



## **Más allá de la Demarcación de Tierras Indígenas: comparando y contrastando las etn-cartografías de agricultores y cazadores- recolectores**

**Stanford Zent  
Egleé L. Zent**

La constitución venezolana de 1999 abrió un nuevo capítulo en la lucha por los derechos territoriales en Venezuela pues reconoció oficialmente, por primera vez en la historia del país, la propiedad colectiva de los pueblos indígenas de aquellos territorios y hábitats ocupados tradicional y ancestralmente por ellos. La nueva política y concepción tomó forma con la Ley de Demarcación y Garantía del Hábitat y Tierras de los Pueblos Indígenas aparecida en Gaceta Oficial en enero del 2001 y con la creación de la Comisión Nacional de Demarcación de Territorios y Hábitats de Pueblos y Comunidades Indígenas (CND, Decreto Presidencial N° 1392 Art. 1) en agosto de ese mismo año.

La nueva legislación estipula la demarcación de aquellas tierras ocupadas histórica y actualmente por cada etnia indígena reconocida oficialmente como tal o, en su defecto, por comunidades particulares de las mismas, como un paso previo hacia el eventual otorgamiento de títulos de propiedad comunitarios. Según la ley, los procesos de demarcación deberían realizarse por los grupos indígenas mismos en colaboración con entes del Estado y en un lapso no mayor de dos años. Específicamente, el Ministerio del Ambiente a través de su Dirección de Planificación y Ordenamiento Ambiental (POA) estaría a cargo de planificar, ejecutar, supervisar y financiar el trabajo de demarcación. El gobierno no ha implementado activamente programas o actividades para satisfacer estos objetivos. Para el 2003, las áreas y límites de los territorios indígenas deberían haberse definido en el mapa nacional a través de mapas de tierras y hábitats indígenas y en base a ellos se ejecutarían las solicitudes de títulos de propiedad de territorios indígenas permanentes. Sin embargo, no será sino hasta mediados del 2003 cuando se terminan de crear las reglamentaciones y las Comisiones Regionales de Demarcación, los entes que funcionarían como los canales de ejecución y monitoreo de las demarcaciones territoriales en los diferentes Estados con población indígena del país. Debe subrayarse que los miembros

de las Comisiones trabajan *ad honorem* en su gran mayoría, pues son funcionarios del Ministerio del Ambiente a quienes se les asignó una tarea más. Los recursos de las Comisiones han sido escasos, se han distribuido con parsimonia, o no han sido de fácil acceso. Tal vez por estas razones, en la práctica lo que ha sucedido es que muchas comunidades, organizaciones y grupos indígenas han estado activamente involucrados en la demarcación de sus territorios algunas veces solicitando o aprobando la cooperación de científicos, técnicos u ONGs, con los que han mantenido relaciones o contactos previos. Antes de esta nueva legislación, unos pocos grupos ya habían autodemarcado sus territorios étnicos (Yekwanas del Alto Orinoco y del Caura, Bari), pero es en los últimos cinco años cuando se observa una explosión de proyectos y trabajos de demarcación y mapeo de tierras entre varios grupos indígenas.

La seguridad territorial y los derechos sobre tierras ancestralmente ocupadas constituyen dos de las mayores aspiraciones para los grupos indígenas del país, quienes esperan alcanzar tan ansiados objetivos siguiendo los procedimientos legales establecidos hace un poco más de un lustro. Bajo este cuerpo legal, la Procuraduría General de la Nación, a través de la CND, ha otorgado hasta ahora veintiún títulos territoriales a comunidades indígenas, que se corresponden con áreas discontinuas que encierran el perímetro de las comunidades particulares, las cuales quedan abrazadas como archipiélagos por tierras que poseen tenencias legales diversas (privadas, hatos, haciendas, tierras del estado, centros urbanos, etc.). Tales títulos se otorgaron a territorios de extensiones más bien pequeñas, entre comunidades Kariña (Anzoátegui y Monagas), Hiwi y Pume (Apure), Warao (Delta Amacuro), beneficiando a un total de 6969 personas según cifras oficiales citadas por el Ing. Sergio Rodríguez en el discurso de apertura del Foro organizado en el marco de la ASOVAC y que constituye el objeto de este volumen. Los títulos estipulan términos de restricciones y condiciones de uso y manejo, lo cual implica en algunos casos que los indígenas en lugar de ganar, han perdido terreno en términos de su derecho ilimitado e inalienable para usar o asignar los recursos de sus tierras; es especialmente notable el caso de algunas comunidades Kariña que poseían títulos supletorios otorgados en la década de los setenta por el antiguo IAN (Instituto Agrario Nacional) y se beneficiaban de las regalías que recibían del Estado mismo, por la explotación de gas natural depositado en el subsuelo de sus tierras. Bajo la nueva titularidad las comunidades pierden el derecho de las regalías de las que históricamente algunas comunidades se habían beneficiado (ver H. Biorde este volumen). Además, hasta ahora no se han aprobado territorios comunales étnicos donde se reconozcan segmentos de tierras continuos relativamente extensos a un grupo étnico particular pese a que la ley contempla el reconocimiento de títulos de ese tipo. En este sentido, la nueva práctica de titulación de tierras indígenas lejos de sobreponerse como intenta en teoría, reproduce aquella del IAN de la década de los

setenta, creando -igual que antes- pequeñas y fragmentadas islas de territorios indígenas, o trozos de tierra aislados y discontinuos de propiedad indígena colectiva. Grupos como los Barí (Zulia) y los Yekwana (Amazonas y Bolívar) por ejemplo, han solicitado el reconocimiento y titulación comunitaria de sus territorios y hábitats continuos de extensiones relativamente grandes (ciertamente mayores de las concedidas hasta ahora), o aquellos que ocupan y han ocupado ancestralmente múltiples comunidades indígenas. Ellos aún esperan una respuesta definitiva a sus solicitudes una vez que cumplieron con todos los requisitos solicitados por la ley, e introducidos ya sus expedientes de petición amparados por la actual legislación. Como resultado de estos varios registros, algunos indígenas han expresado recientemente su rechazo a los títulos y a las políticas relacionadas a la territorialidad indígena, llegando incluso a acusar al gobierno por haberlos decepcionado como se expresa por ejemplo en la Declaratoria del II Encuentro Nacional por los Territorios, la Autonomía y la Dignidad Indígena celebrado en Socuy, Zulia entre el 7-9 de Octubre de 2006 (<http://pr.indymedia.org/news/2006/10/19094.php>).

El camino desde la demarcación hasta la titulación parece lucir complicado e incierto. Preferimos imaginar un día en el futuro cercano en el cual cuando todos los grupos indígenas del país gocen de territorios propios y seguros. Lamentablemente, experiencias similares en otras latitudes de América Latina no lucen promisorias. En este sentido, el caso venezolano permite extrapolar lo que señalan algunos autores (García Hierro y Surallés 2004: 9-11; Davis y Wali 1994:485-6) para algunos países latinoamericanos donde se registra que la legitimación de las tierras indígenas por parte de los Estados muestran las mismas dolencias que se perfilan ya en Venezuela. Podemos señalar al menos cinco de las más graves: (1) calidad y cantidad de tierras muy por debajo de lo históricamente justo, a menudo tratándose de tierras marginales y que distan con mucho de llenar las expectativas reales de los indígenas; (2) ausencia de mecanismos legales de seguridad que paleen las nociones colonialistas de las sociedades nacionales envolventes con respecto a los indígenas y sus territorios; (3) trabas burocráticas que frustran el acceso a los derechos concedidos en la ley; (4) gran divergencia entre los derechos establecidos en papel y los derechos reales en la práctica; (5) sobreposición y solapamiento de dependencias administrativas gubernamentales (locales, regionales, nacionales), muchas veces con visiones y misiones contradictorias que inciden y deciden sobre los recientemente titularizados territorios indígenas. La conclusión general de estas diversas restricciones, es la disminución del control territorial por parte de los indígenas desde el inicio de la legalización de sus tierras.

Con un ánimo muy optimista, queremos partir de la premisa de que los indígenas en Venezuela alcanzarán su sueño de autonomía territorial plena. Asumiendo la potencial materialización de este sueño, los interrogantes que motivan principalmente este trabajo son los siguientes: ¿Qué pasará a los

pueblos después de la demarcación? ¿Es adecuado contar con un solo modelo de territorio fijo para grupos humanos dinámicos que difieren considerablemente en términos de su patrón de ocupación, uso, manejo de recursos, y construcción conceptual de la tierra? En otros contextos culturales y geográficos de América del Sur tal como en Perú y Brasil, nunca se ha pensado en las nociones de territorialidad de los beneficiarios inmediatos. Tal es el caso de los Yaminawa del Estado de Acre en Brasil, cuyos logros en materia de titulación de tierras se ha visto empañado por el uso precario y la ocupación itinerante propia de los hábitos de asentamiento de esa población (Calavia Sáez 2004:122). La noción espacial entre los Yaminawa no está dada solamente o incluso especialmente por pautas espacio-materiales, más bien son las redes de las relaciones sociales las que estructuran la territorialidad y la pertenencia. En este sentido, parece darse un proceso inverso de propiedad al occidental que en el caso Yaminawa incorpora y no excluye espacios como los urbanos. Para los Candoshi de la Amazonía peruana por su parte, existe una continuidad entre los espacios internos del cuerpo de la persona y los espacios externos del entorno de tal manera que el paisaje es vivido subjetivamente más que solamente conceptualizado objetivamente. Tal noción provee a la territorialidad de un dinamismo permanente que contrapuntea entre pragmatismo e ideología (Surrallés 2004:155-56). Estos ejemplos ilustran concepciones de territorialidad y aprehensión espacial entre grupos amerindios suramericanos muy diferentes del modelo occidental que manejan los entes gubernamentales.

En este contexto, es menester destacar que estudios etnoecológicos han encontrado que los pueblos de agricultores y los de cazadores-recolectores exhiben diferencias notables en términos de sus patrones de asentamiento, modos de apropiación y manejo de recursos, clasificación etnobiológica, organización socio-territorial, ideología eco-cosmológica y ética ambiental (Brown 1985; Bird-David 1990, 1999). ¿Cuáles son las implicaciones de estas diferencias para la conservación biológica y cultural bajo un régimen de territorios discretos y permanentes? El presente trabajo explora este tópico a través de una comparación sistemática de las etnocartografías de un grupo agricultor-cazador, los Eñepa, y uno cazador-recolector, los Jotĩ de la Guayana venezolana. El término *Etnocartografía* se define aquí en un sentido amplio y consiste en la construcción cultural del paisaje, incluyendo: geo-referencia de la tierra considerada propia desde la perspectiva de los actores indígenas y sus fronteras, clasificación y nomenclatura de las unidades paisajísticas, patrones de ocupación y uso del espacio, conocimientos ambientales y representaciones simbólicas asociadas con lugares, narrativas mítico-históricas de la gente y su entorno, y teorías locales sobre las relaciones entre las personas, el mundo biológico, el panteón supernatural y los cosmos (cf. Chapin y Threlkeld 2001). Lejos de cuestionar las reivindicaciones centenarias de los derechos territoriales de

los pueblos indígenas, nuestra intención es más bien estimular el debate y la reflexión acerca del diseño apropiado y las posibles consecuencias de este heterogéneo y complejo proceso (véase en éste volumen el trabajo de A. Mansutti).

### **Los Eñepa y los Jotí: etnografía mínima**

Los Eñepa y los Jotí son grupos indígenas que habitan una región dominada por bosques tropicales en la Guayana Venezolana. Los Eñepa constituyen una población de aproximadamente 4.000 personas distribuidas en 40 comunidades desde Caicara hacia el norte hasta el medio Parucito en el sur. Los Jotí son unas 900 personas asentadas en 25 comunidades que se extienden desde el Río Kayamá (Alto Cuchivero) en el norte hasta la margen derecha del Río Ventuari en el sur. A pesar de ser vecinos, ambos grupos son culturalmente muy diferentes, aunque hay poca duda de que han vivido en el margen occidental de la Guayana por cientos o incluso miles de años. Las diferencias más obvias se deben a su origen diverso, los Eñepa están afiliados con el tronco lingüístico Caribe en tanto que los Jotí son hablantes de una lengua independiente, posiblemente de afiliación Sáliva (véase Mattéi-Müller *et al.* 1997 para una hipótesis distinta de la afiliación lingüística del Jotí). Los dos grupos han logrado conservar en gran medida su cultura y hábitat autóctono aunque han experimentado varios cambios en los últimos decenios y exhiben variaciones internas con respecto al grado de aculturación dentro y entre las comunidades particulares. Los Eñepa por ejemplo, empezaron a migrar desde el Alto Cuchivero hacia el norte y oeste, acercándose a asentamientos criollos en las sabanas al margen sur del Orinoco medio, hace > 100 años, y tienen una historia relativamente larga de intercambios económicos con los pueblos criollos de la zona (Dumont 1976; Henley 1982). Por el contrario, los Jotí estuvieron aislados del mundo occidental hasta 1969, y se han registrado pocas evidencias de que su cultura y tecnología hubieran sido influidas o tocadas por la sociedad criolla para el momento de contacto. Sin embargo, durante los treinta años sucesivos, más de la mitad de la población se ha reubicado en dos asentamientos, la misión católica de San José de Kayamá (Alto Cuchivero, Estado Bolívar) y Caño Iguana (Alto Ventuari, Estado Amazonas), que fuera hasta Febrero de 2006 una misión protestante y hoy experimenta una transición, habitada además de los Jotí por un equipo conformado por médicos, agrónomos y militares. Ambos asentamientos tienen historias diversas de contactos e influencias; Iguana es la comunidad donde ha habido más contacto y difusión de los bienes foráneos mientras que en Kayamá se ha registrado mayor difusión de la educación occidental y el aprendizaje del idioma nacional. En términos de organización social y política, los Jotí tienen estructuras comunitarias flexibles, fluidas y usualmente breves, conformadas alrededor de una familia nuclear o

extendida. Políticamente son igualitarios y es notable la ausencia de jefes o chamanes, y la carencia de divisiones formales por roles o género. Hasta recientemente, además, el único contacto interétnico constante era con los Eñepa. Por contraste, los Eñepa exhiben una estructura comunitaria típica de los pueblos indígenas de la macro-región Guayana del norte de Sudamérica (Rivière 1984), conformada por una densa red de múltiples parientes bilaterales sobrepuesta, perpetuada en el tiempo por réplicas seriadas de relaciones afinadas. Políticamente los Eñepa son básicamente igualitarios, presentando algunas diferencias de status; poseen además jefes y chamanes y una rígida división por género. Sus contactos interétnicos son más amplios, con criollos y otros grupos guayaneses. Pero la distinción cultural que más queremos destacar aquí se refiere a su economía de subsistencia. Los Eñepa son un buen ejemplo de la categorización horticultores-cazadores amazónicos que dependen de la yuca y otros productos cultivados para la mayor parte de su dieta, suplementada con varios recursos silvestres obtenidos a través de la cacería, la pesca y la recolección. Por su parte, los Jotí menos contactados son en primer lugar cazadores-recolectores con una dieta basada en animales de presa (monos, aves, danta, báquiro, etc.), y productos silvestres (frutas, gusanos de seje, miel silvestre, etc.) y en segundo lugar agricultores incipientes, pues poseen pequeños conucos multi-cultivados donde predominan productos como plátano, maíz, ñame, batata y otras plantas domesticadas.

A primera vista y si no se les conoce bien, no resulta muy fácil distinguir entre un Eñepa y un Jotí porque usan el mismo tipo de vestimenta. Esta convergencia se debe obviamente a que ocupan territorios vecinos y han mantenido un sostenido contacto social y económico por mucho tiempo (aunque sin poder especificar cuanto). Como consecuencia de estos contactos han asimilado varios aspectos de la cultura material (Coppens 1983; Henley 1988:286) y, según nuestros datos, algunos elementos de la cultura expresiva (especialmente prácticas rituales). Debido a que los Eñepa y los Jotí tienen raíces etnolingüísticas distintas pero ocupan una zona ecológica parecida (aunque sus nichos respectivos son diferentes), han estado en contacto regular durante un periodo histórico largo y comparten rasgos culturales, representan un caso especialmente adecuado para explorar la relación interdependiente y dialéctica entre la cultura y la tierra. Es decir, ¿en qué sentido es el territorio una construcción cultural y la cultura un artefacto territorial? En particular, queremos comparar y contrastar la relación cultura-tierra bajo dos modos de vida distintos, cazador-agricultor y cazador-recolector. Estamos conscientes de que estas categorías culturales son muy complejas y multidimensionales tratándose de constructos heurísticos e instrumentos de análisis para nada absolutos. Entendemos que estas categorías incluyen componentes sociales e ideológicos además de económicos (cf. Lee y Daly 1999).

### **Autodemarcación y etnocartografía de los hábitats Eñepa y Jotĩ**

Los datos utilizados para hacer el presente análisis fueron colectados como parte de un proyecto participativo de investigación en el que los miembros de las comunidades jugaban un rol análogo al de los investigadores, titulado “Autodemarcación y Etnocartografía de los Hábitats Eñepa y Jotĩ” que se llevó a cabo entre Septiembre del 2001 y Octubre del 2005. La idea del proyecto provino de algunos líderes Jotĩ de San José de Kayamá, que en Julio del 2001 contactaron al primer autor vía radio, y le pidieron ayuda para demarcar sus territorios con el objetivo final de solicitar un título de propiedad territorial definitivo bajo el nuevo cuerpo legal de tierras indígenas (véase Zent *et al.* 2004). En respuesta a esta petición, en Septiembre del 2001 los autores viajaron a Kayamá y sostuvieron varios encuentros comunitarios con los Jotĩ y con los Eñepa que co-residen en esa comunidad, y al llegar allí expresaron su interés en demarcar su territorio. Los principales objetivos de las reuniones fueron: (1) clarificar los intereses y expectativas de todos los miembros de la comunidad con respecto a la invitación que nos extendieran a participar en un proyecto comunitario de colaboración de mapeo y demarcación de tierras; (2) intercambiar información y percepciones con relación a demarcación de tierras indígenas; (3) definir el alcance, objetivos y métodos del proyecto de demarcación; (4) determinar los respectivos roles y responsabilidades de los diferentes participantes; y (5) formular un plan general de trabajo.

Como resultado de esos diálogos comunitarios, acordamos cooperar con las comunidades para llevar a cabo la demarcación y mapeo de sus territorios. Los miembros de la comunidad, tanto Jotĩ como Eñepa, tomaron consensualmente algunas decisiones que pueden resumirse así: (1) los autores actuarían como asesores técnicos e instructores en tanto que los Jotĩ y los Eñepa serían los directores del proyecto, definirían los límites y áreas a ser demarcadas y colectarían y procesarían los datos; (2) los mapas incluirían al menos la siguiente información: límites territoriales, asentamientos (antiguos, viejos, actuales), conucos (viejos y nuevos), recursos naturales, lugares sagrados, áreas ancestrales, rasgos topográficos (montañas, cerros, ríos, lagunas, raudales, etc.) y toponimia local; (3) se compilaría también toda información oral relevante para su solicitud de tierras; (4) las comunidades escogerían dos coordinadores por grupo étnico para recibir entrenamiento inicial en las técnicas de colección de datos de mapeos, quienes a su vez asistirían en el entrenamiento de otros miembros de sus comunidades y coordinarían las actividades de los equipos de trabajo locales; (5) las áreas de entrenamiento serían las siguientes: operación adecuada del GPS, registro de datos de campo geo-referenciados (para lo que se diseñaron y elaboraron sendos cuadernos especiales de ingreso de las variables y datos de campo), procesamiento de datos computarizados (programas de Windows básico, Excel y Arc-View como sistema de

información geográfico); y (6) la elaboración de alfabetos vernáculos para ambas lenguas, uso del alfabeto, y transcripción de tradiciones orales. Los Jotĩ decidieron elaborar mapas étnicos, es decir incluyendo a todas las comunidades Jotĩ; en tanto que los Eñepa decidieron hacer un mapa comunitario, es decir incluyendo solo aquellos territorios y hábitats aledaños que los miembros de la comunidad de Kayamá consideraban como consuetudinariamente ocupados por los Eñepa del Sur. La importancia de los territorios de Kayamá para los Eñepa está codificada en algunos de sus mitos, en los que se refieren a este sector como el área original de los Eñepa, a partir de la que se dispersaron todos los miembros de este grupo étnico.

Foto 1



Grupo de Jotĩ tomado datos de GPS, junio 2004

Foto 2



Eñepa trabajando con los datos de la demarcación en la computadora, diciembre 2005



Otro componente importante de la metodología incluyó el dibujo de los mapas culturales o cognitivos de los indígenas. Es decir, los indígenas dibujaron a mano lo que consideraban era su territorio históricamente poseído. Los mapas culturales constituyeron esfuerzos colectivos en torno a los que se congregaban grupos de adolescentes, jóvenes, adultos, ancianos, hombres y mujeres, para dibujar sus mapas sobre grandes hojas de papel con la ayuda de colores. A través de los mapas culturales representaron sus tierras y todos los rasgos relevantes y sobresalientes que recordaron. Los objetivos fundamentales de los mapas culturales fueron servir como dispositivos mnemotécnicos durante todo el proceso de la elaboración del mapa final, así como constituirse en materiales de estímulo y referencias permanentes para la colecta de datos de campo. Los autores fueron los responsables de diseñar los formatos de colección de datos así como las bases de datos electrónicas, supervisar y proveer el programa de entrenamiento, revisar los datos registrados y corregir cualquier error o problema en las bases de datos, monitorear todo el plan de trabajo, y producir los mapas provisionales (sobre los que la comunidad corregía y editaba) y finales.

Desde el inicio del proceso de demarcación, tanto los Eñepa como los Jotí organizaron equipos de trabajo, donde los miembros se incorporaban de manera voluntaria para conducir la colecta y procesamiento de los datos. El primer entrenamiento de los coordinadores comunitarios tuvo lugar en el Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas (IVIC) en Diciembre del 2001. En Enero del 2002 se inició en Kayamá el entrenamiento *in situ* sobre

Foto 3



Eñepa elaborando el mapa cultural, diciembre 2001

la colección y procesamiento de datos. Para ese momento y de manera intermitente se integraron a trabajar dos profesionales más del IVIC, Leticia Marius y Yheicar Bernal. En Caño Iguana el proyecto se inició en Mayo del 2002 e incluyó la presencia de dos miembros del equipo de trabajo de Kayamá ya experimentados en la metodología, quienes viajaron con los autores hasta Iguana con el único fin de asistir y colaborar en el entrenamiento de los miembros de esa comunidad. El trabajo continuó en ambas localidades hasta Octubre del 2005 de manera intermitente, adaptado a la disponibilidad, calendarios y ritmos de los equipos de trabajo locales y según las posibilidades de traslado del equipo del IVIC. En total, el personal del IVIC realizó trece visitas de campo a las localidades indígenas de Kayamá o Iguana durante el periodo de cuatro años, cada una de las cuales se extendió entre dos y tres semanas; en tanto que se realizaron tres sesiones de entrenamiento a 10 indígenas en el IVIC.

Los resultados de los mapas de campo han sido verdaderamente impresionantes, cubriendo la extensión y longitud de los territorios reconocidos por las diferentes comunidades; ello se aprecia con facilidad por el número de puntos de GPS registrados por cada grupo: ~2000 para los

Mapa 1

Situación relativa de las áreas demarcadas

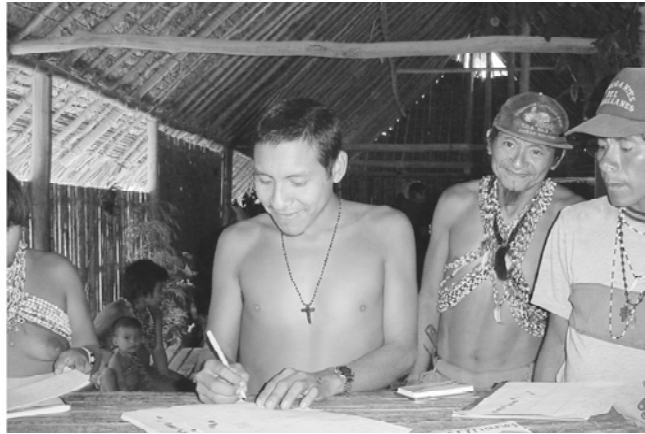


Eñepa, >2000 para los Jotí de Iguana y >3000 para los Jotí de Kayamá. Los mapas fueron preparados en el programa Arc-View 8.2 mediante la digitalización de los mapas base oficiales, corregidos con imágenes de Landsat y de Radar, la importación de los puntos de GPS en diferentes capas, y escribiendo los nombres y toponimias de los lugares en los sitios correspondientes. La versión final de los mapas incluyó una representación detallada de ríos y montañas con sus nombres correspondientes, una gran variedad de comunidades de plantas y animales, localidades donde se especificaba la abundancia de poblaciones de especies orgánicas, representadas por diferentes iconos basados en dibujos y trabajos artísticos de los indígenas (algunos provinieron de una suerte de competencia celebrada para seleccionar los que más gustaron a la comunidad), además de un número de rasgos culturales tales como casas, conucos, trochas, lugares sagrados y límites de los territorios.

Además del mapa, otro componente importante del proyecto ha sido el registro y documentación de información cultural-histórica acerca de diversos aspectos de la relación entre la gente y su territorio, tales como: narrativas de historias familiares y comunitarias, historias de residencia y migraciones, historias personales residenciales, familiares y comunitarias, parentesco, matrimonios y otros aspectos de organización social; conducta y conocimiento ecológico, especialmente en relación a usos y manejos de recursos naturales; clasificaciones etnogeográficas y vocabulario; ley consuetudinaria sobre propiedad, uso y defensa de la tierra; nociones de derechos de propiedad; mitología y tradición oral de la génesis y evolución del mundo, el hombre y el cosmos; sitios sagrados y sus significados; prácticas rituales; ecocosmovisión, ethos y ética ambiental; además de prácticas y creencias de salud y enfermedad. La metodología de esa fase se radicó en conducir entrevistas dirigidas, semi-estructuradas y libres, así como en el registro de las historias de vida de >90 individuos. Generalmente estas actividades consistían en realizar entrevistas a ancianos, ancianas, adultos o sabios de ambos sexos de la comunidad, grabar todo su testimonio, tomar notas a todo lo largo de las conversaciones, y luego transcribir y traducir parte de las preguntas y repuestas con la ayuda de un colaborador local, usualmente un joven bilingüe. Los datos colectados a todo lo largo de estas fase fueron de importancia crucial para preparar los reportes históricos y socio-antropológicos requeridos como parte del expediente de la solicitud formal del título de tierra, y además constituyen gran parte de la base del presente análisis.

En Agosto de 2006 se culminó el proceso de demarcación con la constitución del expediente, o la serie de documentos requeridos para solicitar las tierras indígenas. Se imprimieron los mapas y toda la serie de documentos finales necesarios para solicitar formalmente al Estado venezolano los títulos territoriales, los cuales se entregaron a las Comisiones Nacionales (en Caracas en las oficinas de la Dirección de Planificación y

Foto 4



Líderes Jotí firmando el acta formal de solicitud de sus territorios y hábitats al Estado Venezolano, agosto 2005

Ordenamiento Ambiental) y Regionales de Demarcación (en las oficinas del Ministerio de Ambiente en Puerto Ayacucho, Estados Amazonas y en Ciudad Bolívar, Estado Bolívar), aunque los expedientes se abrieron en el Estado Bolívar.

A continuación se presentan cinco parámetros comparativos analíticos divididos en secciones designadas por los siguientes títulos: 1) patrones de asentamiento, 2) propiedad y territorialidad, 3) geo-cosmovisión y espacios sagrados, 4) ética ambiental y 5) toponimia y geolexis. Nuestro propósito es comparar a los dos grupos en estos cinco niveles o macro-categorías pues cubren aspectos relevantes que viabilizan la comparación a través de variables analíticas. Estas últimas, aunque aparecen abreviadas, concretizan la información.

#### 1. Patrones de asentamiento

Las variables analíticas de esta sección son: asentamientos, viviendas, movimientos, territorios y afiliaciones.

#### *Eñepa*

Los asentamientos tradicionales Eñepa varían en tamaño de 40 a 120 personas y son semi-sedentarios en el sentido de que grupos familiares se trasladan regularmente a campamentos dispersos durante ciertas épocas (estaciones seca y húmeda), los sitios de asentamiento principal se mudan

periódicamente (5-10 años) y ocasionalmente se circula entre más de un asentamiento principal. Las viviendas principales son de forma redondo-cónicas u oblongas, techadas desde la punta del ápice hasta el suelo con hojas de palma, y reflejan una técnica constructiva sistemática y duradera. Todos o una mayoría de los co-residentes duermen en esas casas comunales y dependiendo del tamaño de la comunidad suelen ser altas (hasta 8 m) y grandes (hasta 500 m<sup>2</sup>). Alrededor de las casas comunales grandes es normal encontrar casas más pequeñas que sirven de cocina, taller o dormitorio de familias individualizadas. La estructura social de las comunidades Eñepa se asimila al patrón característico de otros grupos de afiliación Caribe del escudo guayanés (cf. Rivière 1984) en el sentido de que constituyen agrupaciones no permanentes de personas densamente emparentadas por múltiples lazos bilaterales pero que se perpetúan en el tiempo a través de la endogamia local o la regla de residencia post-matrimonial uxorilocal cuando se casan con personas no locales. Aunque son básicamente igualitarios, reconocen líderes formales (*I'yan*) que son las autoridades máximas en asuntos curativos, religiosos y políticos, y existe una marcada división de competencias y actividades según edad y sexo. Pese a que técnicamente no existen organizaciones colectivas formales y permanentes (linajes, clanes, grupos ceremoniales, etc.), nuestros datos de los Eñepa de Kayamá indican que esta comunidad demuestra una fuerte tendencia hacia la continuidad socio-territorial en tanto que la composición familiar del grupo de co-residentes (i.e. la gran mayoría de los miembros co-residentes actuales son descendientes del mismo grupo de co-residentes en el pasado) y el rango territorial habitado ha estado muy estable durante las últimas cinco generaciones por lo menos. Por contraste, la historia documentada de otros grupos de Eñepa, especialmente los del norte y oeste, evidencia un largo proceso de migración y concentración hacia las fronteras de expansión criolla (Henley 1982). Pero para los del sur, como sucede en Kayamá, que además corresponde a su centro de origen y presumiblemente son los grupos que han mantenido sus costumbres ancestrales, la tendencia es más bien hacia la estabilidad socio-territorial. Tal práctica es consistente con su tradición oral, según la cual *Mareoka*, el máximo ser divino y héroe cultural, asignó territorios específicos a diferentes familias Eñepa. Sin embargo, tampoco son totalmente estacionarios: han ocurrido algunos casos de fisión y migración de individuos o familias que en su mayoría fueron provocados por conflictos interpersonales que se expresaron a través de enfrentamientos violentos o brujería o por el deseo de acercarse a los asentamientos criollos.

### *Jotĩ*

Los asentamientos Jotĩ se han ubicado tradicionalmente en los bosques interfluviales y montañas, hasta la época reciente y aun hoy entre los grupos

menos contactados por poblaciones foráneas preservan todavía esta orientación. El tamaño de los grupos locales es más pequeño (8-25 personas) que los Eñepa y exhiben un alto grado de movilidad. Los desplazamientos temporales de personas, familias nucleares o toda la comunidad son muy frecuentes, ocurren durante cualquier momento del año, pueden extenderse por varios meses, implican movimientos de campamento frecuentes, a veces diarios (el patrón conocido como *trekking*), y se improvisan dependiendo de la disponibilidad temporal y espacial de recursos silvestres, visitas a otros asentamientos, muertes de parientes o miembros del grupo residencial, como parte de una ceremonia, etc. Las viviendas reflejan varios diseños y técnicas de construcción pero en general son más pequeñas y menos acabadas y duraderas que las Eñepa. Notamos dos tipos básicos: (1) casas semi-permanentes, que son relativamente más grandes, de forma redonda, rectangular o cuadrada, ubicadas cerca de los conucos principales y habitadas reiterativamente (entre salidas de campamento) por periodos de 1-3 años, y (2) chozas provisionales, tipo alpendes o viviendas de una sola vertiente o paraviento de dos vertientes, elevados con materiales a la mano y seleccionados sin criterios agudos de excelencia, que sirven de refugio nocturno durante sus expediciones de campamento y luego se abandonan. La estructura social de los asentamientos Jotí es variable, flexible, fluida y temporal, aunque normalmente conformada alrededor de una familia nuclear o extendida. En este contexto social sobresale la autonomía y libertad del individuo en relacionarse con quien quiere, incluso desde una edad muy temprana. La conceptualización Jotí de parentesco da mayor peso a la convivencia y el intercambio social cotidiano que a los principios de genealogía o afinidad por lazos matrimoniales. Consistente con su personalidad libre e individualista, esta sociedad se caracteriza por ser igualitaria en extremo: no hay jefes ni chamanes formalmente reconocidos ni tampoco divisiones rígidas por rol o género. Aunque demuestran una preferencia por la endogamia local, debido al pequeño tamaño de los grupos locales, también se casan con personas de otros grupos con quien se han establecido relaciones afinadas en generaciones anteriores. En todo caso, la pareja o familia nuclear es independiente, puede cambiarse de afiliación fácilmente, y por lo tanto constituye una unidad social más estable que la banda. Las fisiones y fusiones ocurren por múltiples razones: matrimonio, divorcio, muerte, brujería (sospechada), querrela, curiosidad y deseo de nuevas experiencias. En general, observamos más discontinuidad de grupos co-residenciales en territorios delimitados, que entre los Eñepa, debido a las migraciones frecuentes, cercanas y distantes.

En síntesis, los asentamientos Jotí son más pequeños, dispersos y móviles que los Eñepa, pues éstos últimos están caracterizados por vivir en asentamientos más grandes, gregarios, y sedentarios. Las viviendas Jotí son más temporales y menos elaboradas pero de diseño y construcción más variables que las Eñepa, quienes construyen casas más duraderas,

elaboradas y poseen un patrón binario de casas comunales grandes y permanentes, y casas familiares pequeñas y temporales. Los movimientos entre los Jotĩ consisten de salidas de campamento frecuentes, motivadas por la disponibilidad de recursos silvestres, por razones sociales o incluso ceremoniales. En tanto que los Eñepa realizan desplazamientos estacionales coordinados con el ciclo de cultivo y la vida ceremonial. En términos territoriales, los Jotĩ muestran una mayor discontinuidad de grupos co-residenciales en territorios delimitados (migraciones frecuentes, cercanas y distantes). Por el contrario, los Eñepa exhiben una mayor continuidad de grupos co-residenciales en territorios fijos (otorgados por el héroe cultural, *Mareoka*, durante el tiempo primordial). Los Jotĩ observan frecuentes fisiones y fusiones por múltiples razones (matrimonio, divorcio, muerte, brujería, curiosidad, etc.). Los Eñepa registran fisiones y migraciones estimuladas especialmente por conflictos individuales y grupales.

## 2. Propiedad y territorialidad

Las variables analíticas de esta sección son tenencia de la tierra, territorialidad, defensa, recursos silvestres y recursos cultivados.

### *Eñepa*

Los Eñepa tienen una clara concepción de la posesión colectiva de la tierra y sus recursos, que se expresa a diferentes escalas. Con referencia al nivel más inclusivo, el territorio étnico, los Eñepa creen que *Mareoka*, el ser mitológico que creó la humanidad y el mundo entero en su forma actual, indicó a todos los pueblos las zonas que poseerían y los condujo a ellas, coincidiendo con las áreas adonde ahora viven. En tal sentido cada grupo étnico es el único y justo dueño de toda la tierra que ocupa actualmente. Los Eñepa son todos descendientes de la primera pareja Eñepa y *Mareoka* asignó la región del Río Kayamá en el Cuchivero para ellos. La población descendiente de esta primera pareja se dispersó hacia el norte y el oeste y *Mareoka* les aconsejó a cuidar las tierras respectivas en las que se asentaron. De esa manera se extiende la misma lógica de posesión exclusiva al nivel local al considerar que cada comunidad Eñepa goza de derechos colectivos y exclusivos de ocupación, uso y disfrute de las tierras circundantes. Cada comunidad tiene derecho de decidir quien puede vivir en su tierra pero normalmente no aceptan la llegada de personas ajenas, a menos que ya tengan lazos de parentesco consanguíneo o afin con los recién llegados. La integridad territorial se defiende activamente a través de brujería, violencia o exclusión social. Cada individuo de una comunidad tiene los mismos derechos de acceso, al menos en teoría, para usar libremente los recursos naturales (plantas y animales silvestres, suelos) de su área, pero miembros de otras comunidades deberían pedir permiso para explotarlos. Por otra parte, el aprovechamiento de los espacios creados por

el hombre -conucos, abrigos y trochas de caza-recolección- se extienden sólo a la familia conyugal o parientes cercanos de quienes los hicieron.

### *Jotĩ*

Entre los Jotĩ, los conceptos de territorio y propiedad son menos evidentes o su articulación es más sutil, circunstancial y fluctuante. Para ellos la tierra no es un fenómeno meramente material que puede tener un dueño absoluto y por eso dicen que “todos y nadie poseen la tierra”. Tal frugalidad conceptual de propiedad de la tierra ha ido cambiando reciente y vertiginosamente, en virtud de que muchos Jotĩ han confrontado en la práctica la ambición de foráneos sobre sus tierras y sus recursos. Poco a poco han notado la importancia de poseer la tierra en sentido occidental, asociada a su propia preservación como grupo desde perspectivas no solo biológicas sino también culturales. Reconocen que diferentes grupos Jotĩ pueden tener diferentes orígenes y su concepto de etnicidad se fundamenta más en el hecho de que comparten el lenguaje, la cultura y los patrones de sociabilidad. También consideran que el movimiento y cambio de lugar de residencia son condiciones normales de la existencia humana. Por lo tanto, diferentes grupos de asentamiento se asocian con flexibilidad con sus radios y áreas de ocupación actuales, pero no parece existir la noción de territorios exclusivos y fijos en el tiempo. Aunque en teoría cualquier persona, Jotĩ o no-Jotĩ, puede visitar o residir en sus zonas de ocupación, en la práctica se mantiene cierta distancia entre los asentamientos y comunidades. De ello deriva la separación territorial entre grupos mediante la operación de mecanismos no violentos y pasivos de defensa, tal como el miedo a la brujería o envenenamiento que pueden causar terceros y por la fuga en caso de la percepción de peligro. En esta misma vena, todos los hombres, tanto Jotĩ como no Jotĩ, así como los seres sensibles (animales incluidos significativamente los mamíferos y artrópodos, plantas, deidades, etc.) disfrutan de acceso abierto a la mayoría de los recursos silvestres. Solamente pudimos detectar algún indicio de acceso restringido, en el caso de algunas plantas con valor comercial (curare, cerbatana) o en virtud de la irregularidad de las distribuciones fito-geográficas de algunas otras especies botánicas, ya que consideran que solamente debería ser cosechado por la gente que vive próxima a esos recursos. Por contraste, el derecho de explotación y uso de productos del conuco o semi-domesticados (por ej., gusanos de seje) se limita a co-residentes. Si otros quieren o necesitan cosecharlos, las buenas costumbres indican que se debe pedir permiso a sus dueños, en cuyo caso, no se les puede negar, a menos que se quiera incurrir en serios conflictos, ya que existe una estricta ética que obliga a compartir lo que ha sido pedido (*demand-sharing*). El acceso a la tierra y sus recursos se maneja bajo un concepto de proximidad relativa y se flexibiliza a través de la sociabilidad.



En síntesis, la ética de tenencia de tierra Jotĩ indica que nadie y todos poseen la tierra. Los Eñepa, en cambio se consideran herederos de *Mareoka*, el creador, y por tanto poseen toda la tierra ocupada por su colectividad étnica. Los territorios Jotĩ traducen radios o áreas de ocupación asociadas con diferentes grupos de asentamiento pero no existe la noción de territorios exclusivos. Contrariamente, los Eñepa poseen una idea clara de derechos exclusivos de ocupación y uso de las tierras para los miembros que rodean la comunidad. Los Jotĩ poseen mecanismos de defensa territorial pasivos (brujería o miedo de envenenamiento) y no violentos. Los Eñepa mantienen una activa defensa de sus tierras mediante la brujería, o medios de violencia o exclusión social. En términos de recursos silvestres, según los Jotĩ, todos los hombres tanto Jotĩ y no Jotĩ, así como los seres sensibles disfrutan acceso abierto a los recursos silvestres y los poseen por igual. Sin embargo, registramos ciertos derechos asociados con algunas plantas. Para los Eñepa, los lugareños tienen derechos de propiedad explícitamente reconocidos sobre los recursos silvestres de su territorio; miembros de otras comunidades deben pedir permiso para usarlos. Algo similar practican los Jotĩ pero con recursos cultivados o abrigos, casas viejas, etc., puesto que limitan los derechos de explotación y uso de productos del conuco o aquellos semi-domesticados a los co-residentes en tanto que otros deben pedir permiso para cosecharlos. Para los Eñepa los derechos de aprovechamiento de conucos, abrigos y trochas de caza-recolección se extienden sólo a la familia conyugal o parientes cercanos de quienes los hicieron.

### 3. Geocosmovisión y espacios sagrados

Las variables analíticas de esta sección son génesis, transformaciones y especiación o diversificación de la vida, deidades, lugares sagrados, y Amos de los Animales.

#### *Eñepa*

Según la cosmovisión Eñepa, el universo consiste de tres capas básicamente planas (“como pisos, uno sobre el otro”), que son: subsuelo, tierra y cielo. En el subsuelo viven gente, animales y espíritus, tal como en la tierra, pero no hay movimiento o contacto entre los dos planos. El cielo se concibe como el plano más allá del sol a donde van para vivir las almas de las personas al morir y luego regresan a la tierra para vivir de nuevo al nacer otra persona. Es interesante notar que aunque las almas circulan entre formas reencarnadas y celestiales, la recirculación se canaliza por etnicidad y sexo, de tal manera que el alma de un Eñepa que muere siempre regresa a otro Eñepa y la de mujer renace como niña. La tierra, tal como la conocemos hoy en día, representa la tercera creación del mundo llevada a cabo por una deidad central *Mareoka*, ayudado por su padre *Anchoware*.

Cada uno fue responsable de la creación de distintas partes del mundo. Diferentes narrativas cuentan, además, cómo otros seres primordiales de doble identidad, personas-animales, habrían creado diversas partes del mundo y los cosmos. Por lo tanto, podemos identificar una tendencia binaria, tanto mono- como politeísta, en su teoría de la génesis. Cabe mencionar que todas las transformaciones originales de seres sensibles (sea humano a animal o planta) así como los elementos abióticos (arco iris, sol, montaña) fueron creados por voluntad de *Mareoka*, a quien se atribuye la configuración del mundo actual, en términos estructurales, dinámicos y de composición.

El paisaje Eñepa está repleto de una gran cantidad de lugares sagrados-míticos que normalmente tienen nombres propios no analizables y con definiciones topo-geográficas precisas en el sentido de que se refieren a montañas, cerros, piedras, ríos, raudales y lagunas determinados y conocidos. Por ejemplo, en la margen derecha del Río Kayamá cerca de la confluencia con el Río Moya se encuentra la montaña, *I' Sawin*, que corresponde a la primera churuata (casa redonda) de *Mareoka* y al punto de origen de la diáspora humana y animal. Es importante destacar que los orígenes mitológicos de los seres vivos están localizados siempre en un lugar preciso y en el mismo tiempo primordial. Hay dos tipos genéricos de lugares sagrados: *Ta'ma*, que son prohibidos para los seres humanos y por tanto no se pueden tocar, pisar o señalar sin correr el riesgo de sufrir alguna calamidad física o psíquica (por ej., enfermarse, ser mordido por una culebra, volverse loco), y *Karae'*, que no son prohibidos, es decir áreas donde se puede visitar y cazar sin sufrir daño alguno. Los lugares *Ta'ma* son peligrosos porque son habitados por espíritus o seres malignos y virulentos y suelen ser colinas o lagunas, pero el término también puede referirse a regiones grandes, tales como la cuenca alta del Kayamá, las cabeceras del Cuchivero y el Río Caura. En el caso de estos últimos, tal designación como *Ta'ma* sirve como una admonición para evitar esas áreas y como consecuencia establece barreras efectivas para el movimiento y ocupación de los Eñepa hacia el sur y este. Los sitios designados como *Karae'*, por contraste, tienen un significado mitológico o son habitados por espíritus benevolentes que ayudan a los *I'yan* a proteger la salud de sus comunidades y visitan a la gente durante sus fiestas. Dentro de esta última clase se ubican también los Amos de los animales y plantas. Diferentes especies de fauna y flora -pero no todas- poseen Amos, espíritus protectores o amos, que residen típicamente dentro de montañas o cerros particulares; en esos sitios los Amos “crían” y “guardan” las manadas o poblaciones de su especie y luego las dejan libre y las hacen disponibles a los seres humanos para su alimentación o utilización. Casi toda especie de animal tiene un amo, al que se llama por distintos términos según la especie; éste posee además una morada determinada, también nominada y ubicada en un lugar exacto en el espacio. Algunas especies incluso tienen más de un Amo-lugar; y al igual

que la gente, están distribuidos en diferentes bandas o comunidades. Además de los animales, las plantas cultivadas usualmente (por ej., maíz, caña, plátano, lechosa, ñame, ocumo, batata, algodón) y unas pocas plantas silvestres (moriche, curare, bambú, barbasco) tienen Maestro-lugar determinado pero la gran mayoría de plantas silvestres no los tienen. Aunque los lugares identificados como moradas de los amos no son prohibidos *per se*, la presencia y conducta de las personas en esos lugares debe seguir ciertas normas para evitar incurrir en represalias por parte de los Amos. Por ejemplo, los cazadores no pueden explotar esas zonas sin que antes los *I'yan* de la comunidad reciban el permiso de los amos. Finalmente, cabe destacar que los espíritus de ciertos *I'yan* difuntos viven en sitios conocidos.

### *Jotĩ*

Los *Jotĩ* por su parte cuentan, sin precisar un número específico, acerca de varias creaciones en sentido cíclico. Se reconocen de manera indefinida varias creaciones previas del mundo contemporáneo, el cual se compone de tres capas ovals (cielo, tierra y subsuelo). Cada una de esas esferas está habitada por un sinnúmero de seres, aunque la intercomunicación entre las esferas y entre sus habitantes está reservada a seres poderosos (humanos y no-humanos) en momentos liminales especiales. La tendencia es politeísta: diversos seres primordiales juegan roles específicos en la creación del cosmos. En este sentido, la cosmología *Jotĩ* carece de una figura central humana o divina que explique y dinamice la vida. En cambio, se mencionan diversos entes, asexuales o sexuales, muchos de ellos humanos con cuerpos diversos (masculino/femenino, viejo/joven, animal/planta/hongo). Estos entes actúan confrontándose o de manera armónica para fabricar y moldear los mundos (primordial y presente, así como las diferentes eras) y la miríada de organismos y cosas que pululan el entorno (en la realidad sensual perceptual despierta y trans-sensual perspectual dormida). Tiene lugar entonces una auto-inducción transparente en las transformaciones originales de los seres sensibles a través de diferentes expresiones materiales (hombre a animal a planta a hongo a hombre). Es decir, al inicio del tiempo solamente existía la vida humana, y hombres y mujeres particulares decidieron por su propia cuenta diversificarse y especiarse en una miríada de expresiones de vida (árboles, palmas, lianas, artrópodos, mamíferos, aves, etc.). Incluso la creación del hombre verdadero, del *Jotĩ*, se registra en la mitología como resultado de una mezcla de decisiones divinas-humanas. Los elementos abióticos del mundo (sol, luna, estrellas, rocas, etc.) son también producto de la volición humana aunque de manera mucho menos explícita. Tales eventos de creación y orígenes de hombres, animales y plantas están localizados en espacios-tiempos indeterminados. Toda especie y cada individuo de la misma tiene un Maestro protector, *aemodĩ* (en

realidad cada Amo está concebido como una familia, compuesto de padres e hijos, por tanto se refieren a él usando la forma plural), que habitan de manera imprecisa muchos lugares (raudales, montañas, picos, árboles, etc.). Los Amos de los seres vivos tienen muchas moradas ambiguamente localizadas o que no poseen localización geográfica específica; el mundo Jotí está cohabitado por un sinnúmero de seres sensibles que se lo apropian sin poseerlo al segmentarlo en entornos naturales: el espacio está fraccionado en hábitats co-específicos. La relación espacial del Jotí con su entorno selvático, donde tienen lugar los eventos de cacería, las colectas de frutos, miel, larvas, artrópodos, cangrejos, yerbas, lianas, cortezas, etc., está permeada de la presencia de tal segmentación. Los espacios sagrados son en esencia áreas de depredación por excelencia; por ello, *sagrado* traduce lugar donde se habita y se está con cautela por su potencialidad depredadora, donde no se emiten sonidos ni pronuncian nombres significantes.

En términos de la génesis del mundo y el hombre, encontramos algunas similitudes entre los Jotí y los Eñepa. Entre los primeros hay una noción cíclica de la creación, pues se registran varias creaciones previas del mundo, similarmente los Eñepa registran una noción cíclica de tres creaciones previas del mundo, compuesto en ambos casos de tres capas de diferentes formas (ovales vs. planas). Las deidades Jotí son múltiples, registrando una clara tendencia politeísta; diversos seres primordiales juegan roles específicos en la creación del cosmos. Por contraste, los Eñepa describen una tendencia binaria monoteísta y politeístita, poseen una deidad central de padre e hijo quienes juegan el rol central de la creación de las diferentes partes del cosmos. Los Jotí poseen muchos lugares sagrados pero sin localización geográfica específica lo cual contrasta significativamente con los Eñepa quienes tienen definiciones geográficas y toponimias fijas para los lugares míticos- sagrados. Similarmente, los orígenes de hombres, animales y plantas entre los Jotí están localizados en espacios-tiempos indeterminados en tanto que todos los orígenes de los seres vivos Eñepa están localizados en un lugar preciso y en el mismo tiempo primordial. Sucede lo mismo con los Amos de los Animales o seres vivos, que entre los Jotí tienen muchas moradas ambiguamente localizadas pero entre los Eñepa cada Maestro-espíritu de animal o ser vivo reside en un lugar geográficamente fijo.

#### 4. Ética ambiental

Las variables analíticas en esta sección son la ética, la comunicación con los espíritus, las transgresiones y la restauración.

##### *Eñepa*

La ética de manejo y conservación ambiental expresada y practicada por los Eñepa refleja una perspectiva sociocéntrica en donde la preservación de

los recursos naturales depende de la buena conducta por parte de los seres humanos. *Mareoka* enseñó a los humanos las normas de convivencia social y trato ambiental, la violación de las mismas resulta en castigos. Tal como se mencionó antes, las especies de animales de presas y plantas cultivadas tienen Amos-espíritus que crían, cuidan y manejan poblaciones de su tipo. Los *Iyan* (chamanes) y ancianos actúan como mensajeros entre los espíritus y su gente, solicitando a través de rezos y sueños que liberen miembros de su tipo para cazar o cosechar. Si los seres humanos mantienen una conducta ética adecuada, el flujo de animales de presa y de recursos es infinito. Por el contrario, la sobre-caza, el sobre-uso, o abuso (quemadas, cacerías muy cerca a las moradas de los Maestros u otras divinidades, etc.) reduce y potencialmente extingue los recursos que a su vez genera penalidades impuestas por *Mareoka* y los Maestros protectores. Existen sin embargo mecanismos para garantizar la oferta de recursos (fiestas para conmemorar a los muertos, llamar a los animales, celebrar ritos de paso, hacer curare, etc.); así como proscripciones (tabúes alimenticios) que funcionan como controladores de las depredaciones de las poblaciones de animales de presa. En todo esto se aprecia una relación directa auto-conciente entre las prácticas culturales y biológicas y la existencia y abundancia de los dominios bióticos y abióticos del mundo y sus seres.

#### *Jotĩ*

El discurso y conductas *Jotĩ* parecen reflejar una ética ecocéntrica de pertenencia, dinamizada por conexiones, transferencias materiales, espirituales y esenciales, que genera trans-identificaciones entre las diferentes esferas de vida sensible. En este sentido, los encuentros con algunos animales y plantas, u otros seres orgánicos están permeados con dicotomías acerca de lo que se percibe como real y de lo que es efectivamente real. Actualmente hemos registrado testimonios que afirman relaciones de parentesco con plantas y animales.

Como se indicó antes, cada ser sensible tiene Amos espíritus guardianes que controlan el suministro y reposición de las poblaciones de cada especie. La comunicación con los Maestros no está restringida a especialistas, al contrario, cada cazador (individual) y grupo de cazadores (durante fiestas) tienen la posibilidad y potencialidad de comunicarse directamente con ellos para demandar individuos de su especie como animales de presa o recursos. Los recursos son infinitos en las esferas superior e inferior (realidades eternas originales). Las violaciones de la ética resultan en penalidades individuales o colectivas (transitorias o fatales), que incluyen la reducción o extinción de recursos (debido a la sobre-explotación o mal uso) en la esfera del medio, la tierra (percepción transitoria), secuestros o depredaciones místicos, pérdida de conectividad, etc. Los mecanismos para preservar y

restaurar las conexiones y oferta permanente de recursos son individuales (prácticas de infusiones, abluciones, lavados, inhalaciones, pinturas corporales, etc. con especies orgánicas particulares, además de ayunos, abstinencias, etc.) y colectivos (fiestas para conmemorar a los muertos, llamar animales, celebrar ritos de paso, etc.). En este sentido encontramos una concepción de las interacciones entre las especies que conforman un espacio socio-eco-cósmico, análogas a las citadas por algunos autores para otros grupos amazónicos (Reichel-Dolmatoff 1971). Tal noción recrea prácticas sociológicas y están inundada de seres cuyas formas, nombres y conductas se mezclan inextricablemente con atributos humanos, botánicos, zoológicos y micológicos en un contexto común de intercomunicabilidad (Viveiros de Castro 1998). En términos empíricos, es posible implementar planes de uso territorial en este contexto pues están basados en conocimientos ecológicos muy bien informados y además están imbuidos en un *ethos* único emocional y moralmente (cf. Árhem 1996). También los tabúes alimenticios pueden ayudar a controlar las depredaciones de poblaciones de animales de presa. Existe por tanto una relación directa auto-conciente entre el conocimiento cultural y la sobrevivencia o prevalencia biológica de los dominios bióticos y abióticos de la tierra y todos sus entes.

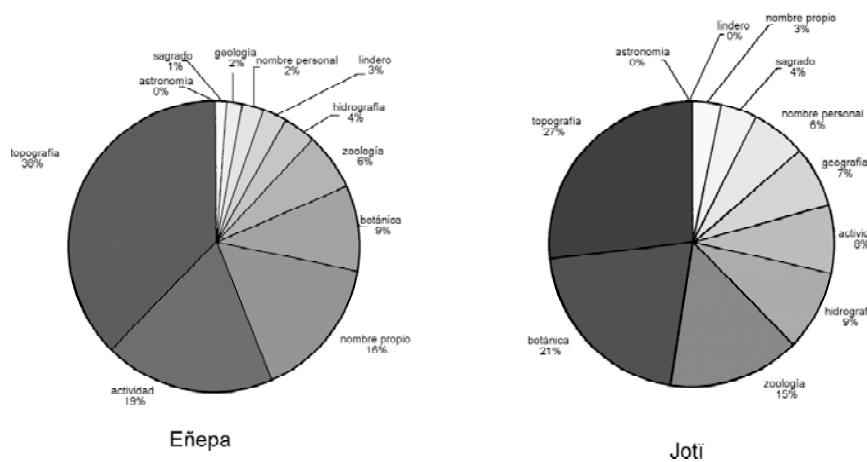
En síntesis, entre los Jotí hay una suerte de auto-inducción en las transformaciones originales de los seres sensibles a través de diferentes expresiones materiales (hombre a animal a planta a hongo a hombre). Entre los Eñepa en cambio, las transformaciones originales de seres sensibles (humano a animal o planta) y los elementos abióticos (arco iris, sol, montaña) fueron creados por volición de *Mareoka*. La ética Jotí es ciertamente eco-céntrica y de pertenencia (conexión, transferencia material, espiritual y esencial, trans-identificación entre diferentes esferas de vida sensible) en tanto que la Eñepa es más bien una ética socio-céntrica de buena conducta: *Mareoka* enseñó a los humanos las normas de convivencia social y trato ambiental, la violación de las mismas ocasionan castigos. Entre los Jotí todo ser sensible tiene Amos o Espíritus-Guardianes que controlan el suministro y reposición de poblaciones. Para los Eñepa el privilegio de tener Maestros o Espíritus-Guardianes está restringido a algunas especies de presas y plantas cultivadas (que crían, cuidan y manejan a las poblaciones de su tipo). Una expresión del carácter más igualitario de los Jotí se observa en la posibilidad de que muchos individuos puedan comunicarse directamente con los espíritus para demandar recursos, presas, salud, etc. Entre los Eñepa solamente los sabios, los *I'yan* (chamanes) y ancianos actúan como mensajeros entre los espíritus y su gente, solicitando que liberen miembros de su tipo para cazar o cosechar y curar. Para los Jotí, las transgresiones o violación de las normas (egoísmo, agresión social, tabúes alimenticios, etc.) implican castigos. Igualmente

entre los Eñepa las transgresiones conducen a la reducción o extinción de las poblaciones naturales debido al rechazo de los Amos-espíritus y los propios efectos bio-demográficos. La cosmovisión Jotĩ provee mecanismos de restauración de conexiones y acceso a recursos restaurados a través de: fiestas, cantos, y ritos de transferencia de esencias (*au wai*). Para los Eñepa en cambio, la oferta de recursos es manipulada por las acciones de los *I'yan* y la participación comunitaria en ceremonias particulares.

### 5. Toponimia y geolexis

Las variables analíticas consideradas en esta sección son la productividad de los términos, la codificación relacionada a la percepción y la proliferación de nominales. Este análisis se basa en los inventarios de toponimia (i.e. nombres de lugares) que corresponden a los puntos de GPS registrados durante el trabajo de mapeo y demarcación de las tierras de los dos grupos (Figura 1).

Figura 1  
Comparación numérica de las toponimias Eñepa y Jotĩ



#### Eñepa

Los Eñepa nominan sus lugares a través de nombres propios (no analizables) y permanentes. La percepción espacial está codificada y referenciada más en términos de rasgos topogeográficos que bióticos o personales. La mayoría de los rasgos topográficos y geográficos están nominados y asociados claramente con algún aspecto de la historia cultural. Ello puede relacionarse con: (a) un estilo de vida agrícola más sedentario, y

una mayor continuidad de las comunidades, (b) un mayor tamaño de los asentamientos y lazos intercomunitarios más extensos, y (c) una perspectiva visual más expansiva de las comunidades localizadas en el límite selva-sabana.

### *Jotĩ*

Entre los Jotĩ los nombres de los lugares parecen ser temporales y descriptivos (analizables). La percepción espacial está codificada y referenciada más en términos de rasgos biogeográficos que topográficos. Muchos rasgos topográficos y geográficos no poseen nombres o es prohibido pronunciar su nombre. Ello puede relacionarse a: (a) un estilo de vida nómada, forrajero y corta duración de los grupos de asentamiento, (b) la carencia de nombres propios para identificar a la gente en comunidades pequeñas, dispersas, y cambiantes, y (c) una perspectiva visual limitada pues las comunidades están insertas en bosques densos altos.

Entre los Jotĩ, los nombres de los lugares son más temporales en tanto que para los Eñepa son más permanentes; para los primeros la percepción espacial está codificada y referenciada más en términos de rasgos biogeográficos y entre los últimos en términos de rasgos topogeográficos. Contrasta la proliferación y especificidad de nombres entre los Eñepa con relación a la relativa parsimonia entre los Jotĩ.

### **Conclusiones**

Desde una perspectiva etnocartográfica la construcción de mapas de las tierras ocupadas por las comunidades Jotĩ y Eñepa etno-cultural tiene significados que trascienden los resultados documentales requeridos para acceder a títulos de propiedad sobre los territorios cartografiados. Los mapas Jotĩ y Eñepa están animados por impulsos similares a los de la COICA (Chirif *et al.* 1991; Davis y Wali 1994). En este sentido, los resultados más significativos pueden identificarse en el proceso de la elaboración de los mapas y sus efectos sobre las personas que los han elaborado. La trascendencia de tal proceso puede observarse en al menos los siguientes niveles:

1. El incremento de la conciencia de las comunidades participantes sobre la importancia y significado de la tierra en sus vidas;
2. El estímulo o recreación de valores y *ethos* bio-culturales mediante el recuento, discusión y documentación intencional de su historia oral y sentido de pertenencia a un ambiente particular que consiste de tierra, biotas, seres espirituales y cosmos.
3. El adiestramiento y transferencia de conocimiento en el manejo y uso de las tecnologías de información mecanizadas electrónicas contem-



poráneas, lo cual fortalece su capacidad de preservar conocimientos culturales sobre la tierra y el ambiente.

¿Cuales son las implicaciones que este tipo de estudio etnocartográfico y comparativo para la demarcación de las tierras de pueblos indígenas en Venezuela? Consideramos que algunas de las implicaciones son las siguientes:

1. La tierra no es simplemente un espacio bi-dimensional (definido por latitud y longitud) que provee de las condiciones físicas para la supervivencia biológica y cultural de los pueblos que la habitan. Como construcción o artefacto cultural la tierra está urdida y entrelazada con varios aspectos de la vida cotidiana (manejo de recursos, relaciones sociales, espiritualidad, moralidad), y constituye un mapa de cómo vivir de una manera particular.

2. La relación entre la gente y la tierra está mediatizada por su tradición cultural y esta herencia se refleja en las demarcaciones territoriales y la producción de los mapas correspondientes.

3. Aunque sería completamente errado e injusto ponderar con juicios de valor si la tierra es más o menos importante para un grupo vs. otro grupo, observamos sin embargo, diferencias notables en términos de patrón de asentamiento, territorialidad, geocosmovisión, ética ambiental y toponimia entre los dos grupos étnicos.

4. Los Eñepa demuestran una tendencia más sedentaria y territorial y en tal sentido el proceso de demarcación, mapeo, registro catastral y eventual titulación de un territorio fijo parece ser consistente con los patrones culturales ya establecidos aunque podría presentar limitaciones para las migraciones futuras que constituyen procesos normales asociados con fisiones del grupo local.

5. Para los Jotĩ, un grupo considerado hasta el momento de contacto como mucho más nómada y cuyo sentido y conducta con relación al territorio son más relativos y fluidos, la fijación de un territorio permanente podría requerir ajustes en su conceptualización y uso de la tierra pero también predecimos que su flujo y flexibilidad socio-territorial típica les confiere una ventaja adaptativa si se ven confrontados por cambios en la composición del grupo local.

Deben mencionarse finalmente, algunas implicaciones teóricas asociadas a las etnocartografías de los grupos amerindios. Aparece evidente que los Jotĩ y de los Eñepa construyen socialmente el paisaje, ello se evidencia en su discurso en términos de percepciones y perspectivas (codificado en mitos, narrativas, cosmogonías), en sus praxis cotidianas de relación directa con el entorno (prácticas de colección, cacería, expediciones, etc.), y al mismo tiempo el paisaje constituye el contexto biocultural dinámico en el que ellos se producen y reproducen a ellos mismos como colectividad social. Se ha sugerido además que tal construcción social del paisaje incide sustancialmente en la composición, estructura y configuración de los bosques de Maigualida (Zent y Zent 2004). A ello se

añade muy significativamente la segmentación del espacio en áreas cotidianamente usadas y modificadas, y aquellas donde no se explotan recursos por ser consideradas el hogar de los Amos y de otros seres de su cosmología, por lo tanto son lugares ‘sagrados’ y que se traducirían en la concepción occidental en áreas protegidas. Tal segmentación social del paisaje tiene implicaciones reales en los territorios indígenas y redundan en la negación de la distinción naturaleza-cultura que domina el pensamiento occidental. La incapacidad conceptual de las dicotomías analíticas cartesianas para explicar las relaciones de los grupos amerindios con su entorno son patentes en casos como este de las etnocartografías indígenas. En este sentido, categorías discretas como ambientes “naturales” o “culturales” que, a su vez, delimitan en un grado significativo relaciones “ecológicas” o “sociales”, espacios “físicos” o “mentales”, perspectivas “objetivas” o “subjetivas” carecen de contraparte fenomenológica entre los individuos y grupos particulares entre los que se condujo esta exploración. Esta conclusión comulga con postulados teóricos alternativos para explicar las dinámicas de los pueblos amerindios (Viveiros de Castro 1979; Descola 1986) y que instan a adoptar epistemologías más integrales (opuestas a las unidimensionales, sean positivistas o constructivistas) y a concentrarse en entender procesos donde los actores son activos (y no pasivos) y juegan roles determinantes en la configuración de sus realidades políticas, sociales, espaciales, etc. (cf. Surrallés y García Hierro 2004 ). La comprensión de las etnocartografías amerindias demanda tratamientos dialécticos socio-espaciales (Soja 1985) en los que la vida social está permanentemente tanto conformando espacios (el resultado) como siendo contingente a esos espacios (el medio). Por otra parte, la concepción de espacios y territorios, en este caso Jotí y Eñepa, no son independientes de sus procesos diacrónicos pues son potencialmente cambiables o transformables en tanto que devienen de nociones relativamente estables tanto individual como socialmente. Ambos grupos han experimentado cambios y están inmersos en procesos de transformaciones en virtud de sus contactos con agentes externos, sin embargo, la vigencia de los conceptos descritos aquí son contundentemente parte de su contemporaneidad. Es decir, no se describen aquí pautas ni nociones culturales territoriales del pasado o ancestrales, todo lo contrario, este trabajo refleja las conceptualizaciones de los Jotí y de los Eñepa de hoy día, tanto como hemos sido capaces de entender, aprehender e interpretar. Un ejemplo de continuidad conceptual se expresa en la exploración del *habitus*, históricamente contingente de los grupos en cuestión, o sus sistemas de estructuras cognitivas y motivacionales, las cuales permiten adentrarse en la historia *encorporada* en procesos y dinámicas cotidianas (Bourdieu 1992). En ese sentido, el concepto de *taskscape* o de los patrones de actividades con los que se mora, se ocupa y habita el paisaje, permite cruzar el espacio entre perspectivas naturalistas y culturalistas del paisaje (Ingold 1993).

Un modelo dialéctico del paisaje, en donde se resalta la constitución mutua, o la interpenetración, de la gente y la tierra en el tiempo y el espacio, podría avanzar la comprensión de las diferencias etnocartográficas señaladas aquí y tendría implicaciones para la formulación de políticas apropiadas (cf. Davis y Wali 1994). Aunque este estudio ha sido más bien comparativo en la presentación de los datos, en lugar de histórico o ecológico, de cualquier modo los resultados nos permiten visualizar cómo se diferencia y crea el paisaje a través de hábitos de simbolización y conducta culturalmente determinados pero al mismo tiempo cómo tal creación establece ciertas formas y limitaciones ambientales que dirigen y determinan los rangos de pensamiento y acción. La comparación de los casos Eñepa y Jotí revela que sus paisajes respectivos se construyen y reconstruyen en múltiples niveles de la vida social, tales como: la orientación económica, el patrón de asentamiento, la territorialidad y propiedad, la cosmovisión, la ética ambiental y la toponimia. Llama la atención que se manifiesta un alto grado de coherencia o integración lógica entre esos niveles y sus parte, y debido a tal integración multidimensional podemos hablar del paisaje como entidad tanto construida como constructora. Para los Eñepa, las características señaladas incluyen: un enfoque económico más horticultor, un asentamiento más sedentario, un concepto de territorio más fijo, la propiedad más privada y exclusiva, una cosmovisión más centralizada, una ética ambiental más sociocéntrica y una toponimia más formal y permanente. Para los Jotí, observamos un patrón económico más forrajero, un asentamiento más nómada, un concepto de territorio más fluido, la propiedad más abiertamente compartida, una cosmovisión más difusa e indeterminada, una ética ambiental más ecocéntrica y una toponimia más descriptiva y temporal. Nos parece que tales diferencias pueden relacionarse en un nivel conceptual más profundo con dos tipos de vida/paisaje (o *lifescape/landscape*) contrastantes que abarca pero trasciende la mera distinción entre agricultor y forrajero: por un lado, un *ethos* de relacionalidad con el mundo marcado por la constancia relativa en el tiempo-espacio y la conectividad ordenada entre los diferentes seres, por otro lado, un *ethos* de relacionalidad fundamentada en el movimiento, el cambio y la interconectividad relativa entre los seres. Si resulta correcta nuestra interpretación, entonces podemos suponer que la demarcación y titulación de tierras y hábitats fijos podrían tener efectos diferentes para las vidas/paisajes de esos grupos. ¿Cómo podría hacerse una política de tierras indígenas que tome en cuenta la diversidad biocultural de los paisajes y que también provea una solución justa y equitativa ante las necesidades territoriales de todos? Ese es el dilema.

## Resumen

*Este trabajo explora las nociones de territorialidad de dos grupos indígenas de la Guayana venezolanas (Estados Amazonas y Bolívar), los Jotí y los Eñepa con quienes los autores han colaborado en la demarcación de sus territorios y hábitats desde Septiembre del 2001. Las demarcaciones de ambos grupos siguieron las mismas metodologías desde su inicio (elaboración de mapas culturales mnemotécnicos, entrenamiento en uso de GPS y computadoras –programas de ArcView y Excel, elaboración de alfabetos, colección de historias de vida, migraciones, cosmologías, ontologías y mitologías asociadas a la territorialidad, etc.), evolucionando de manera paralela y signada por una fuerte participación comunitaria que involucraba como norma fundamental el consenso en todas las tomas de decisiones. Los parámetros comparativos fundamentales analizados aquí comprenden: patrones de asentamiento, propiedad y territorialidad, geo-cosmovisión y espacios sagrados, ética ambiental y toponimia y geolexis. Se observan diferencias significativas en las nociones de Jotí y Eñepa de cada uno de estos parámetros por lo que se concluye que es impropio e inadecuado considerar una sola manera de concebir la territorialidad de los pueblos indígenas en términos conceptuales, lo que conlleva implicaciones pragmáticas y legales que consideren las múltiples condiciones (sociales, ecológicas, históricas, ideológicas, etc.) de la construcción del paisaje entre los Amerindios.*

## Abstract

*This paper compares and contrasts notions of territoriality among the Jotí and Eñepa indigenous groups of the Venezuelan Guayana (Amazonas and Bolívar Status). The authors have collaborated with both groups in the demarcation of their lands and habitats since September, 2001. The same ethnocartographic methods for land demarcation and documentation of cultural landscapes were used for both groups. These included: the drawing of memory-based cultural maps; training and use of GPS, computers, and computer programs (Arc-View and Excel); elaboration of vernacular language alphabets; collection of data on life histories, subsistence and settlement patterns, social organization, cosmologies and mythologies regarding the creation of the world and its composition, ethnogeographic classification, etc. The formation and evolution of both projects was characterized by broad participation by many members of the local communities and the work was guided by the fundamental principle of collective consensus in all aspects of decision-making. The primary comparative parameters analyzed here include: settlement pattern, property and territoriality, geo-cosmovision and sacred sites, environmental ethic, and toponymy and spatial lexicon. Significant*

*differences between the two groups were observed with respect to every one of these parameters, thus leading us to surmise that it is inadequate and misleading to conceptualize indigenous territoriality according to a single conceptual model. This insight has important implications for the legislation and execution of indigenous land policies, namely that these should take into account the multiple and diverse (social, ecological, historical, ideological) forms of territoriality and landscape construction among Amerindian peoples.*

### **Bibliografía**

- Århem, Kaj  
1996 The cosmic food web: human-nature relatedness in the Northwest Amazon. In *Nature and society. Anthropological perspectives*, eds. P. Descola y G. Pálsson. London: Routledge, pp. 185–204.
- Bird-David, N.  
1990 The giving environment: another perspective on the economic system of gatherer-hunters. *Current Anthropology* 31, 189-96.
- Bird-David, N.  
1999 'Animism' revisited: personhood, environment, and relational epistemology. *Current Anthropology* 40, Supplement, S67-91.
- Brown, C.  
1985 Mode of Subsistence and Fol. Biological Taxonomy. *Current Anthropology* 26(1):43-64.
- Bourdieu, Pierre  
1992 *The Logic of Practice*. Stanford: Stanford University Press.
- Calavia Sáez, Oscar  
2004 Mapas Carnales. El territorio y la sociedad Yaminawa. En A. Surrallés y P. García Hierro (eds). *Tierra Adentro: Territorio Indígena y percepción del entorno*. Copenhagen: IWGIA. Documento No. 39. p. 121-135.
- Chapin, Marc y Bill Threlkeld  
2001 *Indigenous Landscapes: A Study in Ethnocartography*. Washington, D.C.: Center for the Support of Native Lanas.
- Chirif, A., García, P. y R. Smith  
1991 El indígena y su territorio son uno solo. *Osfan América y Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA)*, Lima.
- Coppens W.  
1983 Los Hoti. En W. Coppens (ed) *Los Aborígenes de Venezuela*. Vol. II. Caracas: Fundación La Salle/Monte Ávila Editores.
- Constitución de la República Bolivariana de Venezuela. 1999 República Bolivariana de Venezuela.

- Davis S & A Wali  
 1994 Indigenous Land Tenure and Tropical Forest Management in Latin America. *Ambio* 23(8): 485-490
- Declaratoria de II Encuentro Nacional por los Territorios, la Autonomía y la Dignidad Indígena celebrado 2006  
<http://pr.indymedia.org/news/2006/10/19094.php>
- Descola, P.  
 1986 La nature domestique: symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar. Paris: Maison des Sciences de L'Homme.
- Dumont, J.P.  
 1976 Under the Rainbow: Nature and Supernature among the Panare Indians. Austin, Tx.: University of Texas Press.
- Gaceta Oficial (Enero 2001) Año CXXVIII, IV No. 37.118)  
 Ley de Demarcación y Garantía del Hábitat y Tierras de los Pueblos Indígenas mediante la cual se regula la formulación, coordinación y ejecución de las políticas y planes relativos a la demarcación del hábitat y tierras de los pueblos y comunidades indígenas a los fines de garantizar el derecho a las propiedades colectivas de sus tierras ancestrales.
- Gaceta Oficial (Agosto 2001) Año CXXVIII, X No. 37.257 Decreto Presidencial No. 1392 mediante el cual se crea la Comisión Nacional de Demarcación de Territorios y Hábitats de Pueblos y Comunidades Indígenas.
- García Hierro, Pedro y Alexandre Surrallés  
 2004 Introducción en A. Surrallés y P. García Hierro (eds). *Tierra Adentro: Territorio Indígena y percepción del entorno*. Copenhagen: IWGIA. Documento No. 39. p. 9-22.
- Henley P.  
 1982 The Panare. Tradition and change on the Amazonian frontier. New Haven: Yale University Press.
- Henley, P.  
 1988 Los E'ñepa (Panare). En J. Lizot (ed.) *Los Aborígenes de Venezuela. Volumen III. Etnología Contemporánea II*. Caracas: Fundación La Salle. pp.
- Ingold, T.  
 1993 The temporality of landscape. *World Archaeology* 25:152-174.
- Lee, R. B. and R. Daly.  
 1999 Introduction: Foragers and Others. In R. Lee & R. Daly (eds.) *The Cambridge Encyclopedia of Hunters and Gatherers*. The Cambridge University Press. pp. 1-19.
- Mattéi-Müller, M., P. Henley y H. Reid.  
 1997 Relaciones entre los Hodĩ de Venezuela y los Makù de Brasil y Colombia. Nuevo enfoque referente a la clasificación de las

- lenguas Makú. En Z. Zucchi and S. Vidal (eds) *Historia y Etnicidad en el Noroeste Amazonico*. Mérida: Consejo de Publicaciones de la Universidad de Los Andes. Pp. 163-182.
- Reichel-Dolmatoff, G.  
1971 *Amazonian Cosmos: The Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Rivière, Peter  
1984 *Individual and Society in Guiana*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Soja, E.W.  
1985 *The Spatiality of Social Life: towards a transformative Rethorisation*. En D. Gregory y J. Urry (eds.) *Social relations and spatial structures*. Basingstoke: Palgrave Macmillan. Pp. 90-127.
- Surrallés, Alexandre  
2004 *Horizontes de intimidad. Persona, percepción y espacio en los Candoshi*. En A. Surrallés y P. García Hierro (eds). *Tierra Adentro: Territorio Indígena y percepción del entorno*. Copenhagen: IWGIA. Documento N°. 39. p. 137-162.
- Surrallés, A. y P. García Hierro (eds).  
2004 *Tierra Adentro: Territorio Indígena y percepción del entorno*. Copenhagen: IWGIA. Documento N°. 39.
- Viveiros de Castro, E.  
1979 *A Fabricação do Corpo na Sociedades Xinguana*. En En João Pacheco de Oliveira Filho (org.). *Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: UFRJ, Editora Marco Zero. pp. 31-39.
- Viveiros de Castro, E.  
1998b *Cosmologies: Multiculturalism and Multinaturalism*. General Lectures, Department of Social Anthropology, University of Cambridge 17 Feb - 10 March 1998, 92 pp.
- Zent, E.L., S. Zent y L. Marius  
2004 *Autodemarcando la Tierra: Explorando las Ideas, los Árboles y Caminos Hoti*. *Boletín Antropológico*. 2(59):313-338.
- Zent, E.L. y S. Zent  
2004a *Amazonian Indians as Ecological Disturbance Agents: the Hoti of the Sierra Maigualida, Venezuelan Amazon*. Thomas Carlson y Luisa Maffi (eds.) *Ethnobotany and Conservation of Biocultural Diversity*. *Advances in Economic Botany*. NYBG. 15: 79-112.

Recibido: 08-01-2007  
Aceptado:25-05-2007

---

Lab. Ecología Humana  
Centro de Antropología, Carretera Paramericana Km.11 IVIC-Caracas 1020-A  
Ado 21827  
Email: szent@ivic.ve

---

Lab. Ecología Humana  
Centro de Antropología, Carretera Paramericana Km.11 IVIC-Caracas 1020-A  
Ado 21827  
Email: elzent@ivic.ve

---