



Mapas y memoria en la Sierra de Perijá, Venezuela: La cartografía participativa y el rescate del territorio Yukpa

Bjørn Sletto¹

Recibido: 22/05/2014. Aceptado: 19/09/2016. Publicado en línea: 08 febrero 2017

Resumen. Este artículo examina los procesos sociales que rodean la cartografía participativa en comunidades indígenas, con un foque especial en el papel de proyectos de mapeo social en la re-producción de identidades indígenas. El proyecto de cartografía participativa que se trata en este artículo fue realizado en el sector indígena Yukpa-Toromo en la Sierra de Perijá, Venezuela, entre los años 2007–2012. El objetivo de dicho ejercicio fue, desarrollar una representación cartográfica del hábitat yukpa, siguiendo los lineamientos planteados en la *Ley de Demarcación y Garantía del Hábitat y Tierras de los Pueblos Indígenas*, y el resultado fue el primer mapa del paisaje de los Yukpa creado con la participación comunitaria. Sin embargo, como se plantea aquí, el mapeo facilitó procesos de “acción de memoria” los cuales articulaban con debates autóctonos sobre la territorialidad. En esa manera, el proceso de mapeo fue integrado en discusiones ya existentes sobre la cultura y el paisaje indígena en la Sierra de Perijá. Para abordar los procesos sociales que rodeaban el proyecto de cartografía participativa, me baso en la teoría de Paul Ricœur sobre la identidad narrativa, para examinar críticamente las acciones de memoria a través los *tropos de Violencia, Exilio y Engaño*. Las lecturas que surgieron de este proyecto indican que se debe considerar más críticamente, el mapeo como proceso en vez de mapas como productos, particularmente debido a las limitaciones encontradas con respecto a la demarcación de hábitats indígenas en Venezuela.

Palabras clave. Cartografía participativa, memoria, territorialidad indígena, Yukpa, Venezuela.

¹ El financiamiento para esta investigación fue proporcionado por una institución internacional de investigación y educación, la subvención *Planning Visits and Workshops* de la National Science Foundation (NSF) de los Estados Unidos, así como también por una subvención para investigación proporcionada por la Universidad de Texas, en Austin. El mapa participativo Yukpa que se presenta en este artículo fue digitalizado y diseñado por el autor y Karen Banks. El autor quiere hacer notar la invaluable asistencia logística de Hugo Rincón y Nixon Molina, de la Facultad de Arquitectura y Diseño de la Universidad del Zulia. De igual manera agradece a Gonzalo Godoy, Daniel Castro, Ana Torres, Laura López y Emerson Rodríguez, por su generosa ayuda y asesoramiento; a Stanford e Eglée Zent, en el Centro de Antropología del Instituto Venezuela de Investigaciones Científicas, por su apoyo durante todos los años de trabajo en Venezuela; a Cristóbal Romero, Daisy Peñaranda y Fulgencio Vargas, por haberme provisto de un hogar en Venezuela; y a Jesús Peñaranda “padre”, Jesús Peñaranda “hijo”, Enelcy Gutiérrez, Francisco Romero, Isabela Cruz, y a todos, en Toromo, por su amistad y soporte.

Maps and Memories in the Sierra de Perijá, Venezuela: Participatory Mapping and the Reclamation of the Territory Yukpa

Abstract. This article examines the social processes surrounding participatory mapping in indigenous communities, focusing on the role of such mapping projects for the re-production of indigenous identities. The mapping project discussed here was conducted in the Yukpa sector of Toromo, Sierra de Perijá, Venezuela, between 2007–2012. The goal of the map-making was to develop a cartographic representation of yukpa habitat, following principles established in the *Ley de Demarcación y Garantía del Hábitat y Tierras de los Pueblos Indígenas*, and resulted in the production of the first Yukpa map with community participation. However, the mapping process facilitated performances of memory that articulated with autochthonous debates surrounding territoriality and local development, and in this way, the map-making process became implicated in existing processes of re-production of culture and indigenous landscape in the Sierra de Perijá. In order to further conceptualize the social processes surrounding the mapping project, the article draws on Paul Ricœur's theory of narrative identity and critically analyses performances of memory through the tropes of Violence, Exile and Deceit. Lessons from this project suggest that greater consideration should be given to mapping as process rather than maps as products, especially given the challenges to indigenous territorial claims in Venezuela.

Key words. Participatory mapping, indigenous territoriality, Yukpa, Venezuela.

“El sitio donde estamos es *Yuk Otütpo*. *Yuk Otütpo* es anteriormente donde los caciques y los guerreros, los antepasados, ellos se escondían. (...) por eso se dice *Yuk Otütpo*: ellos se escondían con la flecha para esperar el enemigo acá. Es por eso este territorio, es lo que el sitio donde se ubicaba, quedó en nuestras raíces, quedó donde el punto está ubicado *Yuk Otütpo*, porque es la ubicación donde ellos escondían para la espera del que venía para invadir la tierra. Pero como en ese tiempo, ya, apareció, y entonces quedó la historia este, y quedó el punto, aquí donde estamos.”

Jesús Peñaranda, Toromo,
Sierra de Perijá, Venezuela, 17 de Julio de 2011

Introducción

Sólo unos pocos años atrás, las llanuras del lago de Maracaibo en el occidente de Venezuela eran un paisaje marcado por las carreteras de grava, cercas, corrales de ganado de alambre de púas y por ganados silenciosos bajo la sombra de los árboles de ceiba (*Copaifera pentandra*). Pero en los últimos años los miembros de comunidades yukpa han ocupado muchas de las haciendas, ubicando en sus propios mapas no sólo prácticas pasadas, sino también nuevas prácticas alternativas en el paisaje ganadero. Familias enteras de indígenas yukpa y sus seguidores irrumpen en tierras ganaderas durante la noche y construyen sus refugios, para luego rehusarse a abandonar las tierras, a pesar de las amenazas de muerte de los propietarios y sus empleados. A través de una combinación

de publicidad a favor de estas actividades en los medios de comunicación controlados por el Estado, la presión de agentes gubernamentales sobre los hacendados, las ofertas de indemnización, así como la resistencia de los ocupantes yukpa, el hacendado finalmente termina concediendo.

Los propietarios de tierra y los oficiales del gobierno local definen este proceso con el nombre de “invasión” u “ocupación de tierras”, pero los Yukpa se refieren al mismo como un “rescate” de las tierras que les pertenecen por derecho. En el caso de la comunidad yukpa de Toromo, cerca de una docena de haciendas han sido parcial o totalmente recuperadas desde que Hugo Chávez Frías fue electo presidente y, aunque los títulos sobre las tierras no están claros, las haciendas se encuentran efectivamente controladas por familias yukpa.

Dentro este contexto violento y conflictivo, el cuento de *Yuk Otütpo* transcrito al comienzo de este trabajo asume una mayor importancia no solamente como relato del pasado sino como declaración de origen, pertenencia y justicia. Cuando Jesús Peñaranda me contó esa historia, estábamos en el hombrillo de la descabrada carretera que comunica Toromo con Machiques, la capital del Municipio Machiques de Perijá, en la intersección con el camino de tierra que atraviesa los llanos repletos de árboles y malezas de la hacienda Rincón. Las lluvias fuertes del invierno habían terminado, pero la sequía no había comenzado aún. Peñaranda y yo sudábamos bajo el sol penetrante, pero sólo unos pocos kilómetros al oeste, las nubes colgaban a baja altura sobre la Sierra de Perijá, llovía sobre las laderas de Tinacoa, al sur de Toromo, y el aire se impregnaba de ese olor ácido del asfalto derretido. Era esa época del año en la que la imprevisibilidad del clima parece reflejar la liminalidad de la vida misma, aquí en esas tumultuosas y rápidamente cambiantes comunidades indígenas.

Para ese momento, ya había vivido en Toromo en tres ocasiones, trabajando con los residentes en el mapeo del territorio yukpa y al mismo tiempo investigando sobre los imaginarios que dan forma a las estrategias de los Yukpa en Toromo para reclamar sus tierras a los hacendados. Durante mi estadía en Toromo, los Yukpa realizaron estrategias que pudiéramos denominar de “memoria en acción”, tales como repetir el cuento de Peñaranda en varias ocasiones, metafóricamente mapeando con su relato “el pasado sobre el paisaje real” (Crang y Travlou 2001). Sin embargo, estando ahí ese día, rodeado de camionetas pick-up y motos resonando a unos pocos metros, no pude evitar pensar: ¿qué exactamente “queda” de lo que Peñaranda llamaba Yuk Otütpo? Y ¿cómo el relato del pasado de Jesús le da forma al presente, especialmente dadas las contradicciones entre las topografías del imaginario del pasado y las duras realidades del presente?

Comparto esta viñeta para ilustrar el tópico que quiero abordar aquí, conocido como el rol de las “artes de la memoria” (de Certau 1984; Grang y Travlou 2001; Le Goff 1992) en la figuración y en la representación de paisajes indígenas en contextos de luchas territoriales, cuando el mapeo del pasado sobre los paisajes del presente son de gran urgencia (Graham 2002; Sarmiento 2009; Schramm 2011). Me baso en el trabajo de Ricœur sobre la memoria y la identidad narrativa (1991; 1994; 2000; 2003) para examinar críticamente como la memoria y la cartografía participativa pueden servir como un recurso de acción en la actual lucha por la tierra, por los recursos, y por los derechos territoriales entre los pueblos indígenas de Venezuela (cf. Cole 2001; Gordon, Gurdian y Hale 2003; Offen 2003; Marcuse 1962; Sutton 2008).

La lucha por los derechos sobre las tierras indígenas en Venezuela ganó ímpetu con la firma de la *Constitución de la República Bolivariana de Venezuela*, del año 1999, la cual proporcionaba a los indígenas explícitamente, por primera vez, derechos colectivos sobre las tierras, y estableció el marco legal e institucional inicial para la titulación de tierras. Esto dio lugar a una gran cantidad de proyectos de cartografía participativa para la documentación de la ocupación y usos de la tierra, pero en realidad son escasos los avances que se han logrado en términos de titulación de tierras. Al contrario, en vez de unir a los pueblos, el proceso de recuperación de las tierras indígenas frecuentemente tiende a dar lugar a conflictos internos que crean división y pueden ser incluso destructivos. En el caso de los Yukpa, la aplicación de ese aspecto de la *Constitución...* no resultó en una estrategia colectiva sino en enfoques diferentes entre comunidades para garantizar la titulación de sus tierras. Esa variabilidad de estrategias proviene de las diferencias entre comunidades en sus relaciones con actores externos, como el Estado y la iglesia, de las orientaciones políticas particulares de los líderes yukpa, y de las distintas geografías de las comunidades, las cuales han dado como resultado diferentes niveles de aculturación y formas de acercamiento a la modernidad venezolana. El presente trabajo se centra en la comunidad yukpa de Toromo, donde también hay variabilidad de estrategias territoriales *dentro* de la comunidad, dependiendo, en gran parte, de las diferentes narrativas de memoria que emergieron de políticas divisionistas asimilativas en el siglo XX (c.f. Eidson 2005).

Sin embargo, aun cuando estos conflictos internos salieron a flote durante el proyecto aquí discutido, y a pesar de que los Yukpa mostraron escepticismo sobre el significado de estos mapas para la designación territorial (otra documentación que también es requerida por las autoridades estatales), ellos se mostraron entusiasmados y adoptaron con gusto el proyecto de cartografía. Con el fin de explorar esta aparente contradicción, mi suposición es que el gran deseo de los Yukpa por mapear está motivado en parte por el rol que tiene este proyecto en la

facilitación del ejercicio y del rendimiento de la memoria dentro de los procesos de producción cultural resultantes de las luchas territoriales. Esta articulación entre la reproducción de la memoria y la realización de mapas es especialmente fuerte cuando estos proyectos ofrecen un espacio cómodo para la deliberación (ver Caballero Arias y Cardozo [2006]). En otras palabras, mediante la creación de espacios para el relato del pasado, los proyectos de cartografía participativa podrían ser pensados como sitios para la concomitante construcción de memoria y la realización de mapas, los cuales más bien pueden ser entendidos como inscripciones “ansiosas” del conocimiento socialmente construido que incluye “lo recordado, lo imaginado, lo contemplado” (Cosgrove 1999: 2; 2006). Es decir, a nuestro juicio la elaboración de mapas y la construcción de la memoria están indisolublemente unidas: durante el proceso de mapeo en Toromo, talleres y otras actividades relacionadas con la cartografía facilitaron la recuperación de la memoria, convirtiéndose así en “ocasiones para el recuerdo colectivo” (Grasseni 2004: 706). Pero al mismo tiempo, las actuaciones de la memoria exhortaban a la realización espontánea de mapas, ya fuera trazados con palos en la arena o con lápices sobre papel.

Comienzo este artículo explicando de forma exhaustiva las relaciones entre memoria, narrativa y acción. Luego paso a la revisión de la literatura relevante en cartografía participativa y crítica, incluyendo una breve discusión de los avances actuales (o del estancamiento) de la demarcación en Venezuela. En lo subsiguiente, presento y discuto varios casos de actuación de la memoria que tuvieron lugar durante este proyecto, estructurado por *tropos* que he llamado *Violencia*, *Exilio*, y *Engaño*, los cuales reflejan los temas de memoria que constituyen el “deber de recordar” tantas veces expresado por los Yukpa y que me ha permitido relacionar, en orden cronológico, las diferentes fases de la lucha por los derechos sobre su tierra. Por último, concluyo con una breve discusión donde se revisan las principales lecciones aprendidas de este proyecto y propongo un camino a seguir para conceptualizar la cartografía participativa como proceso, en donde el trabajo de la memoria puede jugar un papel fundamental en el fomento de acciones emancipadoras.

Marco teórico: memoria, identidad narrativa y acción

Puedo construir aquí, basado en parte en el argumento de Ricoeur, de que “la ruta que une la historia con la acción puede... ser recorrida en ambas direcciones: de la historia a la acción, en la medida de que la historia –según Aristóteles– es mimesis praxis; o bien de la acción a la historia, en la medida en que la acción es, de un modo y otro, una demanda de la historia” (Ricoeur 1994: 22; esta y las que siguen son

traducción nuestra). El concepto de “memoria de trabajo” es, por lo tanto, fundamental, en el sentido de que la memoria se hace materia a través de la acción, como en el caso de la narración de Peñaranda sobre *Yuk Otütpo*. En otras palabras, debería entenderse que la memoria se encuentra íntimamente ligada al intérprete de la memoria: las narrativas de la memoria se hacen activas y comprensibles a través del narrador (Connerton 1989; Della Dora 2008).

Esto conduce a dos suposiciones: primero, que la memoria puede ser entendida como recurso para la formación de la identidad, y, en segundo lugar, que se puede considerar la memoria como narrativa que une el pasado con el presente y el futuro, potenciando la unión entre el imaginario y la acción. Volviendo a Ricœur (2000), la memoria, entonces, contribuye a la formación de la “narración de la identidad”. Estamos hablando de la propuesta de que la identidad se crea en parte, a través del proceso de trazado y narración de las historias de una persona a otra: “el tipo de identidad al cual el ser humano tiene acceso, gracias a la mediación de la narrativa” (Ricœur 1991: 73).

Por otro lado, las relaciones de poder juegan un papel significativo en la manipulación de la identidad a través del control de la memoria; es decir, Ricœur se refiere a la instrumentación de la memoria a través de la cual “ambas, la memoria y el olvido, están sujetos a una intensa manipulación dependiendo de las relaciones de poder. Es aquí donde se hacen evidentes en toda su extensión las modalidades de abuso de la memoria”. En este caso, “no es posible separar la memoria de la identidad, ya sea individual o colectiva; mejor aún, no se puede pensar en la identidad sin la memoria” (Hannoum 2005: 126). Sin embargo, por otro lado, la memoria es forzada y manipulada por el poder a través de la reproducción de la historia oficial -como el caso de la heroica narrativa oficial de la fundación del estado Zulia y la aún reciente construcción del imaginario de los llanos como paisaje de ganadería- la memoria puede ponerse a trabajar a través de la narrativa para recuperar una historia subyugada y así, tal vez, trabajar “instrumentalmente” para provocar historias contrarias a las conocidas y aceptadas. “Lo que está en juego...” -dice Ricœur en su conferencia en Budapest- “conciérne a la memoria, ya no como mera matriz de la historia, sino como la reapropiación del pasado histórico por una memoria enseñada por la historia y, a menudo herida por la historia” (Ricœur 2000; véase también Graham 2002; Sarmiento 2009).

El relato sobre la memoria de Jesús Peñaranda es, entonces, profundamente importante, en el sentido de que su interpretación reproduce una identidad de los Yukpa como guerreros que pretenden defender sus tierras a través de la lucha violenta, si es necesario, en un lugar que todavía permanece, y por lo tanto sirve, como Peñaranda deja ver, para mediar una acción simbólica. Desde la perspectiva Ricoeuriana, entonces, el acto de Peñaranda de contar una historia es profundamente contra

hegemónico, reflexivo de las prácticas comunes del simbolismo de la re-territorialización indígena (Caballero Arias y Cardozo 2006). Este acto de reapropiación de la memoria, herida por la historia –o quizás más precisamente, esta compulsión por recuperar la memoria, como en la insistencia de Peñaranda de no solo interpretar la historia de los *Yuk Otütpo*, pero de interpretarla aquí, en este particular lugar de la memoria (Nora 1989)– es una reflexión de lo que Ricœur llama “el deber de recordar;” una orden para recordar que, a su vez, surge de la inherente búsqueda de justicia por los traumas del pasado: “Es la justicia que extrae de los recuerdos traumatizantes su valor ejemplar, que convierte memoria en proyecto y es este proyecto de justicia el que le da forma al futuro e imperativa al deber de la memoria” (Ricœur 2000: 107).

Por lo tanto, la narrativa de memoria de Peñaranda *trabaja* para producir el paisaje, porque la memoria vive en el paisaje (Fordred Green y Green 2003). Trato aquí el concepto de “paisaje” como una construcción social que refleja y da forma a cómo el mundo es visto y entendido, “una forma pictórica de representar, estructurar o simbolizar el entorno” (Cosgrove 1984; Cosgrove y Daniels 1988). Como los textos, los paisajes están inscritos con significados a través de la narrativa y se convierten en metáforas pictóricas que cambian en el tiempo (Betley 1984). En otras palabras, a través del cuerpo, la historia y las artes de la recreación de la memoria de Jesús Peñaranda, *Yuk Otütpo* se convierte en un *lugar de la memoria* (*Lieux de Memoire*, según Nora 1989; véase también Crang y Travlou 2001). Esta actuación, a su vez, debe ser entendida como parte integral de un proceso de arrancar un “*lieu de memoire*” de los rastros de la memoria yukpa, los cuales han sido violentamente pero no completamente borrados de ese paisaje indígena y absorbidos en el espacio abstracto del capitalismo (Schramm 2011). Es decir, “paisajes” son construcciones sociales, siempre contestados e inestables, siempre sometidos a un proceso evolución hacia algo diferente (Eidson 2005; Ingold 1993), así como las llanuras del Lago Maracaibo.

Pero el relato de Peñaranda también produce una específica identidad yukpa a través de la insistencia del deber de recordar. De este modo, Peñaranda, a través de su historia, estaba dibujando un “recorrido que une historia y acción” (Ricœur 1994: 22) y, por lo tanto, ejerciendo lo que Herbert Marcuse llama “una de las más nobles tareas del pensamiento... la orientación del pasado tiende hacia la orientación del futuro: el *recherche du temps perdu* se transforma en el vehículo de liberación del futuro” (Marcuse 1962: 17-18, 212).

Por lo tanto, el deber de la memoria puede ser entendido como “la alegación formulada por las víctimas de una historia criminal; su última justificación es el llamado a la justicia que se le debe a las víctimas” (Ricœur 2003: n. p.). Como uno de muchos ejemplos, a raíz de un taller de mapeo, el anciano Marcos Nuñez dijo, sucintamente, cristalizando los

vínculos entre la memoria y la acción: “Ésta era la tierra de nuestros abuelos. Necesitamos permanecer unidos para rescatar la tierra. Es nuestro deber, como indígenas Yukpas, luchar por nuestra tierra.” En palabras de Hannoum (2005: 127), “para Ricoeur, el tema de la representación del pasado comienza con la memoria, no con la historia... Las dificultades de una comunidad nacional o su cuerpo político requiere que la memoria sea comandada, ordenada”. Por lo tanto, al conceptualizar el proceso de mapeo como la constitución de escenarios para la actuación de la memoria (c.f. Crang y Travlou 2001), a través de la narración de lo que fue mientras se produce el imaginario *de lo que deberá*, podemos alcanzar un mejor entendimiento del deseo profundo de los Yukpa por mapear.

La cartografía participativa y los derechos de tierras indígenas en Venezuela

La cartografía por largo tiempo ha servido a los intereses del poder al borrar las producciones de paisajes indígenas desde la época colonial hasta el presente (Barr 2011; Bryan 2011; Sletto 2009a; 2009b). La cartografía fue cómplice en la construcción del Estado y en el proyecto colonial (Biggs 1999; Craib 2000; Godlewska 1988; Scott 1999; Sparke 1998; Winichakult 1994), y los mapas y el GIS siguen jugando un papel central en el apoyo a las producciones hegemónicas del espacio capitalista, al excluir a los indígenas y a otras espacialidades alternativas (Duncan y Ley 1993; Monmonier 1991; Rundstrom 1990; 1991; 1993; Sheppard 2005; Thrower 2008; Wood 1992; 1993; 2010). Sin embargo, la cartografía no sólo da forma a nuestra conceptualización de la adecuada estructuración del mundo. Los mapas son representaciones intrínsecamente ideológicas que reflejan el contexto social y los intereses de sus creadores y la cartografía es una práctica social usada para reproducir las conceptualizaciones dominantes y los pasados, presentes y futuros (Crampton 2001, 2010; Harley 1988, 1989, 1990, 1992; Pickles 2004; Pickles [ed.] 1995; Sparke 1998).

Por lo tanto, la cartografía participativa intenta invertir el poder de los mapas reorientándolo hacia los proyectos contra-hegemónicos: para darle voz a las comunidades en asuntos de ordenamiento territorial, de gestión de recursos naturales, de diseño urbano, etc., para la documentación del conocimiento situacional con fines de preservación cultural, y por supuesto, para avanzar en la lucha por los derechos territoriales y de los recursos. por los mismos grupos indígenas, pueden servir de poderosas herramientas retóricas y políticas para apoyar la lucha por los derechos de Un objetivo común de tales “contra-cartografías” (Peluso 1995) es representar el conocimiento, los topónimos, historias, percepciones y concepciones de paisajes y lugares “locales” e “indígenas” de manera más

completa y precisa que en los mapas producidos por el Estado o las corporaciones. De acuerdo con los proponentes de la cartografía participativa, estos mapas, como representaciones cartográficas del conocimiento indígena desarrolladas las comunidades indígenas y otras comunidades tradicionales, una lucha que, en parte, explica el entusiasmo y apoyo que los Yukpa le dan al proyecto cartográfico (Chapin y Threlkeld 2001, 2005; Harris y Weiner 1998; Parker 2006; Poole 2003).

Sin embargo, es necesario evaluar críticamente los posibles peligros que representan los proyectos de cartografía participativa en términos de la producción de la narrativa de la identidad. Estos proyectos enfrentan la imposibilidad de representar, en las formas rígidas Cartesianas, las concepciones dinámicas de las concepciones indígenas del espacio y el tiempo (Rocheleau 2005; Sletto 2009c; 2011). Por su propia naturaleza, como una operación -e imposición- de la ciencia Occidental, la cartografía puede producir nuevas formas de delimitación de territorio que pueden resultar en nuevos conflictos (Bryan 2011; Parker 2006; Sletto 2009a; 2009b), facilitar la apropiación del conocimiento indígena entre los sistemas de administración, gestión y desarrollo de instituciones hegemónicas (Shroeder and Hogdson 2002), y hacer visible el conocimiento indígena en formas que -a veces irónicamente- permitan la expansión capitalista en tierras indígenas (Wainwright y Bryan 2009). Siendo una imposición de conocimientos y operaciones Cartesiano- Occidentales, entonces, la cartografía participativa puede servir como herramienta útil en las luchas de derechos, pero no debe ser entendida como una actividad emancipadora en y por sí misma.

Cada vez más, entonces, los indígenas y cartógrafos se acercan a la cartografía participativa no sólo con rigor empírico sino también con conciencia crítica (Sletto 2009c; Cosgrove 2006). Los pueblos indígenas y sus defensores han desarrollado una visión más realista del potencial de este tipo de proyectos en futuras luchas por los derechos territoriales y otras agendas de emancipación. En el caso de Venezuela, los pueblos indígenas han encontrado inspiración en el Capítulo VIII de la *Constitución* de 1999, la cual consagró el concepto de los derechos indígenas sobre tierras comunales y dio paso a la promesa de una mayor autonomía para los pueblos indígenas durante el gobierno de Hugo Chávez. El Capítulo VIII siguió, en gran medida, los precedentes establecidos en el derecho internacional (Alarcón *et al.* 2007) y dio lugar a la *Ley de Demarcación y Garantía del Hábitat y Tierras de los Pueblos Indígenas* (decreto del 12 de Enero de 2001), la *Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas* (LOPCI) en 2005, y al nuevo Ministerio del Poder Popular para Pueblos Indígenas, así como las comisiones nacionales y regionales de demarcación, encargadas de la titulación de tierras indígenas (Arias y Zent 2006; Caballero Arias 2007; Caballero Arias y Cardozo 2006; Alarcón *et al.* 2007).

En la ley venezolana se prefiere utilizar el término hábitat en vez de territorio, el cual, por ley, se refiere al espacio o ambiente biológico requerido para la reproducción económica y cultural indígena, y no específicamente a los derechos de ocupación de una determinada extensión de tierra. Al no establecer derechos en el sentido territorial, la Constitución limita seriamente uno de los derechos más fundamentales exigidos por los pueblos indígenas (Leal 2007). Esta restricción a la territorialidad indígena proviene del miedo del Estado a la desintegración territorial y a la pérdida de la soberanía sobre la tierra (Leal 2007; Silva 2007), aunada a la preocupación de que al conceder derechos territoriales a los indígenas se estaría amenazando la seguridad y defensa nacional (Silva 2007). Esta indecisión por parte del Estado se ve agravada por el racismo y el nacionalismo, por las exigencias y requerimientos burocráticos inconsistentes y cambiantes, por el privilegio insistente en el desarrollo agrícola, por la falta de participación y entendimiento del sistema legal de los pueblos indígenas, y por la falta de apoyo económico a las comisiones de demarcación, debido en parte, a la disfunción del gran tamaño de las comisiones de demarcación y a los constantes cambios de las agencias gubernamentales (a menudo opuestas), de las ONG y de los representantes académicos e indígenas (Herrera Salas 2005, Leal 2007, Silva 2007).

A pesar del gran entusiasmo de los pueblos indígenas y sus defensores, dadas estas limitaciones provenientes del marco jurídico-legal, sólo 32 títulos han sido concedidos sobre la Ley de Demarcación..., siendo éstos apenas pequeñas áreas y no las grandes franjas de tierras comunales previstas en la Constitución (Caballero Arias 2007). En total, sólo 1,7 por ciento de la población indígena ha recibido títulos de sus tierras originales (Arias y Zent 2006: 7). Los Yukpa son un ejemplo de ello. Sus reivindicaciones territoriales se extienden desde Tinacoa, aproximadamente 50 Km al norte, hasta el sur de Tukuko, pero para el otoño de 2011 sólo un título había sido adjudicado a los Yukpa: los residentes de Shirapta, una comunidad que colinda al norte con Toromo, recibió el título de sus tierras en virtud de la *Ley de Demarcación...* en 2009. Sin embargo, considerando su superficie limitada y las restricciones sobre el derecho y gestión autóctona de los recursos, este título es más una reminiscencia de los títulos bajo la *Ley de Reforma Agraria* de 1960, cuando Venezuela todavía perseguía una política hostil de asimilación indígena forzada (Caballero Arias 2007; Herrera Salas 2005; Mansutti 2006).

Las titulaciones como la de Shirapta bajo la *Ley de Demarcación...* han sido calificadas como ilegítimas porque no concuerdan con las necesidades productivas de las comunidades. Además, por ser limitadas a pequeñas parcelas adjudicadas dentro de los latifundios de los mismos

hacendados, se está “produciendo una aberración jurídica conocida como ‘la presencia de terceros’, es decir, parcelas dentro del territorio de su enemigo histórico: los hacendados con sus sicarios” (Maldonado Lira 2014). Algunos críticos ven el actual proceso de autodemarcación y la entrega de “títulos chimbos”² simplemente como una nueva forma de violencia y coaptación: “Desde 1872 hasta el 2014 el genocidio contra el pueblo Yukpa no ha cesado, hoy la violencia a partir del proceso de demarcación de su hábitat y Tierra y la entrega posteriormente de títulos chimbos por parte del gobierno socialista” (Portillo 2014a). Es decir, aunque la ganadería en la llanura del Lago Maracaibo y en el piedemonte de la Sierra de Perijá es una actividad relativamente reciente, propia de las últimas décadas, la narrativa del Estado del Zulia como el “granero de Venezuela” ha servido para mantener el poder de los hacendados, y retrasar y disminuir los avances territoriales de los Yukpa.

Sin embargo, a pesar de la crítica en el caso de la titulación de Shirapta y los logros limitados, muchos Yukpa ven la auto-demarcación de sus tierras como un fin vital para el sustento de su modo de vivir y de sus derechos territoriales. La intensidad y forma de la lucha territorial varía entre comunidades: en la zona más al sur del territorio yukpa, en la cuenca del Río Yaza, ha sido a través de la *violencia* intensa por parte de ganaderos, sicarios, y miembros de las fuerzas armadas, que ha ocasionado asesinatos de ocho ganaderos, e inclusive de Sabino Romero, un personaje que representaba una visión anti-desarrollista inconveniente para el mismo Estado “Chavista” (Maldonado Lira 2014; Portillo 2014b; Wainjirawa 2014a; 2014b). Mientras tanto, en Toromo, algunos líderes tradicionales desechan las estrategias de Romero por ser demasiado agresivas y prefieren aprovechar los recursos estatales, presentándose dentro de eso que se ha llegado a llamar el “imaginario comunitario-desarrollista del Chavismo” (Querales y Portillo 2013). Sin embargo, a pesar de los debates sobre estrategias, el fuerte deseo de rescatar y demarcar el territorio por parte de los Yukpa proviene de la preocupación que ellos comparten sobre el desarrollo destructivo de la Sierra de Perijá, inclusive de las amenazas de las recurrentes incursiones de la ganadería en las tierras todavía más altas, las invasiones de las plantaciones de malanga (*Colocasia antiquorum*) en zonas sensibles de selva, la posible expansión de extracción de carbón, y los planes de desviación de agua potable de la Sierra hacia Maracaibo. En este contexto, los Yukpa se perciben como defensores no solamente de su territorio sino de la integridad ambiental de la Sierra de Perijá.

² N. de E.: en español coloquial venezolano “títulos sin valor legal”.

Materiales y métodos: cartografía participativa en la Sierra de Perijá

Los Yukpa de Toromo son plenamente conscientes de que el proceso de demarcación está prácticamente estancado y porqué. En las palabras de Jesús Peñaranda, “la comisión de demarcación (regional) no ha cumplido con ninguno de los proyectos”. Peñaranda y otros a menudo se han comentado que los proyectos de cartografía participativa raramente se han traducido en derechos sobre las tierras, en parte debido a que el proceso de titulación ha sido mal administrado y también por la fuerte resistencia a los derechos territoriales indígenas, tanto dentro como fuera del gobierno regional y nacional.

Sin embargo, aun sabiendo que los mapas por si mismos no dan lugar a un título de propiedad, los Yukpa de Toromo dejaron claro que querían “su propio mapa” de su territorio. Esta voluntad, es decir, este deseo fuerte de mapear su propio espacio, surgió en las principales conversaciones que tenía con líderes yukpa en los años 2007–2009, antes del inicio del proyecto tratado en este artículo. En 2007, había recientemente terminado un proyecto de cartografía participativa con los Pemón en el Sector 5 en La Gran Sabana (Sletto 2009a; 2009b; 2009c; 2010; 2011), en conjunto con mi investigación doctoral sobre los usos tradicionales de fuego por parte de los Pemón para evitar incendios grandes. Estaba de visita en la comunidad yukpa de Tinacoa, cerca de Villa del Rosario, para iniciar un estudio de los cambios fuertes en los usos de tierra de la Sierra de Perijá, cuando encontré por casualidad a Fulgencio Vargas, uno de los líderes indígenas con quien iba a pasar los próximos años, a veces viviendo en su casa en Toromo. Nos pusimos a conversar sobre el territorio y las luchas de los Yukpa y le comenté sobre mi experiencia en La Gran Sabana. Él mostró gran entusiasmo sobre el mapeo con los Pemón y me invitó a Toromo para presentar ese trabajo con los Pemón, inclusive a mostrar el mapa que resultó de ese proceso, así como para iniciar una conversación con los líderes yukpa para, tal vez, realizar un proyecto parecido en sus tierras. Durante estas visitas a Toromo y a las comunidades adyacentes, durante 2007, 2008 y 2009, sostuve numerosas reuniones con caciques (*yuwakputo*, en idioma yukpa) y los residentes en donde discutimos las experiencias de los Pemón y de otros grupos con proyectos de cartografía participativa. Desde el principio surgió el mismo entusiasmo por parte de los miembros de la comunidad y logramos establecer los objetivos y parámetros de su propio proyecto de cartografía.

Vale la pena destacar la diferencia entre los contextos políticos, geográficos y logísticos de los dos proyectos: como en 2007 ya era profesor en la Universidad de Texas (UT), no tenía la misma cantidad de tiempo libre ni el mismo nivel de financiamiento como cuando era estudiante de doctorado. Por la lamentable falta de tiempo y financiamiento de ese

entonces, el proyecto se llevaba a cabo en dos trayectorias: trabajo de mapeo participativo en campo durante las vacaciones de verano, desde junio hasta agosto, y procesamiento digital en la UT, durante el año académico. También, otra diferencia importante, era que en La Gran Sabana no surgió un dirigente central del proyecto sino que se realizó el trabajo principalmente junto con un grupo de jóvenes con el apoyo de ancianos. No obstante, en Toromo el trabajo se realizó bajo el liderazgo importante de Jesús Peñaranda, quien había sido cacique en varias ocasiones y su trabajo como técnico en el Instituto Nacional de Parques facilitó la elaboración de un mapa “científico”, es decir, siguiendo las convenciones cartográficas occidentales. Sin embargo, yo propuse incluir las imágenes y textos que rodean el mapa en el mural final, para así crear una representación más amplia de la historia y de la cultura yukpa, además los lugares históricos, los usos de tierra, los caminos, y los topónimos originales del paisaje.

La metodología utilizada se basó en estrategias comunes a este trabajo (Chapin y Threlkeld 2001; Chapin, Lamb y Threlkeld 2005; Poole 2003; Rivas y Perera 2008; Sletto 2010), comenzando con reuniones de planificación con la comunidad, seguido de una serie de talleres de cartografía en donde los mapas fueron refinados progresivamente. El proceso también incluyó la recopilación de coordenadas GPS y la realización de varias asambleas comunitarias para revisar, editar y finalmente aprobar la versión final del mapa. El mapeo se inició a comienzos del verano de 2010, después de una reunión con la comunidad, el 23 de Junio, en la Escuela Técnica, en donde los líderes y residentes de la comunidad discutieron y decidieron qué tipos de lugares debían ser colocados en el mapa, en qué lugar debían llevarse a cabo los talleres, las logísticas para la invitación y el transporte, y las horas y secuencias para su ejecución. Al día siguiente, los niños de la comunidad, bajo la supervisión de sus maestros, dibujaron mapas mentales de Toromo y la simbología que se utilizaría en la versión final del mapa. El 24 de Junio, se sostuvo el primero de una serie de tres talleres de cartografía en la comunidad, en donde 18 adultos iniciaron el proceso de esbozo de las características naturales que servirían como mapa base para el mapeo de las zonas de caza, lugares sagrados y otros lugares de extensión geográfica más limitada (Figura 1).

Después de los primeros tres talleres, que tuvieron lugar en la Escuela Técnica, los líderes de la comunidad nos recomendaron reubicar el espacio de trabajo en la casa del padre de Jesús Peñaranda. Conocido como Jesús Peñaranda “el viejo” o “padre”, para distinguirlo de su hijo. A los 75 años de edad, aproximadamente, era considerado el anciano con más conocimiento de las tierras y la historia de los Yukpa, pero tenía dificultades para bajar los senderos escarpados de su casa para

participar en los talleres. Por esta razón continuamos allí el trabajo, con un “equipo técnico” compuesto por los residentes de la comunidad que habían demostrado gran interés en el proyecto³. En ese momento, en el que se comenzaba a desarrollar un entendimiento común de las características geográficas del lugar, comenzamos la recopilación de las coordenadas GPS labor que se continuó durante Junio-Julio de 2011.

En el invierno de 2010-2011, el mapa fue digitalizado en ArcGIS 10 en el laboratorio de computación de la Escuela de Arquitectura de la UT, usando un modelo de elevación digital SRTM de 90 metros, así como el mapa mental y 242 puntos GPS como referencia. Una versión impresa del borrador del mapa fue revisada en el verano de 2011 en los talleres de la escuela de formación vocacional y en la casa de Jesús Peñaranda “padre”. Para este momento, se añadieron topónimos adicionales y coordenadas GPS como resultado de la decisión, tomada por el consejo comunal durante el invierno anterior, de extender la demanda de las tierras Yukpa hacia el este, para incluir las haciendas Rincón y Capitancito. Después de una reunión con la comunidad, en la cual el título y los textos respectivos fueron aprobados y en la que el boceto original del mapa fue devuelto a la comunidad, el mapa fue revisado de nuevo y la versión final fue entregada en Toromo en julio de 2012 (Figura 2).

Resultados: *violencia, exilio y engaño*: la cartografía participativa y las artes de la memoria

Paso ahora a una breve discusión en la que intento desentrañar la confluencia de la narración y la realización de mapas en Toromo, y al hacerlo, sugerir algunas de las formas en las que el proyecto de cartografía estaba constituido por las artes de la memoria. He estructurado la discusión en torno a tres *tropos* principales -*Violencia, Exilio y Engaño*- sugiriendo que cada uno refleja diferentes ramas de la conflictiva identidad narrativa yukpa. En concreto, sugiero que el despliegue complejo de estos *tropos* en las narrativas yukpa refleja el cambiante paisaje social y geográfico de la Sierra de Perijá y los procesos contenciosos de la (re)formación de la identidad indígena. En la práctica, también uso estos *tropos* como elemento estructurador de la historia yukpa en orden cronológico aproximado, comenzando con las violentas incursiones euro-peas y las ocupaciones de los territorios yukpa durante los períodos colonial y Republicano.

³ El equipo técnico incluyó a Jesús Peñaranda “padre”, Jesús Peñaranda “hijo”, Isabel Cruz Romero, Sandra María Peñaranda, Fulgencio Mindiola, Patricio Borke, Daisy Peñaranda, Javier Peñaranda, Jesús Romero, y José Vilchez.



Figura 1. Detalle del mapa participativo base yukpa.

Los etnólogos clasifican a los Yukpa dentro del grupo Caribe, una familia de pueblos indígenas que probablemente se originó hace aproximadamente 5.000 años en la región de Guayana, al este de Venezuela, y desde allí se dispersaron hacia el noroeste y hacia las islas del Caribe (Portillo 2007: 87; Ruddle 1974; Ruddle y Wilbert 1983; Vargas *et al.* 2005). No está claro porqué los Yukpa migraron tan al oeste, pero debido a su largo *aislamiento* de otros pueblos de filiación Caribe, su lenguaje se ha diferenciado de otros idiomas de esa familia lingüística e incluso ha sido influenciado por sus vecinos de la Sierra de Perijá, incluyendo a los Bari (un pueblo Chibcha cuyas tierras se ubican al sur del territorio Yukpa), y a los Wayúu y los Añú (ambos pueblos Arawak, que

se ubican en la parte norte de Perijá, extendiéndose hasta la península Guajira, en el extremo noroeste de Venezuela y el noreste de Colombia).

El primer encuentro con los españoles tuvo lugar durante las expediciones de Ambrosio Alfinger en la década de 1540, cuando los pueblos yukpa ubicados cerca del Lago de Maracaibo y en la Sierra de Perijá fueron diezmados (Márquez 2005; Ruddle y Wilbert 1983: 46). Después de incursiones posteriores de los monjes Capuchinos (Querales y Portillo 2013; Vargas *et al.* 2005), los españoles mostraron menos interés en la región hasta el inicio de la República. La primera ciudad que se fundó en territorio yukpa fue Villa del Rosario, en 1722 (Portillo 2014), pero Machiques no se estableció hasta 1841 (Ortega *et al.* 1995). Durante este período de la Conquista y del primer siglo de la República, los Yukpa eran conocidos como los “Motilones Mansos” y los Barí como los “Motilones bravos”, debido a su resistencia a los exploradores españoles, a los monjes Capuchinos y, más tarde, a los colonos venezolanos (Márquez 2005). Durante este período de la Conquista y del primer siglo de la República, los Yukpa eran conocidos como los “Motilones Mansos” y los Barí como los “Motilones bravos”, debido a su resistencia a los exploradores españoles, a los monjes capuchinos y, más tarde, a los colonos venezolanos (Márquez 2005).

Los Yukpa vivieron originalmente como semi-nómadas a lo largo de la orilla occidental del Lago de Maracaibo, pero durante el período Colonial y comienzos del período Republicano fueron empujados lentamente hacia las colinas y el piedemonte de la Sierra de Perijá (Ortega *et al.* 1995; Ruddle y Wilbert 1983). En 1882, durante el período de consolidación del control centralizado del territorio nacional, bajo el gobierno de Antonio Guzmán Blanco, una nueva ley sobre lo que podría considerarse la versión española de las reservas indígenas (*resguardos*), borró los precedentes coloniales y republicanos tempranos que habían proporcionado algún tipo de reconocimiento de los derechos de la tierra a los Yukpa, y en su lugar, se abrió la puerta a su fragmentación siendo consideradas vacantes (“tierras baldías”; Alarcón *et al.* 2007).

Sin embargo, pese a varias décadas de violencia patrocinada por el Estado en contra de los pueblos indígenas, los Yukpa resistieron las incursiones de los colonos y mineros y lograron mantener cierto control sobre los llanos occidentales del Lago de Maracaibo, que por esa razón fueron considerados en ese tiempo demasiado “inseguros” para los residentes y primeras familias ganaderas de Villa del Rosario y Machiques (Ortega *et al.* 1995: 103). En 1917, se informó que los residentes de Machiques no debían aventurarse al sur del río Yaza -hoy en día ubicado a escasos 15 minutos en carro desde el sur de la ciudad- por el riesgo de ataques de los famosos Yukpa (Alarcón *et al.* 2007; véase también Ruddle y Wilbert 1983: 47). No fue sino hasta después de 1920 cuando se asignaron 4.500 hectáreas de tierra en las estribaciones de la Sierra de Perijá a los hermanos José y Joviniano García para formar la primera

gran hacienda en territorio Toromo, El Capitán, lo que aceleró la reubicación de los Yukpa hacia la parte alta de las montañas (Alarcón *et al.* 2007). Tras el establecimiento de El Capitán, otras haciendas fueron extraídas de las tierras yukpas por un proceso de “violencia originaria ganadera” que continúa hoy en día (Portillo 2014a). En la década de los 70, sólo las partes más altas de la Sierra de Perijá permanecieron fuera de los controles de seguridad de los hacendados. En 1961 una nueva constitución dio lugar al establecimiento de la Reserva Indígena de Toromo, alrededor de 25 pequeñas hectáreas de tierra en el valle del río de Atapshi, que aproximadamente corresponde tan sólo a un 0.5 por ciento de la superficie que les fue otorgada a los hermanos García en 1920. Bajo la influencia del discurso a favor de la criollización de ese tiempo se construyeron la primera misión, en Tukuko, en 1945, y luego las primeras escuelas y Centros Pilotos, como en el caso de Toromo, para asegurar que los Yukpa recibirían “la educación adecuada” y se asimilaran al Estado venezolano (Ruddle y Wilbert 1983; Querales y Portillo 2013).

Durante este período de retiro, a mediados del siglo 20, la resistencia yukpa continuó a través de acciones pequeñas, pero, a veces, violentas. Un *tropo de violencia* surge a menudo en las recreaciones de la memoria, lo que refleja la continuidad esencial de la lucha yukpa por sus tierras (Márquez 2005; Ruddle y Wilbert 1983). Estas recreaciones de la memoria fueron rara vez estimuladas por preguntas hechas por mí; más bien se dieron, diría yo, inspiradas por la negociación cultural que se dio durante el proyecto de cartografía. A modo de ejemplo, durante una pausa en un taller de cartografía, la joven Jásamele Gutiérrez relató sobre su abuelo lo siguiente:

“Mi abuelo luchó por esta tierra. El pelearía con los trabajadores (de las haciendas), con su arco y flecha... Él llegaba a la hacienda con su flecha, pero solo para amenazarlos. Los trabajadores finalmente mataron a mi abuelo, pero no nos hicieron daño (al resto de la familia). En aquellos días, no podíamos entrar a la hacienda. Solo se nos permitía caminar por el camino” (los comentarios entre paréntesis son del autor).

Esta memoria de valentía frente a los invasores extranjeros también fue invocada por Javier Peñaranda el día que me llevó a *Yuk Otütpo* y a otros lugares para grabar las coordenadas GPS correspondientes a los límites del territorio yukpa y el de Machiques propuestos por los Yukpa. Javier comenzó a contar esta historia cuando llegamos al punto sureste de sus tierras, a orillas del Río Yapon, en un sitio de memoria llamado *Kocha Oshirkatpo*:

Nuestros abuelos, nuestros bisabuelos, solían vivir aquí, pero luego los *guatía* (término utilizado por los Yukpa para deno-

minar a los extranjeros, a las personas no indígenas) vinieron a dispararle a los Yukpa. La abuela que vivía aquí, quien se llamaba *Kocha Oshirkatpo*, se hizo la muerta, pero realmente no lo estaba... Por eso hemos llegado a este punto que la historia nos ha dejado, ahora volverá a ser *Kocha Oshirkatpo*, aquí.

La historia de Javier sobre la violencia y supervivencia refleja, al igual que la historia de Jesús Peñaranda sobre *Yuk Otútpo*, cuán íntimamente asociados están los relatos del pasado con el cuerpo del que relata: en el caso del cuento de Javier, los jóvenes yukpa que nos acompañaron a la expedición ese día insistieron en que el anciano Javier fuera el que condujera esta recreación de la memoria, y no ellos. Al mismo tiempo, esta recreación de la memoria también nos recuerda las asociaciones íntimas entre el cuerpo y el paisaje yukpa: este paisaje fue originalmente revivido por el cuerpo de *Kocha Oshirkatpo* y ahora, a través de la memoria de Javier, el lugar se hizo vivo una vez más (c.f. Fordred Green y Green 2003). Esto explica, en parte, la insistencia de los Yukpa en no sólo ir al lugar, sino también en escuchar la historia sobre el lugar: aunque esta tierra es reclamada por los Yukpa, es revivida a través del relato del pasado y a través del cuerpo del anciano, el cual afianza la conexión entre memoria, cuerpo y paisaje y sobretodo, la codificación de la tierra con la memoria a través del llamado del lugar por su propio nombre (Nakoa Oliveira 2009).

Sin embargo, el *tropo* de la *violencia* y la supervivencia en la memoria Yukpa es a menudo acompañada de historias de traición, las cuales constituyen otro *tropo* recurrente en la identidad narrativa de los Yukpa, es decir, el *engaño*. Al comienzo de un taller de cartografía en la casa de Jesús Peñaranda “padre”, él nos dijo que quería, antes de comenzar a trabajar, compartir la siguiente historia con nosotros. Era su recreación de la memoria de *violencia* y pérdida representada en los hacendados, pero también de la traición que, en la memoria yukpa, acompañaba la pérdida de su territorio:

Cuando yo era niño, en los años cuando los *guatía* llegaron a fundar Sierrita (Maracay), pasó que mataron los *guatía* a dos yukpa. Los Yukpa se arrecharon, mataron a 15 *guatía*. Antes usaban pura flecha. Yo tenía 7 años. Entonces fue una mujer yukpa para Sierrita para hablar con ellos. La mujer trajo artesanía para los *guatía*. Le entregaron arroz, azúcar, y sal a la mujer yukpa. Los *guatía* le explicaban que no debían matar a los blancos. Entonces regresó la mujer y trajo mensaje para los Yukpa. Les iban a entregar herramientas y machetes para que ellos trabajaran la tierra. Entonces, cuando estaba joven, los *guatía* ya estaba amenazando a nosotros. Ya estaban ocupando la tierra. Pronto llegaron a Novito y Kusaren y fundaron haciendas allí. Esto fue cuando tenía aproximadamente 10 años. Ya

estaban entrando a nuestra tierra. Los Yukpa estaban molestos. El *guatía* trajo ganado, ropas, regalos a los Yukpa, entonces no podían matar a él.

De esta forma, Jesús Peñaranda “padre”, al igual que Jásamele, también invoca el símbolo de la flecha para reproducir este recuerdo de los Yukpa como guerreros. Pero al mismo tiempo, también introduce la iconografía de la ropa que fue proporcionada a los Yukpa para que literalmente ocultaran su identidad indígena. El tema del *engaño*, entonces, gira en torno a la terrible tragedia de la aceptación ingenua de los Yukpa de estos “regalos,” los cuales traían consigo un rechazo a su cultura e identidad: literalmente, un intercambio de flechas por ropa. Como Patricio Bórquez dijo durante uno de los talleres:

“Ellos (los Yukpa) vendieron su tierra por sal, la vendieron por azúcar, la vendieron por arroz. Así que esta tierra nos pertenece, hay *Atancha* (ancestro) enterrados aquí. Nosotros decimos, ‘aquí estaban nuestros abuelos.’ Así que ahora estamos rescatando nuestra tierra.”

Por otro lado, el *tropo* del *engaño* es multifacético y no simplemente un reflejo de una identidad singular o colectiva, y las historias que invocan el engaño se articulan con otro *tropo* principal, conocido como el aislamiento. El *tropo* de *aislamiento* es informado por las desigualdades derivadas de la movilización de los Yukpa de los llanos por las políticas de criollización del siglo 20. Durante el proceso violento de reubicación, en los periodos colonial y Republicano, se solidificó un patrón de asentamiento que aún existe, aunque en un grado más limitado. Grupos familiares ocuparían valles de ríos separados y la comunicación entre ellos sería limitada por el terreno accidentado, hasta el punto de generar el estallido de conflictos violentos por los derechos a la caza y a la agricultura migratoria (Halbmayer 2001; Marquez 2005; Ruddle y Wilbert 1983; Vargas *et al.* 2005). Aún hoy en día, los Yukpa subdividen su territorio, con fines de administración interna, en sectores correspondientes a los sistemas fluviales, incluyendo (de norte a sur) Tinacoa, Aroy, Sirapta, Toromo, Yaza y Tukuko. (Ruddle y Wilbert 1983, reconocen ocho “sub-tribus” Yukpa; de nuevo, agrupados en valles fluviales de norte a sur).

Esta separación entre cuencas fluviales estuvo acompañada también por una diferenciación vertical, aumentando las divisiones geográficas dentro y entre grupos familiares en términos de altura en la Sierra de Perijá (Ruddle y Wilbert 1983). Como los Yukpa fueron forzados a retirarse de los llanos, algunas familias tuvieron que moverse a las partes más altas de la montaña, en donde tendrían que adaptar su agricultura

itinerante, caza, pesca y sistemas de recolección para afrontar un régimen de vegetación más templado, incluyendo el cultivo de malanga y la caza de ciervos. Otros grupos familiares permanecieron en zonas más bajas, en donde los grupos familiares se expandieron y explotaron la pesca en los ríos Yapon y Yaza y cultivaron maíz y café (c.f. Ruddle 1974; Ruddle y Wilbert 1983). A medida que la política asimilacionista se intensificó en el siglo 20, las escuelas y las carreteras se fueron construyendo a lo largo de las faldas de las colinas, beneficiando a los Yukpa que vivían en las zonas bajas, más que aquellos en las remotas comunidades de las zonas altas (Ruddle y Wilbert 1983). Incluso hoy en día, a comunidades como Manastara sólo se les puede llegar después de un día entero en mula por senderos escarpados, rocosos y resbaladizos, y no hay electricidad ni agua corriente.

Como resultado de la construcción de una carretera de acceso y de escuelas en Toromo, este asentamiento atrajo a los Yukpa de las regiones circundantes y rápidamente se convirtió en la comunidad yukpa más grande de ese sector, con una población aproximada de 1.000 personas, muy numerosa comparada con otras comunidades más alejadas, de apenas docenas de habitantes. Hoy en día, esta diferenciación vertical está acompañada por una estratificación social clara. Los Yukpa en comunidades remotas, tienen en conjunto, menos educación y menores ingresos que los de Toromo; son mucho menos propensos a hablar español y son menos proclives a participar en procesos de planificación autóctonos o en compromisos con extranjeros.

Sin embargo, este patrón histórico se está invirtiendo rápida y curiosamente. La ocupación de docenas de haciendas durante las décadas del 2000 y 2010 era atribuible casi exclusivamente a los residentes de las comunidades de la montaña. Esto ha dado lugar a un rápido cambio en el patrón de asentamiento y ha comenzado a cambiar el poder de decisión de los Yukpa hacia las nuevas comunidades que bordean la carretera desde el este de Toromo hasta *Yuk Otütpo*. Hoy en día, los llanos siguen siendo tierras de ranchos ganaderos, pero también son lugares donde se han erigido rápidamente refugios con techos de zinc, cocinas de leña en corrales abandonados, y hamacas colgadas de las vigas de ranchos sin techos; a la entrada de las haciendas ocupadas en las que alguna vez se les negó la entrada a los Yukpa, letreros en madera desgastada anuncian con letras temblorosas los nombres de las nuevas comunidades indígenas.

Los residentes de estas nuevas comunidades tendían a elaborar diferentes recreaciones de memoria mientras esbozaban estas experiencias, reproduciendo *un tropo de aislamiento*, pero también representando sus luchas por el rescate de las haciendas como un renacer de su herencia de *violencia y engaño*. Durante los talleres de cartografía y las conver-

saciones sobre los esfuerzos de demarcación, los residentes de estas comunidades jóvenes reflexionaban sobre la dificultad que caracterizaba sus vidas previas en las comunidades de la montaña. Por ejemplo, Siro Landino, el fundador de la nueva comunidad de Atapo, ubicada en la antigua Hacienda Medellín, dijo en uno de los talleres:

Nosotros vivíamos en Koropo antes de mudarnos aquí. Alrededor de 60 de nosotros nos mudamos aquí. Todavía quedan 36 residentes en Koropo. Nos mudamos a causa de la difícil situación allá, y la gente que todavía vive ahí, sigue sufriendo. No hay carreteras. Las organizaciones no visitan nunca la comunidad... si uno se enferma en Koropo, uno se muere. Es realmente horrible.

Pero al mismo tiempo, el *tropo* del *aislamiento* venía frecuentemente acompañado de historias sobre los costos personales que tuvieron al rescatar los territorios de sus ancestros, lo que reformula el *tropo* de la *violencia* de las épocas colonial y Republicana. Edixo Landino, el cacique de la nueva comunidad de *Jararamü*, ubicada en medio de las casas abandonadas de la Hacienda Medellín, a menudo me hablaba de los sacrificios que hicieron durante los primeros días de la ocupación. Ladino insistía que fuese inscrita en el mapa esta nueva comunidad y la regeneración cultural que el sentía representaba. En el primer día de ocupación, él y su familia extendida llegaron a la hacienda, trayendo consigo sólo machetes, herramientas, utensilios de cocina y alguna ropa, y rápidamente erigieron un refugio improvisado con techo de palma. Fueron amenazados inmediatamente por el hacendado y por la Guardia Nacional, pero lograron prevalecer, “luchando como guerreros por dos años, para recuperar esta tierra que pertenecía a nuestros ancestros”. Del mismo modo, la joven Yolaida Suárez, una residente de la nueva comunidad de *Shuatta*, ubicada en la antigua hacienda vecina de Maracay, me dijo en el verano de 2010, mientras caminábamos por la carretera y discutíamos sobre el proyecto de cartografía participativa:

Yo nací en *Shirimi* (una subida de medio día desde Toromo), pero no he estado allí en 5-6 años. Era muy difícil vivir allí. Tengo miedo de caminar hasta allá ahora. Por eso nos mudamos para acá abajo en el 2000. Primero vivíamos justo al oeste de los edificios principales de Maracay. Los soldados de la Guardia Nacional vinieron y nos amenazaron. Nuestros hombres tenían arcos y flechas. La Guardia nos gritaba y amenazaba. Por suerte nadie murió. Nadie resultó herido. Entonces ellos nos dijeron que podíamos quedarnos, pero que teníamos que vivir ahí mismo y no mudarnos a ningún otro lugar de la hacienda. Sin embargo, el propietario todavía tenía gente vigilando nuestras

casas, donde *Shuatta* está parada. Nosotros no los echamos hasta principios de este año (2010). Ahí fue cuando finalmente se fueron (comentarios entre paréntesis por el autor).

Por lo tanto, las recreaciones de la memoria de la *violencia* y el *aislamiento* fueron informadas y moldeadas por experiencias recientes, y a su vez, estas experiencias fueron transformadas a través de la narración de las historias, para darles significado. En otras palabras, se le dio significado a la acción a través de su articulación con el paisaje, el cual se manifestaba en las vidas de los ancestros y era ahora revivido a través de las acciones de los “guerreros,” tales como Yolaida Suarez y Edixo Landino. Sin embargo, como reconocemos que el arte de la memoria es intensamente político, la memoria puede revivir también debates y tensiones internas, las cuales, a su vez, son traídas a la luz a través del proceso de negociación de la inscripción de la cultura en los mapas.

En el caso de Toromo, mientras los residentes de las comunidades de la montaña ocupaban las haciendas en los llanos, ellos, en efecto, saltearon sobre Toromo, una comunidad que ellos consideran históricamente privilegiada por el Estado. Por otra parte, mientras Toromo ha experimentado un rápido proceso de aculturación debido a las intensas políticas asimilacionistas del siglo 20, el cambio social ha sido más lento en las comunidades remotas. Como resultado de su aislamiento y exclusión de los servicios del Estado, los “ocupantes” de la hacienda ven esto como una oportunidad para representarse a sí mismos como los herederos de la cultura yukpa original: como Edixo Landino dijo, “aquí es donde nosotros tenemos la verdadera cultura yukpa, aquí en Jararamü, no en Toromo.”

Sin embargo, los Yukpa, en la aún privilegiada comunidad de Toromo -según Landino diría- intentaron ganar el control de las comunidades emergentes en las haciendas abandonadas, o -como los residentes de Toromo dirían- salvaguardar los logros del movimiento de ocupación. Las preocupaciones expresadas por los residentes de la bien establecida comunidad de Toromo provienen de la acción de algunos caciques de las comunidades jóvenes de las haciendas, quienes, de repente, por la necesidad de conseguir dinero extra para iniciar los cultivos comerciales y la agricultura de mayor escala, para ajustarse a un clima desconocido y para alimentar a sus familias con alimentos comprados en tiendas en lugar de cultivos de subsistencia, se han visto obligados a “vender” de manera informal y con frecuencia en transacciones mal recomendadas, lotes en los ranchos ocupados. Así, la historia de estas ventas de tierra se impregnan del *tropo* del *engaño* y son enmarcadas y tienen sentido a través de la memoria de traiciones similares del pasado.

Discusión

En este ensayo, he tratado de re-conceptualizar el potencial de acción a través de la cartografía participativa, al desviar la atención de los mapas concebidos como mero producto con fines instrumentales hacia la cartografía como un proceso social consolidado situado. Propongo que la cartografía participativa tiene un potencial radical en el trabajo de la memoria, especialmente cuando estos proyectos de cartografía se sitúan dentro de proyectos más amplios y autóctonos de reclamación y recuperación cultural. Si bien estas actuaciones no se produjeron simplemente por el proyecto aquí discutido, he tratado de develar la confluencia entre la recreación de la memoria, la identidad y el paisaje, que acompañó y que incluso probablemente fue amplificada por estos ansiosos (Cosgrove 1999) actos de producción de mapas. Al hacerlo, he conceptualizado la memoria como una práctica formativa (Connerton 1989; Della Dora 2008), un “arte” que opera en y a través del cuerpo del narrador de la memoria (Crang y Travlou 2001). Al extender esta noción de “trabajo de la memoria” y basándome en el concepto de identidad narrativa de Ricœur, sugiero que las recreaciones de la memoria que acompañaron el proceso de realización de mapas se articularon fundamentalmente con las re-producciones encontradas de las identidades indígenas. Entonces, el proceso de cartografía participativa, como el discutido aquí, representa una forma de mediación simultánea y simbólica (Ricœur 2000) del paisaje y de la identidad.

Sin embargo, al mismo tiempo, he advertido que si este tipo de proyectos son abordados sin una comprensión crítica del contexto político y de las relaciones sociales, se corre el riesgo de reproducir o rearticular las relaciones desiguales de poder y de imponer concepciones Cartesianas del espacio en los paisajes indígenas. Esto es porque los mapas son objetos retóricos particularmente poderosos: a través de sus demandas por la mimesis, la exactitud y la precisión, los mapas tienden a oscurecer los intereses de sus creadores y sus roles hegemónicos de querer ordenar el mundo y así, en última instancia, dar forma a nuestras propias identidades. Pero a la inversa, este poder retórico tiene el potencial de ponerse en buen uso por parte de los pueblos indígenas y sus colaboradores al documentar y reclamar sus derechos a las tierras y territorios perdidos.

Por último, es importante recordar que las recreaciones de la memoria que surgen en los proyectos de cartografía participativa le dan significado a los paisajes, los cuales no son únicamente una construcción social. Los paisajes también constituyen terrenos en los cuales luchas verdaderamente violentas se han dado (Schäuble 2011). Si las memorias y el conocimiento socialmente construido se encuentran realmente inscritos

en las ansiosas actuaciones del proceso de realización de mapas, es esencial recordar que lo que está en juego, aquí en las estribaciones de la Sierra de Perijá y en otras tierras indígenas, es el derecho a controlar no sólo sus producciones culturales, sino también las producciones materiales del paisaje.

Por lo tanto, así como los Yukpa lentamente rescatan una hacienda tras otra, en su lento avance hacia las tierras que perdieron no mucho tiempo atrás, construyen sus propias geografías encima de las de los *guatía*. Y como estas geografías materializadas chocan y se deshacen, este paisaje sigue siendo una historia continua: un paisaje que es material pero también simbólico, un paisaje que siempre se está rehaciendo, pero que también es siempre del pasado. El haber vivido y trabajado con los Yukpa de Toromo, me ha permitido entender que sus memorias se encuentran profundamente enmarcadas y alimentadas por sus imaginarios, pero también por sus estrategias y acciones. La historia contada por Peñaranda en *Yuk Otütpo* sí importa.

Ese día, en la entrada de la hacienda Rincón, Peñaranda reproducía un paisaje indígena a través del acto del recuerdo (Ingold 1993) y al hacerlo, usaba el pasado para promover la “búsqueda de la identidad” de los Yukpa (Sutton 2008) y para dar sentido al presente (Fordred Green y Green 2003). Así *Yuk Otütpo* se mantiene: es un lugar de malas hierbas, grava y asfalto, pero es también el paisaje simbólico lleno de memorias a través de la narrativa y el cuerpo de Peñaranda. Porque más allá de la propia historia, lo que también importa es la forma en la que se realiza, dónde y especialmente por quién. A través del acto del recuerdo, Peñaranda no solo producía el paisaje a través de la narrativa, sino reproducía también lo que significaba ser Yukpa.

Bibliografía

- ALARCÓN, J.; C. PAZ; M. LEAL Y C. VALBUENA
 2007 *Pueblos indígenas: tierras, hábitat y legislación*. En: Alarcón, J., C. Paz, M. Leal & C. Valbuena, C, eds., *Pueblos indígenas, territorios y demarcación*, pp. 17-36. Ministerio de Ciencia y Tecnología, Maracaibo, Venezuela.
- BARR, J.
 2011 Geographies of power: mapping Indian borders in the “borderlands” of the early Southwest. *The William and Mary Quarterly* 68: 5-46.
- BENTLEY, G. C.
 1984 Hermeneutics and world construction in Maranao disputing. *American Ethnologist* 11: 642-655.

- BIGGS, M.
 1999 Putting the state on the map: cartography, territory, and European state formation. *Comparative Studies in Society and History* 41: 374–405.
- BRYAN, J.
 2011 Walking the Line: Participatory mapping, indigenous rights, and neoliberalism. *Geoforum* 42: 40–50.
- CABALLERO ARIAS, H.
 2007 La demarcación de tierras indígenas en Venezuela. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales* 13: 189–208.
- CABALLERO ARIAS, H. Y E. ZENT
 2006 Introducción. *Antropológica* 105–106: 5–12.
- Caballero Arias, H. y J. E. Cardozo
 2006 Políticas territoriales, memoria histórica e identidad: Los Yanomami ante la demarcación de sus tierras. *Antropológica* 105–106: 99–130.
- CHAPIN, M. Y B. THRELKELD
 2001 *Indigenous Landscapes: A Study in Ethnocartography*. Center for the Support of Native Lands, Washington.
- CHAPIN, M.; Z. LAMB Y B. THRELKELD
 2005 Mapping indigenous lands. *Annual Review of Anthropology* 34: 619–638.
- COLE, J.
 2001 *Forget Colonialism? Sacrifice and the Art of Memory in Madagascar*. University of Chicago Press, Chicago.
- CONNERTON, P.
 1989 *How Societies Remember*. Cambridge University Press, Cambridge.
- COSGROVE, D.
 1984 *Social Formation and Symbolic Landscape*. Croom Helm, Sidney, Australia.
 1999 Introduction: mapping meaning. En: Cosgrove, D. ed., *Mappings*, pp. 1–23. Reaktion Books, London.
 2006 Maps, mapping, modernity: Art and cartography in the twentieth century. *Imago Mundi* 57: 35–54.
- COSGROVE, D. Y S. DANIELS
 1988 Introduction: Iconography and landscape. En: Cosgrove, D. & S. Daniels, eds., *The Iconography of Landscape: Essays on the symbolic Representation, Design, and Use of Past Environments*, pp. 1–20. Cambridge University Press, Cambridge.

- CRAIB, R.
2000 Cartography and power in the conquest and creation of New Spain. *Latin American Research Review* 35: 7–36.
- CRAMPTON, J.
2001 Maps as social constructions: power, communication and visualization. *Progress in Human Geography* 25: 235–252.
2010 *Mapping: A Critical Introduction to Cartography and GIS*. Wiley-Blackwell, Malden, USA.
- CRANG, M. Y P. TRAVLOU
2001 The city and topologies of memory. *Environment and Planning D: Society and Space* 19: 161–177.
- DELLA DORA, V.
2008 Mountains and memory: embodied visions of ancient peaks in the nineteenth-century Aegean. *Transactions of The Institute of British Geographers* 33: 217–232.
- DUNCAL, J. Y D. LEY., Eds.
1993 *Place/culture/representation*. Routledge, London.
- EIDSON, J.
2005 Between heritage and countermemory: varieties of historical representation in a West German community. *American Ethnologist* 32: 556–575.
- FORDRED GREEN, L. Y D. GREEN
2003 From chronological to spatio-temporal histories: mapping heritage in Arukwa, Área Indígena de Uacá, Brazil. *History and Anthropology* 14: 283–295.
- GODLEWSKA, A.
1988 *The Napoleonic Survey of Egypt: A Masterpiece of Cartographic Compilation and Early Nineteenth-Century Fieldwork*. Winters College, York University, Toronto.
- GORDON, E; G. GURDIAN Y C. HALE
2003 Rights, resources, and the social memory of struggle: Reflections on a study of indigenous and black community land rights on Nicaragua's Atlantic coast. *Human Organization* 62: 369–381.
- GRAHAM, B.
2002 Heritage as knowledge: capital or culture? *Urban Studies* 39: 1003–1017.
- GRASSENI, C.
2004 Skilled landscapes: mapping practices of locality. *Environment and Planning D: Society and Space* 22: 699–717.

HALBMAYER, E.

- 2001 Socio-cosmological contexts and forms of violence: war, vendetta, duels and suicide among the Yukpa of northwestern Venezuela. En: Schmidt, B and I. Shröder, eds., *Anthropology of Violence and Conflict*, pp. 49–75. Routledge, New York.

HANNOUM, A.

- 2005 Paul Ricoeur on memory. *Theory, Culture & Society* 22: 123–137.

HARRIS, T. Y D. WEINBER

- 1998 Empowerment, marginalization and community-integrated GIS. *Cartography and Geographic Information Systems* 25(2): 67–76.

HERRERA SALAS, J.

- 2005 Ethnicity and revolution: the political economy of racism in Venezuela. *Latin American Perspectives* 32: 72–91.

INGOLD, T.

- 1993 The temporality of the landscape. *World Archaeology* 25: 152–174.

KITCHIN, R. Y M. DODGE

- 2007 Rethinking maps. *Progress in Human Geography* 31: 331–344.

LE GOFF, J.

- 1992 *History and Memory*. Columbia University Press, New York.

LEAL, N.

- 2007 Los movimientos indígenas y la territorialidad de la política. En: Alarcón, J, C. Paz, M. Leal & C. Valbuena, eds., *Pueblos indígenas, territorios y demarcación*, pp. 37–48. Ministerio de Ciencia y Tecnología, Maracaibo, Venezuela.

MALDONADO LIRA, T.

- 2014 *Una mala política asesina a los yukpa: la demarcación*. Laguarura.net 13 Enero 2014. Accesible en <http://laguarura.net/2014/01/15/una-mala-politica-asesina-alos-yukpa-la-demarcacion> Descargado 21 Enero 2014.

MANSUTTI, A.

- 2006 La demarcación de territorios indígenas en Venezuela: Algunas condiciones de funcionamiento y el rol de los antropólogos. *Antropológica* 105–106: 13–39.

MARCUSE, H.

- 1962 *Eros and Civilisation: A Philosophical Inquiry into Freud*. Vintage Books, New York.

- MÁRQUEZ, I. C.
2005 *El cuje: la fiesta Yukpa del maíz*. Fondo Editorial IPASME, Caracas.
- MONMONIER, M.
1991 *How to Lie with Maps*. University of Chicago Press, Chicago.
- NAKOA OLIVEIRA, K.-A. K.
2009 Wahi a Kahiko: place names as vehicles of ancestral memory. *AlterNative: An International Journal of Indigenous Scholarship* 5: 100–115.
- NORA, P.
1989 Between memory and history: Les lieux de memoire. *Representations* 26: 7–24.
- OFFEN, K.
2003 Narrating place and identity, or mapping Miskitu land claims in northeastern Nicaragua. *Human Organization* 62: 382–392.
- ORTEGA, R.; J. ALARCÓN; J. L. MONZANT; L. NAFI; H. YAMARTE; E. QUINTERO Y Y. PÉREZ
1995 *Historia de Machiques de Perijá*. Alcaldía y Consejo Municipal, Municipio Machiques de Perijá, Maracaibo, Venezuela.
- PARKER, B.
2006 Constructing community through maps? power and praxis in community mapping. *The Professional Geographer* 58: 470–484.
- PELUSO, N.
1995 Whose woods are these? Counter-mapping forest territories in Kalimantan, Indonesia. *Antipode* 4: 383–406.
- PICKLES, J.
2004 *A History of Spaces: Cartographic Reason, Mapping, and the Geo-coded World*. Routledge, New York.
- PICKLES, J. Ed.
1995 *Ground Truth: the Social Implications of Geographic Information Systems*. Guilford Press, New York.
- POOLE, P.
2003 *Cultural Mapping and Indigenous Peoples: A Report for UNESCO*. Available: <http://www.ibcperu.org/doc/isis/11953.pdf> Descargado 27 Julio 2012.
- PORTILLO, L.
2007 Reterritorialización indígena del Estado Zulia. En: Alarcón, J, C. Paz, M. Leal & C. Valbuena, eds., *Pueblos indígenas, territorios y demarcación*, pp. 85–107. Ministerio de Ciencia y Tecnología, Maracaibo, Venezuela.

2014a *El odio a los Yukpa y la violencia está sembrada en Machiques*. Aporrea.org, 12 Enero 2014. Accesible en www.aporrea.org/ddhh/a179873.html Descargado 26 Mayo 2014.

2014b *El Estado Gobierno sigue en deuda con los Yukpa*. Aporrea.org, 20 Mayo 2014. Accesible en www.aporrea.org/ddhh/a188436.html Descargado 26 Mayo 2014.

QUERALES, D. Y L. PORTILLO

2013 *Las violaciones a los derechos humanos del pueblo yukpa son estructurales e históricas: caso Sabino Romero Izarra*. Ponencia presentada por el abogado Douglas Querales en XVI Conferencia Continental Asamblea Internacional de la Asociación Americana de Juristas “La integración regional: sus desafíos jurídicos”. Ciudad de Santiago del Estero, República de Argentina, 25 al 27 de septiembre de 2013. Accesible en www.aporrea.org/ddhh/a179279.html Descargado 26 Mayo 2014.

RICŒUR, P.

1991 Narrative identity. *Philosophy Today* 35: 73–81.

1994 History and rhetoric. *Diogenes* 42: 7–24.

2000 *La Mémoire, l’Histoire, l’Oubli*. Seuil, Paris.

2003 *Memory, history, oblivion*. Ponencia presentada en la Conferencia “Haunted memories? History in Europe after authoritarianism”. Central European University, Budapest, Hungary. Accesible en <http://www.fondsriceur.fr/photo/Budapest%202003%20texte%20Angl%20%20%282%29.pdf> Descargado 8 Octubre 2011.

RIVAS, P. Y M. PERERA

2008 La etnocartografía y el Sistema de Información Geográfico Ecológico Cultural del pueblo Pemón (SIGECPemón). Alcances y posibilidades. *Antropológica* 109: 27–67.

ROCHELEAU, D.

2005 Maps as power tools: Locating ‘Communities’ in space or situating people(s) and ecologies in place? En: Brosius, P. A. Tsing & C. Zerner, eds., *Communities and Conservation: Histories and Politics of Community-Based Natural Resource Management*, pp. 327–362. Altamira Press, Lanham, MD.

RUDDLE, K.

1974 *The Yukpa Cultivation System: a Study of Shifting Cultivation in Colombia and Venezuela*. University of California Press, Berkeley.

- RUDDLE, K. Y J. WILBERT
 1983 Los Yukpa. En: Coppens, W., ed., *Los aborígenes de Venezuela*, Volumen II, pp. 31–124. Fundación La Salle, Caracas, Venezuela.
- RUNDSTROM, R.
 1990 A cultural interpretation of Inuit map accuracy. *Geographical Review* 80: 155–168.
 1991 Mapping, postmodernism, indigenous people and the changing direction of North American cartography. *Cartographica* 28: 1–12.
 1993 The role of ethics, mapping, and the meaning of place in relations between Indians and Whites in the United States. *Cartographica* 30: 21–28.
- SARMENTO, J.
 2009 A sweet and amnesic present: the postcolonial landscape and memory makings in Cape Verde. *Social & Cultural Geography* 10: 523–544.
- SCHÄUBLE, M.
 2011 How history takes place: sacralized landscapes in the Croatian-Bosnian border region. *History & Memory* 23: 23–61.
- SCHRAMM, K.
 2011 Landscapes of violence: memory and sacred space. *History & Memory* 23: 5–22.
- SCHROEDER, R. Y D. HODGSON
 2002 Dilemmas of counter-mapping community resources in Tanzania. *Development and Change* 33: 79–100.
- SCOTT, J.
 1999 *Seeing Like a State*. Yale University Press, New Haven, USA.
- SHEPPARD, E.
 2005 Knowledge production through critical GIS: genealogy and prospects. *Cartographica* 40: 5–21.
- SILVA, N.
 2007 Demarcación de los territorios indígenas en Venezuela, avances y perspectivas. En: Alarcón, J, C. Paz, M. Leal & C. Valbuena, eds., *Pueblos indígenas, territorios y demarcación*, pp. 49–65. Ministerio de Ciencia y Tecnología, Maracaibo, Venezuela.
- SLETTTO, B.
 2009a 'Indigenous people don't have boundaries:' reborderings, fire management, and productions of authenticities in indigenous landscapes. *Cultural Geographies* 16: 253–277.

- 2009b Introduction to special issue: indigenous cartographies. *Cultural Geographies* 16: 147–152.
- 2009c ‘We drew what we imagined:’ participatory mapping, performance and the arts of landscape-making. *Current Anthropology* 50: 443–476.
- 2010 Autogestión en representaciones espaciales indígenas y el rol de la capacitación y concientización: el caso del Proyecto Etnocartográfico Inna Kowantok, Sector 5 Pemón (Kavanayén-Mapauri), La Gran Sabana. *Antropológica* 113: 43–75.
- 2011 Mapping the Pemon homeland: Multiple translations, multiple modernities. En: Offen, K. & J. Dym, eds., *Mapping Latin America: Space and Society, 1492–2000*, pp. 298–303. University of Chicago Press, Chicago.
- SPARKE, M.
1998 A map that roared and an original atlas: Canada, cartography, and the narration of nation. *Annals of the Association of American Geographers* 88: 463–495.
- SUTTON, D.
2008 Tradition and modernity revisited: existential memory work on a Greek island. *History & Memory* 20: 84–105.
- THROWER, N.
2008 *Maps and Civilization: Cartography in Culture and Society*. University of Chicago Press, Chicago.
- WAINWRIGHT, J. Y J. BRYAN
2009 Cartography, territory, property: postcolonial reflections on indigenous counter-mapping in Nicaragua and Belize. *Cultural Geographies* 16: 153–178.
- VARGAS, J.; J. VAYNANKI; Y. MAIKISHI; F. UKSHURI Y A. ROMERO
2005 *Comunidad Indígena Shirapta*. República Bolivariana de Venezuela, Ministerio de Educación Superior, Machiques, Venezuela.
- WAINJIRAWA, A.
2014a *Sabino y la opinión pública del poder*. Laguarura.net 5 Marzo 2014. Accesible en <http://laguarura.net/2014/03/05/sabino-y-la-opinion-publica-del-poder> Descargado 21 Enero 2014.
- 2014b *Miriam Romero, rostro y grito de los pueblos en lucha*. Laguarura.net 7 Mayo 2014. Accesible en <http://laguarura.net/2014/05/07/miriam-romero-rostro-y-grito-de-los-pueblos-en-lucha/#sthash.ZbIDUxoS.dpuf> Descargado 21 Enero 2014.

WINICHAKUL, T.

1994 *Siam Mapped: A History of the Geo-Body of a Nation.* University of Hawaii Press, Honolulu.

WOOD, D.

1992 *The Power of Maps.* The Guilford Press, New York.

1993 Maps and Mapmaking. *Cartographica* 30: 1–6.

2010 *Rethinking the Power of Maps.* The Guilford Press, New York.

Bjørn Sletto

The University of Texas at Austin
School of Architecture
bjorn@utexas.edu
