

oscuridad, 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, a juicio del autor, es que los Pemón establecen siempre sus comunidades en áreas de sabanas abiertas y los conucos en los bosques. Gutiérrez (2001), señala que el Pemón no habla del mundo, sino de los seres vivos, los cuales pueden ser agrupados en las siguientes categorías:

- Pemontón, los hombres (Pemón), como punto de referencia para todos los otros;
- Katarenkón, los seres de arriba (cielo, aire);
- Tunarinkon, los seres del agua ( río, lagunas, mar, nubes);
- Nonponkón, los seres de la tierra (cerros, sabanas y selvas).

Así, como el conocimiento relativo a los seres míticos, es estrictamente de los piasán, poseedores de las invocaciones mágicas (tarén) que se asocian a un tiempo pasado (Pia daktai), el conocimiento sobre el paraíso celeste, evocando un futuro, sería conocido únicamente por los profetas, portadores de la nueva palabra. A juicio del autor, el tarén se sitúa en el espacio geográfico y la doctrina adventista se ubica en el katarentón ( cielo). Visto así, no se puede considerar una oposición radical entre los piasán y los profetas, puesto que las visiones de éstos últimos se daban según los mecanismos básicos de los tranes de los piasán, del viaje de las almas (Andrello, 2004).

Sin embargo, conscientes de estar rodeados por un conjunto altamente diverso de entidades ocultas, no siempre el Taurepán, es capaz de identificarlas todas. Un conocimiento más perfeccionado de esta materia, está relacionado a los piasán, piaches o chamanes, concretamente a un valioso acervo o repertorio de invocaciones o prácticas individuales privadas de tipo mágicosimpático que usan los indígenas Pemón en múltiples situaciones, para causar males, prevenirlos o curarlos en su vida cotidiana, cuando se presenta una diarrea, picada de culebra o pequeñas heridas, producida por un objeto cortante, durante las actividades agroproductivas (Gutiérrez, 2001).

Los tarén parecen derivar de los incidentes ocurridos en el pia daktai: operan de manera inversa a los males que son introducidos en el mundo inicial por acción de los héroes culturales, los makunaima. En ese sentido, los tarén son relatos míticos que versan sobre el origen del mal que se desea eliminar, articulándose a partir de un conjunto de frases repetitivas, en las cuales se nombra un agente poseedor de un carácter inverso al maleficio que el tarén busca revertir (Armellada, 1972; Andrello, ob.cit).

La estructura del tarén, ritual complejo según sus principios ideológicos, tiene cuatro momentos (Gutiérrez, ob.cit):

- El primero es una presentación histórica del origen del mal, que se sitúa en el tiempo de los ancestros.
- El segundo es una presentación del contrario del mal o de su causante.
- El tercero lo llaman teremú (su cantar), porque el contrario, una vez identificado el mal y su causante se retira.
- El cuarto momento se denomina esesati, que significa invocarse.

En la etnomedicina Pemón, hay tarén preventivo y curativo para todo y cada uno de los males físicos o psicológicos que pueden suscitarse en la vida cotidiana. Por su valor reconocido, cada Pemón varón, antes conformar una nueva familia, recibe oralmente de sus padres, la trasmisión oral de tarén para invocarlos en la oportunidad del nacimiento de un niño, caza de animales, viajes, enfermedades comunes, duelo por difuntos. Debajo del brazo, siempre llevan una pakará (bolsa) con un amuleto (murán o kumí), que usarán en su tarén, llegada la ocasión. El siguiente tarén para no caer en la pereza, reivindica, el carácter de agricultores y cazadores del pueblo Pemón:

“... Para hacerse vivaces y ligeros como el mono; para ir con gusto al conuco; para ir de caza con diligencia y madrugando; para no amanecer en el chinchorro somnolientos y dando vueltas; para aplicarnos a los ojos las cosas que escuecen. Aquel día el mono se nombró para hacerse tarén. Y empezó diciendo: en medio de esos perezosos, de estos búhos trabajo yo. El búho se despertó preguntando: ¿que éstas diciendo? Pues esto estaba diciendo: si, que estando en medio de este conuco tan grande, yo cojo los hierros del trabajo: Si de esta manera me quiero nombrar para ser tarén de mis descendientes, para que me nombren los que vengan detrás...” (Ramón Fernández de Surukún, en Armellada, 1972: 131-133).

- **Religiosidad y adventismo.**

En general, 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 Taupán y esta operando como un factor articulador. En la comunidad de Waramasen, aproximadamente el 98 % de la población, profesa la religión adventista del séptimo día. En el DRTP, los informantes claves, dejaron en evidencia 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 es en estricto Taurepán y reivindican la práctica del bautismo por inmersión (Figura 5.36).



**Figura 5.36.** Informante clave, presentando los aspectos relevantes de la religión adventista.

Las funciones de la iglesia, pueden, no parecen las más valorizadas por los Taurepán. En cambio sí los sermones, proferidos en lengua Pemón Taurepán, por determinados miembros de la comunidad que reciben el nombre de ekamanin “predicadores”. La religiosidad se enfatiza en 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 que asisten a la iglesia adventista poseen hoy día una biblia y un libro de cantos y ser en su mayoría alfabetas, la lectura no es parte importante de su ritual religioso (Andrello, ob cit).

Durante el desarrollo del DRTP, los informantes claves, adventistas, relataron el siguiente género menor (interpretación de sueños) para explicar su adhesión a esta corriente religiosa: *“... Hace muchísimos años atrás un Cacique de nombre Apiu (Auka), tuvo un sueño o una visión donde vio un hombre blanco que sostenía un libro negro, el cual dio instrucciones necesarias de cómo debían vivir en cuanto a la alimentación, la higiene, el de reposo,*

*igualmente enseñó algunos himnos que debía practicar en espera del hombre antes señalados. Este Cacique murió y dejó a su hijo Promi como dirigente de su pueblo y así fue pasando el tiempo y fueron practicando las buenas costumbres, la forma de vivir sanamente. De pronto apareció ese hombre esperado, quien llegó por los lados de Paruima ( República Cooperativa de Guyana), que resultó llamarse O.E. Davis (llamado por los indígenas como David Pacin), pastor de la iglesia adventista, quien comenzó a predicar las sagradas escrituras por primera vez en la antigua comunidad Taurepán de Kawarianaremong (también llamada (Kauariana), en las cercanías del Monte Roraima, sorprendiéndose al llegar de las casas pintadas de caolín y la completa limpieza de toda la comunidad, donde fue bien recibido hasta el día de su muerte...” (Iglesia Adventista del Séptimo Día de Maurak, 2009).*

Al respecto, hay muchas versiones sobre la muerte en 1911, del pastor Davis. La más aceptada entre los Taurepán, es la que señala que murió por causa de una brujería de los Ingarikó, quienes se negaban abandonar la práctica de la poligamia, oponiéndose a los sermones y consejos del pastor.

Posterior a la muerte del pastor Davis, según el informante clave, Prof. Simón Fernández, en la década de 1920, vinieron tres nuevos pastores. Destacó A.W Cott y su señora esposa y su pequeña hija, provenientes de Georgetown (Guyana), a quienes los indígenas denominaron Papakak, Mamakak y Choshikak, respectivamente. El Pastor Cott, se instaló en el cerro Akurimá (Santa Elena de Uairén), donde predicó los buenos principios de la religión adventista y enseñó inglés hasta el año 1931, cuando comenzó el conflicto de las comunidades Pemón, que profesaban el adventismo, con la orden católica franciscana, quienes recién habían firmado un convenio con el gobierno de entonces para evangelizar la Gran Sabana. Después de la expulsión del pastor Cott, por la recién creada inspectoría de fronteras de Santa Elena de Uairén, los indígenas, se negaron aceptar las predicas evangelizadoras de los franciscanos, y se movilizan hacia otros espacios geográficos, encabezados por el Capitán Comunal de Akurimá Francisco Andrés, quien es reivindicado como el líder responsable de mantener y consolidar el adventismo entre los Taurepán, desde el año de 1940 hasta la actualidad (informante clave Prof. Simón Fernández, Figura 5.37).



**Figura 5.37.** Informante clave, profesor Simón Fernández.

La mezcla de los mensajes transmitidos por los profetas, las enseñanzas de los misioneros adventistas, cautivó cada vez más la atención de los Taurepán. Sólo el liderazgo del Capitán indígena Francisco André, de la aldea Akurimá, llegó a congregarse más de 900 individuos. Según relatos de L.R. Holdridgen (s/f), los indígenas se negaban a trabajar para los expedicionarios que llegaban a la región, dedicándose exclusivamente a seguir al indígena André en los numerosos cultos que promovía según la orientación del pastor A.W. Cott.

Sin embargo, Butt Colson (1985) y Andrello (ob cit), reseñan que los Taurepán habrían recibido la nueva doctrina directamente de los Macuxi, por la ruta que une los campos del alto río Branco (Brasil) con el Monte Roraima. Ocurrió que en este proceso los caminos de expansión de los aleyas entre los Taurepán coincidieron con la trayectoria de los primeros misioneros adventistas que atienden las aldeas Taurepán del Monte Roraima, en territorio venezolano, al inicio del siglo XX. La inspección de fronteras de Brasil, reportó expediciones realizadas en el año 1927, desde el Alto río Branco hasta el Monte Roraima del lado venezolano, encontrándose con la sorpresa de grandes concentraciones de indígenas Taurepán, provenientes del Brasil, quienes se congregaron alrededor de los misioneros adventistas. Inclusive relatan la anécdota de que los indígenas intentaban abrir una gran cueva en una roca, con la finalidad de prepararse para la inminente llegada de Cristo.

La religión adventista, escisión de la iglesia luterana, surgida a finales del siglo XIX, fundamenta sus principios de religiosidad en un conjunto de profecías a partir de la interpretación de los libros bíblicos de Daniel, Apocalipsis y del Evangelio del apóstol Juan, estableciendo un calendario profético donde están previstos eventos tales como el regreso de Jesucristo, el fin del mundo y el ascenso de los hombre de bien para el cielo. Uno de los principios básicos se encuentra el capítulo III del Evangelio de Juan, donde Jesús promete a los hombre que subirá a los cielos para preparar un lugar, retornando, en un tiempo indefinido, para conducirlos hasta allá (Andrello, ob cit).

El informante clave, pastor Alexander Maurera, iglesia adventista de Waramasen, señala que, cuentan con dos principios fundamentales: creen en la segunda venida de Cristo como un hecho concreto y visible; este retorno debería producirse a corto plazo, pero sin una fecha exacta y la Biblia como la única autoridad religiosa, por lo que tienen una especial fe en ella y en la interpretación literal de sus pasajes proféticos. Sostienen que la gracia divina por sí sola es suficiente para lograr la salvación; administran el bautismo por inmersión y preservan la observancia del sábado. En vista de que el cuerpo humano es considerado como el templo del Espíritu Santo, los adventistas del Séptimo Día ponen especial énfasis en todo lo referente a la salud, evitan comer carne de animales de gran porte, y reprueban el uso de cualquier clase de bebida alcohólica.

- **El bautismo por inmersión.**

Es un hecho clave privilegiado en la comunidad. En esta práctica ritual, se lava el cuerpo para despojarlo de los posibles espíritus malignos, denominados makoi (malo), los cuales son entregados a uno de los seres míticos del pueblo Pemón, Rató, serpiente que vive únicamente en las aguas. A salir del río o quebrada, el bautizado se convierte en un nuevo hombre, y podrá ascender al cielo después de su muerte.

Sujeta a la vida terrenal, la condición social obliga a los hombres a una permanente interacción con los seres míticos que viven en los bosques, y los ríos, dominios donde encuentra los alimentos para su subsistencia. Las prácticas de caza y pesca constituirían una apropiación indebida de los hijos de cada especie, en el caso específico de los peces, de los hijos de Rató, la serpiente mítica. De este modo, las enfermedades, que afectan a los hombres, son en la mayoría de los casos, robos de las almas de los animales y peces. En este caso es necesaria la invocación de un tarén por un piasán para eliminar el mal estado de salud y restablecer el equilibrio alrededor de la comunidad, la cual se ve permanentemente

afectada por la caza de animales de gran porte. Sería esta situación que vuelve a los hombres enfermos (imanatasek) que coloca a los enfermos en contacto con los espíritus de los muertos y con los mawaríes, seres malignos iniciales (Andrello, 2004).

De este modo, el bautismo por inmersión es capaz de revertir esta situación. Así como la cura del piasán con tarén consiste en un combate con los espíritus agresores, el bautismo por inmersión tiene un carácter preventivo. De este modo, se encuentra una relación a través del bautismo por inmersión, que permite al profetismo adventista surgir como contrapartida a un mundo, en el cual, hasta entonces, sólo los piasán podrían intervenir. Los profetas vinieron a proponer una nueva relación con este mundo, operando con elementos similares aquellos de los piasán: palabras. Palabras que encierran un conocimiento relativo a un dominio que representa la superación de la condición presente (Figura 5.38).



**Figura 5.38.** Informante clave, Terry Cardona, reseñando el bautismo por inmersión en el DRTP.

- **Piato ekareyi.**

Todas las sociedades poseen un conjunto de ideas y reflexiones propias sobre el origen del mundo, sobre cómo fueron creados los seres y elementos: humanos, animales, plantas, ríos, paisajes, astros, cielo y la tierra. El hecho fundamental de la cultura del pueblo Pemón es que "en el principio todos los seres eran personas" (piato da'tai, tōukin tenonkai para, tu'karo

Pemón pe to ehi'pö). Todos los seres existentes tienen un potori, un origen que continúa vivo y protege a los suyos. Estos seres primordiales, vivían armónicamente hasta que los maleficios generados por la envidia, rompieron con esa armonía inicial (Gutiérrez, 2002).

Por lo general, los mitos son historias sobre un pasado bien distante, que al mismo tiempo, dan sentido a la vida en el presente, explicando cómo el mundo, seres y cosas, vienen a ser como son. Los mitos son transmitidos oralmente de generación en generación por los más viejos de la comunidad a los más jóvenes. Los mitos se relacionan con la vida social, ritual, historia y el modo de vivir y pensar de cada sociedad, y por eso, expresan maneras diferentes de ver la vida, la muerte, el mundo, los seres, el tiempo, y el espacio geográfico apropiado culturalmente. Son parte de las prácticas culturales del pueblo Pemón, pero esa tradición siempre se transforma (Instituto Socio Ambiental, 2005).

La mitología Pemón, será reseñada, en el contexto de cómo esos mitos, reivindican la cultura de la yuca. Muchas de esas ideas y reflexiones sobre el origen son narradas en forma de historias, que por lo general denominamos mitos. En ese sentido, para una mejor comprensión de las nociones míticas de la mitología Pemón, juzgamos conveniente tener en cuenta la división de los seres que pueblan el espacio geográfico y el cosmos donde se desarrolla la vida del pueblo Pemón. A tal efecto, Gutiérrez (ob.cit:), establece las siguientes categorías:

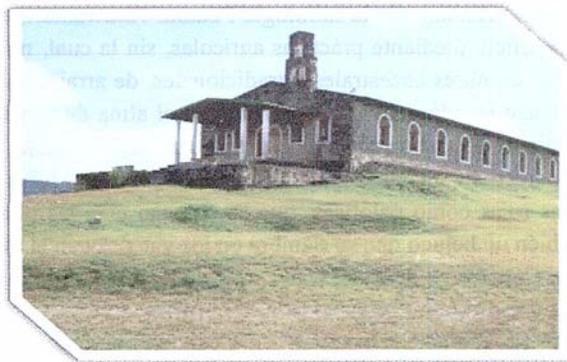
- En el Sereware (ahora), los seres, fuera del hombre, han perdido la "pemonidad", y aunque todos tienen su vida propia, la más perfecta, es la de los animales y de los hombres.
- Yeren, agrupa a los animales en dos subcategorías: domésticos y no domésticos, por su relación diversa con el Pemón.
- Enek, son los seres selváticos, enemigos del hombre, bichos peligrosos, amigos de hacer el mal; si bien algunos se presentan eventualmente como favorecedores del hombre. A este grupo, pertenecen los animales salvajes y la mayoría de los seres fantásticos del pueblo Pemón como son: piaimá, rató, orodan, amariwak, awoinerupue y kanaima, entre otros.
- El imoronek, potencia maléfica, que actúa automáticamente al entrar en contacto con ellos. De allí que la vida del pueblo Pemón, desde su mentalidad atávica, está repleta de peligros, inseguridades y zozobras amenazantes, al menor descuido. En virtud, de esta explicación, es que se justifica el abordaje del Piató ekareyi, para comprender la vida del Pemón autóctono.

El siguiente mito sobre un personaje de la mitología Pemón: Akuwamari, reitera la apropiación cultural de espacio geográfico, mediante prácticas agrícolas, sin la cual, no es posible tener una idea clara de su vida y costumbres ancestrales y tradicionales, de arraigo milenario en la cultura de la yuca. Es un personaje mitológico, al que consideran el alma de la yuca, a la que ayuda a crecer y dar buenas raíces. La representan como una aciana venerable y cariñosa (Esewon nosamo). Ésta se les aparece en sueños a unos niños perdidos en la selva. Se llaman con este nombre unas piedrecitas rojas como peloticas, que se colocan ente las plantas de la yuca para ayudarlas a crecer; también un bejuco que se siembra en los yucales con el mismo fin.

Paralela es el mito 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 llevo 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).

La espiritualidad de los pobladores de Waramasen, adquiere especial relevancia, en virtud de que han logrado desarrollar formas de coexistencia entre su sistema religioso y las distintas propuestas religiosas de las iglesias cristianas (adventistas y católicas), que han eliminado cualquier manifestación de conflicto entre la mayoría adventista y la minoría católica. Las instancias de control social y de convivencia comunal como son la asamblea comunitaria, el consejo de ancianos y la capitania comunal, han jugado un papel preponderante en la consolidación de esta forma de coexistencia que permite asegurar la estabilidad comunitaria (Figura 5.39).

Han logrado mantener, conservar y conciliar con la religión adventista, las prácticas culturales y las creencias religiosas ancestrales. En ese sentido, el complejo étnico-religioso debe ser privilegiado en cualquier plan o programa de desarrollo rural con base indígena en virtud del respeto y reconocimiento de la "otredad".



**Figura 5.39.** Iglesia Adventista del Séptimo Día en Waramasen.

En este contexto, la adhesión de los Taurepán al adventismo del Séptimo Día, según Andreello (2004), no puede ser comprendida como una mera imposición evangelizadora. Una vez interpretado sus contenidos como una doctrina que habría encontrado inteligibilidad en la concepción del mundo por parte de los Taurepán. En ese sentido, el profetismo se presenta como una respuesta a una solución adversa derivada del contacto, más como una solución a un dilema interno del pueblo Pemón: la imposibilidad de localizar un buen lugar, un upatá, por entre los diversos dominios del espacio geográfico.

#### **5.8. EL COMPLEJO INSTITUCIONAL LOCAL**

En el desarrollo de las reuniones comunitarias, la Capitanía Comunal, los miembros del Consejo de Ancianos y los informantes claves, identificaron las distintas instituciones formales e instituciones indígenas que coexisten en Waramasen, sus funciones principales y las redes propias articuladas para la promoción del desarrollo local.

De las funciones y estructuras diversas de las instituciones, se vislumbran algunas posibilidades compromisos para hacer viable una propuesta de desarrollo rural alternativo. En los Cuadros 5.9 y 5.10, se presentan las matrices, en las que se identifica la estructura institucional del sistema territorial Waramasen.

**Cuadro 5.9.** Matriz de instituciones formales en el sistema territorial Waramasen.

<b>INSTITUCION</b>	<b>FUNCION (E)S PRINCIPAL</b>	<b>REDES ARTICULADAS</b>
Corporación Venezolana de Guayana (CVG)	Contribuir a la organización agro-socio-económica Colectiva y de participación familiar Garantizar el mejoramiento tecnológico de las unidades de producción asistidas. Mejorar los índices de producción. Implementar el uso de prácticas agro ecológicas. Contribuir al autoabastecimiento de alimentos	Técnicos asignados que realizan las actividades de asistencia técnica a los productores indígenas.
Alcaldía del Municipio Gran Sabana	Mantenimiento de la vialidad interna. Construcción de las obras de electrificación rural. Donación de vehículos de transporte de personas y de carga	Las acciones se materializan a través de las direcciones de desarrollo social, económico, infraestructura y servicios públicos.
Eleoriente	Mantenimiento y control de tendido eléctrico rural.	Una cuadrilla se traslada hasta la comunidad periódicamente para realizar el mantenimiento y supervisión.
Instituto de Salud Pública del estado Bolívar.	Atención primaria en caso de emergencias y enfermedades	En la comunidad funciona un Ambulatorio Tipo II.
Ministerio del Poder Popular para la Educación.	Formación y educación de la población escolar a través de un currículo de educación intercultural bilingüe.	Funciona una Escuela Integral Bolivariana y un Liceo Bolivariano.
Fondo de Desarrollo Agropecuario Socialista (FONDAS)	Otorgamiento de créditos agrícolas para siembra de yuca y plátano.	La atención se hace mediante operativos programados en ciertas épocas de año.

**Cuadro 5.9 (Continuación).** Matriz de instituciones formales en el sistema territorial Waramasen.

<b>INSTITUCION</b>	<b>FUNCION (E)S PRINCIPAL</b>	<b>REDES ARTICULADAS</b>
Banco de la Mujer	Otorgamiento de créditos agrícolas para siembra de yuca y plátano a mujeres indígenas organizadas en cooperativas.	La atención se hace mediante operativos programados en ciertas épocas de año.
Fundación para la Ciencia y la Tecnología-estado Bolívar.	Registro y adecuación tecnológica de los procesos agrícolas y de transformación de los productos derivados de la yuca amarga y el ají.	Sin técnicos en la comunidad. Se apoyan en el enlace institucional entre entes públicos.
Iglesia Adventista.	Evangelización bajo las creencias de la doctrina de la iglesia adventista del Séptimo Día.	Existe una iglesia en la comunidad y un pastor asignado.

Fuente: Elaboración propia.

**Cuadro 5.10.** Matriz de instituciones indígenas en el sistema territorial Waramasen

<b>INSTITUCION</b>	<b>TIPO</b>	<b>PRACTICAS SOCIALES</b>
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 agrícola	Intercambio solidario	Práctica social que se da exclusivamente 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.

**Cuadro 5.10 (Continuación).** Matriz de instituciones indígenas en el sistema territorial Waramasen

INSTITUCION	TIPO	PRACTICAS SOCIALES
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-comunitario	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.

Las instituciones indígenas, son medios de cohesión cultural, especialmente, la oralidad (lengua), el mayú y la capitania comunal, mientras que el resto, a juicio del investigador, lucen más frágiles ante las influencias culturales y agroproductivas externas.

Las instituciones oficiales, con excepción de las escuelas, son mayoritariamente de acción semipermanente o esporádica, mientras que las instituciones indígenas y la iglesia adventista del Séptimo Día, son permanentes y en términos de la vida cotidiana, destacan conspicuamente

estas últimas. Cuando se analizan los cuadros, aparentemente el Estado tiene una gran participación, pero su valoración en frecuencia temporal demuestra todo lo contrario.

La institución del Estado con mayor participación y permanencia en el sistema territorial Waramasen, es la CVG, la cual en el marco del programa cuenca Caroní, comienza en 1974, acciones de ensayo y promoción de experiencias agrícolas modernas, sobre la base de procesos de cambio ya generados por otros agentes externos en el pueblo Pemón. Estos procesos están particularmente asociados con la religiosidad adventista, introducción del trabajo asalariado, intercambio monetario, surgimiento de nuevos patrones de asentamiento, comercialización de productos agrícolas y artesanía. En este sentido, las nuevas actividades introducidas por la CVG, vienen a complementar una secuela de cambios e innovaciones, que determinan en gran medida la dinámica de asimilación de dichas actividades (Urbina y Mandé, 1984).

Ello se refleja en los niveles de penetración y expectativas económicas, y en las estrategias de las comunidades, planteadas sobre la base del potencial local de recursos. Sin embargo entre 1974 y 1981, el proceso de introducción de nuevas actividades estuvo condicionado por las contradicciones existentes entre la planificación de la CVG y las características climáticas y edáficas de hábitat indígena. Al cambiar la estrategia agrícola, el proceso comienza a estar condicionado, tanto, por la racionalidad de los sistemas como por la eficiencia de la asistencia técnica y la extensión rural. En efecto, según Urbina y Mandé (ob cit), después de 1981, el ensayo y promoción de nuevas actividades agrícolas por parte de la CVG, se fundamentaron en el reconocimiento de los patrones tradicionales de organización socioeconómica, adecuación de esos patrones a las nuevas circunstancias sociales, económicas y espaciales (asentamientos) y la participación activa del indígena en la evaluación y reformulación de las nuevas unidades de producción propuestas.

Por otra parte, hemos registrado, trece (13) instituciones indígenas ancestrales y tradicionales, que operan regularmente durante todo el año, algunas con mayor intensidad que otras; por ejemplo, el Mayú y la Capitanía Comunal, son instituciones permanentes. El Mayú consiste en un trabajo colectivo (ayuda mutua, convite o cayapa) donde todos se abocan a las actividades agroproductivas. Es una institución del tiempo histórico que debemos traer al presente como hecho práctico ya vivido, que supere el orden material de las cosas de la cultura moderna.

Es por ello, que en una propuesta de desarrollo rural sustentable, una de las estrategias factibles que se debe privilegiar, es el rescate o fortalecimiento de esa forma ancestral y tradicional de trabajo colectivo, como un hecho clave de transmisión de valores y saberes que se transmiten en forma práctica, basado en los principios de cosmovisión armónica del pueblo Pemón.

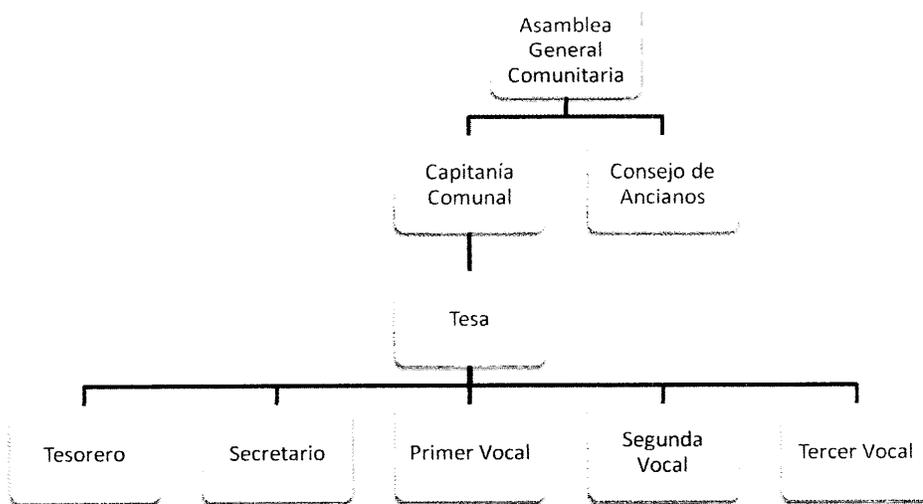
La Capitanía Comunal, le corresponde mantener el orden interno, realizar gestiones de mediación para resolver conflictos familiares y de interés comunal para asegurar la armónica convivencia comunitaria, convocar reuniones comunitarias, autorizar cualquier actividad que implique la participación de instituciones formales, orientar las actividades agrícolas y los intercambios comerciales internos y externos. Además, se encarga de las relaciones con las instituciones formales y con las otras comunidades indígenas vecinas.

En temas trascendentales, el Capitán consulta y recibe la orientación del Consejo de Ancianos, la Asamblea Comunitaria y en última instancia la del Capitán General del sector N° 6 del municipio Gran Sabana. Como en todas las comunidades Pemón, el Capitán Comunal, es investido de tal autoridad mediante elección universal, secreta y directa. Como cualquier jefe de familia extensa, característica fundamental de la familia Pemón, atiende los asuntos de las demás familias de la comunidad, en lo que se refiere a la autorización para ocupar áreas para el establecimiento de los conucos, función que realiza tomando en consideración el tiempo de ocupación que tiene la familia cultivando esa área.

Los jefes de familias respetan la autoridad del Capitán Comunal, la cual trasciende los límites de la comunidad. Actualmente, el liderazgo de los capitanes comunales, de las distintas comunidades, es reconocido por las instituciones político-partidistas, quienes han logrado incorporarlos como candidatos a concejales, diputados regionales y encargarles responsabilidades gubernamentales.

Los criterios para seleccionar a un candidato a Capitán Comunal en Waramasen son los siguientes: parentescos familiares, conocimiento sobre la historia y la cosmogonía Pemón, no consumo de bebidas alcohólicas, responsabilidad, capacidad de mediación para resolver potenciales conflictos internos, tradición como agricultor y habilidad para mantener relaciones armónicas con las demás comunidades indígenas vecinas y con la comunidad criolla de Santa Elena de Uairen y sus instituciones formales. En síntesis, se puede decir que un buen Capitán Comunal es aquel que logra reunir todas esas cualidades. En la Figura 5.40, se muestra la

estructura organizativa de la Capitanía Comunal de Waramasen. La Capitanía Comunal, se apoya también en los siguientes comités de trabajo comunitario: damas, agricultura, educación, minería, deportes, cultura, salud y seguridad.



Fuente: Elaboración propia\*.

\*Información Capitanía Comunal.

**Figura 5.40.** Estructura organizativa Capitanía Comunal Waramasen.

Las relaciones interinstitucionales son débiles o inexistentes, salvo las conexiones sociales de la CVG, las instituciones de salud y educación y las misiones religiosas, las cuales, han presionado fuertemente el modelo ancestral y tradicional de organización social-institucional Pemón. La influencia ideológica de los misioneros (adventistas y católicos) ha intentado centralizar a los Pemón a través de los pueblos misionales, imponiéndose la familia nuclear y los sistemas europeos de matrimonio, en desmedro de la estructura de la familia extendida indígena. En el caso de los misioneros adventistas han querido introducir modelos de organización más colectivos contrarios a la “atomización” Pemón. En fin, una serie de factores exógenos están influenciando fuertemente los patrones tradicionales, los cuales a pesar de su resistencia, permanencia y capacidad de adaptación están amenazados con desaparecer, dada la introducción de los nuevos sistemas de valores.

## 5.9. UNA SINTESIS DE LA ACULTURACIÓN EN WARAMASEN

El análisis de la información obtenida en el Diagnóstico Rural Territorial Participativo, nos permite situar, al sistema territorial Waramasen, en un proceso de aculturación rural. La aculturación es un proceso que según Gaete, (1998), citado por Valdés, (2002), significa la pérdida paulatina de elementos o rasgos propios de una cultura. En términos agrarios y de aprovechamiento del geosistema y sus recursos, se manifiesta una tendencia hacia la agricultura convencional, y en términos étnicos e institucionales indígenas, se evidencia una cohesión cultural. Adoptando como criterio diferenciador, las variaciones de la lengua Pemón, hemos construido una triangulación cultural, la cual revela el proceso de aculturación rural en la comunidad de Waramasen. La lengua es la que permite la conciliación de mundos diversos, pues posibilita la interpretación y apropiación de las innovaciones, mientras que la huella material se transforma o desaparece.

Este proceso nos remite al polisémico concepto de identidad cultural. Se trata de una noción, que está siendo repensada como una cuestión compleja y problemática, debido a la inestabilidad o crisis de las identidades (colectivas o individuales) provocada por los cambios globales del mundo contemporáneo.

En el marco de esta reflexión, Longa (2003), considera que las viejas concepciones con respecto a las identidades culturales, han declinado a favor de nuevas perspectivas de comprensión y de representación de la realidad social. La estabilidad de las identidades culturales, vista como una característica fundamental de la colectividad humana, ya no puede sostenerse ni ser defendida en términos de permanencia. En ese mismo orden de idea, Lujan<sup>3</sup>, señala que desde el punto de vista antropológico contemporáneo el tema de la “aculturación” lleva aparejado un debate antiguo, desde muchos puntos de vista ya superados. En términos conservadores se refiere a la “certera” pérdida de la identidad que muchos grupos étnicos han sufrido como consecuencia del contacto con la sociedad occidental. Desde puntos de vista menos conservadores, que son de hecho los que predominan en la antropología actual, la identidad se entiende como una condición dinámica, pues se transforma, aunque no se pierde. En este sentido, se habla de transculturización.

---

<sup>3</sup> Comunicación personal Antropóloga Isabel Lujan, 03 de septiembre 2009.

En la antropología los cambios de las sociedades ocupan un lugar destacado. La escuela estructuralista, por ejemplo, generó un vuelco completo en las apreciaciones sobre el cambio cultural. Posteriormente, investigadores como Marshall Sahlins o Guillermo Bonfil Batalla han continuado reflexionado sobre el tema del cambio, ideando métodos para abordarlo en su dimensión dinámica.

Aunque los conceptos referidos a la etnia, etnicidad e identidad, son hoy discutidos en la literatura filosófica y antropológica (Gómez García, 1998), en virtud de que todos los grupos sociales están en un cambio permanente, unos más rápidos que otros, es posible identificar ciertos rasgos culturales que identifican la territorialidad de los grupos humanos, especialmente en las sociedades indígenas y tradicionales. De hecho, los debates de la geografía crítica han venido corroborando que la globalización no es un movimiento homogéneo avasallante, ni la identidad territorial es un frente exclusivo de resistencia u oposición a lo global. El pensamiento geográfico relativiza ambos extremos, no en el sentido de un término medio, sino en la búsqueda de nuevas formas de interpretar la territorialidad como un hecho cultural que se construye a partir de flujos que se reciben y generan desde los territorios. La identidad es, entonces, una síntesis de múltiples actores, cultural y escalas que se concreta en territorios de continua reconstrucción sociohistórica (Rojas López y Gómez Acosta, 2009).

En el Cuadro 5.11, se muestran los resultados de la triangulación cultural que nos permitió, situar la interpretación ecológica-cultural de la comunidad de Waramasen, en los referentes del cambio sociocultural.

Entendemos que en Waramasen viene operando un proceso de aculturación, que se expresa de diversas maneras:

- En el geosistema: sucesión ecológica, patrón de asentamiento humano, deforestación y monocultivos.
- En la lengua: comunidad bilingüe, aunque predomina el Taurepán en lo cotidiano.
- En las prácticas agrícolas: adopción de innovaciones tecnológicas en los conucos modificados.
- En la economía agrícola: intercambio monetario en cultivos comerciales.
- En lo institucional local: el adventismo como práctica dominante de la religiosidad.

**Cuadro 5.11.1.** Triangulación cultural Kauliánalemón (Kamaiuyéng)-Waramasen-Manak Krü.

Comunidad	Ecología	Tiempo	Tipo de asentamiento	Tipo de vivienda	Agricultura	Permanencia
<b>Kauliánalemón (Kamaiuyéng)</b> Lengua: Pemón Taurepán	Sabana de Guayana	Histórico	Grupo habitacional disperso	Base redonda, techo de palma, paredes de barro	Conuco tradicional en bosque de galería	Extinguida
<b>Waramasen</b> Lengua: Pemón Taurepán. (Bilingüismo con predominio de la lengua ancestral)	Sabanas y bosques de Guayana	Rural actual	Asentamiento de reforma agraria	Vivienda rural y solares indígenas tradicionales	Conuco tradicional y conuco modificado en bosque primario y secundario	En proceso de aculturación rural
<b>Manak Krü</b> Lengua: Pemón Taurepán, con predominio del español)	Agglomeración urbana de Santa Elena de Uairén	Urbano reciente	Barrio urbano	Vivienda rural modificada con servicios urbanos	Conuco tradicional deteriorado en laderas urbanas en bosque secundario muy fragmentado	En proceso de aculturación urbana

Fuente: Elaboración propia.

Sin embargo, el grado de aculturación, visto lo anterior, puede calificarse de poco intenso, en virtud de las siguientes tendencias cohesionantes de la identidad: la lengua Pemón Taurepán en la vida cotidiana, el tarén, la capitania comunal, los barbechos largos, el trueque, las prácticas agroalimentarias tradicionales y los cantos para el trabajo, entre otras. El desafío que se nos presenta, es cómo manejar este proceso, en términos de una propuesta de desarrollo rural, que rescate y valore los saberes indígenas en el mundo global. Este desafío será enfocado en términos de estrategias factibles, que articule un diálogo de saberes y prácticas sociales y culturales de mundos interrelacionados, pero distintos.