados de 1980. Desde sus inicios, la escuela de Educación Intercultural Bilingüe Jelau Mansawin se fundó para los jotí y los eñepa con cursos y salones exclusivos para cada grupo étnico. Como escuela básica bi-étnica ha estado bajo el auspicio de «Fe y Alegría», un movimiento de educación popular integral, creado por los jesuitas en Venezuela en 1955. En la escuela, se ha impartido educación básica de 1.^{er} a 6.^{to} grado especialmente en lengua nativa. Cuando estaban las hermanas, algunos estudiantes que terminaron exitosamente 6.^{to} grado, si lo aprobaba la comunidad y ellos querían continuar sus estudios iban a Ciudad Bolívar, Barinas o Mérida a otras escuelas de Fe y Alegría. Por ese motivo algunos terminaron el bachillerato. Otros jóvenes terminan bachillerato en Kayamá mismo bajo el programa IRFA (Instituto Radiofónico Fe y Alegría). Hoy día trabajan 15 maestros jotí en Jelau Mansawin como se muestra en la tabla 9.1. Además de ellos, se encuentran asociados a la educación Jhonny Liye Juae como coordinador de pastoral y Lucas Juae como suplente y animador. Desde 2016 el director de la escuela es el primer licenciado jotí, Gerardo Liye, quien recibió incluso parte de su educación en la Universidad de Deusto, Bilbao, en España, al ganar una beca como estudiante extranjero, *mi papá Mulá Liye había dicho que yo alcanzaría grandes cosas, que llegaría donde ningún otro jotí había llegado, este logro mío lo anunció él cuando yo era solamente un niño muy pequeño* (Gerardo Liye, 22-9-2016).

De otras comunidades como Jkawale, al menos dos jóvenes jotí, Éktor Aubojkyo Jtute y Rafael Yolo Aubojkyo, salieron cuando eran adolescentes para asistir a la escuela de San Juan de Manapiare. Ambos cursaron la primaria y Éktor terminó la secundaria y fue aceptado incluso para asistir a la universidad y proseguir estudios de medicina. Carencia de recursos limitó sus opciones de proseguir estudios.

En el sector amazónico, de caño Banderita, un pequeño afluente de Parusito, la Alcaldía de Manapiare financió por unos años una pequeña escuela rural para una comunidad jotí de unas

ochenta personas. El maestro era un piaroa, Basilio Márquez, que habla jotí aunque funcionó por pocos años, muy pobremente dotada y ya no existe.

Tabla 9.1. **Maestros actuales en la escuela Jelau Mansawin elaborada por Alirio Juae e Ismael Liye.**

Nombre y apellidos	Cargo	Instrucción
Gerardo Liye Juae	Director	Lic. en Educación Integral
Clemente Jono Kñojto	Docente de preescolar	Bachiller
Wilson Melomaja Juainkoa	Docente (1.º G)	
Tito Jono Juae	Docente (2.º G)	
Aurora Liye Juae	Docente (3.º G. B)	Bachiller
Mauricio Jono Juae	Docente (3.º G. A)	Bachiller
Gabriel Jelani Yalujá	Docente (4.º G)	
Ismael Liye Juae	Docente (5.º G)	Bachiller
Gonzalo Liye Uriña	Docente (6.º G)	Bachiller
Saúl Jelani Yalujá	Docente de Educación Física	
Emilio Kñojto Jono	Docente de Carpintería	
Héctor Liye Juae	Maestro de Botánica	
Santiago Jelani Yalujá	Maestro de Campo	
Iván Juae Janiau	Maestro de Cultura	
Orlando Ijtë Yalua	Maestro de Artesanía	

Jti jadī baebī dekae nuwe, ambulatorio

La medicina tradicional se sigue practicando con ahínco y respeto. Pero como se vio en el capítulo 7, si las enfermedades se originan o son causadas por procesos no jotí, la cura y sanación deben ser también no jotí. Para esas enfermedades y dolencias es necesaria la medicina occidental. Justo por ello, el incremento de los contactos entre los criollos y los jotí dio lugar a muchas enfermedades desconocidas. Tanto en Iguana como en Kayamá la atención médico-sanitaria constituyó un factor determinante para estimular que grupos jotí se asentaran lentamente cerca de las misiones, hasta el día de hoy, cuando son bastante numerosos y siguen llegando grupos de aldeas y asentamientos lejanos en busca de medicina occidental.

Los misioneros de Iguana establecieron desde su inicio un pequeño dispensario de salud bien dotado, el cual constituyó la única fuente de acceso constante de atención médico-sanitaria a los jotí del Amazonas. Parte del cuidado de salud incluyó entrenamiento básico a algunos jotí para diagnosticar la malaria, a través de la lectura de láminas de sangre en el microscopio, así co-



Ambulatorio de Kayamá, 2011. (Fotos: E. y S. Zent)

mo proporcionar medicamentos para dolencias básicas. Los misioneros entrenaron a varias personas para que actuaran como enfermeros como Tibot̃eyo Jtute y Lila Jtitekya, e impartieron enseñanzas sistemáticas para diagnosticar la malaria con el uso de microscopios como Jkwajkya Jwoli e Ijte Jacobo Jtitiko Jtute. Este dispensario fue la única fuente de medicina occidental permanente en Amazonas para los jot̃i, quienes se desplazaban continuamente hasta la misión para pedir ayuda y recibir atención médica. El dispensario de Iguana, fue la base sobre la que se cimentó la atención de salud que se estableció con el centro endógeno, que incluyó un médico comunitario residente, ayudado por un microscopista. El médico provenía del Batallón 51, como se conocieron los primeros 51 médicos que se graduaron en Cuba. El personal asociado a la salud fue el único esperado y realmente bienvenido por los jot̃i, de los impuestos en el centro. Sin embargo, su presencia y la dotación de insumos y material médico fue intermitente y escasa hasta el punto de que desde 2012 no se cuenta con presencia de personal médico. En 2007, el Centro Autónomo de Control de Enfermedades Tropicales (Caicet), en Puerto Ayacucho, adscrito al Ministerio de Salud, ofreció entrenamiento a Bajluwe Jtute Jtitekya y Lucía Jliye Jwae como microscopista y enfermera en medicina simplificada, respectivamente. Lucía tenía bastante conocimiento del español, ya que provenía de Kayamá y las hermanas la habían apoyado con educación en Bolívar, en este idioma. Bajluwe aprendió español al mismo tiempo que se entrenaba en la medicina simplificada. Otros enfermeros de Iguana son Lija Jwoli Jtute y Javier Uliyejteja. También como microscopista se entrenó en el Caicet Balalelo Jtitekya Yëwi. El sector salud de Iguana se complementa con Jkali Jtitekya Yëwi, quien vive en Puerto Ayacucho desde el año 2012 y provee la logística de los pacientes indígenas que llegan de emergencia al hospital de la capital de Amazonas, si son jot̃i actúa además como traductor. Jkali es parte del equipo del Servicio de Atención y Orientación al Indígena (SAOI), en Amazonas.

A finales de la década de 1980, las hermanas instalaron un Ambulatorio Oficial Rural Tipo 1 inscrito en el Ministerio de Salud y Desarrollo Social (MSDS), antiguo Ministerio de Sanidad y Asistencia Social (MSAS). El ambulatorio cuenta con dos enfermeros entrenados en medicina simplificada, un jot̃i, Gustavo Ijt̃e Yalua y un eñepa, Fernando Chonokó, y un vacunador, Eugenio Jelani



Microscopista Samuel Baiyeja, 2007



Gustavo Ijtë, 2007. (Fotos: E. y S. Zent)

Juareajteña. Tiene además cuatro microscopistas especializados en malaria: Samuel Baiyeja, quien se entrenó en 1994 con los médicos del Control de las Enfermedades Endémicas y Atención Sanitaria al Indígena (Cenasai), que surge como un convenio entre el Ministerio de Salud, la Corporación Venezolana de Guayana y médicos comprometidos, y luego recibió más preparación en 1998 en la Universidad Central de Venezuela (UCV); Horacio Jelani Juae y Camilo Möllo Abaremajá, quienes se entrenaron en Caño Iguana; y Alirio Juae quien se formó como microscopista parasitólogo desde febrero a julio de 2017 con los médicos de Cenasai. El dispensario de Iguana y el ambulatorio de Kayamá han servido como la base de operaciones a diferentes médicos, odontólogos, enfermeras gubernamentales o no gubernamentales que han prestado atención médica-sanitaria a los indígenas. Pese a la dedicación y esfuerzo de los jotí, tanto el dispensario de Iguana como el ambulatorio de Kayamá están pobremente dotados y requieren de insumos y medicinas continuamente. Por ejemplo, en mayo de 2017 dos jotí caminaron desde Iguana a Puerto Ayacucho en busca de tratamientos contra la malaria, una terrible parasitosis que con carácter de epidemia ha atacado a casi el 100 % de la población. Transportaron con ellos a una infante que lastimosamente murió en el hospital por lo avanzado de la enfermedad y regresaron a la comunidad sin que escucharan la solicitud de petición de los medicamentos que requirían y siguen necesitando. La atención medica-sanitaria en Iguana y Kayamá se ve muy afectada por la distancia y los grandes costos de transporte hasta la comunidad. Por ello la presencia de médicos es irregular, breve y muy esporádica. Antes, las misiones cubrían costos de transporte, ahora los jotí mismos los solicitan a las instancias gubernamentales con poca o relativa receptividad.

Aemodï, jlaedï, jaï jibidï, sabios, jefes, organización social

El testimonio de muchos jotï coincide en que en los tiempos de antes no existían jefes propiamente en las comunidades:

Cada familia tenía mayores que llamábamos majjno [jefe] ese era el nombre de antes, uno los respetaba y seguía, pero no le decía a cada persona que tenía que hacer. Hombres y mujeres mayores que querían y tenían ascendencia (Marina Jono, 24-4-2004). Antes no habían jefes, había mucha gente en mi sector. La gente mayor sabía, Jkajoja eran como jefes, pero aconsejaban no mandaban en los otros (Aquiles Yalua, 15-3-2004). Antes no habían jefes como ahora, eran aemo, en la época de mis padres cada familia tenía aemo, eran los padres con sus hijos. Aemo eran mi papá y mamá. El papá de Jtukyabo jlae era aemo. Eran dos en mi grupo, nuestros padres. El papá de Iné tenía mucho bigote, Abiyema ja, por eso le teníamos respeto, pues es quien conoce, sabe, se le respeta y obedece. También waijlo mujer vieja se la respeta y obedece (Domingo Ijtë, 17-3-2004) Antes no habían jefes, solo papá y mamá de familia, la autonomía era en la casa de cada uno. Hacían desde pequeños lo que querían, más que ahora. Antes no había jefes, sino solo dueños de casas. Jtibilio [Cepilio], el papá de Benito, era como jefe pero no lo eligieron, era líder, pero él solo aconsejaba, decía que no pelee la gente, que anduviéramos en el monte sin pelear. Fue apenas ahorita que vimos y tenemos jefe, que nombran solo aquí. Las funciones de los jefes son con los niños, para que vayan a la escuela, pues el jefe nombrado debe dirigir a la comunidad. Si los niños casi no quieren venir a la escuela, para que lo organicen y no se agarren las cosas. Los papás llevan a los niños al monte y los jefes deben decir que no se los lleven al monte y los traigan a la escuela. Para que los mayores dejen estudiar a las mujeres. Para que obliguen socialmente a los jotï a hacer las cosas en la escuela, a estar en comunidad y obedecer las cosas de la escuela. Ahora vivimos mejor con jefes pues antes vivíamos más en la montaña. Como no había jefe, nadie nos decía que no regresemos. Los jefes mandan que podemos ir al monte solo un mes o por tanto tiempo y regresar al momento que lo dicen. Si no hay jefes muchos estarían de jkyo balebï ahorita (Gilberto Ijtë, 20-3-2004).

Los jefes ahora organizan los trabajos comunitarios y tienen potestad sobre las acciones que afectan al grupo, antes los jefes eran personas que se respetaban, pero no tenían potestad en las decisiones de cada persona. Cuando yo era niña había aemodï, como tres jefes, jñë uli dëwö y otros que llamábamos solo uli au y uli ja, eran la gente mayor de mi grupo, eran aemo porque tenían muchos hijos, y esposas, y eran mejor cazadores o curadores. Ellos nos cuidaban porque son mayores, solamente porque querían a la gente. Escuché de los jefes aquí en Kayamá, antes no había. Así como lo veo, los jefes aquí ahora más que nada controlan las cosas que la gente debe tener, lo que los otros traen, cómo hacer casas, hacen las compras (Soledad Wajkemaja, 22-4-2004). Antes cada familia tenían aemo, cada banda tenía sus jefes que eran el papá y la mamá hasta que se murieran. No se elegían. Antes

vivía cada jefe en familia pequeña. En casas diferentes no había jefe, era solo la esposa y los hijos. Ahora es la primera vez que hay jefe. Antes como no había tanta gente, no hacía falta. Se fueron. Ahora hay mucha gente (Marina Jono, 24-3-2004). *Antes no había jefes, no había nada, vivíamos sin jefes. Antes vivíamos solo la familia, mamá, papá, hermanos. Hacíamos mucho jkyobalebí, caminábamos bastante* (Mariela Yalujá, 20-12-2004).

Sin embargo, desde finales de los ochenta y durante la década de los noventa, además de los misioneros, se acentuaron las incursiones de mucha gente no jotí en los territorios jotí: militares, operadores comerciales y turísticos, turistas (nacionales e internacionales), mineros tradicionales indígenas (yabarana, piaroa, hiwi, yekwana), y criollos venezolanos, colombianos y brasileños, científicos (antropólogos, botánicos, ecólogos), estudiantes, médicos, odontólogos, personal asociado a la salud y a las instituciones del gobierno, entre otros. Las andanzas intensas y extensas de los jotí por sus territorios en los casi 50 años de contacto con personas no jotí han penetrado por diversas vías a las comunidades. A veces con fines y consecuencias negativas y otras positivas, pero la mayoría de las veces trayendo cambios o novedades a la gente local. Tantos contactos y cada vez más frecuentes aumentó los intercambios de bienes, información y servicios entre las diferentes comunidades y mostró a los jotí la necesidad de organizarse y elegir personas que pudieran actuar como los representantes de las comunidades y el grupo. Es así como al salir los misioneros, la educación, seguridad, salud y destino de los jotí queda en manos de los indígenas, quienes están asumiendo la responsabilidad de sus destinos con autonomía.

En Kayamá, desde inicios de la década de 1990, los jotí cuentan con personas que respetan y consensualmente obedecen, pues son electos en asambleas comunitarias, donde todos votan y expresan su opinión. La forma de organización más contundente e importante mediante la cual se articulan los jotí con la sociedad nacional e internacional es la Asociación Civil Indígena Jodena U, que promovió el proyecto de este libro y muchas otras iniciativas para el bien y continuidad de los jotí. La Tabla 9.2 muestra los miembros directivos actuales de esta sociedad sin fines de lucro.

Tabla 9.2. Directiva de la Asociación Civil Indígena Jodena U, elaborada por Alirio Juae e Ismael Liye

Nombre y Apellido	Cargo
Gonzalo Liye Uriña	Capitán General
Cruz Mölō Jono	Subjefe
Ismael Liye Juae	Tesorero – Ecónomo I
Gabriel Jelani Yalujá	Tesorero – Ecónomo II
Gustavo Ijtē Yalua	Consejeros General
Carlos Julio Liye Uriña	Consejero Estudiantil
Eugenio Jelani Juareajteña	Consejero Estudiantil
Jhonny Liye Juae	Secretario

Además, en este momento los jotí de Kayamá tienen una Comisión de los Sabios, conformada por las siguientes personas: Mario Liye, Fidel Inijtujku Abiye, Héctor Liye, Aníbal Juae Jono, Benito Nodí, Iván Juae, Orlando Ijtē Yalua, Aurelio Baiyeja Tajtaño, Néstor Uriña Tujuokaña, Marcos Juainkoa, Julio Juainkoa, Leónidas Mölō, Zacarí Yalua.

Los sabios son elegidos por medio de una asamblea comunitaria. Su función es solucionar problemas que presente la comunidad y también para que apoye al jefe. A través de ellos se evalúan cuáles son los métodos y posibilidades más efectivos para solucionar un problema. También los sabios llevan informes mensuales y los presentan cada tres meses a los capitanes y a la comunidad para que se vea cómo avanza la comunidad y cuales son los problemas que hay que ir solucionando para el bienestar de todos. Si hay un problema grave el capitán se reúne de una vez. Los sabios son escogidos dependiendo de su comportamiento y capacidad de hablar al frente de la comunidad, sin miedo ni pena. Las mujeres sabias mayores, aunque aconsejan, no están incluidas porque ellas mismas han dicho que les da vergüenza, no son capaces de hablar en público, que no quieren, y además ya no están acostumbradas a caminar tanto, ya que los sabios a menudo visitan casas por casas para aconsejar a las familias (Alirio Juae, 10-5-2017).

En el caso de Iguana, los cambios en la organización social fueron obligados cuando se establece en 2006 el centro endógeno, como parte del Plan Especial para la Defensa, Consolidación y Desarrollo del Sur de Venezuela. El plan estableció en residencia un puesto militar con funcionarios públicos que ocuparon, sin haber consultado a los indígenas, los espacios donde funcionaba la misión. Entre uno a siete funcionarios públicos vivieron en Iguana entre pocas semanas a tres meses durante los escasos años que funcionó esta fallida iniciativa. Desde su inicio, la presencia militar generó diversos problemas, pues los jotí sintieron que sus derechos se vulneraron cuando el gobierno tomó decisiones e hizo sobre sus territorios agendas impuestas. En un encuentro comunitario, en diciembre de 2008, en Caño Iguana con el general a cargo del plan en todo el sur de Venezuela las rotundas quejas más frecuentes eran:

- Los militares se meten en nuestros conucos.
- Las muchachas se quejan de que las molestan, las acosan y siguen.
- Hacen más grande la carga de trabajo para todos, no entendemos por qué o para qué están aquí, no queremos que se queden.
- Andan con armas por toda la comunidad y no nos gusta.
- No hacen nada, no ayudan con el mantenimiento de la pista, no trajeron equipos necesarios para cortar la grama.
- Hacen mucho ruido, no nos respetan, fuman y no ayudan a mantener bien la comunidad, no queremos que se queden más.



Gonzalo Liyé y Rosalina Yalúa con sus dos hijas Yosmary y Amelia, 2014. (Fotos: E. y S. Zent)

Sin embargo, al igual que con el personal de salud y educación, la ausencia de estructura sólida y de recursos materiales y logísticos hizo que gradual y completamente los militares salieran de Iguana. En fin, a una década de instalado el centro-cívico, su funcionamiento es nulo. Incluso los últimos militares presentes han sido miembros de la comunidad que han prestado servicio militar en Puerto Ayacucho, como Jtolito Ijtë Jtute y Balalelo Jtitekya Yëwi.

En ese sentido, la dinámica de la sociedad jotí incorporó estimular en algunos jóvenes entrenarse en el servicio militar básico en Puerto Ayacucho o Ciudad Bolívar, un procedimiento que usualmente dura dos años. Entre los que han recibido adiestramiento militar están Balauliyo Ijtë Jtute, Jtejto Jtute, Pablo Jono Konojto, José Enrique Jono Ijtë, Iginio Melomaja, Crisanto Jelani Jelani, Ángel María Baiyeja y Benjamín Yalua Kucho.

En Amazonas, las comunidades de Iguana y Morocoto cuentan con dos capitanes, que son personas que se respetan y actúan como enlaces o representantes de la comunidad para cualquier transacción con el gobierno o agentes no jotí. En Iguana, el capitán es Tiboteyo Jtute y en Morocoto, Bakyo Jtitiko.

En fin, todas las comunidades jotí, incluyendo las tres grandes, son autónomas pues están regidas y gobernadas exclusivamente por jotí. Pese al contacto con foráneos, el dinamismo de la movilidad jotí desde siempre, explica la manera singular de apropiarse del territorio y se entiende mejor a la luz del enhebrado de sus relaciones de parentesco, como narró Aba en el capítulo 2 *en dónde nacieron y crecieron sus descendientes* y como sigue sucediendo ahora cuando en 2016, una nieta de Aba de Caño Iguana Obi Jtute Bowijte se casa con Gerardo Liye Juae de Kayamá.

***Jta inī* mensaje de vida, despedida**

El ánimo de los sabios mayores por hacer este libro era dejar por escrito un mensaje concreto de vida de parte de los jotī al mundo, que está enfrentando tanta destrucción. Los sabios querían recordar que ya la tierra y la gente anteriores a esta era fueron destruidos por la ambición, grandes deseos de poder, abusos, egoísmos y acumulación de los seres humanos. El mensaje de vida que los sabios quieren transmitir está basado en la filosofía jotī jkyo jkwainī, el amor y cuidado por todo lo que nos rodea por la vida misma. *Jkyo jkwainī* es una de las más importantes tradiciones y costumbres jotī y tiene por lo menos cinco elementos importantes, que se han descrito en este libro con mucho detalle [transcripción literal]:

- 1 *Balebī dekae bada* [movimiento, contacto, interacciones]. Todo está moviéndose constantemente, la gente también se mueve y cambia permanentemente. Los jotī buscan que sus movimientos estén en concordia con las personas y elementos todos que los rodean, aquellos que se ven como los que no se ven. Se mueve *Jtīnēwā*, el sol, para permitir la vida; se mueve la sabia de las plantas como el agua de los ríos; se mueve el aire; se mueve la gente cuando caza, cosecha, pesca o bendice en el monte, el conuco o la casa. Se mueven los animales, los pensamientos y los sueños. También se mueven los que nos hacen daño, por eso hay que moverse en bien para evitar los daños.
- 2 *Ijtekī dekae bada* [compartir, intercambio, reciprocidad generalizada], las tres esferas de la vida, *jkyo*, *ne* y *ne jkwa* son producto de compartir todo el tiempo, por eso la gente también comparte. Hoy se da para recibir mañana y se pide solo lo que se necesita, siempre. No se debe ser egoísta o tacaño, pero tampoco acumular sin ninguna razón. Se debe compartir como hace la tierra con nosotros, para mantenernos vivos. Se comparte todo y siempre: comidas, alegrías, penas, bebidas, conocimientos, angustias, olores, colores, dinámicas, enfermedades, sueños, sonidos, envidias, fluidos humanos corporales, fluidos cósmicos como el aire, el agua, se comparte la tierra y la vida eternamente.
- 3 *Wējlakī dekae bada* [percepción del paisaje y sus componentes]. La tierra entera está habitada por muchas personas, algunas se ven como nosotros, otros no se ven como nosotros, otros son invisibles, unos son buenos, otros no son buenos, unos son grandes y otros chiquitos, pero dependemos de todos ellos para estar vivos. La tierra que ocupamos nos fue entregada para que la cuidemos, para los que vienen detrás de nosotros, hijos y nietos y bisnietos de ellos, debemos cuidarla para que siga para siempre con las costumbres y tradiciones jotī. La tierra puede acabarse en cualquier momento si se deja de vivir cuidando lo que está a nuestro alrededor y a las personas, si se tratan con poco respeto, si no se bendice y agradece.
- 4 *Au wai dekae bada* [libaciones o cocciones nasales u orales], *au ño jkwa dekae bada* [inhalaciones], *au dīlī*, *au ibu* [baños corporales parciales o totales] son las formas que lo antiguos nos enseñaron para que las esencias y sustancias entren y penetren en nuestros cuerpos para poder vivir bien, así como hacen el sol, la luna, el agua, el aire, que nos penetran, rodean y dan energía, así hacemos nosotros cuando voluntariamente y basados en lo que nos enseñaron los antiguos penetramos partes del bosque (pedacitos de ciertas plantas, hongos, artrópodos, mamíferos, pe-

ces, aves, aguas o rocas ricas en determinados minerales; fragmentos de suelos, barros y afines; esencias humanas como saliva, sangre, leche materna, semen; huellas de pisadas; resinas como pinturas corporales, entre otros) o propiciamos el contacto físico (escupir, pisar o pararse en ciertos espacios u organismos) para purificar y restaurar la vida, para hacer crecer sanos, buenos y cercanos a los seres humanos, a plantas y animales; para fortalecer y recuperar la salud; para desarrollar buenas relaciones con el entorno; para estimular y adquirir destrezas y habilidades; para aprehender ciertos poderes al contacto con seres sensibles específicos y para evadir enfermedades o malos augurios.

- 5 *Me dekae bada* [morar, vivir en un lugar]. Los antiguos dieron a los jotí la tierra que ocupan y cuidan. Con esos territorios se tiene un vínculo en, por, para, de, y con la tierra misma. Quiere decir que los jotí viven, se relacionan, comprometen, involucran, identifican y reconocen que vienen y dependen de esa tierra. Ellos moran en sus territorios, los construyen y mantienen fuertes conexiones con sus tierras, como evidenciaron en todo el proceso de demarcación, en el que se incorporaron más de 500 jotí adultos. Por años, los jotí han recreado su historia geográfica basada en el reconocimiento de pertenecer, originarse, devenir y ser esa porción de la selva. Más de 5500 coordenadas, o puntos de GPS fueron tomados exclusivamente por los jotí a todo lo largo y ancho de su territorio, describiendo minuciosamente sus significados biológicos y culturales. El reclamo por la tierra continúa con el mismo fervor, pues la tierra y la vida son lo mismo, y sobre ella descansan los aspectos más esenciales como agua, salud, energía, paz, aire, integridad, libertad, sobrevivencia cultural, identidad, espacio para todas las formas de vida de la selva, autodeterminación, posibilidades de especiación, mantenimiento de la diversidad, entre muchos otros aspectos esenciales.

Los sabios jotí recuerdan que el mundo no es dado ni está acabado pues se puede transformar, destruir o construir, depende de lo que la gente haga, de cómo se comporte para cuidar o para dañar. Así como puede actuarse en pro de la vida, las personas también pueden fácilmente causar destrucción, dolor y muerte, en la medida en que se deje de actuar apropiadamente, social y no individualmente. Esta idea se hace día a día en todas las partes en que uno está, *jkyo jkwaní* se aplica a todo siempre. El mensaje final de los sabios es que se debe amar y cuidar todo por siempre, incluyendo a las otras personas.



(Diosnardo Yalua, 2018)

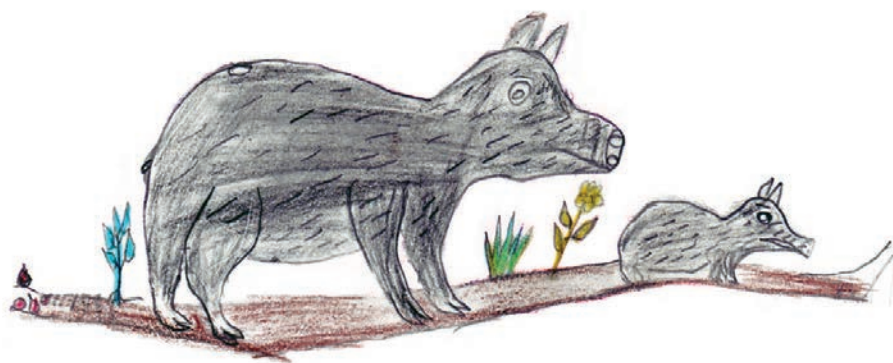
Apéndices

Acta Constitutiva de la Asamblea General de la Asociación Civil Indígena Jodĩ Jodena U

Tabla A1: **Plantas mencionadas en este libro**

Tabla A2: **Animales mencionados en este libro**

Tabla A3: **Aves cazadas por los jotĩ**



(Leandro Yalúa Jkujkyo, 2018)

ACTA CONSTITUTIVA DE LA ASAMBLEA GENERAL DE LA ASOCIACIÓN CIVIL INDÍGENA JODĬ JODENA U

Nosotros, pertenecientes al pueblo indígena **JODĬ** ubicados en el municipio Cedeño de la comunidad indígena **JODĬ DE JWABEKĬ JKYO (SAN JOSÉ DE KAYAMÁ)** como parte del hábitat y tierras necesarios para garantizar y desarrollar nuestras formas específicas de vida, en las cuales de manera individual o colectiva ejercemos nuestros derechos originarios y en donde se encuentra establecido tradicional y ancestralmente nuestra vida física, cultural, espiritual, social, económica y política, hemos decidido constituir, como en efecto lo hacemos, la organización indígena **JODĬ JODENA U** como asociación civil sin fines de lucro, en un todo y de acuerdo a nuestras formas propias de organización y estructura político-social que cada pueblo y comunidad indígena se da a sí misma, de acuerdo con sus necesidades y expectativas y según sus tradiciones y costumbres, de conformidad con nuestras instituciones propias, las cuales por su carácter tradicional dentro de nuestros pueblos y comunidades, son representativas del colectivo, como por ejemplo la familia, la forma tradicional de gobierno y el consejo de ancianos entre otros; pero sobre todo hacen descansar su voluntad en las autoridades legítimas quienes constituyen las personas o instancias colectivas que uno o varios pueblos o comunidades indígenas designan o establecen de acuerdo con su organización social y política, y para las funciones que dichos pueblos o comunidades definan de acuerdo con sus costumbres y tradiciones, siendo los fieles representantes de nuestra ancestralidad y los garantes de la integridad cultural, constituida por el conjunto armónico de todas las creencias, costumbres, modos de conducta, valores y toda manifestación social, familiar, espiritual, económica y política de los nuestros pueblos y comunidades que nos permiten identificarnos a nosotros mismos y diferenciarnos entre sí y de los demás, todos estos elementos transmitidos de generación en generación y que poseen un carácter colectivo. Así mismo han quedado electos para ocupar los cargos directos de LA **ASOCIACIÓN CIVIL INDIGENA JODĬ JODENA U** los siguientes ciudadanos: XXXXXXXXX En virtud de lo anterior, nosotros los abajo firmantes: por el presente documento declaramos, como en efecto lo hacemos que en asamblea general celebrada en la comunidad de **JWABEKĬ JKYO** (San José de Kayamá,) en el municipio Cedeño, estado Bolívar, los días seis y siete de enero de 2007, hemos convenido en regirnos por

los siguientes estatutos cuyo objeto es regular la naturaleza, organización y funcionamiento de nuestra asociación, tal como a continuación se determina:

ESTATUTOS DE LA ASOCIACIÓN CIVIL INDÍGENA JODĬ JODENA U DE LA COMUNIDAD INDÍGENA JODĬ DE JWABEKĬ JKYO (SAN JOSÉ DE KAYAMÁ)

CAPÍTULO I DENOMINACIÓN Y UBICACIÓN

Artículo 1.- La Asociación se denominará **ASOCIACIÓN CIVIL JODĬ JODENA U**, siendo una asociación civil sin fines de lucro y de estricto interés colectivo para los pueblos y comunidades indígenas de la comunidad indígena **JODĬ DE JWABEKĬ JKYO (SAN JOSÉ DE KAYAMÁ)**.

Parágrafo Único: **LA ASOCIACIÓN CIVIL JODĬ JODENA U**, reconoce como organización legítima de los intereses de los pueblos y comunidades indígenas del estado Bolívar a la Federación de Indígenas del Estado Bolívar (FIEB).

Artículo 2.- LA ASOCIACIÓN CIVIL JODĬ JODENA U, estará constituida por las siguientes sectores: Ñamulië jtunĭ, abajle jtunĭ, ulikwayo jtawĭbo jtunĭmajadĭ, yewidĭka majadĭ nuwejkÿë, ulibalo jkwamajadĭ nuwejkÿe, delela jkwalĭkënuwejkÿe, jkwiye Jedö abonĭ, majtude jedö abonĭ, nejkabaiyu balajtĭë, ulime ikyuwë, jkulilu-bo jedö abonĭ, luwejtau balo jkwa, jtoba-bo jedönĭ.

Artículo 3.- La Asociación tiene su domicilio en la comunidad indígena **JODĬ DE JWABEKĬ JKYO (SAN JOSÉ DE KAYAMÁ)**. Podrán establecerse asociaciones civiles sin fines de lucro en otras comunidades del sector siempre y cuando cumplan con los objetivos establecidos en el presente estatuto y sea aprobado por la Asamblea General de la comunidad indígena **JODĬ DE JWABEKĬ JKYO (SAN JOSÉ DE KAYAMÁ)**.

CAPÍTULO II OBJETO

Artículo 4.- LA ASOCIACIÓN CIVIL JODĬ JODENA U trabajará por el cumplimiento y consecución de los siguientes objetivos: a) Hacer efectivos los derechos de los pueblos y comunidades indígenas establecidos en la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela (CRBV); en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT); en la Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas (LOPCI); y en los demás instrumentos internacionales y nacionales que rigen la materia; b) Obtener

beneficio y provecho a favor del desarrollo integral de la comunidad indígena **JODĬ DE JWABEKĬ JKYO (SAN JOSÉ DE KAYAMÁ)**; c) La defensa y conservación del ambiente así como la promoción del derecho a un ambiente sano; d) Preservación de su patrimonio cultural.

CAPÍTULO III

DE LOS ACUERDOS Y CONVENIOS

Artículo 5.- LA ASOCIACIÓN CIVIL JODĬ JODENA U podrá llegar a acuerdos y convenios con personas de cualquier índole, naturales o jurídicas, públicas o privadas, previa autorización de la Asamblea General.

Artículo 6.- Las empresas, asociaciones, cooperativas y cualquier otra que estén constituidas o por constituirse en la comunidad indígena **JODĬ DE JWABEKĬ JKYO (SAN JOSÉ DE KAYAMÁ)**, no podrán adquirir ningún tipo de derechos y obligaciones sin el consentimiento oral o escrito de **LA ASOCIACIÓN CIVIL JODĬ JODENA U**. Si así lo hicieren serán nulos todos los convenios, acuerdos, derechos u obligaciones contraídas.

CAPÍTULO IV

DE LA DURACIÓN

Artículo 7.- LA ASOCIACIÓN CIVIL JODĬ JODENA U tendrá la duración que determinen sus miembros y solo podrá ser declarada su disolución por las razones que definan sus miembros en Asamblea General o por causas especificadas en la ley.

CAPÍTULO V

DE LOS MIEMBROS

Artículo 8.- Son miembros de **LA ASOCIACIÓN CIVIL JODĬ JODENA U** los indígenas habitantes de la comunidad indígena **JODĬ DE JWABEKĬ JKYO (SAN JOSÉ DE KAYAMÁ)**, así como cualquier miembro de otro pueblo o comunidad indígena, siempre que acepten, sean aceptados y cumplan con las normas de convivencia comunitaria del lugar donde está constituida la Asociación.

Artículo 9.- Los miembros de **LA ASOCIACIÓN CIVIL JODĬ JODENA U** tendrán los siguientes derechos: 1) Participar con voz y voto en las Asambleas; 2) Plantear a la Junta Directiva los asuntos y problemas de cualquier clase que afecten o no los intereses generales de la Asociación, a los fines de que la misma tome las medidas del caso; 3) Beneficiarse de todas las ventajas, progreso de orden económico, social, cultural y reivindicativo que obtenga la Asociación para la comunidad; 4) Solicitar y recibir información de la Junta Directiva de la Asociación; 5) Conocer el contenido del presente estatuto.

Artículo 10.- Son deberes de los miembros de **LA ASOCIACIÓN CIVIL JODĬ JODENA U**: 1) Asistir con toda puntualidad a las Asambleas o excusarse debidamente cuando por causas justificadas no pudieran asistir; 2) Aceptar los cargos y comisiones de cualquier índole que les confiera la Junta Directiva de la Asociación; 3) Pagar las cuotas que por cualquier concepto sean establecidas por la Asamblea General de Miembros; 4) Cumplir y hacer cumplir las disposiciones de estos Estatutos; 5) Cumplir y hacer cumplir las disposiciones adoptadas por la Asamblea General.

CAPÍTULO VI **DE LOS RECURSOS**

Artículo 11.- Para el cumplimiento de los objetivos la Asociación contará con los recursos provenientes de los siguientes conceptos: 1) Contratos o acuerdos celebrados con personas naturales o jurídicas, públicas o privadas y de cualquier otra índole; 2) Donaciones; 3) Aportes; 4) Cualquier otro recurso.

CAPÍTULO VII **DE LAS ASAMBLEAS**

Artículo 12.- La Asamblea General constituye dentro de las normas y limitaciones que contienen los presentes Estatutos y las leyes, el órgano supremo de toma de decisiones de la Asociación. La Asamblea General está integrada por todos los miembros de la Asociación.

Parágrafo Único: El Consejo de Ancianos será la instancia tradicional consultiva de los pueblos y comunidades indígenas de la comunidad. Sus opiniones deberán ser tomadas en cuenta por los diversos órganos de la Asociación.

Artículo 13.- Las Asambleas Generales serán ordinarias o extraordinarias. La Asamblea ordinaria se convocará solo una vez al año, es decir en el mes de enero de cada año, para conocer de los asuntos que se le someta. La Asamblea Extraordinaria se convocará cuando lo considere necesario la Junta Directiva, cuando lo soliciten por escrito o de manera oral un número mayor de los asociados equivalentes a la mitad más uno.

Parágrafo Único: Las Asambleas Generales deberán ser convocadas de forma oral o escrita.

Artículo 14.- Las Asambleas Generales ordinarias o extraordinarias se considerarán válidamente constituidas, en una primera convocatoria, con un quórum integrado por la mitad más uno de los miembros presentes. De no darse el quórum en la primera convocatoria la segunda convocatoria se realizará para el día siguiente y será válida con el número de miembros presentes.

Artículo 15.- Compete a las Asambleas Generales: 1) Aprobar o desaprobado los informes de la Junta Directiva a cuyo efecto dicho informe estará a disposición de los miembros, cuando los quieran examinar o analizar; 2) Conocer y evaluar, aprobar o desaprobado planes, proyectos o programas de cualquier institución pública o privada; 3) Nombrar cada cinco (5) años la Junta Directiva o su reelección; 4) Deliberar y resolver sobre todos los demás puntos que le sean sometidos en relación con las actividades de la Asociación.

Artículo 16.- Para que las decisiones de la Asamblea General sean válidas deberán ser aprobadas por mayoría, es decir, la mitad más uno del número de votantes.

Artículo 17.- Las decisiones de la Asamblea General adoptadas de conformidad a estos Estatutos obligan a todos los miembros de la Asociación sin que ninguno pueda alegar su ausencia, disidencia o abstención de voto para dejar de cumplir sus resoluciones o acuerdos.

ASOCIACIÓN CIVIL JODĪ JODENA U

CAPÍTULO VIII **DE LA JUNTA DIRECTIVA**

Artículo 18.- Los miembros de la Junta Directiva no tendrán derecho a voto en las deliberaciones referidas a sus gestiones.

Artículo 19.- LA ASOCIACIÓN CIVIL JODĪ JODENA U de la comunidad indígena **JODĪ DE JWABEKĪ JKYO (SAN JOSÉ DE KAYAMÁ)** estará representada por una Junta Directiva compuesta por siete (7) miembros. La Junta Directiva estará constituida por: Un jefe general, un subjefe, un jefe interno, dos ecónomos, y dos consejeros de estudiantes quienes serán elegidos por una Asamblea General cada cinco (5) años, pudiendo ser reelegidos.

Artículo 20.- Sus reuniones quedarán legalmente constituidas para deliberar con la presencia de cinco (5) de sus miembros.

Artículo 21.- Para el mejor funcionamiento de la Asociación la Junta Directiva podrá crear comisiones de trabajo de: jefe interno, maestros, médicos tradicionales, enfermeros, microscopistas, electricistas, trabajadores y carpinteros, grupos artesanales, mujeres coordinadoras, mujeres culturales entre otros, y discutir en Asamblea quienes serán los asesores que consideren convenientes, pudiendo ser estos indígenas o misioneros.

CAPÍTULO IX **FUNCIONES DE LA JUNTA DIRECTIVA**

Artículo 22.- El jefe general de la Asociación ejerce la representación legal de esta Asociación siendo el órgano ejecutivo de la Junta Directiva y tiene especialmente las siguientes funciones: 1) Representar a la Asociación en toda clase de actos ante personas naturales o jurídicas, Tribunales de la República y del exterior, Municipales, Estadales, Administrativos, sociedades y otros; 2) Firmar en nombre de la Asociación toda clase de documentos públicos o privados y

conjuntamente con los ecónomos, los títulos de crédito y cheques, endosarlos, cobrarlos, recibir cantidades de dinero venezolano o extranjero, otorgar finiquitos, adquirir bienes, aceptar donaciones y aportes, representarla en cualquier acto administrativo, judicial, extrajudicial o de cualquier otra índole; 3) Presidir las asambleas ordinarias y extraordinarias de la asociación y cualquier acto público en qué esta intervenga, dirigir debates y firmar sus actas junto al secretario; 4) Firmar la correspondencia ordinaria de la Asociación y todos sus acuerdos y resoluciones junto al secretario; 5) Autorizar los pagos que debieran efectuarse; 6) Hacer cumplir los Estatutos, decisiones, acuerdos y órdenes.

Artículo 23.- Son atribuciones del subjefe de esta Asociación las siguientes: 1) Suplir las faltas absolutas o temporales del jefe general y mientras esté en el ejercicio de su cargo tendrá todas las atribuciones y obligaciones del mismo; 2) Colaborar con el jefe general en el desempeño de sus funciones; 3) Redactar, firmar comunicados, escritos, avisos, actas que se le ordene.

Artículo 24.- Son atribuciones del secretario: 1) Convocar las reuniones de la Junta Directiva o de cualquier Asamblea, llevando el libro de actas de la Asociación o cualquier otro; 5) Llevar toda la documentación de la Asociación; 2) Cualquier otra función que se le encomiende.

Artículo 25.- Son atribuciones de los ecónomos: 1) Administrar y resguardar el patrimonio de la Asociación; 2) Elaboración del presupuesto anual de la Asociación; 3) Llevar las cuentas y balances de la Asociación; 4) Firmar junto al jefe general en nombre de la Asociación, toda clase de títulos de crédito y cheques, endosarlos y cobrarlos; 5) Hacer cualquier otra gestión que se le encomiende.

Artículo 26.- Serán atribuciones del consejero de estudiantes suplir las faltas de cualquiera de los miembros, a excepción del jefe general. Sus funciones estarán además determinadas por las orientaciones que al respecto estime la Junta Directiva.

Artículo 27.- Cualquier duda que se suscite en la aplicación e interpretación de estos Estatutos será resuelta por la Asamblea General de miembros.

CAPÍTULO X

PATRIMONIO

Artículo 28.- El patrimonio está conformado por los bienes muebles e inmuebles de la Asociación.

CAPÍTULO XI DISPOSICIONES FINALES

Artículo 29: Quedaron electos para la Junta Directiva las siguientes personas: Jefe General Subjefe XXX Secretario, Ecónomos y como Consejeros de estudiantes

Artículo 30.- Se autoriza amplia y suficientemente a los ecónomos de **LA ASOCIACIÓN CIVIL JODĬ JODENA U**, señores venezolanos, indígenas, mayores de edad, solteros, domiciliados en la comunidad de **JODĬ DE JWABEKĬ JKYO (SAN JOSÉ DE KAYAMÁ)**, Municipio Cedeño del estado Bolívar, titular de la cédula de identidad XXX y XXX respectivamente, para que realicen los trámites que fueran necesarios y firmen los libros respectivos, para el registro del presente Estatuto ante el Registro Subalterno del municipio Cedeño estado Bolívar. Los mismos entrarán en vigencia a partir de la fecha de su protocolización. Lo no previsto en los presentes Estatutos lo resolverá la Asamblea General, de acuerdo a sus atribuciones, de conformidad con lo establecido en el Código Civil y demás leyes que sean aplicables. Así lo decimos, otorgamos y firmamos, en la Comunidad Indígena de **JODĬ DE JWABEKĬ JKYO (SAN JOSÉ DE KAYAMÁ)**, municipio Cedeño del estado Bolívar en la fecha de la nota de registro respectiva.

Tablas



(Laureano Melomoja, 2018)

Tabla A1: **Plantas mencionadas en este libro**

Nombre jotí	Nombre latín	Nombre español
<i>a ibuju</i>	<i>Mansoa</i> spp.	
<i>abuwēmikē jelē</i>	<i>Senna obtusifolia</i> (L.)	
<i>ae jlude jyēi</i>	<i>Dacryodes</i> sp.	
<i>ajkuli jelē jtawī</i>	<i>Chrysoclamis membranacea</i> Tr. & Pl.	
<i>ajkuli mujkē - ibuju</i>	<i>Paullinia</i> sp.	
<i>ajkulidī mana ibuju</i>	<i>Paullinia</i> sp.	
<i>ajtījki jyēi</i>	<i>Clathrotropis</i> sp.	barbasco
<i>ajtīku jyēi</i>	<i>Swartzia</i> sp.	
<i>alawini jelē</i>	<i>Sclerolobium</i> sp.	
<i>alawini jyēi</i>	<i>Vitex capitata</i> Vahl	
<i>alē</i>		yuca
<i>alē jtawī</i>		
<i>alijkēdī ba ju</i>	<i>Uncaria guianensis</i> (Aublet) Gmel.	liana
<i>alīkwēde luwē jyēi</i>	<i>Inga bourgoni</i> (Aublet) D.C.	
<i>au ibuju</i>	<i>Tanaecium</i> sp.	
<i>au jtawī</i>		árbol de la lluvia
<i>awajto bajtunē ju</i>	<i>Clitoria javitensis</i> (HBK) Benth	
<i>awajto ibuju</i>	<i>Clitoria javitensis</i> (HBK) Benth	
<i>awajto ji</i>	<i>Attalea macrolepis</i> Mart.	coroba
<i>awajto ju</i>	<i>Clitoria</i> sp.	
<i>awajto uli ji</i>		
<i>awalī ja</i>	<i>Piper</i> spp.	
<i>awali jele ejta</i>	<i>Piper</i> spp.	
<i>awalī jtujku</i>	<i>Piper</i> sp.	barbasco
<i>awela jlude jyēi,</i>	<i>Dacryodes peruviana</i> (Loes.) Lam.	
<i>ba ibuju</i>	<i>Smilax</i> sp.	
<i>ba ji, uli jedā</i>		
<i>ba ju jelē, alē</i>	<i>Uncaria</i> sp.	
<i>bajtu jno jyēi</i>	<i>Lecythis corrugata</i> Poit.	
<i>baju ibuju / nene baju</i>	<i>Byttneria catalpaefolia</i> Jacq. subsp. <i>catalpaefolia</i>	
<i>baliejka jyēi</i>	<i>Raputia</i> sp.	
<i>bujta jelē</i>	<i>Sorocea muriculata</i> Miq.	

Tabla A1: **Plantas mencionadas en este libro** (continuación)

Nombre jotí	Nombre latín	Nombre español
<i>bujta jyēi</i>	<i>Clarisia ilicifolia</i>	
<i>delela jyēi</i>	<i>Clusia</i> sp.	
<i>diwili jyēi</i>	<i>Brosimum</i> sp.	
<i>dodo jtawī</i>		
<i>dudibu jyēi</i>	<i>Erythrina</i> aff. <i>poeppigiana</i> O.F. Cook	
<i>duwēwe ibuju</i>	<i>Pinzona coriacea</i> Mart. & Zucc.	
<i>duwēwe jono jtawī</i>	<i>Lecythis</i> spp.	
<i>duwēwe jono jtawī</i>		
<i>duwiyu jyēi</i>	<i>Chrysophyllum sanguinolentum</i>	
<i>duwiyu jyēi</i>	<i>Chrysophyllum sanguinolentum</i> (Pierre) Baehni	
<i>eloli ibuju</i>	<i>Cissus erosa</i> L.C. Rich	
<i>eloli jyēi</i>	<i>Cordia sericicalyx</i> A DC	merey silvestre
<i>ikyeka ibuju</i>	<i>Peritassa huanucana</i> (Loes.) A. C. Smith	
<i>ikyeka jkwanaka jyēi</i>	<i>Ormosia coccinea</i> Jacks	
<i>ikyeka jtawī</i>	<i>Qualea</i> sp.	
<i>ikyeka jtawī</i>	<i>Talisia retusa</i> Cowan	
<i>ikyeka ju</i>	<i>Abuta rufescens</i> Aublet	
<i>ikyeka maniō jyēi</i>	<i>Apuleia</i> sp.	
<i>ikyu jolowajka iyē jyēi</i>	<i>Trichilia pleeana</i> C. DC.	
<i>ili luwē jyēi</i>	<i>Inga edulis</i> Martius	
<i>ili luwē jyēi</i>	<i>Inga</i> sp.	
<i>jmo jtabali</i>	<i>Ceiba</i> sp.	
<i>jnimo ibuju, waiño</i>	<i>Passiflora</i> sp.	
<i>iyē</i>		batata
<i>iyē jyēi jtau</i>	<i>Trichilia</i> spp.	
<i>iyejtela ibuju</i>		
<i>iyō, jani, ju</i>	<i>Miconia</i> sp.	
<i>jabo ibuju</i>	<i>Pachyptera kerere</i> (Aubl.) Sandwith	
<i>jani ba ji</i>	<i>Astrocaryum gynacasthum</i> Mart.	

Tabla A1: **Plantas mencionadas en este libro** (continuación)

Nombre jotí	Nombre latín	Nombre español
<i>jani bade ji</i>	<i>Oenocarpus bacaba</i> Mart.	seje pequeño
<i>jani delela ju</i>	<i>Coussapoa</i> spp.	
<i>jani iluwe ji</i>		
<i>jani iniyo jyëi</i>	<i>Miconia holosericea</i> (L.) Triana	
<i>jani iyë jyëi</i>	<i>Trichilia brachystachya</i> Klotzsch ex C. DC.	
<i>jani jkaile</i>	tal vez <i>Famea occidentalis</i> (L.) Rich.	
<i>jani jkaile jyëi</i>	<i>Pouteria filipes</i> Eyma	
<i>jani jkajwiye</i>		
<i>jani jkwaliwëki</i>	<i>Duguetia calycina</i> Benoist.	
<i>jani jlabo</i>	<i>Cucurbita</i> sp.	
<i>jani jtajwibo</i>	<i>Olyra micrantha</i> Kunth.	
<i>jani jtawibo jena</i>	<i>Guadua</i> sp.	caña
<i>jani jtijiti jyëi</i>	<i>Voshysia ferruginea</i>	
<i>jani jtonona jyëi</i>	<i>Matayba</i> sp.	
<i>jani jwejkao jyëi</i>	<i>Pourouma</i> sp.	
<i>jani maní jyëi</i>	<i>Brosimum</i> sp.	
<i>jani maɥ jyëi</i>	<i>Protium tenuifolium</i> (Engler) Engler	
<i>jani waiño jyëi</i>	<i>Pseudolmedia laevigata</i> Tréc.	
<i>jani wejkao jele</i>	<i>Pourouma guianensis</i> Aubl.	
<i>jani wejtolo jyëi</i>	<i>Pourouma guianensis</i> Aubl.	
<i>jedä ba ji</i>	<i>Astrocaryum</i> sp.	
<i>jedä iyë ju</i>	<i>Mikania micrantha</i> HBK	
<i>jedä jtaino</i>		
<i>jedä jtijtiwëjka jyëi</i>	<i>Brosimum lactescens</i> (S. Moore) C. C. Berg	
<i>jedä najte jelë</i>	<i>Capsicum</i>	ají silvestre de caño
<i>jinijibí dekawa</i>		limoncillo
<i>jkaile /uli jkaile jyëi</i>	<i>Micropholis egensis</i> (A.DC.) Pierre	
<i>jkalmëne jyëi</i>	<i>Couma macrocarpa</i> Barb. Rodr.	
<i>jkānawa jwajwa</i>	<i>Phenakospermum guyannense</i> (A.Rich.) Endl. ex Miq.	platanilla
<i>jkawale jyëi</i>	<i>Caryocar microcarpum</i> Ducke	
<i>jkawikë jyëi</i>		
<i>jkawile jyëi / jkyo jkawile</i>	<i>Erismia uncinatum</i> Warm.	

Tabla A1: **Plantas mencionadas en este libro** (continuación)

Nombre jotí	Nombre latín	Nombre español
<i>jkijikile jtu ae</i>	<i>Geophila</i> spp.	
<i>jkolowa ji</i>	<i>Attalea</i> sp.	
<i>jkudilä jyëi</i>	<i>Duguetia</i> sp.	
<i>jkulä jyëi</i>	<i>Casearia sylvestris</i> Sw.	
<i>jkulëjitiëde jyëi</i>	<i>Matayba arborescens</i> (Aubl.) Radlk.	
<i>jkulilu</i>	<i>Bixa orellana</i> L.	onoto
<i>jkumëka bu</i>	<i>Ceiba</i> sp.	
<i>jkuwëjite wejkau jyëi /adi wejkau</i>	<i>Pourouma bicolor</i> Mart.	
<i>jkwañtibö luwë jyëi</i>	<i>Inga</i> cf. <i>alba</i> (Sw) Willd.	
<i>jkwañuwë ju</i>	<i>Bignonia</i> sp.	
<i>jkwiwi jtawi</i>	<i>Caraipa densifolia</i> Mart.	
<i>jkyejko jtawi</i>	<i>Ouratea castaneifolia</i>	
<i>jkjo jkabainun</i>		
<i>jkjo jkalawine</i>	<i>Rhynchospora</i> sp.	
<i>jkjo jkawai</i>		
<i>jkjo jkulilu jtawi</i>	<i>Bixa urucurana</i> Willd.	onoto silvestre
<i>jkjo jkwäna</i>		
<i>jkjo jwaya jyëi</i>		
<i>jkjo luwë</i>	<i>Inga</i> spp.	
<i>jkjo naleke</i>	<i>Bromelia goeldiana</i> L.B. Smith	
<i>jkjo yowala jyëi</i>	<i>Vochysia julianensis</i> Marcano-Berti	
<i>jlude jyë</i>	<i>Dacryodes peruviana</i> (Lors.) Lam.	
<i>jlude jyëi /jani jlude</i>	<i>Dacryodes</i> sp.	
<i>jlude uli jyëi</i>		
<i>jluwilu jena</i>	<i>Costus</i> spp.	
<i>jnema ji</i>	<i>Bactris gasipaes</i> Kunth.	pijigüao
<i>jnema luwë</i>		
<i>jnemale</i>	<i>Parinari excelsa</i> Sabine	
<i>jinijneo jya</i>	<i>Monotagma laxum</i> K. Schum.	
<i>jnujtiyebo jelë</i>	<i>Amphirrhox longifolia</i> St. Hil.	
<i>jolowajka ibuju</i>		
<i>jono jyëi</i>	<i>Eschweilera</i> spp.	

Tabla A1: **Plantas mencionadas en este libro** (continuación)

Nombre jotí	Nombre latín	Nombre español
<i>jono jyëi, jani</i>	varias especies de género <i>Lecithys</i> sp.	
<i>jtabali jyëi</i>	<i>Ceiba pentandra</i> (L.) Gaertn.	
<i>jtali ji</i>	<i>Mauritia flexuosa</i> L.f.	moriche
<i>jtamu</i>		maíz
<i>jtawe jyëi/ jeba</i>	<i>Calathea lutea</i> G. Mey.	
<i>jtawe wawa</i>	<i>Garcinia macrophylla</i> Mart.	
<i>jtawiadë jya</i>	especies del género <i>Sloanea</i> spp.	
<i>jtawiade jyëi</i>	<i>Humiria balsamifera</i> Aubl.	
<i>jtejtewana jelë</i>	<i>Piptocoma schomburgkii</i> (Sch. Bip.) Pruski	
<i>jtejtewana ju</i>	<i>Solanum</i> sp.	
<i>jtewa jwajwa</i>	<i>Heliconia</i> spp.	
<i>jtijkëwajka jelë</i>	<i>Aphelandra scabra</i> (Vahl) Sm.)	
<i>jtijkëwajka jelë</i>	<i>Brosimum</i> sp.	
<i>jtijkëwajka jyëi</i>	<i>Brosimum utile</i>	
<i>jtijkëwajka jyëi</i>	<i>Odontonema bracteolatum</i> (Jacq.) Kuntze	
<i>jtijtimo jyëi</i>	<i>Apeiba schomburgkii</i> Szyszyl	
<i>jtijtiwi jtuku</i>		
<i>jtikiwili jele</i>		
<i>jtoba jyëi</i>	<i>Coccoloba fallax</i> Lindau	
<i>jtoko jojo</i>	<i>Calathea</i> spp.	
<i>jtöjkona jelë</i>		
<i>jtokawa jelë</i>	<i>Phytolacca rivinoides</i> Kunth & C.D. Bouché	
<i>jtokawa jelë</i>		
<i>jtonona jyëi</i>		
<i>jtujku jena</i>	<i>Heliconia</i> spp.	
<i>jtujku jena</i>	nombre genérico de diversas especies de <i>Heliconia</i> spp.	
<i>jtuniwedí jelë</i>	<i>Rinorea pubiflora</i> (Benth.) Sprague & Sandwith	
<i>jtuwë</i>	<i>Ananas lucidus</i> Mill.	curagua
<i>jtuwëdo jyëi</i>	<i>Astronium</i> sp.	
<i>jtuwömenejkejke jyëi</i>	<i>Parinari excelsa</i>	
<i>jwa au ibuju</i>	<i>Mansoa kerere</i> (Aubl.) A. H. Gentry	
<i>jwa buju, uli ibuju</i>	<i>Mezia includens</i> (Benth.) Cuatrec.	

Tabla A1: **Plantas mencionadas en este libro** (continuación)

Nombre jotí	Nombre latín	Nombre español
<i>jwā ibuju</i>	<i>Schlegelia</i> sp.	
<i>jwā ibuju</i>	<i>Paragonia pyramidata</i> (L. Rich.) Bur.	
<i>jwaibo jyēi</i>	<i>Pouteria caimito</i> (R. & P.) Radlk.	
<i>jwailli jelē</i>		
<i>jwajtawa ji</i>	<i>Euterpe catinga</i> Wallace	
<i>jwajwi ji</i>	<i>Euterpe precatoria</i> Mart.	manaca
<i>jwalējte ibuju</i>	<i>Machaerium kegelii</i> Meisner	
<i>jwalulē</i>		plátano
<i>jwāna jena</i>	<i>Arthrostyidium</i> sp.	cerbatana
<i>jwāne</i>		ñame
<i>jwāni</i>	<i>Bathysa</i> sp.	
<i>jwāni jyēi</i>	<i>Jacaranda copaia</i> (Aubl.) D. Don)	
<i>jwanio jyēi</i>	<i>Bathysa bathysoides</i> (Steyerm.) Delprete	
<i>jwayo inimo ju</i>	<i>Prionostemma</i> sp.	
<i>jwēnwēne jyēi</i>	<i>Brownea coccinea</i> Jacq.	
<i>jwēnwēne jyēi</i>	<i>Souroubea guianensis</i> Aublet	
<i>jwilo</i>	<i>Byrsonima japurensis</i> A. Juss.	
<i>kolowa ji</i>	<i>Schelea</i> ? / <i>Attalea</i> sp.	
<i>kyabo ibuju</i>		
<i>lojkwe jtau</i>	<i>Sterculia pruriens</i> (Aubl.) K. Schum.	
<i>luwe jyēi</i>	<i>Inga</i> spp.	
<i>luwilu, jani jkyo</i>	<i>Tradescantia zanonía</i> (L.) Sw.	
<i>ma ji, uli jetä</i>		
<i>maēna ibuju</i>		
<i>maēna jtujku</i>		
<i>majtaki</i>	<i>Anaxagorea</i> spp.	
<i>majtune ju / ibuju</i>	<i>Lonchocarpus</i> sp.	barbasco
<i>malawa ju</i>	<i>Strychnos</i> sp.	bejuco del curare
<i>malaya ji aiye</i>	<i>Geonoma</i> sp.	
<i>malilē jyēi / jkyeka</i>	<i>Brosimum alicastrum</i> Sw.	
<i>maluwē jyēi</i>	<i>Protium</i> spp.	caraña
<i>mana jkaliweki</i>		

Tabla A1: **Plantas mencionadas en este libro** (continuación)

Nombre jotí	Nombre latín	Nombre español
<i>manajtaiku jyëi</i>	<i>Guarea guidonia</i> (L.) Sleumer	
<i>manio jyëi</i>		
<i>manune jyëi</i>	<i>Schefflera morofotoni</i> (Aubl.) Maquire	
<i>me jkalawine</i>		
<i>mojwe jyëi</i>	<i>Spondias mombin</i> L.	
<i>moko jyëi</i>	<i>Protium</i> sp.	
<i>moko malu jyëi</i>	<i>Trattinnickia burserifolia</i> Mart.	
<i>mujkë jyëi</i>	<i>Tachigali guianensis</i> (Benth.) Zarucchi & Herend.	
<i>mujlili, jkalili jyëi</i>	<i>Dilodendron bipinnatum</i> Radlk.	barbasco
<i>muli ji</i>	<i>Socratea exorrhiza</i> (Mart.) Wendl.	macanilla
<i>muye jyëi</i>	<i>Hymenaea courbaril</i> L.	
<i>muye jyëi</i>	<i>Copaifera officinalis</i> L.	
<i>naleke</i>		
<i>naleke ju - ibuju</i>	<i>Aechmea</i> sp.	
<i>nana jyëi</i>		
<i>nejkana aiye</i>	<i>Piper</i> spp.	
<i>nejkana jelë</i>	<i>Pothomorphe umbellata</i> Miq.	
<i>nemale jyëi</i>		
<i>nena jwajwa</i>	<i>Monotagma laxum</i> K. Schum	
<i>nena nejkana jelë</i>	<i>Piper arboreum</i> Aubl.	
<i>nĩ alawini</i>	<i>Vitex capitata</i> Vahl	
<i>nĩ jkudilë dodo</i>	<i>Anaxagorea acuminata</i> (Dunal) A. DC.	
<i>nĩ jnamĩ / kyabo jyëi</i>	<i>Qualea paraensis</i> Ducke	
<i>nĩ jtabali</i>	<i>Ceiba</i> sp.	
<i>nĩ jtojcolo jyëi</i>	<i>Himatanthus articulatus</i> (Vahl) Woodson	
<i>nĩ jwana jena</i>	<i>Arthrostyidium schomburgkii</i> (Benn.) Munro]	
<i>nijtu jyëi</i>	<i>Cedrela odorata</i> L.	
<i>nijtuwë ji</i>	<i>Socratea</i> sp.	
		Tipo de moriche
<i>nujtiyebo jele</i>	<i>Faramea torquata</i>	
<i>nujtiyebo jyëi</i>	<i>Celtis iguanea</i> (Jacq.) Sarg.	
<i>o ibude</i>	<i>Dicranopygium</i> sp.	

Tabla A1: **Plantas mencionadas en este libro** (continuación)

Nombre jotí	Nombre latín	Nombre español
<i>o ibuju</i>	<i>Paragonia</i> sp.	
<i>olou jtau</i>	<i>Eschweilera subglandulosa</i> Miers.	
<i>onejko ju jani ibuju</i>	<i>Alchornea</i> sp.	
<i>onejko kyabo jtau jyëi</i>	<i>Qualea paraensis</i> Ducke	
<i>onekajijiti ma jyëi</i>	<i>Centrolobium</i> sp.	
<i>uli aekwa jyëi</i>	<i>Virola elongata</i>	
<i>uli ba ji</i>	<i>Astrocaryum chambira</i> Burret	
<i>uli ba ji</i>	<i>Bactris</i> sp.	
<i>uli bade ji</i>	<i>Oenocarpus bataua</i> Mart.	seje grande
<i>uli bujta jelë</i>	<i>Sorocea muriculata</i> Miquel	
<i>uli eloli jyëi</i>	<i>Anacardium giganteum</i> Hanc.	
<i>uli ibuju</i>	<i>Combretum laxum</i> Jacq.	
<i>uli iyë jyëi</i>	<i>Trichilia mazanensis</i> J.F. Macbr.	
<i>uli jono jyëi</i>	<i>Eschweilera</i> spp.	
<i>uli luwë jyëi</i>	<i>Inga edulis</i> Martius	
<i>uli luwë jyëi</i>	<i>Inga</i> spp.	guamo
<i>uli malilë jyëi</i>	<i>Brosimum alicastrum</i>	
<i>uli malu jyëi</i>	<i>Tetragastris altissima</i>	
<i>uli mau jyëi</i>	<i>Protium opacum</i> Swart	
<i>uli uli ji</i>	<i>Oenocarpus</i> spp.	
<i>uli waiño jyëi</i>	<i>Pseudolmedia laevis</i> (R. & P.) Macbride	
<i>uli wanëko ju</i>	<i>Bauhinia</i> sp.	
<i>uli wanëko ju ibuju</i>	<i>Bauhinia guianensis</i> Aublet	
<i>uli wejkaoy jyëi</i>	<i>Pourouma melinonii</i> Benoist	
<i>ulu ji</i>	<i>Attalea maripa</i> (Aubl.) Mart.	cucurito
<i>ulujku jyëi</i>	<i>Heisteria spruceana</i> Engl.	
<i>ulujku jyëi</i>	<i>Rhodostemonodaphne kunthiana</i> [Nees] Rohwer	
<i>uluwëjka ju - ibuju</i>	<i>Actinostemon amazonicum</i> Pax & Hoff.	
<i>waejka jyëi</i>	<i>Guazuma ulmifolia</i> Wall.	
<i>wai ibuju / mali jkô ju</i>		
<i>wai jyëi</i>	<i>Dipteryx</i> sp.	
<i>waiño ibuju</i>	<i>Chamissoa altissima</i> (Jacq.) HBK	

Tabla A1: **Plantas mencionadas en este libro** (continuación)

Nombre jotí	Nombre latín	Nombre español
<i>waiño ibuju, uli</i>		
<i>waiño inimo</i>	<i>Casearia sylvestris</i> Sw.	
<i>waiño wanema jyëi</i>	<i>Helicostylis tomentosa</i> (P. & E.) Rusby	
<i>wajlikye ju</i>		
<i>wajlikyë jyëi</i>	<i>Ecclinusa guianensis</i> Eyma	
<i>wajtawa ibuju</i>	<i>Caryomene</i> aff. <i>olivascens</i> Barn. & Kruk.	
<i>wanëjko jyëi</i>	<i>Chrysophyllum argenteum</i> Jacq.	
<i>waneko ju, jani - ibuju</i>		
<i>wanema jyëi</i>	<i>Helicostylis tomentosa</i> (Poepp. & Endlicher) Rusby	
<i>wejta ji / jani jwejta ji</i>	<i>Geonoma deversa</i> (Poit.) Kunth	
<i>wejta ji / uli jwejta ji</i>	<i>Geonoma</i> sp.	
<i>wejtolo jyëi</i>	<i>Cecropia</i> spp.	
<i>wejtolo jyëi</i>	<i>Cecropia</i> spp.	
<i>weya /jkyo weya jyëi</i>	<i>Hirtella bullata</i> Benthham	
<i>weya jyëi</i>	<i>Hirtella</i> sp.	
<i>wöi ibuju / mali ijkö ju</i>	<i>Sabicea brachycalyx</i> Steyerem.	

Tabla A2: **Animales mencionados en este libro**

Nombre jotí	Nombre latín	Nombre español
<i>amiadi</i>	Coleóptera	
<i>añodi</i>		Grillos
<i>aulē</i>	<i>Paleosuchus trigonatus</i>	Caimán o baba
<i>bajtu jkoloi</i>		Ranita negra-verde
<i>dodo jtejte</i>	<i>Bassaricyon gabbii</i>	Olingo
<i>dodo jtejtedi</i>		Ciempíes
<i>duwēno jkwajtibō</i>	<i>Mazama americana</i>	Venado matacán rojizo
<i>duwēno jwayo</i>	<i>Oligoryzomys</i> sp.	Rata de árbol
<i>duwēno yowale</i>	<i>Didelphis marsupialis</i>	Rabipelao
<i>ikyeka ojko</i>	<i>Platymys platycephala</i>	Morrocoy
<i>jmo</i>	<i>Alouatta seniculus</i>	Mono araguato
<i>inē jkōjkō</i>		Ranita
<i>inenebukē dodo jtejte</i>	<i>Cabassous unicinctus</i>	Olingo
<i>ini ajkuli</i>	<i>Agouti paca</i>	Lapa
<i>iye</i>	<i>Fredius adpressus</i>	Cangrejo de río
<i>iye jluluba</i>	<i>Macrobrachium cf. atabapense</i>	Camarón
<i>jani badebodi</i>	<i>Rhinostomus barbirostris</i>	Gusanos de seje
<i>jani jeme</i>	<i>Coendou melanurus</i>	Puercoespín
<i>jani jkajwiyē</i>	<i>Tayassu tajacu</i>	Chácharo
<i>jani jkali</i>	<i>Sciurus aestuans</i>	Ardilla guayanesa
<i>jani jkodo</i>	<i>Ortalis ruficauda</i>	Guacharaca
<i>jani jkwana</i>	<i>Bradypus tridactylus</i>	Pereza pequeña
<i>jani jkwayo</i>	<i>Cebus olivaceus</i>	Mono capuchino
<i>jani jwailli</i>	<i>Psophia crepitans</i>	Grulla
<i>jani jwayo</i>	<i>Oryzomys</i> sp.	Rata de monte
<i>jani moko</i>	<i>Tamandua tetradactyla</i>	Osito melero
<i>jani mujkelo</i>	<i>Aotus trivirgatus</i>	Mono de noche
<i>jani nolo</i>	<i>Cyclopes didactylus</i>	Perico ligero
<i>jani ojko</i>	<i>Dasypus novemcintus</i>	Cachicamo montañero
<i>jani yowale</i>	<i>Micoureus cinereus</i>	Comadreja
<i>jedā jkwii</i>	<i>Anhinga anhinga</i>	Cotua
<i>jedā jwayo</i>	<i>Proechimys steerei</i>	Rata de caño

Tabla A2: **Animales mencionados en este libro** (continuación)

Nombre jotí	Nombre latín	Nombre español
<i>jedā yowā</i>	<i>Hydrochaeris hydrochaeris</i>	Chigüire
<i>jeme jwayo</i>	<i>Echimys armatus</i>	Rata de palo
<i>jkalina</i>	<i>Electrophorus electricus</i>	Temblador
<i>jkijki</i>	<i>Saimiri sciureus</i>	Tití
<i>jkudilē jwayo</i>	<i>Rhipidomys mastacalis</i>	Rata de mata
<i>jkujukjtu búle jkalika ja</i>	<i>Aotus trivirgatus</i>	Mono de noche
<i>jkujukulē</i>	<i>Odontophorus gujanensis</i>	Perdiz
<i>jkumaka jyēi</i>	<i>Ceiba</i> sp.	
<i>jkawaijē</i>	<i>Chiropotes satanus</i>	Mono negro / Mono barbudo
<i>jkwaḵtanadī</i>		Tipo de gusanos
<i>jkwaḵtiḵbo oḵko</i>	<i>Cabassous unicinctus</i>	Cachicamito
<i>jkwaḵna</i>	<i>Choloepus didactylus</i>	Pereza de dos dedos
<i>jkwaḵñuwē</i>		Murciélago
<i>jkwii</i>	<i>Pipile pipile</i>	Pava
<i>jkwiye</i>	<i>Chloroceryle amazona</i>	Martín pescador
<i>kyabo abo jkwaḵtiḵbo</i>	<i>Mazama gouazoubira</i>	Venado matacán gris
<i>kyado ajkuli</i>	<i>Dasyprocta leporina</i>	Picure
<i>kyejko</i>	<i>Ramphastos</i> spp.	Tucán
<i>jlalu</i>	<i>Pteronura brasiliensis</i>	Nutria
<i>jnujtua</i>		
<i>jtakala</i>	<i>Eira barbara</i>	Hurón
<i>jtawo jkajwiye/walikyena</i>	<i>Nasua nasua</i>	Coatí común
<i>jtikwēdo jkwa ḵnī ajkuli</i>	<i>Agouti paca</i>	Lapa
<i>jwayo</i>	<i>Hylaeamys</i> spp.	Raton amazónico
<i>lajodī</i>	Lepidóptera	
<i>maḵnadā</i>		abejas
<i>mējna jtojwali</i>	<i>Sarcoramphus papa</i>	Tal vez zamuro
<i>mōlo</i>		Paloma
<i>mujkēlo yowale</i>	<i>Marmosops parvidens</i>	Comadreja
<i>imo</i>	<i>Alouatta seniculus</i>	Mono araguato
<i>nujtino jlalu</i>	<i>Lutra longicaudis</i>	Nutria
<i>oḵko</i>	<i>Dasyopus novemcinctus</i>	Cachicamo grande

Tabla A2: **Animales mencionados en este libro** (continuación)

Nombre jotí	Nombre latín	Nombre español
<i>uli aĩdĩ</i>		Ciempíes
<i>uli badebodĩ</i>	<i>Rhynchophorus palmarum</i>	Gusanos de seje
<i>uli bore</i>	<i>Harpia harpyja</i>	Águila
<i>uli jeme</i>	<i>Coendou prehensilis</i>	Puercuespín
<i>uli jkajwiyě</i>	<i>Tayassu pecari</i>	Báquiro /Báquiro cachete blanco
<i>uli jkali</i>	<i>Sciurus igniventris</i>	Ardilla rojiza
<i>uli jkodo</i>	<i>Penelope jacquacu</i>	Pava de monte
<i>uli jkwayo</i>	<i>Ateles belzebuth belzebuth</i>	Mono marimonda / Mono araña
<i>uli jwaiĩ</i>	<i>Crax alector</i>	Paují
<i>uli jwayo</i>	<i>Neacomys</i> sp.	Ratón de monte
<i>uli kənojtodĩ</i>	<i>Gymnostinops yuracares</i>	Conoto
<i>uli moko</i> / <i>uli jkakyo</i>	<i>Myrmecophaga tridactyla</i>	Oso hormiguero
<i>uli mujkelo</i>	<i>Potos flavus</i>	Cuchicuchi
<i>uli ojko</i>	<i>Dasypus kappleri</i>	Cachicamo guayanés
<i>uli ojko</i>	<i>Priodontes maximus</i>	Cachicamo gigante
<i>uli wiwě</i> / <i>majtujukulu</i>		Ranita
<i>uli yowale</i>	<i>Didelphis</i> spp.	Rabipelado gigante
<i>waijlo</i>	<i>Rhinella</i> spp.	Sapo
<i>welodĩ</i>		Tipo de ranas
<i>weyo</i>	<i>Tinamus major</i>	Gallineta
<i>yedĩ</i>	<i>Bradypus tridactylus</i>	Pereza de tres dedos
<i>yowä</i> / <i>uli yowä/jwayali</i>	<i>Tapirus terrestris</i>	Danta

Tabla A3: **Aves cazadas por los jotí**

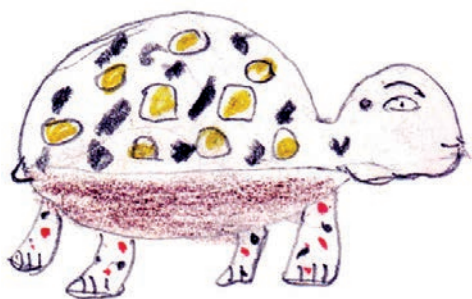
Nombre jotí	Nombre latín	Nombre español
<i>ajkuli mako ijte</i>		
<i>alijkwēde waliabo ijte</i>		
<i>amena jkyejko</i>	<i>Aulacorhynchus derbianus</i>	Pico de frasco guyanés
<i>balo weyo</i>	<i>Crypturellus soui</i>	Ponchita
<i>balokilo ijte</i>		
<i>dīlī jtejte</i>		
<i>elawine ijte</i>		
<i>inejwale</i>	<i>Neomorphus rufipennis</i>	Pájaro baquiro
<i>jani awijke</i>	<i>Aratinga pertinax</i>	Perico cara sucia
<i>jani bolobolo</i>		Warara
<i>jani jkai</i>	<i>Pionus menstruus</i>	Cotorra cabeciazul
<i>jani jkalawine ijte</i>		
<i>jani jkamaya</i>	<i>Ara manilata, severa</i>	Guacamaya barriga roja, maracana
<i>jani jkodo</i>	<i>Ortalis motmot</i>	Guacharca guayanesa
<i>jani jkulewa</i>		
<i>jani jkwayo ijte</i>		
<i>jani jtumilolo ijte</i>	<i>Glyphorhynchus spirurus</i>	
<i>jani jtuwalē ijte</i>		
<i>jani jwaīli</i>	<i>Psophia crepitans</i>	Grulla
<i>jani konojto</i>	<i>Icterus chryscephalus</i>	Turpial moriche
<i>jani malujkojko</i>	<i>Trogon melanuris</i>	Sorocúa cola negra
<i>jani mojwaikē</i>	<i>Columbina talpacoti</i>	Tortolita rojiza
<i>jani weyo</i>	<i>Crypturellus variegatus</i>	Gallineta cuero
<i>jani/jkaka jkyejko</i>	<i>Pteroglossus flavirostris</i>	Tilingo pico amarillo
<i>jeba / jyoba</i>	<i>Pyrrhura picta</i>	Perico cabecirosado
<i>jedā jkwii</i>	<i>Anhinga anhinga</i>	Cotua agujita
<i>jedā jwaīli</i>	<i>Mitu tomentosa</i>	Pauji culo colorado
<i>jkajwiyē titi ijte</i>		
<i>jkali/kali/wēnēwēnē jkyejko</i>	<i>Pteroglossus aracar, pluricinctus</i>	Tilingo cuellinegro, multibandeado
<i>jkaya</i>	<i>Ara nobilis</i>	Guacamaya enana
<i>jkilēkā</i>	<i>Pionites melanocephala, Pionopsitta barrabandi</i>	Perico calzoncito, cachete amarillo
<i>jkili</i>	<i>Brotogeris chrysopterus</i>	Periquito ala dorado

Tabla A3: **Aves cazadas por los jotí** (continuación)

Nombre jotí	Nombre latín	Nombre español
<i>jkukulē</i>	<i>Odontophorus gujanensis</i> , <i>Colinus cristatus</i>	Perdiz colorada, encrestada
<i>jkwayo ijte</i>		
<i>jkwii</i>	<i>Pipile pipile</i>	Pava rajadora
<i>jkwiye ijte</i>		Martín pescador
<i>jkwuaijkyä ijte</i>		
<i>jkyulowale ijte</i>		
<i>jnema iowae ijte</i>	<i>Pitylus grossus</i> ?	
<i>jtajtadīa</i>	<i>Daptrius ater</i>	Chupacacao
<i>jtajwibo ae ijte</i>		
<i>jtamujtu</i>	<i>Acropternis orthonyx</i> ??	Tapaculo de ocelos
<i>jtolojtolaiye ijte</i>		
<i>jtujkuli</i>	<i>various genera</i>	Colibrí
<i>jtuwä</i>	<i>Camphilus melanoleucos</i>	Carpintero real pico amarillo
<i>jtuwä jkajkadī</i>		Carpintero
<i>jwalelu</i>		
<i>jwajtikile ijte</i>		
<i>jwajwaiño</i>		Pájaro minero
<i>jwalalu</i>		Gallo/gallina
<i>jwaleabo</i>	<i>Thamnophilus doliatus</i>	Pavita hormiguera común
<i>jwelu</i>	<i>Ptylus grossus</i>	
<i>jwelu / wajtalo</i>	<i>Rupicola rupicola</i>	Gallito de las rocas
<i>kyabo ijte</i>		
<i>lolo/uli jkai</i>	<i>Amazona farinosa, ochrocephala</i>	Loro burrón, real
<i>majnune / jani majnune</i>	<i>Melanerpes cruentatus</i>	Carpintero negro azul
<i>mamaijku ijte</i>		
<i>matjudē</i>	<i>Momotus momota</i>	Pájaro león
<i>mējna jtokwali</i>	<i>Steatornis caripensis</i>	Guácharo
<i>mölō</i>	<i>Geotrygon montana, violacea</i>	Paloma perdiz roja, violácea
<i>mowali ijte</i>		
<i>mujtedī</i>		
<i>nī ijtedī / jani ijtedī</i>		pájaros pequeños
<i>nujtiēbo jkyejko</i>		Tucán ?

Tabla A3: **Aves cazadas por los jotí** (continuación)

Nombre jotí	Nombre latín	Nombre español
<i>nújtiyebo ijte</i>	<i>Chlophanes spiza</i>	
<i>tuluma</i>	<i>Frederickena viridis</i>	Hormiguero rayado copeton
<i>uli ajwíjkë</i>	<i>Pyrrhura egregia</i>	Perico colimorado
<i>uli bole</i>		Gavilán
<i>uli jkāmaya</i>	<i>Ara chloroptera</i>	Guacamaya roja
<i>uli jkánawínë ijte</i>	<i>Pipra cornuta</i> / <i>P. erythrocephala</i>	Saltarín encopetado
<i>uli jkodo</i>	<i>Penelope jacquacu</i>	Úquira/pavo de monte
<i>uli jkulewa</i>	<i>Aramides cajanea</i>	Cotara caracolera
<i>uli jkyejko</i>	<i>Ramphastos cuvieri</i>	Piapoco pico curvo
<i>uli jwaïli</i>	<i>Crax alector</i>	Pauji culo blanco
<i>uli jwiye</i>	<i>Cyanocorax violaceus</i>	Corobero
<i>uli konojto</i>	<i>Gymnostinops yuracares</i>	Conoto pico encarnado
<i>uli konojto</i>	<i>Psarocolius</i> sp.	Conoto negro
<i>uli malujkojko</i>	<i>Pharomachrus</i> sp.	Quetzal
<i>uli mojwaikë</i> / <i>jani mölö</i>	<i>Columba speciosa, subvinacea</i>	Paloma guacoa, morada
<i>uli wajkala</i>	<i>Casmerodius albus</i> ?	Garza, garzita
<i>uli weyo</i>	<i>Tinamus major</i>	Gallineta de monte
<i>wadikili ijte</i>		
<i>waïlikyëmo ijte</i>	<i>Atlapetes torquatas</i> / <i>A. brunneinucha</i>	
<i>wajtalu</i>		
<i>wajti</i>		
<i>waleabo ijte</i>	<i>Cymbilaimus lineatus</i>	
<i>waleabo ijte</i>	<i>Thamnophilus doliatus</i>	Pavita hormiguera común
<i>walijkyëmo ijte</i>	<i>Pipra erythrocephala</i>	
<i>walima jkyejko/wëkima</i>	<i>Ramphastos vitellinus</i>	Dioastede pico acanalado
<i>weyawile</i>	<i>Monasa atra</i>	Pico lacre
<i>yaujka ijte</i>		
<i>yowä jtuwiyu</i>		



(Tibisay Juae, 2018)

Bibliografía más relevante sobre los jotí hasta enero de 2019

- Bodin R (1969) Finding Brown Gold. 27(12): 7-9.
- Bou J (1970) Found... But Lost Brown Gold. 28(3):6-7.
- Choo J, Zent EL & B Simpson (2009) The importance of Traditional Ecological Knowledge for palm-weevil cultivation in the Venezuelan Amazon. *Journal of Ethnobiology* 29(1):113-128.
- Coppens W (1975) Contribución al estudio de las actividades de subsistencia de los Hotis del río Kaima. *Boletín Indigenista Venezolano. Nueva Época* XVI(12):65-78.
- Coppens W (1983) Los Hoti. En: W. Coppens (ed) *Los Aborígenes de Venezuela*. Vol. II. Fundación La Salle/Monte Ávila Editores. Caracas, Venezuela. Pp. 243-301.
- Coppens W & P Mitrani (1974) Les Indiens Hoti: compte rendu de missions. *L'Homme* XIV (3-4):131-142.
- Corradini H (1973) Los Indios Chicanos *Venezuela Misionera*. XXXV (405):6-9.
- Corradini H (1973) Los Indios Chicanos *Venezuela Misionera*. XXXV (406):42-44.
- Corradini H (1973) Los Indios Chicanos *Venezuela Misionera*. XXXV (407):88-91.
- Cruxent JM (1961) *Los Shikana del río Kaima*. Manuscrito.
- Dye P (1970) Yowana contact. *Brown Gold* 28(8):3-5, 15.
- Eibl-Eibesfeldt I (1973) Die Waruwádu (Yuwana), ein kurzlich entdeckter, noch unerforschter Indianerstamm Venezuelas. *Anthropos* 68(1-2):137-144.
- Guarisma V (1974) *Los Hoti: introducción etno-lingüística*. Tesis de Licenciatura. Universidad Central de Venezuela. Caracas, Venezuela.
- Guarisma V & W Coppens (1978) Vocabulario Hoti. *Antropológica*. (49):3-27.
- Henley P (1982) *The Panare. Tradition and change on the Amazonian frontier*. Yale University Press. New Haven, EE. UU. 267 pp.
- Indígenas Jodi e Eñepá das comunidades de Kayamá, Caño Iguana, Alto Mosquito e Alto Cuchivero com a colaboração de S Zent & E Zent (2012) Autodemarcando a terra e a vida: territorialidade e mapeamento dos povos indígenas Jodi e Eñepá, Amazônia Venezuelana 2012 En: Goulart A (ed) *Anais do Seminário Mapeamentos Participativos e Gestão de Territórios Indígenas na Amazônia*. Instituto Internacional de Educação do Brasil. Brasília, Brasil. pp 46-47.
- Jangoux J (1971) *Observations on the Hoti Indians of Venezuela*. Manuscrito.
- Keogh FK (1995) *Where Rocks Grow and God has Shoes: Reflections and Shifting Realities in the Venezuelan Amazon*. Ph. D. Dissertation. University of Michigan. 454 pp.

Koch-Grunberg T (1913/1981) *Del Roraima al Orinoco. Observaciones de un viaje hecho por Theodor Koch-Grünberg por el norte de Brasil y Venezuela durante los años 1911-1913*. Tomo I. Ernesto Armitano Editor. Caracas, Venezuela.

MattéiMüller M, Henley P & H Reid (1997) Relaciones entre los Hodï de Venezuela y los Makú de Brasil y Colombia. Nuevo enfoque referente a la clasificación de las lenguas Makú. En: Zucchi Z & S Vidal (eds) *Historia y etnicidad en el noroeste amazónico*. Consejo de Publicaciones de la Universidad de Los Andes. Mérida, Venezuela.

Silva N (1989) Consideraciones sobre la Forma Corporal de Hotis y Panares. *Boletín Antropológico* 16: 45-62.

Storrie R (1999) *Being Human: personhood, cosmology and subsistence for the Hoti of Venezuelan Guiana*. Ph.D. Dissertation. University of Manchester. Manchester, EE. UU.

Storrie R (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.

Vilera D (1985) *Introducción morfológica de la lengua Hoti*. Tesis de Licenciatura, Escuela de Antropología, Universidad Central de Venezuela. Caracas, Venezuela. 175 pp.

Wilbert J (1963) *Indios de la Región Orinoco-Ventuari*. Instituto Caribe de Antropología y Sociología. Fundación La Salle de Ciencias Naturales. Monografía N°8. Editorial Sucre. Caracas, Venezuela.

Zent E (2005) The Hunter-self: Perforations, prescriptions and primordial beings among the Hodï, Venezuelan Guayana. *Tipiti* 3(1):35-76. <http://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol3/iss1/3/>

Zent-López E (2006) Noções de Corporalidade e Pessoa entre os Joti. *Mana* 12(2):359-388. http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132006000200005

Zent E (2008) El yo-cazador: perforaciones, prescripciones y seres primordiales de los jotï de la Guayana. *Amazonia Peruana* 30:111-140. <http://www.educrim.org/drupal612/sites/default/files/AmazoniaPeruana2008.pdf>

Zent E (2008) Mushrooms for Life among the Joti in the Venezuelan Guayana. *Economic Botany* 62(3):471-481. <http://link.springer.com/article/10.1007/s12231-008-9039-2>

Zent E (2008) Interpenetración de Esencias: la fabricación de cuerpos entre los Joti, Guayana venezolana *Antropológica* LII (110): 89-122. <http://www.fundacionlasalle.org.ve/userfiles/4-Articulo%20pag%2089-122.pdf>

Zent E (2009) 'We come from Trees': The Poetics of Plants among the Joti of the Venezuelan Guayana. *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture* 3(1):9-35. <https://www.equinoxpub.com/journals/index.php/JSRNC/article/view/6057>

Zent E (2013) Jotí Ecogony, Venezuelan Amazon. *Environmental Research Letters* 8 015008 <http://stacks.iop.org/1748-9326/8/015008>

Zent E (2013) Treading & threading memories: a personal encounter with forest and people in Venezuela. *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine* 9:55. <http://www.ethnobiomed.com/content/9/1/55>

Zent E (2013) Contrapunteo de sonidos y silencios: germinadores de vida entre los Jotí, Venezuela. *Copérnico VIII* (18):32-42. DOI:10.13140/2.1.4668.9923 http://copernico.uneg.edu.ve/numeros/c18/c18_arto4.pdf

Zent E (2014) Ecogonía III. Jkyo jkwainí: la filosofía del cuidado de la vida de los jotí del Amazonas venezolano. *Etnoecológica* 10(8):1-28. / <http://www.etnoecologica.com.mx/index.php/2014-04-19-16-08-19/volumen-x-ano-2014>

Zent E & S Zent (2002) Impactos Ambientales Generadores de Biodiversidad: Conductas Ecológicas de los Hotí de la Sierra Maigualida del Amazonas Venezolano. *Interciencia* 27(1):9-20. http://www.interciencia.org/v27_01/index.html

Zent E & S Zent (2004a) Amazonian Indians as Ecological Disturbance Agents: the Hotí of the Sierra Maigualida, Venezuelan Amazon. Carlson T & L Maffi (eds) *Ethnobotany and Conservation of Biocultural Diversity. Advances in Economic Botany* NYBG. 15:79-112. https://www.academia.edu/164961/Amazonian_Indians_as_Ecological_Disturbance_Agents_the_Hotí_of_the_Sierra_Maigualida_Venezuelan_Guayana

Zent E & S Zent (2004b) Los Jotí: sabios botánicos del Amazonas Venezolano. *Antropológica* 97/98:29-70. http://www.fundacionlasalle.org.ve/userfiles/ant_No_97-98_29-70.pdf

Zent E & S Zent (2007) co balebí: Prácticas de cacería entre los Hotí de la Guayana Venezolana. En: Meneses LP, Gordones Rojas G & J Clarac de Briceño (eds) *Lecturas antropológicas de Venezuela*. Editorial Venezolana. FONACIT-GRIAL-ULA-Museo Arqueológico. Universidad de Los Andes. Mérida, Venezuela. Pp. 295-309.

Zent E & S Zent (2007) Los Jotí. En: Freire G & A Tillett (eds) *El estado de la salud indígena en Venezuela*. Coordinación Intercultural de Salud de los Pueblos Indígenas (CISPI). Ministerio de Salud y Desarrollo Social. República Bolivariana de Venezuela. Caracas, Venezuela. P. 77-130.

Zent E & S Zent (2011) Ser y volverse Jotí: la construcción del ser, el cuerpo y la persona a través de las prácticas curativas. En: Freire G (ed) *Perspectivas en salud indígena: cosmovisión, enfermedad y políticas públicas*. Editorial Aba-Ayala / Dirección de Salud Indígena (MPPS). Ecuador/Venezuela. Pp. 191-226.

Zent E & S Zent (2016) Ebojto: Plantas trepadoras entre los jotí, Guayana venezolana. *Etnobiología* 14(3):5-38. <http://asociacionetnobiologica.org.mx/revista/index.php/etno/article/view/187>

Zent E, Zent S & T Iturriaga (2004) Knowledge and Use of Fungi by a Mycophile Society from the Venezuelan Amazon. *Economic Botany* 58(2):214-226. <http://link.springer.com/article/10.1663/0013-0001%282004%29058%5B0214%3AKAUOFB%5D2.o.CO%3B2>

Zent E, Zent S & L Marius (2004) Autodemarcando la Tierra: Explorando las Ideas, los Árboles y Caminos Hoti. *Boletín Antropológico* 59(3):313-338. <http://www.saber.ula.ve/bitstream/123456789/18498/1/articulo4.pdf>

Zent S, Zent EL & L Marius (2001) Preparación del Informe Final del Proyecto «Etnobotánica Cuantitativa de los Indígenas Hoti de la region Circum-Maigualida, Estados Amazonas y Bolívar, Venezuela».

Zent S, Zent EL, Marius L, Bernal Y, Obelmejías G & A Osio (2006) *Informe Final del Proyecto Etnocartografía y Autodemarcación de los Hábitats de los Joti*. Ministerio del Ambiente y Recursos Naturales, Oficina de Planificación y Ordenamiento Ambiental. Comisión Nacional de Demarcación de Hábitats y Territorios Indígenas. República Bolivariana de Venezuela. 271 pp.

Zent E, Zent S & M Quatra (2016) Bae-ja: ¿Ser joven? entre los Joti de la Guayana venezolana. *Cultura y Representaciones Sociales* 10(20):143-186. <http://www.culturayrs.org.mx/revista/num20/Zent16.pdf>

Zent S & EL Zent (2004) Ethnobotanical Convergence, Divergence, and Change Among The Hoti. Carlson T & L Maffi (eds) *Ethnobotany and Conservation of Biocultural Diversity. Advances in Economic Botany*. NYBG. 15: 37-78. https://www.academia.edu/164962/Ethnobotanical_Convergence_Divergence_and_Change_among_the_Hoti_of_the_Venezuelan_Guayana

Zent S & E Zent (2006) Ethnocartography among Indigenous Peoples in Venezuela. *Latin American Studies Center News University of Maryland* XV(1):4-6. <http://www.lasc.umd.edu/Publications/Newsletter/Fall2006/Fall2006.pdf>

Zent S & EL Zent (2006/2008) Más allá de la Demarcación de Tierras Indígenas: Comparando y contrastando las etnocartografías de agricultores y cazadores-recolectores. *Antropológica* 105-106:67-98. <http://www.fundacionlasalle.org.ve/userfiles/Ant%202006%20No%20105-106%20p%2067-98.pdf>

Zent S & EL Zent (2008) Presentación. En: Quatra MM (ed) *Bajkewa Jkwikidëwa-Jya Joti Ine-Dodo Ine*. Diccionario Básico Castellano-Joti. Ediciones IVIC. Caracas, Venezuela. Pp. 9-14.

Zent S & E Zent (2008) Los Joti. En: Perera MA (ed) *Los Aborígenes de Venezuela*. Ediciones IVIC, Monte Ávila Editores, ICAS, Fundación La Salle. Caracas Venezuela. P. 499-570.

Zent S & EL Zent (2011) Ethnobiological Methods for Ethnomycological Research: Quantitative Approaches. En: Cunningham A & X Yang (eds) *Mushrooms in Forests and*

Wildlands: Resource Management Values and Local Livelihoods. *People and Plants International Conservation Series*. Earthscan. London, UK. P. 61-86.

Zent S & E Zent (2012) Jotĩ horticultural belief, knowledge and practice: incipient or integral cultivation? *Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi* 7(2):293-338. <http://www.scielo.br/pdf/bgoeldi/v7n2/v7n2ao3.pdf>

Zent S, Zent EL & L Juae Mölöl (2011) Un largo y sinuoso camino: breve historia de la autodemarcación territorial Jotĩ en su décimo aniversario. En: Bello LJ (ed). *El Estado ante la Sociedad Multiétnica y Pluricultural: Políticas Públicas y Derechos de los Pueblos Indígenas en Venezuela (1999-2010)*. IWGIA. Copenhagen, Dinamarca. Pp. 97-117.

Zent S, Zent EL, Juae Mölöl L & P Chonokó (2016) Reflexiones sobre el proyecto Auto-Demarcación y EtnoCartografía de las Tierras y Häbitats Jotĩ y Eñepa. *Revue d'ethnoécologie* [En ligne], 9 | 2016, mis en ligne le 01 juillet 2016, consulté le 01 juillet 2016. <https://ethnoecologie.revues.org/2670?lang=en>

Zent S & E Zent (en prensa) Co-ecology of Jotĩ, Primates and Other People: A Multi-Species Ethnography in the Venezuelan Guayana. En: Urbani B & M Lizarralde (eds.) *Neotropical Ethnoprimatology: Indigenous Peoples' Perceptions of and Interactions with Nonhuman Primates*. Ethnobiology Series. Springer.







Este libro es una obra maestra de ecología jotí ya que profundiza en detalles la complejidad de los conocimientos indígenas sobre sus ecosistemas que son entre los más diversos y desconocidos del planeta, tanto para garantizar su sustento y reproducción social de acuerdo con sus valores, como para garantizar la salud del cuerpo y del grupo con base en una singular filosofía de vida. Es un trabajo titánico, innovador y de gran importancia en sus aportes científicos, metodológicos, literarios y éticos. Será obra de referencia en antropología de las tierras bajas de Amazonia y en especial para las poblaciones amazónicas indígenas o no indígenas.

Esta obra es una creación colectiva firmada por decenas de autores indígenas. Abre nuevos caminos en cuanto a metodología y ética de investigación colaborativa. Muchas palabras jotí y citas textuales apoyan una reflexión sobre adquisición y transmisión de los conocimientos indígenas, científicos e híbridos. El lector se siente envuelto en un ritmo particular, musical: con ciencia y poesía, se transmite fuerza de la oralidad indígena. El indiscutible contenido científico ofrece datos, resultados y análisis muy importantes considerando la escasísima información de la región y la relevancia actual y en el ámbito internacional, de los ecosistemas amazónicos habitados por pueblos indígenas.

Pascale de Robert

Ecóloga y antropóloga

PALOC - IRD Institut de Recherche pour le Développement



IRWIN ANDREW PORTER *foundation*

