

Identidades, territorios

y paisajes culturales. Una aproximación antropológica

Emmanuel Vaudo

INTRODUCCIÓN

La necesidad de reflexionar sobre la constitución de los espacios humanizados, es decir, los territorios, estriba en tres elementos correlacionados: el primero, obvio pero no completamente tenido en consideración por las ciencias sociales, tiene que ver con el hecho que cualquier sociedad o grupo social territorializa su existencia, creando centros, nudos de intercambio y fronteras. De allí que, estudiar a los grupos humanos desde su ocupación espacial, tiene su importancia no solamente para los geógrafos o los economistas, sino sobre todo para los historiadores y los antropólogos.

El segundo elemento importante se refiere al hecho que esta territorialización del espacio concierne directamente las formas culturales de percibir y obrar sobre el «mundo», es decir, el territorio es un espacio culturizado, donde se reflejan los mitos y los saberes de cada grupo local y regional, lo que implica una semiotización, ya que se trata de dar sentido a lo que no lo tiene o cambiar el existente, como en los casos de conquista de una sociedad por parte de otra.

El tercer elemento que considero importante es de orden epistemológico, es decir, la manera como los investigadores estudian las realidades locales y los acontecimientos que constelan su historia: en estos casos, se utilizan implícitamente modelos que descienden del «sentido común» de la cultura de origen, generalmente occidental, sin tomar en cuenta que cada sociedad «opaca» sus formas estructurantes, tanto que lo que se muestra raramente corresponde a lo que es, tanto a la mirada

interna de sus componentes como a la de los investigadores externos y ésto, no solamente porque se trata, al fin y al cabo, de relaciones de poder, sino por un mecanismo intrínseco de las culturas que hace deslizar en el inconsciente sus mecanismos de funcionamiento.

Por todo ésto, tanto para los antropólogos como para los historiadores, se hace necesario aclarar de antemano el tipo de modelo teórico que utilizan en su búsqueda de datos para reconstruir sociedades y cambios culturales. Para los primeros, tanto si su interés va hacia las sociedades contemporáneas como a las del pasado, la necesidad de modelos teóricos estriba precisamente en el cometido que le atribuye su disciplina, es decir, dar cuenta de los elementos estructurales de un sistema territorial y, más aún, coherentemente con el paradigma básico de la antropología, mostrar lo que los actores locales piensan y cómo se representan culturalmente su territorio. Para los historiadores, interesados en las transformaciones de una sociedad, la necesidad de aclarar los elementos teóricos que ponen en juego es más importante todavía, ya que su sociedad de origen impone modelos interpretativos automáticos, como es el caso de las culturas de origen occidental, donde a las guerras y a los grandes hombres son atribuidas a menudo las razones del cambio social. Lo que puede ser verdad en unas situaciones, pero no en todas, ya que, en general, hay que tomar en cuenta otros elementos que atañen a la vida cotidiana de la gente y, sobre todo, a su manera particular de influir sobre las «decisiones» del grupo.

Personalmente, la ocasión que nos es ofrecida resulta oportuna para reexaminar algunas de las propuestas teóricas y metodológicas que hemos avanzado en los últimos años en el curso de investigaciones puntuales, para calibrar su coherencia y evolución y, tal vez, llegar a unas consideraciones que tengan algún valor para campos diferentes de aquellos en los cuales hemos transitado. En este sentido, aún cuando nos hemos interesado en sociedades pretéritas, lo hemos hecho desde una perspectiva antropológica elaborada en investigaciones de campo con poblaciones contemporáneas, convencidos que es propiamente esta frecuentación lo que nos permite ir hacia el pasado con una mirada particular y con una «caja de herramientas» calibradas para percibir e indagar lo *cultural que persiste*, más que los acontecimientos que rápidamente fluyen. Con ésto, no estamos negando la posibilidad de otras miradas, sino sugerir que, tal vez, sólo de una colaboración entre diferentes ciencias sociales y humanísticas, el pasado puede aparecer a nuestra percepción con algún grado de coherencia con su realidad y no como espejo de nuestras esperanzas y deseos frustrados.

LÓGICAS ESPACIALES Y GEOGRAFÍAS

En los años setenta, a raíz de la publicación en Italia del libro *Tipología de la cultura* de Lotman y Uspenskij, comenzamos a relacionar la «organización de la cultura» con la «organización del espacio», con particular referencia a la propuesta de los dos semiólogos rusos cuando distinguen «la estructura espacial del cuadro del mundo y los modelos espaciales en cuanto metalenguaje para la descripción de los tipos de cultura» (Lotman y Uspenskij, 1975: 151). De esta manera, la estructura espacial ordenada por la cultura resultaba un «texto», mientras que los modelos espaciales funcionarían como metalenguaje.

Resultaba así relativamente fácil percibir que la descripción asumía dos niveles diferentes de registro: el primero se refiere a los grupos humanos que reflexionan, particularmente a través de la mitología, sobre la organización del espacio que su sociedad ha ido construyendo a lo largo de su historia, es decir, la conciencia del presente proyectada hacia el pasado de los orígenes; el segundo nivel, interesaría la percepción externa de los mismos fenómenos, la organización y su justificación, lo que permitiría la identificación de «estructuras» que, últimas, dan sentido a los discursos y a las obras.

Sin embargo, este enfoque no consiguió ser productivo hasta que no estuvimos sumergidos completamente en una realidad cultural extra-occidental, como lo fue nuestra permanencia de tres años entre los Makuxí (1980-1983), un pueblo indígena del norte de Brasil, donde las contradicciones entre nuestra percepción del espacio y la de los indígenas necesitaron de un metalenguaje capaz de dar cuenta de las dos aproximaciones. Fue así que nos aproximamos a la relación entre construcción de identidad y organización regional del espacio, sobre todo por lo que se refería a dos elementos fundamentales: la delimitación de territorios míticos que coincidían parcialmente con el espacio de la vivencia cotidiana y, sobre todo, los problemas fronterizos con otros grupos indígenas, primero, y con los invasores brasileños, después. De esta manera, asistimos al esfuerzo de tener que conjugar lógicas de aprehensión del espacio de tipo diferente, ya que, por un lado, los espacios no podían ser medidos sólo con una lógica euclidiana, mientras que, por el otro, era precisamente a ella a la que apelaban los funcionarios del gobierno, en su intento de delimitar territorios reducidos para los pueblos indígenas de Roraima. Años después, intentamos plasmar estas intuiciones en un texto sobre la producción de identidad en la región del Río Branco, pero ya en el contexto de lo que terminaremos por llamar «sistema interétnico regional» (cf. Amodio, 1994a).

Otra experiencia larga de trabajo de campo, sobre todo con los quechuas del Perú (1984-1987), terminó convenciéndonos de la necesidad de pensar el espacio como «construido», lo que produce los territorios, a través de

diferentes lógicas: la mítica, tendencialmente topológica; y la empírica, tendencialmente topográfica, con la conciencia de que algunas sociedades tienden a utilizar más una que la otra, según el tipo de cultura. Sin embargo, no olvidamos la lección de Malinowski cuando demuestra como los melanesios creen en la magia de la agricultura, pero también ponen a valer sus conocimientos empíricos de los suelos y de las estaciones (Malinowski, 1948), lo que implica la puesta a valer de las dos lógicas al mismo tiempo, según las necesidades del momento y el ámbito cultural de realización de cada actividad.

Estas lógicas hacen parte del dispositivo a través del cual las sociedades discretizan el *continuum* en unidades que pueden recibir, de esta manera, sentido (Lévi-Strauss, 1968: 58), interviniendo dos oposiciones semánticas para definir la identidad específica de cada cultura: *dentro / afuera*, por lo que se refiere a las categorías espaciales y la definición del territorio; *nosotros / ellos*, por lo que se refiere a las categorías de la identidad étnica. En verdad, territorio e identidad constituyen partes de un único complejo, donde una categoría reenvía a la otra para tener sentido. El *nosotros* no es posible sin un entorno espacial de referencia, de manera que la constitución del *Otro* impone también la delimitación de un espacio externo, lugar del *Otro*: el «afuera» indeterminado que necesita, a su vez, una atribución de sentido:

Por dos maneras extremas puede extenderse ese esfuerzo de atribución de sentidos: aceptando que existe una explicación fundada y adecuada de tales o cuales acontecimientos dentro de condiciones presuntamente verificables o, por el contrario, postulando que cualquier clase de acontecimientos que involucren la experiencia humana se liga simbólicamente a «hechos» pertenecientes a otras esferas de la actividad social. Dicho brevemente, implica la voluntad (o, por mejor decir, la necesidad) de hacer compatible la verdad objetiva de ciertos datos observables con la verdad subjetiva de ciertos hechos postulables, que son los que —a la postre— permiten interpretar las diferentes experiencias del mundo como aspectos o niveles de una sola y englobante realidad (Buxó, 1988: 14-15).

Tendencialmente, la lógica del «afuera» es de tipo mítico, mientras que la lógica del «adentro» es de tipo empírico, aunque la trama territorial de un grupo termina utilizando las dos cuando lo necesita. Esto implica que, en un mismo espacio, podemos encontrar entramados diferentes, según la mirada y según los intereses de los grupos que allí coexisten y se relacionan, incluyendo los grupos sociales internos de una misma sociedad estratificada.

Terminamos por elaborar, a final de los años ochenta, un modelo complejo de interpretación de los espacios culturales que, de manera un poco azarosa y casual, aplicamos a la geografía elaborada por los españoles en los

primeros años de la llegada al Nuevo mundo. Y es que ya en esa época, llevados por la necesidad de historiar el pasado del pueblo *kári'ña* de Venezuela, es decir, los descendientes de los antiguos caribes, terminamos por interesarnos por los procesos históricos del comienzo de la conquista de Tierra Firme, apostando a la posibilidad ofrecida por la antropología en el estudio del pasado.

De esta manera, al calor y dolor de las manifestaciones del quinto centenario del inicio de la conquista europea del continente americano, intentamos contribuir al debate aplicando nuestro modelo a las prácticas y discursos de los conquistadores, sobre todo de Colón, con su elaboración de una geografía mítica del Caribe, mezcla de elementos literarios europeos clásicos, incluyendo a la Biblia y el *Libro de las maravillas* de Mandeville, y elementos discursivos indígenas locales, sobre todo de orden mítico (cf. Amodio, 1993a).

El modelo funcionó suficientemente y hasta encontró terreno fértil en las fantasías de Colón alrededor del mito del Paraíso Terrenal, que posicionó en un monte en forma de teta de mujer en las cabeceras del Orinoco, poniendo en práctica la misma lógica de los quechuas peruanos cuando identifican en las montañas, tanto un aspecto concreto de su territorio, cognoscible empíricamente, como la verdadera encarnación de los *Apus*, espíritus protectores, sin con esto entrar en contradicción en el uso de las dos lógicas.

Donde la experiencia con los documentos del pasado enriqueció la teoría, fue en dos aspectos: el primero, sobre la imbricación entre construcción negativa del *otro* y la percepción del espacio desconocido como hostil y peligroso, por su supuesta constitución «natural». El segundo aspecto tenía que ver con la evolución de la imagen del *otro*, de la monstrificación biológica a la cultural y, finalmente, a su reconocimiento de humanidad, aunque salvaje y primitiva. De allí, el cambio en la percepción europea del espacio: de espacio impracticable a territorio utilizable productivamente, como en el caso de la selva amazónica en época ilustrada, pensada como reserva de madera útil y «laboratorio» natural de los «simples» medicinales (cf. Amodio, 2000; cf. Lucena Giraldo, 1993).

El otro aporte a la teoría fue dado por la constatación de las luchas en época colonial entre imágenes diferentes del territorio, las de los grupos indígenas y las de los diferentes grupos de europeos, hasta los criollos republicanos. En este sentido, así como Lotman y Uspenskij lo habían constatado en sus estudios de semiótica de la cultura (1975), el espacio sufría las relaciones de poder y las luchas por la subsistencia, como lo escribe Ponce Leiva:

Controlar un espacio, un territorio o una nación, no es sólo ocupar, dominar y utilizar; de hecho, existen mecanismos más sutiles (y hasta cierto punto más cómodos) que posibilitan un dominio eficaz del

espacio. Desde este punto de vista, controlar un territorio sería también una forma de «delimitar» el espacio: no se trata necesariamente de una delimitación física, señalando fronteras geográficas, sino del establecimiento de áreas de influencia política, cultural y económica que en muchos casos supera ampliamente las líneas fronterizas. Esta interpretación no vincula el concepto de control ni a una dominación política directa, ni a una ocupación física, ni a la implantación de sistemas administrativos peculiares: se trata, como queda dicho, de señalar áreas de influencias propias y reivindicarlas como exclusivas ante posibles intrusos (Ponce Leiva, 1988: XXIX).

De allí en adelante, entendimos que los procesos de construcción de las identidades étnicas no podían estudiarse sin tomar en consideración la organización del territorio y, por ende, las relaciones de poder que en él se proyectaban, sobre todo de los procesos de conquista y, sucesivamente, de las relaciones económicas; de alguna manera, vale esto también para las identidades regionales y nacionales.

Sin embargo, se trataba de dar cuenta de la constitución de geografías culturales, y todas lo son, con ejemplos concretos tanto de sociedades donde el saber se trasmite oralmente como de las donde el saber se trasmite de manera escrita e iconográfica. En el primer caso, la literatura antropológica es abundante de ejemplos, entre los cuales vale la pena citar el original aporte de Raichel Dolmatof (1997) sobre la «Geografía chamánica» de los indígenas tucanos. Reflexionamos sobre estos temas en relación con los pueblos indígenas venezolanos de la actualidad, pero la tracción hacia el pasado se había hecho muy fuerte, así que terminamos volviendo nuestra atención sobre los mismos fenómenos producidos durante la época colonial, en particular la producción cartográfica europea, la de los centros de poder en el viejo continente, como la de los mismos conquistadores y colonos americanos. La apuesta era demostrar que en los mapas coloniales de determinadas regiones americanas se expresaba tanto el contraste como la fusión entre imágenes diferentes de los territorios siendo, al fin y al cabo, los indígenas locales quienes aportaban los datos y los europeos o sus descendientes a darles sentido lógico, desde su perspectiva y manera.

Aunque ya nos habíamos ocupado de la cartografía americana de la primera hora de la conquista en nuestro *Formas de la alteridad* (1993), ahora se trataba de dar cuenta, de manera menos genérica, de casos particulares. Así, aplicamos nuestra perspectiva de estudio a un tema que bien se prestaba a demostrar la fuerza del imaginario geográfico: la búsqueda del lago Parime, en el contexto de las expediciones doratistas. Es conocido que la casi totalidad de la cartografía europea de Guayana, por lo menos hasta bien entrado el siglo XVIII, representa en su «incógnito centro» una grande laguna, casi

un mar interno, donde se encontraría la mítica ciudad de Manoa, capital del reino del *El Dorado* (cf. Ramos, 1973). Todas las expediciones a Guayana del final del siglo XVI y comienzo del XVII, tuvieron ese señuelo, desde el inglés Raleigh hasta el español Berrío, sin embargo, menos conocido es el hecho que en época ilustrada se realizaron cuatro expediciones, una misionera por parte de los capuchinos y tres militares por parte del Comandante de Guayana Manuel Centurión, todas alrededor de los años setenta del siglo XVIII (cf. Amodio, 1994b y 1995).

De esta manera, historiamos las expediciones citadas y constatamos las formas particulares que asumía la «geografía mítica» europea y el intento empírico de demostrar su validez, hasta poder llegar a la conclusión de que el lago no existía y había sido solamente una fantasía afiebrada de los buscadores de tesoros, esos que habían definido la tónica de una época y construido una «geografía» áurea cuyas estelas continúan perturbando nuestro inconsciente. En verdad, precisamente la caracterización áurea del modelo de percepción del espacio, nos hizo comprender que los dispositivos culturales que intervienen en la determinación de geografías, tanto como *simulacros discursivos* que como *simulacros iconográficos*, son el resultado de múltiples determinaciones, a través de los cuales las sociedades ponen en escena sus relaciones sociales, sus saberes e imaginaciones, en la búsqueda de sentido y, es necesario subrayarlo, de un lugar en el mundo. Pero, entendimos también la capacidad de transformaciones de esos modelos, a partir del desencuentro con otros modelos o como resultados de reajustes en las representaciones culturales y en las relaciones sociales entre grupos internos contrapuestos, como es el caso de las sociedades estratificadas.

En esta misma línea, pasamos de un lago imaginario a otro bien real, el de Maracaibo, también fundamental en la historia de Venezuela. La ocasión nos fue ofrecida por el «Proyecto de Museo del Hombre» que adelantaba FUNDACITE, bajo la dirección de la profesora Olga Urdaneda. Elaboramos un proyecto de exposición de la cartografía colonial del lago de Maracaibo, gran parte de la cual se encuentra en el Archivo general de Indias de Sevilla, que se realizó en 1997 en el Centro de Arte de Maracaibo Lía Bermúdez durante varios meses y que fue llevada sucesivamente a varias poblaciones del lago de Maracaibo.¹ El análisis de los mapas coloniales nos dio la posibilidad de constatar la evolución de su representación cartográfica por parte de los europeos y de como esos *simulacros iconográficos* acompañaron la conquista de la región lacustre, siendo producidos muchas veces bajo la presión de los cuestionarios reales que desde la metrópolis se enviaban periódicamente para acopiar un saber realista que pudiera servir para coordinar un territorio que había ya superado la capacidad gestional de la máquina burocrática del Antiguo Régimen (cf. Amodio, 1997a y 2001a).

Sin embargo, así como a menudo la gente termina por creerse sus propias fantasías y confunde el mapa con el territorio, también en nuestro caso el examen de tantos signos e imágenes en viejos papeles de archivos nos había alejado un poco de la gente que en esos territorios representados vivía y producía sus culturas e identidades. Así que, más o menos al final de los años noventa, se trató de volver a interesarse de las prácticas sociales y de los conflictos fronterizos, tanto del pasado como de la actualidad, para ver como interaccionaban las diferentes proposiciones teóricas con la realidad del día a día de grupos humanos concretos.

LOS SISTEMAS INTERÉTNICOS

Los recuentos de recorridos personales, más allá de la implícita puesta en acción de una estrategia persuasiva y de la presunción de poder contribuir al conocimiento de alguna realidad específica, suelen reajustar el pasado, volviendo lineal lo que ha sido suficientemente enrevesado, y hasta reinventarlo según la última versión que uno tiene de sí mismo. Así que, volviendo atrás, el recorrido mostrado arriba se cruza y, a veces, va paralelo con otro relacionado con un trabajo concreto de apoyo a las reivindicaciones territoriales de los pueblos indígenas, particularmente los kari'ñas del Oriente de Venezuela. Para entender este enlace político con el investigativo, basta decir que, al comienzo, nos internamos en los archivos venezolanos y españoles para buscar los documentos coloniales que fundaban el derecho actual a la tierra de esas poblaciones, sobre todo las relacionadas con la *Visita del Oidor de Santo Domingo*, don Luis de Chávez y Mendoza en la Gobernación de Cumaná, entre 1783 y 1784 (cf. Amodio, 1991b y 1997c).

La recopilación de estos materiales, más de cuarenta mensuras de tierra de los resguardos, además de una gran cantidad de documentos de la *Visita*, fue realizada en el marco de nuestra colaboración con el Departamento de Antropología del Instituto de Investigaciones Científicas de Caracas, dentro del proyecto de apoyo a las comunidades indígenas coordinado por Nelly-Arvelo Jiménez y realizado conjuntamente con Horacio Biorci (1987-1991). Lo que nos parece importante resaltar de este proyecto es precisamente la subordinación del trabajo investigativo al interés político de un grupo indígena específico, con el cual los investigadores tenían relaciones de alianza y amistad, insertado en una concreta reivindicación de los derechos a la tierra. Y era precisamente ésto que también sobresalía de la documentación del siglo XVIII, constituyéndose así el tema como un fenómeno de larga duración.

Por otro lado, sobresalía también un aspecto importante para la teoría: la lucha por la tierra que originó la *Visita* y la medición topográfica por parte del funcionario real de fracciones de tierra para casa resguardos, redujo el territorio realmente ocupado por los indígenas, según una lógica produc-

tiva diferente a la local. La relativa mediación entre indígenas y funcionarios dio como resultado la titulación de las tierras ocupadas por las aldeas misionales y utilizadas productivamente para la agricultura, pero borró cualquier derecho a las áreas más amplias de caza y pesca, no tomando además en consideración la presencia de lugares cargados de sentido religioso. De esta manera, en el contexto de los procesos de redefinición más o menos violenta de las relaciones entre indígenas, españoles y criollos de ese final del siglo XVIII, los descendientes de los indígenas que habían sido entrampados en los pueblos de misión y que generarían las comunidades indígenas de los siglos XIX y XX de la Mesa de Guanipa, redefinieron su horizonte cultural y, por ende, la representación del espacio por las presiones y acciones externas (la demarcación y la imposición de un modelo espacial europeo). Así, a lo largo de los años posteriores, cuando los indígenas kari'ña defenderían sus tierras, lo harían desde ese reconocimiento colonial de derecho, lo que implicó la transformación de la representación tradicional del territorio, construida sobre bases míticas, a otra completamente occidental, de tipo topográfico y empírico, con determinación rígida de los límites y de la propiedad a la manera capitalista, aunque comunitaria y no individual.

El otro elemento fundamental que rebotaba sobre la teoría, se refería a las relaciones entre los grupos indígenas del Oriente de Venezuela: la resistencia que esos pueblos opusieron a lo largo de la conquista colonial, que retrasó la ocupación española del Orinoco hasta la primera mitad del siglo XVIII, consiguió su cometido gracias a una serie de alianzas entre los diferentes grupos étnicos de la región, las que eran posibles gracias a la existencia previa de relaciones interétnicas, si bien reestructuradas frente a la nueva realidad. Así que, nuestras aproximaciones teóricas sobre identidad y construcción del espacio territorial, tenían que tomar en cuenta este nuevo elemento, es decir, como se comportaba la representación del espacio y su constitución territorial cuando en una misma región vivían grupos diferentes, con diferente filiación cultural y lingüística.

Cuando en los años ochenta nos habíamos ocupado de los pueblos del río Branco, en el actual estado de Roraima (Brasil), llevamos a frente, junto con el antropólogo italiano Vincenzo Pira, una reconstrucción de los intercambios que se habían dado históricamente entre esos pueblos, identificando un sistema comercial muy amplio que incluía, por ejemplo, los ye'kuana de la frontera amazónica con Venezuela (los *mayongong*), los pemón de la Gran Sabana de Venezuela y algunos grupos indígenas de la actual República de Guyana (cf. Amodio y otros, 1983). Sin embargo, esta reconstrucción no llegaba a incluir otros elementos culturales, determinada como estaba por los intereses nuestros en definir las relaciones económicas entre los grupos, frente a las necesidades locales determinadas por la invasión de las tie-

rras indígenas y la penetración del mercado occidental. La presión de la realidad contingente, se podría decir así, impidió el despliegue de una teoría más amplia.

El terreno fértil para retomar la reflexión sobre las relaciones interétnicas, la construcción de identidad y la organización del espacio lo encontramos en el aporte de John Murra (1975), sobre las relaciones entre los diferentes pisos ecológicos andinos del *Tiwantinsuyo*, y en las contribuciones venezolanas sobre los sistemas de relaciones regionales entre grupos indígenas. Sin embargo, una línea teórica diferente, pero de cierta manera convergente, permitía ampliar el cuadro de referencia: se trataba del concepto de «área cultural» que Paul Kirchoff y Julian Steward habían utilizado en el *Handbook of South American Indians* (Steward, 1963), retomada de manera crítica en Venezuela por Miguel Acosta Saignes, con su propuesta de dividir el territorio nacional en ocho áreas, mezclando criterios geográficos con otros de tipo cultural y político (cf. Acosta Saignes, 1961), modelo que ha sido rediseñado en parte por Mario Sanoja (1981).

El problema que el concepto de área cultural implica se refiere a dos elementos: la utilización de rasgos culturales y su definición desde la mirada externa. En el primer caso, es evidente que los intercambios entre grupos diferentes terminan por homogeneizar sus características culturales, tanto que no es posible a la larga definir donde termina una cultura y comienza otra. En el segundo, la percepción «desde afuera» deja de lado la conciencia de pertenencia de los grupos involucrados, tanto que se evidencian contradicciones entre la reconstrucción del investigador y la de los actores locales. Es evidente que se podría pensar que se trata de dos ordenes diferentes de realidad, pero la construcción desde afuera, a parte de ser útil para el afán clasificatorio de los investigadores universitarios, poco sirve como instrumento heurístico en la relación directa con grupos locales, sobre todo del presente, que pretenden justamente opinar sobre las tramas de sentido en la que los investigadores externos los imbrican.

Los estudios sobre relaciones interétnicas que se han realizado en Venezuela en las últimas décadas del siglo XX podían darnos pistas para solucionar estos problemas. Algunos investigadores se habían interesado en las relaciones comerciales entre los diferentes pueblos indígenas de Venezuela y Guyana, tanto del pasado colonial (Morey y Morey, 1975) como de la actualidad (Coppens, 1971; Thomas, 1972; Butt Colson, 1973; Mansutti, 1986); otros nos interesamos en las relaciones más amplias de lo económico, incluyendo la producción de identidad y los intercambios lingüísticos (Amodio y otros, 1983; Biord, 1985), estudiando también el impacto que sobre esos sistemas tuvo la llegada violenta de los españoles (Arvelo-Jiménez y Biord, (1989) 1994; Morales Méndez, 1990).

Por otro lado, en términos más historiográficos y de manera autónoma de los autores citados, en Venezuela se habían adelantado estudios de casos a partir del concepto de «región histórica» que, de implícitamente, desplazaban el enfoque teórico basado en los rasgos culturales hacia la conformación de regiones fuertemente determinadas por acontecimientos históricos coloniales y republicanos, tanto de tipo bélico, como político y económico. Las contribuciones más importantes vinieron del grupo de trabajo coordinado por Arístides Medina Rubio y la revista *Tierra Firme* (cf. Medina y otros, 1992 y Medina, 1995), como de los trabajos de Germán Cardozo Galué sobre la región del lago de Maracaibo en el siglo XIX (Cardozo, 1991) y, sobre todo, de la obra de Pedro Cunill Grau, *Geografía del poblamiento venezolano en el siglo XIX* (1987).

Estos textos, leídos a la luz de las contribuciones del brasileño Cardoso de Oliveira (1968), con su propuesta del concepto de «fricción interétnica», y del mexicano Guillermo Bonfil Batalla (1989), con su teoría del control cultural, permitían dar un vuelco a la teoría de las áreas culturales, introduciendo el criterio «étnico» y el «acontecimental» en la definición de los sistemas regionales de intercambio. Los dos criterios, por diferentes vías y razones, implicaban el concepto de frontera, siguiendo sobre todo la propuesta de Frederic Barth (1976), lo que podía ayudarnos a resolver la contradicción entre mantenimiento de la identidad étnica e intercambios económicos y culturales. Volvimos así a la construcción de identidad y propusimos una diferenciación entre «frontera étnica» y «borde cultural» (cf. Amodio, 1993b).

En el caso de la *frontera étnica*, se trataría de la construcción imaginaria de un límite impermeable entre el *nosotros* identitario y los *otros* que le hacen de contrapunteo, asumiendo una estructura espacial en el cuadro del mundo, los de *aquí* y los de *allá*, que puede hasta transformarse en modelo organizativo de los territorios, con sus defensas policiales y la construcción de muros, literalmente. Al contrario, el *borde cultural* consistiría en un espacio, territorial y cultural, intermedio entre grupos diferentes; una «zona fronteriza» que implica un intercambio implícito y explícito de los grupos en contacto, sobre todo en el ámbito material y simbólico.

Precisamente el concepto de *borde cultural*, enriquecido de la contribución de los historiadores, es decir, de la toma en consideración de acontecimientos como las guerras y las conquistas, nos permitía historiar las transformaciones de los sistemas de intercambio regional, pero en el contexto de una teoría que obligaba a tener en cuenta también a los elementos culturales que privaban sobre los cambios. De esta manera, los pueblos que intervienen en las relaciones dentro de un sistema de intercambio regional mantienen su identidad étnica, aunque su cultura se mezcla progresivamente a la de los otros, constituyendo un «horizonte cultural» común dentro del sistema.

Las transformaciones más evidentes se darían en el ámbito cultural, mientras que el aspecto étnico tendría una temporalidad diferente, constituyéndose como un fenómeno de larga duración. Demás está decir que, una vez más, la identidad de los diferentes grupos resultaba ser un complejo fenómeno producido dentro de los sistemas regionales y no como producción autónoma de cada uno.

Aplicamos con éxito este modelo tanto a sistemas de intercambio regionales del pasado colonial, como de la actualidad, incluyendo también a los grupos no indígenas. En el primer caso, recuperamos nuestro interés hacia el primer siglo de la conquista reconstruyendo los sistemas de intercambios regionales del Caribe indígena durante la primera mitad del siglo XVI (cf. Amodio, 1991a), lo mismo que más tarde hicimos para la región del lago de Maracaibo (cf. Amodio, 2001b); mientras que, en el segundo, volvimos a las regiones del río Branco de Roraima para investigar la producción de identidad en un sistema de intercambio regional actual (cf. Amodio, 1994a). Mientras que en el caso histórico, tuvimos que reducirnos a la utilización de criterios definidos «desde afuera», los datos de los cronistas, es decir: intercambios económicos, guerras y alianzas; para la actualidad, tuvimos la posibilidad de utilizar la visión de los mismos actores, a parte de nuestras propias observaciones de campo.

El «laboratorio» para poner a prueba el conjunto de presuposiciones teóricas elaborados a lo largo de los años fue ofrecido por la propuesta de la Dirección General Sectorial de Artesanía del CONAC, para investigar la producción y distribución de la artesanía indígena en Venezuela, tomando en consideración tanto sus transformaciones históricas como la realidad actual (cf. Amodio, 1997b). La realización de este proyecto estuvo acompañada, académicamente, por la activación del seminario «Relaciones Interétnicas» en la Escuela de Antropología de la Universidad Central, cuyos cursantes participaron activamente tanto en las discusiones como en la recopilación de los datos históricos y de campo. Así, terminamos elaborando un modelo general de la constitución de los sistemas de intercambio regional que, a nuestro parecer, puede dar cuenta de los múltiples factores que interviene en la constitución de los territorios por parte de los diferentes grupos étnicos y sociales que, en última instancia, los elaboran y le dan sentido, muchas veces bajo la presión de grupos externos. Lo que sigue, puesto al día para este recuento, es el conjunto de proposiciones teóricas, tamizadas en gran parte por investigaciones de casos puntuales y articuladas en un sistema coherente:

1. La existencia de las sociedades, no importa su tamaño y característica, no puede darse sino en relación histórica con otras sociedades, con las cuales mantienen contactos constantes, hasta elaborar un sistema articulado de relaciones interétnicas.

1.1. Estas relaciones involucran todos los aspectos de la cultura de cada grupo, pudiéndose diferenciar en:

1.1.1. Directas y explícitas, como intercambio de productos, alianzas, guerras, etc.

1.1.2. Indirectas e implícitas, a través del intercambio automático de elementos culturales, como ornamentos, estilos artesanales, etc.

1.2. El aspecto operativo del «sistema de relaciones» produce también procesos de imposición cultural de un grupo a otro (como alianzas desiguales, obligaciones, etc.) y apropiación cultural (como mitos, manera de organizarse, etc.).

1.3. En estos casos, cada grupo intenta mantener un control sobre sus recursos culturales y, al mismo tiempo, también sobre aquellos apropiados.

1.4. De esta manera, en un sistema regional, se constituirían culturas sincréticas, más o menos homogéneas que, en su conjunto, conformaban las características del horizonte cultural común.

2. Un sistema de relaciones tiene dos funciones fundamentales:

2.1. Regula los flujos de redistribución de recursos económicos regionales, a través de la creación de redes de intercambio y pautas regionales de atribución de valor a los recursos.

2.2. Permite estructurar la «distancia étnica» de un grupo con otro, a través de mecanismos «negativos» (el *otro* es diferente) y «positivos» (el *otro* es equivalente, aunque no idéntico), como referente constante a la constitución de la identidad étnica.

2.2.1. El intercambio, en su forma más general, produce homogeneidad entre los grupos de un mismo sistema de relaciones, debido a la tendencial permeabilidad de la frontera cultural.

2.2.2. Sin embargo, la necesidad de diferenciarse del *otro*, a fin de mantener la identidad del grupo, impulsa la producción de «marca» y «actitudes» características que vuelven (de manera ideológica) rígida y tendencialmente impermeable la frontera étnica.

3. En un sistema de relaciones interétnicas, cada grupo asume funciones diferenciadas:

3.1. De manera recíproca y en tiempos contemporáneos o diferenciados, cada grupo puede ser proveedor y/o receptor de productos culturales ajenos.

3.2. Estas relaciones pueden incluir materias primas o productos ya elaborados, generando así una «división intergrupala de la producción» o una «división intergrupala del trabajo», que permite la organización general de la «energía» del sistema.

4. Un sistema interétnico general funciona a través de sub-sistemas interrelacionados.

4.1. En cada subsistema se reproducen algunas características estructurales del macro-sistema (en el cual se enmarca), mientras que en el ámbito morfológico se mantienen la mayoría de las características propias.

4.2. El macro-sistema puede ser constituido por una serie de subsistemas «dispersos», formando una red de núcleos; o dividirse en dos o más subsistemas, que funcionan por oposición y/o asociación, calibrados por el contexto de interdependencia (cultural, económica, etc.).

5. El «control» dentro del sistema interétnico de relaciones se resuelve en varios niveles (intra- y extra-étnico) y en varios ámbitos (económico, religioso, etc.).

5.1. En el nivel intra-étnico, el problema del «control» de los recursos culturales (propios y/o apropiados) y de «gestión» del sistema social, se resuelve de la manera tradicional a cada sociedad y, en general y salvo casos específicos, de forma autónoma del contexto general del macro-sistema regional.

5.2. En el nivel extra-étnico, el juego de alianzas políticas o bélicas, guerras, alianzas o intercambios, determina la organización de la relación entre grupos internos de los subsistemas y entre los subsistemas mismos.

5.2.1. De manera hipotética se puede argüir que el «poder» de influenciar y/o «dominar» sobre otros grupos indígenas es determinado por:

a. El «éxito» de los recursos culturales propios que un grupo introduce en el sistema general.

b. La «fuerza» que consigue desarrollar para imponer sus decisiones sobre el sistema, la que puede depender de múltiples factores: una tecnología más sofisticada; unas características culturales particulares (por ejemplo, un enfoque guerrero de la cultura); la capacidad de transmitir elementos culturales propios (por ejemplo, una descripción fuertemente cargada de sentido mítico de sí mismos o de los objetos producidos); o eventos históricos particulares.

5.2.2. En todo caso, parece evidente la existencia de micro-sistemas de «influencia» recíproca en ámbitos diferenciados. Es decir, un grupo influencia y/o controla a otro en un campo específico y este último controla a su vez al primero en otro campo (sistemas bipolares de articulación).

5.3. Finalmente, podemos formular la hipótesis de la existencia de un sistema (o de un sub-sistema) «controlado» globalmente por un sólo grupo:

5.3.1. La característica del tal «control» (influencia o dominio) permitiría entender si se trata todavía de un fenómeno coherente con el horizonte cultural local en el cual se desarrolló el sistema o, al contra-

rio, de la producción de un fenómeno nuevo, capaz de «trasladar» el macro-sistema en un horizonte cultural diferente (diferenciación social, formación de «clases», etc.).

5.3.2. Esta transformación puede producirse tanto de manera autónoma, impulsada por las dinámicas internas del sistema de relaciones regionales, como por influencia de grupos sociales o sociedades de sistemas de relaciones regionales diferentes, tanto geográfica como culturalmente.

6. Las transformaciones, determinadas por factores endógenos o exógenos, producen nuevos arreglos económicos y culturales, hasta llegar a la creación de un nuevo sistema regional de relaciones interétnicas, territorial o étnicamente equivalente al anterior o más amplio por la inclusión de nuevos grupos.

6.1. Tendencialmente, la creación de sistemas a partir de grupos étnicos de horizonte cultural diferente implica una ampliación de los ámbitos territoriales, reales o de referencia (virtuales).

6.2. Las características políticas y culturales de los nuevos grupos, contrastadas con las de los grupos locales, determinarán la distribución del poder en el interior del nuevo sistema.

6.2.1. Estos arreglos pueden ser coherentes con los que hacían funcionar el sistema anterior, aunque con características diferentes.

6.2.2. Pueden ser completamente diferentes, hasta producir un sistema relacionado por intereses contrapuestos, determinados por la «fricción interétnica» entre los grupos étnicos.

7. Los macro-sistemas pueden darse reglas políticas unitarias, constituyendo unidades regionales dependientes de un centro político y económico (por ejemplo, los estados o los imperios), o éstas pueden ser impuestas desde afuera del sistema local, por conquista o imposición.

7.1. Las nuevas unidades regionales reproducen algunas características de los sistemas de intercambio regional, a la cual sin embargo se añaden otras, inherentes a la nueva estructuración (por ejemplo, reglas formalizadas, burocracia, etc.).

7.2. Esto permite la supervivencia interna de los sistemas tradicionales, pero coordinados y vueltos tendencialmente coherentes con los nuevos arreglos generales.

7.3. De esta manera, territorialmente, se producen fronteras externas rígidas y fronteras internas más o menos fluidas.

7.4. Las relaciones entre grupos étnicos y grupos sociales (castas, estamentos, clases) están subordinadas a las reglas impuestas por el grupo dominante del sistema, aunque continúan existiendo formas relacionales implícita e informales.

7.5. El control del nuevo sistema general estará determinado por las relaciones políticas y económicas que se desarrollan entre los gru-

pos, donde cada uno pone en juego su capacidad y fuerza de influenciar a los demás, a través del convencimiento o de la represión.

7.6. En el ámbito identitario, se producen superposiciones no necesariamente contradictorias, dándose macro-identidades en cuyo interior se mantienen, aunque a veces precariamente, las micro-identidades grupales locales.

7.7. Finalmente, los macro-sistemas unitarios mantienen relaciones con otros macro-sistemas, reproduciendo de alguna manera las reglas relacionales de los sistemas de intercambio regional, pero en un nivel territorial más amplio (la regionalización de los continentes, por ejemplo).

8. La ampliación progresiva de las relaciones entre macro-sistemas, bajo la presión imperialista de algunos, por ejemplo, puede generar «sistemas-mundo» regionales y, como en la actualidad, fenómenos de mundialización y hasta de globalización.

8.1. En el nuevo sistema global, pueden reproducirse los macro-sistemas regionales y, en su interior, los micro-sistemas locales, pero solamente si su funcionamiento se adapta a las reglas globales o si se aíslan en áreas de refugio de poco interés para los grupos dominantes del sistema globalizado.

8.2. De cualquier manera y en tiempos relativamente cortos, el aumento de las relaciones en el sistema global (intercambio de productos, saberes y mitologías) erosiona los sistemas tradicionales, produciendo nuevos arreglos y formas derivadas del nuevo horizonte cultural global.

8.3. Las viejas fronteras locales pierden paulatinamente su significado, reapareciendo con fuerza las inherentes a las micro-realidades locales, aunque caracterizadas por un alto grado de «turbulencia».

8.4. Las identidades, que parecían diluirse, pueden adquirir cada vez más fuerza frente a la homogeneización impuesta por los centros del poder global (occidentalización), aunque se producen, al mismo tiempo, identidades frágiles o ambiguas, hasta la constitución de identidades formales, sin contenidos específicos.

8.3. Para esta nueva situación, una vez desplegada, es necesario producir nuevos modelos teóricos.

TERRITORIOS Y LOS PAISAJES CULTURALES

Una vez presentado el modelo general, se hace necesario volver a la cotidianidad de los grupos locales, a los problemas que presenta la formación de los territorios y, sobre todo, a la necesidad de elaborar metodologías que nos permitan aproximarnos a la vivencia de los individuos que conforman los grupos locales. También para este nuevo avance teórico-metodológico, en gran parte no completamente tamizado por investigacio-

nes concretas, la necesidad fue impuesta desde afuera de nuestro interés inmediato: la elaboración del material de referencia para la propuesta a la UNESCO de declarar patrimonio de la humanidad a Ciudad Bolívar, que adelanta la Comisión Ministerial para la postulación de esta ciudad a patrimonio mundial, bajo la coordinación general de Benito Irady y de la secretaria técnica María Ismenia Toledo, en el marco del convenio Gobernación de Bolívar e Instituto del Patrimonio Cultural. Lo que más llamó nuestra atención y despertó nuestro interés, a parte que se trata de una región de la cual nos hemos ya interesado tanto histórica como antropológicamente, es el hecho que no se trata de un intento referido solamente al aspecto monumental del centro histórico, sino de un proyecto más ambicioso y antropológicamente más interesante: describir en conjunto armónico la existencia de un *paisaje cultural*, concepto que desde hace pocos años se está manejando para ampliar a las culturas locales las declaraciones patrimoniales. De esta manera, impulsados por este nuevo reto y frente a la indefinición del concepto, intentaremos recuperar el recorrido teórico presentado arriba, para aportar nuestra contribución a un modelo más amplio de interpretación de los sistemas de intercambio regional que incluye el aspecto territorial y la percepción de los grupos humanos que lo producen.

Vimos al comienzo de nuestro recorrido que la constitución territorial de las sociedades se produce a través de un recorte del espacio heterogéneo sobre el cual se proyectan las categorías culturales: el espacio culturalizado se transforma en territorio homogéneo, imbricado fuertemente con los símbolos que cada sociedad produce a través de su historia. De esta manera, no se trata de una construcción estática, dada de una vez por todas en el momento fundacional de una sociedad, sino que cambia siguiendo los avatares de la historia del grupo, de los conflictos internos y externos y, naturalmente, según la organización del poder que la define.

En este sentido, la existencia de un territorio se despliega en dos vertientes entrecruzadas: la materialidad de la tierra y la trama de los discursos que le permite tener sentido y, al fin y al cabo, su manejabilidad. En verdad, este segundo nivel de existencia de los territorios, el discursivo, sobrepasa el primero, siendo la representación un reservorio de posibilidad y, al mismo tiempo, la memoria aglutinada de todos los pasados subsumidos en el presente: territorios ancestrales mitizados se juntan aquí a los proyectos de expansión o, simplemente, a los deseos de nuevos espacios.

Dependiendo del tipo de organización social, es decir, en relación con los grupos sociales o culturales que la conforman, estos procesos pueden tener realización diferenciada por cada uno de ellos, aunque dentro de un contexto que los enmarca en una unidad general. Así, el territorio de una sociedad se redefine en unidades menores según los diferentes grupos regio-

nales o sociales que la constituyen, expresando las representaciones de cada grupo, a veces en conflicto entre ellas.

De esta manera, particularmente las sociedades socialmente estratificadas, proyectan sobre el territorio las relaciones de clase o étnicas y, de manera más amplia, las relaciones entre sociedades diferentes. Se constituyen así sistemas regionales de relaciones sociales, culturales y étnicas, donde el sentido de una sociedad está fuertemente relacionado con el de las otras vecinas, ya que la identidad de cada grupo responde a la producción de sentido frente al de los otros, en una cruzada atribución de características negativas o positivas a los *otros*. La negatividad atribuida no impide la posibilidad de alianzas, según los intereses del momento, pero parece siempre necesitarse un polo positivo; de allí el funcionamiento dinámico de las identidades, una vez opuestas y otras asociadas, cuando se producen *otros* lejanos negativos, siguiendo siempre los acontecimientos históricos y culturales de las regiones y continentes.

La identidad de cada grupo se enmarca en este horizonte cultural, que define lo que tiene sentido de lo que no lo tiene, mientras que da existencia a las imágenes del mundo y posibilita la acción sobre él. Se constituyen así los *paisajes culturales* que, es fundamental reafirmarlo, son definibles solamente desde la vivencia cultural de cada grupo social. En este sentido, un paisaje cultural constituye el piso de existencia y realización de las identidades locales y regionales, según el nivel de apreciación, pero articulados entre ellos, el uno dentro del otro y, a veces, en contra de otros.

Los elementos principales que constituyen la dinámica de un paisaje cultural, coherentemente con las premisas anteriores, serían así los siguientes:

1. El espacio culturalizado: tierras, animales y plantas definidos por las categorizaciones propias de cada grupo, incluyendo las modificaciones que transforman el medio ambiente en un espejo de las imágenes culturales de cada grupo.

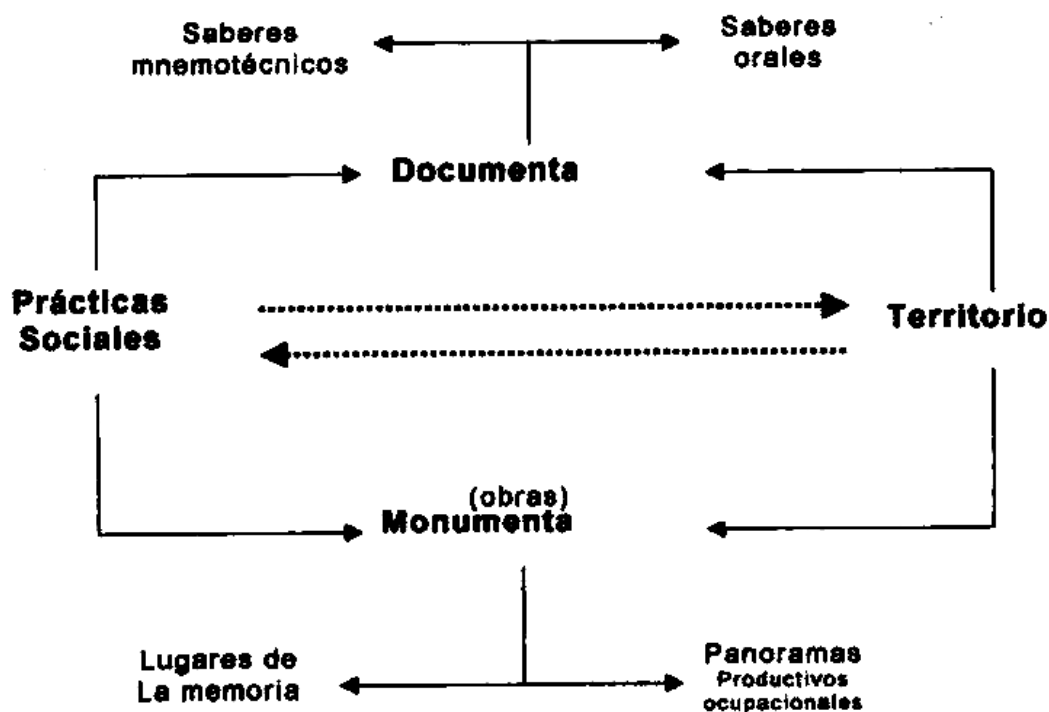
2. Las tramas superpuestas y entramadas de las vivencias sociales de los grupos que comparten un mismo territorio local. Es decir: relaciones económicas y sociales, conflictos y alianzas, esperanzas contrastadas y deseos compartidos.

3. La construcción actualizada de la historia de los grupos sociales que, proyectada sobre el territorio, le da sentido temporal. De esta manera los territorios adquieren historia, perennemente revisada por los grupos del presente que proyectan sobre el pasado sus necesidades identitarias actuales.

4. Los lugares de la memoria, es decir, la constitución de espacios particulares fuertemente simbolizados que sirven de referente a la reafirmación identitaria: un monte o un manantial, un monumento o una casa... sirven de anclaje para el sentido, a través de la lógica mítica que los carga de fuerza y poder.

5. El imaginario territorial, es decir, la producción de imágenes y fantasías, que localizan los contenidos culturales en el espacio produciendo recorridos territoriales y discursivos con sentido y valor.

En términos dinámicos, los dos polos que enmarcan un paisaje cultural serían así el *territorio*, considerado como espacio culturizado, y las *prácticas sociales* que en él se producen y reflejan (ver esquema). A fines metodológicos, podemos identificar dos tipos de producciones culturales que expresan la relación entre los dos aspectos de la realidad social:



a. Los *documenta*: los «discursos» que cada grupo social o sociedad produce, incluyendo sus producciones ideológicas y saberes. Estos saberes culturales son producidos y circulan a través de formas orales y mnemotécnicas, entre las cuales encontramos tanto los petroglifos y las pictografías como la escritura y las imágenes electrónicas.

b. Los *monumenta*: cada grupo social materializa sus «discursos» en obras que dan forma al territorio y constituyen los «lugares» que conforman el *panorama* cultural. Desde la acción productiva sobre el territorio, hasta las construcciones protectivas y defensivas, estas obras responden a exigencias de supervivencia y de representación, tanto que cada una se caracteriza por la función que desempeña, incluyendo los «lugares de la memoria», es decir, aquellos elementos materiales que asumen funciones simbólicas.

Todos estos elementos, materializados en asentamientos, redes viarias, espacios productivos y de esparcimiento, y representados en discursos que fluyen más o menos libremente, constituyen el paisaje cultural de un grupo que, en la vivencia mental de cada individuo así como en las producciones estéticas o religiosas, asumen la forma de un «mapa mental» que permite orientarse en el territorio local y regional.

Símbolos y nombres, palabras y significados constituyen la trama que da sentido al paisaje que se articula con las representaciones de los grupos y sociedades vecinas, tanto que la misma territorialidad debe considerarse como un elemento relacional, negativo o positivo, un discurso compartido. De hecho, los paisajes culturales se cruzan y superponen entre ellos, se influyen y, como provocativamente dijo una vez Lévi-Strauss, a propósito de los mitos, se «piensan entre ellos».

Es en este contexto que es posible hacer referencia a los llamados «itinerarios culturales», es decir, los recorridos que cruzan los paisajes locales y regionales, relacionándolos y dinamizándolos a través del intercambio de imágenes y cosas, constituyendo las continuidades y discontinuidades que permiten la diferenciación y, por ende, el sentido.

De esta manera, no solamente los territorios tienen fronteras, sino también los paisajes culturales que, como las identidades, pueden estar contenidos en paisajes mayores, en un juego de cajas chinas, desde los paisajes de nivel regional hasta los de los pequeños grupos locales, a través de itinerarios culturales identificables en su complejidad sólo desde una mirada externa. La relación entre paisajes diferentes depende fuertemente de las relaciones sociales, económicas y políticas de los grupos y sociedades que los producen, de allí que se trata de un *panorama* dinámico donde la historia de cada grupo se estructura con relación a la de los demás. De hecho, podemos hablar de paisajes dominantes y paisajes subalternos.

Por todo ésto, las fronteras territoriales no necesariamente coinciden con las de los paisajes culturales que, en este sentido, se mueven y constituyen con una lógica diferente de la territorial, anclada como está en las reglas euclidianas de distancia geométrica y aritmética lineal. Las reglas de producción y transformación de los paisajes culturales pertenecen al ámbito de las representaciones, de la producción de significados y, al fin, a la del mito que los funda definitivamente.

Sin embargo, las fronteras de los paisajes culturales, y los mismos itinerarios culturales, comparten con las fronteras territoriales la turbulencia que implica el cruce de culturas diferentes. En las «zonas fronterizas» los paisajes culturales diferentes se cruzan, mezclándose raramente de manera armónica, ya que responden a intereses y representaciones diferentes, hasta chocar entre ellas en verdaderas «guerras de las imágenes». Esta turbulencia influencia

las relaciones, determinando su carácter y forma, aunque no siempre tiene efectos negativos, ya que es precisamente allí donde las culturas se cruzan que se producen nuevas formaciones y espacios de realización de nuevos proyectos y esperanzas.

De hecho, frente a la turbulencia producida por los procesos de globalización, donde prava la imposición de formas imperialistas de constitución de los paisajes culturales extra-occidentales, a los grupos locales y regionales le quedan solamente dos posibilidades: someterse a esta imposición, modificando identidades y territorialidad según los proyectos político-económicos del primer mundo, o producir nuevos espacios e imágenes para contraponerse de manera creativa, desde la singularidad que los caracteriza y la imaginación que la condición periférica permite.

NOTAS

¹ Exposición: «La evolución cartográfica del lago de Maracaibo durante la época colonial», Museo Zuliano de la Ciencias, FUNDACITE. Centro de Arte de Maracaibo Lía Bermúdez (marzo-julio, 1997).

BIBLIOGRAFÍA

- Acosta Saignes, M. (1961): «Áreas Culturales de Venezuela Prehispánica». En Miguel Acosta Saignes, ESTUDIOS DE ETNOLOGIA ANTIGUA DE VENEZUELA. Caracas: Universidad Central de Venezuela, pp. 19-53.
- Amodio, E. (1991a): «Relaciones Interétnicas en el Caribe Indígena. Una reconstrucción a partir de los primeros testimonios europeos». En REVISTA DE INDIAS, 193: 572-606, Madrid-Sevilla.
- Amodio, E. (1991b): «Invasión y Defensa de los Resguardos Indígenas en el Oriente de Venezuela (1770-1850)». En MONTALBAN, 23: 267-308, Caracas.
- Amodio, E. (1993a). FORMAS DE LA ALTERIDAD: CONSTRUCCIÓN Y DIFUSIÓN DE LA IMAGEN DEL INDIJO AMERICANO EN EL PRIMER SIGLO DE LA CONQUISTA. Quito: Abya Yala.
- Amodio, E. (1993b): «Soñar al Otro: la identidad étnica y sus transformaciones entre los pueblos indígenas de América Latina». En Daniel Mato (ed.), DIVERSIDAD CULTURAL Y CONSTRUCCIÓN DE IDENTIDADES. Caracas: Fondo Editorial Tropykos y CEAP-FACES-UCV, pp. 179-196.
- Amodio, E. (1994a): «La construcción de identidad en los sistemas multiétnicos de interacción regional: los pueblos indígenas de la cuenca del río Branco (Brasil)». En Daniel Mato (ed.), TEORÍA Y POLÍTICA DE LA CONSTRUCCIÓN DE IDENTIDADES Y DIFERENCIAS EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE. Caracas: Unesco/Nueva Sociedad, pp. 67-79.
- Amodio, E. (1994b): «La conquista espiritual de El Dorado. Las expediciones capuchinas al Lago Parime (1750-1777)». En BOLETÍN MUSEO ARQUEOLÓGICO DE QUÍBOR, 3: 171-190, Quíbor.

- Amodio, E. (1995): «El Dorado ilustrado. Las expediciones españolas al Parime (Guayana). 1770-1777». En *REVISTA DE INDIAS*, LV, 203: 67-100, Madrid.
- Amodio, E. (1997a): *LAS FORMAS DEL LAGO. LA EVOLUCIÓN CARTOGRÁFICA DEL LAGO DE MARACAIBO Y GOLFO DE VENEZUELA DURANTE LA ÉPOCA COLONIAL*. Maracaibo: Fundacite Zulia.
- Amodio, E. (1997b): *LA ARTESANÍA INDÍGENA EN VENEZUELA*. Caracas: Dirección General Sectorial de Artesanía, CONAC.
- Amodio, E. (1997b): *LA TIERRAS DE LOS CARIBES. CREACIÓN Y TRANSFORMACIÓN DE LOS RESGUARDOS INDÍGENAS EN EL ORIENTE DE VENEZUELA*. Trabajo de Ascenso, Escuela de Antropología, FACES - UCV. Caracas.
- Amodio, E. (2000): «The War of the Plants. Botanical Exchange and Agricultural Conquest of the New World during Colonial Times». En Agnolotti, M. y S. Anderson (eds.), *FOREST HISTORY. INTERNATIONAL STUDIES ON SOCIO-ECONOMIC AND FOREST ECOSYSTEM CHANGE*. Wallingford-Oxon (UK): IUFRO y CABI Publishing, pp. 49-64.
- Amodio, E. (2001a): «La construcción geográfica del Lago de Maracaibo durante la época colonial». En Comisión Quinto Centenario del Lago de Maracaibo, *PUEBLOS Y CULTURAS DE LA CUENCA DEL LAGO DE MARACAIBO*. Maracaibo: Acervo Histórico del Estado Zulia, pp. 81-96.
- Amodio, E. (2001b): «Los pueblos indígenas de la Cuenca del Lago de Maracaibo durante el primer siglo de la Conquista». En Comisión Quinto Centenario del Lago de Maracaibo, *PUEBLOS Y CULTURAS DE LA CUENCA DEL LAGO DE MARACAIBO*. Maracaibo: Acervo Histórico del Estado Zulia, pp. 9-40.
- Amodio, E. y otros (1983): *POVOS INDIGENAS DE RORAIMA: MAKUXI, TAUREPANG, INGARIKO E WAPIXANA*. Boa Vista (Brasil): Ed. CDIR, 2 tomos.
- Arvelo-Jiménez, N. y H. Biord (1994): «The Impact of Conquest on Contemporary Indigenous Peoples of the Guiana Shield: The System of Orinoco Regional Interdependence». En Anna Roosevelt (ed.), *AMAZONIAN INDIANS: FROM PREHISTORY TO THE PRESENT*. The University of Arizona Press, pp 55-78 (Edición manuscrita, Nova Friburgo, Brasil 1989).
- Barth, F. (ed.) (1976): *LOS GRUPOS ÉTNICOS Y SUS FRONTERAS*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Biord, H. (1985): «El contexto multilingüe del sistema de interdependencia regional del Orinoco». En *ANTROPOLÓGICA*, 63-64: 83-101. Caracas.
- Bonfil Batalla, G., (1989), «La Teoría del Control Cultural en el estudio de Procesos Étnicos». En *ARINSANA*, 10: 5-36, Caracas.
- Butt Colson, A. (1973): «Inter-trade in the Guiana Highlands». En *ANTROPOLÓGICA*, 34: 1-70, Caracas.
- Buxó, J. P. (1988): *LA IMAGINACIÓN EN EL NUEVO MUNDO*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Cárdo de Olivera, R., (1968), «Problemas e hipótesis relativos a fricção interétnica: Sugestões para una Metodología». En *AMÉRICA INDÍGENA*, vol. XXVIII, 2, México.
- Cardozo, G. (1991): *MARACAIBO Y SU REGIÓN HISTÓRICA: EL CIRCUITO AGROEXPORTADOR. 1830-1860*. Maracaibo: Ediluz.
- Coppens, W. (1971): «Las relaciones comerciales de los Ye'kuana del Caura-Paragua». En *ANTROPOLÓGICA*, 30: 28-59. Caracas.
- Cunill Grau, P. (1987): *GEOGRAFÍA DEL POBLAMIENTO VENEZOLANO EN EL SIGLO XIX*. Caracas: Ediciones de la Presidencia de la República, 3 tomos.

- Levi-Strauss, C. (1968): *LO CRUDO Y LO COCIDO*. México: Fondo de cultura económica.
- Lotman, Ju. M. y B. A. Uspenskij (1975): *TIPOLOGÍA DE LA CULTURA*. Milano: Bompiani.
- Lucena Giraldo, M. (1993) *LABORATORIO TROPICAL. LA EXPEDICIÓN DE LÍMITES AL ORINOCO, 1750-1767*. Caracas: Monte Avila Editores-CSIC.
- Malinowski, B. (1948): *MAGIC, SCIENCE AND RELIGION AND OTHER ESSAYS*. Illinois: Glencoe.
- Mansutti R. , A. (1986): «Hierro, barro cocido, curare y cerbatanas: el comercio intra e interétnico entre los Uwotjuja». En *ANTROPOLÓGICA*, 65: 3-76. Caracas.
- Medina, A. (1995): *INTRODUCCIÓN A LA HISTORIA REGIONAL*. Caracas. Historiadores S.C.
- Medina, A. y otros (1992): *HISTORIA REGIONAL. SIETE ENSAYOS SOBRE TEORÍA Y MÉTODO*. Caracas. Fondo Editorial Trópykos.
- Morales Méndez, F. (1990): *LOS HOMBRES DEL ONOTO Y LA MACANA*. Caracas: Fondo Editorial Tropykos.
- Morey, R. V. y N. C. Morey (1975): «Relaciones comerciales en el pasado en los Llanos de Colombia y Venezuela». En *MONTALBÁN*, 4: 553-564. Caracas.
- Murra, J. V. (1975): «El Control Vertical de un Máximo de Pisos Ecológicos en la Economía de las Sociedades Andinas». En *FORMACIONES ECONÓMICAS Y POLÍTICAS EN EL MUNDO ANDINO*. Lima: IEP.
- Ponce Leiva, P. (1988): «Los cuestionarios oficiales: ¿Un sistema de control de Espacio?». En Francisco Solano (ed.), *CUESTIONARIOS PARA LA FORMACION DE LAS RELACIONES GEOGRAFICAS DE INDIAS (SIGLOS XVI-XIX)*. Madrid: CSIC.
- Ramos, D. (1973): *EL MITO DEL DORADO, SU GÉNESIS Y PROCESO*. Caracas: Academia Nacional de la Historia.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1997): *CHAMANES DE LA SELVA PLUVIAL: ENSAYOS SOBRE LOS INDIOS TUKANO DEL NOROESTE AMAZÓNICO*. Londres: Themis Books.
- Sanoja, M. (1981): *LOS HOMBRES DE LA YUCA Y EL MAIZ*. Caracas: Monte Avila.
- Steward, J. H. (ed.) (1963): *HANDBOOK OF SOUTH AMERICAN INDIANS*. New York.—3
- Thomas, D. (1972): «The indigenous trade system of southeast Estado Bolívar». En *ANTROPOLÓGICA*, 33: 3-37. Caracas.