

Lectura etnogeográfica del territorio Pemon-Taurepan en la frontera sureste de la Guayana Venezolana

José Rojas L.
Frank Tovar Z.

Resumen

Las críticas a los modelos de análisis convencionales de los territorios rurales y el giro cultural de las ciencias sociales, particularmente de la geografía, han favorecido un inusitado interés por los abordajes etnogeográficos de los territorios indígenas y campesinos, donde son más evidentes los atributos culturales, materiales y simbólicos. Estas propuestas disciplinarias sirven de referencia teórica-metodológica para ensayar en este trabajo, una lectura territorial del pueblo Pemon-Taurepan, apoyada en un diagnóstico territorial participativo y un diálogo de saberes. El estudio busca conocer los significados que la comunidad indígena le atribuye al lugar donde produce y reproduce sus condiciones de vida, en el marco de los recientes cambios socioeconómicos y culturales que acontecen en la frontera sureste de Venezuela.

Palabras Claves: Etnogeografía, Pemon-Taurepan, Significantes, Condiciones de Vida.

Ethnographic Reading of the Pemon-Taurepan Territory in the South East Border of the Venezuelan Guyana

Abstract

The critics to the conventional models of analysis of rural territories and the cultural twist of social sciences, especially geography, have boosted an unusual interest for the ethnogeographic approaches of the aboriginal and rural territories, where the material and symbolic cultural features are more conspicuous. These disciplinary proposals are useful as theoretical and methodological references to test, in this paper, a territorial reading of the Pemon Taurepan nation, supported by a territorial participant diagnosis and dialog of knowledge. This research tries to know the meanings attributed by the aboriginal community to the place where their living conditions are produced and reproduced, inside the recent socio economical and cultural changes in the South-east border of Venezuela.

Keywords: Ethnogeography, Pemon-Taurepan, significant, living condition.

1. Introducción

Espacios y territorios no son construcciones sociales homogéneas, neutras o inertes, sino conjuntos híbridos, sistemas mixtos, que siguen una lógica diacrónica y sincrónica, solidaria y contradictoria, al mismo tiempo, y cuyas dinámicas temporales están regidas por ritmos distintos (Santos, 2000). En los mundos campesinos e indígenas los cambios espacio-temporales son más lentos y densos, en comparación con el mundo urbano-industrial, pues en los primeros, los territorios están muy ligados a los orígenes y cristalización de las culturas y técnicas tradicionales, mientras que en los segundos predomina la movilidad y la instantaneidad. El significado de los territorios para las sociedades agrarias tradicionales asume cuatro dimensiones de la vida social: instrumental, territorial, afectivo y simbólico, es decir, recurso de subsistencia, ámbito de dominio, arraigo-pertenencia y atributo de valoración, respectivamente (Cohen, citado por Perera, et al, 2009). Estas significaciones han orientado las miradas de las ciencias humanas hacia las comunidades territorializadas, es decir, aquellas que de por sí denotan una relación identitaria más cercana entre pueblos y territorios (Bonfil, 1989; Bior Castillo, 2006).

Entendiendo el interés de conocer los significados territoriales, tangibles e intangibles, que los pueblos indígenas le asignan a sus propios lugares de vida, en esta contribución se ensaya una lectura etnogeográfica del territorio Pemón-Taurepan, en la frontera sureste de Venezuela. El propósito fundamental que se busca es describir e interpretar los atributos del lugar donde la comunidad indígena produce y reproduce sus condiciones de vida, hoy insertas en los cambios promovidos por el Estado y el mercado en la zona fronteriza de la Guayana venezolana. Estamos lejos de una suerte de intérpretes privilegiados, pues sólo se intenta conocer la especificidad geográfica del lugar-territorio del otro con el otro, aunque no siempre queden excluidas nuestras propias percepciones del lugar y su gente.

2. El Territorio: una categoría aglutinante

Es suficientemente conocido en el ámbito de las ciencias sociales, que el espacio geográfico resulta de las continuas y diversas actuaciones de los grupos sociales en lugares y momentos históricamente determinados. Todas esas acciones ocurren y concurren con variada intensidad y cobertura y, por consiguiente, los modos de territorialización del espacio siempre son múltiples y diferenciados. Apropiación, producción, habitación, circulación y gestión, se cuentan entre las principales actuaciones territoriales. No obstante, las distintas formas de apropiación, son las definitorias en el tránsito del concepto de espacio al de territorio, pues son las que permiten regular y orientar las otras actuaciones sociales (Rojas López y Gómez Acosta, 2010). Es ya común señalar que la territorialidad es la primera forma de espacialidad del poder, pues las acciones territoriales están condicionadas por algún modo de control sobre el espacio (Raffestin, 1980; Sack, 1986).

Como valor de uso o valor de cambio, el territorio es un bien escaso y no reproducible, sometido frecuentemente a conflictos derivados de las contradictorias estrategias de poder que despliegan los actores sociales. Las relaciones de dominio, sin embargo, no son las únicas; también se manifiestan relaciones socioculturales de cooperación, reciprocidad y complementariedad, especialmente en los territorios de las sociedades tradicionales. El territorio, por tanto, no es sólo recurso o espacio de poder, sino también geohistoria, identidad cultural, bien público y espacio de solidaridad, valores más allá del Estado y los mercados. Hoy se entiende que la dimensión material, utilitaria o funcional del territorio está plenamente ligada a la dimensión cultural de sus habitantes: representaciones sociales, geosímbolos, imágenes, patrimonios e identidades (Giménez, 2001).

El territorio es, por tanto, un espacio adscrito a un conjunto de actores sociales que se lo apropian, utilizan y organizan de diversas maneras en el transcurrir del tiempo, de acuerdo a sus recursos materiales, instituciones locales y representaciones culturales. Como lugar-contexto de la comunidad y lugar-centro de sus representaciones simbólicas, su lectura, por consiguiente, está íntimamente asociada a la contribución que hace el propio lugar a las metas existenciales, tangibles e intangibles, del grupo social (Tuan, 1977; Entrikin, 1991). El territorio es, en síntesis, un sistema complejo, envolvente y aglutinante, que integra en una sola entidad, por una parte, los actores y sus representaciones culturales y simbólicas y, por la otra, el espacio geográfico que los actores usan y organizan mediante múltiples estrategias sociales, productivas e institucionales (Moine, 2006).

En virtud de su complejidad histórica y socio cultural no es posible, entonces, comprender los territorios sin su uso y dinámicas espacio-temporales. En efecto, al igual que toda cultura, todo territorio es, al mismo tiempo, territorio en sí mismo, con su propia estructura, y una construcción en proceso, dados los flujos e impulsos que genera y que recibe en cada momento. Esta apreciación alcanza hoy una relevante posición en las ciencias sociales, dada la crisis actual de los modelos duales de análisis del medio ambiente y la ruralidad (hombre-ambiente, ciudad-campo, tradicional-moderno).

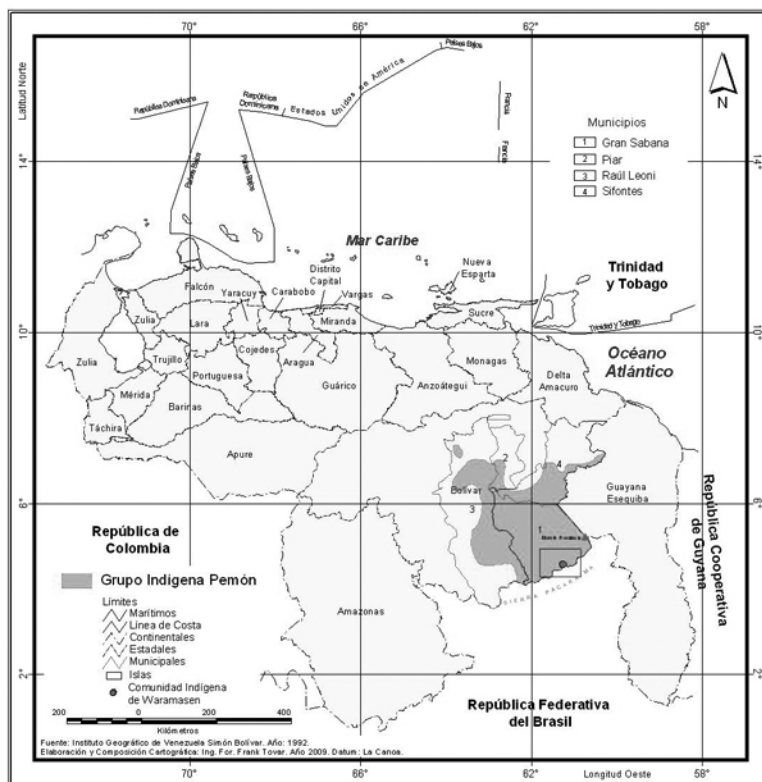
3. Un territorio híbrido en la frontera profunda

El etnonímico Pemón designa un conjunto de pueblos originarios del espacio fronterizo entre la República Bolivariana de Venezuela, la República Federativa de Brasil y la República Cooperativa de Guyana (Thomas, 1982; Butt Colson, 1985). En Venezuela, estos pueblos se encuentran al sur del estado Bolívar (Fig. 1), una región de aproximadamente seis millones de hectáreas (Hernández, 2009), dividida en ocho sectores por la Federación Indígena del estado Bolívar. En estos sectores hacen vida diversos grupos dialectales mutuamente inteligibles de la familia lingüística Caribe, como los Taurepan,

Arekunas, y Kamaracotos; además de los pueblos Patámona, Akawaio, Ingarikó y Macuxi (Medina y Aguilar, 2006).

El sector Santa Elena de Uairén abarca unas 360.000 hectáreas. Allí habitan 24 comunidades territorializadas, denominadas por Angosto (2007), unidades territoriales subétnicas. La mayoría de ellas presentan rasgos de “aculturación”, particularmente la comunidad de Manak krü, prácticamente integrada a la pequeña ciudad de Santa Elena de Uairén (16.000 habitantes) y las comunidades de Maurak, Waramasen, Wariwantey de Betania y San Antonio de Morichal. Waramasen es el territorio de una comunidad de lengua Taurepan, ubicada a 30 kilómetros al suroeste de Santa Elena de Uairén. Administrativamente forma parte del municipio Gran Sabana y ecológicamente corresponde a la zona de vida bosque muy húmedo premontano, donde predominan las formaciones boscosas y la sabana herbácea.

Figura 1: Localización del grupo indígena Pemón en el estado Bolívar



Fuente: Instituto Geográfico Venezolano Simón Bolívar, 1992.

El pueblo Pemón y la sociedad “criolla” se habían mantenido históricamente muy poco vinculados. Sin embargo, desde hace más de medio siglo, se acentuó un proceso de relacionamiento cultural, con los programas sanitarios, educativos, viales, turísticos, forestales y mineros del Estado y algunas empresas privadas. De esta manera, los principales cambios culturales del territorio están asociados fundamentalmente a la educación bilingüe, sincretismo de cultos, prácticas agrícolas modernas, minería, turismo, trabajo asalariado, servicios públicos y monetización de la economía. En Waramasen estos cambios se han hecho notorios, a partir de la construcción de la Troncal 10 (carretera que une el territorio venezolano con el brasilero), la creación de un asentamiento rural de la reforma agraria y los programas de extensión rural de la Corporación Venezolana de Guayana (CVG) (Urbina y Mandé, 1.984). Muy recientemente entró en operaciones el aeropuerto comercial y la aduana ecológica de Santa Elena de Uairén

La CVG puso en práctica a finales de 1970 un programa agrícola, basado en un decreto nacional de desarrollo agropecuario del sur del estado Bolívar, que lejos de promover el enfoque agroecológico Pemón, fue concebido según las prácticas de la agricultura convencional. Dado su precario resultado, se trató de implantar, casi una década después, un modelo agro-productivo para viabilizar nuevas unidades agrícolas en Waramasen. *Los conucos* (sistemas ancestrales de subsistencia) fueron organizados en dos grupos con fines comerciales, aparentemente de acuerdo al patrón cultural indígena: uno dedicado a los cultivos tradicionales, y el otro, a los nuevos cultivos de hortalizas. Puesto que el modelo no pudo concretarse, la CVG reorientó sus esfuerzos de asistencia técnica hacia los cultivos tradicionales de yuca y plátano, con orientación comercial y prácticas de la agricultura indígena y la agricultura moderna (Azuaje, 1991).

Actualmente la comunidad está conformada por el asentamiento reformado de Waramasen (70 viviendas rurales de planta cuadrangular con solares tradicionales), y las viejas aldeas dispersas de Akurita, San Simón, La Colonia y Wailampai. El censo poblacional de 2009, registrado por la Capitanía Comunal, sumó un total de 790 habitantes en un patrón de asentamiento concentrado-disperso. A la comunidad se accede por una carretera engranzonada, desde el ramal carretero que une Santa Elena de Uairén con el poblado minero de Ikabaru, aunque se mantiene muy distante de sus más cercanas ciudades regionales: por vías asfaltadas a doce horas de Puerto Ordaz (estado Bolívar, Venezuela) y tres horas de Boa Vista (estado de Roraima, Brasil).

En Waramasen la actuación de los organismos públicos y privados afianza los programas culturales de la iglesia adventista del Séptimo Día y las relaciones de mercado con las vecinas localidades de Santa Elena de Uairén y Vila Pacaraima en el estado de Roraima. La influencia de estos cambios en la ancestral organización de los Pemón-Taurepan será examinada en este trabajo,

dada su estrecha relación con la valoración cultural de su territorio, al igual que la reciente aprobación de un amplio cuerpo normativo que tiende a fortalecer, teóricamente, la cultura y vocería de las comunidades indígenas (Tovar y Rojas López, 2010).

4. Acercamiento metodológico a una lectura etnogeográfica del territorio

Aceptando que el territorio puede ser entendido como una construcción social híbrida, valen algunas interrogantes para el caso de la comunidad de Waramasen. Entre ellas: ¿cómo aprehender los significados territoriales en el contexto de su interculturalidad? y ¿cómo esclarecer las vinculaciones entre los actuales rasgos territoriales y aquellos que se reacomodan o extinguen? Uno de los campos que se exploran en la búsqueda de respuestas, son las articulaciones entre un modelo académico y un modelo indígena de tipo k-c-p (*kosmos, corpus, praxis*) (Toledo, 1996).

Si bien los procesos de inter-aprendizaje continuo y los diálogos de saberes revelan posibilidades ciertas de integrar aportes de la ciencia moderna y legados ancestrales (Leff, 2000; Batram, 2001; Orcherton, 2005), la complejidad intercultural demanda pensamientos más allá de los análisis deductivos e inductivos. En el estudio de los territorios dichas exigencias plantean dilatadas permanencias y convivencias en los lugares, a objeto de interpretar con alguna seguridad, la valoración comunitaria de los entornos. O, si se quiere, interpretar los territorios de los otros, con los otros.

En este orden de ideas, el presente aporte está basado en una re-visión crítica de los resultados logrados en un diagnóstico territorial participativo y un diálogo de saberes, conducido en Waramasen, y que ahora contribuye al renovado propósito de interpretar los significados de vida que la comunidad Tau-repan le atribuye al territorio donde habita (Tovar, 2009; Rojas López y Tovar, 2010). La nueva lectura del sistema territorial fue abordada a través del acercamiento a tres subsistemas esenciales del Plan de Vida Pemón, que se denominan en este trabajo: agroecología, legado cultural y simbolismo corográfico. Si bien es posible diferenciarlos con fines expositivos, el trabajo de campo reveló su conspicuo entramado y complejidad. Una lectura que se nutre, además, del vigente debate sobre la hibridación cultural (García Canclini, 1990), la particularidad y universalidad de las culturas (Klesing-Rempel y Knoop, 1999; Segovia y Mansutti, 2008), las críticas a la interculturalidad (Briceño Linares, 2006) y las políticas indianistas de Venezuela (República Bolivariana de Venezuela, 2009, 2005, 2001).

La participación activa y consciente de la comunidad en el proceso de investigación fue asegurada por veinte y dos delegados indígenas calificados o informantes-clave (maestros, agricultores y predicadores indígenas), seleccionados por el Capitán Comunal, quienes fungieron de contrapartes individuales

o grupales en las fases de trabajo cumplidas durante los primeros seis meses del 2009. En efecto, el diagnóstico territorial participativo y el diálogo de saberes se emplearon conjuntamente en todas las actividades de campo: recorridos, colección de datos, talleres comunitarios, consultas, conversatorios y asambleas, herramientas que se han considerado adecuadas en los procesos de inter-aprendizaje en los territorios (Rojas López, 2007; 2008).

El reconocimiento agroecológico consistió en el recorrido de un transecto o perfil ecológico, trazado según la experiencia de campo de un grupo de productores clave. Los criterios de observación se adoptaron de manera consensuada: cobertura vegetal, riqueza faunística, diferencias de suelos, aprovechamiento de recursos naturales y prácticas agroecológicas. Los indígenas compartieron sus conocimientos agroecológicos y culturales con los investigadores, y éstos sus conocimientos formales de cartografía, ecología y geografía. El transecto participativo constituye una de las herramientas imprescindibles para construir conocimiento etnoecológico, pues los recorridos sistemáticos a pie, o vehículo rústico, permiten conocer vivencialmente el saber territorial de los indígenas.

El conocimiento y comprensión del legado cultural incluyó, además de los aportes de la revisión bibliográfica, observaciones directas, vivencias laborales y rituales, diálogos abiertos exploratorios y fijadores, en una diversidad de ambientes: *conucos*, caminos, aldeas, asambleas y actos rituales, a objeto de aprehender y aprender de la cultura Pemón. Si bien es una comunidad alfabetizada en español, y eventualmente portugués, la lengua ancestral Taurepan permanece en la vida cotidiana, lo que les permite una práctica continua de los saberes tradicionales. Las tradiciones orales nos acercaron a la densidad cultural de la comunidad (González, 2009) y a la memoria colectiva (Toledo, 2000; García Álvarez, 2009), para entender la conformación de las identidades territoriales.

El simbolismo corográfico es entendido como el conjunto de representaciones imaginarias, ligadas al medio natural y a las prácticas culturales de los lugares, que fortalecen los rasgos de identidad y pertenencia territorial de los pueblos. Ciertamente, las sociedades indígenas incorporan geosímbolos (luz y oscuridad, ríos y montañas, flora y fauna) en su cosmovisión del territorio y, por ello, el substrato simbólico del espacio vivido (etnoterritorio) juega un papel central en los reclamos de sus derechos territoriales, tema central para su continuidad histórica y cultural en la sociedad venezolana. Fue decisivo, por tanto, el trabajo conjunto y dialogado con los delegados indígenas para la demarcación cultural del territorio Waramasen, mediante registros de topónimos, prácticas agrícolas, mitos y leyendas, de acuerdo a una cartografía rústica elaborada por los delegados expertos. Los autores sólo se ocuparon de la digitalización y geo-referenciación del croquis geográfico, levantado por los indígenas.

5. Uso del territorio: unidades etnoagroecológicas y sistemas de conucos

En Waramasen los indígenas identifican tres unidades agroecológicas específicas: bosque primario (*Turetã*), bosque secundario (*Mömpöeta*) y sabana (*Ittü*). De igual modo, tres tipos de suelos, según la capa superficial:

1. En el bosque primario, el suelo *Manarö rikutun* (suelo medio negro),
2. En el bosque secundario, el suelo *Chuwiyu rikutun* (suelo rojizo negruzco) y,
3. En la sabana, el suelo *Chuku piyu* (suelo medio amarillo).

En las unidades se tomaron muestras de suelo, analizadas en el Instituto de Geografía y Conservación de Recursos Naturales de la Universidad de Los Andes, a fin de establecer una aproximación comparativa entre los parámetros técnicos de la agrología y los criterios de manejo de recursos de la comunidad indígena.

1. Bosque primario. Unidad *Manarö rikutun*.

Son suelos profundos, bien drenados, de color marrón oscuro, con características bastante uniformes a lo largo del perfil. Se ubican en lomas y colinas, con pendientes superiores al 30 %. Se clasifican técnicamente como *Ultisoles*, de origen residual y coluvial, avanzado desarrollo pedogenético, alto contenido de materia orgánica en superficie, textura arcillosa y muy fuertemente ácidos. Los indígenas consideran estas tierras como de buena calidad para los cultivos y utilizan una especie del género *Heliconia*, como fitoindicadora para la selección de los sitios de *conucos*. Los rendimientos de yuca amarga (*Manihot esculenta crantz*) alcanzan un promedio de 30.000 mil kilogramos por hectárea y en el caso del plátano (*Musa paradisiaca L. var. hartón gigante*) los 12.500 kilogramos por hectárea, ambos muy por encima de los promedios nacionales. Los altos rendimientos están asociados a la aplicación moderada de algunos agroquímicos en los monocultivos de yuca y plátano, los cuales aprovechan las condiciones favorables del complejo clima-suelo para la siembra de estos rubros. Los indígenas, además, practican dos tipos de cacería: la de subsistencia y en ocasiones la semicomercial. La unidad por excelencia para realizar la cinegética es la *Manarö rikutun* en la cuenca del río Surukún.

2. Bosque secundario. Unidad *Chuwiyu rikutun*.

Comprende suelos constituidos por material arcilloso de origen residual y coluvial en relieves de lomeríos, pendientes de 5 a 15 %, drenaje de bueno a moderado y desarrollo pedogenético avanzado. Son suelos profundos, de color rojo oscuro, muy ácidos. Presentan también un horizonte superficial con alto contenido de materia orgánica; sin embargo, la presencia de fragmen-

tos gruesos en el perfil (ripios), los diferencia de la unidad anterior. El uso predominante es la siembra de yuca amarga, para elaborar fariña (harina de yuca), y la siembra de hortalizas con maquinaria liviana, enmiendas y algunos agroquímicos.

3. Sabana. Unidad *Chuku piyu*.

Esta unidad se caracteriza por una cobertura herbácea dominante, la especie principal es *Trachypogon plumosus*. El componente arbustivo se presenta en forma aislada o en grupos. Son *Inceptisoles* ácidos, de textura franco limosa, escaso desarrollo evolutivo, topografía plana, con sectores deprimidos sujetos a inundación estacional. El contenido de carbono orgánico es bajo y la capacidad de intercambio catiónico muy baja. La recolección de insectos (*Isópteras e Himenópteras*) que forma parte, también, de la etnogastronomía Pemón sólo se practica en esta unidad, como actividad colectiva complementaria a la caza y la pesca.

En síntesis, los suelos oscuros bajo cobertura boscosa muestran altos contenidos de materia orgánica en los horizontes superiores. Por ello, son seleccionados por los indígenas para sus cultivos. De acuerdo con el conocimiento técnico, el color tiene gran influencia sobre la temperatura del suelo: un suelo oscuro conserva el calor, mientras que uno claro lo refleja. El color negro de la unidad *Manarö rikutun* indica presencia de materia orgánica y es percibido por los indígenas como de fertilidad natural alta. El color rojo de los suelos de la unidad *Chuwiyu rikutun* advierte sobre la presencia de óxidos de hierro libres y una menor fertilidad natural; los colores grises o moteados de la unidad *Chuku piyu*, indican problemas de inundación estacional, mal drenaje o drenaje moderado.

En términos agrológicos convencionales, las tierras de Waramasen se clasifican en la Clase VI de capacidad de uso (pecuario). De esta apreciación surge una justificada interrogante, dados los altos rendimientos observados en los *conucos*. La respuesta se encuentra en los conocimientos particulares que los indígenas tienen sobre su medio ambiente. La particular combinación de prácticas agrícolas tradicionales, y algunas modernas, les permite un uso eficiente de estos suelos muy ácidos, supuestamente limitados para la producción agrícola, en el marco de una economía ecológicamente sustentable, al menos por ahora. En el sistema de *conucos* se mezclan prácticas de barbecho corto y largo; roza, tumba y quema (RTQ); monocultivos o asociaciones, técnicas modernas y tradicionales, relaciones de producción asociativas, trueque e intercambio comercial. Por lo general, cada familia se encarga de un sistema de tres parcelas al mismo tiempo, siguiendo una dinámica espacio-temporal, que puede ser esquematizada de la siguiente manera: el primer *conuco* es utilizado durante tres a cuatro años, pero con la particularidad de que en cierto momento, el productor procede a preparar (RTQ) un segundo *conuco* durante los

meses secos. De esta forma, aprovecha las cosechas del primero y atiende los cultivos del segundo. Finalizando el ciclo productivo del segundo, prepara el tercer *conuco* en otra parcela adyacente, y aprovecha los “remanentes” de las dos parcelas anteriores, incluyendo alguna cacería. Así maneja los tres *conucos*, con una frecuencia e intensidad de trabajo que disminuye a medida que avanza la sucesión ecológica en el sistema de parcelas. Al final, después de 10 a 12 años, el productor regresa a la primera parcela y repite los ciclos productivos del sistema.

Este patrón, denominado *culo-nariz* por Lizot (citado por Azuaje, op. cit.), difiere del modelo *slash and burn*, descrito muy frecuentemente en las tierras tropicales húmedas, en que el sistema de rotación de tierras de Waramasen opera en parcelas continuas o adyacentes, no aisladas, y con distintos grados de aprovechamiento agrícola, de acuerdo al agotamiento del suelo y las fases de la sucesión ecológica. El análisis *in situ* de las parcelas permitió distinguir, sin embargo, dos subsistemas característicos de prácticas agrícolas: el de los *conucos* tradicionales y el de los *conucos* comerciales (Cuadros 1 y 2).

Cuadro 1: El subsistema de conucos tradicionales

Componentes	Descripción
Especies cultivadas	Especie principal: yuca amarga (<i>Manihot esculenta</i>). Especies asociadas: plátano (<i>Musa paradisiaca</i>), yuca dulce (<i>Manihot utilisima</i>), ayuama (<i>Cucurbita máxima</i> Duch.), ají picante (<i>Capsicum sp.</i>), ají dulce (<i>Capsicum dulci</i>), ocumo (<i>Xanthosoma saggitifolium</i>), batata (<i>Convolvulus batata</i>), piña (<i>Ananas comosus</i>), caraota (<i>Phaseolus vulgaris</i> L.), maíz (<i>Zea mays</i>), frijol (<i>Vigna unguiculate</i>), lechosa (<i>Carica papaya</i>), caña dulce (<i>Saccharum officinarum</i>), cambur (<i>Musa sapientum</i> L.).
Orientación de la producción	Subsistencia e intercambio comunitario
Capital invertido	Muy bajo.
Mano de obra	Exclusivamente familiar.
Acompañamiento agroproductivo	Asistencia técnica de CVG, sin financiamiento.
Ciclo de aprovechamiento	2-3 años.
Área del conuco	(1/2 – 1 ha)
Fuente de energía	Solar y humana.
Innovación tecnológica (insumos externos)	Inexistente o muy baja
Infraestructura de apoyo	Escasa o inexistente.
Propiedad de la tierra	Título definitivo colectivo gratuito
Prácticas agrícolas	Prácticas ancestrales: fitoterapias para control de plagas y enfermedades, utilización de ceniza como enmienda y aporte de Ca, siembra y plantación manual, semillas y esquejes del mismo conuco e intercambio entre productores.
Organización social	Mayú, mano vuelta, convite o ayuda mutua. La mujer participa en el establecimiento y manejo del conuco desde la toma de decisiones de qué, cómo, cuándo y dónde sembrar y plantar.
Limitaciones de los cultivos	La mayor limitación, según los indígenas, está asociada a la presencia de afloramientos rocosos, áreas aguachinadas y la necesidad de abandonar las parcelas a los dos años.

Fuente: Tovar, modificado, 2009

Cuadro 2: El subsistema de conucos comerciales

Componentes	Descripción
Especies cultivadas	Especie principal: plátano (<i>Musa paradisiaca</i>). Especies asociadas: yuca amarga (<i>Manihot esculenta</i>), cambur (<i>Musa sapientum</i> L.) y ocumo (<i>Xanthosoma saggitifolium</i>).
Orientación de la producción	Predominantemente comercial
Capital invertido	Medio y relativamente alto en ocasiones.
Mano de obra	Familiar y pago a destajo a otros indígenas venezolanos y en ocasiones a indígenas brasileños <i>Macuxi</i> .
Acompañamiento agroproductivo	Asistencia técnica de CVG y financiamiento ocasional del Estado.
Ciclo de aprovechamiento	3-7 años.
Área promedio del conuco	(1-5 has.).
Fuente de energía	Solar, humana y mecánica (motocultores).
Innovación tecnológica (insumos externos)	Uso extensivo de agroquímicos
Infraestructura de apoyo	Galpones, hornallas de cemento, ralladora mecánica (cigüeña).
Propiedad de la tierra	Título definitivo colectivo gratuito (IAN, 1990).
Prácticas de cultivos	Habilidad técnica heredada e innovaciones tecnológicas adquiridas en cursos-talleres dictados por la CVG. Fertilización orgánica (compostaje y lombricultura), ceniza y fertilizantes de síntesis química. Se siembra con semillas y esquejes provenientes del mismo conuco y de la compra e intercambio entre productores indígenas. Productos biológicos y de síntesis química en el control de plagas y enfermedades. Siembra y plantación manual.
Limitaciones de los cultivos.	La mayor limitación, según los productores, está asociada a la ausencia de créditos, bajos precios de los productos, presencia de afloramientos rocosos y áreas aguachinadas.

Fuente: Tovar, modificado, 2009.

En el patrón agroproductivo comercial se nota una conspicua transición hacia un proceso de “aculturación rural,” pues los monocultivos son los que ocupan una mayor superficie agrícola: una muestra de 65 productores del transecto evidenció que, siendo mayoría los productores tradicionales (40 conucos) sólo trabajan un 24.5% de las tierras.

6. El legado cultural: vigencia de las instituciones indígenas

La comunidad indígena dispone de importantes saberes tradicionales, manifestaciones artísticas y bienes culturales que muestran una ancestral relación con la naturaleza. Estos elementos forman parte de un pasado, de un presente y representan un acervo para la conservación de la cosmovisión, la cosmogonía y el conocimiento tradicional. El sistema cultural asociado a la territorialidad puede esclarecerse a través de sus instituciones, particularmente la oralidad (Gutiérrez, 2002). Ello no excluye los saberes ajenos, pero culturalmente apropiados, de la interculturalidad, la convivencia y los contactos con otros grupos de población.

Las instituciones indígenas son instancias de control social y convivencia comunal, que juegan un papel protagónico en la consolidación del legado cultural y la identidad territorial. Entre ellas sobresalen la lengua Taurepan,

el Mayú y la Capitanía Comunal, las de mayor responsabilidad en la cohesión de la comunidad. El resto luce más frágil ante las influencias externas (Cuadro 3). Por otra parte, las instituciones oficiales, con excepción de las escuelas bilingües, son mayoritariamente de acción esporádica o eventual, en tanto que las instituciones indígenas y la iglesia adventista son permanentes en la vida cotidiana.

Cuadro 3: Matriz de instituciones indígenas

Institución	Tipo	Prácticas Sociales
Capitanía Comunal	Comunitario	Instancia ancestral de los Pemón, ejercida por un líder denominado <i>Epuru</i> , capaz de asegurar la convivencia, la armonía y la cohesión cultural en la comunidad y fuera de ella.
Trueque	Intercambio solidario	Práctica social exclusiva entre los productores de los conucos tradicionales. En los conucos comerciales predomina el intercambio en dinero.
Topoidolatría	Religiosa	Práctica de adoración a elementos naturales como los <i>tepuyes</i> , en virtud de la creencia de que representan dioses y espíritus. Perteneció a la estructura de conocimientos sagrados.
Mayú	Familiar-comunitario	Práctica ancestral de trabajo y comida colectiva para actividades familiares, agrícolas, pesca, caza o recolección de insectos.
Tarén	Religioso	Conjunto de invocaciones y ensalmos con fines benéficos y maléficos, según se destinen para conseguir un bien o producir un mal. Es una invocación individual privada, no aceptada por la Iglesia Adventista.
Tauron Pantón	Familiar religioso	Conjunto de fábulas, leyendas y narraciones de sucesos entre seres imaginarios.
Lengua Taurepan	Familiar y colectiva	Comunicación social de la tradición oral: el conocimiento y la experiencia cultural colectiva se realiza en forma espontánea, mediante la comunicación directa entre ascendientes y descendientes, entre ancianos y adultos, jóvenes y niños.
Piato ekareyi	Mítico religiosa	Conjunto de mitos sobre seres verdaderos, reales, arquetípicos, que tratan de explicar realidades "absolutas" del mundo original Pemón, en el que todos los seres eran personas.
Küse eremuk	Familiar	Cantos de trabajo de las abuelas en el rallado de la yuca
Tukui	Familiar-comunitario	Baile de los abuelos para obtener una pesca abundante. Las peticiones las realizan las mujeres-ancianas, muchachas vírgenes y adolescentes.
Parichara	Familiar-comunitario	Canto-baile para atraer animales de cacería. Lo cantan los abuelos, pero lo puede bailar cualquiera, especialmente los niños
Ada pia 'tötüpón	Familiar	Cuento sobre el origen del barbasco de pesca.
Küse chiwön pantonü	Familiar	El cuento narra que al momento de sembrar los cultivos se debe cantar a <i>Akuwarí</i> para obtener cosechas abundantes.

Fuente: Tovar, modificado, 2009

El pueblo Pemón construye relatos, cantos, danzas e invocaciones mágicas, transmitidos de generación en generación por vía oral, con la finalidad de entretener y dar a conocer su pasado, al tiempo que se transfieren formas de pensamiento, rituales y creencias, que integran elementos de orden cognitivo,

afectivo, social, estético y lingüístico (Guevara, 2007). La lengua es la correa de transmisión de los saberes tangibles e intangibles que subsisten en la memoria colectiva de estos pueblos. La comunicación en el seno de cada familia y en las prácticas cotidianas, ocurre en estricto idioma Taurepan. El Sr. Florencio Fernández, durante el recorrido por su conuco, ubicado en la aldea Wailampai, relató lo siguiente: Yo aprendí a escoger un lugar (*pata sek*) para hacer un nuevo mña (*conuco*), porque mi papá me enseñó a identificar el color y sabor de la tierra buena para plátano y yuca.

Los géneros literarios del pueblo Pemón se clasifican en dos categorías: géneros mayores y géneros menores. Los géneros mayores están representados por los *pantón* (cuentos y leyendas), *tarén* (ensalmos e invocaciones mágicas), *ekaré* (historias verdaderas) y *eremuk* (cantos). En los géneros menores se incluyen: refranes, adivinanzas, interpretaciones de sueños, presagios (*kamainó*), cuentos de acá (*panamatok*) y cuentos de allá (*damuinó*) (Barceló, 1982). La profesora indígena de la comunidad Isaida Pinto expresa que: ... a los alumnos y alumnas, se les enseña y aconseja por igual, sobre historia de la comunidad; pero a los varones más sobre *conucos* y a las hembras sobre el hogar, cómo hacer casabe, fariña, y también cómo ayudar en las actividades del *conuco*. Ella, junto con la profesora Angélica Fernández, identifican dos bailes centrales: *Parichara* y *Tukui*. En ambos se utilizan adornos animales y vegetales que suelen pintarse de tres colores claves: rojo (*chuwiyu*), blanco (*aimutun*) y negro (*rikutun*), los cuales se obtienen del onoto (*Bixa Orellana*), caolín (arcilla aluminica silicosa) y caruto (*Genipa americana*), respectivamente, evidenciándose una relación directa con la clasificación cromática de los suelos. Así, los cantos y danzas son también una forma de identificarse con el territorio.

Entre los Pemón-Taurepan, existe un particular énfasis en la noción de *upatá*, lugar de nacimiento o de residencia. Denota no sólo un espacio físico, sino un espacio eminentemente social, en el cual *pata sek* es la casa o vivienda y *upatá* más propiamente el lugar (Andrello, 2004). Los indígenas identifican lugares de enfermedades, los *enek-patá*, y lugares adecuados para las aldeas, los *wakipe-patá*. En este caso, es interesante revelar que el territorio presenta dos cualidades esenciales: un lugar de luz, iluminado siempre por el sol, y un lugar de obscuridad, representado por los bosques densos y profundidades de los ríos. En oposición a una tierra de peligros ocultos, encuentran un mundo donde todo es visible, todo es luz divina. Por esa razón, establecen siempre sus aldeas en áreas abiertas o de sabanas.

Al lado de estas prácticas, el adventismo podría ser tratado como un proceso desarticulador, en tanto no es propio de la cultura Pemón. No obstante, la tradición adventista se remonta a más de un siglo. En la comunidad, aproximadamente el 98 % de la población profesa la religión adventista y el resto la católica. Así, puede constatararse el papel central de la iglesia adventista en la

vida cotidiana. La prédica se realiza en estricto Taurepan por determinados miembros de la comunidad, los predicadores o *ekamanin*. El pastor Alexander Maurera señala que cuentan con dos principios fundamentales: la segunda venida de Cristo y la Biblia como única fuente religiosa, por lo que tienen una especial fe en ella y en la interpretación literal de sus pasajes proféticos. La comunidad practica el bautismo por inmersión y la observancia del día sábado. En vista de que el cuerpo humano es considerado templo del Espíritu Santo, ponen especial énfasis en la salud, evitan la carne de animales de gran porte como el danto (*Tapirus terrestris*) y reprueban el uso de bebidas alcohólicas.

La espiritualidad de los pobladores adquiere especial relevancia, en virtud de que han eliminado cualquier manifestación de conflicto entre su sistema de creencias y las propuestas religiosas de iglesias cristianas vecinas. Según Andreello (*op.cit.*) el adventismo del Séptimo Día, no puede ser entendido como una imposición evangelizadora, una vez que sus contenidos son interpretados como una doctrina que encuentra inteligibilidad en la concepción del mundo Taurepan.

7. Simbolismo Corográfico y Autodelimitación del Territorio

El mundo cultural Pemon Taurepan, como se ha visto, se expresa en un lugar-territorio de integración híbrida, no demarcable por los métodos bidimensionales de la cartografía. El territorio es condición reconocida de su propia experiencia y existencia, ambas ancladas en la historicidad y la geograficidad. Incluso, su legado cultural comienza a ser reconocido en el discurso de las políticas públicas. En el caso de la CVG, los ensayos y la promoción de las nuevas formas de agricultura, empiezan a ser tímidamente fundadas en la agroecología y los patrones culturales de la sociedad indígena, como se nota en el reciente Programa Mayú (2006). En esta interacción, el papel del Capitán Comunal trasciende los límites de la comunidad, pues aparte de mantener las normas institucionales y de convivencia comunitaria, se encarga de la representación ante los organismos del Estado y las otras comunidades indígenas. Paradójicamente, pareciese que el aumento de los contactos con el Estado, los mercados y otras comunidades, haya contribuido a intensificar los reclamos territoriales, que intentan materializarse en la diferenciación, delimitación y titulación oficial de los espacios sobre los cuales mantienen uso y control ancestral.

El concepto de territorio como espacio político delimitado, administrado y regulado es una noción occidental, pero la necesidad de mantener su continuidad espacio-temporal en el Estado-nación ha obligado a las comunidades originarias a reclamar propiedad, posesión y derechos territoriales. La connotación territorial en las demandas indígenas, posee básicamente dos dimensiones: espacio geográfico y procesos de control. El primero, se refiere al uso material del territorio como sistema de recursos y elementos espaciales, naturales

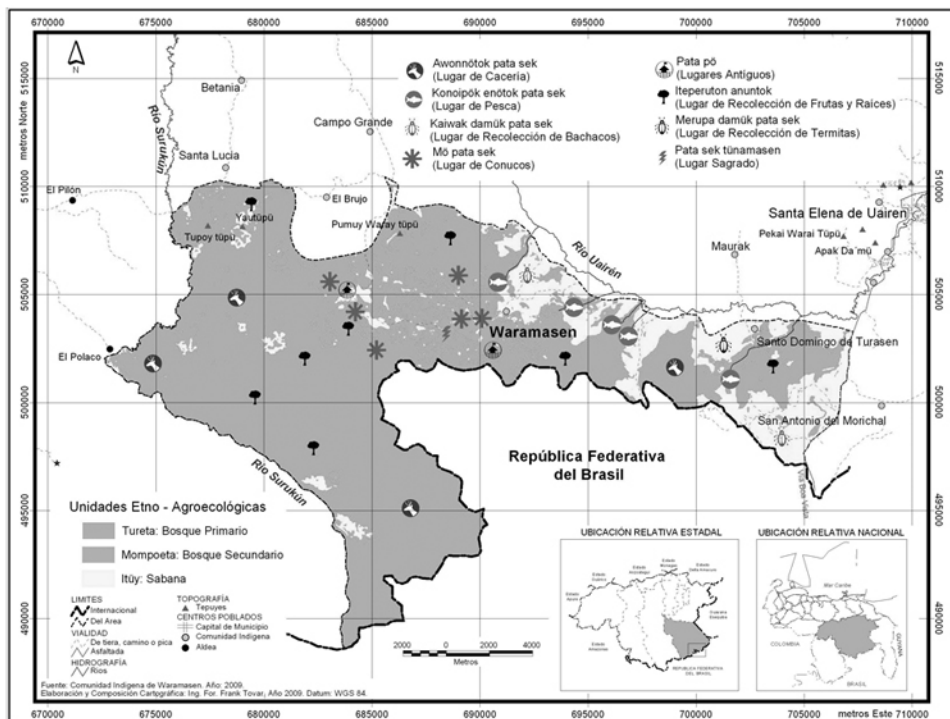
y transformados. Los segundos, refieren el territorio como ámbito jurisdiccional de control étnico-institucional, esto es, espacio en el que adquiere vigencia un conjunto de derechos colectivos, cuyo titular es la comunidad indígena (Zúñiga, 1998). Como puede apreciarse, ambas dimensiones son esencialmente interdependientes y sólo pueden tener realidad material si existe una porción demarcada en el espacio geográfico.

La bibliografía indigenista asienta que los derechos territoriales indígenas son originarios. El Estado no los crea, sino que reconoce la preexistencia de los pueblos y su base territorial, cuya consecuencia práctica es la expedición de un título de propiedad colectiva. La propiedad territorial indígena difiere profundamente de la referida en la normativa agraria convencional, puesto que son derechos imprescriptibles, inembargables e inalienables. La forma colectiva difiere de otras formas tradicionales de acceso a la tierra, porque las comunidades indígenas no son economías campesinas, pese a que comparten algunos de sus rasgos socio-productivos.

La comunidad de Waramasen posee un Título Definitivo Colectivo Gratuito, otorgado por el extinto Instituto Agrario Nacional (IAN), según Resolución N° 0465 del 07 de agosto de 1990, sobre una superficie de 16.280 hectáreas, protocolizado en el Registro Subalterno del municipio Roscio, estado Bolívar, y en el registro de predios del Instituto Nacional de Tierras, bajo el número 000704012054 de fecha 21 de enero de 2008, cuyos linderos, a decir general de los pobladores, no fueron demarcados en correspondencia con su legado ancestral. Por este motivo, un levantamiento cartográfico del territorio cultural Taurepan-Waramasen, fue realizado, inspirado en el proceso de textualización de mapeo, sugerido por Angosto (*op. cit.*), Medina y Aguilar (*op.cit.*).

Las formas y nociones culturales del territorio fueron llevadas a un cróquis geográfico, de acuerdo a las percepciones y pensamientos de los delegados indígenas Franklin Herrera (Capitán de la comunidad), Tomas Campino, Nelson Rivero y Samuel Terencio Pérez, responsables de elaborar una cartografía rústica basada en la identificación de etnotopónimos, elementos sagrados y agroculturales. Los autores de este trabajo, sólo acompañaron en las labores de entrenamiento, geo-referenciación y digitalización del mapa rústico (Fig. 2).

Figura 2: Autodemarkación del sistema territorial Waramasen



Fuente: Comunidad indígena de Waramasen.

De acuerdo con la visión etnoterritorial, Waramasen abarca aproximadamente 27.019 hectáreas, esto es, 10.739 hectáreas adicionales a la superficie de uso agrícola reconocida en su oportunidad por el IAN. En otras palabras, el territorio cultural (ocupación ancestral), es de mayor alcance espacial que la superficie asignada por el Estado (ocupación normativa), puesto que los indígenas reclaman el derecho de hacer valer el uso y reconocimiento cultural de su territorio. De conformidad con la Ley de Demarcación del Hábitat y Tierras de los Pueblos Indígenas, los linderos culturales deben ser incorporados al expediente final de demarcación oficial que solicita la comunidad Pemón de Waramasén, basada en la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela (Aguilar, 2008).

8. Una Conclusión Inacabada: ¿Reconocimiento Territorial De Las Diferencias?

La visión *emic* representa en todas las culturas una construcción que le da orden, sentido y significado al mundo interior de los individuos y grupos sociales y, por consiguiente, a los entornos propios de vida. En este contexto, la lectura etnogeográfica refleja los significados del territorio Waramasen para la comunidad Taurepan; son significados de raíz ancestral que hacen del propio lugar, la fuente principal de subsistencia material, el soporte de su identidad cultural y ámbito de sus representaciones simbólicas. En otras palabras, se trata de la valoración de un lugar, históricamente construido, que le aporta “substancia a la subsistencia”, identidad y dominio territorial a la comunidad indígena: alimentos y fibras, arraigo territorial, control de los recursos y cohesión cultural.

Estando claras las influencias del Estado, los mercados y las comunicaciones (la escuela dispone de un *cyber-room* básico) en la comunidad, la vida indígena tiende a resignificarlas mediante una apropiación ajustada continuamente al *Plan de Vida Pemón*, una matriz histórica-cultural que mantiene cohesión substantiva, en virtud de la práctica socializadora de la lengua originaria y de los arreglos culturales e institucionales comunitarios. La identidad étnica local se mantiene por la vigencia de sus costumbres, tradiciones y sistema de valores. En este proceso, la lengua resume la cultura de la comunidad y la diferencia de las otras comunidades. La lengua forma su identidad, pues además de ofrecerles una visión del mundo, les proporciona un sentido de identificación y pertenencia frente a los otros. Hace que la comunidad organice desde su propia perspectiva las relaciones interculturales. Los estudiantes de la escuela, comunicándose entre ellos en Taurepan, frente a los tableros de los ordenadores, son un ejemplo revelador de lo aquí expuesto.

Los elementos culturales originarios (agricultura y cultura de la yuca, etnicidad, oralidad, instituciones, representaciones simbólicas), fundamentos del proceso de territorialización del espacio, se han entrecruzado con elementos del mundo urbano en una especie de “sincretismo territorial”, tradicional-moderno, que toma concreción en los *conucos* comerciales, pastores religiosos, maestros y enfermeras bilingües, procesamiento artesanal de la yuca y automotores rústicos. Incluso, y en reverso, los rendimientos agrícolas de las formas productivas tradicionales están convenciendo a los técnicos de la CVG de las bondades agroecológicas de las prácticas indígenas. Se puede decir que todas estas combinaciones operan a la manera pensada por García Canclini (*op.cit.*).

Sin embargo, los riesgos desarticuladores se hacen cada vez más presentes, a medida que las influencias externas se convierten en amenazas reales. Ello ocurre cuando dichas influencias se transforman en presiones no controladas por la propia comunidad, dado el exagerado dominio que aquéllas puedan

ejercer sobre ésta. La imposición o aceptación, que hoy se observa en Waramasen, de algunas estructuras sociales ajenas (consejos comunales, comités político-electorales, jefes de aldeas), prácticas agroproductivas rendidoras (monocultivos, labranza mecánica, agroquímicos, cría de caprinos) y transacciones comerciales substitutivas (alimentos no tradicionales, salariado, bienes suntuarios), tienden a desterritorializar progresivamente la comunidad, dado que se pierden los tradicionales anclajes culturales con el lugar.

Siendo que el proceso de “aculturación” no sólo representa la pérdida paulatina de elementos de una cultura, sino también la apropiación de elementos de otra cultura (Valdés, 2002), en la comunidad Taurepan se procesa una reelaboración o resignificación de las bases propias de una identidad identificada con y en el territorio. De lo contrario, a medida que se agreguen nuevos sistemas productivos, particularmente monocultivos de hortalizas y piña comercial, se deterioran las bases ecológicas y culturales del territorio, debido a la incorporación de nuevas tierras (deforestación), contaminación química de aguas y suelos, desarticulación del trabajo asociativo, pérdida de alimentos básicos y abandono de las prácticas ancestrales. En otras palabras, el sistema agro cultural de tierras colectivas, sin las actuales formas de regulación endógena y bajo la presión de una población y comercialización crecientes, tiende a perder sustentabilidad, pues se vuelve susceptible a la conocida “tragedia de los comunes” (Garrin, 1968).

Ello traslada el asunto de la interculturalidad y desterritorialización, al campo de las regulaciones entre sistemas desiguales. Si la estabilidad territorial que brinda el conjunto de regulaciones sociales, económicas e institucionales, es más notoria en los sistemas tradicionales que en los sistemas urbano-industriales, puesto que en los primeros la relación cultura-territorio es mucho más estrecha, las peculiaridades de la interacción entre los dos sistemas depende del grado de cohesión de los primeros, de la fuerza y movilidad de los segundos y del contenido del proyecto nación del Estado. No es fácil, por consiguiente, descifrar teóricamente las perspectivas de coexistencia de sistemas desiguales en autoridad y legitimidad, ya que las prácticas indígenas pueden ser favorecidas, o también descalificadas, por el contexto sociopolítico en el que se desenvuelven (Lienhard, citado por Briceño Linares, 2006).

En Waramasen el significado vital del sistema territorial es altamente valorado por la comunidad indígena, pero la sociedad nacional lo concibe como una frontera agroecológica en lento proceso de integración subordinada. En primer término, porque las culturas dominantes crean relaciones de subordinación en los sistemas diferenciados, aunque en éstos se logren mantener numerosos elementos tradicionales en su propia estructura (Mansutti, 2008). En segundo lugar, porque los espacios indígenas siguen siendo pensados en términos geoecológicos, esto es, como hábitats y tierras y no propiamente como territorios. En tercer lugar, porque los pueblos están insuficientemente represen-

tados en las instancias locales, regionales y nacionales de decisión política-administrativa y, finalmente, porque los discursos de la alteridad no se concretan en la satisfacción de las necesidades de las minorías indígenas; en general, las bondades de los textos legislativos encuentran severas limitaciones de justicia social en el contexto socioeconómico de la nación.

El reconocimiento del territorio ancestral, con sus particulares culturas, redes sociales e institucionales, debe significar un acto pleno de apropiación cultural del pueblo Pemón, que hoy lo reclama, incluso con razonamientos de la ecología y la sociología del mundo occidental. Una actitud que no puede ser considerada pérdida cultural o reducción de la etnicidad, ya que representa otra forma de hacer cultura indígena, que hoy se esgrime para tomar ventaja de las negociaciones territoriales con el Estado (Perera, et al, 2009). El significado especial que reviste el territorio para las comunidades indígenas es la máxima garantía de hacer más justo en el Estado-nación un antiguo principio geográfico: la unidad en la diversidad territorial.

Referencias

- Aguilar, Vladimir (2008), *Derechos indígenas pendientes en Venezuela*, Mérida: Centro de Estudios Políticos y Sociales de América Latina, Universidad de Los Andes
- Andrello, Geraldo (2004), "Taupépan," en *Povos indígenas no Brasil*, <<http://www.socioambiental.org/pib/epi/taupépan> > (30 de septiembre del 2008)
- Angosto, Luis Fernando (2007), "Demarcación de tierras y el concepto de territorio entre el pueblo Pemón. Efectos de un proceso de textualización", en Meneses, Lino; Gordones, Gladys y Clarac, Jacqueline (edit.), *Lecturas antropológicas de Venezuela*, Mérida: Editorial Venezolana C.A.
- Azuaje, Atilano (1991), *Caracterización de conucos en la cuenca alta del río Caroní: Programa el hombre y la biósfera*, Caracas: Centro Internacional de Ecología Tropical- Instituto de Investigaciones Científicas- Instituto Nacional de Parques- Universidad de Los Andes- Universidad Simón Bolívar.
- Barabas, Alicia (2004), "La territorialidad simbólica y los derechos territoriales indígenas: reflexiones para el Estado pluriétnico", en *Alteridades*, 14: 105-119.
- Barceló, Lyll (1982), *Pemontón Wanamari*, Caracas: Monte Ávila Editores.
- Batram, Arthur (2001), *Navegar por la complejidad*, Barcelona: Ediciones Granica.
- Biord Castillo, Horacio (2006), "Dinámicas étnicas y demarcación de territorios indígenas en el Nororiente de Venezuela", en *Antropológica*, 105-106: 131-160.

- Bonfil Batalla, Guillermo (1989), "La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos", en *Arinsana*, 10: 5-36.
- Briceno Linares, Ybelice (2006), *Del mestizaje a la hibridación: discursos hegemónicos sobre cultura en América Latina*, Caracas: Fundación de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos
- Butt Colson, Audrey (1985), "Routes of knowledge: An aspect of regional integration in the circum-Roraima area of the Guiana Highlands", en *Antropológica*, 63-64: 103-149.
- Di Méo, Guy y Buleón, Pascal (2005), *L'espace social: lecture géographique des sociétés*, Paris: Armand Colin.
- Entrikin, J. Nicholas (1991), *The betweenness of place*, London: Mc Millan.
- García Alvarez, Jacobo (2009), "Lugares, paisajes y políticas de memoria: una lectura geográfica", en *Boletín de la Asociación de Geógrafos Españoles*, 51: 175-202.
- García Canclini, Néstor (1990), *Culturas híbridas, estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México: Grijalbo-Conaculta.
- Hardin, Garret (1968), "The tragedy of commons", en *Science*, 162: 1243-1248.
- Hernández, Clodovaldo (2009), *Pueblos indígenas de Venezuela. Pemón*, Caracas: Colección Bicentenario, Editorial Santillana S.A.
- González Ñañez, Omar (2009). *Las literaturas indígenas maipure-arawakas de los pueblos kurripako, warekena y baniva del estado Amazonas*, Caracas: Fundación editorial el perro y la rana.
- Guevara, Gladys (2007), "La literatura y la tradición oral: la palabra del pueblo Pemón", < <http://martieducador.blogspot.com/2007/11/tradicin-oral-indgena.html> > (14 febrero de 2009).
- Gutiérrez, Mariano (2002), *Cultura Pemón. Mitología Pemón*, Caracas: Ediciones Hermanos Capuchinos Menores, Universidad Católica Andrés Bello.
- Klesing-Rempel, Ursula y Knoop, Astrid (comps.) (1999), *Lo propio y lo ajeno. Interculturalidad y sociedad multicultural*, México, D.F.: Plaza y Valdés Editores
- Leff, Enrique (coord.) (2000), *La complejidad ambiental*, México D.F.: Siglo XXI- PNUMA.
- Mansutti, Alexander (2008), "Interculturalidad, multiculturalidad, pueblos indígenas y democracia", en Segovia, Yanet y Mansutti, Alexander (comps.), *Uno y diverso*, Mérida: Universidad de Los Andes.
- Medina, Juan y Aguilar, Vladimir (edit.) (2006), *Conservación de la biodiversidad en los territorios indígenas Pemón de Venezuela: una construcción de futuro*, Mérida: TNC, FIEB, ICAS, VLA.
- Moine, Andre (2006), " Le territoire comme système complexe: un concept opératoire pour l'aménagement et la géographie", en *L'Espace Géographique*, 2: 115-132.

- Orcherton, Dan Frederick (2005), *El conocimiento ecológico indígena de los BriBri's y Cabécares: Los roles socio-culturales en la conservación de los sistemas agroforestales tradicionales en la Reserva Indígena de Talamanca*, Costa Rica. Memoria para grado de Doctor en Ciencias Forestales, Universidad Pinar Del Río, Cuba.
- Perera, Miguel; Rivas, Pedro y Gómez, Silvia (2009), "Los paradigmas ambientales del pueblo Pemón y la demarcación de tierras para la titulación colectiva. Cambios y resistencias", en *Antropológica*, 111-112: 115-147
- Raffestin, Claude (1977), "Paysage et territorialité", en *Cahiers de Géographie de Québec*, 21: 123-134.
- República Bolivariana de Venezuela (2009), *Ley de patrimonio cultural de los pueblos y comunidades indígenas*. Gaceta Oficial del 06 de febrero de 2009. N° 39.115, Caracas.
- República Bolivariana de Venezuela (2005), *Ley orgánica de pueblos y comunidades indígenas*. Gaceta Oficial del 27 de diciembre de 2005, N° 38.344, Caracas.
- República Bolivariana de Venezuela (2004), *Síntesis del estudio del plan maestro de la cuenca del río Caroní*. Corporación Venezolana de Guayana (CVG)-Electrificación del Caroní, C.A. (EDELCA), Ciudad Guayana.
- República Bolivariana de Venezuela (2001), *Ley de demarcación y garantía del hábitat y tierras de los pueblos indígenas*. Gaceta Oficial del 12 de enero de 2001, N° 37.118, Caracas.
- Reyes García, Victoria y Martí Sanz, Neus (2007), "Etnoecología: punto de encuentro entre naturaleza y cultura", en *Ecosistemas*, 16: 45-54.
- Rojas López, José y Gómez Acosta, Enrique (2010), *Tiempos del pensamiento geográfico*, Mérida: Archivo Arquidiocesano de Mérida - Talleres Gráficos de la Universidad de los Andes.
- Rojas López, José (2008), "La agenda territorial del desarrollo rural en América Latina", en *Derecho y Reforma Agraria. Ambiente y Sociedad*, 34: 77-97.
- Rojas López, José (2007), *Desarrollo rural territorial participativo, Maestría en Desarrollo Agrario*, Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas, Universidad de Los Andes, Mérida.
- Santos, Milton (2000), *La naturaleza del espacio. Técnica y tiempo. Razón y emoción*, Barcelona: Editorial Ariel.
- Segovia, Yanet y Mansutti, Alexander (comps.) (2008), *Uno y diverso*, Mérida: Universidad de Los Andes
- Thomas, David (1982), *Order without government: The society of the Pemón indians of Venezuela*, Urbana: University of Illinois Press.
- Toledo Manzur, Víctor (2009), "¿Por qué los pueblos indígenas son la memoria de la especie?", en *Papeles*, 107: 27-38.

- Toledo Manzur, Victor (1996), “ Principios etnoecológicos para el desarrollo sustentable de comunidades campesinas e indígenas”, Red LatinoAmericana y Caribeña de Ecología Social, < <http://ambiental.net/biblioteca/ToledoEtnoecologia.htm> > (10 de marzo de 2009).
- Tovar, Frank y Rojas López, José (2010), “Valoración intercultural del territorio indígena Waramasen, estado Bolívar, Venezuela”, en *Derecho y Reforma Agraria. Ambiente y Sociedad*, 36 (en proceso).
- Tovar Zepa, Frank (2009), *La revaloración colectiva de los saberes indígenas para el desarrollo rural sustentable: La comunidad de Waramasen, alto Caroní, Venezuela*. Memoria para grado de Magister Scientiae en Gestión de Recursos Naturales Renovables y Medio Ambiente, CIDIAT, Universidad de Los Andes, Mérida.
- Tuan, Yi Fu (1977). *Space and place: the perspective of experience*, London: Edward Arnold.
- Urbina, Luis y Mandé, Mercedes (1984). *Nuevas actividades y unidades de producción en comunidades Pemón afectadas por el programa Cuenca Caroní*. Corporación Venezolana de Guayana, División de Desarrollo Agrícola, Puerto Ordaz.
- Valdés, Marcos (2002). “La vigencia del concepto de aculturación: alcances y limitaciones”, < <http://www.mapuche.info/mapuint/valdes020500.html> > (29 de junio de 2009).
- Zúñiga, Gerardo (1998), “Los procesos de construcción de los territorios indígenas en América Latina”, en *Nueva Sociedad*, 153:141-155.