



SHAMANISMO, IDENTIDAD Y PODER ENTRE LOS JOJODÍ DEL BAJO VENTUARI

TIAPA, FRANCISCO

Departamento de Antropología y Sociología, Universidad de Los Andes
Mérida, Venezuela

Correos electrónicos: francisco.tiapa@gmail.com, f.tiapa@uqconnect.edu.au

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8243-757X>



Fecha de envío: 14-11-2023/ Fecha de aceptación: 01-06-2025.

Resumen

Durante la primera década del siglo XXI, las transformaciones políticas venezolanas impulsaron el proceso de autodemarcación de tierras y hábitats indígenas. Entre las comunidades Jojodí (Mako) del Río Ventuari, en la Amazonía venezolana, esto ha conllevado a una redefinición de su sentido del territorio y de las historias asociadas a él.

Esto, a su vez, tuvo implicaciones políticas en cuanto a sus relaciones con sus vecinos Piaroa, Kurripako y Yekwana, y en cuanto a las relaciones con el Estado. En este trabajo se presenta un análisis de las transformaciones identitarias y culturales entre este conjunto de grupos étnicos, con particular énfasis en la figura de los shamanes los Jojodï, a raíz de la construcción de un sentido de exclusividad territorial configurado según reinterpretaciones locales del lugar ocupado en el Estado Nación.

PALABRAS CLAVES: territorio, historia, identidad, conocimiento, Estado Nación, Amazonas venezolano

CHAMANISME, IDENTITÉ ET POUVOIR CHEZ LES HOHOTÏ DU BAS VENTUARI

Résumé

Au cours de la première décennie du XXI^e siècle, les transformations politiques de la République bolivarienne du Venezuela ont favorisé le processus d'autodélimitation des terres et habitats autochtones. Parmi les communautés Hohotï (également appelées Mako) du fleuve Ventuari, en Amazonie vénézuélienne, ce processus a conduit à une redéfinition de leur conscience territoriale et des récits historiquement associés. Cette reconfiguration a, à son tour, entraîné des implications politiques dans leurs relations avec les groupes voisins Piaroa, Kurripako et Yekwana, ainsi qu'avec l'État. Cet article propose une analyse des transformations identitaires et culturelles au sein de cet ensemble de groupes ethniques, en mettant l'accent sur la figure des chamanes Hohotï, dans le cadre de la construction d'un sentiment d'exclusivité territoriale articulé à travers des relectures locales de leur position dans l'État-nation.

MOTS-CLÉS : Territoire, histoire, identité, savoir, État-nation, Amazonie vénézuélienne



XAMANISMO, IDENTIDADE E PODER ENTRE OS HOHOTİ DO BAIXO VENTUARI

Resumo

Durante a primeira década do século XXI, as transformações políticas na República Bolivariana da Venezuela promoveram o processo de autodemarcação de terras e habitats indígenas. Entre as comunidades Hohotİ (também conhecidas como Mako) do rio Ventuari, na Amazônia venezuelana, esse processo levou a uma redefinição da consciência territorial e das narrativas historicamente associadas a ela. Essa reconfiguração teve, por sua vez, implicações políticas nas relações com os povos vizinhos Piaroa, Kurripako e Yekwana, bem como nas relações com o Estado. Este artigo apresenta uma análise das transformações identitárias e culturais entre esse conjunto de grupos étnicos, com ênfase particular na figura dos xamãs Hohotİ, no contexto da construção de um sentido de exclusividade territorial articulado por meio de reinterpretações locais do lugar ocupado no Estado-nação.

PALAVRAS-CHAVE: Território, história, identidade, conhecimento, Estado-nação, Amazônia venezuelana

SHAMANISM, IDENTITY, AND POWER AMONG THE HOHOTİ OF THE LOWER VENTUARI

Abstract

During the first decade of the 21st century, political transformations in the Bolivarian Republic of Venezuela promoted the process of indigenous land and habitat self-demarcation. Among the Jojodİ (Mako) communities along the Ventuari River in the Venezuelan Amazon, this resulted in a redefinition of territorial consciousness and the narratives historically associated with it. This reconfiguration, in turn, carried political implications for their interethnic relations with neighboring Piaroa, Kurripako,



and Yekwana groups, as well as for their interactions with the State. This article offers an analysis of the identity and cultural transformations experienced by this constellation of ethnic groups, with particular attention to the role of Jojodĩ shamans, in the context of an emerging sense of territorial exclusivity articulated through locally grounded reinterpretations of their position within the Nation-State.

KEYWORDS: territory, history, identity, knowledge, Nation-State, Venezuelan Amazon



Los Jojodĩ habitan la región del Bajo Ventuari, entre el cerro Moriche y la desembocadura de este río sobre el Orinoco. Sus principales asentamientos se encuentran a las orillas del río y sobre sus afluentes, los caños Parú, Marueta, Yureba, Wapushí y Yakibapo (ver mapa/Imagen 1). En la primera década del siglo XXI, de la misma manera que una parte importante de los pueblos indígenas de Venezuela, estuvieron insertos en el proceso de “autodemarkación de tierras y hábitats”, lo que derivó en acciones, por parte de sus principales líderes, dirigidas a sistematizar su conocimiento territorial, dentro de las pautas establecidas las instancias del Estado. Esta reorganización de la información territorial llevó a una reflexión explícita sobre sus recursos naturales, su historia, sus relaciones con otros pueblos indígenas y con la sociedad nacional.

En esta reflexión actual sobre su proceso de transformación histórica, ha salido a relucir la forma en que la dinámica de su relación con el paisaje ha sido un constante reenvío entre sus tensiones con el mundo colonial y neocolonial, su propia representación de la realidad y el conocimiento natural. Esto se ha

expresado principalmente en la dinámica de transformación de la condición morfológica de sus asentamientos, con una inicial migración hacia las zonas interfluviales, para evitar el contacto con las agencias externas, y un posterior retorno a las orillas de los principales ríos y caños, acompañado de una mayor tendencia a la concentración poblacional. De esta manera, el conocimiento sobre la dinámica de los ecosistemas en los que se encontraban asentados permitió que los Jojodí hiciesen uso político sobre su conocimiento en torno a lo que las instituciones del Estado consideraban la “naturaleza”. Dentro de la dinámica local de asignación de jerarquías en torno al saber, se consideraba que este cuerpo de información se encontraba resguardado por las personas de edad, en su mayoría shamanes. Paradójicamente, la forma en que esta información fue organizada y “traducida” a los esquemas institucionales de la sociedad nacional fue impulsada por los más jóvenes. Aunque estos últimos habían sido enculturados en el referente impuesto por los misioneros evangélicos, fueron ellos quienes visibilizaron el valor del conocimiento histórico Jojodí, con miras a lograr el reconocimiento territorial por parte de las instituciones estatales. En este marco, este trabajo presenta una reconstrucción histórica y análisis de las relaciones de poder en torno a las figuras de los shamanes entre los Jojodí del Bajo Ventuari, entre los años 2005 y 2011. Se pretende mostrar cómo, entre las estrategias de apropiación de los recursos de legitimización por parte del Estado, la figura de los shamanes emerge como un capital simbólico –en el sentido de Bourdieu (1979, 89; [1986] 2011)– de reafirmación identitaria frente los vecinos Piaroa, Kurripako, Yekwana y criollos, así como una forma de construcción de futuro para los liderazgos insertos en las dinámicas de relaciones poder de la sociedad nacional.





La región Orinoco Ventuari está poblada por grupos Jojodí, Piaroa, Kurripako, Yekwana, y Sánema. Tanto los Jojodí como los Piaroa pertenecen a la

familia lingüística Sáliva (Rosés 2015), junto con los Jodí de la Sierra de Maimagualida, con quienes no han tenido contactos directos en el rango de registro de su memoria oral. Según las etnografías realizadas durante la segunda mitad del siglo XX, se considera el área de influencia política Arawak, debido a los procesos históricos configurados entre los siglos XVII y XIX, en el marco de las expansiones coloniales y de las posteriores incursiones para la extracción del caucho (Iribertegui 1987; Vidal 1993, 2000). En esta región, distintas poblaciones de filiación lingüística Arawak establecieron una relación desigual con otras sociedades de filiación lingüística independiente, a quienes genéricamente llamaban “Macú” o “Macos”, de donde deriva que los Jojodí sean conocidos en regionalmente como “Macos” (Acosta Saignes 1961; Vidal 1999).

En este contexto, aunque los Jojodí del Bajo Ventuari pertenecen a la filiación lingüística Saliva, estos fueron históricamente englobados bajo el nombre de Mako o Makú, como una proyección de las categorías usadas por los Arawaks de los ríos Negro y Orinoco para referirse a las distintas poblaciones de pequeña escala asentadas en las regiones interfluviales (Vidal 1999), como es el caso del río Ventuari, el río Negro y los distintos afluentes del Orinoco Medio. Aunque estas poblaciones, llamadas Macu, no tenían una relación directa entre sí, se consideraba que formaban parte de un amplio conjunto de categorías étnicas que, según Vidal (1999, 131, 142, 144), se consideraban peyorativas.

La región Orinoco-Ventuari, ubicada en el área de influencia Arawak, constituye un escenario geográfico de gran importancia para comprender el contexto político de la Amazonía venezolana. Esto se debe al ser el área de confluencia entre las cuencas del Orinoco, Casiquiare, Inírida, Guainía y Atabapo, además de ser la frontera de los estados nacionales de Venezuela y Colombia, con conexiones fluviales con el río Negro y, por ende, Brasil. Aun así, la región





del Bajo Ventuari cuenta con pocos precedentes etnográficos. A finales de la década de 1950, Wilbert ejecutó un trabajo de campo de reconocimiento, publicado a principios de la década de 1960 (Wilbert 1963). En 1968, Overing y Kaplan realizaron una visita a la zona y abrieron las interrogantes sobre la relación de los Jojodí con los Piaroa. En el año 2002, Zent (comunicación personal) realizó otra visita que le permitió tener la primera confirmación de las diferencias étnicas, culturales y lingüísticas entre estos dos grupos étnicos. Los pocos trabajos etnográficos entre los Jojodí han contrastado con los intereses que han generado sus vecinos. Entre estos trabajos, se encuentran las etnografías realizadas entre los Piaroa (Boglar 1971; Overing 1975, 1988; Monod 1970; Mansutti 1986, 1988, 2003; Zent, 1992, 2009; Freire 2004; Rodd 2001-2002), los Yekwana (Civrieux 1970; Arvelo-Jiménez 1971; Frechione 1981; Guss 1987), los Sanema (Sponsel 1981; Colchester 1982) y los Kurripako y otros grupos étnicos de filiación lingüística Arawak de las zonas aledañas a los ríos Atabapo y Negro (Valentine 1991; Hill 1983; Whright 1981).

El problema abordado en este estudio se sustenta sobre tres ejes de reflexión. En primer lugar, se dirige a la crítica de la noción de autocontención y pasividad histórica atribuida a los pueblos indígenas amazónicos. Esta forma de negación de simultaneidad (Fabian 1983) ha llevado a subsumir las representaciones sobre estas poblaciones al recurso epistémico colonial de la “desagregación histórica” de los procesos de cambio en las esferas políticas del Estado Nación Moderno (Coronil 1996, 57; 2002, 26). En segundo lugar, se examinan las coyunturas históricas como reveladoras de estructuras subyacentes con manifestaciones contingentes (Gaboriau 1969; Sahlins 1997). Además, se analiza la agencia de los liderazgos alternos al Estado y a la sociedad criolla como recursos simbólicos para acceder y consolidar posiciones de poder en la

sociedad nacional. Por último, se destaca el papel del shamanismo como vehículo de resistencia cultural y de construcción de identidades contrapuestas a la hegemonía del Estado Nación (Thomas y Humphrey 1996).

El contexto histórico comienza con la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela de 1999, en la cual se estableció una nueva elección de reafirmación y reconocimiento de la autodeterminación territorial de los pueblos indígenas de Venezuela (Caballero Arias y Cardozo 2006; Amodio 2007, 2009; Angosto-Ferrández 2008; Caballero Arias 2007, 2018; Martens Ramírez 2011; Mora Silva y Rodríguez Velázquez 2019). Como una derivación de esta nueva Constitución, se observó una serie de procesos de apropiación de instituciones del Estado por parte de las poblaciones indígenas venezolanas. Sin embargo, este proceso también estuvo marcado por tensiones y conflictos, especialmente porque las promesas del nuevo marco jurídico fueron contradictorias con los proyectos de desarrollo venezolanos, basado en la extracción de recursos mineros de las regiones de Guayana y la Amazonía (Terán-Mantovani 2018). Más aun, durante este período histórico se hizo la promesa de demarcación de tierras indígenas por parte del Estado, lo que agregó un elemento tensión a las relaciones de poder en torno a los territorios indígenas venezolanos (Amodio 2007; Zent *et al.* 2016).

Estas tensiones se intensificaron con las disputas entre el ejecutivo nacional y las Misiones Nuevas Tribus, lo que generó un ambiente de incertidumbre y conflicto en la región. En el año 2006, estas contradicciones derivaron en expulsión de esta congregación misionera del área administrativa del estado Amazonas. Aun así, la presencia y acción de las Misiones Nuevas Tribus generaron tanto contradicciones como interdependencias con el liderazgo Piaroa, también arraigado en la región Orinoco-Ventuari. Más aun, su incidencia en la



región continuó debido a que pudieron instalarse en el estado Bolívar y, desde allí, enviar directrices a los pastores indígenas que operaban en la región Orinoco-Ventuari.

En la región del Bajo Ventuari, esta dinámica política tuvo como contexto la división administrativa en los dos municipios criollos de Atabapo y Manapiare, los cuales incidieron en la configuración de las relaciones poder entre las diferentes comunidades y actores políticos de esta región. El municipio de Atabapo tiene como epicentro la población de San Fernando de Atabapo, a su vez fronteriza con Colombia, lo que le ha otorgado una singular relevancia en el flujo de mercancías y capitales en la región; mientras, el municipio Manapiare tiene su epicentro político en la población de San Juan de Manapiare, ubicada en un frente de expansión ganadera con antecedentes de violencia sobre las poblaciones Piaroa, como el caso de la masacre del Valle del Guanay en 1983 (Monsonyi y Jackson 1990, 139).

Esta división tuvo un impacto significativo en las relaciones políticas, así como en las relaciones de autoridad y legitimidad entre las poblaciones indígenas del río Ventuari. Mas aun, la creación de estos dos centros poblados, o epicentros poblacionales, influyó drásticamente en las dinámicas geopolíticas internas entre las poblaciones indígenas de la región. Por un lado, se estableció un centro poblado en torno al Caño Marueta, dentro del municipio de Manapiare, y, por otro lado, otro en el Caño Guapuchí, que aún se considera un área periférica para los agentes políticos o las agencias oficiales del municipio Atabapo. Esta configuración territorial redefinió las relaciones de poder y la distribución del control político en la región del Orinoco Ventuari.



2. ANTROPOLOGÍA HISTÓRICA DEL PASADO RECIENTE

Este trabajo se sustenta en cinco ejes de indagación teórica. El primero es la idea de que las construcciones de identidades indígenas se derivan de una constante dinámica de adaptación a circunstancias contingentes en las cuales los contenidos culturales fluyen dinámicamente para nutrir categorías étnicas definidas por contraste con la representación de otredad (Barth 1976; Cardoso de Oliveira 1992; Hall 2000). El segundo, la idea de que la configuración de las sociedades indígenas, en particular la sociedad indígena amazónica, deriva de un proceso de resistencia a la expansión de las fronteras del sistema-mundo colonial y, en especial, dentro de una escala más local, a las agencias del Estado-nación moderno (Bonfil Batalla 1989). En este sentido, se entiende la resistencia como la configuración de discursos y acciones dirigidas a dar continuidad histórica a las decisiones autónomas sobre la producción cultural interna (Foucault 1981; Bender 1990). Estas estrategias bien pueden ser por medio de la conservación de dicha producción dentro ámbitos inaccesibles para los grupos foráneos, o bien por medio de la apropiación de los elementos culturales impuestos por el Estado Nación (Bonfil Batalla 1989). En tercer lugar, el principal eje de discusión es la idea de que los espacios fronterizos de intersección entre distintas poblaciones indígenas y población indígena y el Estado son ámbitos de potencialidad epistémica (Mignolo 2001), lo cuales al ser espacios de percepción desde “el afuera” de la cultura de referencia, también son “lugares de la razón” (Testa 2009, 341). Por lo tanto, en estos ámbitos se construyen miradas de decodificación, de deconstrucción y de respuesta a los intentos de supresión por parte de las agencias del Estado. Tales miradas fronterizas son



capaces, no solamente de observar desde afuera los ámbitos e irreflexivos de las agencias dominantes, sino también observar desde fuera la propia cultura de referencia (Mignolo 2001). En cuarto lugar, se presentan las relaciones de poder como dinámicas multidireccionales, es decir (Foucault 1981, 144), dentro de esta instrumentalización de los espacios institucionales (Barnes 1990), ha sido posible también contradecir la idea clásica de que las relaciones políticas son bidireccionales o monolíticas. Dentro de estas relaciones de poder, las representaciones sobre el paisaje emergen como recursos identitarios de construcción de sentido de exclusividad cultural y de resistencia ante las agencias de dominación exógena (Bender 1995; Rival 2002).



En este sentido, aquí se contradice la serie de ideas sostenidas por las etnografías clásicas, según las cuales sociedades indígenas amazónicas se encuentran acopladas, determinadas o subsumidas a sistemas cosmológicos. Desde este punto de vista arraigado a los principios más profundos del colonialismo epistémico, estas sociedades estarían ancladas a las así llamadas “tradiciones”, al estar sus acciones guiadas por estas visiones de mundo naturalizadas, estas poblaciones se mantendrían adheridas a principios irreflexivos de representación de la realidad, los cuales les impedirían decodificar las instancias de la sociedad envolvente. Desde esta postura dominante, se asume que esta adherencia a las irreflexividades locales llevaría a los pueblos indígenas a buscar representaciones o a ser representados por los distintos agentes institucionales y académicos que se percibirían a sí mismos como traductores de la sociedad global. Tal serie de supuestos básicos subyacentes –en el sentido de Gouldner (1979 34-39)– derivan del prejuicio racista sobre las sociedades no europeas como entes incapaces de separar la mente del cuerpo y, por lo tanto, construir sus propias proyecciones de futuro (Chukwudi-Eze 2001). Por

contraste, la idea que aquí se sugiere es que, en los espacios de relaciones de poder, los liderazgos indígenas han sido capaces de entender los ámbitos institucionales de una manera en que han podido manejarse instrumentalmente dentro de ellos. En este marco teórico, se presenta el shamanismo como un vector de construcción de identidades en medio de una constante dinámica de acoplamiento a circunstancia de contraste étnico, donde los distintos grupos se articulan en medio de relaciones de necesidades mutuas e intereses contrapuestos (Cardoso de Oliveira 1968).

El método empleado para abordar estas dinámicas sociales y culturales se fundamenta en ejes de indagación. En primer lugar, se utiliza la Antropología Histórica del pasado reciente como cuestionamiento al recurso evolucionista del “presente etnográfico”. En este sentido, más que una etnografía sustentada sobre la idea del estancamiento temporal (Fabian 1983, 29-31), se trata de resaltar las dinámicas de cambio en distintas coyunturas a lo largo de periodos de tiempo relativamente espaciados. Este marco teórico y metodológico permite comprender los procesos de cambio en las poblaciones indígenas en contextos contemporáneos. Este enfoque permite analizar cómo las transformaciones históricas han moldeado las identidades y prácticas culturales de estas sociedades a lo largo del tiempo. En segundo lugar, se considera la coyuntura como una exteriorización de estructuras subyacentes, lo que implica que los eventos y procesos actuales reflejan y revelan tensiones y dinámicas latentes en la articulación entre estas poblaciones y entre ellas y el Estado Nación (Gaboriau 1969, 97-99; Sahlins 1997, 9-11). Además, se emplea un análisis multiescalar (Duin 2009, 27) que abarca desde lo local hasta lo global, reconociendo la interconexión de diferentes niveles de organización social y su influencia en la configuración de las identidades étnicas. Por último, se aborda



la agencia política indígena como un despliegue contingente de significados identitarios, que se articulan en respuesta a las circunstancias específicas de los contextos de relaciones de poder. Este enfoque permite comprender cómo las comunidades indígenas ejercen su poder político y construyen sus identidades en un entorno en constante cambio.

Desde la perspectiva del año 2024, se adopta un enfoque que evita la tendencia a estancar o petrificar la realidad indígena, reconociendo su constante transformación. Se busca contextualizar esta realidad dentro de los procesos y dinámicas específicas que caracterizaron los años 2005, 2006 y 2011, reconociendo que cada período histórico posee sus propias particularidades y factores que moldean las identidades regionales. En consecuencia, este enfoque implica analizar las coyunturas como manifestaciones externas de estructuras subyacentes, las cuales son representativas de múltiples escalas de análisis. Dentro de estas escalas, las diversas agencias políticas se presentan como expresiones contingentes de significados identitarios, reflejando así la complejidad y la interconexión de los procesos sociales.



3. DEMARCACIÓN DE TIERRAS Y SOLAPAMIENTO GEOCULTURAL

Durante el período de demarcación de tierras, que abarcó la segunda mitad de la década de 2010, la región Orinoco-Ventuari estuvo imbuida en una serie de reconfiguraciones de significados identitarios. En las poblaciones Jojo-dĩ partieron del referente histórico y político de los Wothuja o Piaroa, quienes presentaron y posicionaron a sus propios shamanes como vectores de apropiación de los espacios del Estado Nación.

En primer lugar, se destacó el rol significativo de los Piaroa como referente cultural y político en este proceso. Tanto en el caso de los Piaroa como en el de los Jojodí, los shamanes ocuparon un lugar central en la demarcación de tierras como agentes de apropiación de los espacios del Estado para reafirmar la identidad y autonomía de sus comunidades. Esta apropiación de espacios estatales por parte de los shamanes Piaroa resaltó la relevancia de la agencia política indígena en la configuración del sentido sobre territorio en términos del lenguaje coherente con las estrategias de apropiación de los recursos simbólicos del Estado. En segundo lugar, este proceso fue contradictorio con la tendencia de cambio promovida por la acción de los misioneros evangélicos, cuya presencia de larga data había proyectado la imagen sobre los Piaroa como poblaciones indoctrinadas dentro de la religión cristiana.

Desde los años 1940, los misioneros evangélicos habían comenzado a actuar en la región amazónica. Específicamente en el Bajo Ventuari, había comenzado a tener su acción entre la década de 1980s y, con más fuerza, en la década de 1990. Durante este período, también surgieron contradicciones en torno a la imagen de las Misiones Nuevas Tribus, pues no todos los sectores de la sociedad Jojodí los aceptaron. Posteriormente, en la primera década del siglo XXI, estas contradicciones reflejaron los conflictos de intereses entre los misioneros y los líderes indígenas en relación con la demarcación de tierras. Mientras que las Nuevas Tribus buscaban expandir su influencia y control sobre los territorios indígenas, las comunidades locales defendían su autonomía cultural por medio de la configuración de espacios de intercambios de menajes a los cuales los misioneros no tenían acceso.

La configuración de espacios separados en términos de centralidad discursiva entre los misioneros y los shamanes llevó, a su vez, a la distribución



diferencial de posiciones de poder en torno a estos últimos y a los pastores evangélicos indígenas. En el proceso de demarcación de tierras, en un primer momento, esta discrepancia llevó al desplazamiento de la centralidad de los evangélicos en beneficio de los shamanes, como depositarios del conocimiento necesario para la elaboración de los así llamados “mapas mentales”.

Esta discrepancia discursiva evidenció las tensiones y disputas en torno a la toma de decisiones en relación con el territorio y, por ende, en torno al sentido de autodeterminación de los pueblos indígenas en la región. Por ejemplo, en agosto del 2005, se desencadenó un conflicto entre los Jojodí, Piaroa y Yekwana, del caño Parú, debido a la presencia de una “draga” manejada por mineros brasileños y colombianos. Mientras que los Jojodí de la comunidad de San José de Parú acusaban a individuos relacionados con la comunidad Piaroa de Santa Rosa de Parú, estos últimos acusaban a los Yekwana del Alto Parú. En las asambleas de demarcación de tierras, se consideró que este conflicto sería resuelto únicamente por medio de la demarcación de tierras y que los límites entre los distintos grupos serían definidos por los testimonios de los shamanes de Santa Rosa. Esto se debía al conocimiento de estos últimos sobre los antiguos asentamientos Jojodí en las áreas ubicadas entre los ríos Parú y Ventuari, que a su vez conectaban con la comunidad Jojodí-Piaroa de Moriche.

A este reposicionamiento de la figura de los shamanes, se sumó la conexión intergeneracional entre los jóvenes Jojodí y los ancianos durante el proceso de demarcación de tierras. Esta conexión reflejó la transmisión de conocimientos entre distintos grupos etarios, lo que contribuyó a fortalecer el estatus funcional del conocimiento histórico Jojodí frente a la tendencia a la estigmatización de la cultura propia –en el sentido de Bonfil Batalla (1989)– promovida por la acción misionera. Dentro de este referente, se creó una conexión entre



los jóvenes Jojodí y sus propios ancianos y se elaboraron discursos contradictorios con la imagen negativa que los misioneros de Nuevas Tribus habían promovido en relación con el conocimiento shamánico.

4. MAPAS Y REVALORACIÓN DE LA CULTURA AUTÓNOMA

Durante el período de elaboración de los mapas, entre 2004 y 2005, se llevaron a cabo una serie de actividades que tuvieron un impacto significativo en la representación Jojodí sobre la forma en que su conocimiento territorial sería proyectado hacia los ámbitos institucionales del Estado. La elaboración de los mapas se realizó a través de dos vectores de acción distintos. En primer lugar, se utilizó como guía o referencia los conocimientos cartográficos proporcionados por los Piaroa, quienes poseían una mayor experiencia en la elaboración y representación de mapas para la demarcación territorial. En el proceso de demarcación Jojodí, se destacó la forma en que los Piaroa registraron, sistematizaron y proyectaron su territorio en los mapas. Este proceso implicó la recopilación de datos geográficos y culturales por parte de los miembros de diferentes comunidades, quienes contribuyeron con información detallada sobre los lugares sagrados, los recursos naturales y los límites territoriales. En segundo lugar, se procedió a la construcción de una serie de acuerdos entre los líderes más jóvenes de la comunidad de Marueta y sus respectivos ancianos, así como líderes representativos de diversos sectores políticos. En el primer caso estuvieron los maestros de escuela y los comerciantes; en el segundo, aquellos ancianos que “habían sido shamanes” pero que “se habían convertido” a evangélicos; en el segundo caso, estaban los representantes de los consejos comunales e incluso pastores evangélicos que, a su vez, mantenían una relación



de respeto hacia el conocimiento de los mayores. Sobre la base del ejemplo Piaroa, los líderes más jóvenes de la comunidad de Marueta llegaron a acuerdos con los ancianos y shamanes para definir los límites y características de su territorio en los mapas. Estos incluían figuras asociadas con las misiones de las Nuevas Tribus, otros vinculados con el aparato estatal, y algunos que mantenían una posición relativamente imparcial, como fue el caso de los maestros locales.

Uno de los aspectos más relevantes durante este proceso fue la realización de recorridos por los caños Marueta, Parú, Yureba, Yakibapo y Wapushí, con el objetivo de recopilar testimonios y datos geográficos que luego se utilizarían en la elaboración del mapa. Estos recorridos permitieron localizar los recursos naturales y los asentamientos humanos en las áreas circundantes, lo que contribuyó a una representación más completa y detallada del territorio Jojodí en los mapas elaborados.

4.1. Visibilización política del conocimiento shamánico

Durante este período se observó una notable visibilización política del conocimiento chamánico. Esto lo que implicó fue una exaltación de los lugares asociados con las narrativas producidas en los espacios culturalmente autónomos y la exteriorización de las narrativas asociadas con la centralidad de los shamanes.

Los jóvenes de la comunidad de Marueta que realizaron los recorridos para recopilar información fueron en su mayoría maestros y comerciantes, algunos de los cuales estaban vinculados a los misioneros y otros a la organización de los consejos comunales. Estos destacaron los lugares considerados representativos de los espacios de encuentro chamánico, tanto antes de la lle-



gada de los misioneros de Nuevas Tribus como durante la época de la explotación del caucho, cuando los Jojodí del Bajo Ventuari evitaban el contacto con los criollos. Además, se visibilizaron las narrativas asociadas con los shamanes con valor identitario que habían permanecido ocultas durante las interacciones con los misioneros. De esta manera, se destacó la exaltación de los lugares chamánicos como espacios con significado histórico, reconocidos y valorados públicamente por relevancia para el reclamo de los títulos de tierras Jojodí.

En resumen, la visibilización política del conocimiento chamánico durante este período fue fundamental para los Jojodí, marcando un hito significativo en la afirmación de la importancia no solo cultural sino política de las prácticas chamánicas como forma de apropiación y reivindicación ante las estructuras del Estado Nación. Este proceso implicó no solo la exaltación de los lugares de encuentro chamánico y la difusión de las narrativas asociadas con los shamanes, sino también la exteriorización de la identidad cultural de los Jojodí de manera alterna a la incidencia de los misioneros evangélicos en la región.



4.2. Exteriorización de las narrativas sobre el paisaje

Las narrativas Jojodí relacionadas con el paisaje giraron en torno a la figura mítica de “Ñeñiaño”, cuya narración conformó lo que se conoció como el “camino de la demarcación”. En la coyuntura de la elaboración de los mapas, este relato se manifestó en una red de senderos que delimitan el territorio Jojodí, conectando las cabeceras de los ríos Yureba, Marueta, Parú, Moriche, Wapushí y Yakibapo.

La figura de Ñeñiaño se consideraba la primera agencia de contraposición a circunstancias exógenas contradictorias. Según los relatos de la demar-

cación, Ñeñiaño marco este camino como guía de salvación de los Jojodĩ “durante un primer diluvio”. Así, a partir de una de una serie de narrativas que se puede llamar “sincrética”, la idea Jojodĩ sobre un conocimiento territorial exclusivo a la etnia y almacenado por los shamanes, estuvo en combinación con la idea cristiana del ‘héroe salvador’.

A partir de este “primer diluvio”, Ñeñiaño marcó un camino que unificaba los distintos caños a través de sus cabeceras y, en esa unificación, estableció un recorrido que se consideraba el ideal para poder responder a circunstancias adversas. El camino de Ñeñiaño se convirtió también en la metáfora del escape de la huida de la llegada de lo que se consideraba genéricamente los “españoles”, pero que al mismo tiempo era proyectada hacia los caucheros durante todo el siglo XIX y el siglo XX. Al poder unificar las distintas cabeceras de los caños, este camino permitía también un movimiento más allá del contacto con los sujetos representativos de las actividades esclavistas. En tal sentido, este sendero no solo representaba una ruta física, sino también un camino simbólico con el estatus de referente identitario.

En el mapa, la unificación de los distintos caños a través de este camino también estaba asociada con una serie de sitios, una serie de lugares que eran representativos de eventos relevantes asociados con acciones chamánicas.

Este camino, al conectar las cabeceras, también era representativo de un conocimiento territorial exhaustivo que los Jojodĩ también consideraban exclusivo en relación con otras poblaciones indígenas del río Ventuari, como el caso de los Piaroas, los Yekwana y los Kurripako. Estos grupos habían tenido una presencia intermitente durante la época del caucho y, durante las últimas tres décadas antes del proceso de demarcación, habían comenzado a fundar una serie de comunidades sobre las orillas del río, pero sin poder conocer del



todo los ámbitos interfluviales cuyo conocimiento se consideraba un patrimonio exclusivo de los Jojodí.

4.3. Shamanismo y solapamiento geocultural

Las representaciones en torno a la figura de los shamanes se dieron en medio de una serie de solapamientos geoculturales que se manifestaron de diversas formas en la región. Por un lado, en Marueta se observó una apropiación de capitales simbólicos criollos, mientras que el caño Wapushí se presentó como un espacio de despliegue ontológico coherente con los ámbitos de la “cultura propia” Jojodí. Los ejes de exteriorización de la agencia shamánica revelaron contrastes con el “chamán Piaroa”, así como el liderazgo interno de los shamanes y las narrativas de subjetividades liminales. Además, destacaron las contradicciones con las narrativas negativas construidas por los misioneros y los lugares chamánicos visibilizados en la demarcación. Hacia el año 2011, surgen nuevos liderazgos, sin la presencia de las Nuevas Tribus, pero aún sin demarcación territorial definitiva.

Las narrativas sobre el paisaje plasmadas en los mapas representaron una forma de geocultura –en el sentido de Wallerstein (1991)–, es decir, como un cuerpo de narrativas que integran a un imaginario que, a su vez, es el vector de ensamblaje de las relaciones geopolíticas en una región determinada. En tal sentido, en términos del contraste entre los discursos Jojodí, Piaroa, Kurripako, Yekwana y criollos, el conocimiento chamánico llevó a una suerte de solapamientos discursivos sobre referentes territoriales comunes en torno a los cuales se poseían conocimientos diferenciales.



Tal solapamiento también ocurrió a lo interno del territorio Jojodí, a partir de la configuración de dos centros geoculturales con contenidos opuestos pero constitutivos.

Uno de ellos era la comunidad de Marueta, ubicada en la región media del bajo Ventuari y el otro, las comunidades del caño Wapushí, al sur del río Ventuari. Marueta se convirtió en el principal eje de conexión con la sociedad nacional, con los criollos de Manapiare, y con los distintos criollos que navegaban a lo largo del río Ventuari.

Éste además fue el principal epicentro de la acción proselitista de los misioneros de Nuevas Tribus, quienes también desde el punto de vista de los Jojodí eran considerados una fuente de provisión de recursos simbólicos y materiales provenientes de los ámbitos de la sociedad industrial. Como contraposición, el río Wapushí, como espacio de despliegue ontológico, era percibido como el principal referente de identidad Jojodí. Es decir, cuando se hablaba del caño Wapushí se hacía que en un lugar donde “se podía hacer lo que se quisiera”, se podría “tomar yarakue, oír maracas, conocer shamanes”, y por lo tanto como un espacio más allá de las presiones estigmatizantes emitidas por los agentes exógenos. Así, ir al caño Wapushí se presentaba como un evento relevante dentro de la vida de los jóvenes de Marueta.

Tal relevancia de los shamanes como vector de intersección y proyección geocultural también se reproducía en la relación entre los Jojodí y los espacios representativos de las sustancias culturales externas al río Ventuari. Por un lado, estaba Puerto Ayacucho, la capital del estado Amazonas, los pueblos criollos de Manapiare y Atabapo, a las que sumaban las comunidades indígenas fundadas en el marco de los proyectos desarrollistas del Estado. Por el otro, más allá de estas comunidades, estaban los caños, las ‘ondos’, que eran



los conjuntos de casas que habían permanecido como continuidad histórica de los principales asentamientos Jojodí sobre los caños afluentes y las áreas interfluviales del río Ventuari. Entre ambas áreas, las comunidades fundadas en el marco de las relaciones con los criollos representaban un punto de transición entre elementos culturales propios y apropiados, donde los shamanes jugaban el papel mediador entre los ámbitos internos y externos al grupo étnico.

Tal papel mediador formaba parte de los ámbitos latentes en la vida Jojodí y fue la demarcación el eje de exteriorización de la agencia de los shamanes. En primer lugar, se consideraba que los shamanes Jojodí eran distintos los shamanes Piaroa porque, desde el punto de vista de las jóvenes de Marueta, los shamanes Jojodí no requerían mostrarse tanto como los Piaroa. En segundo lugar, los shamanes se consideraban como la referencia de los liderazgos internos a los ámbitos comunitarios. Mientras, los jóvenes, los evangélicos y los líderes, que manejaban una cierta información sobre las instituciones del Estado, podían proyectarse hacia afuera de los hábitos de las distintas comunidades y los ámbitos externos al grupo étnico, más allá del río Ventuari.

Los shamanes también fueron una forma de subjetividades liminales, es decir, sujetos que eran capaces no solamente de tener un liderazgo interno, sino también conectarse con otros ámbitos de exterioridad distintos a los criollos, como una derivación de su capacidad de dialogar con ámbitos “no humanos”. Dentro de las zonas interfluviales, como en el caño Marueta, se decía que era gracias a los shamanes que había sido posible sobrevivir, porque ellos habían podido ahuyentar amenazas no humanas como los jaguares, quienes también eran considerados una representación de otros shamanes que habían muerto tiempo atrás. Al mismo tiempo, se hablaba de los shamanes del pasado como un precedente de lo que en el marco de la demarcación de tierras, y



de las relaciones con el Estado, eran los jóvenes; es decir, los shamanes en la época del caucho eran quienes dialogaban o hablaban con indígenas que a su vez estaban subordinados a la autoridad de los caucheros de la misma forma que los jóvenes podían dialogar con los criollos, Piaroa y Kurripako. También los shamanes fueron una forma de contraposición a las narrativas negativas construidas por los misioneros. Era una forma también de decir que, a pesar de que se aceptaban a los misioneros y sus actos proselitistas, no había necesariamente una subordinación hacia ellos.

Los shamanes, al ser visibilizados durante la demarcación, eran considerados también una suerte de patrimonio cultural, en el sentido de Bonfil Batalla (1989). Estos fueron representados como un vector de apropiación de ámbitos de relaciones de poder que eran susceptibles de ubicar a los Jojodí en una posición distinta a la situación periférica que históricamente había estado subordinada a la categoría de 'Macu' durante la época de la expansión de las geoculturas Arawak.

Finalmente, en esta exteriorización de los liderazgos chamánicos, en el año 2011, llevó a que se creasen nuevos liderazgos una vez expulsada la misión Nuevas Tribus. Estos liderazgos continuaron siendo vigentes en ámbitos donde ya la demarcación no se consideraba relevante, debido a que, dentro del espectro político regional, esta demarcación se percibía como algo que podía ser una promesa no cumplida por el Estado Nacional. Efectivamente, ya en el transcurso de los años 2016 y 2017, con las concesiones mineras de la región amazónica, se demostró que el reconocimiento de la propiedad de los pueblos indígenas amazónicos sobre sus tierras no estaba dentro de las prioridades de las instituciones del Estado.



5. AGENCIA POLÍTICA, Y GEOCULTURAS DE REAFIRMACIÓN ÉTNICA EN LA FRONTERA DEL BAJO VENTUARI

El shamanismo desempeñó un papel crucial en la configuración de la agencia política en la región del Bajo Ventuari, especialmente a través de la relativización de la idea monotópica del centro y la periferia. La centralidad política de la figura de los shamanes evidenció cómo las fronteras del sistema mundo se convierten en espacios centrales de producción de categorías geopolíticas. La influencia del shamanismo trasciende las nociones tradicionales de poder y geografía, destacando su importancia en la formación y redefinición de estructuras de autoridad y significado en la región. La noción de la agencia política del shamanismo implica una reevaluación del concepto tradicional de centro y periferia, especialmente en el contexto de las fronteras del sistema mundo. En este sentido, estas fronteras se convierten en puntos clave para la producción de categorías geopolíticas. Este enfoque tiene importantes implicaciones en la comprensión de las dinámicas sociales y culturales en la región del Bajo Ventuari. Además, desde una perspectiva teórica, ofrece una manera de abordar las representaciones culturales en los espacios donde se superponen diferentes esferas geopolíticas, lo que a su vez permite una comprensión más profunda de las interacciones entre distintos espacios y distintos sistemas de poder.

En el contexto del Bajo Ventuari, los Jojodí, que antes se consideraban desaparecidos y marginados por las principales agencias regionales, emergieron como actores centrales en la reconfiguración identitaria en las poblaciones



indígenas de esta área geográfica. Esto se debió en gran medida al proceso de autodemarcación de tierras y a su visibilización, lo que llevó a cambiar su percepción ante las instancias del Estado Nación, como agencia homogeneizante de estas sociedades fronterizas. Las historias locales, que antes se sumían en la invisibilidad, cobraron nueva relevancia en el marco de la autodemarcación de tierras. Estas narrativas no solo delinearon el presente en función del pasado, sino que también estimularon el uso político de la idea de “ancestralidad”, reafirmando la territorialidad frente a la geocultura criolla y capitalizando el conocimiento de los ancianos por parte de los jóvenes.



La geopolítica de conexión con el macrosistema configuró espacios de intersección con el sistema global, como fue el caso de Marueta, las minas y los pueblos criollos. Marueta, por ejemplo, pasó de ser un lugar “remoto” a convertirse en un centro de actividades diversas, desde la educación criolla hasta el comercio. Estos espacios configuraron una imagen referencial del sujeto ideal, una forma de la “supracriollidad”, y redefinieron el liderazgo local, otorgando un papel destacado a los jóvenes, como fue el caso de los maestros y comerciantes.

Las geoculturas de reafirmación identitaria se manifestaron en narrativas en torno a espacios centrales como el caño Wapushí y las *Ondo*, como lugares de gran importancia simbólica para la los Jojodí, por ser el referente de la producción cultural autónoma. Estas dinámicas cotidianas reforzaron el conocimiento territorial como capital simbólico de construcción de sentido de exclusividad. A su vez, la percepción del conocimiento territorial como patrimonio cultural sostuvo a las narrativas espaciales que definieron el sentido del “adentro” Jojodí por contraste con la imagen de los grupos foráneos, representada por los criollos, Piaroa y Kurripako.

Desde una perspectiva teórica, las representaciones culturales en estos espacios de solapamiento de esferas geopolíticas en las fronteras del sistema mundo implicaron una relativización de la idea del cambio cultural como un proceso centrípeto que va desde focos poblacionales dinámicos hacia periferias pasivas y receptoras de los cambios externos. De esta manera, más que áreas marginales, las fronteras de Ventuari fueron espacios centrales de producción de categorías geopolíticas, de reordenamiento de las coordenadas de definición del sentido del centro y la periferia, y de establecimiento de nuevas formas de interacción entre sistemas societarios contrapuestos.

En este contexto, la dinámica de relaciones políticas en torno a los shamanes Jojodí del Bajo Ventuari reveló una compleja dinámica de resistencia y adaptación a las reconfiguraciones de las relaciones de poder impulsadas por las agencias externas. Antes considerados desaparecidos, la autodemarkación de tierras y la reafirmación identitaria desafió las percepciones dominantes y fortaleció su posición en la dinámica de construcción de subjetividades regionales. Asimismo, las narrativas históricas y las conexiones cotidianas con el macrosistema influyeron en la configuración de su identidad y sus sentidos sobre los liderazgos locales.



6. CONCLUSIÓN

En el contexto de la de la autodemarkación de tierras y hábitats indígenas de la región del Bajo Ventuari, el shamanismo emergió como un elemento central que influyó en la construcción de identidades, las relaciones de poder y la configuración del sentido sobre el paisaje cultural. El shamanismo desempeñó un papel fundamental en la manera en que los representantes políticos Jojodí

y Piaroa interactuaron con el Estado-Nación. Según los testimonios orales, las fronteras étnicas entre los Jojodí y los Piaroa no han sido estáticas, sino que han estado en constante negociación y reconfiguración. En esta dinámica, el shamanismo jugó un papel crucial en la definición y mantenimiento de estas fronteras, ya que los shamanes actuaron como mediadores entre los grupos y como sujetos de producción cultural autónoma. Sin embargo, estas fronteras también se vieron influenciadas por las políticas estatales y los cambios en la capitalización de los recursos naturales, lo que generó tensiones interétnicas en torno al sentido de exclusividad sobre el conocimiento territorial entre los Jojodí, Piaroa, Kurripako y Yekwana.



En este contexto, la percepción local sobre el Estado Nación desempeñó un papel heterogéneo. Por un lado, el Estado se percibió como una instancia de reconocimiento de los derechos territoriales y culturales de las comunidades Jojodí, al promover la demarcación de tierras y la protección de sus prácticas culturales. Por otro lado, su presencia y acciones también generaron conflictos y tensiones, especialmente en relación con la explotación de recursos naturales y la imposición de políticas gubernamentales.

Asimismo, durante este período, se observó una significativa exteriorización de las narrativas relacionadas con el paisaje, especialmente en torno a la figura mítica de Ñeñañó y su influencia en la demarcación del territorio Jojodí. Este relato mítico se plasma en una red de senderos que delimitan el territorio, reflejando la importancia cultural del paisaje y la continuidad de las narrativas configuradas desde las agencias locales en la representación del territorio como referente de identidad. El camino trazado por Ñeñañó, surgido tras el diluvio primordial, no solo unificó los distintos caños, sino que también simbolizó la resistencia ante circunstancias adversas, incluyendo la huida de

los españoles y caucheros. Este sendero, asociado con sitios de importancia shamánica, representó un conocimiento territorial exclusivo para los Jojodí, diferenciándolos de otras poblaciones indígenas en la región del río Ventuari.

En medio de estas tensiones, el shamanismo no es estático, sino que está en constante evolución y adaptación en respuesta a los cambios en el entorno social, político y ambiental. En este sentido, el shamanismo debe ser comprendido como un proceso dinámico que se desarrolló en relación dialéctica con las fronteras del sistema mundo moderno. Esta relación dialéctica implicó que el shamanismo no solo estuviese afectado por las influencias externas, sino que también pudiese influir en la forma en que las comunidades Jojodí se relacionasen y resistiesen a estas influencias, reafirmando así su identidad étnica y su autonomía frente al Estado-Nación venezolano.

Por medio de la proyección de futuro dirigida a la obtención del reconocimiento de los derechos territoriales, el shamanismo fue resignificado y revalorado en contraposición a la acción de los misioneros evangélicos. Estos últimos intentaron imponer sus propias prácticas religiosas, lo que llevó a una reafirmación y revitalización del shamanismo como una forma de resistencia cultural frente a esta influencia externa. De esta manera, el shamanismo se convirtió en un símbolo de identidad y autonomía para las comunidades indígenas del Bajo Ventuari, fortaleciendo su sentido de pertenencia y cohesión social en un contexto de cambio y transformación.

Al adoptar una perspectiva de Antropología Histórica del pasado reciente en lugar de una etnografía restringida a un corte sincrónico específico, se busca capturar diferentes momentos y coyunturas dentro de un período de tiempo amplio. Esto permite analizar diversas dinámicas de cambio que influyen en la construcción de identidades en la región, considerando factores his-



tóricos y políticos específicos de cada período. Esta metodología proporciona una comprensión contextualizada de cómo se han configurado y transformado las identidades indígenas a lo largo del tiempo.

La intersección de la agencia política, el paisaje cultural y la construcción de identidades entre los Jojodí y Piaroa del Bajo Ventuari en su relación con el Estado-Nación venezolano revela dinámicas complejas y fluidas. El shamanismo emergió como un vector central en este entramado, resistiendo y redefiniendo constantemente las fronteras étnicas y culturales. La visibilización política del conocimiento shamánico, en contraste con la acción evangelizadora de los misioneros, destacó su relevancia como un proceso dinámico en constante relación dialéctica con las fronteras del Sistema Mundo Moderno. En este contexto, la reafirmación identitaria, las tensiones geopolíticas y la negociación de poderes se entrelazaron, configurando un escenario donde las narrativas sobre el paisaje y las prácticas culturales adquirieron su propio estatus político como forma de resistencia y adaptación frente a la expansión de las agencias neocoloniales.



BIBLIOGRAFÍA

- Acosta Saignes, Miguel. 1961. *Estudios de Etnología Antigua de Venezuela*. Caracas, Venezuela: Universidad Central de Venezuela.
- Amodio, Emanuele. 2007. La república indígena. Pueblos indígenas y perspectivas políticas en Venezuela. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, 13, no. 3: 175-188. http://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1315-64112007000300012&lng=es&nrm=iso. ISSN 20030507
- _____. 2009. Pueblos Indígenas y Proceso Revolucionario en Venezuela. *Revista de Estudios Universitarios-REU*, 35, no. 1: 107-122. <https://periodicos.uniso.br/reu/article/view/401>
- Angosto, Luis Fernando. 2008. Pueblos indígenas, guaicaipurismo y socialismo del siglo XXI en Venezuela. *Antropológica*, 52, no. 110: 9-33.
- Arvelo-Jimenez, Nelly. 1971. Political relations in a tribal society: a study of the Ye'cuana Indians of Venezuela. Tesis doctoral. Universidad de Cornell, 1971.
- Barnes, Barry. 1990. *La naturaleza del poder*. Madrid, España: Pomares Corredor.
- Barth, Fredrick. 1976. *Los grupos étnicos y sus fronteras: La organización social de las diferencias culturales*. México D.F., México: Fondo de Cultura Económica.
- Bender, Barbara. 1990. The dynamics of nonhierarchical societies. En *The evolution of political systems*, editado por Steadmen Upham, 247-263. EE UU: Cambridge University Press.
- _____. 1995. *Landscape: politics and perspectives*. Oxford, EE UU: Berg Publishers, 1995.
- Boglar, Lajos. 1971. Chieftanship and the Religious Leader: a Venezuelan example. *Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae*, no 20 (3-4): 331-337.
- Bonfil Batalla, Guillermo. 1989. La teoría del control cultural en el estudio de los procesos étnicos. *Arinsana*, no. 10: 5-36.



- Bourdieu, Pierre. 1979. Symbolic power. *Critique of Anthropology*, 4, no. 13-14: 77-85.
- _____. 2011 (1986). The forms of capital. En *Cultural theory: an anthology*, editado por Imre Szeman y Timothy Kaposy, 81-93 Sussex: Wiley-Blackwell.
- Caballero Arias, Hortensia. 2007. La demarcación de tierras indígenas en Venezuela. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, 13, no. 3: 189-208.
- Caballero Arias, Hortensia. 2018. Escenarios de lo político: Movilización y participación política indígena en el estado Amazonas, Venezuela. *Fermentum. Revista Venezolana de Sociología y Antropología*, 28: 406-442.
- Caballero Arias, Hortensia, y Cardozo, Jesús Ignacio. 2006. Políticas territoriales, memoria histórica e identidad: los Yanomami ante la demarcación de sus tierras. *Antropológica*, 105-106: 99-130.
- Cardoso de Oliveira, Roberto. 1968. Problemas e hipótesis relativos à fricção interétnica: Sugestões para uma metodologia. *América Indígena*, vol. XXVIII, nº 2: 339-358.
- _____. 1992. *Etnicidad y Estructura Social*. México D.F., México: CIESAS.
- Chukwudi Eze, Emmanuel. 2001. El color de la razón: la idea de 'raza' en la Antropología de Kant. En *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, compilado por Walter Mignolo, 201-251 Buenos Aires, Argentina: Ediciones del Signo.
- Civrieux, Marc. 1970. *Watunna: mitología Makiritare*. Caracas, Venezuela: Monte Ávila Editores.
- Colchester, Marcus. 1982. The economy, ecology and ethnobiology of the Sanema Indians of South Venezuela. Tesis doctoral. Universidad de Oxford, 1982.
- Coronil, Fernando. 1996. Beyond occidentalism: toward nonimperial geohistorical categories. *Cultural Anthropology*, 11, no. 1: 51-87.
- Coronil, Fernando. 2002. *El Estado Mágico. Naturaleza, dinero y modernidad en Venezuela*. Caracas, Venezuela: Nueva Sociedad.



- Duin, Renzo. 2009. Wayana Socio-Political Landscapes: Multi-Scalar Regionality and Temporality in Guiana. Tesis doctoral. University of Florida.
- Fabian, Johannes. 1983. *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*. Chicago, EE UU: University of Chicago Press.
- Foucault, Michell. 1981. *La Microfísica del Poder*. Madrid, España: La Piqueta.
- Frechione, John. 1981. Economic self-development by Yekuana Amerinds in southern Venezuela. Tesis doctoral. University of Pittsburgh.
- Freire, Germán. 2004. Convivencias y patrones de asentamiento entre los Piaroas del siglo XXI. *Antropológica*, nº 102: 3-26.
- Gaboriau, Marc. 1969. Antropología estructural e Historia. En VVAA *Estructuralismo e Historia*. Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.
- Gouldner, Alvin. 1979. *La crisis en la sociología Occidental*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Guss, David. 1987. To weave and sing: art, symbol and narrative in the Upper Orinoco. Tesis doctoral. Universidad de California
- Hall, Stuart. 2000. Who needs identity? En *Identity: a reader*, editado por P. Gay, J. Evans y P. Redman, 15-30. Londres, Inglaterra: Sage.
- Hill, Jonathan. 1983. Wakuenai society: a procesual-structural analysis of indigenous cultural life in the Upper Rio Negro region of Venezuela. Tesis doctoral. Universidad de Indiana.
- Iribertegui, Ramón. 1987. *Amazonas. El hombre y el caucho*. Caracas, Venezuela: Vicariato Apostólico de Puerto Ayacucho.
- Mansutti, Alexander. 1986. Hierro, barro cocido, curare y cerbatanas: el comercio intra e interétnico entre los Uwotjuja. *Antropológica*, 65: 3-75.
- Mansutti, Alexander. 1988. Pueblos, comunidades y fundos: los patrones de asentamiento Uwotjuja. *Antropológica*, 69: 3-36.



- _____. 2003. Piaroa: guerreros del mundo invisible. *Antropológica*, no. 99-100: 97-116.
- Martens Ramírez, Raquel. 2011. La demarcación del hábitat y tierras de comunidades y pueblos indígenas del estado Bolívar, entre el desarrollo nacional y la identidad cultural. *Boletín Antropológico*, 29, no. 82: 132-162.
- Mignolo, Walter. 2001. *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Vol. 2. Buenos Aires, Argentina: Ediciones del Signo.
- Monod, Jean. 1970. Los Piaroa y lo invisible: ejercicio preliminar a un estudio sobre la Región Piaroa. *Boletín Informativo de Antropología*, no. 7: 5-21.
- Mora Silva, Julimar, y Rodríguez Velásquez, Fidel. 2019. La Amazonía en disputa: agencias políticas y organizaciones indígenas de la Amazonía venezolana frente al Arco Minero del Orinoco. *Polis. Revista Latinoamericana*, no. 52.
- Mosonyi, Emilio, y Jackson, Gisela. 1990. Violencia antiindígena en la Venezuela contemporánea. *Nueva Sociedad*, no. 15.
- Overing, Joanna. 1975. *The Piaroa. A people of the Orinoco Basin*. A study in kinship and marriage. Oxford, EE UU: Clarendon Press.
- Overing, Joanna, y Kaplan, M. R. 1988. Los Wóthuha (Piaroa). En *Los Aborígenes de Venezuela: Etnología contemporánea II*, editado por Jaques Lizot. Caracas, Venezuela: Fundación La Salle de Ciencias Naturales, Monte Ávila Editores.
- Rival, Laura. 2002. *Trekking Through History: The Huaorani of Amazonian Ecuador*. Nueva York, EE UU: Columbia University Press.
- Rodd, Robin. 2001-2002. Märipa Teui. A radical empiricist approach to Piaroa shamanic training and initiation. *Antropológica*, no. 96: 58-82.
- Rosés Labrada, Jorge E. 2015. The Mako Language: Vitality, Grammar and Classification. Tesis doctoral. School of Graduate and Postdoctoral Studies, University of Western Ontario.



- Sahlins, Marshall. 1997. *Islas de historia: La muerte del capitán Cook. Metáfora, Antropología e Historia*. Barcelona, España: Gedisa.
- Sponsel, Leslie. 1981. The hunter and the hunted in the Amazon: an integrated biological and cultural approach to the behavioral ecology of human predation. Tesis doctoral. Universidad de Cornell.
- Terán-Mantovani, Emiliano. 2018. Inside and beyond the Petro-State frontiers: geography of environmental conflicts in Venezuela's Bolivarian Revolution. *Sustainability Science*, no. 13: 677-691.
- Testa, Italo. 2009. Second nature and recognition, Hegel and the social space. *Critical Horizons*, 10, no. 3: 341-370.
- Thomas, Nicholas, y Humphrey, Caroline. 1996. *Shamanism, history, and the state*. Ann Arbor, EE UU: University of Michigan Press.
- Valentine, Paul. 1991. Curripaco social organization: a study in history, kinship and marriage in the Upper Rio Negro valley. Tesis doctoral. Universidad de Pennsylvania, 1991.
- Vidal, Silvia M. 1993. Reconstrucción de los procesos de etnogénesis y de reproducción social entre los Baré de Río Negro (Siglos XVI-XVIII). Tesis doctoral. CEA-IVIC, 1993.
- _____. 1999. La categoría 'Makú': de palabra amerindia a denominación peyorativa. *Anuário Antropológico*, 24, no. 1: 131-150.
- _____. 2000. El noreste amazónico como epicentro de las matrices culturales Arawakas y Tukanas y centro importante del horizonte civilizatorio Orinoco-Amazonense. En *Historia y Etnicidad en el Noroeste Amazónico*, editado por Alberta Zucchi y Silvia Vidal, 7-24. Mérida, Venezuela: Universidad de Los Andes, Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas.
- Wallerstein, Immanuel. 1991. *Geopolitics and geoculture: Essays on the changing World-System*. Cambridge, EE UU: Cambridge University Press.



- Wilbert, Johannes. 1963. *Indios de la Región Orinoco-Ventuari*. Caracas, Venezuela: Fundación La Salle de Ciencias Naturales.
- Wright, Robin. 1981. History and religion of the Baniwa peoples of the Upper Rion Negro valley. Tesis doctoral. Universidad de Michigan.
- Zent, Stanford. 1992. Historical and ethnographic ecology of the Upper Cuao River Wothiha: Clues for an Interpretation of Native Guianese Social Organization. Tesis doctoral. Universidad de Columbia.
- _____. 2009. The political ecology of ethnic frontiers and relations among the Piaroa of the middle Orinoco. *Mobility and migration in indigenous Amazonia: Contemporary ethnoecological perspectives*, no. 11: 167-194.
- Zent, Stanford, Egleé L. Zent, Lucas Juac Möllo y Pablo Chonokó. 2016. Reflexiones sobre el proyecto Auto-Demarcación y EtnoCartografía de las Tierras y Hábitats Jodí y Eñepa. *Revue d'ethnoécologie*, no. 9.

