

VALORACIÓN INTERCULTURAL DE LOS TERRITORIOS INDÍGENAS. WARAMASEN, ESTADO BOLÍVAR, VENEZUELA.

* Frank Tovar Zerpa

**José Rojas López

Recibido: 04-12-2009 Revisado: 03-03-2010 Aceptado: 05-05.2010

RESUMEN

La fuerza arrolladora de la globalización y la crisis de los modelos convencionales de interpretación del mundo rural, están acercando los enfoques hermeneúticos a los territorios rurales, particularmente los indígenas, en los que son más evidentes los alcances culturales y simbólicos de la territorialidad. Este contexto sirve de referencia teórica para ensayar una lectura etnoecológica del territorio indígena de Waramasen, apoyada en un diagnóstico territorial participativo y un diálogo de saberes. Se busca lograr una interpretación del valor que reviste la territorialidad en la existencia material y la identidad cultural del pueblo Pemón, en el cuadro de los cambios que experimenta la frontera sur de Venezuela.

PALABRAS CLAVES: Territorio, Pemón, diagnóstico participativo, diálogo de saberes, etnoecología.

INTERCULTURAL VALUE OF INDIGENOUS TERRITORIES.

WARAMASEN, BOLIVAR STATE-VENEZUELA

ABSTRACT

The overwhelming strength of globalization and the crisis of conventional models of interpreting the rural world bring the hermeneutics approach to the study of rural territories, particularly to the indigenous systems, where cultural and symbolic scopes are more evident closer together. This context serves as a theoretical reference for practicing an ethnological lecture of the Waramasen indigenous territory, supported in a participatory territorial diagnosis and a knowledge dialogue. An interpretation of the value that depicts territoriality in the framework of the material existence and the cultural identity of the Pemón people on the southern border of Venezuela is attempted.

Key Words: territory, Pemón people, participatory territorial diagnosis, knowledge dialogue

*Ingeniero Forestal. MSc. en Gestión de los Recursos Naturales Renovables y Medio Ambiente. Consultor ambiental independiente (fgtovar@gmail.com).

**Geógrafo. MSc. en Geografía y Planeamiento Rural. Profesor Titular. Universidad de Los Andes (jrojaslopez34@gmail.com)

INTRODUCCIÓN.

La geografía crítica y la amplia aceptación de los enfoques hermenéuticos y participativos en las ciencias sociales, propician actualmente originales estudios sobre los territorios, ya como objetos de investigación o dominios de intervención pública. Sin duda, a ello ha contribuido, paradójicamente, las fuerzas de la globalización, que han potenciado el reconocimiento y la valoración de los escenarios territoriales locales y regionales (Boisier, 1996; Santos, 2000; Cuervo, 2006; Silveira, 2008), particularmente en los espacios indígenas de América Latina, donde hoy sus pobladores reclaman activamente sus derechos territoriales (Barabas, 2004; Toledo LL, 2005; Aguilar, 2007).

En los mundos campesinos e indígenas la territorialidad emerge como un tema central, porque los territorios ancestrales están ligados a los orígenes y cristalización de las culturas e identidades de los pueblos (Bjord Castillo, 2006; Toledo, 2009), una relación que puede calificarse de identitaria entre pueblos y territorios originarios (Bonfil, 1989). Ante una crisis de los modelos tradicionales de interpretación de la ruralidad, se vuelve la mirada hacia los saberes acumulados y los campos culturales de las comunidades territorializadas. Así, cada vez más los conocimientos locales se consideran necesarios para garantizar la diversidad cultural, la conservación del ambiente y la viabilidad de nuevos modelos de desarrollo rural (Lara, 2009; Sepúlveda, *et. al*, 2003; Schejtman, 2009).

La visión tradicional de las ciencias sociales y la geografía humana, generalmente asimilan el territorio rural a los entornos naturales en distintos grados de transformación: espacios naturales, transformados y ordenados. Hoy, sin embargo, se torna claro que la naturaleza se convierte en territorio a medida que es objeto de apropiación, delimitación, valoración y representación cultural por los grupos sociales, es decir, una construcción sociohistórica que les asegure su propio desarrollo. En ese proceso se va constituyendo un tejido de múltiples hilos y nudos que se atan y se desatan a diversas escalas geográficas y temporales por las actuaciones de los distintos actores sociales. En consecuencia, los territorios son una especie de síntesis de la relación sociedad-espacio-tiempo, especificada en cada presente por el carácter distintivo y diferenciado de la organización social en un lugar determinado y que, por tanto, expresa identidad y alteridad, el aquí y el allá, el nosotros y el ellos (Di Méo y Buleón, 2005).

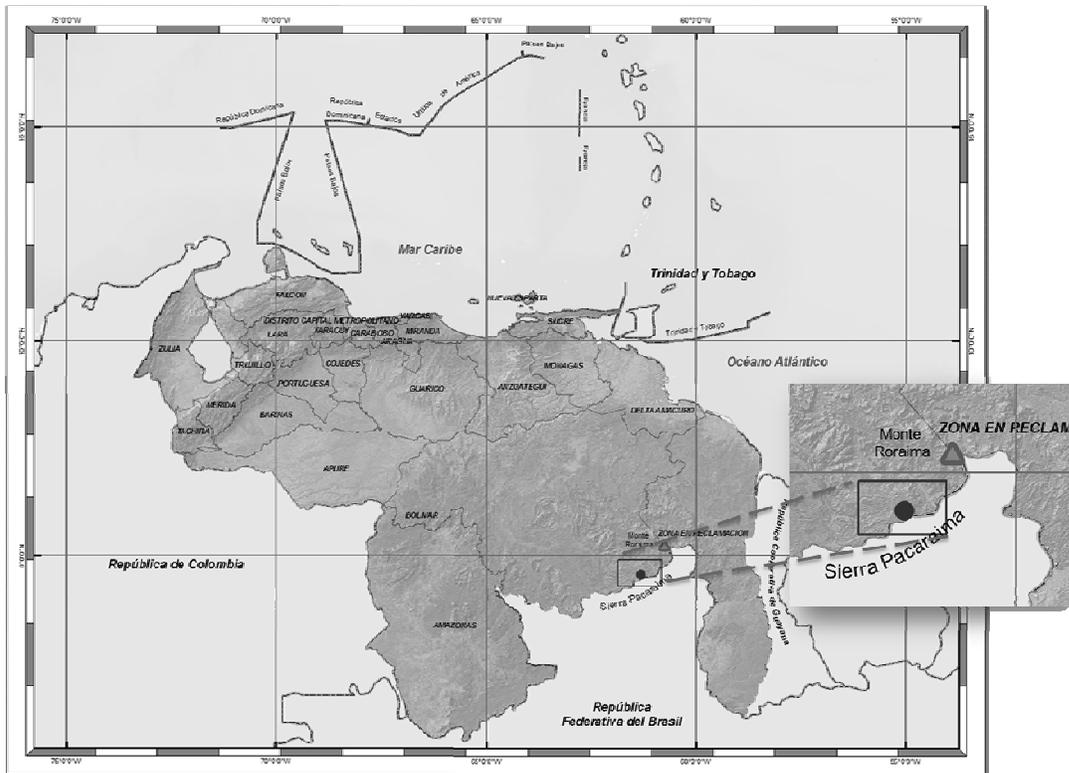
En este contexto, los aportes de Santos (1996, 2000) apuntan hacia la concepción del territorio en términos de un sistema geográfico híbrido, mixto, donde se articulan objetos y relaciones naturales y objetos y relaciones sociales, a través de normas y procesos de trabajo, en una lógica de funcionamiento que es, al mismo tiempo, diacrónica y sincrónica, solidaria y contradictoria. En la misma idea se inscribe Bozzano (2003), quien reconoce en los territorios, entidades híbridas de base dialéctica que se construyen al paso de los años mediante acumulaciones, sucesiones y substituciones de prácticas sociales. Desde esta nueva perspectiva, el territorio no es un concepto puro, espacio fijo o absoluto, sino una construcción histórica “mestiza” en la que sociedad y espacio coevolucionan a ritmos temporales distintos.

La valoración actual de los territorios indígenas suele acudir a los abordajes interculturales con el propósito de comprender y rescatar la territorialidad mediante los diálogos de saberes, esto es, un despliegue de esfuerzos para integrar los conocimientos formales y los saberes locales. Este trabajo ensaya una lectura etnoecológica, apoyada en un diagnóstico territorial participativo, que busca interpretar y describir el significado que la comunidad de Waramasen, grupo indígena originario Pemón del sur de Venezuela, le asigna al espacio geográfico donde produce y reproduce sus condiciones de vida en el curso de un proceso relativamente reciente de cambios culturales. Está fundamentado, por lo demás, en el marco constitucional de la República Bolivariana de Venezuela, la Ley de Demarcación y Garantía del Hábitat y Tierras de los Pueblos Indígenas (2001), la Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas (2005), la Ley de Patrimonio Cultural de los Pueblos y Comunidades Indígenas (2007), y los diversos convenios y declaraciones internacionales, que resaltan el interculturalismo, los derechos humanos y las libertades fundamentales de los pueblos indígenas y que, por consiguiente, resultan apoyos normativos y vinculantes para este tipo de estudios.

UN LUGAR NO AISLADO DE LA FRONTERA PROFUNDA.

En la región fronteriza entre la República Bolivariana de Venezuela, República Federativa del Brasil y la República Cooperativa de Guyana, hacen vida dos grandes sociedades indígenas: los Pemón y los Kapón, siendo la primera autodesignación de los Taurepán, Arekunas, Kamaracotos, Ingarikó y Macuxi, de filiación lingüística Caribe **(1)**. La segunda corresponde a los Wapixana, de filiación lingüística Arawak (Butt Colson 1983-1984,1985; Andrello, 2004). El etnonímico Pemón, se utiliza para indicar diferencias dialectales regionales, a partir de la ocupación de un área geográfica específica y en función de variantes lingüísticas. Sin embargo, los grupos Taurepán, Arekuna y Kamarakoto son, desde el punto de vista dialectal, mutuamente inteligibles en la gran cuenca hidrográfica del río Caroní, Guayana venezolana (Longa, 2003).

Waramasen, territorio de la comunidad Taurepán, se encuentra emplazado en la cuenca alta del río Caroní, municipio Gran Sabana, jurisdicción del estado Bolívar (Fig. 1). Ecológicamente forma parte de la zona de vida Bosque Muy Húmedo Premontano, cuya tropicalidad climática está influida por la actividad de la convergencia intertropical y los alisios del noreste. La precipitación anual media para el periodo 1980-2000 fue de 2.670 mm; sin embargo, durante los seis meses de la época seca el promedio alcanza sólo los 460 mm, mientras que en la época de lluvia, de mayo a octubre, llega a los 2.210 mm. La temperatura media anual del período fue de 22,1 °C; la evaporación media de 1.690 mm y la humedad relativa de 78 %. La formación vegetal más importante es la de bosque, que cubre cerca del 75 % de la superficie. Las sabanas y los helechales, son la segunda formación dominante, especialmente al norte y noreste (CVG-EDELCA, 2004).



Fuente: Instituto Geográfico de Venezuela Simón Bolívar (1992)*.

*Composición cartográfica propia.

Figura 1. Ubicación relativa de Waramasen en el territorio nacional.

En la cuenca alta del río Caroní coexisten dos patrones de asentamiento culturalmente muy diferentes: el indígena, mayoritariamente Pemón, y el “criollo”, los cuales se habían mantenido con muy escaso relacionamiento por más de dos siglos. Sin embargo, en las comunidades indígenas está operando, hace por lo menos seis décadas, un proceso de mestizaje cultural, que se expresa en la incorporación de elementos occidentales. En la historia reciente, estos cambios se acentúan en Waramasen a principios de los años 70 cuando, bajo los auspicios de la política nacional de fronteras, se termina de construir la Troncal 10, carretera que une El Dorado y Tumeremo con Santa Elena de Uairén, y a través de la cual se conecta el territorio venezolano con el brasilero.

En 1974 se declara una zona de Desarrollo Agropecuario Fronterizo, según Decreto Presidencial N° 1.580, publicado en la Gaceta Oficial N° 30.312. Esta decisión contribuyó a la intervención de organismos públicos como el Programa de Vivienda Rural, que construyó en 1.978 un asentamiento campesino en Waramasen, que generó un cambio en el patrón de asentamiento indígena: de un patrón disperso a un patrón concentrado tipo reforma agraria. Esta tendencia a la concentración se vio fortalecida por los organismos oficiales, a través de la prestación de servicios médico asistenciales, educativos, asistencia técnica y

extensión rural, los cuales afianzaron los programas iniciados por la organización religiosa adventista del Séptimo Día que, dada su filosofía calvinista, tiende a maximizar el trabajo y la concentración de esfuerzos en los sistemas agroproductivos (Urbina y Mandé, 1.984).

La Corporación Venezolana de Guayana (CVG), puso en práctica ese mismo año, un programa agrícola que lejos de promover el enfoque Pemón de aprovechamiento del medio, contribuyó a su dependencia de elementos foráneos propios de la agricultura convencional (Azuaje, 1986). Dadas sus magras experiencias, la CVG inició un estudio antropológico funcional, cuyo resultado aplicable fue el diseño de un modelo agro-organizacional tentativo en 1.984, para viabilizar las nuevas unidades agrícolas de Waramasen. Éstas fueron organizadas en dos grupos de carácter comercial, aparentemente de acuerdo al patrón cultural indígena: uno dedicado a los cultivos agrícolas tradicionales, y el otro grupo dedicado a los nuevos cultivos de hortalizas (Urbina y Mandé, *op.cit.*). Aunque el modelo perdió vigencia, por los serios problemas de consumo interno y comercialización de las hortalizas, la CVG reorientó sus esfuerzos hacia los cultivos tradicionales de yuca y plátano con prácticas de la agricultura indígena e incorporando algunas técnicas de la agricultura moderna.

Hoy la población asentada en el territorio, engloba el asentamiento reformado de Waramasen (70 viviendas rurales de planta cuadrangular con solares tradicionales) y las aldeas dispersas de Akuritá, San Simón, La Colonia y Wailampai. El censo poblacional, mayo de 2009, llevado por la Capitanía Comunal, registró un total de 790 personas. A la comunidad se accede por una carretera engrazonada, que se desvía desde el ramal carretero que une la vecina población de Santa Elena de Uairén (16.000 habitantes) con el poblado minero de Ikabarú.

La comunidad cuenta con un ambulatorio rural tipo I, una Escuela Integral Bolivariana que atiende actualmente una matrícula de 206 alumnos, un Liceo Bolivariano que complementa el proceso de educativo intercultural bilingüe con un ciclo diversificado de 57 alumnos, acueducto rural, tendido eléctrico, disposición de efluentes líquidos en pozos sépticos y, recientemente se construye un infocentro que la conectará con el mundo. Dispone, además, de una casa comunal, sede de la Capitanía Comunal, y una iglesia adventista del Séptimo Día, pues la mayoría de la comunidad profesa esta religión cristiana.

De esta manera, la reciente introducción de innovaciones, particularmente agrícolas, en Waramasen, y en general en la Gran Sabana, se proyecta sobre la base de procesos de cambio ya generados por otros agentes externos (Thomas, 1982). En términos genéricos estos procesos están asociados con la educación bilingüe, adventismo, insumos agrícolas, trabajo asalariado, nuevos patrones de asentamiento y la creciente comercialización, especialmente con Santa Elena de Uairén.

Este modelo se superpone a la ancestral organización comunitaria de los Taupén, quienes, no obstante, han logrado mantener los lazos de su coherencia cultural (Tovar, 2009). Por ello entendemos que el proceso de aculturación no solo representa una pérdida paulatina de elementos de una cultura y la apropiación de elementos de otra cultura (Valdés, 2002), sino también la preservación de bases propias de una identidad, que identifican una comunidad con y en el territorio que habita.

CONCEPTOS Y RELACIONES DEL ABORDAJE METODOLÓGICO.

En la geografía humanista y la antropología cultural, el territorio ha sido considerado en términos de lugar- contexto de las acciones de los individuos y lugar-centro de sus representaciones simbólicas. Su valoración, por tanto, está íntimamente ligada a la contribución que hace el territorio a las metas del grupo social y del individuo. En otras palabras, es el significado que éstos le otorgan como condición de su propia experiencia y existencia, ambas ancladas en la historicidad y la geograficidad (Tuan, 1977; Raffestin, 1977; Entrikin, 1991).

En la construcción sociohistórica y geocultural de los territorios intervienen componentes naturales y contruidos, reales y simbólicos, propios y ajenos, fijos y flujos, cercanos y distantes, acciones y reacciones, inercia y dinámica, que en cada momento histórico cristalizan en una determinada base material y una forma de vida social. No es posible, entonces, comprender el territorio sin su uso y sus actores sociales en cada tiempo, un territorio siempre siendo usado, según la expresión de Santos (2000). En razón de ello, la identidad territorial tampoco puede ser fija, inmutable, congelada: en los lugares se originan y reciben personas, bienes, servicios e información, con distinta intensidad, frecuencia y cobertura; los lugares cambian pero no desaparecen (Rojas López, 2008).

Siendo el territorio en sí mismo un proceso de ajuste, un juego de patrones e intereses variables, su comprensión demanda pensamientos más allá de los análisis deductivos e inductivos. Ello es especialmente válido en los etnoterritorios, en virtud de los alcances que allí logran las dimensiones culturales y simbólicas. En estos espacios, los procesos de interaprendizaje continuo y los diálogos de saberes revelan posibilidades de integrar aportes de la ciencia moderna y legados ancestrales en la valoración de lugares y regiones (Batram, 2001; Orcherton; 2005; Leff, 2006). La complejidad de estos enfoques exige dilatadas permanencias y sentimientos de pertenencia en los lugares a objeto de interpretar con alguna precisión la esencia fenomenológica con la que las comunidades valoran sus territorios.

Aceptando que el territorio es una entidad híbrida, pero no dual, valen algunas interrogantes: ¿cómo aprehender las intersecciones de sus diversos componentes? ¿cómo establecer las vinculaciones entre los rasgos actuales y aquellos que se transforman o se extinguen?. En definitiva, cómo aproximar “las dos ecologías” de las que habla Toledo (2009). Las respuestas posibles nos

remiten a un acercamiento entre el modelo científico externo y el modelo **k-c-p** (kosmos, corpus, praxis) de sabiduría local (Toledo, *op.cit.*). En este orden de ideas, el presente trabajo opta por una aproximación etnoecológica centrada en un diagnóstico territorial participativo y un diálogo de saberes (Rojas López, 2007; Tovar, *et. al.*, 2009), que facilite una valoración intercultural comprensiva, aunque seguramente no acabada, del significado que le otorga la comunidad Pemón al territorio de Waramasen, ámbito de sus acciones materiales y representaciones simbólicas.

La participación activa y consciente de la comunidad Taurepán en el proceso de investigación fue asegurada por veinte y dos delegados o informantes-clave (maestros, agricultores y predicadores indígenas), seleccionados por el Capitán Comunal de Waramasen, quienes actuaron como contrapartes individuales o grupales en las distintas fases de trabajo: recorridos en el terreno, talleres comunitarios, consultas y conversatorios (2). El tiempo efectivo de campo fue de aproximadamente seis meses y medio, repartido en visitas semanales de tres días cada una, desde la vecina ciudad de Santa Elena de Uairén. Diálogos y recorridos preliminares confirmaron la idea de emprender un reconocimiento colectivo de tres dimensiones fundamentales del territorio indígena, a partir de relaciones dialógicas entre conocimientos agroecológicos y saberes culturales: la agroecología del geosistema, el complejo étnico-cultural y la autodemarkación territorial.

Las tierras bajo manejo productivo fueron conceptualizadas como un geosistema, cuyo reconocimiento demandó el diseño de un transecto o perfil ecológico, marcado por la experiencia de campo de un grupo de los productores clave. Los criterios de observación en el transecto se adoptaron de manera consensuada: condiciones ambientales, cobertura vegetal, riqueza faunística y diferencias de suelos. Constituye una de las técnicas imprescindibles para construir conocimiento de manera colectiva, pues los recorridos sistemáticos a pie o vehículo rústico, permiten identificar unidades etnoagroecológicas, indicadores ambientales de uso de la tierra y prácticas agrícolas, los cuales expresan el saber indígena sobre la diversidad biológica y la productividad de los suelos. Se observaron, con especial atención, las diferencias notables del patrón agroproductivo, particularmente en los tipos de conucos, de acuerdo al manejo de elementos tradicionales y modernos en las unidades agroecológicas. Es en este sentido, que autores como Chaves Alves (2005) reconocen la contribución de la etnopedología para articular el conocimiento formal y local de los suelos en los programas de desarrollo rural.

El abordaje de la trama étnico-cultural incluyó observaciones directas y diálogos exploratorios y fijadores, abiertos y semiestructurados, a objeto de aprehender y aprender de la cultura Pemón, especialmente de las instituciones indígenas como el Mayú (convite), la lengua Taurepán y la Capitanía Comunal. Si bien es una comunidad alfabetizada en español, la lengua ancestral permanece en la vida cotidiana, lo que les permite un continuo legado de saberes tradicionales y la apropiación cultural de las innovaciones. Es oportuno señalar que los mitos y tradiciones orales nos acercan desde la antropología cultural a la densidad cultural y cultural de las comunidades indígenas (González, 2009), mientras que la

geografía humanista explora en ellos la memoria colectiva para entender la conformación cultural de las identidades territoriales (García Álvarez, 2009).

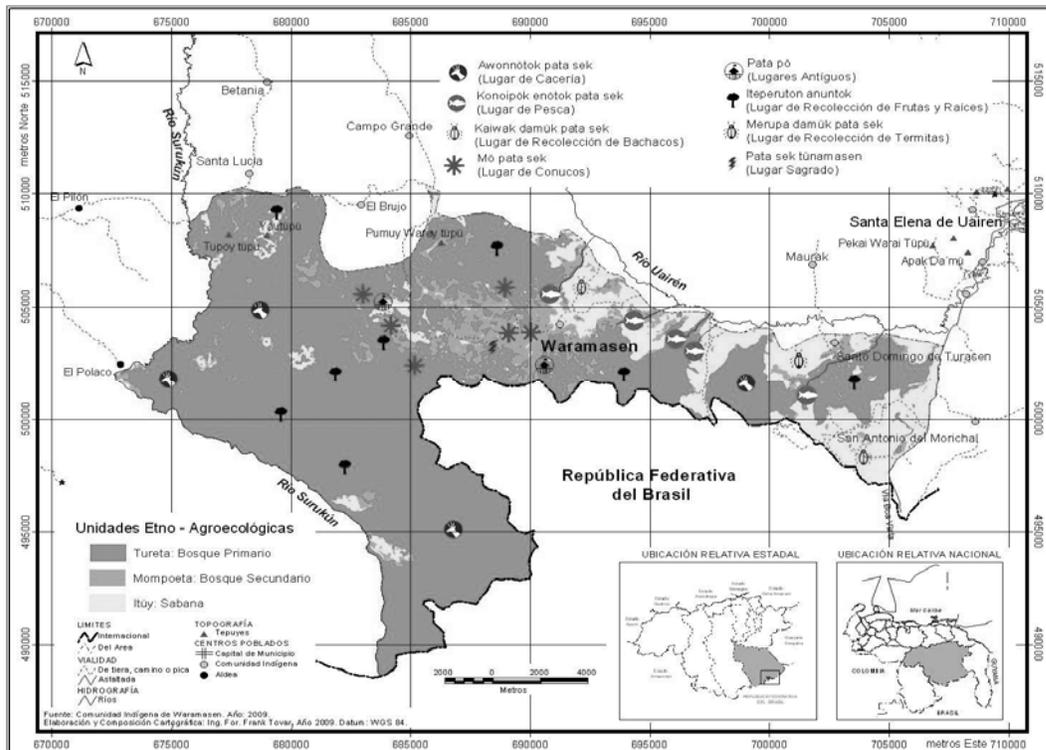
El uso de las tierras está estrechamente asociado al bagaje étnico-cultural: un geosistema apropiado histórica y culturalmente que lo convierte en territorio vivido, base de la exigencia indígena para ocupar de manera exclusiva su territorio. Aunque la noción de territorio, como espacio político delimitado y regulado es una noción occidental, el asedio externo ha obligado a las comunidades originarias a hablar de propiedad, posesión y derechos territoriales, a fin de no perder su hábitat y afianzar su identidad. Ciertamente, los pueblos indígenas tienen un arraigo con el territorio más allá de lo material, pues incorporan la cosmovisión, la luz y la oscuridad, el bien y el mal, es decir, la espiritualidad. Así, Toledo LL. (*op.cit.*) le asigna un papel central al substrato simbólico del espacio vivido (etnoterritorio) en el conjunto de los derechos territoriales de las sociedades indígenas de América Latina. En razón de ello, se emprendió un esfuerzo conjunto y dialogado con los delegados clave, para fijar la demarcación cultural del territorio Waramasen, mediante registros de topónimos, prácticas agrícolas, mitos y leyendas, cartografía rústica y técnicas modernas de georeferenciación.

EL USO ECODIFERENCIADO DEL GEOSISTEMA.

El conocimiento ecológico local constituye un sistema de saberes que se deriva de una relación práctica y simbólica con la naturaleza. Se enriquece y transmite durante generaciones a través de procesos adaptativos y comunicativos. La cultura agrícola de la comunidad Pemón les permite separar distintas unidades agroecológicas, relacionando aspectos de simple percepción y observación como color del suelo, textura, profundidad, con aspectos cognoscitivos como "calidad de sitio", en función del establecimiento de sus conucos o unidades productivas.

EL TRANSECTO Y LAS UNIDADES ETNOAGROECOLÓGICAS

Los indígenas de Waramasen identifican tres unidades etno-agroecológicas específicas: bosque primario (Tureta), bosque secundario (Mömpöeta) y sabana (Itüi) (Fig. 2). De igual modo, reconocen tres tipos de suelos, según la capa superficial u "horizonte diagnóstico", que ocurren individualmente o forman asociaciones: a) en el bosque primario, el suelo Manarö rikutun (suelo medio negro), b) en el bosque secundario el suelo Chuwiyu rikutun (suelo rojizo negruzco), y c) en la sabana, el suelo Chuku piyu (suelo medio amarillo), tal como se muestra en el Cuadro 1.



Fuente: Comunidad indígena de Waramasen, 2009*.
*Composición cartográfica propia.

Figura 2. Unidades etno-agroecológicas del sistema territorial Waramasen

En las unidades etnoagroecológicas se hicieron barrenos hasta una profundidad de noventa centímetros (0-30- 30-60 y 60-90 cm). Cada muestra fue remitida al Laboratorio de Suelos del Instituto de Geografía y Conservación de Recursos Naturales de la Universidad de Los Andes (ULA), para establecer una aproximación comparativa entre los parámetros técnicos de la pedología y los criterios culturales que maneja la comunidad indígena.

Cuadro 1. Clasificación indígena de los suelos.

Tipo de suelo	Cobertura vegetal asociada	Clasificación indígena por color	Código Munsell	Color Munsell
Suelo fértil: <i>Nön Müikna ta</i>	Bosque Primario (Tureta)	Suelo medio negro: <i>Manarö rikutun.</i>	2.5YR3/4 2.5YR4/4	Marrón rojizo oscuro
	Bosque Secundario (Mömpöeta)	Suelo rojizo negruzco: <i>Chuwiyu rikutun.</i>	2.5YR4/8 2.5YR5/8	Rojo suave
Suelo no fértil: <i>Nön Müikna ta neke.</i>	Sabana (Itüi)	Suelo medio amarillo: <i>Chuku piyu.</i>	10YR5/1 10YR6/3 10YR7/4	Amarillo rojizo

Fuente: Elaboración propia.

Unidad etno-agroecológica Manarö rikutun.

Son suelos profundos, bien drenados, con características bastante uniformes a lo largo del perfil, de color marrón oscuro. Se ubican en lomas y colinas, con pendientes superiores al 30 %. *Ultisoles*, de origen residual y coluvial, avanzado desarrollo pedogenético, con alto contenido de materia orgánica en superficie (5.38 %), sin fragmentos gruesos en el perfil. Textura arcillosa, cuyo tenor alcanza el 58 %, con arcillas de baja actividad (caolinita), muy fuertemente ácidos, pH (4.22), y estructura blocosa subangular. Las bases cambiables son muy bajas y la capacidad de intercambio catiónico es muy baja (6.48 cmol/kg).

La cobertura vegetal corresponde a bosques primarios (medios-densos, con altura entre 15- 40 metros y densidad de cobertura mayor a 75 %), los cuales cubren la mayor parte del sistema territorial Waramasen. Entre las especies más comunes en estos bosques se encuentran: *Dimorphandra davisii*, *Dialum sp.*, *Alexa sp.*, *Clathrotopis sp.*, *Ocotea sp.*, *Vochysia sp.*, *Cedrela odorata*, *Ocotea guianensis*, *Protium sp.*, *Parinari sp.*, *Albizia sp.*

Los indígenas consideran estas tierras como de buena calidad y utilizan una especie del género *Heliconia*, como fitoindicadora para la selección de los sitios de conucos, donde cultivan el plátano, como cultivo principal, yuca amarga para casabe, ocumo, caraota, maíz, auyama, ají picante, lechosa, batata, con

aceptables rendimientos físicos, en barbechos más cortos en comparación a las otras unidades.

Unidad etno-agroecologica Chuwiyu rikutun.

Comprende suelos constituidos por material arcilloso de origen residual y coluvial con tenores alrededor del 54 %, en relieves de lomeríos; la mayoría se ubica en el intervalo de pendientes de 5 a 15 %, con drenaje de bueno a moderado, estructura blocosa subangular y desarrollo pedogenético avanzado. Presenta fragmentos gruesos (ripio) a 60 cm de profundidad en el perfil. Son suelos profundos, de color rojo oscuro. Igual que en la anterior unidad, presentan un horizonte superficial con alto contenido de materia orgánica (5.40 %), muy ácidos, con valores de pH de 3.95. Las bases cambiables son bajas, al igual que la capacidad de intercambio catiónico (10.5 cmol/kg).

Estos suelos están asociados a una cobertura vegetal secundaria de bosques bajos-densos (alturas < 25 metros y densidad de cobertura < 75 %), donde destacan las siguientes especies: *Cecropia sp.*, *Ochroma*, *Solanum*, *Alchornea*, *Goupia*, *Inga*, *Laetia*, *Simarouaba*, *Spondias*, *Trema*, *Ficus*. El uso predominante que le dan hoy día los indígenas a esta unidad, es la siembra de yuca amarga para elaborar fariña (harina de yuca) y la siembra de hortalizas en conucos preparados con motocultor, enmiendas y fertilizantes de síntesis química.

Unidad etno-agroecologica Chuku piyu.

Esta unidad se caracteriza por una cobertura vegetal herbácea dominante, la especie principal es *Trachypogon plumosus*. El componente arbustivo se presenta en forma aislada o en grupos. Se desarrollan *Inceptisoles* ácidos, con valores de pH de 4.36, textura franco limosa, escaso desarrollo evolutivo, topografía plana, con sectores deprimidos sujetos a inundación estacional. El contenido de carbono orgánico es bajo (2.23 %), bases cambiables muy bajas y la capacidad de intercambio catiónico es baja.

Entre las especies arbustivas más comunes, se encuentran las siguientes: *Euphonia sp.*, *Miconia spp.*, *Cybianthus*, *Trattinnickia burserifolia*, *Palicourea rigida*, *Bonnetia sessilis ternstroemias punges*. Existe una pretensión oficial de mecanizar con rastra liviana ciertos sectores de esta unidad, utilizar enmienda como la cal agrícola y establecer cultivos de piña (*Ananas comosus*), en vista de que los indígenas aledaños de Maurak y Santo Domino de Turasen, perciben ingresos altos con la comercialización de esta fruta.

En Waramasen, además, se practican dos tipos de cacería: la de subsistencia y en ocasiones la semicomercial. La unidad etnoagroecológica por excelencia para realizar esta actividad cinegética es la Manarö rikutun o bosque primario en la cuenca del río Surukún. El consumo de insectos forma parte también de la etnogastronomía Pemón. Es una actividad colectiva complementaria a la caza y la pesca, para la obtención de proteína de origen animal. Consiste en la recolección

de insectos del orden *Isóptera*, conocidos como Merüpa (termitas), las cuales se utilizan para condimentar un ajicero denominado Kumachí. El otro insecto recolectado es del orden *Himenoptera*, llamado por los indígenas Kaywak (bachaco culón), el cual es tostado antes de su consumo. Esta recolección sólo se hace en la unidad etnagroecológica Chuku piyu o sabana.

En síntesis, los suelos de las unidades etnoagroecológicas recorridas y muestreadas en el geosistema pertenecen a los Ordenes *Ultisol* e *Inceptisol*, y se clasifican como Typic Kandihumults, Typic Kanhaplohumults y Dystrudepts, respectivamente. Los suelos bajo cobertura boscosa, muestran altos contenidos de materia orgánica en el horizonte A y primeros centímetros del horizonte B. De acuerdo con el conocimiento técnico, el color del suelo 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 etno-agroecológica Manarö rikutun indica presencia de materia orgánica y fertilidad natural alta. Los suelos de color rojo de la unidad etno-agroecológica Chuwiyu rikutun advierte sobre la presencia de óxidos de hierro libres; los colores grises o moteados de la unidad Chuku piyu, en sectores deprimidos sujetos a inundación estacional, indican problemas de mal drenaje o drenaje moderado a imperfecto.

Este acervo etno-agroecológico, acumulado durante generaciones, les reporta un triple beneficio: la obtención de sus alimentos, la conservación de su entorno y su identidad cultural (Cuadro 2). Por esta razón, el conocimiento indígena de las propiedades y características de los suelos reviste gran importancia para la conservación del geosistema y sus atributos, y con ello asegurar su continua utilización, con la mínima pérdida de la calidad (fertilidad).

Cuadro 2. Unidades del transecto agroecológico.

	Tureta (Bosque primario)	Mömpöeta (Bosque secundario)	Itüi (Sabana)	Dapúe (Quebrada)
Usos comunes	Área para establecimiento de müa (conucos) Área para wonum (cazar) waira o maikurí (danto), kusarí (venado locho), poinka (báquiros), pawí (paují)	Área para wonum (cazar) acurí (acure), urana (lapa), paqaira (chácharo), pava de monte y guacharacas.	Recolección de merüpa (termitas). Wonum (caza) de waikin (venado sabanero), kaywak (bachaco culón)	Lugar para adá (barbasco). Se pescan kerek (sardinitas), kurawa (viejitas), ptakai (guabinas)
Problemas percibidos	Presencia de afloramientos rocosos	Hay que esperar muchos años para hacer un nuevo conuco en estas "tierras"	Esta tierra no es fértil para sembrar yuca y plátano. Se aguachina en la época de lluvia	Los peces (morok) en cierta época del año escasean.
Potencial agrícola	Tierra fértil para siembra de conuco yuca amarga blanca para casabe, plátano y ocumo.	Tierra buena para yuca "amarilla" para faraña.	Tierra buena para piña como en Maurak y Santo Domingo de Turasen	Durante todo el año tienen agua, rara vez se secan.
Indicadores etnoagroecológicos	Tierra fértil: Nön muikna ta Color: Manarö rikutun.	Tierra fértil: Nön muikna ta Color: Chuwiyu rikutun.	Tierra no fértil: Nön muikna ta neke. Color: Chiku piyu.	kerek (sardinitas), kurawa (viejitas), ptakai (guabinas)
	Wanana-yek (Heliconia sp)	Tokoro-dek, Kamayen-dek (Cecropia sp). Kampachita (Pteridium sp)	Pamak (Trachypogon plumosus)	

Fuente: Elaboración propia con base en la información de la comunidad indígena de Waramasen, 2009.

En la actividad de pesaje de rubros agrícolas realizada durante el Diagnóstico Rural Territorial Participativo, los rendimientos de yuca amarga (*Manihot esculenta crantz*) en conucos de monocultivos se sitúan en un promedio de 30.000 mil kilogramos por hectárea y en el caso del plátano, variedad hartón gigante, en los 12.500 kilogramos por hectárea (Cuadro 3).

Cuadro 3. Comparación entre los rendimientos nacionales de yuca y plátano y la media local en Waramasen.

Cultivo	Venezuela(*) (2001-2005)	Waramasen(**)	Índice(***)
Yuca	12.5 t/ha	30.0 t/ha	2,36
Plátano	8.7 t/ha	12.5 t/ha	1,49

Fuente: * Fedegro, 2007; ** Elaboración propia, *** Relación de promedios

Los altos rendimientos en los monocultivos de yuca y plátano, superiores a los promedios nacionales, orientan la selección indígena de las tierras fértiles (bosque primario) hacia estos cultivos. Esta es una tendencia clara que expresa un cambio cultural: el barbecho corto en detrimento del barbecho largo. Siendo, además, que el plátano es el que reporta el mayor ingreso monetario, se observa un proceso de privilegiar el valor de cambio en detrimento del valor de uso de la tierra, en este caso, representado por el uso alimentario de la yuca amarga.

En términos agrológicos, las tierras de Waramasen se clasifican en la Clase VI (uso pecuario), según el reglamento de la Ley de Tierras y Desarrollo Agrario (2005). De esta apreciación surge una justificada interrogante: ¿no es demasiado genérica dicha clasificación? La respuesta se encuentra en los rendimientos agrícolas en la unidad Manarö rikutun. Interpretamos, de esta manera, que los indígenas han sido capaces de usar eficientemente estos suelos ácidos durante el ciclo productivo, mediante prácticas agrícolas tradicionales y algunas modernas, de las cuales se han apropiado culturalmente, para aprovechar unas tierras técnicamente limitadas para la producción agrícola. Los conocimientos que los Taurepán de Waramasen tienen sobre su geosistema, han permitido reiterar un diálogo de saberes orientado a conciliar, al menos satisfactoriamente, la visión técnica con la visión cultural del uso actual de la tierra.

EL PATRON AGROPRODUCTIVO

Las formas agroproductivas integran un sistema de conucos tradicionales y “modificados”, con prácticas de barbecho corto y largo; roza, tumba y quema (RTQ); monocultivos o asociaciones y relaciones de producción asociativas, que se expresan territorialmente en un patrón de ocupación “culo-nariz”, cuyos intercambios se definen internamente por el trueque entre productores y externamente en el mercado semanal indígena de Santa Elena de Uairén.

Las prácticas RTQ consisten en seleccionar un sitio, cortar la vegetación boscosa, amontonarla y quemarla para proveer espacio y nutrientes para los cultivos inmediatamente establecidos. Utilizan el trabajo cooperativo de hombres, mujeres, niñas y niños (a veces más de 10 personas), quienes preparan el conuco de cada uno de los participantes. Como forma de compensación cada “dueño” ofrece la comida o tumá (sopa de carne de cacería o pescado) y una bebida de carato con casabe o de plátano desleído llamada sakura, la cual es predominante en los adventistas. En los católicos, la bebida es kachiri, fermentada de yuca amarga.

Cada familia maneja como máximo tres conucos en forma simultánea. Este patrón, denominado “culo-nariz” por Lizot (citado por Azuaje, *op. cit.*) presenta una dinámica espacio-temporal, que puede ser actualmente esquematizada de la siguiente forma: el conuco inicial es aprovechado durante dos años en tiempo promedio, pero con la particularidad de que mientras los cultivos se desarrollan, el productor procede a preparar un segundo conuco anexo durante los meses secos. De este modo, simultáneamente aprovecha la cosecha del primero y atiende los cultivos del segundo. Durante el desarrollo y cosecha del segundo, prepara un nuevo conuco y de esta manera maneja los tres conucos simultáneamente, aunque, con diferente intensidad de trabajo.

De esta manera, la particularidad del conuco de Waramasen, a diferencia del conocido “*slash and burn*,” está constituida por diferentes parcelas continuas en distintos grados de aprovechamiento agrícola y sucesión vegetal. En las parcelas más viejas trabaja la sucesión ecológica tardía, y en las parcelas más recientes, diferentes fases de sucesión temprana y cosechas agrícolas. Al final, después de 11 a 15 años, el productor por lo común regresa a la primera parcela del conuco y repite el ciclo agroproductivo. La mayoría de los conucos o müa, se encuentran en sectores específicos del territorio, a una hora promedio de camino del asentamiento Waramasen.

Siendo heterogéneo, hay diferencias notables en el sistema de conucos: en composición de las especies, tamaño, arreglos estructurales, importancia relativa de componentes de la producción agrícola, propósito, cantidad de los insumos utilizados y venta de excedentes. Con base en el análisis in situ de los conucos visitados en los sectores de Waramasen, Wailampai y Wonore y el levantamiento del transecto, se han distinguido dos tipos característicos: el conuco indígena tradicional y el conuco indígena “modificado”. La superficie de los conucos tradicionales no sobrepasa la hectárea y media ($1\frac{1}{2}$ ha), mientras que en los conucos modificados, promedia las cinco hectáreas (5 ha). En éstos, se emplean algunas técnicas agroquímicas de la agricultura convencional para la producción de plátano y yuca.

El conuco tradicional.

El conuco indígena tradicional (Fig. 3) constituye una unidad de producción y reproducción, caracterizado por un cultivo agrícola diversificado para la subsistencia, fuerza de trabajo estrictamente familiar, conocimientos empíricos

ancestrales que han preservado la cultura de la yuca y un barbecho largo que posibilita el proceso natural de restauración ecológica del bosque en el patrón “culo-nariz”. En el Cuadro 4, se describe el conuco tradicional que, siendo diversificado, está dominado por el cultivo de la yuca.



Figura 3. Conuco indígena tradicional de yuca amarga, plátano, caña, ocumo, del Sr. Carmelo Centeno.

Cuadro 4. Caracterización del conuco indígena tradicional de Waramasen.

COMPONENTES	DESCRIPCIÓN
Tipo de utilización de la tierra	Policultivos de ciclo corto y medio en conucos
Especies cultivadas	Especie principal: Yuca amarga (<i>Manihot esculenta</i>). Especies asociadas: plátano (<i>Musa paradísica</i> L. var. hartón gigante), yuca dulce (<i>Manihot utilisima</i>), auyama (<i>Cucurbita máxima</i> Duch.), diversas especies de ají picantes (<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 comercial de la producción	Subsistencia e intercambio en la comunidad.
Cantidad del capital invertido	Muy bajo.
Cantidad de mano de obra	Baja, exclusivamente familiar.
Acompañamiento agroproductivo	Asistencia técnica de CVG, sin financiamiento.
Ciclo de aprovechamiento del conuco	2-3 años.
Área promedio del conuco	5.000 m ² - 10.000 m ² (1/2 – 1 ha)
Fuente de energía	Solar y humana.
Nivel de innovación tecnológica (insumos externos)	Inexistentes o muy baja
Infraestructura de apoyo a la producción	Escasa o inexistente.
Propiedad y tenencia de la tierra	Título definitivo colectivo gratuito (IAN, 1990).
Prácticas de cultivos	Prácticas ancestrales indígenas de cultivo, fitoterapias para el control de plagas y enfermedades, utilización de ceniza como enmienda y aporte de Ca, siembra y plantación manual. Se siembra y planta con semillas y esquejes provenientes del mismo conuco y las provenientes del intercambio entre productores indígenas.
Organización social y género	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 productores indígenas, está asociada a la presencia de afloramientos rocosos, áreas aguachinadas y la necesidad de abandonar las parcelas a los dos años.
Información económica	No hay información.
Característica agroalimentaria.	No hay información. Pero una relación común es de 3.3 kilos de harina de yuca rallada y exprimida por torta de casabe.

Fuente: Elaboración propia.

El conuco modificado.

Este tipo de conuco combina en una misma unidad de producción, elementos tradicionales y algunas tecnologías modernas, salario, comercialización y tendencia hacia los monocultivos comerciales de plátano (*Musa paradisiaca* L. var. hartón gigante), yuca amarga (*Manihot esculenta* Crantz) y ocumo (*Xanthosoma saggitifolium*), configurando una dinámica de ocupación por ampliación del conuco de subsistencia o tradicional y reducción del período de barbecho (Cuadro 5). En general el trabajo es familiar, para lo cual se organiza un Mayú o convite, pero últimamente, contratan jornaleros indígenas Macuxi de Brasil, según el informante clave Sr. Alirio Núñez, del conuco Kumak, donde se evidenció esta situación (Fig. 4).



Figura 4. Conuco “modificado” con cultivos asociados de plátano y ocumo del Sr. Alirio Núñez, Wailampai.

Cuadro 5. Caracterización del conuco indígena “modificado”.

COMPONENTES	DESCRIPCIÓN
Tipo de utilización de la tierra	Combinación de conuco de subsistencia y cultivos de plátano, yuca amarga, cambur y ocumo, con tendencia al monocultivo con fines de intercambio comercial.
Especies cultivadas	Especie principal: Plátano (<i>Musa paradisiaca</i> L. var. hartón gigante). Especies asociadas: Yuca amarga (<i>Manihot esculenta</i>), cambur (<i>Musa sapientum</i> L.) y ocumo (<i>Xanthosoma saggitifolium</i>).
Orientación comercial de la producción	Subsistencia y comercial.
Cantidad del capital invertido	Medio y alto en ocasiones.
Cantidad de mano de obra	Alta, familiar y pago a destajo a otros indígenas venezolanos y en ocasiones a indígenas brasileños.
Acompañamiento agroproductivo	Asistencia técnica de CVG y financiamiento ocasional del Banco de la Mujer y FONDAS.
Tiempo de permanencia	3-7 años.
Área promedio del conuco	10.000 m ² 50.000 m ² (1-5 ha).
Fuente de energía	Solar, humana y mecánica.
Nivel de innovación tecnológica (insumos externos)	Media.
Infraestructura de apoyo a la producción	Galpón de zinc, hornallas de cemento, cajones de madera para la rayadora mecánica (cigüeña).
Propiedad y tenencia de la tierra	Título definitivo colectivo gratuito (IAN, 1990).
Prácticas de cultivos	Habilidad técnica heredada y de innovaciones tecnológicas adquiridas en cursos-talleres de asistencia técnica agrícola dictados por la CVG. Fertilización orgánica (compostaje y lombricultura), ceniza y fertilizantes de síntesis química. Se siembra y planta con semillas y esquejes provenientes del mismo conuco “modificado” 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 indígenas, está asociada a la ausencia de créditos, bajos precios de los productos, presencia de afloramientos rocosos y áreas aguachinadas.

Fuente: Elaboración propia.

En el patrón agroproductivo de Waramasen se nota una especie de transición hacia un proceso de aculturación rural o una forma de “metabolismo rural indígena”. En efecto, siendo mayoría los conucos tradicionales, son los conucos modificados los que ocupan una mayor superficie agrícola por su orientación hacia el monocultivo, característica de la agricultura moderna, tal como lo indica una muestra de 65 productores reconocidos en las áreas productivas (Cuadro 6).

Cuadro 6. Uso agrícola de la tierra en Waramasen.

Conucos Características	Conuco tradicional		Conuco modificado		Total
	Absoluto	%	Absoluto	%	
Numero de productores	40	61.0	25	39.0	65
Área cultivada (Hectáreas)	58	24.5	178.2	75.4	236.2

Fuente: Elaboración propia.

EL COMPLEJO ÉTNICO-CULTURAL

El complejo étnico-cultural asociado a la territorialidad de los Pemón Taurepán, puede esclarecerse a través de la oralidad y las instituciones, mecanismos socializadores de la tradición milenaria, heredada de los ancestros; de factores ajenos, pero culturalmente apropiados y de los conocimientos que resultan de la interculturalidad, la convivencia y los contactos con otros grupos de población.

LA ORALIDAD

El pueblo Pemón construye relatos, cantos 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 de tipo religioso, integrando 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 comunidad de Waramasen cuenta con una importante agrobiodiversidad, pero también con 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 indígena. La comunicación en el seno de cada familia y en las prácticas cotidianas, ocurre en estricto idioma Pemón Taurepán. El Sr. Florencio Fernández, durante el recorrido por su conuco, ubicado en el sector Wailampai, relató lo siguiente: ***“Yo aprendí a escoger un lugar (pata sek) para hacer un nuevo müa (conuco), porque mi papá me enseñó a identificar el color y sabor de la tierra buena para plátano y yuca”*** Se identifica así, un método ancestral y tradicional de enseñanza, que refleja la importancia de la oralidad en el manejo ecológico diferenciado del geosistema.

Entre los Pemón Taurepán, hay un particular énfasis en la noción de upatá, lugar de nacimiento o de residencia. Corresponde a la aldea, denotando no sólo un espacio físico, sino un espacio eminentemente social, en el cual pata sek es la casa o vivienda y upatá sería más apropiadamente lugar (Andrello, *op.cit.*). Los indígenas identifican lugares de enfermedades, los enek patá, y buenos lugares para las aldeas, los wakipe-patá, y entre esos extremos el pueblo Pemón, ha venido apropiándose culturalmente de su espacio geográfico para configurar su ancestral y tradicional patrón disperso de asentamiento.

En este caso es interesante destacar que el territorio presenta dos características esenciales: un lugar de luz, iluminado siempre por el sol, y un lugar de obscuridad, representado por los bosques y profundidades de los ríos. En oposición a una tierra de peligros ocultos, se encuentra un mundo donde todo es visible, todo es luz divina. Por esa razón, establecen siempre sus comunidades en áreas de sabanas abiertas y los conucos en los bosques.

La transmisión de saberes culturales en la comunidad, también se practica a través de cuentos (pantón), cantos (eremuk), consejos o sermones (panamatok) e historias verdaderas (ekaré). La profesora de la comunidad Isaida Pinto indica 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.”** En la Escuela Integral Bolivariana y el Liceo Bolivariano Waramasen, se conducen programas interculturales bilingües que incluyen lectura de cuentos y leyendas. Se percibe en estas instituciones un rigor docente en términos de privilegiar la lectura de aquellos cuentos fortalecedores de los preceptos adventistas, profesados por la mayoría de los pobladores.

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).

Las profesoras indígenas Isaida Pinto y Angélica Fernández identificaron dos bailes centrales del pueblo Pemón Taurepán de Waramasen: Parichara y Tukai. En ambos se utilizan adornos de rabos de venado, plumajes de pájaros (preferentemente machos), coronas de palma tejida (en diversas formas) y los faldellines. Suelen pintarse de tres colores claves: rojo (chuwiyu), blanco (aimutun) y negro (rikutun), los cuales se obtienen del onoto (rojo, *Bixa Orellana*), del caolín (blanco, arcilla aluminica silicosa) y del caruto (negro, *Genipa americana*), evidenciándose una relación directa con la clasificación cromática de los suelos.

Así, la apropiación cultural del espacio geográfico también se manifiesta en los cantos y danzas autóctonos del pueblo Pemón.

La mitología Pemón, por otra parte, reivindica la cultura de la yuca. La siguiente historia sobre Akuwamarí, reitera el milenario arraigo cultural de esta raíz. Es un personaje mitológico, al que consideran el alma de la yuca, a la que ayuda a crecer y dar buenas cosechas. La representan como una anciana venerable y cariñosa (Esewon nosamo), que se les aparece en sueños a unos niños perdidos en la selva. Se llaman con este nombre unas piedrecitas rojas que se colocan entre las plantas de la yuca para ayudarlas a crecer; también un bejuco que se siembra en los yucales con el mismo fin. Otro mito trata sobre Kesepame (Kerepame): "... Cuando el hermano va a rajar colmenas, el alma de Kesepame, se presenta a la hermanita con un poco de casabe en las manos ¿Qué haces, sewai? ¿Dónde está tu hermanito, sewai? Se fue a rajar colmenas y volvió a ellos con casabe para los dos. Después les trajo cambures. Y los llevó a su lugar, donde los fue criando, les enviaba a buscar leña. El joven tala un conuco que siembra de yuca, la que crece mucho..." (Gutiérrez, 2002: 22).

Al lado de estas prácticas, el adventismo podría ser tratado como un proceso desarticulador, en tanto que no es propio de la cultura Pemón. No obstante, la tradición adventista se remonta a más de un siglo entre los Taurepán. En la comunidad de Waramasen, aproximadamente el 98 % de la población profesa la religión adventista. Los informantes claves mostraron que la vida cotidiana de la comunidad gira alrededor de la iglesia. Además del culto divino los días sábados, realizan sermones de agradecimiento los días miércoles y domingo. Los días viernes, el sermón se orienta a la preparación espiritual para la recepción del sábado. La prédica se realiza en estricto Taurepán por determinados miembros de la comunidad que reciben el nombre de ekamanin (predicadores). La religiosidad es notable por la frecuencia de los cultos y la atención con que escuchan a sus predicadores. A pesar de que casi todos los miembros de la comunidad poseen una biblia y un libro de cantos, la lectura no es parte importante de su ritual religioso (Andrello, *op cit*).

El pastor Alexander Maurera, de Waramasen, señala que ellos cuentan con dos principios fundamentales: la segunda venida de Cristo como un hecho concreto y visible 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 gracia divina por sí sola es suficiente para lograr la salvación. La comunidad practica el bautismo por inmersión y la observancia del sábado. En vista de que el cuerpo humano es considerado como el templo del Espíritu Santo, ponen especial énfasis en todo lo referente a la salud, evitan comer carne de animales de gran porte, como el danto, y prueban el uso de cualquier clase de bebida alcohólica.

La espiritualidad de los pobladores de Waramasen adquiere especial relevancia, en virtud de que han logrado desarrollar formas de coexistencia que han eliminado cualquier manifestación de conflicto entre su sistema de creencias y las

propuestas religiosas de las iglesias cristianas (adventista y católica). Según Andrello (*op.cit.*) el adventismo del Séptimo Día, no puede ser comprendido como una imposición evangelizadora, una vez que sus contenidos han sido interpretados como una doctrina que encuentra inteligibilidad en la concepción del mundo Taurepán.

INSTITUCIONALIDAD INDÍGENA.

Las instituciones indígenas operan como instancias de control social y de convivencia comunal y juegan un papel preponderante en la consolidación del sincretismo cultural.

Hemos registrado trece instituciones indígenas, entre las cuales se destacan la lengua Taurepán, el Mayú y la Capitanía Comunal, como las de mayor responsabilidad en la cohesión cultural. El resto luce más frágil ante las influencias culturales y agroproductivas externas (Cuadro 7). Las instituciones oficiales, con excepción de las escuelas, son mayoritariamente de acción esporádica o eventual, en tanto que las instituciones indígenas y la iglesia adventista son permanentes en la vida cotidiana.

Cuadro 7. Matriz de instituciones indígenas en Waramasen.

INSTITUCION	TIPO	PRÁCTICAS SOCIALES
Capitanía Comunal	Comunitario	Instancia ancestral y tradicional de los Pemón, ejercida por un líder denominado Epuru, 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 modificados o comerciales predomina el intercambio de dinero.
Topoidolatría	Religiosa	Práctica ancestral de adoración a elementos naturales como los tepuyes, en virtud de la creencia de que representan dioses y espíritus. Pertenece a la estructura de conocimientos sagrados.
Mayú	Familiar-comunitario	Practica ancestral y tradicional de trabajo y comida colectiva para actividades familiares, agrícolas, pesca, caza o recolección de insectos.
Tarén	Religioso	Conjunto de invocaciones y ensalmos usados 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	Engloba un conjunto de fábulas, leyendas y cuentos sobre narraciones de sucesos supuestos entre seres imaginarios.
Lengua	Familiar y colectiva	En la tradición oral Pemón, 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 aquellas realidades “absolutas” del mundo original Pemón, donde todos los seres eran personas.
Küse eremuk	Familiar	Cantos de las abuelas para rallar yuca, son cantos de trabajo.
Tukui	Familiar-comunitario	Baile de los abuelos para obtener una pesca abundante, donde las peticiones las realizan las mujeres-ancianas, muchachas vírgenes y adolescentes.
Parichara	Familiar-comuniatrio	Canto-baile para atraer los animales de cacería. Lo cantan los abuelos, pero lo pueden bailar los niños y cualquiera que desee bailar.
Ada pia'tötüpón	Familiar	Cuento sobre el origen del barbasco
Kuse chiwön pantonü	Familiar	El cuento narra que al momento de sembrar los cultivos se le debe cantar a Akuwarí para obtener cosechas abundantes.

Fuente: Elaboración propia.

Estas instituciones comienzan a ser reconocidas por las políticas públicas hacia la década de los años ochenta. En el caso de la CVG, los ensayos y la promoción de nuevas formas de agricultura, empiezan a ser fundamentadas en la agroecología y los patrones culturales de la sociedad indígena. En este contexto, 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 las gestiones ante los organismos del Estado y ante los representantes de las otras comunidades indígenas vecinas.

AUTODEMARCACIÓN DEL TERRITORIO

La demanda territorial indígena apunta a la delimitación y titulación oficial de los espacios sobre los cuales mantienen un control mediante el desarrollo de actividades agrícolas sedentarias y migratorias, recolección de insectos y productos forestales maderables y no maderables, cacería y pesca. Los territorios indígenas de la cuenca alta del río Caroní corresponden, entonces, a extensas superficies, cuya titularidad de derechos (cualquiera sea su naturaleza específica) ha sido concedida por el Estado en forma colectiva a grupos, no familiares o locales, sino multicomunitarios. En ese sentido, Zuñiga (1998), conceptúa los territorios indígenas como espacios donde las sociedades indígenas poseen y ejercen exclusividad.

Gutiérrez (2008), señala que los derechos territoriales indígenas (que incluyen el derecho a la seguridad jurídica territorial) son originarios. El Estado no los crea, sino que reconoce la preexistencia de los pueblos indígenas y su base territorial, cuya consecuencia práctica es la expedición de un título de propiedad colectiva a la comunidad. La propiedad territorial indígena difiere profundamente de la referida en el Código Civil venezolano, así como en la materia agraria, por lo que lo que son derechos imprescriptibles, inembargables e inalienables. Al ser originarios, no son derechos otorgados por el Estado, sino reconocidos como esenciales para garantizar la existencia de los pueblos y comunidades indígenas.

La connotación territorial posee básicamente dos dimensiones: el espacio geográfico y los procesos de control. La primera se refiere al uso y apropiación cultural del geosistema o territorio. La segunda, al territorio como ámbito jurisdiccional de control étnico-institucional. En el espacio se asume el territorio como un sistema de recursos y elementos espaciales, naturales y transformados. En términos de control, como un espacio jurisdiccional en el cual tienen vigencia un conjunto de derechos colectivos, cuyo titular es la comunidad indígena (Cuadro 8).

Cuadro 8. Uso y apropiación cultural del sistema territorial Waramasen.

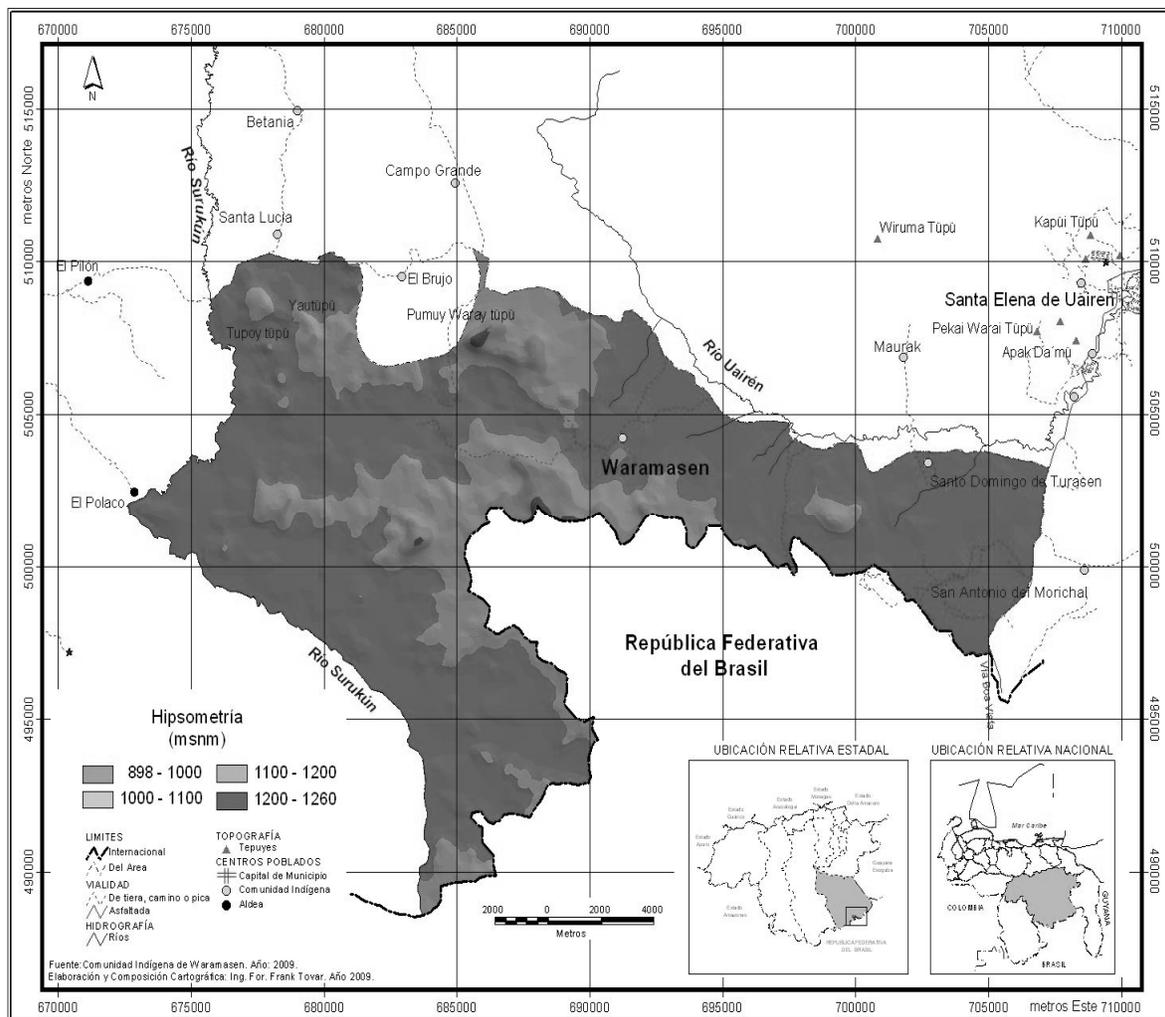
DIMENSIONES	DEMANDAS
<p><i>Espacio Geográfico</i></p> <ul style="list-style-type: none"> • Conjunto de recursos naturales apropiados y aprovechados por los pobladores indígenas. 	<ul style="list-style-type: none"> • Uso, goce y manejo exclusivo del agua, tierra, flora y fauna del sistema territorial.
<p><i>Procesos de Control</i></p> <ul style="list-style-type: none"> • Sistema territorial como espacio jurisdiccional de control. 	<ul style="list-style-type: none"> • Control sobre los procesos agroambientales, políticos, sociales, culturales y económicos y normativos. • Capacidad para articular su propio complejo institucional y lograr cohesión sociocomunitaria.

Fuente: Modificado de Zuñiga, 1998

Como puede apreciarse, estas dimensiones están profundamente relacionadas y son esencialmente interdependientes. Ambas pueden tener realidad material sólo si existe una porción demarcada del espacio geográfico. La línea de deslinde constituirá la frontera de un perímetro dentro del cual tiene vigencia un régimen especial de derechos.

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. Se trata de una propiedad privada colectiva diferenciada de la propiedad estatal y de la netamente privada e individual. La forma colectiva evidencia un rasgo diferenciador fundamental, respecto a otras formas tradicionales de acceso a la tierra, porque Waramasen no es una economía campesina, a pesar de que comparte con ésta algunos de sus rasgos socioproductivos.

En virtud de preservar el fundamento territorial de su cultura, se emprendió la realización de un proceso de autodemarkación a partir del transecto agroecológico, en compañía de los siguientes delegados indígenas: Sr. Franklin Herrera (Capitán de la comunidad), Sr. Tomas Campino, Sr. Nelson Rivero y Sr. Samuel Terencio Pérez, designados para la identificación de etnotopónimos, elementos sagrados, agroculturales y elaboración de la cartografía rústica. A los investigadores les correspondió la georreferenciación y la cartografía definitiva (Figura 5).



Fuente: Comunidad indígena de Waramasen, 2009*
 *Composición cartográfica propia.

Figura 5. Autodemarkación del sistema territorial Waramasen

Con base en la autodemarkación cultural, el sistema territorial Waramasen, tiene una superficie de 27.019 hectáreas, esto es, 10.739 hectáreas por encima de la superficie agrológicamente reconocida en su oportunidad por el IAN. En otras palabras, el territorio cultural (ocupación ancestral), no coincide con el territorio formal asignado por el Estado (ocupación tradicional), pues el diálogo de saberes demostró un uso y reconocimiento explícito de los indígenas por sus tierras ancestrales, de conformidad con los preceptos legales contenidos en la Ley de Demarcación del Hábitat y Tierras de los Pueblos Indígenas. El producto de este esfuerzo, puede ser incorporado al expediente de demarcación oficial que espera la comunidad.

CONCLUSIONES

El etnoterritorio constituye una porción de la naturaleza, simbólica y empíricamente modelada por un grupo etnolingüístico a lo largo de la historia. En ese proceso se entrecruzan saberes y conocimientos de distintas temporalidades, que intervienen en los significados que reviste el territorio en cada tiempo para sus pobladores. Reúne las categorías de tiempo y espacio (historia en el lugar), y es soporte central de la identidad y la cultura porque vincula los actuales actores sociales con sus antepasados y con el territorio legado, sobre el que reivindican derechos de acceso, control y uso de los recursos allí existentes.

La valoración intercultural del territorio de Waramasen permitió interpretar el proceso de integración de lo propio y lo ajeno, lo material y lo simbólico, que se expresa en una tendencia hacia la agricultura comercial según un patrón productivo que, sin embargo, no deja de ser esencialmente tradicional, pues el complejo étnico-cultural cohesiona el uso ecodiferenciado del geosistema y la autodemarcación territorial de la comunidad, por medio de valores intangibles.

Conucos “modificados”, bilingüismo, asentamiento concentrado, mercado semanal y adventismo, han sido culturalmente apropiados e insertos en el Plan de Vida Pemón, una matriz histórica que no pierde cohesión substantiva, debido a la práctica socializadora de la lengua originaria y los arreglos culturales e institucionales de la comunidad. La bisagra principal que une la cultura tradicional y la cultura moderna en el sistema territorial es la lengua Pemón Taurepán. La oralidad permite la adecuación de las innovaciones en los campos agrícola, artesanal y religioso sin que se pierda el arraigo cultural con la tierra y sus representaciones simbólicas.

No es posible, entonces, interpretar el significado de la territorialidad indígena sólo desde afuera, sin comprender e incorporar su cosmogonía, saberes ancestrales y prácticas agroecológicas, es decir, su propio mundo. Un asunto que se revela de importancia crucial para el diseño y ejecución de los programas de intervención participativa en sus territorios.

NOTAS

(1). Cronología y tendencia histórica de la comunidad indígena de Waramasen.

Según las fuentes históricas y orales, en especial la narración del Sr. José Núñez, miembro del Consejo de Ancianos de la comunidad, el núcleo territorial de los Taurepán de Waramasen se ubicó a comienzos del año 1.846 en el sector Wailampai con los líderes indígenas Mawana, Ewama, Uruwaraipu. Posteriormente en 1.896, otros dirigentes indígenas encabezados por Apokamai y Waikarapö se establecieron en el sector Mapiurai. Ese mismo año, la indígena Julia madre de Pirokay (padre de Francisco André, líder indígena que se enfrentó a los misioneros capuchinos en defensa de sus creencias adventistas en 1.931) se estableció en Wailampai. En 1898 llegaron el indígena Chachi, padre de Adolfo Núñez, y los hermanos Maporian al sector de Dapötei (como originalmente se denominó Waramasen). Allí se ubicaron también los indígenas Gabriel, José Pulido, Agustín, Adalberto, Federico y Francisco. En 1.960 llega a Mapiurai la familia Núñez con otras familias provenientes de Maurak, desde donde migraron por razones religiosas hacia Waramasen, y finalmente en 1.978, las familias Núñez, Fernández, Lezama, Pulido, González y Campos ocupan las primeras viviendas construidas por la Dirección de Malariología del Ministerio de Sanidad y Asistencia Social, en el actual asentamiento de Waramasen (Sr. José Núñez, miembro del Consejo de Ancianos de la comunidad indígena de Waramasen, 2009).

(2). Delegados indígenas acompañantes en las distintas fases de la investigación.

Campino, Tomas Cardona, Terry. Centeno, Carmelo. Centeno, Leida. Colón, Micaela (2 ^{da} Capitana Comunal de Waramasen). Fernández, Angélica. Fernández, Florencio. Fernández, Pablo (Capitán Comunal de Wailampai). Fernández, Simón. García, Carlos. Gómez, Jorge (Capitán General, sector N° 6, municipio Gran Sabana).	Herrera, Franklin (Capitán Comunal de Waramasen). Lott Lott, Samuel. Naranjo, Orlando. Núñez, Alirio Núñez, Doris. Núñez, Estela. Núñez, José Núñez, Norberto, Pérez, Samuel Terencio. Pinto, Isaida. Romero, Eliezer.
--	--

Los autores agradecen la entusiasta colaboración del pueblo Pemón Taurepán de Waramasen, patrimonio de nuestra diversidad cultural.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUILAR, V. (2007). *Pluralismo jurídico y derechos territoriales indígenas en Venezuela*. En: L. Meneses, G. Gordones y J. Clarac (Comp.) *Lecturas antropológicas de Venezuela*. Editorial Venezolana, Mérida. pp. 353-359.
- ANDRELLO, G. (2004). *Taurepang*. En: *Povos indígenas no Brasil*. <http://www.socioambiental.org/pib/epi/taurepang> (Consultado el 30 de septiembre del 2008)
- ARMELLADA, C. (1972). *Pemontón taremurú. Los tarén de los indios Pemón*. Universidad Católica Andrés Bello, Instituto de Investigaciones Históricas, Centro de Lenguas Indígenas, Caracas.
- AZUAJE, A. (1991). *Caracterización de conucos en la cuenca alta del río Caroní: Programa el hombre y la biosfera*. Centro Internacional de Ecología Tropical- Instituto de Investigaciones Científicas- Instituto Nacional de Parques- Universidad de Los Andes- Universidad Simón Bolívar, Caracas.
- BARABAS, A. (2004). La territorialidad simbólica y los derechos territoriales indígenas: reflexiones para el Estado pluriétnico. *Alteridades*, 14: 105-119.
- BARCELÓ, L. (1982). *Pemontón Wanamari*. Monte Ávila Editores, Caracas.
- BATRAM, A. (2001). *Navegar por la complejidad*. Ediciones Granica, Barcelona.
- BIORD CASTILLO, H. (2006). Dinámicas étnicas y demarcación de territorios indígenas en el Nororiente de Venezuela. *Antropológica*, 105-106: 131-160.
- BOISIER, S. (1996). *Modernidad y territorio*. Cuadernos del ILPES, 42, Santiago, Chile
- BONFIL, G. (1989). La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos. *Arinsana*, 10: 5-36.
- BOZZANO, H. (2003). *Territorios híbridos de base dialéctica. Reflexiones sobre el objeto de la geografía*. <http://www.psicoanalisis-s-p.com.ar> (Consultado el 19 de febrero del 2009)
- BUTT COLSON, A. (1985). Routes of knowledge: an aspect of regional integration in the circum-Roraima area of the Guiana Highlands. *Antropológica*, 63-64: 103-149.

- BUTT COLSON, A. (1983-1984). The spatial component in the political structure of the Carib speakers of the Guiana Highlands: Kapón and Pemón. *Antropológica*, 59-62: 73-124.
- CUERVO, L.M. (2006). *Globalización y territorio*. Series CEPAL, Gestión Pública, 56, Santiago, Chile.
- CHAVES ALVES, A. G. (2005). Conhecimento local e uso do solo: uma abordagem etnopedológica. *Interciencia*, 30: 524-528
- DI MÉO, G. y BULEÓN, P.B. (2005). *L'espace social: lectura géographique des sociétés*. Armand Colin, Paris.
- ENTRIKIN, J. N. (1991). *The betweenness of place*. Mc Millan, London.
- GARCÍA ÁLVAREZ, L. (2009). Lugares, paisajes y políticas de memoria: una lectura geográfica. *Boletín de la Asociación de Geógrafos Españoles*, 51: 175-202.
- GONZÁLEZ, O. (2009). *Las literaturas indígenas maipure-arawakas de los pueblos kurripako, warekena y baniva del estado Amazonas*. Fundación editorial el perro y la rana, Caracas.
- GUEVARA, G. (2007). *La literatura y la tradición oral: la palabra del pueblo Pemón*. <http://martieducador.blogspot.com/2007/11/tradicin-oral-indgena.html> (Consultado el 14 febrero de 2009).
- GUTIÉRREZ, E. (2008). *Como debería enfocarse y realizarse el proceso de demarcación territorial indígena*. <http://www.aporrea.org/actualidad/a64612.html> (Consultado el 27 de septiembre de 2008).
- GUTIÉRREZ, M. (2002). *Cultura Pemón. Mitología Pemón*. Ediciones Hermanos Capuchinos Menores, Universidad Católica Andrés Bello, Caracas.
- LARA, C. J. (2009). *Innovaciones sociales y tecnológicas en el nuevo modelo de desarrollo en los territorios rurales*. Comunica, 2, IICA, San José, Costa Rica.
- LEFF, E. (2006). *Complejidad, racionalidad ambiental y diálogo de saberes*. http://www.mma.es/portal/secciones/formacion_educacion/reflexiones (Consultado el 05 de mayo de 2008).

- LONGA, F. (2003). Relaciones entre lengua e identidad en el grupo etnolingüístico Taurepán, *Boletín de Lingüística*, (enero-julio), 20-42.
- LUJÁN, I. (2006). *Construcción y transformación de las identidades de género en tres comunidades indígenas Taurepán*. Memoria para grado de Antropólogo, Universidad Central de Venezuela, Caracas.
- ORCHERTON, D.F. (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.
- PAZ, C., VALBUENA, C., LEAL, M. y ALARCÓN, J. (2007) (Comp.). *Pueblos indígenas, territorios y demarcación*. Imprenta Internacional, Maracaibo.
- RAFFESTIN, C. (1977). Paysage et territorialité. *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. (2006). Programa Mayú: un modelo alternativo de desarrollo productivo sustentable. Ministerio del Poder Popular para la Comunicación e Información, 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). Electrificación del Caroní C.A. Ciudad Guayana.
- REPÚBLICA BOLIVARIANA DE VENEZUELA. (2001). Ley de tierras y desarrollo agrario. Gaceta Oficial del 13 noviembre de 2001. N° 37.323, Caracas.

- 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, V. y MARTÍ SANZ, N. (2007). Etnoecología: punto de encuentro entre naturaleza y cultura. *Ecosistemas*, 16: 45-54.
- ROJAS LÓPEZ, J. (2008). La agenda territorial del desarrollo rural en América Latina. *Derecho y Reforma Agraria. Ambiente y Sociedad*, 34: 77-97.
- ROJAS LÓPEZ, J. (2007). *Desarrollo rural territorial participativo*. Universidad de Los Andes, Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas, Maestría en Desarrollo Agrario, Mérida.
- ROJAS LÓPEZ, J. (1995). *El estudio de la geografía rural*. Universidad de Los Andes, Vicerrectorado Académico- Consejo de Publicaciones, Mérida.
- SANTOS, M. (1996). *Metamorfosis del espacio habitado*. Oikos-tau, Barcelona.
- SANTOS, M. (2000). *La naturaleza del espacio. Técnica y tiempo. Razón y emoción*. Editorial Ariel, Barcelona
- SCHEJTMAN, A. (2009). *Desarrollo territorial rural*. FAO, Santiago, Chile.
- SEPÚLVEDA, S., RODRÍGUEZ, A. y ECHEVERRI, R. (2003). *Territorios rurales, estrategias y políticas en América Latina*. IICA, San José, Costa Rica.
- SILVEIRA, M. L. (2008). Globalización y territorio usado: imperativos y solidaridades. *Cuadernos del CENDES*, 25: 2-69.
- THOMAS, D. J. (1982). *Order without Government: The Society of the Pemon Indians of Venezuela*. University of Illinois Press, Urbana.
- TOLEDO, V. (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> (Consultado el 10 de marzo de 2009).
- TOLEDO, V. (2009). ¿Por qué los pueblos indígenas son la memoria de la especie? *Papeles*, 107: 27-38.

- TOLEDO LL., V. (2005). *Políticas indígenas y derechos territoriales en América Latina. 1990-2004*. <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar> (Consultado el 10 de marzo del 2010).
- TOVAR, F. (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. Universidad de Los Andes, CIDIAT, Mérida.
- TOVAR, F; ROJAS LÓPEZ, J. y GONZÁLEZ, O. (2009). Rescate de los saberes indígenas. Una propuesta metodológica de desarrollo rural alternativo en Waramasen, Venezuela. *Derecho y Reforma Agraria. Ambiente y Sociedad*, 35: 131-153.
- TUAN, Y.F. (1977). *Space and place: the perspective of experience*. Edward Arnold, London.
- URBINA, L. y MANDÉ, M. (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, M. (2002). *La vigencia del concepto de aculturación: alcances y limitaciones*. <http://www.mapuche.info/mapuint/valdes020500.html> (Consultado el 29 de junio de 2009).
- ZÚÑIGA, G. (1998). Los procesos de construcción de los territorios indígenas en América Latina. *Nueva Sociedad* 153:141-155.