

BAE-JA: ¿SER JOVEN? ENTRE LOS JOTÍ DE LA GUAYANA VENEZOLANA

Egleé L. Zent, Stanford Zent y Miguel Marcello Quatra

Este trabajo constituye un primer intento por entender la noción de ser joven entre los jotí de la Guayana venezolana, o incluso si tal concepción existe entre ellos. *Jotí* (*jotö*, *jodí* o *botí*) es la denominación con que se conoce a unos 1200 indígenas de la selva suramericana cuyo territorio se extiende entre el suroeste del estado Bolívar y el noreste del estado de Amazonas. Este ensayo es esencialmente etnográfico y no teórico. Ser joven entre los jotí, y en general las categorías usuales con que se puede describir etapas de vida son difusas, engranadas en gradientes o in-conclusivas como punto final en una suerte de escala ontológica de ser o estar. Antes bien, ser joven o adulto, son más bien procesos de transformación articulados a formas de estar en el cosmos. Además de un mínimo contexto etnográfico e ideas finales, el texto que se presenta a continuación contrapuntea entre las narrativas mitológicas presentes en un espacio difuso atemporal y un presente de resistencias y cambios que se expande y contrae en una gama de 40 años. *Palabras clave: Etnografía de los jotí, Guayana venezolana, indígenas.*

- * Eglee Zent, PhD es madre de dos hijos. Cuenta con una formación ecléctica (botánica, arte, antropología, biología de la conservación). Ha publicado alrededor de 60 trabajos que resumen resultados de investigaciones en áreas etnoecológicas, etnobiológicas, etnocartográficas y ecogónicas de dos áreas geográficas contrastantes de Venezuela: los páramos andinos y los bosques amazónicos. Trabaja como investigadora y profesora en Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas, desde 2000.
- ** Stanford Zent, PhD ha realizado trabajo de campo extenso entre indígenas de la selva tropical venezolana desde 1984 en especial entre los piaroa, jotí y eñepa. Sus intereses de investigación incluyen la antropología ecológica, la etnobiología, el conocimiento ecológico tradicional, la conservación biocultural, los productos forestales no maderables. Ha publicado alrededor de 60 trabajos en estos topics. Trabaja como investigador y profesor en el Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas, desde 1992.
- *** Miguel Marcello Quatra, PhD vivió entre los jodí y los eñepa de San José de Kayamá desde el 2001 hasta el 2006. Su trabajo de campo se ha focalizado principalmente en la lengua Jodí y ha producido el primer diccionario bilingüe Jodí-Castellano. Ha investigado también sobre el proceso de iniciación chamánica entre los eñepa. Desde el año 2009 hasta el 2011 ha colaborado en el Proyecto VITEK como Profesional Asociado a la Investigación en el Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas

Agradecemos encarecidamente a los numerosos jotí por su colaboración, amistad y por su muy buena voluntad de compartir con nosotros sus experiencias, sabidurías y vidas. Un agradecimiento muy especial a Nuria Martín quien realizó las ilustraciones con mucha creatividad y belleza, además de explorar e indagar a profundidad los significados jotí. Agradecemos el estímulo y amor de nuestros hijos como motores para



Abstract: Bae-ja: Being a youngster? among the Jotí of the Venezuelan Guyana. This paper represents a first attempt to understand the notion of being a young jotí from Venezuelan Guyana, or even to examine if such a concept exists among them. Jotí (jotó, jodí or hotí) is the name by which about 1,200 Indians from South American forests are known and whose territory extends from the southwest of the Bolivian state and the northeastern Amazon state. The nature of this essay is essentially ethnographic and not theoretical. The notion of being young and, in general, all the common categories used to describe life stages among the Jotí, are not clear since they are clustered in gradients or in-conclusive end points on a rather ontological scale. Rather, being young or old, are transformation processes or articulated ways of being in the cosmos. This text, in addition to presenting a minimum ethnographic context and some final thoughts, juxtaposes the mythological narratives portrayed in a timeless and diffuse space and a present-day resistance and changes that expands and contracts within a range of 40 years. Key words: Ethnography of the Jotí, Guayana, indigenus.

1. Jotí: mínimo contexto etnográfico

Desde 1969, cuando son contactados por primera vez según reporta la literatura, los jotí han resultado fascinantes como grupo cultural aunque misteriosos en términos históricos y etnogenéticos. Las incertidumbres en torno a su identidad e idiosincrasia se remontan a los tiempos del pre-contacto, cuando aquel pueblo aislado y misterioso (denominado diversamente como waruwaru, chicanos, orechicanos, yuana, jajá) habitaba el imaginario colectivo local de criollos e indígenas bajo representaciones confusas, coloridas y contradictorias, que iban desde violentos primitivos armados de palos y sin ropaje o temibles brujos, hasta nobles y temerosos salvajes (Jangoux, 1971: 3; S. Zent y E. Zent, 2004: 38).

Siendo el último grupo indígena contactado en lo que hoy es territorio venezolano, los jotí son considerados aún uno de los pueblos menos conocidos, contando con pequeños grupos locales en aislamiento voluntario o con poco trato con otras sociedades (Bello, 2012: 144). Salvo su propia tradición oral, poco se conoce sobre la historia jotí, un grupo étnico de clara ascendencia biocultural amazónica. Podría tratarse de un grupo residual descendiente de los habitantes originales de las regiones Guayanas o Amazonas norte-Orinoco (Durbin, 1977; Henley *et al.* 1994-96). Sus rasgos culturales al momento del contacto lo asocian a la llamada cultura marginal del

entender y amar la vida. Agradecemos al IVIC por patrocinar la investigación, a los fondos de la National Science Foundation y a la subvención del Programa Hunter de la Wenner-Gren Foundation (Gr. 7518), así como el apoyo de los Herbarios (MYF, VEN y TFA).

bosque tropical (cf. Steward y Faron, 1959), según las descripciones de los primeros etnógrafos (Coppens y Mitrani, 1974; Guarisma, 1974); se caracterizan por una orientación geográfica interfluvial, ocupación de ambientes montañosos de tierras altas, organización social basada en bandas pequeñas y cambiantes, estrategias de subsistencia enfocadas en la caza, recolección y horticultura (aunque con ligeras variaciones de grupo a grupo local), poco o ningún conocimiento de navegación, cultura material y arquitectura simples, asentamientos pequeños, dispersos y nómadas o semi-nómadas (Coppens, 1975: 67, Zent S. y Zent E., 2004: 40; 2008: 503s). Estos diacríticos culturales jotí persisten y se resisten a desaparecer, aunque aparecen hoy día interdigitados con caracteres que evidencian grados disímiles de contactos, influencias y tendencias de cambios que afirman la naturaleza versátil de esta cultura y que derivan un rango diverso de ser jotí. En este sentido, aunque algunas comunidades del Alto Cuchivero no han sido contactadas nunca por la sociedad envolvente, un subgrupo se ha asentado incluso, de manera itinerante, en un centro urbano al sur de Venezuela. En los 45 años que han transcurrido desde el primer contacto entre los jotí y otras culturas no indígenas, el panorama socio-cultural del pueblo jotí ha experimentado transformaciones significativas en algunos sectores y comunidades, evidenciando cambios materiales en sus áreas de ocupación, patrones de asentamientos, énfasis en sus estrategias de subsistencia (incorporando programas asistenciales gubernamentales), acceso a bienes y servicios que dependen de insumos monetarios, contactos inter-étnicos, inter-institucionales e inter-gubernamentales, ingreso a la educación formal nacional, acceso a la tecnología occidental y cultura material, permeando aspectos menos tangibles en sus estructuras sociales, ideologías, éticas, religión y socialización (Zent y Zent, 2008: 501). En definitiva, siendo un grupo numéricamente tan pequeño ofrece un rango de gran diversidad intra-cultural.

La Serranía de Maigualida, el territorio ancestral jotí, despliega los bosques florísticamente más diversos de las selvas venezolanas (Zent y Zent, 2004c). Las 25 comunidades jotí semi-permanentes

del año pues se desplazan por diversos motivos asociados a actividades ecológicas (cacería, recolección, pesca, agricultura itinerante y de trocha) o sociales (rituales, visitas, ceremonias) de producción y reproducción de sus estilos de vida. Los jotí se mueven a lo largo del año entre unidades residenciales más estables y temporales, por ello, compositiva y demográficamente, los asentamientos fluctúan en estructura y número en un momento dado. Sólo tres comunidades, Kayamá (Bolívar), Iguana y Morocoto (Amazonas) mantienen poblaciones de alrededor de 100 individuos o más. La primera es la sede de una misión católica (Hermanas Misioneras de la madre Laura) desde el 1983, con escuela, dispensario médico y pista de aterrizaje. La segunda se fundó en 1971 como asentamiento evangélico de la Misión Nuevas Tribus y funcionó como tal hasta abril de 2006 cuando los misioneros fueron expulsados por el gobierno nacional. Morocoto se ubica al margen del territorio jotí y también cuenta con escuela. Aunque estas comunidades están fijas en un lugar, sus miembros realizan desplazamientos frecuentes para acampar, visitar a otras comunidades o pasar tiempo en sus fundos, o viviendas secundarias a distancia. Como resultado de las políticas gubernamentales, la movilidad jotí ha incorporado nodos urbanos en los últimos tres lustros, quebrantando significativamente su aislamiento y autonomía económica, política y social de la macro-sociedad criolla. La frecuencia, intensidad y calidad de contactos entre los jotí y diversos sectores de la cultura envolvente (militares, misioneros, mineros, científicos, operadores comerciales y turísticos, turistas, estudiantes, entre otros) han desencadenado procesos de cambio que han modificado las perspectivas de muchos jotí a nivel individual y social. El texto que se presenta a continuación puede leerse como un palimpsesto, cuyos sentidos circulan a diversos niveles y varias esferas (domésticas, comunitarias, étnicas, locales, regionales, nacionales e internacionales).



2. Contextos diversificados de socialización

Los agentes primarios de socialización durante los primeros años de vida suelen ser las madres (Coppens, 1975), quienes mantienen un contacto constante con el niño pequeño. Las madres son la fuente principal de alimentación durante los primeros 2-3 años de vida, llegando a amamantar a sus pequeños con frecuencias e intensidades dependientes de la edad de los infantes. Nuestros registros de lactancia materna de siete madres de tres comunidades diferentes con hijos en edades entre 0 a 6 meses reportan que cada 2-3 horas una mujer jotí da pecho a su bebé un promedio de 15 minutos al tiempo que hace otras actividades productivas muchas veces implicando arduos trabajos tales como cosecha y colección de productos del conuco (a distancias de 3-7 kilómetros de su hogar) o cacería de roedores grandes, aunque otras veces están cocinando o incluso dedicando cuidado exclusivo a su neonato. La intensidad y frecuencia de amamantamiento disminuye a 11 minutos cada 3-5 horas con la edad del infante cuando éste, alrededor de los 7-8 meses empieza a ingerir otros alimentos, un proceso lento y muy cuidadoso puesto que toda esencia y sustancia que penetra los cuerpos son moduladas por normas de carácter sagrado: todo los alimentos que se dan por primera vez a un niño/a deben ser bendecidos a través del *iyudi* (Zent, 2009) y por ello son prescritos muy gradualmente iniciando con aquellos cultivados, luego frutos suaves no cultivados seguidos por peces y algunas carnes cuando ya puede caminar. Después de que el niño puede caminar se registran lactancias en las horas nocturnas especialmente de 7-11 minutos. En todos los casos, sin embargo, privan siempre la flexibilidad y demanda del infante. Cada evento de lactancia se extiende de manera variable y dependiendo de la circunstancia entre 3 a 35 minutos incluso en estas edades. La lactancia suele suprimirse solo con un nuevo embarazo de la madre y eventual nacimiento de un nuevo bebé. Hemos observado niños de 5-7 años aún lactantes si son los últimos hijos de una mujer.

Las madres son las proveedoras y facilitadoras principales de la variada gama de objetos, sucesos y hábitos que componen su mundo biocultural: texturas y cuerpos humanos, vocabulario y formas de habla, otros sonidos (e.g. musicales), plantas y animales, artefactos antropogénicos, gestos y movimientos, operaciones prácticas, normas de conducta interpersonal, valores y demostraciones emocionales al menos durante la primera década de vida de una persona. Adicionalmente, es bajo la vigilancia y estímulo de la madre que el niño toma sus primeros pasos para desenvolverse en su medio ambiente e iniciar su participación en varias actividades culturales. Paralelamente, los padres, hermanos y en general toda persona de mayor edad, desde niños hasta adultos, de la unidad residencial adoptan roles de adiestradores contingentes y locacionales (*sensu* aprendizajes contextualizados) de los más jóvenes del grupo. Por ejemplo, un joven más experimentado le puede mostrar a otro menos experimentado cómo coleccionar bachacos o atrapar lagartijas; de la madre o la esposa del hermano aprende cómo cosechar batata; el padre u otro hombre le da ejemplo u orientación para tallar flechas o tejer una cesta. En todo caso, el catalizador de tales actos de enseñanza se determina más por proximidad y circunstancia inmediata que por parentesco o deber social. Todos son vehículos de transmisión de conocimiento más allá del lazo de afinidad o consanguinidad, edad o sexo. La socialización es un proceso abiertamente comunitario y basado en la permisividad más que en el control o represión e insta a la diversificación de personalidades inherentes al individuo de ambos sexos. De modo similar a otros contextos culturales tradicionales (Lancey *et al.*, 2010), el/la joven joti es el agente central de su propia formación en el sentido de decidir lo que aprende y no aprende, y también en lo referente a participar o no participar en ciertas actividades, o a buscar o no buscar la orientación de otros. Una vez que los niños empiezan a caminar, se manifiestan una creciente tendencia hacia la autosuficiencia y un decrecimiento de las muestras de afecto entre madre e hijo. El niño se aleja gradualmente del contacto directo con la madre, aunque siempre se mantiene en las inmediaciones de la vivienda familiar.



La división para aprender o realizar actividades por géneros es muy flexible y situacional. Tanto hombres como mujeres participan en las actividades de subsistencia (recolección de recursos alimenticios cuidados o silvestres, preparación y mantenimiento de los conucos), en la elaboración de artefactos (Coppens, 1975:68-72) y en la crianza de los menores. Igualmente, excepto para las mujeres embarazadas, las restricciones alimenticias, ingestas de alimentos, pautas reproductivas, usanzas de higiene y estéticas aplican a ambos sexos. Hay ciertas diferencias en cambio para los grupos de edades, por ejemplo los infantes y ancianos pueden o no ingerir ciertos productos e interactuar o no con determinadas entidades.

La participación progresiva, inicialmente periférica y gradualmente más central, en diversas actividades culturales constituye la modalidad principal a través de la cual desde muy pequeños los joti adquieren conocimientos y habilidades. En este contexto informal, uno aprende haciendo, observando o imitando a los “otros” significativos, más que por instrucción verbal (cf. Lave y Wenger, 1991). Ellos presencian o ayudan, en diversos grados de colaboración, en la construcción de las viviendas (Zent, 1999: 53), en la elaboración del curare (Zent, 1999: 223), en las actividades de pesca colectiva (Zent, 1999: 238-239), en la tala y siembra de los conucos (Zent 1999:247), y en la cacería (Zent, 1999: 212-236). Más que en cualquier otro ámbito, el éxito en la cacería pone de manifiesto el preciso conocimiento etológico evidente en los joti. Hábitos de conducta (anidación, alimentación, movimientos, etc.), hábitats, frecuencia, dimorfismo sexual y edades de los animales entre otros aspectos, son tópicos comunes de la conversación entre los joti (Zent, 1999: 214). Por ejemplo, durante las salidas casi diarias en busca de comida, es costumbre señalar y comentar entre los participantes la presencia y comportamiento de cualquier planta o animal encontrado en el camino. Se podría decir que hombres y mujeres se adiestran en el arte de la cacería, en algunos casos, desde los primeros días de vida, ya que no es infrecuente observar cómo las puérperas, pocos días después del parto, participan en salidas de caza (colectivas o con su pareja) cargando a sus recién nacidos (Zent, 1999: 226-227,232).

Antes de la pubertad la mayoría de los joti ya ha sido iniciada en aspectos culturales diversos que progresivamente irá manejando con mayor destreza tales como: *a)* la sucesiva introducción de alimentos, sustancias y esencias en el cuerpo del niño acompañada del *yudekawa* (suerte de bendición-purificación-des-personificación de las esencias en cuestión, para garantizar que la ingesta no active eventos predatorios en contra de la persona que ingiere las sustancias; Zent y Zent, 2007:106); *b)* la iniciación en el arte de soñar alrededor de los 2 años de edad mediante la aplicación de baños rituales con plantas específicas cuya agencia enseña al *namodi* del niño a desplazarse por la selva y a comunicarse con los ancestros y otros seres espirituales durante el sueño (Zent E., 2009: 23); *c)* la enseñanza de cómo vomitar desde edades tempranas introduciendo ciertas sustancias por vía oral o nasal con el fin de expulsar del cuerpo agentes nocivos, alejar a las entidades depredadoras y sanar dolencias producto de alguna transgresión ética (Zent y Zent, 2007: 106); *d)* el adiestramiento desde los 4-5 años a escarificarse practicando incisiones superficiales en el cuerpo, en especial en rostros, abdomen, brazos, hombros, pantorrillas y ante-piernas, para provocar la salida de la sangre mala, cansada, negra y conservar la salud (*Ibid.*); *e)* la educación en significados y producción de cantos, sonoridades, música, bailes, fiestas y ceremonias a partir de los 5-6 años de edad. (Zent y Zent 2007:109); *f)* el marcador corporal expresado en perforaciones de los lóbulos de las orejas del niño (~9 años) para introducir pequeñas secciones de caña, con el objetivo de desarrollar la capacidad de escuchar y facilitar el conocimiento de las enseñanzas de los ancestros (Zent y Zent, 2007: 107, Zent E., 2009: 23); *g)* la iniciación en el delicado manejo de las relaciones entre los distintos planos cósmicos, evitando contextos, lugares o seres particulares considerados receptáculos activos de fuerzas ambiguas o nocivas, cuyo contacto (visual, oral, auditivo o táctil) puede resultar en agresiones que generan dolencias, enfermedades o fatalidades (Zent y Zent, 2007: 107).

La menarquía femenina inicia alrededor de los 12 años de edad, convirtiéndose en madres de su primer hijo entre los 13-15 años, en tanto que los hombres son padres usualmente más tarde, entre 16 a



20 años. Las mujeres jotí tienen, por lo general, tres o cuatro hijos a intervalos de 2-3 años. Aunque tienen conocimiento de hojas y cortezas botánicas que previenen el embarazo, y según Silva (1989:51) aplica el infanticidio inmediato en caso de partos gemelos o niños con labio leporino, nuestras observaciones no registran ningún caso de infanticidio, antes bien señalan que el control de natalidad por dichas técnicas es casi nulo o muy raro, quizás porque la mortalidad por otras causas ya impone restricciones fuertes sobre el crecimiento poblacional. Las historias de fertilidad colectadas durante la última década muestran frecuentes pérdidas y abortos, siendo no poco común que una mujer reporte mortalidad de al menos tres de sus hijos en gestación o infantes. Desde los 4-5 años de edad los niños de ambos sexos colaboran o por lo menos observan frecuentemente con su grupo de residencia las actividades de subsistencia, al tiempo que se familiarizan con la tecnología nativa, por ello, al alcanzar la pubertad, un individuo jotí maneja todos los conocimientos y las habilidades necesarias para desenvolverse adecuadamente en su medio ambiente físico y cultural (Coppens, 1975: 72).

Las salidas colectivas constituyen una práctica de socialización y entrenamiento para los miembros más jóvenes del grupo, quienes aprenden las sutilezas de la identificación y manejo de más de 500 especies botánicas y un número similar de animales diversos. El inventario de plantas nombradas, utilizadas y manipuladas incluyen aproximadamente 250 taxones comestibles, 230 que son medicinales y más de 300 que son usados en tecnología local. A ello se suman otros recursos silvestres (animales de cacería, insectos, hongos, miel, etc.) y la complejidad de relaciones bióticas-abióticas de sus entornos (Zent, 1999: 167-180; Zent y Zent, 2002; Zent, 2014). Como demostración de esto último, hemos registrado casi 600 taxones vegetales que son reconocidos como alimentos o albergues para los animales. Estos conocimientos se incrementan progresivamente con los años, y forman parte integral de la maduración intelectual del individuo, pero el proceso cultural de aprendizaje se ve afectado por el entorno socio-ecológico y las actividades cotidianas de los jóvenes. En las comunidades que son todavía pequeñas, disper-

sas, altamente móviles en las que no hay contactos frecuentes con personas ajenas, precisamente donde se conserva un estilo de vida más tradicional, el joven adquiere el grueso de las competencias etnobiológicas al concluir la pubertad (14-15 años), mientras en los asentamientos más nucleados y aculturados en donde hay o había misión religiosa (Kayamá y Caño Iguana) el periodo de aprendizaje botánico se prolonga y llega al nivel de competencia adulta hasta los 18-20 años (Zent y Zent, 2004c).

Alrededor de los 7-9 años de edad los niños pueden recibir su primer guayuco. Típicamente es la madre quien lo fabrica y lo pone al niño pero sin ningún otro acto ritual asociado con la excepción de que grupos influenciados por los Eñepa (e.g. Kayamá) toman bebida fermentada (*jyu wai-dekae*) para marcar la ocasión. Luego de haber adquirido habilidades para realizar adecuadamente las principales actividades de subsistencia (caza; recolección de frutos, hongos, animales pequeños y otros recursos silvestres; agricultura de tala y quema; fabricación de herramientas; construcción de vivienda; cocina; preparación de medicinas; etc.), los jóvenes jotí tienen la libertad de casarse con una persona de su generación o, como sucede frecuentemente, de una generación mayor. Como en muchos casos del desarrollo individual jotí, destaca la libertad de acción de los individuos particulares desde edades tempranas, además de la poca o nula observancia de mecanismos de coerción para inducir decisiones o acciones alternas u opuestas (Zent y Zent, 2008: 525-526). Sin embargo, este *habitus* de autonomía del individuo en decisiones matrimoniales está empezando cambiar en las comunidades más grandes y organizadas, especialmente en Kayamá, a través de nuevas instituciones de control social (e.g. gobiernos, consejos y jefes formalmente constituidos) y el poder moral de la opinión colectiva sobre conducta apropiada en asuntos de matrimonio, relaciones sexuales, crianza de niños y relaciones de buena convivencia en general. Cuando un chico decide ser considerado seriamente como potencial esposo, entre los 15 y 20 años, comienza a preparar su propio conuco. En un primer momento, dentro del conuco familiar, sembrará algunas plantas de las cuales será considerado dueño, y



luego abrirá su propia parcela, generalmente como una extensión del mismo conuco familiar (Storrie, 1999: 78).

La lábil división del trabajo entre géneros no niega claras diferencias en la manera en que hombres y mujeres ocupan el tiempo, los jotí mismos niegan que haya actividades reservadas exclusivamente a los hombres o a las mujeres. Hay más bien actividades que suelen hacer las mujeres, aunque también las hagan los hombres, y actividades que suelen hacer los hombres, aunque también las hagan las mujeres: *“Women will hunt and fish, though not often, and men will care for small children and prepare food for the family, though not often”* (Storrie, 1999: 77). En cambio existen diferencias en las expectativas sobre la participación de niños y niñas en las actividades de subsistencia. Mientras que los varones prolongan hasta la tarda adolescencia responsabilidades que les incumben hacia sus co-residentes, las niñas empiezan desde que reciben su primer guayuco (8-9 años) a colaborar seriamente con sus madres en las labores domésticas, en el conuco y en el cuidado de los niños de menor edad. Aunque los varones ocupan la mayor parte de su tiempo jugando y forrajeando en la selva, pescando y cazando, mediante estas mismas actividades, aportan a su grupo residencial pequeñas cantidades de carne. Frecuentemente disfrutan en descuerar, limpiar, cocinar y repartir ellos mismos sus pequeñas presas (Storrie, 1999:77).

La socialización alineada a pautas culturales ancestrales, ha incorporado en los últimos tres lustros la educación escolarizada de la cultura envolvente y de aquellas inducciones voluntarias o no, aportadas por grupos de contactos (científicos, misioneros, militares, turistas, mineros, indígenas de otros grupos étnicos o criollos). El impacto mayor en la esfera que nos ocupa proviene de la escolarización, a partir de dos escuelas básicas. La primera escuela, establecida en Kayama por las misioneras católicas Lauritas a finales de la década de 1980 con el apoyo de la asociación Fe y Alegría, se conoce hoy como Escuela Básica Intercultural Bilingüe *Jelau Mansawin*. Tiene una matrícula de 350 niños (Imagen N° 2), cuenta con 9 docentes que siguen las directrices, currícula y formatos del Ministerio de Educación nacional a los que se suman unos pocos adultos



Imagen n° 2. Alumnos de la escuela en Kayama

mayores que instruyen en materia de historia, valores y sutilezas de la cultura. La escuela culmina con el 9^{no} grado y luego la comunidad apoyada por la misión facilita las condiciones para que algunos de los mejores estudiantes culminen Bachillerato en Liceos católicos de diferentes ciudades (Barinas, Bolívar, Mérida). La deserción escolar al inicio era alta y la mayoría de chicos regresaba a su comunidad sin haber finalizado los estudios. Sin embargo, paulatinamente más chicos han terminado el Liceo, e incluso uno de ellos terminó sus estudios universitarios. La segunda, fundada en Caño Iguana (estado Amazonas) el 2007, fue atendida originalmente por un maestro yekwana a quien sucedió otro piaroa y actualmente por un joti contratado por la municipalidad para seguir el programa formal educativo nacional. Tiene sus raíces en la actividad de los misioneros norteamericanos Nuevas Tribus, quienes desarrollaron un alfabeto joti y sistemáticamente lo enseñaron a los hablantes nativos desde 1996 con el fin de traducir la Biblia. Además del alfabeto, los misioneros dieron instrucción en la lectura y producían textos en la lengua local. Hay también escuelas primarias más pequeñas e irregulares en las comunidades de Morocoto y Banderita atendidas por maestros piaroa y yekwana respectivamente. Alrededor de 30 joti han salido de sus comunidades a recibir estudios en centros urbanos durante los tres últimos lustros. Sus edades al emigrar temporalmente fluctuaban entre 13 y 17 años. Aunque no todos terminaron el Bachi-



llerato, unos pocos se entrenaron como microscopistas (7 de ellos), enfermeros de medicina simplificada (3) e incluso han prestado servicio militar a convenir (Imagen n° 3) bajo un programa especial amazónico (3). Las escuelas constriñen el tiempo de inmersión de los estudiantes en su propia cultura y les da herramientas mínimas para entender la cultura venezolana, latinoamericana o global pues cuentan con muy poco apoyo, y escasos recursos, asesoramiento y financiamiento. Son justamente estos liceístas jotí los vectores de cambio más importantes en la noción de ser joven jotí.

Imagen n° 3. Balalelo, Tonito y Baujlio con parafernalia militar.



3. *Bae-ja/jau*: joven y más

La noción de ‘joven’ entre los jotí se expresa en su idioma con el término compuesto *bae-ja* (sg. masc.), *bae-jau* (sg. fem.) o *bae-jadi* (pl.), que se compone del adjetivo *bae* seguido por el clasificador nominal apropiado (*ja / jau / jadi*) para la clase de ser animado (agrupa ‘personas, animales, ciertos seres espirituales y algunas entidades

cosmológicas'). Ahora bien, como muchas palabras en la lengua jotí, *bae* es un término polisémico y tiene diferentes funciones gramaticales según el contexto lingüístico. Los significados que hemos identificado hasta ahora son los siguientes: 1) 'joven', adjetivo que se usa más que nada para modificar a un sustantivo persona o animal, u otra entidad que evoluciona o envejece, como conuco o parcela agrícola (por ej., *bae balo* 'conuco en etapa temprana'); 2) 'nuevo', adjetivo que se usa para modificar un objeto o sustantivo no animado (e.g. *bae jela* 'machete nuevo'), que se contrasta directamente con *bae-de* 'viejo' (lit. 'nuevo'+negación); 3) *ña-bae* 'ahora, presente' (intensificador+actualidad), utilizado como adverbio o adjetivo, también se contrasta con *bae-de* 'pasado' ('presente'+negación); 4) 'cambiar, devenir, transformarse, volverse, hacerse', raíz de verbo utilizado como el verbo independiente o el auxiliar en expresiones de predicado (e.g. *jkjo bae-ni de balo* 'conuco que se convirtió en bosque'); 5) 'aparecer, emerger', raíz de verbo utilizado en expresiones de predicado con ciertos argumentos (e.g. *bu bae-dona* 'cuando sale la flor'); 6) 'posiblemente, dudosamente', morfema dependiente que funciona como marcador evidencial, aparece como sufijo de la frase verbal que expresa incertidumbre o la carencia de información sobre la verdad de una declaración (e.g. *jlidoba-bae* 'posiblemente (él) vendrá'); y 7) 'si, en el caso que..', enclítica que constituye una conjunción o marcador condicional de una cláusula adverbial, puede aparecer sola o en la forma más compleja *de-jae-bae* (conectivo-nominal genérico-marcador condicional) (e.g. *jlidë-bae..* 'si (él) viene..'). Aunque la primera definición señalada más arriba es obviamente la que más nos concierne en este trabajo, al mismo tiempo consideramos importante tomar en cuenta la totalidad de significados para comprender la complejidad o significado integral del *bae ja/jau/jadi*. Si tomamos el concepto de 'nuevo' y lo aplicamos al ser humano, tenemos 'persona nueva' (versus 'vieja'), haciendo alusión a la poca temporalidad o vida relativamente corta de los jóvenes, y quizás menor desgaste también, porque tiene mucha vida por delante todavía. La noción de 'presente' se aplica también en los sentidos de que la persona está en pleno desarrollo en la actualidad y vive en el presen-



te; en otras palabras, su corporalidad, sus movimientos, sus costumbres y sus efectos corresponden con los que están vigentes en este lugar, en este tiempo, y no con los de otra época, otro lugar. En su expresión como verbo (‘cambiar, transformarse, emerger, etc.’), se destacan las calidades de ser activo, temporal, metamórfico, incompleto, emergente, es decir, la persona está pasando por un proceso de transformación; la esencia humana de un *bae ja/jau* se refiere a un estado de llegar a ser (*estado de transformación y cambio*) en lugar de un estado de ser (*estado esencial más ontológico*). En su significado como marcador evidencial, lo cual da énfasis a la noción de posibilidad, entendemos que la persona que se va formando, constituye una potencialidad y no un hecho todavía, también que existen diferentes posibilidades acerca de quién y cómo va a ser. Similarmente, su significado como marcador condicional expresa la dependencia de la persona en su situación, su relación con otros y su negociación de los desafíos de esa situación, así que depende de su propia voluntad y conducta si logra ser un adulto, o persona completa. Para sintetizar, y limitándonos por el momento a este análisis semántico, se entiende por *bae ja/jan/jadi* a una persona joven, nueva (relativamente), actual, transformándose, dinámica o cambiante/cambiándose, emergente, potencial y condicional (o situacional).

Vale considerar brevemente las acepciones usuales de la palabra ‘joven’ en la cultural global contemporánea y notar coincidencias con el concepto en jotí. Joven, del lat. *iuvenis* significa: 1) de poca edad o que está en un periodo temprano de su desarrollo orgánico; 2) también se dice de un animal que aún no ha llegado a la madurez sexual, o, si se desarrolla con metamorfosis, que ha alcanzado la última fase de ésta y el aspecto de los adultos; 3) persona que está en la juventud, es decir situado entre la infancia y la edad adulta. (DRAE, 2015). La Organización de las Naciones Unidas por ejemplo, en base a consideraciones estadísticas ubica a la juventud entre 15-24 años, aunque considera a la juventud como una categoría más fluida que un grupo de edad fijo y por ello la extiende hasta los 35 años contextualmente. El diacrítico fundamental es la dependencia de la niñez en contraste con la independencia de los adultos asocia-

do a la conciencia de la interdependencia de los individuos como miembros de una comunidad. Dadas las complejidades socioeconómicas actuales mundiales, el límite etario superior de joven se ha prolongado paulatina pero constantemente pues cada vez más jóvenes encuentran grandes dificultades para independizarse y se han incrementado significativamente las tasas de desempleo (<http://www.unesco.org/new/en/social-and-human-sciences/themes/youth/youth-definition/>). A estas consideraciones se añaden aspectos de difícil precisión asociados a madurez física y psicosocial, destrezas, formación, entramados socioculturales, y la gama heterogénea de ponderaciones culturales.

Más allá de la evidencia lingüística (o morfo-semántica), será necesario ponderar el significado de joven entre los jotí como un hecho social total (*sensu* Mauss) —es decir, la totalidad de contextos, conductas, normas, valores, símbolos y relaciones socio-culturales pertinentes— para profundizar la presente exposición. Dado que entre los jotí la noción de joven como categoría socio-demográfica no es ni fija ni discreta, y menos aun de uso cotidiano, este ensayo es abiertamente una estimación reflexiva a partir de observaciones durante los últimos tres lustros y diálogos más recientes sobre este tópico con algunos miembros de comunidades jotí. En ese contexto, encontramos al menos tres conglomerados de *habitus* relativos a *bae-já/jau* que traduciremos como joven entre los jotí y serán objeto de tres secciones sucesivas. *Habitus* se entiende acá *sensu* Bordieu, amasijo de disposiciones, estilos de vida, expectativas, formas de actuar peculiar de un grupo social dado en un contexto determinado y que las entidades individuales asumen como apropiadas y aceptables. *Bae-já/jau* por su parte, constituye un periodo algo difuso en la vida de una persona, tanto en términos de edad como incluso nominal pero relativo a capacidades individuales de sobrevivencia con cierta independencia y responsabilidades en la selva. La proyección de ser joven como asociado a mercadeo, modas y formas de estar parecen afectar a todos los grupos de edad por igual antes que ser un marcador de ser joven entre los jotí. Sin embargo, dado que son personas en edades escolarizadas medias (12 a 20 años) quienes más



frecuentemente migran temporalmente desde su contexto comunitario a las zonas urbanas, son también estos quienes ostentan más objetos y símbolos de la cultura material industrial. No creemos que tales objetos (celulares, MP3, lentes, balones, etc.) puedan considerarse asociados a la noción de juventud jotí aun cuando parecieran crear apropiaciones y re-significaciones con mayor contundencia entre individuos que aun no han formado su propia familia.

4. *Bae-ja/jau* etapa biocultural

Además de la categoría *bae-ja/jau*, podemos señalar diversos lexemas en la lengua jotí que sirven para indicar otras etapas biológicas pero también culturales que singularizan el crecimiento y desarrollo de un individuo. Sin embargo, cabe destacar que no pueden considerarse categorías cerradas sino términos descriptivos con límites muy flexibles, incluso solapados, cuyos diacríticos pueden cambiar entre los interlocutores y las situaciones de habla. Desde su nacimiento hasta el momento que deja de amamantar y se empieza a mover más allá de la órbita maternal, un bebé o infante, suele denominarse *jiito-ja* (masc.)/*jiito jau* (fem.). Un niño menor, semi-independiente pero con conducta inmadura (no trabajadora) todavía, se le llama *jani-ja* (masc.)/*jani jau* (fem.). La duración de esta etapa depende del sexo, el individuo y la familia, frecuentemente desde los 2-3 años de edad hasta alrededor de 9-11 años, en tanto que desarrolla su capacidad para participar en actividades productivas efectiva e independientemente. Cuando la persona empieza a comportarse más como adulto que niño, y los otros miembros de su comunidad empieza a reconocerla como tal, podemos decir que ya dejó de ser *jani-ja/jau* y ha entrado en la fase de *bae-ja/jau*. Aunque no hay una separación o delineación exacta entre estas dos fases, podemos señalar al rito de la puesta del primer guayuco como un momento crítico en esta transición, ya que a partir de ese evento aumentan notablemente las responsabilidades sociales y económicas del individuo. El inicio y duración de *bae-ja/jau* es variable también, además de las diferencias

individuales podemos observar algunas diferencias por género, tal como se detalla a continuación.

Las hembras se desarrollan más tempranamente que los varones, especialmente después de recibir su primer guayuco. Al llegar a los 8-9 años de edad, se espera que la joven ya tuviese alguna experiencia participando en todas las tareas domésticas y de subsistencia, pero ahora empieza una fase más seria, *uli jau bae dimë* 'lit. cuando se hace grande', cuando ella empieza trabajar como una mujer adulta o independiente pero bajo la dirección y enseñanza dirigida de la madre u otra mujer de mayor edad. A los 14-15 años, cuando llega su primera menstruación, se inicia un periodo que requiere su separación total de los otros miembros de la sociedad (menos su madre y otras mujeres cercanas, con quienes conserva un contacto mínimo) por unos días o semanas, aunque dado que el aislamiento lo practican tanto los hombres como las mujeres, el evento del ritual es también social pues todos los iniciados se aíslan en el mismo espacio y tiempo. Esto se logra fabricando una pequeña "casa" dentro de la casa principal, es decir, un espacio completamente cerrado con esteras donde ella tiene que quedarse. Durante este periodo, le dan consejos sobre su nuevo estatus y papel social y le mandan a "trabajar," fingiendo hacer todos los trabajos que tendría que cumplir como mujer, tales como cazar animales, recolectar cangrejos, buscar frutos, cocinar, hilar, cuidar niños, etc. Algunas mujeres reportan haberse desplazado en *jkyo u*, *jkyo balebi* (expediciones, trekking, forrajeo) de varios días para llevar a cabo este rito de pasaje.

Jkyo balebi es una expresión compuesta, *jkyo* más allá de 'bosque' y 'cielo', significa 'medio ambiente', 'entorno', 'lo que está alrededor o abraza' al hablante; *balebi* consta de al menos dos partes, *bale/bala* se refiere a 'contacto, intercambio' o 'interacción' de algún tipo, no sólo física, sino también cognitiva, en tanto que *-bi* es un morfema común utilizado para verbalizar un nominal u otra expresión no verbal, es decir, indica la acción o condición de lo que se habla. *Jkyo balebi* puede interpretarse entonces como *interactuar*, *intercambiar*, *contactar con su entorno*. La caza y la recolección han sido consideradas como centrales para el complejo de actividades que se ha de-



finido como forrajeo en la literatura antropológica (Smith, 1986), y son, juntamente con la pesca y la cosecha de productos cultivados, prácticas codificadas como *jkɔjɔ jkɔwaini* que se traduce como ‘querer, amar, cuidar’. Un iniciado, al inicio o medio de la adolescencia ha acumulado suficiente conocimiento tecno-ecológico para subsistir en la selva, sin embargo el ritual reformula y refuerza el ethos de cuidado que debe prevalecer en la posibilidad de subsistir en el entorno amazónico.

Luego de las interacciones e intercambios con su entorno y hacia el final de este periodo o un tiempo después (pero no muy lejano), a la joven le realizan (o lo hace ella misma) la perforación de su columela (al interior de la nariz, la parte suave, de piel, entre las focas nasales y abajo del septum), insertando un palito (*ñonakalè*) que debe cargar por el resto de su vida. Si la joven está prometida en matrimonio, entonces la pareja realizará el rito en conjunto. Después de pasar este rito, se la considera adulta y puede casarse, algo que suele ocurrir a los 15 años aproximadamente, aunque se dice que ahora las chicas se están desarrollando más temprano, incluso a los 12-13 años de edad.

Para los varones, la niñez es un tiempo de mucha libertad y poca responsabilidad impuesta aunque esto ha cambiado algo en las comunidades escolarizadas. Sin embargo, el pre-adolescente *joṭi* suele jugar con actividades relacionadas con su papel futuro de cazador-colector-pescador en compañía de sus pares, o van acompañando a sus hermanos mayores o al padre en expediciones más serias, y ya para los 10-11 años, algunos individuos hacen contribuciones notables de recursos para la manutención familiar. Como la pubertad llega de manera más gradual, también la cronología para la realización del rito de purificación es más prolongada y flexible. Cuando el joven siente que ha aprendido lo suficiente y demostrado ser capaz de realizar las actividades productivas de los adultos, cazar animales en particular, entonces él toma la decisión de llevar a cabo el rito de *ñonakalè ilì dekae*, *ñonakalè bai dekae* ‘búsqueda y fabricación del palito nasal’. Al igual que para la mujer, el iniciado debe cumplir un periodo de aislamiento dentro de la pequeña choza al interior de la

casa familiar en donde, como su contraparte femenina, también se someterá a ayunos, abstinencias y sesiones de adoctrinamientos y enseñanzas. Esto implica salir al monte por un tiempo indefinido, desde unos días hasta unas semanas, subsistiendo de lo que encuentra en la selva y con dieta restringida. La salida está puntuada por la subida a una montaña, la suplicación a los ayudantes espirituales para tener éxito en esta vida y la colección de la materia prima con la cual se extrae o fabrica el palito, culminando con la perforación de la nariz (columela) y la colocación del palito al interior de la misma. Hasta que se cumple con este rito, cuya función es tanto de purificación y de protección como de maduración del cuerpo, mente y espíritu del individuo (ver abajo), se considera que aunque el joven sabe hacer muchas cosas, no ha madurado lo suficiente para considerarse *jkwainide-ja* ‘persona responsable’. Hoy en día, muchas personas lo hacen entre los 18-20 años, sin embargo antes no era excepcional esperar algunos años más, hasta los 25 o 30 años de edad aproximadamente.

Al concluir la etapa de *bae ja/jau*, la persona adquiere un estatus de adulto completo, denominado por el término *uli-ja* (masc.) / *uli-jau* (fem.) ‘persona grande’, por lo cual se entiende que es una persona con todas las facultades necesarias para llevar a cabo una vida independiente y tener y formar una familia propia. Es una persona que ya posee todos los conocimientos y habilidades para realizar los trabajos de subsistencia (e.g., cazar, pescar, recolectar, talar y sembrar conucos) y puede enseñar a otras personas (e.g. sus hijos), reúne altas cualidades morales y constituye referencia social de su grupo local ante otros individuos o grupos. En efecto, *uli-jadi* (pl.) se refiere a aquellos bien capacitados y maduros, que gozan de cierta autoridad, como los casados con hijos, aunque, tal como se observa con el uso de los otros términos, el significado es muy contextual y puede variar según el hablante y el(los) referente(s) preciso(s). Por ejemplo, este mismo término puede aplicarse hasta a aquellos de una sola década de vida si el hablante está enfatizando su ética de trabajo o su madurez relativa comparándolos con otros jóvenes (menos maduros) del mismo grado etario. Por otra parte, se usa el califica-



tivo de *uli* ‘grande’ para distinguir a una persona muy respetada o reconocida por su prominente posición social (e.g. progenitor de muchas personas, muy trabajador o colaborador), en el sentido de alguien que merece ser emulado por lo demás. Los ancianos o los de mayor edad se denominan *jtajwä* (*-jadì*) ‘viejo(s)’, también para el hombre *ae* (respetuoso) o *ulidëwä* (vulgar o despectivo) y para la mujer *u* (respetuoso) y *wajjlo* (vulgar o despectivo). Todos estos lexemas de clases se usan y aplican según el contexto; lejos de ser absolutos son relativos y dependientes, y deben considerarse más bien como descriptores que como categorías.

Ahora bien, estos descriptores no son exclusivos para la gente, pues de modo similar a lo registrado entre muchos grupos amazónicos (Viveiros de Castro, 1992, 1996, 1998), la condición de ser *jotì* ‘persona’ —es decir, tener las mismas facultades cognitivas, técnicas, sociales, morales y espirituales que las personas— no se restringe exclusivamente a los *Homo sapiens*, antes bien, subyace tras las manifestaciones corpóreas de muchos animales, plantas, hongos, astros, rocas, espíritus, y elementos abióticos, que, siendo originalmente dotados de forma humana, asumieron las apariencias actuales por voluntad propia durante el tiempo primordial. La diferenciación fenoménica no es del todo estable, pues existe la posibilidad de una metamorfosis (voluntaria, forzada o accidental) de un ser a otro, en especial por eventos de depredación, término que usamos en sentido analógico por carecer de una traducción más apropiada. La noción *jotì* de depredación no es equiparable a la científica pese a que en otro lugar (Zent, 2005, 2013, 2014) se ha descrito su ecología de subsistencia como articulada con prácticas de depredación expresada en caza, pesca o cosecha. Es imperativo subrayar ahora que se ajusta más al ethos *jotì*, entender sus dinámicas de intercambio continuo a través de su propia codificación, *jkyo balebi*. Una co-reflexión cuidadosa revela que conductual y verbalmente los *jotì* intercambian y cuidan el entorno al cazar, coleccionar, pescar o cosechar: su afán es reproducir la vida, construir viviendo más que *jwao* ‘matar, eliminar’ o *jkawai* ‘comer, ingerir’ palabras mono-semánticas pese a sus connotaciones contextuales. *Jkyo balebi* es con propiedad el catapultador

por excelencia de las transformaciones entre entidades. Como se ha explicado (Zent, 2014) *jkyo balebi* expresa movimiento en diferentes esferas (cuerpos de agua, seres humanos, rocas, plantas, entre otros), frecuencias (evento aislado, diario, mensual, anual, una vez en la vida y periodicidades afines), e intensidades (compromiso total, transacciones superficiales, fuerza intermedia y similares) por una variedad de razones (por ejemplo económicas, sociales, religiosas, placenteras o rituales). Es decir, abraza lo que llamaríamos prácticas de depredación, pero eliminando la asimetría que la caracteriza para traducir prácticas sociales de *compromiso* y *responsabilidad* en la interrelaciones e intercambios. Estas últimas entre los jotí permean múltiples niveles del ámbito socio-ecológico y una amplia gama de especies biológicas (600 de plantas, 45 de mamíferos, 53 de aves en 20 familias, 15 de peces. Zent, 2005) junto con muchos agentes espirituales intangibles (Zent, 2014).

Jkyo balebi sintetiza la praxis de un estilo de vida inherentemente distributivo (plantas, artrópodos, mamíferos, pájaros, rocas, agua, aire, entre otros) modulado por los *jkyo aemodi* (*jkyo ae* en singular): entidades hipostáticas, protectores polimórficos, semi-dioses, semi-humanos que conforman grupos de personas emparentadas (padres, abuelos, hijos, nietos) y sabias, que cuidan, alimentan, protegen, anidan y abrigan a todos los individuos de su género. Cada forma de vida posee *jkyo aemodi*, quienes equivalen a los Maestros de los Animales reportados ampliamente en la literatura amerindia (Brown, 1986; Gow, 1991; Mansutti, 1997; Kohn, 2013). Además de animales, en el caso de los jotí especies botánicas fungales, muchos parajes, diversos elementos considerados abióticos e incluso abstracciones como la maldad pueden tener sus *jkyo aemodi*. En las narrativas cotidianas y mitológicas, se describen continuamente cómo estos son criados por sus *aemo* respectivos, y cómo el cazador, cosechador, pescador, recolector en efecto pide el derecho de tomar (para comer), sin la intención de afectar a las poblaciones de animales/plantas/hongos, a menos que no lo haga de una manera correcta. Hay un imperativo constante por demostrar el respeto por igual a todo lo que existe. El concepto jotí es más amplio entonces,



abarca depredación pero la trasciende; no es solamente eso, se toma lo necesario para reproducir la vida con gran conciencia y respeto de las consecuencias potenciales de la conducta del ‘depredador’.

La humanidad no es dada, es construida mediante un proceso inagotable e inacabable: nadie es suficientemente humano en sentido individual o social para dejar de someterse a prescripciones permanentes que potencialmente reviertan su condición y catapulten transformaciones. Se remite al lector a otros espacios (Zent, 2005, 2006, 2009) donde se ha registrado las complejas maneras y los elaborados rituales de construcción de humanidad; nos restringimos aquí solamente a aquellos aspectos relevantes para entender si existe una noción de ser joven entre los jotï.

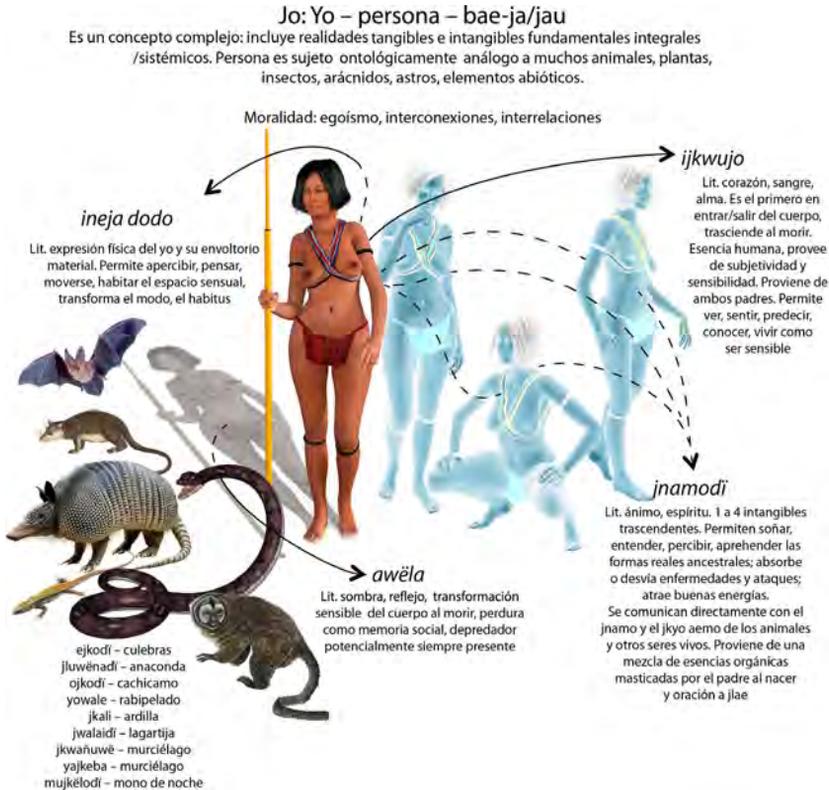


Figura N°4. Componentes discernibles de persona. Elaborada por la artista y Lic. Nuria Martín

Tres componentes estructurales (Imagen n° 4) configuran la persona jotí: el *ijkwö-ju* (corazón), el *inë-ja* (cuerpo) y el *namo* (espíritu, frecuentemente usado en su forma plural *namodi*, debido a que cada persona puede poseer entre uno y cuatro espíritus). El *ijkwö-ju* se incorpora al cuerpo desde el momento de la gestación: es un complejo componente, siendo el núcleo donde se arraiga la esencia humana, además de aportar sensibilidad y subjetividad. El *inë-ja* equivale aproximadamente al conjunto cuerpo-piel (*inë-ja dodo*) y se construye y reconstruye siempre. Expresa la dimensión material de la persona y define su *habitus*. En el *inë-ja* reside la transmutabilidad de la persona, en cuanto es una sustancia susceptible de metamorfosis. Los *namodi* son componentes intangibles que dotan al ser humano de razón, volición, conocimiento y está en la base de la salud. En la vida de una persona hay tres instancias en las que puede adquirirse o no ser exitoso de captar *namodi*:

A. Al nacer, cuando el padre de la criatura actúa como constructor-mediador (Imagen n° 5) al fabricar con partículas de especies (árboles, yerbas, bejucos, hongos, artrópodos, aves, roedores, etc.) y fragmentos de componentes ambientales (piedras, diferentes suelos, tipos de agua, etc.) la esencia espiritual volitiva que permitirá al neonato conectarse con el cosmos. Tal construcción se realiza durante días cuando simultáneamente ora y pide a *Jkyo ae*, *Jkëmabakä* o *Jlae* (seres poderosos hipostáticos) los mejores *namodi* para que su hijo sea dotado de buenas actitudes y habilidades, tenga buena puntería, y crezca como un hábil cazador (Zent, 2005b:42).

B. Durante el *ñonakali*, un ritual de paso complejo cuando el individuo transita desde ser *bae-ja/jau* (entidad incompleta) a *uli-ja/jau* (entidad completa), consiste en una transición por la que se pasa de una persona haciéndose a una más fabricada. Esta transición consolida la fabricación de la persona y está claramente marcada por el rito celebrado usual pero no necesariamente en la menarquía para la mujer y cuando el joven muestra signos de desarrollo y cambio físico (Zent, 2005, 2009). Se observan algunas diferencias pequeñas pero significativas entre los géneros. Para las chicas, sus cuerpos mismos deciden cuándo deberían realizar el ritual, y permanecer en

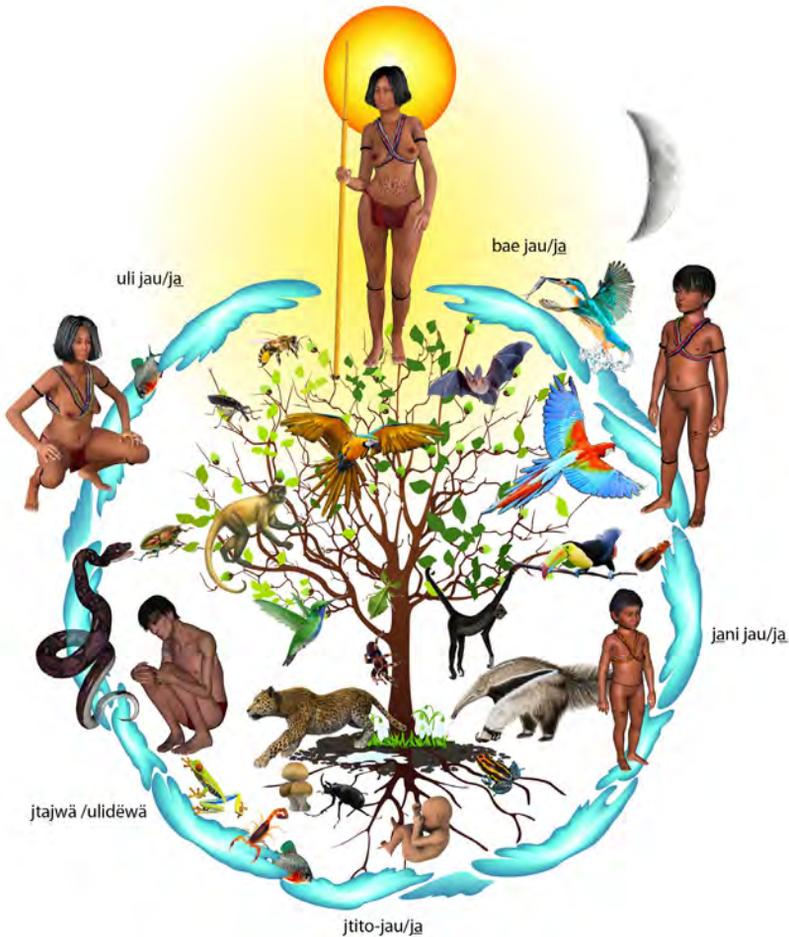


Imagen nº 5. Alegoría gráfica de la construcción de persona, incluyendo etapas bioculturales y entidades. Elaborada por la artista y Lic. Nuria Martín.

reclusión durante un periodo en el que reciben instrucciones y consejos especiales de su madre u otras mujeres. Luego de ello, ya sea inmediatamente o unos meses más tarde ellas deben ir de *jkyo balebi* a la montaña y perforar sus fosas nasales como parte del ritual *ñonakalë*, siempre o usualmente acompañadas por un adulto. No deben esperar mucho tiempo (digamos al llegar a los 20 años) o pierden la oportunidad de consolidarse y es muy tarde ya para ellas. Los chicos en cambio, deciden conscientemente cuándo están listos y dispues-

tos a someterse al ritual: no es tan crucial su edad después de que llegan a la adolescencia y hasta la juventud temprana alrededor de 25-30. Similarmente en este periodo realizan un aislamiento voluntario en el bosque y efectúan diversos *jkeyo balebi* en varios contextos que pueden durar desde días a semanas o incluso meses. Muchos efectúan esta separación completamente solos, incluso la subida a la montaña y la perforación nasal.

El ritual no marca cambio de etapas biológicas per se, algunos jotí no están listos para consumir el ritual hasta muchos años después de lo que conocemos como adolescencia o simplemente no lo realiza nunca porque no llegaron a estar dispuestos para el mismo. Como acto simbólico de transición social, su significado tiene un referente más bien intelectual-moral-espiritual. La ceremonia reproduce aquella del primer *ní jotí* o ser humano completo (el sol) por ello debe contrapuntear entre tiempo primordial a contemporáneo (Zent, 2009). El ritual *ñonakalë* incluye elementos espaciales, corporales, simbólicos y conductuales cuya estructura refleja concatenados tres momentos y ámbitos de fabricación: 1) restricciones y enseñanzas, 2) marcador corporal y salida, y 3) hiperactividad e incorporación (Lopez-Zent, 2006: 365), curiosamente reproduciendo la traza de los ritos de paso mundiales (van Gennep, 1909). Entre 7 días a 3 meses de manera variable, el iniciado permanece aislado en un espacio liminal en una pequeña choza de palma (*Attalea maripa* Mart., *Oenocarpus* spp.) construida dentro de la vivienda comunal, observa tabúes alimentarios y duerme en un chinchorro nuevo de *mejtolo* (*Cecropia* spp.). En salidas solitarias a la selva simula y dramatiza la vida: dónde permanecer, cómo adornar el cuerpo, cómo soñar, cazar, recolectar, cocinar, pescar, prender el fuego, buscar cangrejos, llamar a los *namodí*, etc., según los esquemas primordiales de conducta tipificados en los mitos (López-Zent, 2006:365-367, Zent E., 2005b: 42-46). Acompañado por un adulto el iniciado sella el fin del aislamiento al dirigirse hacia la cumbre de una montaña ocultándose bajo un sombrero de *muli jì* (*Socratea exorrhiza* Mart.) para evadir a *ñeto-ja* (espíritu depredador identificado con el arco iris). Mirando hacia el oriente, perfora su nariz con un dardo modelado con la ve-



nación central de hojas de palmas (*Attalea maripa* o *Oenocarpus bacaba*) Esta marca corporal completa física, simbólica y cosmológicamente la fabricación de la persona como ser social. Ello le permite iniciar bajando de la montaña el desbordamiento, golpeando con algazara los troncos de los árboles circundantes, se purifica con abluciones y participa en la fiesta comunal donde se le incorpora como un ser humano completo a la cotidianidad social y cosmológica jotí (Zent, 2009: 23-25). También en este momento, el iniciado es introducido en el uso del tabaco cuando aprende a comerlo (y vomitarlo), como sustancia que le ayuda desarrollar su fortaleza física y mental. El consumo de tabaco permite la potencial eternidad de quien lo consume, puesto que después del deceso, sólo los que han perforado su nariz pueden esquivar la depredación de su *ijkwö-ju* y su *namodi* por *jlojkoí uli ja*, persona enorme, hipóstasis de la lagartija, gran depredador de intangibles trascendentes, que obstaculiza el tránsito hacia la demora final de los muertos (Zent, 2005b: 44, Zent y Zent, 2007: 110).

En síntesis, tanto las chicas como los chicos deben perpetrar un ritual marcado por separaciones físicas y sociales de su grupo y otras personas aunque caracterizado por algunas diferencias no estructurales al ejecutarlo: ambos realizan performances de futuros roles socio-económicos y cósmicos, el primer tabaco se les administra de manera similar una vez que la nariz es perforada. Tal como aseveraron algunos jotí durante el último lustro (Amazonas, 2012; Bolívar, 2014), este ritual es medular para entender su ethos y continuidad pues potencialmente sella el compromiso de preservación de la esfera de vida que consiste en sostener y reproducir las interconexiones comprensivas entre las entidades como la única estrategia posible para mantener la existencia en el mundo (Zent, 2014: 25). Es justamente este el marcador de un nuevo ser, de una etapa de vida o transición donde la persona adquiere destrezas morales, sociales y físico materiales necesarios para pasar de *bae-ja/jau* a *uli-ja/jau* cuando asume la responsabilidad que lo constituye como un verdadero humano por excelencia cuya representación paradigmática es el estilo de vida jotí. El ritual instruye al iniciado en la capacidad de

vivir como *ní jotí* ‘gente verdadera’ al aprehender potencialmente la realidad de los primordiales, completar el entrenamiento de soñar iniciado al nacer, abrir su ciclo de depredación (cacería, pesca, recolección) en planos simbólicos, espirituales y conductuales y alcanzar la eternidad al morir (Zent 2005, 2009). Para completar su etapa de maduración física e intelectual, y así convertirse en *uli-ja/jau*, los *bae-ja/jau* deben replicar contextualmente a los *baede ja/jau*, la gente de antes (*baede jatí*), del periodo primigenio, aquellos que marcaron pauta al inicio, los ancestros. Fueron ellos quienes enseñaron que ser humano implica esencialmente aprender comportamientos para articularse con la miríada de entidades del cosmos, no solo aquellos similares a ego. Tales formas de ser y estar se aprehenden al consolidarse como persona y convertirse en *uli-ja/jau*.

C. En diversos eventos de intercambio, esencialmente en algunos espacios y momentos de cacería en los que se negocia constantemente con los *jkyo aemo*. La humanidad jotí no está definida por las apariencias físico-corporales. Se trata más bien de una condición moral construida, continuamente definida y redefinida por diversos diacríticos entre los que destacan como ideas pero esencialmente como praxis los siguientes: generosidad, mutua solidaridad, hospitalidad, amigabilidad y autonomía personal. Tales rasgos se evidenciaron desde los primeros contactos entre los jotí, *These folks appeared to be scared of nothing, even a flash picture didn't bother them* (Dye, 1970: 5), *primitive but friendly, generous and hospitable* (Bou, 1970: 6-7) y que vuelve a destacarse en contactos más recientes, *Giving and receiving are important, particularly the giving. Generosity reveals the giver as fully human* (Storrie, 1999: 117-118). Lo que discrimina un verdadero humano de otros tipos de personas no es su aspecto perceptual sino un apropiado comportamiento moral, marcado por el ser generoso y sociable: un ser avaro es ambiguo, poco confiable, peligroso y sospechoso de ser hechicero. Una persona generosa contrasta con seres indeterminados egoístas, codiciosos o encolerizados. Un comportamiento moralmente aceptable o auténticamente humano proscribía todo sentimiento negativo y toda expresión de violencia en las relaciones intra-humanas. Actuaciones tacañas, iracundas y



agresivas afectan y transforman una entidad en *otro*, menos humano o no-humano (Storrie, 1999: 117). Por ello, la condición humana no es algo estable, sino una realidad permeable y mutable, que va construida, alimentada y renovada a través de la práctica moral de la solidaridad compartida entre aquellos que no son otros, es decir dentro del círculo intersubjetivo definido por el nosotros (Storrie, 1999: 117). Una persona es aquella que puede interactuar de manera correcta dando y recibiendo, consciente de su rol de intercambio permanente cuando cazan-pescan-colectan-cosechan. Un *bae-ja/jau* se consolida como persona cuando se asume con responsabilidad como ‘custodio, cuidador, consciente’ más que como depredador. El/la cuidador/a de lo que lo/la rodea debe proveer con atención las condiciones necesarias para que las entidades y procesos no fenezcan, siendo ésta justamente una de las traducciones del verbo *jkwaini* que, como se indicó antes, constituye el lexema que abraza la gama de actividades que consideraríamos de subsistencia. Por ejemplo, un cazador toma de un *jkyo aemo* el cuerpo de uno de sus animales cuando lo mata, lo dispone para comer y al mismo tiempo envía su espíritu de regreso a su casa colocando cuidadosamente su osamenta al exterior de sus asentamientos. El cazador-colector-cosechador depende del *jkyo aemo* para acceder a los animales-plantas pero también los *jkyo aemo* dependen de la gente para recuperar los espíritus de sus animales que permean y permiten la fabricación de nuevos organismos y poblaciones de su tipo. La relación es recíproca en este sistema de intercambio, pero no de explotación que define la depredación. Este ejemplo se reproduce al pedir permiso para cosechar lo que uno no ha cultivado, o al *jkyo aemo* antes de masticar la carne de una presa o morder frutos de un árbol; esta conducta de respeto contrapuntea cuando estando aledaños al espacio ocupado por un espíritu no se pronuncia su nombre o aquel del lugar donde se vive cuando se está cerca del mismo, o al demostrar la actitud adecuada al cazar o cultivar cuando no se bromea, haciendo superficialmente y sin integridad estas actividades, es decir cuando se altera lo que prescribe la norma de vida correcta ancestral (Zent, 2013). Mostrar respeto a lo que se ingiere, usa o habita transforma

un potencial robo o apropiación de un ‘recurso’ en obsequio, en un don que establece una relación social y genera a su vez otro regalo, y así sucesivamente. Desde la perspectiva jotí, lo que están haciendo es intercambiar, respetar y cuidar a otros seres en lugar de matarlos, explotarlos o destruirlos. Según esto, no es preciso ni siquiera codificar lexemas que los describa como cazadores o depredadores. Ello se complementa con las condiciones y habilidad que adquieren los ‘nuevos adultos’, es decir los que han culminado el ritual: tienen cuerpos más fuertes que mantienen a las enfermedades y depredadores lejos de sí, su capacidad de comprensión y conocimiento es mayor, sus sentidos más agudos, atentos e hipersensibles, saben, además, cómo tener sexo apropiado, reproducirse y poder hacerpedir *namodi* para sus hijos (Zent y Zent, 2007: 110). La socialización para aprehender la noción de persona es un proceso continuo y cotidiano subsumido no sólo en la producción y reproducción de las condiciones bioculturales del estilo de vida jotí, sino además de la sobrevivencia real. En resumen, un *bae-ja/jau* es aquel que está transitando el camino crucial de aprender cómo ser persona en todos los sentidos, tecnológica y económicamente, social y reproductivamente, moral y espiritualmente, actual y primordialmente.

5. *Bae-ja/jau*: Espacios sociales heterogéneos

Por efecto de la evangelización de las últimas dos décadas, algunas comunidades jotí han abandonado gran parte de su ritualidad incluyendo el *ñonakali*. Sin embargo, muchas de las praxis y costumbres sustanciadas en el ethos ancestral jotí se han seguido practicando. En este caso, la existencia de una noción de joven entre miembros de comunidades evangélicas parece coincidir con la aprehensión y maestría de conocimientos expresados en destrezas de sobrevivencia, así como valores esenciales de solidaridad, generosidad, independencia y autonomía. Pero es fundamentalmente la capacidad de interrelacionarse a través de las actividades que permiten la reproducción de la cultura y la vida la que definiría el norte o meta del tra-



yecto preparatorio encarnado en la figura de *bae-ja/jau*, quien como se enfatizó antes consiste en una persona imbuida activamente en un proceso de aprendizaje, transicional y en proceso de fabricación. Por otra, parte, como se indicó, todas estas actividades están codificadas lingüísticamente en la expresión *jkyo jkwaini* o ‘amar, cuidar el entorno’ a través de sus ecologías de subsistencia: trabajar la horticultura, la cacería, la pesca, la recolección, la fabricación de abrigos, canoas o la preparación de alimentos, entre otros. Todas estas prácticas implican interactuar de manera consciente y particular con un gran número de organismos articulados en conocimientos tecnocológicos y culturales que instan a la producción y reproducción de un ethos de vida específico. Predomina en esta praxis una insistencia en garantizar la hiper-conciencia humana en su hiper-interdependencia en una miríada de organismos (tangibles e intangibles), así como en procesos y dinámicas que pueden tender a la construcción o la destrucción según el posicionamiento y conducta coyuntural cotidiana de los joti.

Como se mencionó, desde infante y durante la niñez todo joti (hombre y mujer) recibe un intenso entrenamiento en todas las artes necesarias para subsistir en el contexto selvático; los aspectos tecno-materiales, cognitivo-ecológicos y mítico-ideológicos de actividades que llamaríamos horticultura, cacería, pesca o recolección se imparten desde edades muy tempranas. La fase socio-demográfica denominada *bae-ja/jau* en lengua joti y lo que nosotros hemos llamado la juventud, corresponde al periodo más intenso de este proceso de crecimiento y maduración intelectual. Al llegar al final de este periodo, entre los 13 y los 20 años aproximadamente, dependiendo del género y del individuo, puede ser considerado una persona hábil, capaz de subsistir sola si lo requiere, siendo un *uli-ja/jau* ‘adulto’ con propiedad. Se presume que esa categoría de persona domina los conocimientos y las habilidades necesarias para sobrevivir, sabe construir y comerciar instrumentos e insumos de caza, pesca, agricultura, ha desarrollado una buena puntería durante años de entrenamiento constante, sabe seleccionar los sitios apropiados para abrir un conuco o colectar larvas de gusanos de palmas, sabe manipular infinidad

de semillas, recolectar centenas de especies y conoce sus dinámicas de bio-ecología, es un hábil conocedor de su entorno abiótico y comprende las historias naturales, ecológicas y mitológicas de plantas y animales que le permiten determinar las estrategias de vivir correctamente, maneja apropiadamente el arte de penetrar el cuerpo con sustancias de origen vegetal y animal para inducir una cacería, colección o pesca exitosa, puede relacionarse de forma adecuada con un gran número de seres espirituales y personales que intervienen o pueden intervenir en cada salida al bosque o *jkeyo balebi* (Zent, 2005b: 44, 46-47). Más allá de las habilidades y los conocimientos, cazar-pescar-colectar trasciende con mucho el acto de capturar sustancias y materias para ingerir; no se pretende solamente realizar actividades fundamentales de subsistencia. En realidad se trata de un estilo de vida entre y para los jotí que garantiza la continuidad de la existencia, sin destruir.

El estilo de vida jotí, basado en su filosofía de cuidado (Zent, 2014) manifiesta un profundo y extenso conocimiento ecológico, al tiempo que está enmarcado en una compleja ideología, según la cual, cada vez que un jotí caza-cosecha-pesca-colecta, mediante sus prácticas y conductas re-activa la profunda interconexión e interacción existente entre todas las esferas cósmicas y las formas de vida reveladas en las narrativas antiguas. Así mismo, recrea las dinámicas de depredación y metamorfosis que en los tiempos primordiales pusieron en marcha el ciclo de la vida en sus variadas expresiones. De esta manera el jotí reanuda nuevamente el presente a los tiempos primordiales, permite la continuidad de la vida, y garantiza el orden en el mundo.

Reproducir la vida siguiendo el estilo de vida jotí representa cumplir una responsabilidad cósmica y, aún más, la razón del ser humano en el cosmos mediante la adecuada y significativa conexión humana a la totalidad del mundo sensible. Tal práctica cotidiana se espera de un *uli-ja/jau* quien está en posibilidades además de iniciar una nueva familia. En todas las comunidades jotí conocidas, se suele fundar una nueva unidad familiar a edades tempranas (pre-púber incluso) sustentada por su capacidad para producir y reproducir las



formas correctas de su estilo de vida. Tales uniones a veces son concordadas por socios que tienen una relación mutua de amistad e intercambio ya establecida que está codificada en el término recíproco de *jlwëna*, un tipo de parentesco complejo que abarca elementos de afinidad, de consanguinidad y ficticios. Tiene carácter de afinidad en el sentido de definir la categoría de pareja potencial más deseable, la hija de *jlwëna*, y de focalizar la alianza entre diferentes familias. Tiene un componente consanguíneo en el sentido de que uno puede heredar *jlwëna* de su padre (en caso masculino) o de la madre (en caso femenino) pero es de filiación intergeneracional en el sentido de que el hijo de *jlwëna* es *ji* y el hijo de *ji* es *jlwëna* y así se va alternando la categoría según la generación. De tal manera, el *jlwëna* de mi padre no es mi padre sino mi *ji*, a quien no puedo pedir esposa, pero el hijo (o padre) de él es mi *jlwëna* a quien sí puedo pedir esposa. Este tipo de herencia o filiación conduce a la replicación serial de las personas con afinidad recíproca en generaciones sucesivas. El elemento ficticio se deriva de la posibilidad de adoptar o crear *jlwëna* nuevo al establecer intercambios sociales y económicos favorables que luego se extiende al “regalo” matrimonial. Luego de la unión, la pareja empieza a convivir y comportarse más como adultos pero sin haber adquirido todavía la independencia y la autoridad requeridas para consolidar su nuevo estatus, y en tal sentido ocupan una etapa liminal que puede expresarse en la lengua joti como *uli-jadi (mekadi)*, *ña jawabo bae-jadi (mekadi)* ‘adultos y a la vez jóvenes’, condición que puede perdurar hasta que establezcan su propia residencia y/o que tengan hijos. Esta clase de categorización ambivalente es especialmente manifiesta cuando existe una disparidad grande de edades entre la pareja, como en el caso de una esposa pre-pubescente y un esposo muy mayor. Sin embargo, este tipo de unión, al igual que cualquier otra forma de unión matrimonial entre los jotĩ, puede ser disuelta, si uno de los dos miembros de la pareja se opone permanente y reiteradamente a la decisión de sus padres (Coppens y Mitrani, 1974: 140). No existen obligaciones o prohibiciones asociadas a la diferencia de edad entre los esposos, ni se

considera inconveniente que una mujer se case con un hombre más joven, como de hecho ocurre con frecuencia.

No se registran patrones fijos de localidad en la constitución de una nueva familia nuclear (patrilocal, matrilocal, uxorilocal, u otros). En cuanto a la boda, consiste sencillamente en colgar los chinchorros de la nueva pareja en un sector ahora reservado para ellos en la vivienda comunal. Si se trata de una pareja joven, el evento está acompañado por unos consejos, pronunciados solemnemente por una o más personas de mayor edad, acerca de las conductas apropiadas y del cumplimiento de los roles y responsabilidades de cada uno de los miembros de la nueva pareja. La nueva relación se formaliza mediante un periodo liminal en la selva (que puede prolongarse de pocos días hasta un mes), en el cual los dos simulan ritualmente las diferentes actividades que llevarán a cabo durante su vida en común, como: hilar algodón, tejer el guayuco, cocinar, sembrar y cosechar, cazar y pescar, recolectar gusanos de seje y miel de abeja, curar a enfermos, etc. Se pretende con ello augurar que la pareja tenga fuerza, salud, bienestar y éxito en su nueva vida (Zent y Zent, 2008: 539-540).

Las narrativas antiguas (*baede judi udide(ja)wa*) encierran y transmiten el modo correcto de ser humanos en el cosmos, y operan como decálogos morales (Zent, 2009: 31) que definen las normas de comportamiento hacia entes o contextos, las prácticas rituales apropiadas en los momentos liminales, las reglas sociales que garantizan la vida (como la generosidad y la no-agresividad), y las conductas en las ocupaciones mundanas y cotidianas (Zent y Zent, 2007: 89). La transgresión o el incumplimiento de normas, prácticas y usanzas en este universo basado en una ética bio-eco-céntrica puede estimular castigos o efectos indeseados. El quebrantar modos tradicionales de actuar puede catapultar eventos de depredación de algunas entidades que quieran arrebatar el *namodi* del transgresor o de algún otro miembro de la comunidad y generan patologías, dolencias, enfermedades y muerte (Zent y Zent, 2007: 99, Zent E., 2005b: 44).

La idea y la praxis de la generosidad determinan, a su vez, las dinámicas parentales, las cuales no parecen estructurarse sobre la



base de una conciencia de consanguinidad, sino sobre la experiencia cotidiana de la generosidad y solidaridad. *Jye-liëmajadi jodi* (alternativamente *neina majadi*), ‘mi gente, la gente que proviene del (mismo) lugar que yo’, no son necesariamente aquellos que comparten vínculos genealógicos, sino aquellos con los que el individuo comparte generosamente espacios físicos y sustancias. La experiencia existencial y continua del vivir juntos y del dar y recibir alimentos, genera compenetración, consubstanciación y sentimientos asociados de confianza, confiabilidad y afecto, que determinan y delimitan el parentesco jotí (Storrie 1999:118): *it is living together, growing and nurturing together that makes people like us; and this can be seen even with animals raised as pets in the household* (Storrie, 1999: 119).

En este orden de ideas, los niños empiezan a ser incorporados en su entorno socio-familiar o socio-residencial compartiendo alimentos y sustancias que les proporcionan los miembros de su grupo residencial y, desde esta vivencia, los niños derivan el contenido de los términos de parentesco que utilizan a lo largo de su desarrollo (Storrie, 1999: 66). Los niños jotí tienden por ello a ofrecer inmediatamente al visitante que entra en su vivienda un poco de comida sacándola de la olla. En el caso que la olla esté vacía, los niños no dudan en escupir de su boca un poco de la comida que están masticando y en colocarla alegremente en la mano del huésped (Storrie 1999:109). En general jotí de todas las edades, y en especial los que llamaríamos jóvenes colaboran de muy buen ánimo en la realización de una tarea. La generosidad alimenta la reciprocidad y la dimensión comunitaria, características esenciales de los procesos productivos entre los jotí. Raramente las actividades de subsistencia se realizan en solitario; al contrario se prefiere actuar de manera gregaria. Aún cuando no es necesario, los jotí prefieren trabajar juntos en un clima casi festivo, compartiendo espacios, alimentos, sonidos, olores; lejos de asignar cuotas de desempeños, créditos o cargas de labor ante la ejecución de algo, lo importante es participar, estar más que ser materialmente productivo (Storrie, 1999:76): *The moral imperative is not against laziness, but rather against being antisocial and solitary*. La moral del contexto jotí no está inundada de prescripciones o proscripciones,

antes bien observan diariamente una suerte de sistema normativo que enmarca sus transacciones sociales y limita sus individualismos (Storrie, 1999: 118). Incluso en actividades que en otras culturas favorecen la individualidad, tienen un carácter grupal entre los jotí como la cacería ya mencionada.

6. *Bae-ja/jau*: Re-significación de identidades: apropiaciones y fugas

Si bien los procesos de cambio entre los jotí en diversas esferas (destacando cultura material, epidemiología, economía, ecología, entre otras) ha permeado todos los grupos étnicos de ambos sexos, parecieran ser los jóvenes el fragmento social más propenso a la fascinación por lo diferente, antes que a reforzar las estrategias de resistencia implementadas explícitamente por los mayores para evitar la transformación socio-cultural que consideran inminente. Menos de tres lustros no es un periodo significativo para arrojar análisis diacrónicos y menos aun con una población poco numerosa y procesos diversos de migración temporal. En este sentido, la media docena de jóvenes jotí que permanentemente residen en los centros urbanos parecen expresar más conductual que verbalmente, tensiones y contradicciones generadas por la divergencia de expectativas ajenas y propias. Los atuendos, modas y parafernalias de la cultura envolvente son adoptados y usados de manera flexible en tanto que parecen contrapuntear entre la necesidad (vestirse como todos en la ciudad sin parecer muy diferente, comodidad, protección, entre otros motivos) y la extrapolación de significados propios (apropiación de instrumentos que aprehenden *habitus*) y ajenos (simbologías y valores asociados al mercado de consumo). En este caso, objetos asociados a pertenencias e identidades entre jóvenes venezolanos (celulares, franelas, zapatos, balones, tacos, etc.) experimentan reasignaciones de sentidos que destacan la heterogeneidad, las diferencias y desigualdades sociales muchas veces impulsadas por las dificultades de poder adquisitivo y el énfasis de los jóvenes por parecer iguales a quienes los rodean. La tensión del proceso homogeneizador de la globalización se hace evidente entre los chicos jotí urbanos al menos



temporalmente. Ello se añade a las dificultades que inevitablemente sufren en los centros de educación los que salieron y confrontan falencias de formación. Más que valores cambiantes, se observan en el presente contemporáneo objetos cambiantes que no substituyen los propios sino que se añaden a los existentes y ocupan espacios nuevos pero restringidos a ámbitos pragmáticos y limitadas temporalidades. Cuando los jotí que han migrado por razones de estudio, tramitación de documentos o salud regresan a sus comunidades, curiosamente, casi de inmediato retoman sus atuendos usuales como enfatizando identidades y pertenencias. No podemos afirmar o negar que procesos más significativos de cambio se están generando actualmente pero lo observado hasta hoy apunta a tenues estrategias de resistencia o a la adopción muy filtrada y segmentada de elementos de la cultura envolvente. La medicina occidental y sus insumos constituyen, sin duda, lo más buscado, adoptado y apropiado en todas las comunidades.

7. Ideas Finales

Pérez Ruiz (2008) señala siete aspectos constantes recurrentemente reportadas por investigadores que tratan sobre la noción de joven entre grupos indígenas de diversos países latinoamericanos (Bolivia, Chile, Colombia, Ecuador, Guatemala y México). Algunos de ellos parecen coincidir con las dinámicas que se observan entre los jotí, tales como las cuatro siguientes: 1. reconocimiento de que ser joven constituye un sector diferenciado en áreas rurales y urbanas (p. 20); 2. evidencia de la heterogeneidad significativa al interior de un mismo grupo étnico incluso en el segmento considerado joven (p. 23) incluso para una sociedad numéricamente pequeña como los jotí; 3. cambios en las articulaciones de socialización concentrados en vectores fundamentales como las escuelas a diferencia de la concentración previa en los espacios domésticos (p. 24); y 4. la tendencia diferencial a apropiarse de la cultura material de la sociedad envolvente articulada de maneras no unilineales sino polisémicas y de maneras muy diversas (p. 35).

No obstante, ser joven entre los jotí, y en general las categorías usuales con que se puede describir etapas de vida son difusas, engranadas en gradientes o in-conclusivas como punto final en una escala de ser o estar. Antes bien, ser joven o adulto, son más bien procesos de transformación articulados a formas de estar en el cosmos. En este contexto, dos de los siete aspectos sintetizados por Pérez Ruiz no parecen ser parte de lo que sucede actualmente entre los jotí: 1. No registramos tensiones aparentes entre los requerimientos de los adultos hacia los jóvenes y las expectativas de estos mismos (p. 26), al menos en los contextos cotidianos; 2. El cambio de los actores que inician el enjambre de relaciones con el mundo globalizado en el caso de los jotí está afectando mucho más al segmento masculino que al femenino, es decir lo opuesto a lo destacado (p. 32).

Dada la reciente historia de impactos de la globalización hacia individuos jotí particulares es difícil ponderar con cierta propiedad el último hallazgo asociado a la diversidad sustanciada por la desigualdad social (opciones, alternativas, conexiones) de los indígenas con respecto a la sociedad envolvente (p. 29). Aunque el grueso de la población jotí está sin conexión cotidiana, los efectos de la globalización son contundentes para su cotidianidad en muchos contextos globales que trascienden incluso los límites de la nación-Estado que los abraza. Dinámicas trans-continetales tales como la minería, la migración de enfermedades infecto-contagiosas y sus vectores, la militarización formal e informal indudablemente subrayan el carácter asimétrico y vulnerable de los jotí. Sin embargo, sus respuestas a estas transformaciones globales son aun eventos aislados que no podemos abstraer como estrategias homogéneas o heterogéneas. Pese a la fortaleza destructiva de los procesos globales los jotí siguen practicando y predicando intra-culturalmente tres conjuntos de creencias que dinamizan sus relaciones entre diversas formas de existencia en el mundo actual y modulan sus conductas: 1) la existencia de innumerables seres poderosos hipostáticos, que actúan e interactúan constantemente, posibilitando y regulando todas las expresiones de vida en las distintas esferas cósmicas; 2) la equivalencia ontológica y la transmutabilidad entre los entes que habitan



el mundo sensible; y 3) la necesidad de entrelazar constante y cotidianamente la ideología y la praxis, los acontecimientos míticos y las conductas actuales, la esfera espiritual y las actividades mundanas (Zent S. y Zent E., 2008: 550-565). Estos tres elementos aspiran sustentar una forma de vida única más allá de la globalización y en pro de la vida, sin excluir la posibilidad de añadir nuevos elementos al mundo sensible (Figura N° 6), es decir incluyendo el cambio y la adopción de instrumentos en el mismo ethos constructivo de vida.

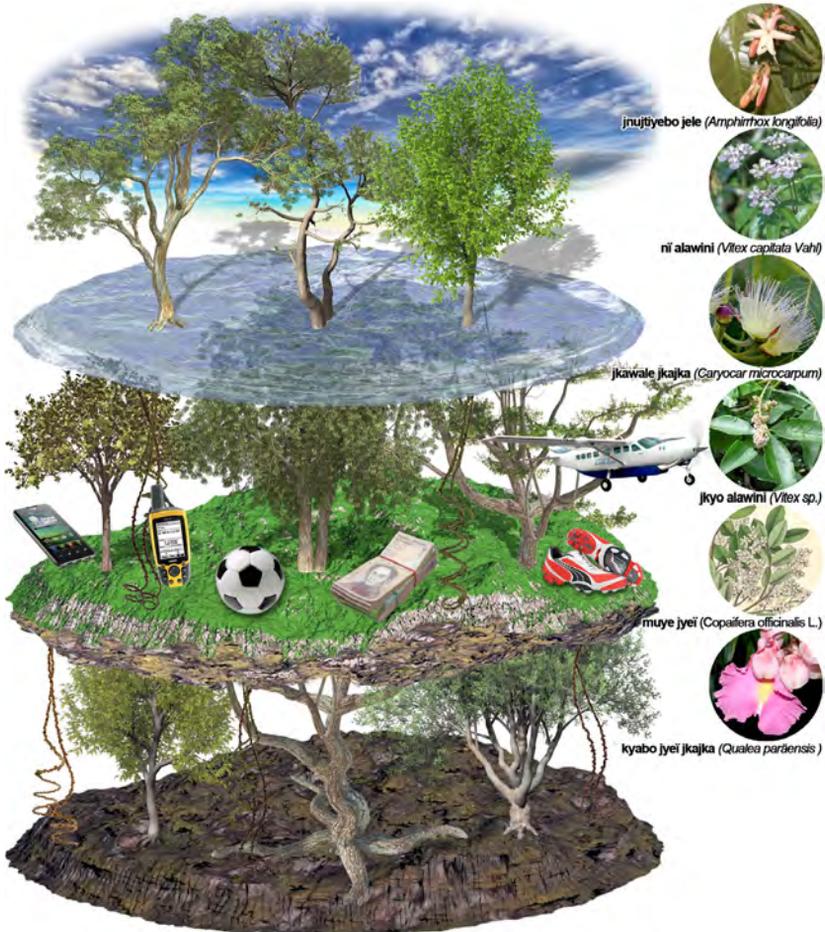


Imagen n° 6. Alegoría gráfica de las tres esferas de vida incluyendo algunos nuevos elementos de la esfera sensible. Elaborada por la artista y Lic. Nuria Martín

Referencias

- Bello, L. J. (2012), "Venezuela. La situación de los pueblos indígenas aislados o con poco contacto". En: IWGIA-IPES, *Pueblos indígenas en aislamiento voluntario o contacto inicial* (pp. 136-169). IWGIA.
- Bodin, R. (December de 1969), "Finding Brown Gold". *Brown Gold*, 7.9.
- Bou, J. (March de 1970), "Found... but Lost". *Brown Gold*, 6-8.
- Coppens, W. (1975), "Contribución al estudio de las actividades de subsistencia de los Hotis del río Kaima". *Boletín Indigenista Venezolano (nueva etapa)*, 16 (12), 65-77.
- Coppens, W. (1983), "Los Hoti". En W. Coppens (Ed.), *Los Aborígenes de Venezuela* (Vol. II, pp. 243-302). Caracas: Fundación La Salle, Monte Ávila.
- Coppens, W. y. (1974), "Les Indiens Hoti. Compte rendue de missions". *L'Homme*, 14 (3-4), 131-142.
- Corradini, H. (1973), " 'Los Chikanos' ". En busca de los Hombres Perdidos". *Venezuela Misionera* (405), 6-9.
- Corradini, H. (1973), "En busca de los Hombres Perdidos. 'Los Chikanos' ". *Venezuela Misionera* (407), 88-91.
- Corradini, H. (1973), " 'Los Chikanos' ". En busca de los Hombres Perdidos". *Venezuela Misionera* (406), 42-44.
- Cruxent, J. (1961), *Los Shikana del río Kaima*. IVIC, Manuscrito., Caracas.
- Durbin, M. (1977), "A survey of the Carib Language Family". En E. Basso (Ed.), *Carib-speaking Indians: culture, society and language* (pp. 23-38). Tucson: University of Arizona Press.
- Dye, P. (January de 1970), "Yowana Contact". *Brown Gold* , 3-5, 15.
- Eibl-Eibesfeldt, I. (1973), "Dei Waruwádu (Yuwana), ein kürzlich entdeckter, noch unerforschter Indianerstamm Venezuelas". *Anthropos*, 68 (1-2), 137-150.
- Guarisma Pinto, V. (1974), *Los Hoti. Introducción Etno-Lingüística*. (Universidad Central de Venezuela, Ed.) Caracas: Tesis de Licenciatura.



- Guarisma Pinto, V. y. (1978), "Vocabulario Hoti". *Antropológica* (49), 3-27.
- Henley, P. M.-M. (1994-1996), "Cultural and Linguistic Affinities of the Foraging People of Northern Amazonia: a New Perspective". *Antropológica* (83), 3-37.
- Jangoux, J. (1971), *Observations on the Hoti Indians of Venezuela*. Manuscrito.
- Keogh, F. *Where Rocks Grow and God has Shoes: Reflections and Shifting Realities in the Venezuelan Amazon*. (Tesis doctoral) Michigan: UMI. University of Michigan.
- Koch-Grünberg, T. (1913), "Abschluss meiner Reise durch Nordbrasilien zum Orinoco, mit besonderer berücksichtigung der von mir besuchten Indianerstämme". *Zeitschrift für Ethnologie* (45), 448-474.
- López-Zent, Z. E. (1998), "A Creative Perspective of Environmental Impacts by Native Amazonian Human Populations". *Inter-ciencia*, 23 (4), 232-240.
- Mattei-Müller, M. P. (1997), "Relaciones entre los Hodi de Venezuela y los Makú de Brasil y Colombia. Nuevo enfoque referente a la clasificación de las lenguas Makú". En A. Z. Vidal (Ed.), *Historia y Etnicidad en el Noroeste Amazónico*. Mérida: Universidad de los Andes.
- Misión Nuevas Tribus (1972), *Tucuya nö ya wätobai warumaru*. Puerto Ayacucho: Misión Nuevas Tribus.
- Pérez Ruiz, M. (2008), "Presentación. Jóvenes indígenas en América Latina: ¿Globalizarse o morir?" En (Pérez Ruiz (Ed.), *Jóvenes Indígenas y Globalización en América Latina*. México D.F: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Quatra, M. (2008a), *Bajkewa Jkwiküdüwa-jya Jodi Ine – Dodo Ine. Diccionario Básico Castellano – Jodi*. Caracas: IVIC, Ediciones.
- Quatra, M. (2008b), *Estructura Básica del Verbo Jodi*. Caracas: Ediciones IVIC.
- Silva Monterrey, N. (1989), "Consideraciones sobre la forma corporal de Hotis y Panares." *Boletín Antropológico* (16), 45-57.

- Storrie, R. (1999), *Being Human: personhood, cosmology and subsistence for the Hoti of Venezuelan Guiana*. (Tesis doctoral) Manchester: University of Manchester.
- 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 grado) Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- Wilbert, J. (1976), *Enculturation in Latin America. An Anthology*. Los Angeles: University of California.
- Zent, E. S. (2004), "Knowledge and Use of Fungi by a Mycophilic Society of the Venezuelan Amazon". *Economic Botany*, 58 (2), 214-226.
- Zent, E. (2015), "Unfurling Western Notions of Nature and Amerindian Alternatives". *Ethics of Science and Environmental Policies*.
- Zent, E. y. (2004), "Amazonian Indians as Ecological Disturbance Agents: the Hoti of the Sierra Maigualida, Venezuelan Amazon". (N. Y. Garden) *Ethnobotany and Conservartion of Biocultural Diversity: Advances in Economic Botany*. (15), 79-112.
- Zent, E. y. (2004), "Floristic Composition of Four Forest Plots: Sierra Maigualida, Venezuelan Guayana". *Biodiversity and Conservation*. (13), 2453-2483.
- Zent, E. y. (2007), "Los Jodi (Hoti)". En G. F. Tillett (Ed.), *Salud Indígena en Venezuela* (Vol. I, pp. 77-131). Caracas: Ediciones de la Dirección de Salud Indígena (Ministerio del Poder Popular para la Salud).
- Zent, E. y. (2004), "Los Jodi: sabios botánicos del Amazonas Venezolano". *Antropológica* (97/98), 29-70.
- Zent, S. E. (2001), *Informe Final del Proyecto "Etnobotánica Cuantitativa de los Indígenas Hoti de la región Circum-Maigualida, Estados Amazonas y Bolívar, Venezuela*. Final, CONICIT / IVIC, Caracas.
- Zent, S. y. (2004), "Ethnobotanical Convergence, Divergence, and Change among the Hoti". (N. Y. Garden, Ed.) *Ethnobotany and Conservartion of Biocultural Diversity: Advances in Economic Botany*. (15), 37-78.



- Zent, S. y. (2008), “Los Hoti. Notas sobre su situación presente y actualización bibliográfica”. En M. Perera (Ed.), *Los Aborígenes de Venezuela* (Vol. II, pp. 499-570). Caracas: Fundación La Salle, Ediciones IVIC, Monte Ávila.
- Zent, S. y. (2006), “Más allá de la Demarcación de Tierras Indígenas: comparando y contrastando las etn-cartografías de agricultores y cazadores-recolectores”. *Antropológica*, 105/106, 67-98.