



**Universidad Nacional Autónoma de México
Facultad de Filosofía y Letras
Colegio de Estudios Latinoamericanos**

**La IIRSA en Venezuela: el Eje del Escudo Guayanés en el estado Bolívar y sus
posibles implicaciones en la comunidad pemón**

T e s i s

**que para obtener el título de
Licenciado en Estudios Latinoamericanos**

presenta

LUIS CASTELÁN CABAÑAS

Asesora: MTRA. MARÍA DEL RAYO RAMÍREZ FIERRO

**México, Ciudad Universitaria
Agosto de 2014**



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

AGRADECIMIENTOS

Dedico este trabajo a las compañeras y compañeros votanes que nos muestran otro camino.

A la capitana de la comunidad indígena Pemón de San Antonio el Morichal Lidia María Suárez Lanz por enseñarme a caminar con ellas y ellos.

A Eri por su apoyo y paciencia.

A Sara y Alicia por la oportunidad.

A la Mtra. María Del Rayo Fierro por su tiempo, disposición, conocimiento compartido y por mostrarme que la academia también es colectiva y con sororidad.

INDICE

INTRODUCCIÓN	4
CAPÍTULO I. EXPLORACIONES HISTÓRICAS DE INTEGRACIÓN DESPUÉS DE LA SEGUNDA GUERRA MUNDIAL Y SU PUESTA EN PRÁCTICA EN AMÉRICA LATINA	17
1.1. Antecedentes de los proyectos de integración para América Latina	17
1.2. Breve descripción de la Iniciativa para la Integración de la Infraestructura Regional Sudamericana (IIRSA). Un proyecto continental	32
1.3. Eje del Escudo Guayanés en el estado Bolívar al sur de Venezuela	38
CAPÍTULO II. CULTURA PEMÓN: TERRITORIO Y PERMANENCIA	45
2.1. La cultura: hacia un primer acercamiento. Descripción general de la cultura Pemón	45
2.1.2. Lo que cuentan los pemones. Definición del espacio Pemón desde su mito de origen	53
2.1.3. Mito y memoria en la leyenda de los Makunaima. Lo que cuentan los pemones	55
2.2. Ubicación y presencia Pemón en el estado Bolívar al sur de Venezuela	71
2.2.1. Aproximación a la ubicación histórica del territorio Pemón	74
2.2.2. Permanencia y subsistencia de la cultura Pemón en el estado Bolívar	76
2.2.3. El territorio Pemón: ubicación y territorios inexplorados de los siglos XVI al XIX	81
2.2.4. Siglo XIX: entre el caucho y las misiones religiosas	90
2.2.5. La recolonización en el siglo XX	93
CAPÍTULO III. ANÁLISIS DE LAS POSIBLES IMPLICACIONES DEL MEGAPROYECTO IIRSA Y LA RESISTENCIA INDÍGENA PEMÓN	96

3.1.	Eje del Escudo Guayanés en la IIRSA y algunas evidencias de la resistencia indígena Pemón	96
3.2.	El IIRSA en el espacio Pemón	108
3.3.	Consecuencias inmediatas del tendido eléctrico a principios del siglo XXI y la defensa del territorio Pemón	112
3.4.	El Eje del Escudo Guayanés al sur de Venezuela y los megaproyectos: una perspectiva crítica	115
3.5.	Implicaciones del Eje del Escudo Guayanés en territorio Pemón	121
	CONCLUSIONES	136
	FUENTES DE INFORMACIÓN	149
	ÍNDICE DE MAPAS	155
	ANEXOS	156
	Anexo 1	157

Introducción

*El espacio geográfico como una fuente
de explicación afecta todas las realidades
históricas, todos los fenómenos
espacialmente definidos.*

Fernand Braudel¹

La actual crisis socio-económica y ambiental, como síntoma de una crisis civilizatoria sin precedentes nos interpela en tanto sujetos vivenciales en el contexto del capitalismo en su etapa neoliberal. Esto nos ha llevado a estudiar la dimensión e importancia de los pensamientos antihegemónicos después de la caída del llamado Bloque Socialista Soviético. Cualquier aspecto de esta civilización que sea sometido a un análisis detenido, nos muestra signos de agotamiento socio-ambiental y de contradicciones sin solución. El olvido del pensamiento marxista, de los pensamientos feministas y de las y los indígenas como epistemologías antihegemónicas durante la década de los noventa por parte de la izquierda latinoamericana, dejó un vacío teórico que no permitió enfrentar a la ideología neoliberal impuesta en el mundo (salvo algunas excepciones como Cuba) desde finales de la década del setenta. En tanto que es nuestra civilización la que está en cuestión, la crisis actual ya no puede ser resuelta con los periodos capitalistas llamados de rápida expansión económica los cuales por cierto invisibilizaban otros procesos como la pobreza y la depredación ambiental. Ante esto, la irrupción de los movimientos indígenas, con su más reciente referencia en el zapatismo, nos obliga a repensar tanto los modelos de desarrollo impuestos por el pensamiento monista del capital, como las propuestas de organización alternativas de sociedades altercapitalistas construidas desde la mirada indígena.

¹ Fernand Braudel, *Civilización material, economía y capitalismo: siglos XV-XVIII*, Madrid, Alianza, 1984.

Es así que este trabajo propone, desde el pensamiento crítico latinoamericano emergente en el contexto actual de las rebeliones indígenas como parte de las alternativas teóricas para analizar las consecuencias actuales de la integración mediante megaproyectos en Sudamérica, específicamente en Venezuela, en un contexto en el que los gobiernos progresistas han dado una vuelta de tuerca a los programas de corte neoliberal, pero donde al mismo tiempo la voz indígena surge como una propuesta anticapitalista de organización societaria y de rechazo a los actuales modelos de desarrollo que se sustentan en la extracción irracional de los recursos naturales.

En los últimos 30 años, la emergencia de los pueblos indígenas y campesinos en América Latina ha sido tal que son incuestionables sus avances en organización política y especialmente en cuanto a la autogestión. Estos pueblos han tendido puentes con otros sectores populares o de abajo, han cuestionado a los Estados-nacionales y, sobre todo, han hecho propuestas societarias alternativas y de vida ante el avance del capitalismo neoliberal en la región. Por tal razón, conocer cómo se han llevado a cabo las luchas de resistencia en su diversidad es parte del presente trabajo, en el que se miran las formas de resistencia indígena como un aporte a la historia contemporánea, donde, los territorios han emergido junto al sujeto indígena como referentes de construcciones de vidas colectivas y heterogéneas.

La importancia de analizar uno de los muchos conflictos sociales contemporáneos en América Latina —como es el de los pueblos indígenas en el contexto del desarrollo del llamado capitalismo “humano” o “socialismo del siglo XXI”—, así como sus afectaciones en las culturas debido a la expropiación de sus territorios, nos ha llevado a estudiar la mirada de uno de los varios pueblos indígenas de Venezuela, el cual está inmerso directamente en esta última problemática.

Así, el propósito de este trabajo es analizar el problema del pueblo indígena Pemón y su relación con los renovados modelos de apropiación de sus territorios históricos y simbólicos por parte del Estado-nación y del capitalismo transnacional, representado principalmente por las grandes corporaciones y organismos multinacionales en los llamados proyectos de integración regionales.

En la carrera de Estudios Latinoamericanos aprendemos a conocer desde la teoría muchas realidades de Latinoamérica. Este trabajo intenta ser un análisis actual de la relación del capitalismo y los pueblos indígenas. La propuesta presentada surge de varios cuestionamientos sobre un tema visto de manera general en clases, conferencias y artículos sobre el tema de la resistencia indígena en el continente y a la manera en la que desde su mirada aportan otros referentes a la crítica del pensamiento hegemónico. Para fines de esta investigación, uno de los paradigmas epistemológicos que concentró nuestra atención es la propuesta del Dr. Carlos Lenkersdorf sobre el estudio de las lenguas indígenas, expuesta en su clase “Lengua, cultura y filosofía tojolabal” en la facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Por otro lado, también atrajo nuestra atención la reflexión generada en los seminarios impartidos por el Dr. Ricardo Melgar Bao —llamados “Globalización vs Conflictos interétnicos”—, en los que el análisis sobre la diversidad cultural en Latinoamérica, la modernidad y sus contradicciones en el contexto capitalista del siglo XXI nos llevó a cuestionarnos sobre la relación de los pueblos indígenas con los gobiernos de izquierda en América Latina. La intención es entablar diálogos entre los procesos de emancipación desde el poder o desde el Estado-nación que se suscitan al sur del continente, y los movimientos sociales indígenas que muestran otros saberes, con el fin de explorar las relaciones y los caminos alternos posibles a la actual crisis civilizatoria.

Así pues, es en este contexto donde nos interesa problematizar el auge de las resistencias indígenas, no sólo en países del continente latinoamericano en los que los programas de ajuste neoliberal son aplicados por los gobiernos en turno sin consenso (como en los casos de México, Colombia o Chile), sino que también nos interesa escuchar las voces indígenas en países como Venezuela, en donde, se propone, citando una parte de la retórica del gobierno Bolivariano, “un socialismo del siglo XXI”, pero donde, al cabo de un lustro, los conflictos con los pueblos indígenas resurgen en temas fundamentales, tanto para el Estado-nación y el capital como para otras formas societarias de vida, a saber, el uso de los recursos naturales en sus territorios.

Nos interesa rescatar la vertiente del reordenamiento territorial de un espacio humano con fines meramente de movilidad de mercancías o de transportación de materiales en función de la acumulación por parte de las economías centrales, así como sus posibles afectaciones en comunidades indígenas asentadas en territorios ricos en recursos naturales y vistos como espacios de movilidad energética y mercantil, ya sea terrestre o interfluvial.

Este proceso se da en una región geopolítica y geoeconómicamente importante para el gran capital —en donde el discurso de la inmaterialidad del capital es el hegemónico, sin embargo, consideramos que, al contrario de este discurso, hoy el apego a lo material y a la territorialidad como objeto de explotación es vital dentro de las relaciones capitalistas de dependencia o interdependencia en la disputa del poder hegemónico— como lo es Venezuela. En esa región, gran parte del territorio indígena se encuentra en el medio de la puesta en marcha de megaproyectos como la IIRSA (Iniciativa para la Integración Regional Sudamericana), que en nuestra hipótesis vinculamos al reacomodo propuesto por la hegemonía estadounidense de los noventa y

que para el siglo XXI es retomado por los gobiernos de Sudamérica como modelo de desarrollo sustentable o como continuidad de un proyecto que homogeneiza una región, en donde, Brasil y sus élites son los mayores propulsores de la iniciativa, ya que el país que tenga mayor grado de suficiencia respecto a los recursos naturales-fundamentales para el funcionamiento de la producción actual tendrá la hegemonía en aspectos de comunicación y tecnología del futuro, todo esto interrelacionado con lo militar.

Aunque en el contexto geopolítico las iniciativas de integración ya no sean una bandera de la hegemonía norteamericana, en algunos países del continente se han diversificado hacia otros países centrales de Europa y Asia. De hecho, ahora todos los países latinoamericanos la reivindican. La IIRSA se puede comparar con el Plan Puebla Panamá (PPP), aunque puede tratarse de un megaproyecto de mayor calado. Los proyectos son propuestos en un contexto geopolítico en el que las regiones ven una oportunidad de desarrollo, tanto por su número poblacional como por su capacidad de producción, en la actual división del trabajo internacional. Además, la lógica de valor de cambio y de uso siguen circunscribiendo los modelos de desarrollo de la región, y los costos medioambientales y socioculturales son una realidad de nuestro presente, donde la pluriculturalidad ha sido y es tan rica y propositiva que hoy como en el pasado ésta pluriculturalidad cuestiona la homogeneidad que ha pretendido el actual sistema capitalista.

De igual manera, resultan por demás interesantes las constantes contradicciones en el actual Estado-nación venezolano, el cual es un gobierno de izquierda que, sin duda, ha dado otro rumbo a Sudamérica, pero que mantiene choques frontales con el pensamiento indígena respecto a sus territorios. Así, en Venezuela:

En los albores del siglo XXI, la tendencia a mantener e incluso ahondar proyectos económicos cuyo centro gira en actividades extractivas, primario-exportadoras de enclave o aquellas economías enfocadas en la explotación de recursos naturales con pocos (y no relevantes) o nulos encadenamientos productivos endógenos, viene tomando nuevos rasgos y más desgarradoras dinámicas².

Por lo anterior, el valor de analizar los efectos negativos socio-ambientales en la comunidad indígena pemón reside en que contribuye a debatir en qué medida los llamados megaproyectos son impuestos desde el discurso del desarrollo en comunidades indígenas ya integradas a una dinámica capitalista en cuanto a sus formas de producción y explotación laboral, como lo es la comunidad indígena Pemón al sur de Venezuela. Asimismo, contribuye a explorar que, aunque esta comunidad ha sido parte de la dinámica capitalista por más de un siglo, existe una resistencia al megaproyecto de la IIRSA, sobre todo en cuanto a la expropiación de sus territorios. Esta resistencia es expresada por la comunidad por medio de su lengua, la cual recurre a una memoria histórica que redefine o actualiza la relación de los y las seres humanos con la naturaleza. Es también importante porque el pueblo indígena Pemón ha sido una cultura poco estudiada en la actualidad y en su relación con el Estado-nación venezolano hoy en día.

La pertinencia de estudiar esta relación en el actual contexto venezolano, también responde a la duda que ha surgido sobre la creciente incertidumbre de seguir una línea histórica en donde el progreso visto como una certeza histórica de la izquierda ha sido la meta dentro del llamado desarrollo en el capitalismo. Es en este escenario donde las contradicciones en el proceso bolivariano con los pueblos indígenas invitan a la reflexión crítica como un aporte más en donde el reconocimiento de la diversidad

² Gian Carlo Delgado-Ramos, *Imperialismo tecnológico y desarrollo en América Latina*, Panamá, Ruth Casa Editorial, 2011, p. 12.

permite nutrir las transformaciones de tipo progresistas del continente, así como empezar la reflexión sobre la puesta en práctica de las luchas anticapitalistas desde el mirador indígena.

Pero, ¿cómo hacer un “trabajo de campo” desde la transdisciplina? Es decir, ¿podemos, desde la mirada teórica del latinoamericanista, constatar una realidad en su nicho cultural? ¿Es posible realizar un trabajo académico y de campo que surge de las inquietudes teóricas propias de una o un latinoamericanista?

Sostenemos que sí es posible. Estudiar los pensamientos de las culturas indígenas que han tenido una posición frente al pensamiento hegemónico es reconocer otros conocimientos que no se producen en la academia, y que frente a renovados desafíos políticos identitarios, como la defensa de sus territorios, aportan uno de muchos caminos para enfrentar y desmontar el discurso hegemónico del “nuevo orden mundial”. Es decir que “frente a una reorganización hegemónica a nivel planetario”,³ la mirada del pensamiento indígena aporta referentes de resistencia en las diferentes modernidades que conforman la región latinoamericana. Y es en este contexto donde la lengua surge como un paradigma epistemológico que “cuestiona e interpela el filosofar realmente existente”.⁴

En renglones anteriores, mencionamos que este trabajo concierne a la puesta en práctica de modelos de integración como la Infraestructura de Integración Regional Sudamericana (IIRSA), en función de una agenda supranacional consensuada y regida entre organismos multilaterales y grandes corporaciones, lo cual implica un reordenamiento al interior de toda América Latina que, en este caso, afecta directamente

3 Pilar Calveiro, *Violencias de Estado, la guerra antiterrorista y la guerra contra el crimen organizado como medios de control global*, México, Siglo XXI, 2012, p. 9.

4 Carlos Lenkersdorf, *Filosofar en clave tojolabal*, México, Miguel Ángel Porrúa, 2005, p. 12.

al pueblo indígena Pemón. Los recursos naturales de la región latinoamericana constituyen un elemento fundamental en la disputa mundial por la hegemonía. En la región sur de Venezuela, en el estado Bolívar, hay tres recursos fundamentales: agua, minerales y petróleo. Ahí, en un contexto en el que la izquierda latinoamericana gana democráticamente espacios donde no había gobernado, el territorio que es ocupado por los pemones se vuelve un espacio en contradicción por el carácter extractivista para la acumulación de capital y por su diversidad cultural.

Las contradicciones de los pueblos indígenas con los modelos de desarrollo capitalista del Estado-nación en Venezuela son históricas; Uno de los puntos de nuestro trabajo consiste en proponer como hipótesis que los modelos de desarrollo capitalista en la región se basan en la extracción de materias primas. Aunque hay avances concretos de las izquierdas en el poder, el apabullamiento de la dinámica capitalista se impone, y aun de manera más concreta en los espacios ocupados por los pueblos indígenas, donde el Estado y el capital transnacional trabajan en asociaciones mercantiles para la continuidad de un proyecto paradigmático como lo es el llamado socialismo del siglo XXI, ya que la dinámica del contexto capitalista actual no han existido otras alternativas.

Los ejes analíticos de este trabajo nacieron en su gran mayoría de la discusión teórica sobre los conceptos de integración, cultura, lengua, pueblos indígenas, territorios y su condición actual en el contexto del capitalismo en América Latina, así como sus vertientes en los gobiernos progresistas de la región, como lo es Venezuela, en donde los pueblos indígenas proponen otra forma de relación con sus espacios naturales. Para ello, analizamos la comunidad pemón, en el estado Bolívar, ubicada en la frontera con Brasil. Esta comunidad fue y es una de las afectadas por el tendido eléctrico de la

interconexión entre Brasil y Venezuela, del llamado Eje del Escudo-Guayanés, el cual es uno de los 10 ejes de la IIRSA. Por medio de la vía constitucional, el Estado-nación venezolano se apropia de territorios ocupados ancestralmente por los pemones; por ejemplo, el artículo 27 del decreto 8413, publicado en la Gaceta Oficial del 23 de agosto del 2011, indica que:

Se declara el mineral de oro y a las áreas mineras auríferas, como estratégicos para la Nación, a los fines de la declaratoria de zonas de seguridad a las que se refiere la Ley Orgánica de Seguridad de la Nación. En consecuencia, corresponderá a la *Fuerza Armada Nacional Bolivariana*: Enfrentar las amenazas que atenten contra la soberanía e independencia de la Patria, así como aquellas amenazas al desarrollo de la actividad minera. [...].⁵

Un año después, se firmó un acuerdo con China para la explotación de la mina de oro las Cristinas⁶, una de las más importantes de América Latina, la cual se encuentra en territorio pemón, en el kilómetro 88 del estado Bolívar; su producción es de oro y cobre.

Otro recurso fundamental es el agua y su papel se enmarca en la producción de energías:

Uno de los objetivos de la integración energética es avanzar en la interconexión de los mercados eléctricos regionales a través de la movilización de los flujos de energía eléctrica para satisfacer las crecientes demandas de energía de las actividades productivas de tipo maquilador que incrementan la transferencia de excedentes hacia las economías centrales, y de los corredores de desarrollo y de la infraestructura carretera, portuaria, eléctrica y en telecomunicaciones que los compone.⁷

Aunado a lo anterior, es importante el análisis de los cambios territoriales de los pueblos indígenas en Venezuela, así como su ingreso a cadenas de producción funcionales para

5 Gaceta Oficial, n° 39.759 del 16 de septiembre de 2011. Consultado en: http://www.cpzulia.org/ARCHIVOS/Decreto_8413_Ley_Organica_Reserva_Estado_Exploracion_Explotacion_del_Oro_16_09_11.pdf el 23/10/12.

6 *Observatorio de conflictos mineros*. Consultado en: <http://www.conflictosmineros.net/contenidos/24-venezuela/9664-chavez-anuncia-la-firma-de-acuerdo-con-china-para-explotacion-de-mina-de-oro> el 09/10/2012.

7 Emiliano Castillo Jara, *La viabilidad socio ambiental de los parques eólicos del Istmo de Tehuantepec*, México, Tesis de licenciatura en Relaciones Internacionales, Facultad de Ciencias Políticas, UNAM, 2010, p. 15.

los grandes proyectos de integración, como la IIRSA, la cual, al término de su primera década (2010), se reformula en el COSIPLAN (Consejo Sudamericano de Infraestructura Planeamiento) y en la UNASUR (Unión de Naciones Sudamericanas), dándole continuidad al proyecto original de la IIRSA”.⁸

Por lo anterior, el objetivo de este trabajo es plantear la manera en que la cultura indígena Pemón lleva a cabo, por medio de su lengua y su memoria, la recuperación de sus territorios como espacios simbólicos de creación y subsistencia. Asimismo, también es objetivo analizar el contraste con la cultura hegemónica y nacional respecto a la interpretación de sus territorios. El proyecto de la IIRSA representa a corto plazo un espacio de confrontación cultural, pues:

Los dilemas ambientales que enfrentamos hoy son directamente resultado del hecho que vivimos en una economía-mundo capitalista [...]. Lo ha hecho esencialmente porque en este sistema los capitalistas lograron anular en forma efectiva toda capacidad de otras fuerzas para imponer limitaciones a su actividad en nombre de cualquier valor distinto de la acumulación incesante de capital.⁹

Ante la acumulación por el despojo territorial, las comunidades indígenas son un referente de resistencia en cuanto su organización política, consumo y relación con sus espacios.

Es así que nuestro interés es, en primera instancia, analizar las posibles implicaciones de los proyectos de integración pensados desde Occidente, es decir, desde las perspectivas desarrollistas y de acumulación. En un segundo plano analítico, se estudiará la relación de la cultura indígena pemón con los procesos de expropiación territorial, en función de la acumulación de materias primas de su territorio. Para esto,

8 Cfr. *El Cosiplan y la integración física sudamericana 2012-2022*: http://www.iirsa.org/BancoMedios/Documentos%20PDF/rcco_lima12_plan_de_trabajo_cosiplan_2013.pdf Consultado el 3/12/12.

9 Immanuel Wallerstein, *Conocer el mundo, saber el mundo: El fin de lo aprendido, una ciencia social para el siglo XXI*, México, Siglo XXI, p. 95.

nos preguntamos, ¿qué es la cultura?, ¿desde qué mirada vamos a analizar el nicho cultural? y ¿cuál es la importancia del territorio para un grupo humano?

De este modo, esta investigación tiene tres niveles de análisis:

- 1) Exploración histórica de los proyectos de integración después de la Segunda Guerra Mundial y su puesta en práctica en América Latina.
- 2) Exposición del concepto de cultura, para lograr un acercamiento a la comunidad Pemón desde su lengua y mito principal, el cual asociamos a los espacios naturales ocupados por ellos milenariamente.
- 3) Análisis de las posibles implicaciones sociales-económicas y ecológicas del proyecto de integración llamado Eje del Escudo Guayanés, en los territorios ocupados por los indígenas pemones.

En el primer tema, que corresponde al capítulo I, exploramos la llamada “integración de mercados” en el contexto del término de la Segunda Guerra Mundial como modelo de desarrollo en el capitalismo de la posguerra, así como los intentos por llevarlo a cabo en América Latina en tanto espacio territorial estratégico para Estados Unidos. Y para el contexto Venezolano y toda América Latina se tradujo en impulsar desde la idea de integración regional, un enfoque pensado en el consumo de la principal potencia capitalista en un contexto de mayor dependencia, y para el siglo XXI desde la perspectiva progresista con una perspectiva intercapitalista, es decir, proyectado hacia la diversificación con otras economías centrales como China, Rusia y el mismo Brasil, por mencionar algunos de los países insertos en la nueva trama global, en la que Estados Unidos sigue siendo uno de los principales consumidores de combustibles fósiles y otros minerales.

La temática aquí expuesta es parte del contexto de la idea de la integración mercantil en Venezuela, donde la IIRSA se puso en marcha en el año 2000, cuando se llevó a cabo la primera interconexión eléctrica con recursos hídricos en la región venezolana ocupada por los indígenas pemones, con el fin de surtir de energía a la parte norte de Brasil, en donde una de las actividades económicas más importantes es la minería y la agricultura.

Asimismo, en el capítulo I, se analiza y problematiza la idea de integración con autores como Agustín Cueva y Gian Carlo Delgado Ramos. Se ponen a discusión los intentos de integración en América Latina y cómo históricamente se han tratado de imponer modelos de desarrollo en las sociedades latinoamericanas a través de organismos supranacionales con fines de extracción y acumulación para el gran capital trasnacional.

En el capítulo II, proponemos explorar el concepto de cultura a partir de los estudios hechos por Clifford Geertz en *La interpretación de las culturas*, con el fin de hablar de la cultura pemón, su lengua y su relación con sus territorios. Utilizaremos como fuentes para la historia de la cultura Pemón a Mario Sanoja e Iraida Vargas en *Antiguas formaciones y modos de producción venezolanos* y a Miguel Acosta Saignes en *Áreas culturales de Venezuela*. Ante la escasa producción teórica sobre la etapa que comprende tanto al periodo de independencia como a la actualidad de los pemones, hemos recurrido como fuente principal a la revista *Antropológica* en su número 111-112, dedicado a los pemones, así como a la interpretación hecha por frailes capuchinos (principalmente a Cesáreo de Armellada) que se asentaron en la región Pemón desde principios del siglo XIX. Además, nos serviremos de algunos conceptos propuestos por Carlos Lenkersdorf en un primer diálogo con su propuesta epistemológica en la que la lengua es un principio organizativo, cultural, material y simbólico de suma importancia.

Así, se resaltarán a la lengua como enunciativa y recreadora de la memoria de la cultura indígena pemón. En este capítulo también exponemos la importancia del espacio territorial pemón en la actualidad y la manera en que esto es expresado mediante su lengua, integrando el mito principal que ellos cuentan, con el fin de sentar las bases de su memoria sobre su territorio.

En el capítulo III, continuamos con el recorrido histórico del pueblo indígena Pemón en los siglos XVII, XVIII y XIX, haciendo énfasis en la presencia milenaria que han tenido en grandes espacios del estado Bolívar, para problematizar, desde la perspectiva oficial del proyecto IIRSA, el modo en que los alcances de dicha integración están meramente enfocados a la dinamización de la extracción de materiales de primera necesidad, así como que su rápida transportación conlleva la degradación del medio ambiente y, por ende, de las sociedades que lo ocupan.

Por último, en las conclusiones hacemos una reflexión en la que planteamos la importancia de la defensa de los territorios de comunidades indígenas en el contexto venezolano dentro de las dinámicas del capitalismo en el siglo XXI. Uno de los elementos claves del indígena como sujeto colectivo es su relación con la tierra, ya que ésta es su principal medio de trabajo y el vínculo histórico con el que simbolizan tradiciones y experiencias sociales. De este modo, la defensa territorial es parte indispensable de la sobrevivencia de una cultura. Por sí solo, el territorio no es suficiente para comprender la importancia de una cultura indígena, pero su defensa es, sin duda alguna, un referente de resistencia para superar y transformar las actuales relaciones sociales en el contexto del capitalismo, el cual, como pensamiento hegemónico, tiene consecuencias socio-ambientales que nos han llevado a una situación límite en América Latina y el mundo.

CAPÍTULO I. EXPLORACIONES HISTÓRICAS DE INTEGRACIÓN DESPUÉS DE LA SEGUNDA GUERRA MUNDIAL

1.1. Antecedentes de los proyectos de integración para América Latina

En este primer capítulo se explica cómo los proyectos de integración física para el traslado de mercancías, materias primas e interconexión de energías, entre otros componentes de la integración, han sido una idea de Occidente, propiamente de los Estados Unidos de América, que ha intentado unificar los procesos de producción industrial, sobre todo después de la Segunda Guerra Mundial. Dentro de la órbita estadounidense, América Latina ha sido fundamental en la extracción de materias primas. Es desde este contexto que se presenta un panorama de los antecedentes de integración después de la Segunda Guerra Mundial en Europa. Es decir, la idea de integración económica es adoptada por los países sudamericanos algunas décadas después de la llamada reconstrucción de Europa, en la que los Estados Unidos fueron el gran acreedor. En Latinoamérica, y especialmente en Venezuela, desde la última década de los años sesenta —con las directrices de organismos multinacionales creados después de la Segunda Guerra Mundial, como el Banco Mundial, el Banco Interamericano de Desarrollo y el FMI— se comienzan los planes de integración económica de diferentes regiones del país.

La etapa neoliberal de la economía capitalista se ha caracterizado por una nueva posición geopolítica derivada de una economía de mercado en la que las empresas e instituciones financieras operan en todo el planeta, eliminando fronteras nacionales e incorporando al mercado mundial regiones ajenas o territorios antes descartados por el capital y vistos como espacios “vacíos”, es decir, los territorios de las culturas indígenas ya que: “En todo proceso histórico, sea cual fuere, la dimensión e importancia del

espacio es fundamental para que dicho proceso se perciba una manifestación concreta”.¹⁰ La redefinición del espacio mundial, con su origen en el descubrimiento del continente americano habitado por culturas y pueblos indígenas, cambió y sigue cambiando en función del desarrollo histórico del capitalismo:

Este proceso de expansión de la racionalidad económica culmina con su saturación y su límite, el límite de su extrema voluntad de globalizar al mundo engullendo todas las cosas y traduciéndolas a los códigos de la racionalidad económica, razón que conlleva la imposibilidad de pensar y actuar conforme a las leyes límite de la naturaleza, de la vida y la cultura.¹¹

Es así que la racionalización de la economía se volvió el eje fundamental de las relaciones humanas en cuanto a acumulación y apropiación de recursos por los países de Occidente. En este marco de explotación de los recursos naturales por parte de naciones anglosajonas como Estados Unidos e Inglaterra, comienza el auge del petróleo, el gas y el carbón. Para comienzos del siglo XX, la explotación de estos recursos implicó cambios desde el punto de vista político-económico, con consecuencias en los marcos jurídicos de los Estados-nacionales, lo que se tradujo en reformas constitucionales para la redefinición de espacios habitados por culturas indígenas, así como de nuevas prácticas de expropiación y traslado de recursos y seres humanos en función del capital global.

Este periodo, que abarca desde finales del siglo XIX hasta la mitad del siglo XX, se reconstituyó después de la Segunda Guerra Mundial, lo que “provocó más bien el auge de la economía norteamericana, cuya orientación forzosamente bélica produjo

10 Jazmín Benítez López, Rafael Romero y Mario Vázquez (coords.), *Geopolítica, relaciones internacionales y etnicidad. Aspectos de la construcción del Estado en América Latina durante los siglos XIX y XX*. México, Bonilla Artigas/Universidad de Quintana Roo/CIALC-UNAM/Gobierno del Estado de Quintana Roo, 2012. p. 75.

11 Enrique Leff, “La Geopolítica de la Biodiversidad y el desarrollo sustentable: economización del mundo, racionalidad ambiental y reapropiación social de la naturaleza”, *OSAL, Observatorio Social de América Latina*, Vol. 1, no.17, Debates. Neoliberalismo de Guerra y Recursos Naturales. Cf. Biblioteca Virtual. Consultada en <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/osal/osal17/osal17.html> Consultado el 09/03/2009.

desde luego efectos muy particulares en su relación con las economías latinoamericanas”.¹² En la política económica instaurada en los países de América Latina el Estado era visto como el elemento central que generaría la inversión y el bienestar social; esto fue la llamada época de la sustitución de importaciones de los países dependientes del continente americano. La industrialización de los países latinoamericanos con una marcada dependencia tecnológica dio a las economías del continente un crecimiento efímero durante los 20 o 25 años posteriores a la Segunda Guerra Mundial, ya que:

La economía latinoamericana no logró desarrollar un mecanismo autónomo de acumulación, puesto que ésta siguió dependiendo en última instancia de la dinámica del sector primario exportador y de sus avatares en el mercado internacional.¹³

La etapa de la llamada sustitución de importaciones en Latinoamérica fue inherente a políticas al interior de los países con proyectos políticos claramente autoritarios, en medio del surgimiento de luchas sociales en los años sesenta. Después de la Revolución Cubana de 1959, se suscitaron a lo largo de dos décadas (1950-1970) golpes de Estado, así como la imposición de candidatos para la instauración de gobiernos militares o no, los cuales continuaron con la visión geopolítica de los Estados Unidos respecto a la apropiación de los recursos naturales en América Latina. Como lo menciona Agustín Cueva:

El imperio norteamericano, que durante la segunda guerra mundial se ha consolidado como indiscutible polo hegemónico del sistema capitalista expande desde entonces todos sus tentáculos sobre nuestro subcontinente. No abandona las actividades extractivas de punta como la minería y el petróleo cuyo dominio posee desde hace por lo menos medio siglo; tampoco se desentiende de las plantaciones y complejos agroindustriales de que se ha apoderado hace bastante

¹² Agustín Cueva, *El desarrollo del capitalismo en América Latina*, México, Siglo XXI, 1998, pp.165-166.

¹³ *Ibidem*, p. 193.

tiempo; pero su mira está puesta ahora fundamentalmente en la industria y el sector financiero.¹⁴

Ahora bien, para finales de la década de los sesenta, la economía global y los índices de la dos décadas anteriores de crecimiento entraron en un declive, antesala de la crisis en la que el sistema entero entraría en la década de los setenta: “entre 1974 y 1982 el capitalismo avanzado sufrió una crisis bastante más profunda de lo que solemos imaginar”.¹⁵ Es así que en el panorama para América Latina, según datos de la CEPAL citados por Agustín Cueva, se daba “una «*trasmacionalización*» vertiginosa de nuestras economías; endeudamiento externo que en 1970 se eleva a 26 mil millones de dólares; inflación galopante en el Cono Sur; desocupación y subocupación que, sumadas, alcanzan al 28% en 1970”.¹⁶

Los datos económicos aquí presentados dan cuenta de un proceso económico en franca crisis mundial, el cual es la apertura de un nuevo fenómeno mundial en el sistema o un modelo de desarrollo en el capitalismo con nuevas formas de acumulación, explotación de recursos y división mundial del trabajo. Esto, de acuerdo a Silvio Frondizi, es “la *tercera etapa* que puede ser denominada *de la integración mundial*”¹⁷. Dicha etapa se integra de formas que continuarán traduciéndose, tanto para el conjunto del espacio latinoamericano, como para Estados Unidos, en una readaptación política y económica para el sostenimiento del sistema capitalista en el mundo. La crisis económica de la década de los setenta profundizó las relaciones de dependencia entre

14 *Ibidem*, pp. 193-194.

15 *Ibidem*, p. 239.

16 *Ibidem*, pp. 221-222.

17 Silvio Frondizi, *La integración imperialista en La teoría Social Latinoamericana Tomo I De los Orígenes a la CEPAL* [Ruy Mauro Marini y Margara Millán comp], México, Unam, 1994, pp. 174-175.

América Latina y el país del norte; de este modo, los planes hegemónicos respecto a la apropiación de recursos continuaron en franco proceso:

Si para los países tercermundistas tanto aquellas acciones como estos datos representaban jalones en el cambio de la esperanza, a los ojos de las potencias imperiales aparecían, en cambio, como una seria amenaza contra sus intereses y espacios “vitales”.¹⁸

Espacios vitales que eran vistos, a partir del término de la Segunda Guerra Mundial, desde la visión de los vencedores. Esta visión se tradujo en tratados y acuerdos comerciales que fueron creados a partir de los acuerdos de Bretton Woods¹⁹, los cuales tuvieron el objetivo de imponer un nuevo sistema financiero internacional, convirtiendo el dólar en moneda trasnacional y en la única moneda con convertibilidad al oro. Además, se formaron instituciones de apoyo y regulación, tales como el Fondo Monetario Internacional (FMI), el sistema del Banco Mundial (BM), y el Acuerdo General sobre Comercio y Aranceles (GATT, por sus siglas en inglés), sólo por mencionar los más representativos.²⁰ Los primeros ensayos de integración regional se dieron en la Europa de la postguerra con “el antecedente de la Comunidad Europea del Carbón y del Acero (CECA) en 1952 y la fórmula ensayada en 1957 con la creación de la Comunidad Económica Europea (CEE) y la Comunidad Económica de la Energía Atómica (EURATOM) [...]”.²¹ Las formas de saber y de conocer elaboradas desde esta visión no sólo son económicas, sino que tienen un sentido político que genera consecuencias prácticas en los espacios donde se implementan. Por ejemplo, el

18 *Ibidem*, p. 243.

19 El objetivo más importante de Bretton Woods fue el nuevo orden de la economía en occidente y el apoyo al comercio a través de un régimen internacional monetario con tipo de cambio fuerte con el dólar como la moneda hegemónica. Se crearon instituciones como el Banco Internacional para la Reconstrucción y el Desarrollo, hoy Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional.

20 Usaremos las siglas de estas instituciones —FMI, BM y GATT— en posteriores alusiones.

21 Beatriz Pereira, “Los desafíos de la integración regional en las Américas: el caso del Mercosur, 2001”, en *Observatorio de la Economía Latinoamericana*, en www.eumed.net/cursecon/ecolat/oel/pereira-mercosur-a.htm Consultado el 11/03/2009.

concepto de vacío, como expresión de los espacios *no habitados*, en relación con el de extracción, como acumulación sobre recursos primarios de la tierra, traen como consecuencia que para el capital lo *no habitado* sea propenso de ser objeto de explotación.

Todas las propuestas de integración regional fueron impulsadas bajo la sombra de la llamada ALPRO (Alianza para el Progreso), propuesta por los Estados Unidos, la cual disfracaba una reestructuración para América Latina, de acuerdo con las modalidades de dependencia afines al país imperialista y en respuesta a la Revolución Cubana de 1959. Es así que en América Latina, en 1960, fue creada la Asociación Latinoamericana de Libre Comercio (ALALC), principalmente por tres países —México, Argentina y Brasil—, aunque acabaría conformándose posteriormente por ocho países más —Bolivia, Venezuela, Ecuador, Uruguay, Chile, Perú, Colombia y Paraguay. Esta asociación se inauguró con el tratado de Montevideo, el cual, de manera muy resumida, propuso la disminución de aranceles entre los países firmantes y el libre comercio entre éstos. El objetivo de esto era crear el flujo de mercancías y de capital, teniendo como eje las directrices de los organismos surgidos después de la Segunda Guerra Mundial —FMI, BM, Acuerdo General de Comercio y Tarifas, etc.—. Entre los fines de la ALALC, “[e]l desarme arancelario, que va liberando gradualmente la circulación de mercancías dentro del área de la ALALC, está destinado a reorganizar, en beneficio de las grandes corporaciones multinacionales, la distribución de los centros de producción y los mercados en América Latina”.²²

22 Eduardo Galeano, *Las venas abiertas de América Latina*, México, Siglo XXI, 1992, p. 421.

Esta modalidad de inclusión a través del integracionismo regional quedó dividida por países con especificidades de producción, en función del capital matriz situado, en su gran mayoría, en Norteamérica.

La ALALC también representó la primera forma de regionalismo latinoamericano económico durante el siglo XX... siempre dentro de las normas del GATT con tres argumentos centrales: 1; que era un mecanismo viable dentro del esquema liberal apoyado, básicamente por la constitución del Mercado Común Europeo y la Asociación de Libre Comercio, 2; Como zonas de libre comercio permitiría que cada país manejara su arancel y 3; que la constitución de una zona de libre comercio se adaptaba al papel secundario que tenía la integración en la estrategia de desarrollo económico de cada país.²³

También, se dividió de acuerdo a los recursos naturales, biodiversidad y complejidad geográfica en relación con el país del norte; como ejemplo, podemos mencionar a México y su frontera norte con la aparición de la industria maquiladora. En Venezuela, por su parte, podemos hablar de la producción petrolera en el boom del lago de Maracaibo ligada a grandes trasnacionales estadounidenses. Así, la integración tiene la idea de la acumulación en la economía global desde los 60 y en sus posteriores 20 años de experimentos.

En renglones arriba, mencionamos que la crisis de los años setenta significó un cambio en los modelos de desarrollo del capitalismo mundial, así como en las partes en las que los Estados Unidos tenía una influencia fundamental, como es el caso de América Latina. Al agotarse el modelo de desarrollo de Bretton Woods, así como el estado de bienestar que tenía como pilar a los Estados-nacionales en cuanto a la regulación del capital, el cambio de finales de los setenta y principios de los ochenta se

23 María Esther Morales Fajardo, *Un repaso a la regionalización y el regionalismo: Los primeros procesos de integración regional en América Latina*. CONfines 3/6 agosto-diciembre 2007, p. 72. Consultado en <http://cepal.deepwebaccess.com> el 15/07/2014.

da con la entrada de la “nueva derecha” en los gobiernos de los países “avanzados”, como en Inglaterra, Estados Unidos, Japón, Alemania, por mencionar algunos. Nos dice Agustín Cueva que, en 1972, se logró:

Entre otras cosas que la VI Sesión Extraordinaria de las Naciones Unidas aprobase la “Declaración para la constitución de un nuevo ordenamiento económico internacional”, y que la 29ª Asamblea General de la misma organización promulgara, [...] la “Carta de los derechos y deberes económicos de los Estados.”²⁴

Este viraje tiene sus antecedentes en la crisis de la década anterior a 1980; y también “ya sea como respuesta a los avances del ideario socialista, ya como réplica a las reivindicaciones igualitarias del Tercer Mundo”.²⁵ Vale la pena recordar las experiencias revolucionarias de del Frente Sandinista de Liberación Nacional en Nicaragua y del Frente Farabundo Martí para la liberación Nacional en El Salvador en Centroamérica, en Granada el gobierno del derrocado y después ejecutado Maurice Bishop en Nueva Granada en 1983, experiencias que proyectaban un desafío a los intereses del gobierno norteamericano. Es decir, la llegada de la ideología neoliberal significó “en primer lugar, en una tenaz lucha ideológica encaminada a revalorizar el papel histórico (y desde luego actual) del capital, de la iniciativa privada y del mercado como *deus ex machina*”²⁶. Dicha lucha ideológica revalorizó las bondades del mercado mundial capitalista, y desvirtuó al Estado como regulador económico, apoyándose en todos los campos del saber puestos en marcha desde Occidente. Esta recomposición provocó una reconcentración de la influencia del poder norteamericano sobre Latinoamérica, donde sin embargo los esfuerzos regionales de integración continuaron.

Así, para los años ochentas, el camino fue por rumbos que proponían una óptica más “flexible”, con el fin de que los Estados-nacionales tuvieran cada vez menos

24 Cueva, *op.cit.*, p. 243.

25 *Ibidem*, p. 245.

26 *Ibidem*, p. 248.

intervención en el aparato de la economía. A pesar de las vicisitudes, o mejor dicho de las continuas crisis en el sistema capitalista, los esquemas de apropiación de territorios ricos en biodiversidad y recursos energéticos renovables y no renovables continuaron sus proyecciones en la región latinoamericana, lanzando en esta década la llamada Asociación Latinoamericana de Integración (ALADI), creada en un renovado Tratado de Montevideo en 1980, el cual, al momento de su creación, fue más flexible en cuanto a los tiempos de integración —no hay fechas determinadas y el tratado sigue vigente ahora—, pero también en cuanto al comercio con otros países fuera de la región, aprovechando la vecindad de cada país para diversos fines.

El contexto en el continente latinoamericano para principios y mediados de los ochenta fue diferente al de las dos décadas que le antecedieron. Políticamente, la mayoría de los países del Cono Sur salían, al menos formalmente, de las dictaduras militares; en Centroamérica, los movimientos de liberación nacional entraban en procesos de desgaste, principalmente por el apoyo del gobierno de Estados Unidos al financiar a la contrainsurgencia en Guatemala, lo cual cortó el proceso de rebelión antes de que alcanzara la magnitud de la guerra de guerrillas de sus vecinos; en El Salvador, se implementó la guerra de baja intensidad contra el Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN), acompañado del Frente Democrático Revolucionario (FDR); desde Honduras; se atacó al gobierno del Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN) en Nicaragua.

América Latina se situó, pues, en una década de luchas muy importantes en nuestra historia. Entre tanto, en el plano económico, “la mayoría de los países de

América Latina y el Caribe se debaten entre el estancamiento y la inflación”²⁷. Como podemos ver, la crisis de esta década es continua y afianza los niveles de dependencia a través de prácticas neocoloniales, tales como invasiones directas; basta recordar el caso de Panamá o la ya mencionada Granada en el Caribe, así como las experiencias en Centroamérica, junto con la imposición de programas económicos encaminados al desarrollo de una nueva fase del capitalismo mundial. En el Cono Sur, los gobiernos militares fueron suplidos por los políticos de orden neoliberal, que para finales de los años ochenta verían caer al Bloque Socialista con el derrumbe del simbólico muro de Berlín, con la posterior apertura de este bloque al sistema capitalista occidental. Países como Venezuela se comprometieron a implementar en sus políticas los Programas de Ajuste Estructural con matriz ideológica de los Estados Unidos; el neoliberalismo era concebido como el paradigma de Occidente para la solución de las crisis económicas.

La década del noventa inaugura su primer año con la invasión a Irak, la cual marcó las pautas del posicionamiento de los Estados Unidos ante el mundo con fines geoestratégicos de suma importancia en cuanto a la apropiación de energéticos y su transportación. Las visiones geopolíticas son abiertamente más violentas, por medio de la invasión-ocupación policiaca-militar y mediática, a la par de otras formas de integración al sistema como adecuaciones jurídicas constitucionales, ONGs, universidades que funcionan como centros de investigación aparentemente “neutrales”, centros de investigación, fundaciones, etc. Se comienza a construir un intento más profundo de unificación y homogeneidad política y, por ende, económica, basada en la integración mundial mediante los mercados, que son regidos principalmente por las

27 CEPAL, *Panorama económico de América Latina*, 1989, p.7. *apud* Cueva, *op. cit.*, p. 268.

élites político-empresariales principalmente de Estados Unidos y algunos países europeos. Esta idea, reformulada como una especie de nueva espacialidad planetaria, ha pretendido imponer un pensamiento único respecto al camino del mundo y el capital, el cual, sin embargo, se debe entender “no solo como representación del espacio físico sino en su dimensión humana y cultural”²⁸. Por lo tanto, pensamos que sigue siendo un proceso ideológico ligado al sistema del capital, el cual se convierte, como lo hemos analizado con anterioridad, en nuevos pactos dictados desde las instituciones financieras antes mencionadas, como el FMI, BID, BM, etc.

Uno de estos pactos, que tuvo y aún sigue teniendo gran influencia, es el llamado Consenso de Washington²⁹, en el cual quedaron sentadas las condiciones exigidas para el reordenamiento económico en América Latina, que después se convirtieron en una idea para todo el mundo. En este Consenso, se recomendaba reducir el gasto social, continuar con el gasto en defensa, así como poner en marcha reformas constitucionales como “la liberalización de mercados, privatización de industrias básicas, y el reordenamiento territorial o de la geoeconomía de nuestros países en función del acceso a espacios ricos en recursos a los capitales y el mercado mundial”³⁰.

La adopción de estas medidas implicó para América Latina una aceleración y profundización respecto a la integración mercantil. Bajo la figura de la Asociación Latinoamericana de Integración (ALADI), en los años noventa nacen nuevas propuestas

28 José Quintero Weir, *El camino de las comunidades*, México, Red-eZ, 2005, p. 86.

29 El llamado “Consenso de Washington” consiste en líneas generales en las llamadas reformas estructurales para la región latinoamericana después de la llamada década perdida junto a la caída del bloque socialista. Este programa se basa en una lógica de mercado caracterizada por la apertura macroeconómica; Reducción del Estado (Desregulación), Derechos de propiedad, Privatizaciones, Liberalización de la inversión extranjera directa y otras medidas planteadas en el artículo llamado “Lo que Washington quiere decir cuando se refiere a reformas de políticas económicas” por John Williamson economista británico.

30 *Ibidem*, p. 86.

sobre el tema integracionista. Uno de los primeros y más importantes es el Acuerdo de Libre Comercio de las Américas (ALCA), creado en 1994, el cual consistía, en teoría, en que las exportaciones industriales masivas —como nuestro maíz— diversificarían la economía y aumentarían el nivel de bienestar. Se creó también el Mercado Común del Sur (MERCOSUR), en 1991, bajo el Tratado de Asunción por Brasil, Paraguay, Uruguay y Argentina. Por otro lado, se firmó también el Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN), por Canadá, México y los Estados Unidos; y la Alternativa Bolivariana para América Latina y el Caribe (ALBA), creada en 2004, por iniciativa del gobierno de Venezuela y a contrapeso del ALCA. Todos estos tratados se fueron dando en Latinoamérica bajo el contexto del reordenamiento capitalista de la década de los noventa y comenzado ya el siglo XXI. No olvidemos las discusiones en Honduras (2004-2005) sobre la firma del tratado de Libre Comercio entre los países de Centroamérica y la República Dominicana (DRCAFTA) con los Estados Unidos, el cual se aprobó en 2007, en donde el proceso en Costa Rica fue y es un proceso diferente en cuanto a la aprobación del tratado, ya que existió una resistencia que llevó el tema al referéndum.

Desde la óptica de estos tratados, se configuran regiones de suma importancia en el contexto de la dominación imperial estadounidense, las cuales serán estratégicamente delimitadas para su control en su más cercana área de influencia.



Mapa 1. Mega proyecto Plan Puebla-Panamá

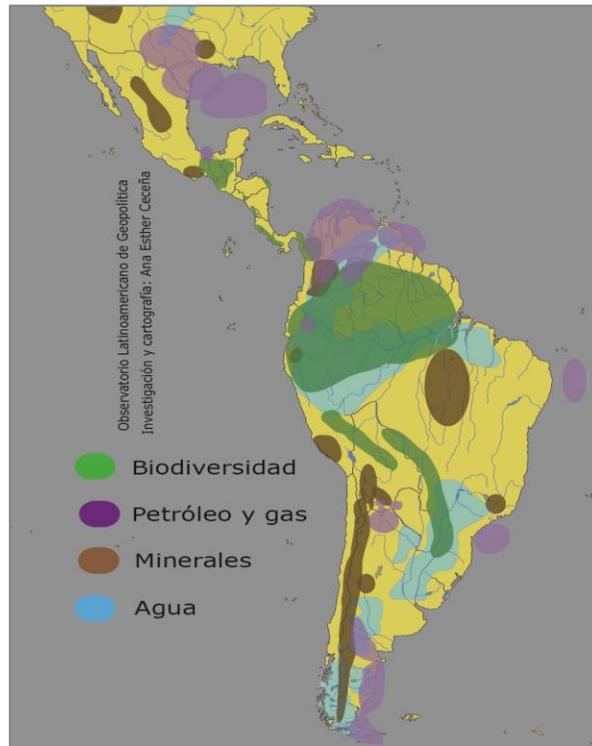
Fuente: www.geopolitica.ws Observatorio Latinoamericano de Geopolítica

Mencionaremos sólo algunas, las cuales nos darán pie para la introducción al tema que es de nuestro interés en este primer capítulo.

Los espacios y territorios en América Latina se encuentran desde hace por lo menos dos décadas redelimitados en función de la acumulación capitalista y los recursos naturales de cada región,. Entre estos territorios, podemos mencionar el Plan-Puebla-Panamá en el llamado corredor mesoamericana; la región del Chocó en Colombia con un alta pluviosidad; la Amazonía —región que comparte a Brasil, Paraguay, Colombia, Perú, Ecuador y Venezuela— y sus recursos hídricos vistos como canales para transportación de mercancías, así como sus recursos de agua dulce, energéticos y de biodiversidad.

La cuenca del río Orinoco en Venezuela, que es la que nos atañe, es una parte de un proyecto de explotación y transportación de energéticos y minerales como oro, petróleo y gas natural, dentro de territorios indígenas al sur de Venezuela, pero también es importante por sus grandes reservas de agua dulce, así como por la posibilidad de

unir el oriente de Colombia al norte brasileño para tener una salida al océano Atlántico. En el siguiente mapa, se muestran las regiones mencionadas ocupadas por el ejército de Estados Unidos mediante bases militares. Podemos observar que son posiciones estratégicas respecto a los recursos naturales más importantes de Sudamérica.



Mapa 2. Recursos estratégicos de América Latina.
Fuente: www.geopolitica.ws

La apertura de los espacios antes mencionados en las últimas dos décadas se lleva a la práctica con un sentido más profundo gracias a las políticas de corte neoliberal, pero también en un contexto en donde diferentes opciones de la izquierda latinoamericana se han colocado electoralmente para gobernar y mantener programas de gobierno de tipo progresista con un costo ambiental muy alto para nuestras sociedades. Al mismo tiempo, el imperialismo se ha reposicionado política y militarmente en otros países, como México, Colombia, Paraguay y Honduras por mencionar los casos más actuales y evidentes.

En este contexto, consideramos que la apropiación de los espacios ricos en biodiversidad ha sido una política continua y que ahora se ejecuta a través de los llamados “corredores de desarrollo”, poniéndolos en práctica con más ahínco respecto a las décadas anteriores, ya sea por la situación política del continente, es decir, para aprovechar la coyuntura política y llevar a cabo de manera silenciosa la construcción de estos “corredores de desarrollo” como un acuerdo tácito, o ya sea por medio de políticas neoliberales de los gobernantes en turno, en cuyos mandatos, recordando a Frondizi:

Tampoco afirmamos que la tendencia a la integración mundial capitalista sea la descolonización. Esta nueva orientación, ajustada a las necesidades de la situación presente del capitalismo, exige la modificación del actual sistema colonial por otro sistema colonial, en el que el país dominante cede aparentemente en un aspecto —el político— para ganar en otro —el económico—.³¹

Así, para finales del siglo XX y principios del XXI, toman cuerpo y se cumplen las metas impuestas de los principales financiadores de estos proyectos, como el BM y el FMI. Estos corredores de desarrollo consisten en crear toda una infraestructura que hace posible la interconexión de espacios y la explotación de recursos de manera más eficaz. Las metas para alcanzar el cumplimiento de estos objetivos, en función de la acumulación de capital, se dan por medio de marcos regulatorios que exige el Banco Mundial, los cuales “[g]eneralmente se refieren a todas aquellas medidas que se han de tomar para homogeneizar los lineamientos **legales y operativos** de acceso a tales o cuales recursos (claro está, bajo el argumento de que es un prerrequisito necesario para ejecutar su “conservación”, su uso “sustentable”, etcétera)”.³² En este sentido, se han venido implementando a lo largo del territorio latinoamericano reformas

31 Silvio Frondizi, *op.cit.*, p. 177.

32 Gian Carlo Delgado Ramos, *IIRSA y la ecología política del agua Sudamericana*, 2007, p. 8. Consultado en www.choike.org/documentos/iirsa_agua.pdf el 25/03/12. Las negritas son mías.

constitucionales que coinciden con la puesta en práctica de los llamados “corredores de desarrollo”. Ejemplo de esto es la Iniciativa para la Integración de la Infraestructura Regional Sudamericana (IIRSA).

Es por ello que nuestro trabajo se enfocará en el análisis de este megaproyecto continental enfocado en la región sur de Venezuela, principalmente en el estado Bolívar donde habita la cultura Pemón, ya que en esa región se lleva a cabo el proyecto llamado Eje del Escudo Guayanés como parte de la IIRSA.

1.2. Breve descripción de la Iniciativa para la Integración de la Infraestructura Regional Sudamericana (IIRSA). Un proyecto continental.

Como hemos visto, la idea de integración con un sentido extractivo-acumulativo ligado a los capitales más poderosos del mundo se ha puesto en práctica hasta nuestros días. A comienzos del siglo XXI (agosto del 2000), se creó en Brasilia la Integración de la Infraestructura Regional Sudamericana (IIRSA)³³ bajo las directrices del Banco Interamericano de Desarrollo (BID) y sus contrapartes latinoamericanas financiadas principalmente por éste. Entre los socios firmantes, se encuentran la Corporación Andina de Fomento (CAF), surgida en 1970, la cual es el mayor organismo de financiación en América Latina respecto a proyectos integracionistas. Esta corporación se creó junto a la IIRSA y participó en el PREANDINO (Programa Regional Andino para la prevención y mitigación de riesgos) y en algunos puntos estratégicos del Plan-Puebla-Panamá, como el apoyo para la creación de proyectos de integración en sistemas

³³ Usaremos las siglas de estas instituciones (IIRSA, CAF, FONPLATA, INTAL) en posteriores alusiones.

eléctricos con Centroamérica y Colombia.³⁴ En la IIRSA también participan el Fondo Financiero para la Cuenca del Plata (FONPLATA, 1971), así como el Instituto para la Integración de América Latina y el Caribe (INTAL), creado hace ya más de cuatro décadas, pero que ahora ha tenido un papel fundamental en la construcción de la IIRSA. Es necesario mencionar que el INTAL forma parte del BID en cuanto a investigación y desarrollo sobre proyectos de integración latinoamericana.³⁵

Podemos agregar que la INTAL como parte del BID es relativamente nueva pero su función en cuanto a la información sobre las reservas de recursos naturales e integración es de suma importancia dentro de la fase actual de la IIRSA. Así, los gobiernos latinoamericanos ven en los planes estratégicos del BM, implementados a través del BID, una oportunidad para la reestructuración de todo el continente y para comenzar un reposicionamiento hacia los mercados de Europa, Estados Unidos y Asia, en el Pacífico. El surgimiento de la IIRSA se da también en un contexto mundial en el que Estados Unidos intenta ejercer una mayor influencia en toda América Latina, a través de los planes estratégicos de seguridad como el Plan Colombia (1999) y el Acuerdo para la Seguridad y la Prosperidad de América del Norte (ASPAN) en el 2005³⁶, vinculados con los Tratados de Libre Comercio en Centroamérica y Norteamérica que, a pesar de los discursos desde el cono sur en donde sólo se menciona una integración latinoamericana hecha por los países de la región, el mapa de todo el continente es trazado fundamentalmente por la integración desde la Patagonia hasta Canadá. Por ejemplo, en otros frentes de Sudamérica se militarizan zonas estratégicas

34 Cfr. www.caf.com.org Consultada el 01/03/09.

35 Cfr. Para una información más detallada, consultar la página: <http://www.iadb.org/intal/>.

36 Cfr. Para profundizar en las implicaciones de este acuerdo y en quiénes lo integran, ver: <http://www.choike.org/nuevo/informes/5659.html> y <http://aspan.fox.presidencia.gob.mx/?c=31>. Consultado el 1/03/09.

como la del Chaco en Paraguay o la llamada Triple Frontera compartida por Brasil, Paraguay y Argentina, región en donde “hay uno de los más grandes reservorios mundiales de agua dulce”.³⁷

La IIRSA basa sus estrategias de integración en siete puntos vitales, de los cuales destacaremos seis, ya que engloban un discurso desde la mirada capitalista que abarca la inclusión —vista como exigencia— de elementos legales y tecnológicos tanto de espacios humanos, como de naturaleza o biodiversidad, así como los usos de esta biodiversidad en función de la acumulación material por empresas trasnacionales y, en menor medida, locales; sin perder de vista los intereses militares de vigilancia y control con el fin de abrir las regiones para el “libre” paso de las mercancías por medio de la militarización.

Entonces, pasemos a los principios básicos de la IIRSA:

La IIRSA está conformada por: Brasil, Colombia, Venezuela, Chile, Uruguay, Paraguay, Ecuador, Bolivia, Argentina, Perú, Guyana y Surinam. Según los datos oficiales, los objetivos de este nuevo proceso de integración son mejorar la competitividad y promover el crecimiento sustentable de la región. Para lograr estos objetivos los países se basan en un plan de reordenamiento territorial, el cual consiste en adecuar los espacios explotables de toda la región de América del Sur pues tal como lo menciona Gian Carlo Delgado, “en América del Sur la riqueza natural es alucinante”.³⁸

1) *Los Ejes de Integración y Desarrollo*. En consecuencia con la visión geo-económica y geo-política, el espacio suramericano es transformado de acuerdo a los recursos a explotar y la viabilidad de mover éstos hacia el océano Pacífico o hacia el Atlántico, reorganizando así las fronteras y espacios al interior de cada país en donde “se busca establecer un estándar mínimo común de calidad de servicios de infraestructura de

37 Delgado Ramos, *op. cit.*, p. 8.

38 *Ibidem*, p. 6.

transportes, energía y telecomunicaciones con el fin de apoyar las actividades *productivas* específicas de cada franja o Eje de Integración y Desarrollo”.³⁹

2) *Sostenibilidad económica, social, ambiental y político-social*. Este principio consiste en hacer los estudios de impacto ambiental, socioeconómico, legal y cultural de las regiones ya definidas en donde la IIRSA establecerá, que “sólo podrá ser alcanzado”:

Mediante cuatro elementos de sostenibilidad: (1) sostenibilidad económica, proporcionada por la eficiencia y la competitividad en los procesos productivos; (2) sostenibilidad social, proporcionada por el impacto visible del crecimiento económico *sobre la calidad de vida de la población en general*; (3) sostenibilidad ambiental, que implica el uso racional de los recursos naturales y la conservación del patrimonio ecológico para generaciones futuras; y (iv) Sostenibilidad político-institucional, que consiste en *la creación de condiciones para que los diversos agentes públicos y privados de la sociedad puedan y quieran contribuir al proceso de desarrollo e integración*.⁴⁰

3) *Aumento del valor agregado de la producción*. Se trata de la diversificación de las necesidades de producción en relación con los recursos explotables y los recursos todavía no explotados, así como con el reordenamiento del territorio para una mejor red de comunicación y transportación

[c]omo parte del proceso de integración regional, nuestras economías deben reorientarse para conformar cadenas productivas en sectores de alta competitividad global, capitalizando las diversas ventajas comparativas de los países de la región y fortaleciendo la complementariedad de sus economías para generar valor agregado.⁴¹

4) *Tecnologías de la Información*. Este principio apela al uso de la informática y la comunicación para crear un conjunto de redes ligadas a la producción de la economía sudamericana para su acercamiento a los grandes motores de la economía mundial, donde: “La difusión y uso intensivo de estas tecnologías apoya una transformación no

39 IIRSA, página oficial,
www.iirsa.org/BancoConocimiento/P/principios_orientadores/principios_orientadores.asp.
Consultado el 1/03/09.

40 *Loc. cit.* Las cursivas son más.

41 *Loc. cit.*

sólo de los sistemas productivos de la región, sino también el mejoramiento general de la sociedad”⁴².

5) *La Coordinación Público-Privada*. Se entiende como la participación *única* del sector empresarial, en coordinación con los gobiernos de la región para la puesta en marcha de los llamados ejes de integración, lo que significa su financiamiento, ejecución y *control*: “[e]sta noción de liderazgo compartido es la base para un diálogo constante en [sic] entre gobiernos y empresarios en apoyo a la función planificadora y orientadora de los primeros, y facilitando las responsabilidades de financiamiento, ejecución y operación de proyectos de los segundos”⁴³.

6) *Convergencia Normativa*. El último principio, pero uno de los más importantes, dice:

Como parte de los requisitos para viabilizar las inversiones en infraestructura regional, es necesaria la voluntad política de los gobiernos [...] con el fin de lograr compatibilidad entre las reglas que rigen y orientan las actuaciones de la iniciativa privada en la región.⁴⁴

Para ello, es obligación de los Estado-nacionales producir un reordenamiento territorial partiendo del cumplimiento de los principios de la IIRSA arriba mencionados.

Aunado a estas condiciones, los gobiernos suramericanos y la IIRSA se han dado a la tarea, junto con el BM, de redefinir y delimitar el espacio sudamericano en 10 corredores de desarrollo.

A continuación, presentamos los mapas más significativos para el interés de este trabajo, los cuales representan las delimitaciones geográficas, energéticas y de comunicación de cada uno de los ejes de desarrollo. Todo esto en función de optimizar el aprovechamiento y usufructo de los recursos de cada país para alcanzar la “competitividad en mercado mundial”, según la IIRSA. Vale la pena señalar que los

42 *Loc. cit.*

43 *Loc. cit.*

44 *Loc. cit.*

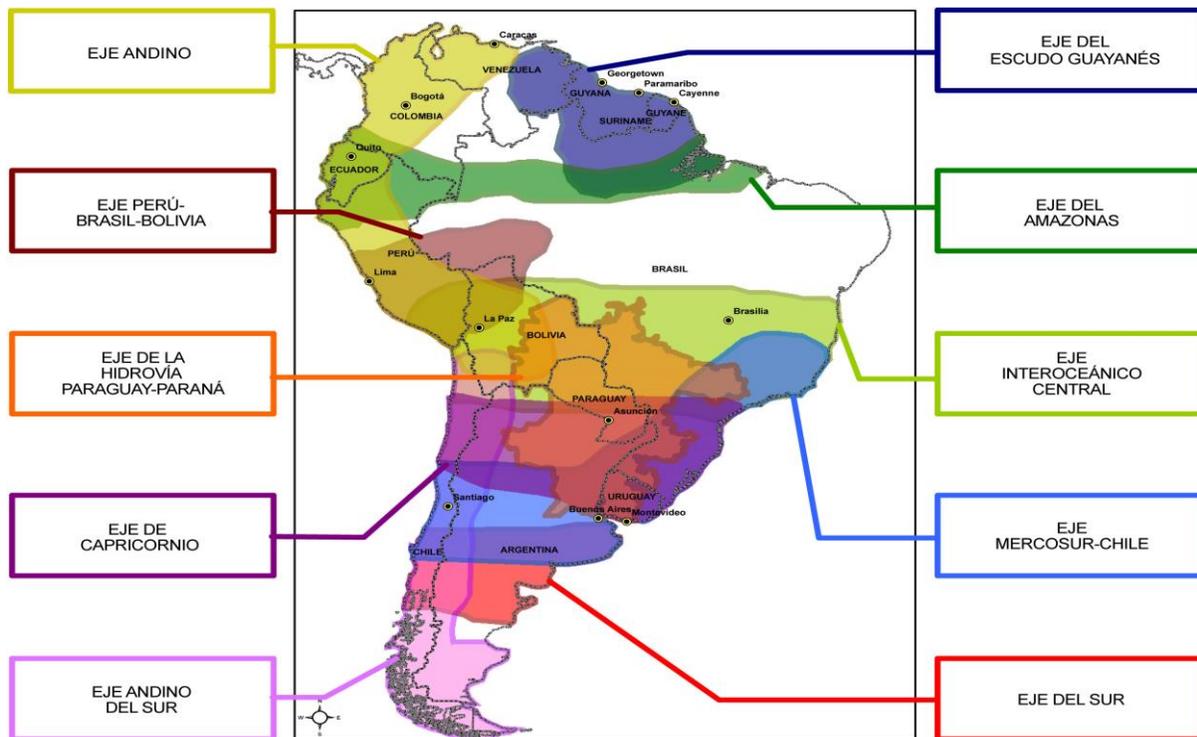
mapas aquí presentados son parte de un proyecto llamado Red Espacial de América del Sur GEOSUR.⁴⁵ Ésta consiste en el desarrollo de una red de información geoespacial *para la integración de América del Sur* en la que participan instituciones como el BM, el CAF, el Programa de Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA), el Servicio Geológico de los Estados Unidos (por sus siglas en inglés USGS), asociado al EROS (por sus siglas en inglés, el Centro de Observación y Recursos de la Tierra), así como IGM (Instituto Geográfico Militar de Chile), por mencionar algunos.

Como podemos ver, los ejes de integración como la IIRSA se justifican con un discurso desarrollista basado en la ejecución de tecnologías modernas y de integración plena al mercado mundial, *considerándolo como un hecho indetenible* en el camino de los países latinoamericanos:

Pero, sobre todo, se apela a la “modernización” total de los países involucrados mediante la incorporación al proceso económico capitalista mundial-mercantil de espacios concebidos como marginales o tradicionales y en los que sobreviven formas de producción consideradas como precapitalistas, lo que muy bien podría representar el fin de la desruralización capitalista y la desaparición de las últimas poblaciones indígenas y sus culturas en nuestros países [...].⁴⁶

45 Cfr. <http://www.geosur.info/geosur/iirsa/mapas.php> Consultado el 12/03/09.

46 *Quintero Weir, op. cit.*, p. 100.



Mapa 3. Ejes de la IIRSA.
Fuente. ww.iirsa.org

1.3. Eje del Escudo Guayanés en el estado Bolívar al sur de Venezuela

En lo que respecta a Venezuela, uno de los corredores de desarrollo proyectados en la IIRSA que se interconectará directamente con los corredores de Guayana, Colombia, Perú, Brasil y Paraguay, e indirectamente con todo el espacio sudamericano, es el Eje del Escudo Guayanés, antes llamado el Eje Orinoco-Apure.

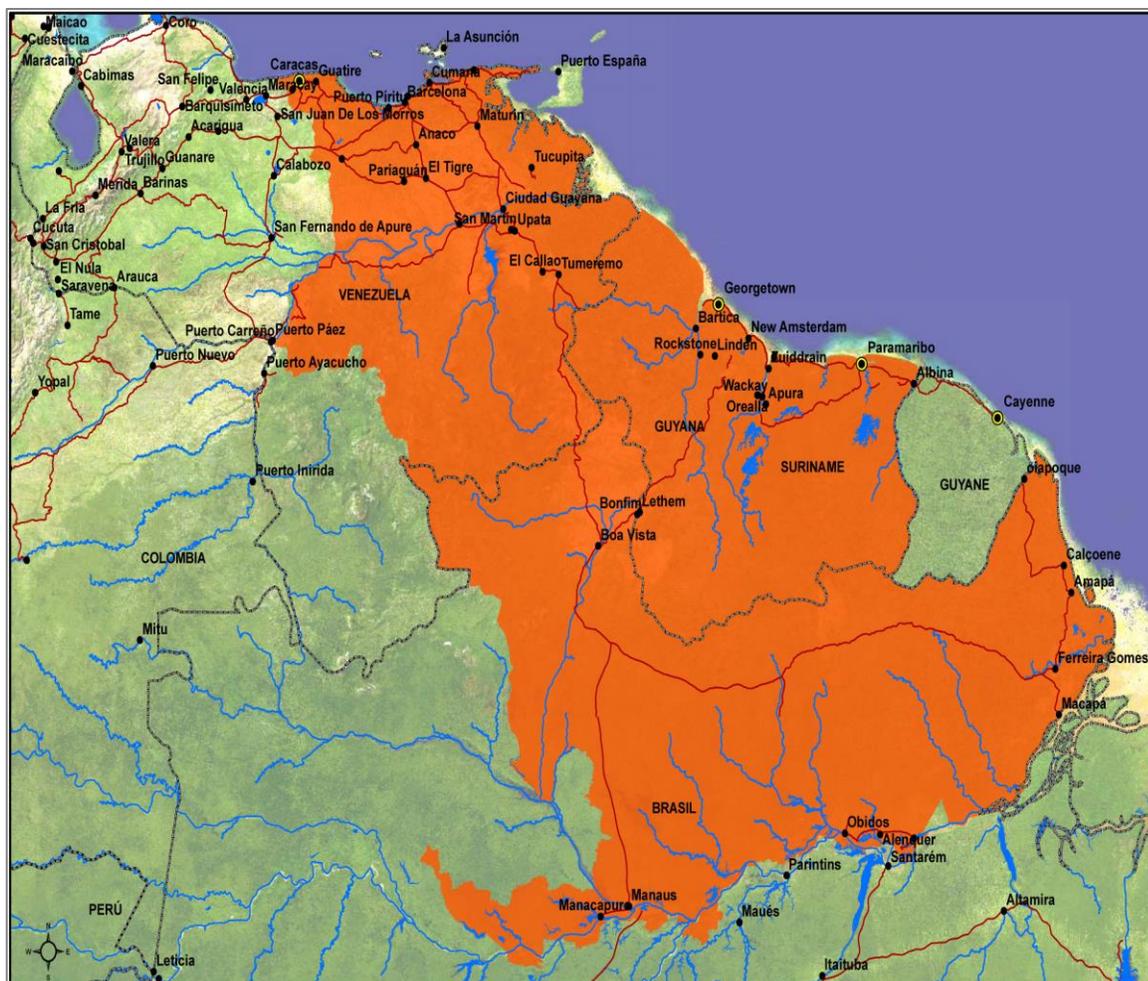
El desarrollo de este corredor involucra la utilización de recursos minerales como hierro, oro, bauxita, recursos forestales, así como el aprovechamiento del potencial de la energía hidroeléctrica generada por los recursos hídricos de la región con

origen el río Orinoco y sus grandes caudales al sur del Estado Bolívar como parte fundamental del Eje del Escudo Guayanés el cual es integrado de la siguiente manera:

El Eje del Escudo Guayanés (Venezuela-Brasil-Guyana-Surinam) toma su nombre de la formación geológica más antigua y estable del planeta, que cubre la mayor parte del área del Eje. Abarca la Región Oriental de Venezuela (estados Sucre, Anzoátegui, Monagas, Delta Amacuro y Bolívar), el arco norte de Brasil (estados de Amapá y Roraima) y la totalidad de los territorios de Guyana y Surinam.⁴⁷

El Eje del Escudo Guayanés es la interconexión desde el norte del continente sudamericano (Venezuela) hasta el sur, por medio del río Orinoco, que es uno de los afluentes hídricos, cuya mayor parte se encuentra en territorio venezolano y uno de los más grandes de la región sudamericana. Históricamente, el Orinoco ha sido parte fundamental del transporte de mercancías en territorio venezolano y colombiano.

47 Cfr. <http://www.iirsa.org/ejedelEscudoGuayanes.asp?CodIdioma=ESP>. Consultado el 5/03/09.



Mapa 4. Eje del Escudo Guayanés

Fuente: www.iirsa.org

En el estado Bolívar, llega hasta la frontera sur con Brasil; también sale por la Guayana Inglesa hacia el Atlántico y al norte de Venezuela llega al Atlántico, desembocando hacia el Golfo de Paria; al noroeste forma parte de Colombia. Su importancia ha sido fundamental en la economía venezolana, pues se explotan yacimientos de hierro en Cerro Bolívar. La ciudad de Puerto Ordaz es otro centro de explotación de hierro. En los estados de Monagas y Anzoátegui se extrae petróleo. Las

ciudades próximas al río son fuente de explotación minera e hidroeléctrica, se produce aluminio y sus derivados; además existen en ellas grandes represas hidroeléctricas.



Mapa 5. Interconexión del Eje del Escudo Guayanés (Brasil, Venezuela, Guyana y Surinam)
Fuente: www.iirsa.com

Los corredores de desarrollo en Venezuela no son nuevos. A comienzos del siglo XX, se dio el auge petrolero “gracias al descubrimiento del Zumaque 1, nombre dado al

primer pozo petrolero situado en el lago Maracaibo, en el Estado de Zulia”.⁴⁸ Esto significó el inicio de la exploración y explotación del petróleo en todo el territorio venezolano, lo que trajo consigo el desplazamiento de poblaciones indígenas como los Barí, que durante la primera mitad del siglo XX resistieron a la ocupación de sus tierras por parte de los gobiernos y de las trasnacionales extranjeras en busca de petróleo. Para los años cincuenta, fueron descubiertas grandes reservas de minerales en el estado Bolívar, “la mayoría situadas en territorios de las poblaciones indígenas *piaroa, pemón, akawayo, kariña, arawako* y *warao*, los que debieron resistir en contra de la acción de las trasnacionales *Orinoco Mining* y *Betelhein Steel* (ambas estadounidenses) apoyadas por el Estado venezolano”.⁴⁹

En la siguiente década, durante el gobierno de Rafael Caldera, se puso en marcha un programa económico llamado “La Conquista del Sur”, el cual significó la puesta en ejecución del Eje Orinoco-Apure, proyecto que desde la década anterior venían impulsando las trasnacionales del hierro”.⁵⁰ Este megaproyecto mantendría su nombre hasta la creación de la IIRSA, cuando se le asignó el nombre de Eje del Escudo Guayanés. Quintero menciona que estos corredores de desarrollo son desde 1973 parte fundamental de las grandes industrias del hierro y sus derivados, ya que “se descubrió un importante yacimiento de uranio en el norte de Brasil frontera con Venezuela en el estado Bolívar, en pleno territorio yanomami”.⁵¹ Es a partir de este momento cuando el proyecto Eje Orinoco-Apure toma nuevas dimensiones en la región y las mineras antes mencionadas comienzan a dirigir los estudios de levantamientos de recursos, así como

48 Quintero Weir, *op. cit.*, p. 102.

49 *Loc. cit.*

50 *Ibidem*, p. 103.

51 *Loc. cit.*

las consecuentes proyecciones de la extracción y aprovechamiento de éstos. Como podemos observar, la idea de los corredores de desarrollo en Venezuela tiene antecedentes desde el siglo pasado, pero llama nuestra atención que, en el actual contexto mundial, parte de los procesos de consolidación de los proyectos neoliberales y progresistas adoptan la misma fórmula para sostenerlos, es decir, la continúa explotación de recursos naturales.

En el contexto actual (2012), el Eje del Escudo Guayanés continúa y avanza de manera firme, interviniendo, mediante recursos jurídico-políticos, en los espacios de territorios indígenas como los pemón, los arawakos, akawayos, por mencionar sólo algunos, situados todos al sur de Venezuela dentro del estado Bolívar. En el caso de los pemones, el corredor del Eje del Escudo Guayanés pasa por gran parte de su territorio, ya que a:

Venezuela se le ha asignado la tarea de aportar espacios fundamentales; lo que a su vez, ha definido su papel en este contexto como lugar de extracción minero-energética, así como vía de salida de los recursos provenientes de otras regiones y países, tales como: los llanos orientales colombianos, el norte de Brasil y otras zonas de la Amazonia [sic] suramericana; ello a través de las cuencas del Orinoco y el Lago Maracaibo hacia el océano Atlántico y, por supuesto, dirigido hacia el norte.⁵²

Así, el corredor de desarrollo Eje del Escudo Guayanés avanza en territorio Pemón sobre toda la Gran Sabana, frontera con el norte de Brasil, mediante medidas jurídico-políticas; en este caso, por medio de decretos presidenciales que son puestos en función a través de las constituciones, dependiendo del gobierno en turno.

Según el Informe Anual de la CAF-2002, en el contexto de la IIRSA, en diciembre de este año fueron identificados cerca de trescientos proyectos de integración física en América del Sur , de los cuales más de ciento cuarenta podrían ser

52 Quintero Weir, *op. cit.*, p.105.

inmediatamente ejecutados y requieren una inversión de US\$ 23.500 millones en los próximos cinco años. En este mismo período (diciembre de 2002), estaban siendo ejecutados sesenta proyectos relacionados con la IIRSA, de los cuales cuarenta son proyectos de transporte, diez de energía y diez de telecomunicaciones. Es por ello que el Eje del Escudo Guayanés se perfila como parte fundamental de la llamada integración latinoamericana del siglo XXI. Sin embargo, no se puede dejar de lado que la prosecución de estos proyectos implica un nuevo cambio físico-geográfico para fines mercantiles, trastocando a las culturas originarias ahí establecidas milenariamente.

En este primer capítulo pretendimos demostrar cómo los modelos de desarrollo han sido una constante dentro de la dinámica capitalista desde mediados del siglo XX. Para ello, hemos hecho un análisis sobre las condiciones históricas de América Latina en las que el desarrollo se liga a este tipo de proyectos integracionistas. Hicimos un primer acercamiento al proyecto del Eje del Escudo Guayanés para localizar su funcionamiento y asociarlo al lugar geográfico del territorio indígena Pemón, el cual pasaremos a estudiar en el siguiente capítulo.

CAPITULO II. CULTURA PEMÓN: TERRITORIO Y PERMANENCIA

2.1. La cultura: hacia un primer acercamiento. Descripción general de la cultura Pemón

En este capítulo se explican las características geográficas y físicas del territorio ocupado por los pemones al sur de Venezuela. Para ello, describiremos, a través del principal mito Pemón, la construcción socio-cultural de su territorio, mediante la que reformulan su creación como cultura y recrean elementos de la geografía como parte de su territorio. Asimismo, haremos un análisis histórico de la cultura Pemón. Hay que tener en cuenta que todas las fuentes documentales de las que disponemos son posteriores al descubrimiento de América. Nos apoyaremos en los trabajos realizados por Miguel Acosta Saignes, Mario Sanoja e Iraida Vargas, los cuales nos muestran la presencia de población en el área de nuestro interés. De este modo, es posible reflexionar sobre la permanencia y subsistencia de los Pemón en la región desde tiempos milenarios; permanencia visible en su filiación lingüística y en sus modos de producción como una comunidad nómada que ocupó el espacio ahora reclamado tanto por el Estado-nación como por los proyectos de integración.

Como lo desarrollamos en el capítulo anterior, los proyectos de integración física como la IIRSA (Iniciativa de Integración para Sudamérica) plantean, desde la perspectiva de acumulación capitalista en el siglo XXI, recolonizar territorios ricos en biodiversidad —agua, energéticos, metales, etc.—, mediante el dominio de espacios en donde los pueblos originarios han tenido presencia desde antes del siglo XV. Así pues, “la extracción de recursos naturales en la periferia a favor de los países metropolitanos

no se limita a los últimos tiempos”.⁵³ La colonia se caracterizó por el saqueo masivo de metales preciosos y otros recursos estratégicos, como el guano en Chile y Perú. La extracción se da ahora en territorios en donde los pueblos indígenas fueron forzados a moverse por el avance de los conquistadores. Estos territorios fueron revalorizados por diversos capitales y por nuevos descubrimientos de minerales como el coltan ⁵⁴, el oro o el aluminio, por mencionar algunos. Además, la apropiación de espacios es de suma importancia para los Estados-nación, ya que los proyectos viales (supercarreteras) e hidroviales, van de la mano con una mayor movilización de materias primas, tales como el petróleo y el agua. En este sentido, nuestro interés es demostrar cómo, específicamente en el caso de la cultura Pemón, las comunidades de los pueblos indígenas a lo largo de cinco siglos han resistido de manera parcial, es decir, sin dejar de integrarse a la lógica capitalista desde la llegada de los conquistadores hasta el comienzo del siglo XXI. Los pueblos indígenas han sido referentes de resistencia y de incipiente integración ante el avance de la globalización capitalista;. Esta resistencia se expresa como defensa no sólo de sus territorios, sino, fundamentalmente, de sus formas de organización social y de su visión del mundo, los cuales son opuestos al modelo hegemónico de la geoestrategia del capital-global. Sostenemos que es por medio de la cultura de los pueblos indígenas que existe una de las principales formas de resistencia a la homogeneidad del capitalismo.

53 Delgado-Ramos, Gian Carlo (coord.), *Ecología política de la minería en América Latina*, México, UNAM- CEIICH, 2010, p. 17.

54 Llamado también el “oro gris”, el coltan es la mezcla de dos minerales: columbita y tantalita. Es usado para la llamada tecnología avanzada, es decir, componentes electrónicos como los celulares, laptops, centrales atómicas, misiles balísticos, trenes sin ruedas (magnéticos), etc. Véase: Wikipedia y www.afrol.com/articles/13258 en Afrolnews.com. Consultado el 10/11/09. También se recomienda ver la noticia al respecto de cuando en Venezuela se descubrió un importante yacimiento de este mineral al sur del río Orinoco, el día 10 de julio del 2009: <http://www.vtv.gov.ve/noticias-economicas/24692>. Consultado el 10/13/09.

Para demostrar lo anterior, es pertinente desarrollar el concepto de cultura. No es nuestra intención ahondar teóricamente en este concepto, sino tomarlo como punto de partida para definir nuestra posición. Es así que partiremos del trabajo realizado por Clifford Geertz.⁵⁵

Para Geertz, el concepto de cultura es semiótico.⁵⁶ La semiótica es el estudio de los signos, su estructura y la relación entre el significante y el significado, lo cual conforma lo que Geertz asume desde su interpretación antropológica-filosófica como la “descripción densa”, éste, fue un concepto elaborado por Gilbert Ryle⁵⁷ y que abordaremos más adelante a través del trabajo realizado por Clifford Geertz en *La Interpretación de las Culturas*. Al respecto de la cultura como concepto semiótico, Geertz dice que:

El concepto de cultura que propugno y cuya utilidad procuran demostrar los ensayos que siguen es esencialmente un concepto semiótico. Creyendo con Max Weber que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones. Lo que busco es la explicación, interpretando expresiones sociales que son enigmáticas en su superficie.⁵⁸

Geertz propone la captación de las significaciones de una sociedad a través de los símbolos. Así, “para Geertz los símbolos significativos se hallan en “racimos” —

55 Clifford Geertz (1926-2006) antropólogo norteamericano, doctor en filosofía, y uno de los principales impulsores de la llamada antropología simbólica.

56 La semiología o semiótica (no hay consenso respecto al nombre) fue trabajada por el filósofo John Lock para denotar el estudio general de los signos en el siglo XVII. Sin embargo, la semiótica moderna fue establecida en el siglo XX por el lingüista Ferdinand de Saussure y el filósofo norteamericano Charles Sanders Pierce. Nos apoyamos en el *Diccionario de Antropología* de Thomas Barfield y Victoria Shussheim, México, Siglo XXI, 2000, p. 461.

57 Gilbert Ryle (1900-1976), filósofo inglés, representante de la escuela de Oxford, considerado como uno de los principales miembros de la escuela analítica. El concepto de “descripción densa” fue elaborado en el segundo volumen de su libro *Collected papers*, vol. II, *Collected Essays*, 1929-1968, Routledge, New York, 2009. Otras obras del autor son: *The concept of mind* (1949), *Dilemmas* (1954), *Plato's Progress* (1966) y *On Thinking* (1979).

58 Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1992, p. 20.

constituyen “sistemas o estructuras”—, pero ellos no son explicados como respuestas a los problemas de la existencia humana (universales) sino como soluciones humanas a la vida cotidiana (diversas) a través de las cuales llegamos a comprender lo universal”.⁵⁹ En este sentido, la experiencia humana no es sólo conciencia, sino conciencia significativa que se interpreta, que es aprendida y en la cual “[l]a lógica de las formas simbólicas no está en sí misma, sino en su uso”.⁶⁰ De este modo, los estudios etnográficos son un elemento de partida. Sin embargo, el mismo Geertz advierte que éstos requieren ser profundizados, ya que:

desde cierto punto de vista, el del libro de texto, hacer etnografía es establecer relaciones, seleccionar informantes, transcribir textos, llevar un diario, pero no son estas técnicas y procedimientos lo que definen la empresa, lo que define es cierto tipo de esfuerzo intelectual: una especulación elaborada en términos de, para emplear el concepto de Gilbert Ryle, la “descripción densa”.⁶¹

Entendemos el concepto de “la descripción densa” como lo que permite hacer la descripción de un gesto que entra en relación con procesos y significados que permiten diferenciarlo de otros iguales dentro de un grupo social o similares. La descripción densa ayuda a definir una “jerarquía estratificada de estructuras significativas atendiendo a las cuales se producen, se perciben y se interpretan los tics, los guiños [...]”⁶². De acuerdo a lo anterior, las conductas humanas producen gestos diversos, aunque en una primera lectura no sea posible observar una distinción clara⁶³, no como una simple actividad de observación sino como una actividad de interpretación de la realidad. Con la descripción densa se puede comprender el significado simbólico de una

59 Ana María Rosa y Eduardo Nivón, “Para interpretar a Clifford Geertz. Símbolos y metáforas en el análisis de la cultura”, *Alteridades. Antropología y epistemología*, número 1, UAM-Iztapalapa, Departamento de Antropología, 1991, pp.40-49.

60 *Ibidem*, p. 44.

61 *Ibidem*, p. 44.

62 *Ibidem*, p. 22.

63 Véase: Clifford Geertz en *La interpretación de las culturas*, sobre “la descripción densa” y su experiencia descrita en Marruecos en 1968, ver págs. 22 y 23.

interpretación de la realidad, así como darle sentido a lo cotidiano para conocer las diversas formas de la cultura.

Para los fines del presente trabajo, nos interesa hacer un acercamiento desde la lengua Pemón, como una acción simbólica de interpretación del mundo; acción que significa algo, es decir, creemos que no existe sentido o significado sin intención.

Entendemos por significaciones las expresiones sociales de diversos tipos, como la lengua o el trabajo comunitario. Estas expresiones sociales nos hacen diversificar nuestro horizonte respecto al concepto de cultura. Al afirmar que la cultura puede ser una ciencia interpretativa, asumimos que “la cultura es un documento activo, es pues pública, lo mismo que un guiño burlesco o una correría para apoderarse de ovejas”⁶⁴, o sea, es parte de una acción simbólica expresada de diversas formas. Asimismo, “[a]unque contiene ideas, la cultura no existe en la cabeza de alguien; aunque no es física, no es una entidad oculta”⁶⁵. De acuerdo con este planteamiento, el significado o la acción simbólica es lo que le da sentido y valor a la cultura humana. Dice Geertz:

[A]quello por lo que hay que preguntar no es por su condición ontológica. Eso es lo mismo que las rocas por un lado y los sueños por el otro: son cosas de este mundo. Aquello por lo que hay que preguntar es por su sentido y valor: si es mofa o desafío, ironía o cólera, esnobismo u orgullo, lo que se expresa a través de su aparición y por su intermedio.⁶⁶

Respecto a la acción simbólica, sostenemos que el propio acto del significado la hace pública. Para refrendar lo anterior, seguimos con Geertz, para quien la cultura es:

[e]ntendida como sistemas de interacción de signos interpretables (que ignorando las acepciones provinciales, yo llamaría símbolos), la cultura no es una entidad, algo a lo que puedan atribuirse de manera causal acontecimientos sociales, modos de conducta, instituciones o procesos sociales: la cultura es un contexto dentro del cual pueden describirse todos esos fenómenos de manera inteligible es decir, densa.⁶⁷

64 *Ibidem*, p. 24.

65 *Ibidem*, p. 25.

66 *Ibidem*, p. 24-25.

67 *Ibidem*, p. 26.

Por ello, el estudio de una cultura nos obliga a ver sus formas de interacción cotidianas sin perder de vista sus particularidades. Una forma de expresión particular es la lengua, mediante la que se interpreta y se nombra a la realidad. Siguiendo con esta línea de análisis sobre el concepto de cultura y su relación significativa expresada en diferentes formas como la lengua, nos damos cuenta de que nada dentro del concepto de cultura es total, ni estático, es decir, el lenguaje no sólo forma parte de la cultura, sino, como ya se mencionó, de muchos otros hechos de la vida cotidiana. Con esto no queremos decir que nuestro trabajo eluda otros problemas que atañen a la antropología interpretativa; sino que lo que la descripción etnográfica densa interpreta es el flujo del discurso social, y la interpretación consiste en rescatar el acto de expresión en ese discurso y fijarlo en términos susceptibles de ser examinado. De este modo:

No es el hecho de hablar, sino lo “dicho” en el hablar, y entendemos por lo ‘dicho’ en el hablar esa exteriorización intencional constitutiva de la finalidad del discurso gracias a la cual el *sagen*—el decir---tiende a convertirse en *Aussage* en enunciación, en lo enunciado. En suma, lo que escribimos es el *noema* (‘el pensamiento’, ‘el contenido’, la ‘intención’) del hablar. Se trata de la significación del evento de habla no del hecho como hecho.⁶⁸

Nos apoyaremos en los párrafos anteriores para tratar, de manera general, sobre la cultura indígena Pemón, mediante un primer y general acercamiento al mito de su origen. Descubrir las estructuras conceptuales, como la enunciación en la comunidad Pemón, sumergidas en la lengua, implica conocer los significados desde su mirada, “lo dicho del discurso social y en construir un sistema de análisis en cuyos términos aquello que es genérico de esas estructuras, aquello que pertenece a ellas porque son lo que son,

⁶⁸ *Ibidem*, p. 31.

se destaque y permanezca frente a los otros factores determinantes de la conducta humana”.⁶⁹

El papel de la cultura dentro de la interpretación simbólica va muy ligado a hechos sociales concretos de una realidad; por lo tanto, también es posible:

Considerar las dimensiones simbólicas de la acción social—arte, religión, ideología, ciencia, ley, moral, sentido común— no es apartarse de los problemas existenciales de la vida para ir a parar a algún ámbito empírico de formas desprovistas de emoción; por el contrario es sumergirse en tales problemas.⁷⁰

En estos hechos sociales los individuos son guiados por esquemas culturales y “por sistemas de significación históricamente creados en virtud de los cuales formamos, ordenamos, sustentamos y dirigimos”.⁷¹ El sistema de significación que nos interesa en este trabajo es la cosmovisión expresada por medio de la lengua ya que:

Un pueblo que ha desarrollado un idioma tiene, a la vez, su manera de filosofar incluida en su lengua. Dicho de otro modo, todos los pueblos tienen su lengua por eso mi hipótesis es que todo pueblo está filosofando a su modo de filosofar. No importa si los filósofos académicos lo reconozcan o no. La tarea sin embargo, es que no sólo hay que descubrir el filosofar correspondiente sino que hay que indicar también dónde y cómo se manifiesta.⁷²

La lengua expresa los significados de la experiencia que se traducen en concepciones o cosmovisiones, como Geertz menciona, son: un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medios con los cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida”.⁷³ De acuerdo a lo anterior, toda lengua encierra la visión del mundo de sus hablantes que, consciente e inconscientemente, expresan su forma de ver la vida de acuerdo a una cosmovisión estructurada en su lengua. Así, el hablar no es sólo un acto individual, sino que es

69 *Ibidem*, p. 37-38.

70 *Ibidem*, p. 40.

71 *Ibidem*, p. 57.

72 Lenkersdorf, *Filosofar en clave tojolabal*, México, Miguel Ángel Porrúa, 2005, p. 9.

73 Geertz, *op. cit.*, p. 88.

sustantivo, profundo de la cultura hablante; es pues la activación de un sistema de pensamiento. Para considerar esta activación, nos centraremos en la importancia de la significación del mito de origen en el que “los símbolos sagrados tienen la función de sintetizar el *ethos* de un pueblo —el tono, el carácter y la calidad de su vida, su estilo moral y estético— y su cosmovisión, el cuadro que ese pueblo se forja de cómo son las cosas en la realidad, sus ideas más abarcativas acerca del orden”.⁷⁴

Este orden se refleja en el sistema de pensar de muchas de las culturas originarias de Latinoamérica. Las enunciaciones desde la mirada de los pueblos originarios no se hacen de acuerdo a separaciones de sus espacios naturales, sino que se producen, en primer lugar, por el razonamiento de la presencia de su “estar” en el mundo, “la concepción es el ‘significado’ del símbolo”.⁷⁵ Como concebimos nuestro “estar” en el mundo, es como lo interpretamos.

En la lengua originaria Pemón y en la Tojolabal, no existe el verbo *ser* sino que la idea de presencia objetiva en el mundo se estructura sintácticamente a partir del verbo *estar*. Por otro lado, Geertz menciona acerca de los pueblos originarios balianos que “[s]u cosmovisión, es su retrato de la manera en que las cosas son en su pura efectividad; es su concepción de la naturaleza, de la persona, de la sociedad”.⁷⁶

En la cosmovisión de varios pueblos indígenas no hay jerarquía ni diferencia entre las cosas, la naturaleza, y los hombres, pues todos se encuentran o “están” en el mundo y a todos les toca un determinado “hacer” que los diferencia de la mirada enmarcada en un racionalismo mercantil que cosifica las relaciones entre seres humanos y sus espacios. Sin embargo, el sujeto o agente indígena se determina en virtud de su no

⁷⁴ *Ibidem*, p. 89.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 90.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 118.

diferencia por el “estar”. Mediante el “estar” y el “hacer” se entiende que no existe diferencia entre el hombre y la naturaleza. Esta *no diferencia* da como resultado que “todo vive”; por lo tanto, todo tiene su “hacer”. Si la lengua forma una importante parte de las culturas originarias como pieza fundamental de sus cosmovisiones, es en su “*hacer cotidiano*” dentro de sus espacios inmediatos-territoriales en donde podemos encontrar, por un lado, el sustento material y, por otro, el círculo convivencial con la naturaleza en el que sobreviven y significan en su lengua.

Con base en lo anterior, describiremos cómo la cultura Pemón concibe, desde su lengua, su origen, a través de su mito de origen. Además, reflexionaremos sobre la vigencia de su lengua en algunas de sus tradiciones.

Hay que mencionar que no pretendemos hacer un análisis exhaustivo o lingüístico de la historia oral Pemón. Sin embargo, su relato más significativo nos permitirá demostrar la importancia que para el proceso de conformación y desarrollo de las cosmovisiones tienen las relaciones que los grupos humanos establecen con el espacio territorial donde han tenido presencia milenaria, donde se despliegan como cultura y donde se sitúan frente a los diversos megaproyectos, como la IIRSA.

2.1.2. Lo que cuentan los pemones. Definición del espacio desde su mito de origen

Los pemones son uno de los veinticuatro pueblos originarios que habitan el territorio de la llamada República Bolivariana de Venezuela. Otras poblaciones de pemones viven en la frontera entre Brasil y Venezuela, en el territorio brasileño de Boa Vista.

Creemos que es posible entender la cosmovisión que desde su territorio tienen los pueblos originarios a partir de su historia, en este caso su historia oral, es decir, desde su lengua; según Carlos Lenkersdorf:

las lenguas nos dicen mucho más que lo que las palabras nos comunican. Son otras visiones del mundo que, seguramente, no se pueden producir, a no ser que los hablantes piensen y enfoquen la realidad de otra manera. Su filosofar, pues, es otro, y la documentación y ejemplificación correspondientes las encontramos en su idioma.⁷⁷

Los Pemón, al ser una cultura “ágrafa”⁷⁸, narran sus historias por medio de relatos cantados, es decir, no las escriben. Gran parte de las historias de los pueblos originarios han sido históricamente negadas, no han sido escuchadas, “lo que hasta ahora se ha escrito sobre esas historias es ante todo un discurso del poder a partir de la visión del colonizador, para justificar su dominación y racionalizarla”⁷⁹. Así, el valor dado al dominio de la escritura puso y pone “al margen de la Historia” a los pueblos indígenas. El supuesto desconocimiento de la escritura por parte de los pueblos originarios los colocó en posición de elementos ahistóricos, pues la historia ha estado en manos de quien la posee, y de quien domina la técnica de su registro por la vía de la escritura.

Sin embargo, es posible problematizar las ideas anteriores, intentando comprender desde un primer acercamiento las historias orales de los pueblos indígenas. Para ello, tomaremos una de las historias orales más representativas de los Pemón, en la cual interpretan su ubicación espacial y territorial en el mundo. En ella, narran su historia de origen a través de varias generaciones, las cuales se adaptan al tiempo que se vive. Este mito de origen es la historia oral más representativa en las tres lenguas habladas mutuamente inteligibles: la arekuna, hablada en la zona norte y centro; la kamarakoto en la zona noroccidental, en el Bajo Caroní y Bajo Paragua; y el taurepán, que es hablado en toda la zona sur de la Gran Sabana. De igual manera, es la historia

77 Lenkersdorf, *op. cit.*, p. 101.

78 En el *Diccionario de la lengua española* de la Real Academia Española, la definición de *ágrafa* es: “**incapaz** de escribir o no saber hacerlo”. Consultado el 22/07/09 en buscon.rae.es. Las negritas son mías.

79 Lenkersdorf, *Cosmovisiones conceptos*, México, UNAM-CEIICH, 1998, p. 13.

oral más traducida al castellano dentro de la llamada educación bilingüe. Por ello, la hemos tomado como punto de referencia del análisis. En este sentido, se realizó un trabajo de campo enfocado en la información de la puesta en marcha de la IIRSA en territorio Pemón. En segundo término, nos sentimos obligados a preguntar sobre las historias orales, mediante un trabajo de campo meramente informativo, con las limitaciones que conlleva esto en relación con un estudio lingüístico estricto. En este trabajo de recopilación, los informantes recurrieron, la mayoría de los casos, a la historia de los Makunaima como su mito de origen; en la cotidianidad, la historia no se cuenta como un hecho diario, pero al describir su territorio son mencionados varios elementos simbólicos de la narración de los Makunaima.

Estas narraciones son lo que la ciencia occidental ha llamado mitos de origen: “[a] lo largo del continente los pueblos originarios persiguen este mismo fin y reformulan su propio conocimiento histórico como un arma para enfrentar su situación de subordinación social”⁸⁰. La reformulación del conocimiento sobre sus orígenes en su situación actual se da a través de su lengua, en conjunto con la lengua dominante, que es el castellano, reconstruyendo narraciones que cuestionan la o las historias oficiales de interpretación occidental que han servido como un medio de dominación de los pueblos indígenas. De este modo, se ha impedido acceder a un conocimiento del pasado desde su mirada, lo que resulta imprescindible para organizar nuestro presente.

2.1.3. Mito y memoria en la leyenda de los Makunaima

Lo que cuentan los Pemones

80 Joanne Rappaport, *La política de la memoria. Interpretación indígena de la historia en los andes colombianos*, Cauca, Universidad del Cauca, 2000, p. 29.

Desde la mirada occidental o desde la historia escrita, la difusión de la tradición oral ha sido vista más cercana al fenómeno literario y ha sido analizada como mitos y leyendas. El hecho oral fue y ha sido el aspecto medular de su rechazo ante la hegemonía del imaginario expresada en la escritura. En la lengua Pemón, la vinculación de aspectos trascendentes de su cultura con la memoria es parte de su educación y oralidad cotidiana, por ejemplo; la descripción de un paisaje en la Gran Sabana, el color de la tierra, la historia de un río, el origen de una cascada, son expresiones orales que se logran mediante un hablar ligado al ya sea a un canto, o la narración de los acontecimientos que sustentan la historia fundamental de la cultura.

El mito de los Makunaima es la narración principal del origen de los Pemón. La versión aquí reproducida es, desde nuestro punto de vista, la más rica y completa. Se trata, en parte, de la recogida por el padre Cesáreo de Armellada —padre capuchino radicado en la región Pemón desde mediados del siglo XX— en el libro *Tauron Panton* (cuentos y leyendas de los indios Pemón), ya que es la adoptada y transmitida en gran parte del territorio Pemón a través de la educación bilingüe; ya que es la versión escrita y traducida de la lengua Pemón al castellano. Por otro lado, nos apoyamos en la narraciones orales hechas por algunos informantes pemones que, en el presente, las cuentan en reuniones familiares, tradición que se practica cada vez menos. De este modo, se tienen dos referencias: la palabra traducida y escrita en castellano, y las historias contadas por informantes pemones.

La mayoría de las historias narradas oralmente coincidía con el texto transcrito y recabado por Fray Cesáreo de Armellada, lo cual nos lleva a inferir que la recuperación de las historias orales actuales fue influida por los textos de educación básica bilingüe.

Sin embargo, pensamos que la historia oral narrada como palabra transmitida con las influencias del castellano, conserva el saber cultural sobre sus territorios.

La siguiente historia oral es siempre narrada antes de empezar la leyenda principal de los Makunaima:

De nuestros Abuelos y de los Piaches⁸¹

1. A decir verdad, nosotros no sabemos cosas muy antiguas.
2. Nuestros abuelos sí nos cuentan que en su tiempo peleaban mucho los Pichauk⁸² con los Kukuyikok⁸³.
3. Los Pichaukok vivían en Kukenán, hacia el Roraima, en Wairén, hacia Wonkén. Pero los Kukuyikok vivían en Kamarata, Urimán, Kavanayen e Ikén.
4. Ellos llegaron a ser muchos y entonces peleaban por sus mujeres, por los lugares de caza y pesca y por los sitios de echar barbasco.⁸⁴
5. Pero mi abuelo Abrahán y mi abuela Pikuán, con su gente no gustaba de aquellas peleas. Él siempre les decía a los que iban a pelear: “Me desagrada matar compañeros, se pierde la tranquilidad, se vive con miedo, hay que estar en guardia día y noche”.
6. Si así es, quédate y cállate —le dijo uno de los que estaban bravos, que había bebido sangre—; pero no estés en mi camino”.
7. “Sí”, le dijo Abrahán; y se fue hacia allá, hacia los campos grandes, hasta la tierra de Tayana.⁸⁵

81 En la cultura Pemón, los Piaches son los conocidos en Occidente como “chamanes”. Comunicación personal con la abuela María Márquez de la comunidad de San Antonio del Morichal en el estado Bolívar, en julio del 2010.

82 Pichauk-kok; Nombre de un pueblo indígena antiguo que dicen vivía en la región de Kukenan (Tepui o montaña situada en el Parque Nacional Canaima en el Estado Bolívar).

83 Tanto los Pichauk como los Kukuyikok son nombrados como originarios antiguos. De los primeros se dice que vivían en la región del Kukenan, situada en la parte sur de la Gran Sabana; mientras que los segundos vivían hacia Mazurin, Guyana. Fuente: *Diccionario Pemón*, Caracas, Universidad Católica Andrés Bello, 2007, pp. 156 y 109.

84 El barbasco es un veneno utilizado para ahogar a los peces en los afluentes de los ríos como una técnica de pesca.

8. De aquel tiempo son los sitios donde ellos se reunían y se contaban con piedras. En otra ocasión hace tiempo, yo te escribí muchas de estas peleas.
9. Cuando nuestros abuelos estuvieron viviendo en el río Mayarí, encontraron palabras nuevas. Y resultaron diciendo: *iná- taure-dá, iná ta-yá, ina-só* en vez de *tauré uré-uyá, iná taure-i-yá, inai-cho*,⁸⁶ que decían antes.
10. Entonces los indios de aquí se llamaban Pichaukok y Arekuna; pero después los que vivían por el Roraima no quieren ser llamados así, sino sólo pemón y pemón dama.⁸⁷
11. Cosas así nos han contado; pero de más atrás, de donde más allá vivieron los indios nosotros no sabemos.
12. Pero hay indios de genio muy vivo y parecidos a los Makunaimá y éstos han encontrado muchas cosas, con las cuales hacen remedios y ven muchas cosas. Quizás no sea verdad [sic].
13. Por dichos de los Piaches sabemos varias cosas; pero los de ahora no las creen. Ahora eso de Makunaimá, de Piache sabedor, no se cree.
14. Los hijos de los viejos-escucha mi explicación-piensen que los Piache no se transforman en tigre, en árbol ni en pájaro. Los de ahora han dado en decir que si aquello sería cosa del diablo. Pero no faltan quienes sigan creyéndolo.
15. Así parece que en los tiempos aquellos de los Makunaimá los indios podían cambiar su cara como báquiros y se podían convertir en tigres por la fuerza de un murán⁸⁸ de los tigres.
16. Y también podían convertirse en árboles por la fuerza del árbol ayuk⁸⁹. Y varios soñando, raza de los Makunaimá, han visto que el árbol ayuk es un indio.

85 Nombre de dado a los montes de la Sabana.

86 Las palabras referidas en el texto tienen varios significados sin embargo en el contexto de la leyenda son palabras que surgen para nombrar su lugar de origen; *ina* es *nosotros*, *ta-yá* proviene del nombre dado a los *montes* de la región hoy llamada Tepuyes, y *Taure* significa *decir*, la resignificación de sus lugares de origen es expresada en la lengua pemón.

87 *Pemón*: se suele traducir en castellano como *el hombre*. En singular, individuo. *Pemón dama* en plural: Los Pemón

88 Murán: Cualquier sustancia vegetal a la que se le atribuyen efectos mágicos.

17. Esto es mucho lo que lo creen los indios. Y allí está Amaitamá, que es el sitio donde se encuentra el murán para transformarse en tigres.

18. Hace tiempo te escribí sobre kumeré, el kadavá, el erikawá y otros remedios para atraer los pescados, la cacería y demás.

19. Pero ahora te digo que el ayuk es el compañero del piache y como un soldado, que es muy temido por los mawarí.⁹⁰

La siguiente es la leyenda del origen de los Makunaima en castellano. Hemos hecho la traducción de esta leyenda en pemón del libro *Tauron Pantón* del padre Cesáreo de Armellada la cual, se encuentra los anexos de esta investigación.

*Texto Pemón en castellano*⁹¹

1. Cuentan los Pemón que hace mucho tiempo el Sol era un indio, que se dedicaba a desbrozar montaña y quemarla (hacer conuco) para sembrar ocumo. Él sólo comía ocumo; su cara era brillante.

2. Un día que fue a beber agua y bañarse en un riachuelo (quebrada) después del trabajo, al acercarse, sintió en un pozo de agua como el remolino de una persona que se sumerge. Y quedó pensando qué sería aquello.

3. Otro día volvió con más sigilo al pozo de agua y vio a una mujer pequeña, pero de una caballera larguísima, que le llegaba a los pies. Estaba bañándose y jugando y batiendo el agua con sus cabellos.

4. Pero de ella se dio cuenta de que venía el Sol y se sumergió en lo profundo del pozo. Pero el Sol aún logró asirla por la cabellera. “a mí no, a mí no”, gritó aquel

89 Ayuk: especie de árbol de la Gran Sabana utilizado para hacer vasijas e instrumentos que imitaban a ciertos animales de la región.

90 Mawarís: seres mágicos relacionados con los espacios naturales de los territorios Pemón, asociándolos desde los ruidos y la comunicación de los animales de la región.

91 Traducción del libro del P. Cesáreo de Armellada, *Tauron Pantón, Cuentos y Leyendas de los Indios Pemón*, Quito, Abya-Yala, 1989.

ser, que se llama Tuenkarón⁹². Y dijo más: “Yo te enviaré una mujer para que sea tú compañera y esposa”. Y entonces el Sol soltó su cabellera y dejó irse a Tuenkarón.

5. Al otro día, estando el Sol limpiando el conuco⁹³ y juntando los árboles para pegarles fuego, vio venir a una mujer blanca, que le enviaba Tuenkarón.

6. “¿Ya limpiaste el conuco?”, le preguntó la mujer. El Sol le contestó: “Aún no; apenas he limpiado más que este pedacito que ves y he juntado estos pocos montones”.

7. Después dijo el Sol a la mujer: “Sacá esos ocumos⁹⁴, que yo asé, del rescoldo para comer”. Sacólos de las brasas la mujer y le dijo al Sol: “Aquí está”. Y comieron.

8. Después dijo el Sol a la mujer: “Pega fuego a los montones, que yo junté”. Y la mujer pegó fuego a los montones con un palo rajado y conchas secas.

9. Cuando terminó de pegar fuego la mujer y dijo “ya está”, volvió a decirle el Sol: “Ahora vete a buscar agua”. La mujer se fue a la quebrada con su camaza, se agachó para coger el agua. Mientras la estaba cogiendo y llenando la camaza, se le ablandaron las puntas de las manos (los dedos), y después los brazos y todo el cuerpo. Y así quedó aplastada como un montoncito de arcilla. Porque aquella mujer estaba hecha con tierra blanca.

10. En vista de que la mujer no volvía, el sol se fue a buscarla. Y cuando llegó a la quebrada, encontró el pozo con el agua de color terroso: era la mujer que se había deshecho enturbiando el agua.

11. Entonces el Sol, disgustado, dijo: “Eso es lo que me manda Tuenkarón, una mujer que no sirve ni para coger agua”. Después se subió más arriba a beber agua no turbia. Y, como ya estaba atardeciendo, el Sol se fue a dormir a su casa.

92 Ser mitológico, mitad pez, mitad mujer que vive en el agua.

93 Conuco: lugar donde se practicaba agricultura sobre tierra quemada, para sembrar yuca, plátano y otros tubérculos.

94 El ocumo, conocido también como turmero, guaje, malanga, mafafa, etc., en realidad son dos plantas herbáceas de la familia de las Aráceas, denominadas científicamente *Xanthosoma sagittifolium* y *Colocasia esculenta*, cuyos tubérculos son utilizados como alimento en Venezuela y en otras regiones de la América Central y de las Antillas. Fuente: http://www.freshplaza.es/news_detail.asp?id=20329 Consultado el 10/07/2011.

12. Cuando amaneció y fue otro día, el Sol tornó a su conuco a trabajar en la limpieza.

13. Mientras trabajaba, al mediodía, cuando ya iba a comer, Tuenkarón le mandó otra mujer, negra como la gente de esta raza.

14. La mujer le preguntó al Sol: “¿Ya limpiaste el conuco?” “Sí y no”, respondió el Sol, “apenas he limpiado ese poquito que tú ves”. Después le dijo también: “Vete a buscarme agua para beber, para que comamos juntos”.

15. La mujer se fue a la quebrada, trajo el agua y comieron juntos el ocumo. Después de comer, el Sol se pegó de nuevo al trabajo y le dijo a la mujer: “Mientras yo sigo amontonado, tú pega fuego a los montones ya hechos”.

16. La mujer cogió un palo rajado para ir a pegar fuego: Se arrodillo junto a unas brasas, sopló para levantar llama, pero el fuego le calentó la cara y de ahí se fue derritiendo por los brazos y por todo el cuerpo; y así quedó aplastada como un montón de cera silvestre. Porque aquella mujer estaba hecha con cera.

17. El Sol se volteó repetidas veces para ver el fuego que iba prendiendo; pero como no veía humear ningún montón, se fue a ver qué pasaba con la mujer. E iba diciendo: “Pues si le dije que fuera pegando fuego a los montones”. Pero, ¡qué sorpresa!; al acercarse, encontró a la mujer derretida y convertida en un montón de cera.

18. Entonces el Sol se fue a la quebrada y dijo: “Hay que ver qué malo y embustero es Tuenkarón. Pues bien; ahora yo voy a secar esta quebrada, yo voy a secar toda el agua”.

19. Pero Tuenkarón, sin dejarse ver, le contestó: “No, no; no hagas eso; espera que yo te voy a mandar una mujer”.

20. Pero aquel día no se le sentó al Sol la semilla del vientre (no se le sosegó el corazón). Aquella noche se acostó bravo.

21. Pero al otro día, cuando hubo amanecido, el Sol se fue, según su costumbre, a trabajar en su conuco. Y estando inclinado sobre su trabajo, se le presentó otra mujer de color rojizo (de laja), con una olla en su mano.

22. La mujer, poniéndose delante, le preguntó: “Ya limpiaste el conuco?” Pero el Sol no le contestó, como si no oyera, escamado con los engaños pasados.

23. ¿Por qué no me contestas?”, volvió a preguntarle la mujer. El Sol le contestó: “Porque todas son embusteras; todas se aplastan y se derriten”. “Si es así, replicó la mujer, me regreso a Tuenkarón”.

24. Pero el Sol le dijo: “Bueno, espera que yo te pruebe.” Y entonces le mandó pegar fuego, y lo pegó y no se derritió. Y le mandó traer agua; y la trajo y, al cogerla, no se ablandó. Después le mandó cocinar ocume en la olla; y el sol vio cómo la colocaba sobre unas piedras y cómo hacía el fuego. El Sol observó con cuidado todas sus costumbres y habilidades.

25. Cuando comenzaba a atardecer, la mujer dijo al Sol: “Yo vine para regresar”. “Bueno, le contestó el Sol; hazme la comida para que regreses.” Y después que la hizo, la mujer le dijo al Sol: “Ea, me voy; me voy para regresar mañana temprano.” El Sol le dijo también: “Sí, vente bien de mañana.”

26. Al otro día el Sol se fue más temprano que de costumbre al trabajo. La mujer vino también muy temprano. El Sol volvió a probar otra vez a la mujer: le mandó traer agua, le mandó hacer fuego, le mandó cocer la comida. Y, viendo que ni se le ablandaba, ni se derretía, ni se rajaba, le cayó en agrado y le llenó los ojos (las aspiraciones o deseos).

27. Al caer la tarde, fueron a bañarse juntos a la quebrada; y entonces el Sol vio muy bien que la mujer era **rojiza**, como los pedazos de piedra de fuego que suele haber en el lecho de los ríos. No era blanca ni tampoco negra.

28. El Sol le dijo entonces a la mujer: “Vámonos a mi casa.” Pero la mujer le dijo: “No se lo dije a Tuenkarón.” “Eso tiene que ver”, le replicó el Sol. Pero la mujer le

contestó: “Entonces, dijo el Sol, vente bien temprano a prepararme la comida.” “Está bien, le dijo ella, y también le diré a Tuenkarón para quedarme contigo”.

29. Y efectivamente, al otro día la mujer vino muy temprano, le hizo comida cocida, le asó ocumo, arrancó yuca, la rallo e hizo casabe. Aquel día se quedó a dormir con el sol y desde aquel día vivieron siempre juntos.

30. Y encontraron (tuvieron) varios hijos; y éstos fueron los Makunaima. Algunos indios dicen que los nombres de la madre de ellos era Aromadapuén. Y que los nombres de los hijos fueron los siguientes: Meriwarek, el primogénito; luego Chiwadapuén, hembra; Arawadapuén, segunda hija, y Arukadarí, el más pequeño, que muchas veces se le llama Chiké.

He aquí el mito de origen o la narración del surgimiento de los Pemón. En este relato se habla de las condiciones, momento y lugar en el que, por obra de los dioses, se produce el nacimiento de los Pemón; después, continúa con la formación del espacio físico inmediato de esta cultura. Esta narración se suele denominar como la principal entre los Pemón, pues constituye parte de su memoria general en donde vuelven a encontrarse con “el tiempo inicial” que ellos denominan Pia To Daktai⁹⁵ (“el tiempo de nuestros ancestros”).

Reproducimos la leyenda en castellano para acercarnos al sentido que se tiene del espacio-territorial del mito. Tanto en la transcripción como en sus narraciones, los Pemones vuelven a lo que llaman “el tiempo inicial” en el que el presente es analizado a través de la memoria y “[e]ntendemos esta categoría como las raíces de las cuales

95 Una aproximación entendida, no como traducción, sino en comunicación personal, sería: **nuestros ancestros en el espacio, en nuestro árbol genealógico**. La palabra *Daktai* traducida significa “temporada, espacio de tiempo”. Comunicación personal con Lidia Suárez Lanz, capitana de la comunidad de San Antonio el Morichal, en junio del 2010.

venimos, que son únicas, son propias de aquí, es toda esa fuerza y energía que construye nuestra identidad desde antes que nacemos. Es la memoria la que nos enlaza con las antepasadas, es esa forma de la vida que se ha dado en estas tierras que es irrepetible”.⁹⁶

Es necesario volver advertir que no pretendemos hacer un análisis exhaustivo de la lengua Pemón, sino solamente mostrar cómo a través de su principal mito reformulan en su memoria la importancia de sus espacios territoriales en la actualidad. A pesar de los diferentes procesos de intervención occidental, se produce una afirmación en función de su persistencia como visión y cultura diferenciada.

Desde nuestro punto de vista, los llamados mitos son parte de narraciones fantásticas producto de la imaginación creadora de los pueblos indígenas, pero también se afincan en determinaciones histórico-geográficas y sociales, las cuales “hacen posible su validación social y, por esa vía su persistencia histórico-cultural como expresiones de aquello que las culturas asumen como su esencialidad o, mejor dicho, como aquello que define y orienta su existencia”.⁹⁷

Recurrimos a esta narración mítica ya que, desde el punto de vista metodológico, pensamos que las narraciones “míticas” se constituyen a partir de determinaciones históricas, geográficas y sociales que envuelven sus fantásticas tramas de sentido, produciendo así, una revalidación social de las narrativas como expresión de su cultura, cuya función no es proponer soluciones ilusorias para desprenderse de tradiciones, sino definir, cohesionar y enseñar a la comunidad; de este modo, “[...] la lengua puede entenderse en virtud de la constante lucha de estas sociedades por continuar usando

96 Julieta Paredes, *Hilando fino. Desde el feminismo comunitario*, México, Autogestiva Colectivos Grietas/Lente Flotante/Cooperativa el Rebozo, 2012, pp. 109-110.

97 José Ángel Quintero Weir, *Wakuaipawa/Chiyi Barikaëg: lengua, cosmovisión y resistencia indígena contemporánea en la cuenca del Lago de Maracaibo-Venezuela*, tesis doctoral, México, FFyL, UNAM, 2007, p. 4.

sistemas de significación que permiten identificarlo con sus propios patrones culturales”.⁹⁸

Las narraciones míticas son elaboraciones cotidianas de la lengua en las que las culturas dan forma a sus particulares perspectivas de visión del mundo, en cuanto a los usos materiales y simbólicos de sus territorios.

En este sentido, haremos notar la relación establecida entre el sol, el fuego, la tierra y el agua como elementos básicos del mito, los cuales constituyen hoy parte fundamental de la vida cotidiana en la comunidad Pemón. Estos elementos están relacionados con la agricultura de autoconsumo basada en la yuca y en el plátano y, por ende, son parte de la alimentación. La capacidad de transformar el mundo a través de la relación sol-tierra fija la imagen de la condición divina de la tierra que habitan.

En la leyenda de los Makunaima, podemos encontrar estos tres elementos como parte importante en la creación de su cultura. Así se ha conformado la construcción simbólica de la cultura por medio la tierra roja (la arcilla) como dadora de vida, que al quedarse con Wei (Sol), tiene varios hijos que son los llamados Makunaima, los cuales son los protagonistas y hacedores del mundo Pemón. La relación simbólica entre tierra y sol es parte de la supervivencia Pemón y no puede ser desprendida de lo que la cultura entiende como trascendental, ya que se trata de un elemento que constituye su *hacer o puen*, en pemón, “sembrar”.

En la narración, la tierra como parte de la siembra es vista como una realización social que sólo es posible mediante operaciones que involucran de manera simultánea lo

98 Fanny Longa Romero, *Relaciones entre lengua e identidad en el grupo etnolingüístico Taurepán*, Boletín de Lingüística, núm. 19, enero-julio, 2003, pp. 20-42, Universidad Central de Venezuela, consultado en <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=34701902>. Consultado el 6/03/2013.

material y lo simbólico en directa relación con otros elementos que componen este proceso, como la naturaleza, las mujeres, los hombres y el mundo. Esto debido a que “los hombres y las mujeres sólo se apropian de aquello que tiene sentido, sólo se apropian de aquello a lo que atribuyen significación y así, toda apropiación material es, al mismo tiempo, simbólica”.⁹⁹ De tal manera que por medio del mito se señala un punto de vista, una mirada desde donde se ha comprendido en un espacio determinado la formas de relacionarse con éste; así, se crea una base para la conformación de sus visiones del mundo. La ocupación territorial no sólo es entendida como la ubicación de un grupo humano en un área fija y su capacidad de proveer al grupo, sino también como el poder de generar significaciones reelaboradas por la imaginación de los hombres y mujeres que lo habitan y se relacionan con él.

Ahora bien, en este sentido, en el mito de origen Pemón es posible precisar la mirada que tiene este pueblo indígena de su espacio geográfico, cómo lo nombrar y expresan, ya que “[a]l ver, imaginar y nombrar las cosas por los nombres que le damos, manifestamos una perspectiva determinada de enfocar, captar, representar, explicar y analizar la realidad de parte de nosotros los hablantes”.¹⁰⁰ Es por ello que las palabras que usamos, los nombres que damos en la cotidianidad, no sólo nombran cosas por nombrarlas, sino que son la imagen y expresión de la manera en que vemos esas cosas y el significado que tienen para nosotros.

Las formas de construcción del espacio territorial por parte de la comunidad Pemón parten de descosificar a elementos fundamentales del universo, entendiéndolos

99 C.W. Porto Goncalves (2002), *De la geografía a las geo-grafías: un mundo en busca de nuevas territorialidades*, CLACSO, Buenos Aires. *apud.* José Ángel Quintero Weir, *Wakuaipawa/Chiyi barikaeg: lengua, cosmovisión y resistencia indígena contemporánea en la cuenca del Lago de Maracaibo-Venezuela*, tesis doctoral, México, FFyL, UNAM, 2007, p. 6.

100 Lenkersdorf, *op. cit.* p. 16.

como formas con vida que tienen un hacer en los territorios; tanto la tierra roja como el sol se complementan para formar una condición dadora de vida. En este relato se configura el origen de los Makunaima, creadores de los seres del mundo Pemón, y de la naturaleza en su espacio. La consideración femenina de la tierra como dadora de vida es lo que confirma la relación frecuente entre tierra, sol y agua. La tierra se presenta como un elemento “secundario” en la narración, pero de igual importancia creemos que en parte resiste y por otro lado es creadora, ya que de ahí surge el mundo Pemón. En fin, creemos que estos tres elementos, junto con el fuego, son los que van “[...] a constituir una condición que determina la perspectiva desde la cual es comprendida la relación con el espacio habitado. Relación *que se entiende como de pertenencia y no como de apropiación*”.¹⁰¹ La relación de pertenencia a la tierra como consecuencia de la siembra del conuco, de la agricultura, se constituye como parte fundamental de la cosmovisión Pemón y desde ahí se orientan los mitos de la comunidad.

El nacer como cultura a través de la conjunción del sol, el agua y la tierra es un aspecto fundamental en la conformación de la cosmovisión Pemón, ya que

orienta la configuración del sistema de la lengua y se expresa en una manera de vivir y convivir que le es correspondiente en el proceso de despliegue de la cultura, esto es, un *decir* y un *hacer* desde la perspectiva en que el mundo y el espacio territorial es visto, sentido, captado e interpretado por el grupo. Pero igualmente, todo esto conlleva a un autoconocimiento y a una autodefinición que generalmente se manifiesta en autonombrarse.¹⁰²

Veamos un ejemplo de lo anterior. Un pemón, al ser preguntado “¿quién eres tú?”, responde *pemón-ton* o *pemon dama* que significa “hombre”. Este gentilicio, difiere del nombre que utilizan para denominar al civilizado, *Te-Pon-Ken* (“que lleva vestido”),

101 Wakuaiagua/Chiwi Barikaäg, *op. cit.* p. 8. Las cursivas son más.

102 *Ibidem*, p. 9.

entre los cuales se encuentran *Españoro* o *Chipanioró* (español, criollo, venezolano); *Kariva-karaivá* (brasileiro, portugués); y *Parama-kirí* (inglés). De tal manera que al referirse ellos mismos como hombres, lo hacen no sólo en cuanto a su condición humana, sino también a la manera en que están presentes como seres vivos por su *estar* en un espacio y su *hacer*, desde donde han nacido.

Respecto a la afinidad entre lengua y espacio en la manera de autonombrarse, el adverbio en castellano *-pe* es en la lengua Pemón “semejante a”, “a manera de”; en este caso, se viven como seres humanos y se mencionan para nombrar a otros elementos como: *Wei-pe*, “de sol”, o *Konok-pe*, “de lluvia, es decir “el Pemón es un alma (Ekaton) [...] que vive dentro de su cuerpo, al que anima y vivifica repartido por todo él [...]”.¹⁰³

Es así que la historia o las historias de origen oral Pemón son parte viva de la cultura de este pueblo originario, no como una mera repetición del pasado, sino como un actualizador mediante el que el oyente se traslada vivencialmente al tiempo original; se revive en *aquel tiempo* para mirar el presente de otra manera. Es por eso que en el presente los territorios siguen siendo parte inherente de los pueblos originarios, la tierra como la dadora de vida, como su origen:

Así, tanto en su definición como pueblo como en el despliegue de la misma en su cotidianidad, hay una fuerte ligadura con la ubicación espacial que no podemos pasar por alto, ya que es por esa vía como el espacio es asumido y representado como territorio por la cultura. El espacio territorial no es “apropiado” como mero lugar de sustentación material sino como origen mismo de su existencia y, por lo mismo, cargado de un sentido que hace posible el despliegue y persistencia de la cultura.¹⁰⁴

103 Mariano Gutiérrez Salazar, *Cultura Pemón, Mitología Pemón/Piato Ekareyi. Guía mítica de la Gran Sabana/Wekta*, Caracas, Universidad Católica Andrés Bello, 2002, p. 9.

104 Wakuapagua/Chiwí Barikaëg, *op. cit.* p. 11.

A manera de conclusión para este capítulo, podemos decir que la selección, funciones, destinos y nombres dados al entorno, son en esencia el resultado de un verdadero diálogo con el mundo, en otras palabras:

a pesar de que en la casi totalidad de las actividades de la cotidianidad el castellano se ha impuesto por sobre la lengua original, la sustitución [sic] [de la lengua] se da en virtud del sostenimiento de la perspectiva de su visión del mundo, todo lo cual nos lleva a pensar, que en efecto, el sistema de pensamiento o cosmovisión sobre la cual se levanta la cultura, es capaz de sostenerse, aún en el caso de pérdida de su expresión en la lengua original.¹⁰⁵

El uso de la lengua materna, aunque restringida en su cotidianidad, pervive en los momentos cuando se cuenta una historia del grupo a través de cantos o narraciones. El castellano no ha podido reemplazar a la lengua originaria, por lo que constituye un espacio de resistencia de la lengua y la cultura. De lo anterior podemos concluir que

todo aquello que está presente en el mundo y, el mundo mismo es por cuanto se constituyen en una única dimensión espacio-temporal constituyente del lugar que así determina su *presencia-existencia como sujeto* y su relación espacio-temporal constituyente del lugar y el mundo se manifiesta de manera concreta mediante un *hacer* que no es sino el lenguaje.¹⁰⁶

Como hemos visto, la mirada o cosmovisión de los pueblos originarios en el sur de Venezuela, y seguramente en otras regiones del continente, es diferente a la mirada occidental en cuanto a que el mundo no es un lugar para ser tomado o apropiado. El espacio de la naturaleza se entiende como un aliado que hace posible la reproducción de la vida, entendida como las relaciones que se establecen desde lo que Carlos Lenkersdorf llama la intersubjetividad¹⁰⁷, es decir, todo vive en relación con la tierra, los animales y las plantas.

En el desarrollo de este capítulo nos dedicamos de manera general a explicar, mediante el mito de los Makunaima, cómo con la lengua Pemón se nombran todas las

105 Quintero Weir, *Pensamiento y tradición oral de los Hombres de Agua (El pensamiento añu en su lengua y literatura)*, tesis de Maestría, FFyL, UNAM, México, 2004, p. 16.

106 Quintero Weir, *op. cit.* p. 104.

107 Cfr. *Cosmovisiones y Filosofar en clave Tojolabal*, México, Porrúa, 2005.

partes que integran a esta cultura, los espacios no ocupados por las comunidades, los animales, las plantas, ríos y montañas que son parte de la memoria territorial. En la cotidianidad, los espacios son nombrados como parte del paisaje, primero en lengua pemón y después en castellano. Esto lo entendimos a partir de escuchar las narraciones elaboradas por las y los pemones, las cuales forman parte de la totalidad de un proceso de mirar la realidad. El mito no es ajeno a la configuración del universo social de esta cultura, sino que es su expresión en una de muchas tramas narrativas.

Ello nos lleva a ver los mitos, no sólo como un viaje al pasado, sino también como un modo de comprensión del presente en tanto procesos recurrentes en los cuales el mundo muere para renacer, tal como narran los mitos. La narración constituye también un primer acercamiento a la comprensión de una concepción del mundo, de la naturaleza y de la vida que, en medio de las transformaciones impuestas por un sistema homogeneizante que viene operando desde la conquista y colonización hasta el presente, expresa su continuidad y su persistencia. Así, la visión configurada en torno al espacio produce y ha producido una determinada forma de relacionarse con el mismo, que, al mismo tiempo, genera procesos de comprensión que permiten desarrollar un discurso consecuente y coherente de esa configuración. La relación con el espacio como una manifestación concreta mediante la que las culturas indígenas han sustentado, aún hoy, sus formas de vida, hace que los mitos, como construcciones de metáforas con las que expresan una cosmovisión, revitalicen las relaciones creadas con su entorno natural inmediato y, por ende, con los otros entornos y sociedades.

2.2. Ubicación y presencia Pemón en el estado Bolívar al sur de Venezuela

La Gran Sabana¹⁰⁸ al sur de Venezuela, en el estado Bolívar, ocupa cerca de 15.000 km. En ella, se eleva una meseta ondulada, rocosa, de bordes muy abruptos y vegetación rala, que está rodeada de macizos de piedra vertical. La Gran Sabana es una de las formaciones geológicas más antiguas de la Tierra. Los Pemón ocupan parte de esta región, y tienen presencia en toda la cuenca del río Caroní, aguas arriba de San Pedro de la Bocas, incluyendo varias afluentes de dicho río, como Carrao, Uriman, Tirika, Icabarú (con su afluente Uaiparú), Karauai, Apongao, y sus afluentes, Surukun, Kukénan (nombre Pemón del alto Caroní) y sus afluentes, el Yuruani, Uairén y Arabopo. También habitan las cuenca del río Karún y su afluente el Antabará, el valle del Paragua, las riberas del río Oris y el mismo río Paragua, más abajo del Salto Uraima. Al este, a lo largo de la frontera venezolana-guyanesa, los Pemón ocupan el curso superior de los ríos Kamarang y Venamo. Así, se puede ver que tanto por el lado sur-oriente como sur-occidente, el territorio Pemón está constituido por una de las reservas de agua dulce más importantes del mundo, que es el río Orinoco y sus múltiples afluentes. El área habitada por los Pemón comprende dos zonas ecológicas de suma importancia: una zona de Sabana al este, 4°34' y 6°45' de latitud norte, 60° 34' y 62°50' de longitud este, y el Valle de Kamarakata más hacia el noroeste de la Gran Sabana; y una zona al oeste, o zona de selva fluvial, el río Caroní y sus afluentes. La zona de la Sabana está rodeada por la Serranía de Lema al norte, la Sierra de Pacaraima al este, la sierra Parima al sur, y al oeste el río Caroní. En la clasificación de Holdridge¹⁰⁹, las dos

108 David J. Thomas, *Los aborígenes de Venezuela. Tomo II*, Caracas, Fundación La Salle, 1986, pp. 317-318.

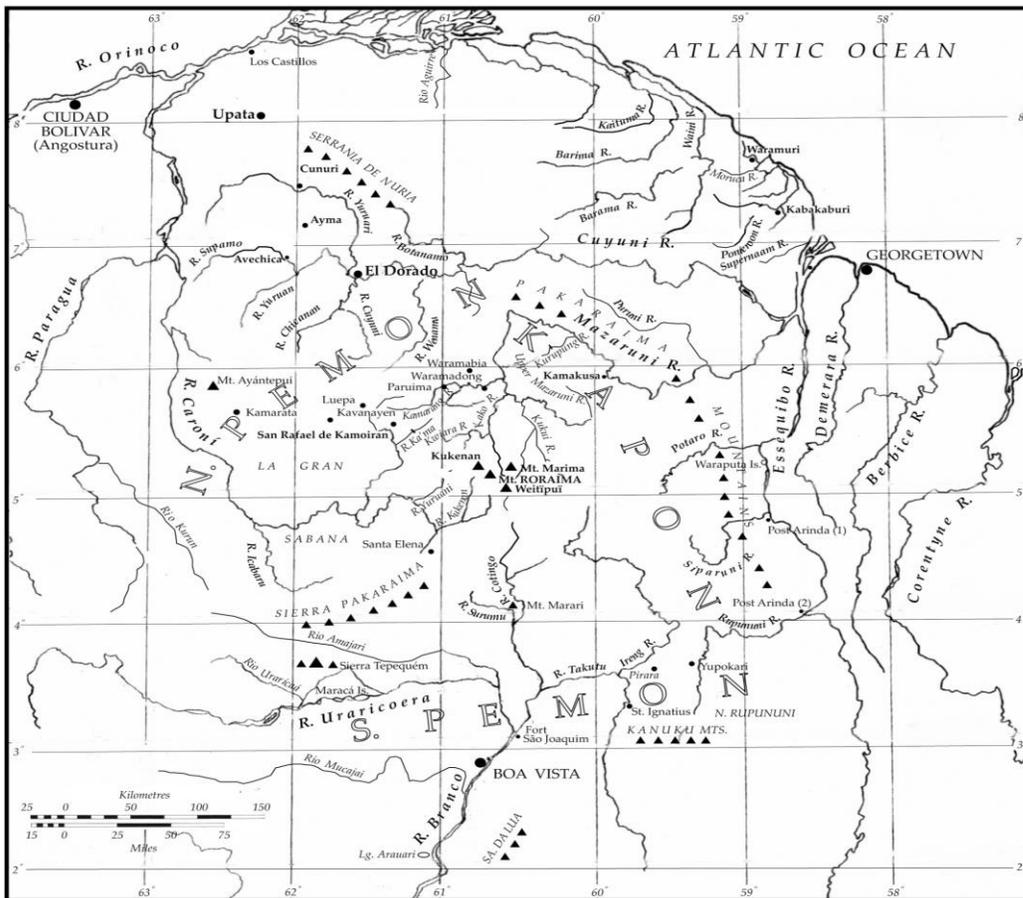
109 Leslie Ransselaer Holdridge (1907-1999), botánico y climatólogo estadounidense, hizo una de las clasificaciones más importantes sobre zonas geográficas con su clasificación de zonas biogeográficas: "Una zona de vida es un grupo de asociaciones vegetales dentro de una división natural del clima, las

zonas antes mencionadas están clasificadas como: 1) bosque húmedo montano bajo (zona de sabana); 2) bosque muy húmedo montano bajo (zona fluvial). La primera formación va de 500 a 1700m. El promedio de precipitación anual en la zona de la sabana es de 1.100 a 2.200 metros cúbicos. Tiene temperaturas de 18°C a 24°C; con una temperatura media anual de 18° a 24°C. La zona de la selva fluvial tiene un promedio de precipitación anual de 2000 a 4000 metros cúbicos

La zona de la Grana Sabana, milenariamente, ha constituido una región de vida en la que se han asentado diversos grupos humanos y naciones, pues en los afluentes del Orinoco y en su mayor afluente el Caroní, las posibilidades de subsistencia eran realmente únicas, ya que, además de contar con zonas con una topografía de cadenas de montañas, cubiertas por bosque y por numerosos barrancos, contaban con lechos de ríos y caños en donde la pesca era abundante y la caza suficiente. Esta región fue de gran importancia para la subsistencia de grupos humanos antes y durante la Conquista. Los suelos de esta región son de rocas arenosas ácidas (arcilla) y su uso agrícola es dedicado a la horticultura de varios productos, como la yuca amarga (diez variedades), el ají, el cambur (plátano), piña, caña, etc. Los bosques más altos de la zona de la Sabana, los del Valle del Caroní y los bosques que cubren la laderas inferiores de las mesas que se alzan en medio de la Gran Sabana, alojan un número reducido de especies para la cacería como la danta (tapir), varias clases de venado, picures, lapas, chigüires (el roedor de mayor tamaño), báquiros y varios tipos de felinos —los cuales no son parte de la dieta de los pueblos originarios de la zona—, además de varias especies de grandes aves.

cuales tomando en cuenta las condiciones edáficas y las etapas de sucesión, tienen una fisonomía similar en cualquier parte del mundo”. Fuente:
<http://www.antioquia.gov.co/organismos/agricultura/atlas/MEMORIA%20EXPLICATIVA%20DEL%20MAPA%20DE%20ZONAS%20DE%20VIDA.pdf>. Consultado el 9/06/2010.

A continuación y en conjunto con los datos presentados en el capítulo anterior, nos interesó lograr una exploración histórica de los espacios ocupados por el grupo que actualmente se denomina pemón, y decimos en conjunto ya que creemos que las condiciones físicas, geográficas de los espacios naturales donde vive esta cultura es parte fundamental de su cosmovisión.



Mapa 6. Territorio pemón en el Estado-Bolívar
Fuente: www.a.venezuela.com

2.2.1. Aproximación a la ubicación histórica del territorio Pemón

No es posible dar una fecha precisa de la ocupación inicial del territorio Pemón, ya que “cuando se trata de reconstruir las antiguas culturas de Venezuela, o de conocer sus estructuras y relaciones, es preciso verificar una verdadera ficción de coetaneidad pues la penetración del territorio venezolano se verificó lentamente”.¹¹⁰ El sur del estado Bolívar en Venezuela ha sido la menos estudiada tanto lingüística como antropológicamente, pero es posible lograr un primer acercamiento para comprenderla a partir de la filiación de su lengua y sus producciones agrícolas y materiales.

Desde los estudios lingüísticos, la filiación de los Pemón es del área cultural Caribe. En este sentido, los estudios hechos por Miguel Acosta Saignes son de gran importancia, ya que proponen una división en diez áreas culturales en Venezuela “que pueden trazarse sólo para el siglo XVI”¹¹¹, las cuales aún hoy persisten desde el punto de vista lingüístico: 1) Área de la Costa Caribe 2) Área de los Caparicotos 3) Área de los Arawacos Occidentales 4) Área de los Jirajaras 5) Área de la Guajira y del Lago de Maracaibo 6) Área de los Caribes Occidentales 7) Área de los Andes Venezolanos 8) Área de los recolectores 9) Área de los Otomacos 10) Área de Guayana¹¹². De todas ellas, nos interesa resaltar en este trabajo la última de ellas y la menos estudiada.

Varios autores¹¹³, dentro del estudio del estado de la cuestión sobre las áreas culturales de Venezuela hechas por Saignes, coinciden en que “el área de la Guayana es

110 Miguel Acosta Saignes, *Estudios de Etnología Antigua de Venezuela*, Caracas, Venezuela, UCV, 1961, p.

111 Acosta Saignes, *op. cit.*, p. 11.

112 *Ibidem*. p. 52.

113 Ver: George Peter Murdock, *Outline of South American cultures*, Behavior Science Outlines, vol. 2. New Haven, Connecticut, Human Relations Area Files, 1951. Fray Ramón Bueno, *Tratado histórico y Diario de Fray Ramón Bueno.*, *Sobre la provincia de Guayana*, de Fidel de Lejarza (compilación y estudio preliminar). Caracas: Academia Nacional de la Historia, Serie Fuentes para la Historia Colonial

una variante relativamente uniforme de la cultura de la selva tropical”.¹¹⁴ La mayoría de sus habitantes pertenecen a la familia lingüística Caribe, con excepción de algunos grupos Arawakos (de la familia lingüística Arawak). Todas las tribus guayanesas son básicamente agrícolas (yuca amarga y dulce, maíz, batata, piña y ají) y su “[...] alimento se complementa con la pesca y algunos productos de cacería”.¹¹⁵ Estas características son expresadas en el mito de los Makunaima y son parte sustancial de la subsistencia actual agrícola-alimentaria de los Pemones, donde la yuca es autoproducida y consumida diariamente, al igual que el plátano y algunos otros tubérculos.

Los estudios culturales del siglo XVI ubican los territorios y las formas de vida de las culturas del área Caribe, con coincidencias en sus formas de producción agrícola y de lengua en algunas regiones al norte de la Gran Sabana. Acosta Saignes menciona también a los arekunas, que hoy son parte de una de las tres lenguas habladas por los pemones. El área del sur de Venezuela une el área de la Guayana con el área denominada por Saignes como área de los Caribes del Orinoco, la cual “abarca todo el territorio situado al sur del Orinoco”.¹¹⁶ En este sentido, informa Saignes que las culturas nómadas caribes que formaron parte del área de la Guayana y de todo el territorio situado al sur del Orinoco fueron poblaciones que se trasladaron hasta lo que ahora es la frontera con Brasil a finales del siglo XVII, teniendo migraciones hacia el suroeste por medio de los afluentes del Orinoco o por los mismos desplazamientos atribuidos a grupos caribes más guerreros, los cuales hacían incursiones en territorios de otros grupos asentados en la región, mismos que se veían forzados a moverse a regiones

de Venezuela, N° 78, 1965. José Gumilla, *El Orinoco, ilustrado, y Defendido. Historia Natural, Civil, y Geographica de este gran río y de sus caudalosas vertientes*, Madrid, Aguilar, (1791).

114 Acosta Saignes *op. cit.* 32.

115 *Idem.*

116 *Ibidem*, p. 52.

ubicadas más al sur por los afluentes del río Orinoco, hasta llegar a lo que es conocido hoy como el estado Bolívar.

2.2.2. Permanencia y subsistencia de la cultura Pemón en la región del estado Bolívar.

Ahora bien, los estudios de la cultura en la región, aunque escasos y muy espaciados en el tiempo o sin una continuidad necesaria, nos permiten trazar cierta cronología en torno a la presencia humana en la región antes y después de la Conquista a partir del desarrollo de la agricultura, es decir, de la relación con la tierra para el mantenimiento de su cultura:

El surgimiento de la agricultura en Venezuela parece haberse producido en forma escalonada, regional y cronológicamente. Sus efectos innovadores se hicieron sentir de manera diferente sobre la población aborigen, según como se presentase el balance o la ecuación entre la estructura sociocultural y el complejo de variables ecológicas regionales.¹¹⁷

Mario Sanoja e Iraidá Vargas ubican cronológicamente la presencia humana en el abrigo rocoso del Elefante, área del río Caroní, en lo que hoy es el estado Bolívar en el 12,000 a 10,000 a.C. y

pusieron de manifiesto la presencia, en una gran capa de sedimentos-muebles que recubría el piso del abrigo, de un complejo de artefactos líticos integrado principalmente por lascas trabajadas, algunas con retoque intencional sobre el borde, machacadores y recipientes de piedra, mezclados en algunas secciones de la excavación con fragmentos de alfarería pertenecientes a la tradición barrancoide del Bajo Orinoco.¹¹⁸

el uso de cerámica con barro llamada tradición barrancoide misma que data de los años 500 a.C a 750 d.C en la región del bajo Orinoco nos indica la presencia de grupos

117 Mario Sanoja e Iraidá Vargas, *Antiguas formaciones y modos de producción venezolano*. Caracas, Monte Ávila Editores, 1978, p. 53.

118 *Ibidem*, p. 38.

humanos con un modo de vida caracterizada por Sanoja y Vargas de la siguiente manera:

- a) Una subsistencia basada en el cultivo de la yuca complementada con la caza de mamíferos terrestres, y la pesca y recolección de especies riparias, que en el periodo clásico, comienza a complementarse con el cultivo incipiente de maíz.
- b) Asentamientos que se localizan en las vecindades de los caños o lagunas estacionales sobre las márgenes del río Orinoco y afluentes.
- c) Apropiación del territorio dinamizada por la segmentación y la expansión como medios para mantener la productividad necesaria para sostener determinada densidad de población y buscar nuevos territorios que permitiesen la realización del proceso productivo.
- d) Alfarería que evidencia el desarrollo del modo de vida de esta tradición, al mostrar una evolución... desde (el periodo pre-clásico 1000 a 500 a. C.) que se iría complejizando...al (periodo clásico 500. a.C. a 750 d.C. para luego abandonar gradualmente las complejas técnicas decorativas...(periodo post-clásico 950 a 1500 d. C.).¹¹⁹

Interpretamos los estudios socio-culturales arriba mencionados como parte importante de la presencia de culturas indígenas en el Estado Bolívar: “[l]a Tradición cultural Barrancas es una de las más importantes desarrolladas en la región del Bajo Orinoco, dada su vinculación tanto con las culturas formativas de Sudamérica, como con las desarrolladas en la costa venezolana y en las antillas a partir de su expansión”.¹²⁰ Sus asentamientos se localizan al margen del río Orinoco, en su primera etapa inicia de 1000 a 600 a.C., para luego irse desplazando hacia el suroeste, hasta llegar al Caroní.

Los artefactos líticos son piezas talladas especialmente para el consumo de alimentos así como para la pesca y caza de especies de roedores medianos y grandes como la danta. Este consumo garantizó la continuidad de la presencia en la región noroeste del estado Bolívar y en los afluentes del sur del Caroní. En este sentido, los grupos humanos tuvieron fácil acceso a los ricos recursos de las aguas y tierras del delta del Orinoco donde se han encontrado este tipo artefactos de uso para la agricultura; “La

119 <https://groups.google.com/forum/#!topic/lista-arqueologica/Ah9Z34maOjw>. Consultado el 16/04/2011.

120 *Idem*.

presencia de budares manifiesta el cultivo de mandioca amarga. Este instrumento aparece junto con restos de pescado, tortuga, caimán, roedores, venados, capibaras y pájaros”.¹²¹

Además, Mario Sanoja informa que:

como hasta el presente no se han encontrado objetos semejantes en ninguno de los sitios arqueológicos pertenecientes al periodo alfarero excavados por Vargas y Sanoja en el Orinoco o en el Caroní, es posible pensar que aquellos constituyan un complejo lítico separado cronológica y culturalmente de las culturas alfareras conocidas hasta el presente en dicha región.¹²²

Es posible observar que los grupos humanos ahí establecidos tuvieron otro tipo de desarrollo, respecto a las poblaciones del noroeste de Venezuela, en cuanto a sus formaciones de producción, subsistencia y cosmogonía. Sin embargo, lo que nos interesa resaltar es su permanencia en la región gracias al aprovechamiento de los recursos ahí existentes, así como a la posterior transculturación de un grupo con otro. Otro dato de importancia referido en el texto de Sanoja y Vargas es el que nos da el antropólogo Josep María Cruxent donde él: “ha hallado en la Sabana de Canaima un complejo lítico integrado por puntas triangulares con pedúnculo, pequeños raspadores plano-convexos y percutores de jaspe. Cronológicamente según el autor, pertenece al Paleo-Indio Tardío o comienzos del periodo de transición...hacia el Mesoindio”.¹²³

Según se puede observar en el periodo Paleo-Indio (15000 a.C. o 20000 a.C. al 5000 a.C.) hubo un desplazamiento de los grupos humanos en dirección norte-sur a través del Caroní para la ocupación paulatina de la región sur-sureste del estado Bolívar y los afluentes de este río. En esta misma línea, al ubicar a las poblaciones humanas en el territorio ahora ocupado por los Pemón, no podemos dejar de mencionar la

121 <http://www.artehistoria.jcyl.es/historia/contextos/1441.html> Consultado el 11/18/2011.

122 Sanoja y Vargas, *op. cit.* 39. El periodo Meso-Indio se extiende entre 5000 y 1000 años a.C.

123 *Ibidem.*

importancia de la agricultura para comienzos de la Era Cristiana, cuando la yuca ocupó un lugar especial en la dieta diaria de aquellos asentamientos humanos en la región y que en la actualidad sigue siendo un alimento básico de varios grupos originarios en sus actuales territorios: “[e]s posible que los barrancoides hayan desarrollado la técnica de consumir la yuca bajo la forma de cazabe, particularmente si aceptamos la tesis de Sauer de que uno de los centros de domesticación ó difusión del cultivo de la yuca amarga fue en la región del Bajo Orinoco”.¹²⁴

El desplazamiento norte-sur se dio gracias al contacto de los grupos barrancoides con los grupos humanos de la región de la costa central de Venezuela, llamados salaloides, los cuales se asentaron en la región del bajo Orinoco y aprovechaban los recursos de los litorales de este río, teniendo una dieta de conchas marinas y cacería, así como el cultivo de la yuca. Este desplazamiento dio como resultado el contacto con el grupo que Sanoja y Vargas, describen como los barrancoides, los cuales comenzaron una modificación en sus elementos de agricultura alrededor de 400 d.C. en territorios que hoy son ocupados por pemones y otros grupos indígenas ya que:

grupos posiblemente emparentados con aquellos del Orinoco Medio iniciaron un movimiento migratorio hacia el bajo Orinoco, observándose que sus asentamientos se hallaban ubicados generalmente sobre los emplazamientos de antiguas aldeas de barrancoides. De manera gradual, a partir de 600 a.C. van mezclándose y absorbiendo las poblaciones barrancoides sobre ambas márgenes del Orinoco, desarrollándose en algunas áreas de aldeas densamente pobladas y culminando en los siglos XV y XVI de nuestra era con el virtual control de ambas márgenes del río.¹²⁵

Es aquí donde podemos inferir que los actuales grupos denominados como pemón mantuvieron desde antes de la conquista una subsistencia en el territorio del medio y bajo Orinoco basada en el cultivo de la yuca, complementada con la caza de mamíferos

124 *Ibidem*, p. 57.

125 *Ibidem*, p. 59.

terrestres, la pesca y recolección de especies vegetales que se forman a lo largo de los ríos. Esta subsistencia comienza a complementarse, en el período clásico (500 a 700 d.C), con el cultivo incipiente de maíz y para el mantenimiento de la cultura la cual se caracterizó por:

Asentamientos que se localizan en las vecindades de los caños o lagunas estacionales o sobre las márgenes del río Orinoco y sus afluentes. Apropiación del territorio dinamizada por la segmentación y la expansión como medios para mantener la productividad necesaria para sostener determinada densidad de población y buscar nuevos territorios que permitiesen la realización del proceso productivo.¹²⁶

Es así que los grupos humanos antepasados de los pemón están presentes en los tres periodos mesoamericanos: periodo pre-clásico 1000 a 500 a.C., periodo clásico 500 a.C. a 750 d.C. y periodo post-clásico 950 a 1500 d.C.

La expansión de las culturas indígenas desde el oriente de Venezuela hacia el sur se efectuó como un lento proceso de transición de la vida basada en la recolección de conchas marinas hacia la producción de alimentos basados en la agricultura, como la ayuama (calabaza), la yuca dulce y amarga, el frijol y el maíz. También permitió la adaptación y especialización de estas culturas a un tipo particular de ecosistema, de un espacio o territorio para subsistir. Este proceso tendió a arraigar a las poblaciones originarias al suelo, las cuales, para el momento de la Conquista, volvieron a realizar cambios migratorios y culturales. Este panorama cultural prehispánico, muy heterogéneo desde el punto de vista de la cultura material, así como su organización sociopolítica y económica, indican:

la presencia de estos asentamientos de las comunidades barrancoides durante un periodo de 2000 años, los asentamientos relativamente breves de la *Fase Ronquin* entre 600 a.C. y 335 d.C., los de la *fase bañador* entre 1300 d.C. y el periodo histórico y la última oleada de población que parece iniciarse desde los primeros siglos de la era cristiana [...] cuyo proceso expansivo los llevó a dominar en el siglo

126 Mario Sanoja e Iraida Vargas en <http://arqueologiavenezuela.blogspot.com/2010/05/>. Consultado el 15/04/2012.

XVI prácticamente ambos márgenes del río, desde el medio hasta el bajo Orinoco, con la excepción del Delta.¹²⁷

2.2.3. El territorio Pemón: ubicación y territorios inexplorados de los siglos XVI al XIX

El paralelismo de los datos arqueológicos con los datos históricos se hace particularmente difícil debido a que la homogeneidad cultural precolombina no corresponde a la situación del periodo de comienzos de la Conquista en la región del sureste del estado Bolívar. Las investigaciones de Mario Sanoja e Iraidá Vargas nos dicen que:

las poblaciones aborígenes, aunque muy similares desde el punto de vista de la cultura material y la organización social política y económica, pertenecen *a varios stocks lingüísticos* y *representan una gama de variaciones en cuanto al nivel de desarrollo cultural* que va desde comunidades nómadas de recolectores, cazadores y pescadores pasando por la semi-nomádica, hasta llegar a las agricultoras semipermanentes.¹²⁸

Sobre la región del río Caroní y sus afluentes, nos dice Sanoja que “la ocupación de las márgenes del Orinoco por grupos del *stock Caribe*, parece estar fundamentada por la afirmación de Berrío; “me certificaban que bajando el Orinoco avajo toparía grandes poblaciones de Carives, y más abajo hallaría un gran río que se llama Caroní”.¹²⁹ Estas afirmaciones conducen a la presunción de que la región de la Gran Sabana en el actual estado Bolívar, tanto por sus características geográficas y climáticas, así como por sus posibilidades de desplazamiento y su rica biodiversidad, posibilitó, y aún lo hace, la existencia humana, el asentamiento y sostenimiento de estas culturas que la han ocupado, interrelacionándose entre sí, intercambiando y, en ocasiones, compartiendo

127 Sanoja y Vargas, *op. cit.* 156.

128 *Loc. cit.* Las cursivas son nuestras.

129 *Loc. cit.*

sus espacios. De acuerdo a lo anterior, es posible sostener que la presencia y ocupación de los territorios de la parte norte de la Gran Sabana y del río Caroní, ha sido milenaria:

El análisis que han hecho diversos autores de las fuentes históricas que narran el descubrimiento y conquista del Orinoco en el siglo XVI, afirma la existencia, en Barrancas, Estado Monagas, [de] uno de los asentamientos indígenas más antiguos y estables del área, de un pueblo de indios denominado Huyaparí, habitada por una densa población aborigen (...).¹³⁰

Ahora bien, lo que nos interesa resaltar es, por un lado, la diferencia entre historia y literatura; por el otro, la ubicación geográfica mencionada por Pinto: “Sí, le dijo Abrahán; y se fue hacia allá hacia los campos grandes, hasta la sierra de Tayana, y cuando nuestros abuelos estuvieron en el río Mayarí”.¹³¹ Así, se sitúa en la clasificación actual Pemón, habitante de la Gran Sabana, perteneciente al grupo Caribe y continúa: “Entonces los indios de aquí se llamaban Pichaukók y Arekuna; pero después los que vivían por el Roraima no quieren ser llamados así, sino Pemón y Pemón dama”.¹³²

El poblamiento del sur del estado Bolívar por grupos originarios nómadas de lengua caribe, fue un proceso lento y paulatino, llevado a cabo por un número mucho menor de pobladores; lo cual se comprueba también por la diversidad cultural de tales conjuntos humanos desde el siglo XVI, quienes, como ya vimos, a pesar de sus diferencias culturales mantenían relaciones de intercambio, la mayoría de las veces estables, pero también con disputas y guerras por algunos de los territorios del sur del Orinoco. Aunque no es posible creer en una visión de sociedades originarias ideales que mantenían una vida nómada en la región, intentamos demostrar que la pluralidad cultural es parte de la persistencia de los pueblos indígenas en el sur de la Gran Sabana

130 *Loc. cit.*

131 Cayetano de Carrocera, *La Gran Sabana o Alto Caroní: notas históricas, geográficas y etnográficas*, *Venezuela Misionera*, N° 130 y 131, p. 445.

132 *Loc. cit.*

y tiene relación directa con una resistencia cultural entendida como un mecanismo de preservación de la cosmovisión del propio grupo que se manifiesta de diversas maneras en su organización social; por ejemplo, a través de las capitanías, la agricultura y el autoconsumo de yuca, por mencionar algunos elementos culturales hoy presentes. Sin embargo, no hay que olvidar que su centro originario de base lo constituye la lengua, ya que es parte de la cosmovisión.

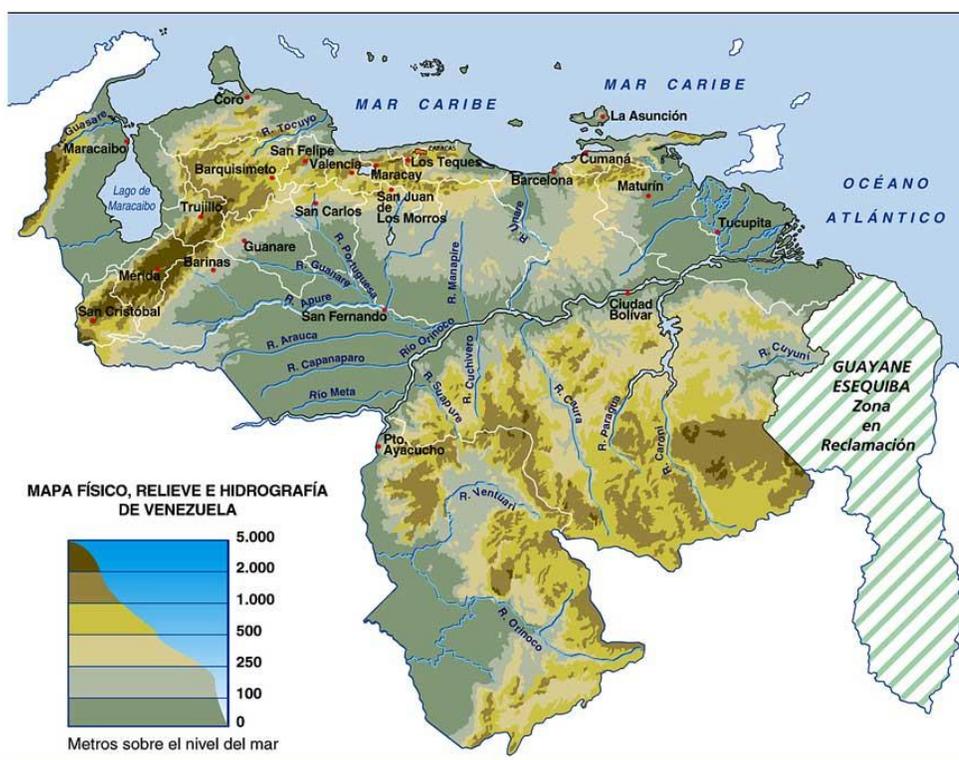
Regresando al poblamiento del sur del Orinoco, los siglos XVI y XVII fueron prácticamente sólo de exploración en el sur del estado y es hasta 1750 que el explorador Thomas J. David plantea que,

desde los primeros contactos después de las exploraciones del siglo XVI a finales del siglo XVIII los observadores emplearon diferentes gentilicios para designar a los distintos grupos Pemón, pero todos giran alrededor de un rasgo de su lengua que permite designar a un grupo de gente con un nombre de lugar y un sufijo. Los sufijos *-koto*, *-goto*, *-kon*, *-pon* y *kok*, significan todos: habitante de, gente de.¹³³

Estos grupos conocidos principalmente como Arekuna, Kamarakoto, Ipurogoto y Taurepan, ocupaban la mayor parte de lo que actualmente es el río Caroní y Paragua en sus orillas y hacia el sur de la zona de la Gran Sabana son referencias a subgrupos regionales o locales de los actuales pemón habitando el espacio (ver mapa nº4): “desde el alto Surumu y afluentes del Uraricuera en el Territorio Federal de Roraima (Brasil) hacia el norte hasta el Carrao, con sus fronteras orientales sobre las cabeceras del Venamo y del Kamarang y sus límites occidentales en el Valle del Paragua y sus afluentes”.¹³⁴

133 Thomas, *op. cit.*, p. 312.

134 *Ibidem*. p. 313.



Mapa 7. El Orinoco y sus afluentes al sur: río Caroní, Paragua y Caura
Fuente: www.a.venezuela.com

En la imagen del mapa se pueden ver los afluentes del río Orinoco como el Caroní y el Paragua, lugares de asentamiento de grupos humanos caribes como los kamarakoto durante finales del siglo XVI y principios del XVII.

Hasta principios del siglo XX, según David J. Thomas, “fueron mínimos los contactos continuos y directos de los Pemón con los europeos, venezolanos, guyaneses y brasileños”.¹³⁵ Los misioneros capuchinos y adventistas, así como también los mineros de las zonas diamantíferas, son los que llegaron a tener mayor contacto e influencia sobre los Pemón. Para finales del siglo XVIII, hay reportes de curas de las misiones de

¹³⁵ *Loc. cit.*

San Pedro de las Bocas y Gurí, en los que se quejan de la resistencia de este pueblo originario a someterse y civilizarse siendo así que: “En 1774, fray F. de Vich registró la quema de un campamento de soldados españoles (San José de Caroní Chiquito), llevada a cabo por los indios en la boca del río Karun”.¹³⁶ El desplazamiento hacia el sur de los pemones se dio en parte por la actividad misionera: “los capuchinos de la prefectura misionera del Caroní trajeron a los Pemón del Caroní Medio, río abajo, hasta las misiones situadas en San Pedro de las Bocas y Gurí”.¹³⁷ A la par de los movimientos migratorios de los Pemón que se dieron junto con la evangelización española, se comenzaron a establecer, para mediados y finales del siglo XVIII, escuelas religiosas y laicas, las cuales se encargaron de completar el trabajo misionero en este siglo. Ya para 1817, “con el colapso de las misiones capuchinas durante la guerra de independencia, decayó la influencia de los misioneros en el flanco oeste del territorio Pemón”.¹³⁸ Esto no quiere decir que la evangelización se detuviera o desapareciera sino que el proceso de la primera etapa se detuvo durante la lucha independentista por unos cuantos años donde se describe a los grupos pemones:

El P. Ramón Bueno nos habla, en 1800, de la nación “Arenacoto”, no paran en pueblos, su mayor felicidad consiste en andar vagueando por los montes, no usan cabulla para amarrar el miembro, las mujeres libremente desnudas como aquellas (de la nación Ipurrocoto) pero tienen por delante un pedazo de cáscara de palo amarrada con una cabulla.¹³⁹

Los ipurrocotos de los que habla el padre Bueno son probablemente los ipurogotos mencionados renglones arriba o los puricotos. Físicamente, según David J. Thomas, los Camaracotos responden al tipo general del pemón en el área de Guayana: “son de

136 *Loc. cit.*

137 *Ibidem.* p. 314.

138 *Loc. cit.*

139 Fernando Arellano, *Una introducción a la Venezuela prehispánica. Cultura de las naciones indígenas venezolanas*, Caracas, UCAB, 1986, p. 827.

procedencia Caribe y debieron llegar a la Gran Sabana en una de las cuatro oleadas humanas”.¹⁴⁰

Otra etapa de influencia religiosa, en la cual no vamos ahondar, pero que nos muestra el tipo de intercambio cultural en la región por las comunidades indígenas, fue el culto del Aleluya entre 1870 y 1880, que se dio a través del intercambio natural entre las comunidades de la Guayana Británica y los grupos de habla caribe debido a las visitas comerciales, matrimonios y los deseos de exploración de los pemón del sur. El Aleluya es una concepción de lo divino, que hasta la fecha sigue practicándose, la cual articula elementos cristianos e indígenas. Con ella, “se logro introducir entre los grupos indígenas la idea de jerarquía y superioridad del cristianismo”.¹⁴¹

A juzgar por los pocos datos existentes respecto a los siglos XVIII y XIX en la región del sur del Orinoco y actual asentamiento pemón, podemos decir que la influencia colonial para la segunda mitad del XIX en este territorio se dio de manera diferente al norte del país, donde aconteció la colonización germano-hispánica desde el siglo XVI. En este parte norte del país se fundaron la mayoría de los centros poblados y las explotaciones agropecuarias de mayor importancia, creando así una identidad cultural regida por relaciones de producción capitalista agraria. Sin embargo, en los grupos originarios del sur del Orinoco se dio un proceso diferente al de los principales centros de actividad social y económica de los criollos de las zonas del norte. En los casos de los grupos del sur-oeste de Venezuela, para el siglo XIX:

Si bien los grupos aborígenes conservaban su casi total identidad cultural, se hallaban integrados al sistema capitalista o de economía monetaria, como productores primarios de productos vegetales no manufacturados o de artesanías

140 Miguel Acosta Saignes, *Áreas Culturales de Venezuela Prehispánica*, Caracas, Instituto de Antropología y Geografía-Universidad Central de Venezuela, 1961, p. 486.

141 Audrey Butt Colson, *El aleluya entre los indios Pemón*, Caracas, Revista Antropológica, n° 28, 1971, p. 25.

tales como cestas, vasijas de barro, chinchorros, etc. Que hallaban su mercado en los centros poblados criollos y tenían gran importancia para la vida doméstica de aquellas comunidades rurales donde el metal no había desplazado todavía la alfarería o la cestería en las actividades domésticas de preparación y conservación de los alimentos o del agua [...].¹⁴²

Como hemos visto, la región de la Gran Sabana al sur de Venezuela fue un territorio que ha servido de asentamiento a diversos grupos originarios desde hace miles de años en diferentes concentraciones, con emigraciones principalmente de norte a sur. Estas concentraciones de grupos humanos a lo largo de este territorio se dieron gracias a que fueron cubiertas las principales necesidades alimentarias y climáticas. Dentro de este espacio, los diferentes grupos humanos tuvieron varias y diversas relaciones interétnicas; de manera que: “[e]l territorio de la Guayana estaba poblado por una gran variedad de naciones de indios: guayanos, caribes, guaicas, guaraúnos, araucas, pariagotos, chaimas, arinagotos, asirigotos y barinagotos”.¹⁴³ Estas comunidades sirvieron en la mayoría de los casos para el intercambio de productos y técnicas con grupos que actualmente se denominan Pemón, como los Makushi, los Kapon y los Akawaio. Las relaciones de intercambio de herramientas, maritales y lingüísticas involucraban a estas poblaciones; así que por esta vía se dio un factor importante en el proceso cultural. Gracias al intercambio de semillas, instrumentos para la agricultura, utensilios y relaciones sociales, se formó la cultura Pemón en un territorio donde se proveían de alimentos basados en la agricultura, es decir, en el trabajo en la tierra. Otras veces, las relaciones de intercambio fueron producto de enfrentamientos entre subgrupos, los cuales se limitaron a pequeñas incursiones con propósitos de venganzas. No encontramos ningún dato oficial de que estos grupos tuvieran una formación

142 Sanoja y Vargas, *op. cit.* p. 269.

143 Acosta Saignes, *op. cit.* p. 350.

guerrera, lo cual no quiere decir que entre estas relaciones interétnicas no hayan existido pugnas por territorios, ya que durante los siglos del XVI al XIX hubo confrontaciones, tanto por territorios para subsistir como por influencia religiosa, en la que

[l]a Misión de Guayana de los frailes capuchinos [...], de tanto valor estratégico para Venezuela, estuvo a cargo de los capuchinos catalanes, quienes además de reducir a la población indígena a la vida cristiana, ensancharon y fijaron con sus cruces los límites del territorio nacional, tan disputado en aquellos confines.¹⁴⁴

Sobre las incursiones en poblados vecinos, para el siglo XVIII, “Fray R. Bueno quien laboró en las misiones del Orinoco desde 1785 hasta 1804 afirma que Los Camaracotos, Guayanos y Guaicas, son naciones mezcladas; los primeros y últimos se fugitivan continuamente a los montes y los Guayanos, siendo, los más criollos, vuelven a los montes a sacarlos”.¹⁴⁵

Como podemos ver, la ocupación de los territorios de pueblos indígenas, nos muestran tensiones entre los mismos grupos originarios y los grupos religiosos que llegaron durante la conquista y después del siglo XVII. Estas tensiones fueron aprovechadas sistemáticamente por los frailes capuchinos en territorios que, como nos dice Miguel Acosta Saignes, eran *estratégicos* en función de las nuevas fronteras políticas surgidas en el contexto independentista.

Este territorio es una región de encuentro de variados grupos culturales — Ipurogotos, Cucuitos, Kukuikok y Baranigotos— que compartían una misma raíz lingüística —del Caribe— y que lograron una permanencia en la región del sur del estado Bolívar.

Estos encuentros contribuyeron a formar el grupo de los Pemones, en el que la interrelación cultural a partir del trueque de productos naturales y materiales producidos

144 *Loc. cit.*

145 Thomas, *op., cit.* p. 314.

con técnicas y economías correspondientes a sus formas de vivir es parte de la subsistencia basada en una cultura predominantemente agrícola.

Es así que sostenemos, junto con Nelly Arvelo-Jiménez, que existió y aún existe lo que ha sido denominado como El Sistema de Interdependencia Regional del Orinoco, ya que,

los cronistas y pensadores europeos de los siglos XVI y XVIII inventan un limbo histórico para referirse a los modos de vida de los pueblos indígenas que encontraron a su paso los conquistadores de América asumiendo que de esta manera racionalizan su presencia en suelo americano. Limbo histórico o inexistencia de la historia antes de la invasión europea con lo que creyeron justificar la dominación, la conquista y la expropiación de riquezas indígenas y la esclavitud de los Pueblos y gentíos que los europeos fueron contactando.¹⁴⁶

Esta tesis de olvido histórico se perpetuó durante los siglos posteriores a la invasión europea y fue reforzando el pensamiento de la desarticulación de las pueblos indígenas de la región del Orinoco, como si cada grupo humano subsistiera como una isla, con independencia total del resto de las sociedades indígenas, siendo que no sólo compartieron un espacio geográfico común sino una “matriz civilizatoria común”.¹⁴⁷ Por eso, resaltamos la importancia de la memoria oral y colectiva de uno de los pueblos indígenas de la región para la reformulación de lo sucedido durante los siglos posteriores a la invasión europea. Es así que:

[q]uedan sin explorar posibles conexiones significativas dentro del marco regional mayor ni [sic] el estudio temporal profundo de las raíces histórico-culturales de esta sociedad que posee una antigüedad milenaria dentro del devenir de los pueblos que construyeron el horizonte civilizatorio del bosque tropical húmedo con sus particularidades orinoquenses.¹⁴⁸

146 Nelly Arvelo-Jiménez, *Movimientos Etnopolíticos Contemporáneos y sus Raíces Organizacionales en el Sistema de Interdependencia Regional del Orinoco*, p. 4, consultado el 8/02/2011 en: <http://e.scribd.com/doc/439269/N-Arvelo-Jimenez-Mov-Etnopoliticos-contemporaneos>.

147 *Ibidem*, p. 6.

148 *Loc. cit.*

2.2.4. Siglo XIX: entre el caucho y las misiones religiosas

Para el siglo XIX los datos sobre la región ocupada por los indígenas del sur del Orinoco son pocos. Sin embargo, Nelly Arvelo menciona que “[e]xisten dos factores que permiten hipotetizar que desde 1830 y hasta la llegada del frente extractivo cauchero, los indígenas de las áreas interfluviales fueron abandonados temporalmente del celo-neocolonizador de los criollos permitiendo a los indígenas continuar manejando sus interconexiones con los pueblos de la Cuenca del Orinoco”.¹⁴⁹

Lo anterior permite inferir los movimientos continuos de los pemones y de otros pueblos indígenas para su subsistencia. Esta movilidad les permitió, por un lado, tener lugares de asentamiento para la siembra de yuca o plátano y la cacería por temporadas; y, por otro, el conocimiento de sus territorios y de sus recursos materiales y naturales, ríos, vegetación, animales de caza y lugares para la siembra. Al respecto, Arvelo menciona los dos factores por los que se cree que los pueblos indígenas de la zona continuaron con sus intercambios materiales,

El primer factor fue que el estado nacional venezolano estuvo enredado en múltiples guerras al norte del Orinoco y el segundo factor lo constituyen los fragmentos de historia oral de pueblos orinoquenses con los que he trabajado los cuales me permiten suponer que los minicircuitos comerciales circunscritos que observaron y describen algunos antropólogos de mediados del siglo XX [...] son los fragmentos a los que el SIRO (Sistema de Interdependencia Regional del Orinoco) había quedado reducido después de la militarización del Orinoco y el repliegue de los Kariñas en el XVIII. Por ejemplo, las esferas de intercambio que describen etnógrafos de los pueblos Pemón, Akawaio y Makuxi registrados en los años sesenta y setenta del siglo XX.¹⁵⁰

Es importante resaltar la presencia de los pemones y de otros grupos indígenas, como los Makushi, en el territorio al sur del Orinoco; como lo menciona Nelly Arvelo, descrito como un sistema de interdependencia regional es decir, la subsistencia se

¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 9.

¹⁵⁰ *Loc. cit.*

basaba en relaciones intercomunales de intercambio de productos, donde resulta interesante reafirmar la continua presencia del grupo pemón a partir de los desplazamientos de grupos de lengua caribe después del siglo XVI, permanencia en toda la región como grupos nómadas en toda la región de los afluentes del sur del Orinoco como lo son el río Caroní y Paragua hasta principios del siglo XX, los cuales se fueron asentando en todo el territorio al sur del actual Estado Bolívar con tecnificación en la agricultura .

De acuerdo a la mayoría de las fuentes hasta ahora estudiadas, fue hasta el siglo XIX cuando esta región volvió a ser “redescubierta”: “[h]ubo de transcurrir casi un siglo para que el gobierno de Venezuela se interesara en serio por aquellas regiones de Guayana de tanto *valor estratégico*, que habían sido exploradas [...] en el siglo XVIII”.¹⁵¹

Dicho valor estratégico se plasmó en la explotación, especialmente cauchera, comenzando para la región una etapa de economía extractivista, que se asentó en la región para mediados del siglo XIX,

la cual caracterizó la política de las metrópolis coloniales en la Orinoquia y la Amazonia (especialmente en la región del Río Negro) y que logro formar el llamado “Imperio del Caucho”; La Era del Caucho se extendió en Venezuela durante dos períodos: 1870, cuando es iniciada su explotación por franceses en el brazo Casiquiare del río Orinoco, hasta 1912 y luego desde 1940 hasta la segunda década del siglo XX [sic].¹⁵²

Después del proceso de independencia en Venezuela (1808-1810), de la formación del Congreso Constituyente el 2 de marzo de 1811, de la declaración de los Derechos del Pueblo el 1 de julio de 1811, y de la proclama de independencia el 5 de julio, los

151 Arellano, *op.cit.*, p. 828.

152 Omar González Ñañez, “La construcción de conocimientos sobre la identidad Cultural en Venezuela”, *Boletín Antropológico*, Vol. 20, Núm. 54, enero-abril, 2002, Universidad de los Andes, Venezuela, pp. 521-534. Consultado en: <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=71212423005> el 3/02/2011.

caciques del caucho y los empresarios franceses continuaron la política económica extractivista en la región del Orinoco, en la que una alta población orinoquense “[f]ue atrapada en el régimen esclavista de explotación cauchera, hubo reclutamiento compulsivo de mano de obra indígena, ocurrieron dislocaciones demográficas, alteraciones en los patrones de asentamiento y alta morbilidad en las poblaciones indígenas”.¹⁵³

Para finales del siglo XIX, la llamada “era del caucho” comenzó su declive y el Gobierno Nacional de Venezuela organizó una serie de exploraciones durante 1890 y 1894 a la par de las misiones religiosas y “para 1890 se registra la visita del General Nicolás Meza a las sabanas del río Acanán, afluente del Carrao; el general Meza sostuvo que había un millar de Arekunas en el Valle de Kamarakata”.¹⁵⁴ Esto indica que los desplazamientos hacia el sur fueron constantes por los afluentes del Orinoco y lo que hoy es el Parque Nacional Canaima en el estado Bolívar. Fue entonces que la explotación del caucho fue reemplazada a principios del siglo XX por

la refundación de las misiones católicas y eventualmente por la entrada de misiones evangélicas. Las misiones abrieron el camino y las rutas de penetración a los futuros invasores y acaparadores de tierras jurídicamente baldías y tradicionalmente indígenas.¹⁵⁵

153 Arvelo-Jiménez, *op. cit.* p. 9.

154 Thomas, *op. cit.* p. 315.

155 Arvelo-Jiménez, *op. cit.* p. 9.

2.2.5. La recolonización en el siglo XX

Para el siglo XX, las exploraciones fueron parte del redescubrimiento de la zona y del contacto misionero capuchino con los pueblos indígenas de la región del sur del Orinoco. Para finales del siglo XIX (1892) y principios del XX (1903) las guerras civiles en Venezuela, culminaron con la presidencia de Juan Vicente Gómez (1910-1935) y es en este periodo donde se buscó consolidar la expropiación y la distribución de la tierras acumuladas legalmente por parte del Estado y en este marco donde se promulga la Ley de Misiones la cual:

subvenciona el establecimiento de Misiones religiosas con el objetivo de “reducir y atraer a la vida ciudadana a las tribus y parcialidades indígenas no civilizadas que aún existen en diferentes regiones de la República, y con el propósito, al mismo tiempo, de poblar regularmente esas regiones de la Unión, se crean en los territorios federales y en los Estados Bolívar, Apure, Zulia, Zamora y Monagas tantas Misiones cuantas sean necesarias a juicio del Ejecutivo Federal”.¹⁵⁶

Asimismo, se debe subrayar la exploración de Kuch Grümberg por el norte de Brasil y sur de Venezuela, entre 1911 y 1913, en la que se mencionan ya los relatos del origen de los pemón. De hecho, Grümberg nos habla de la leyenda de Makunaima como parte la historia oral del origen pemón.

Regresando a la historia del grupo, para los años de 1927-1928 se organizó una expedición liderada por Félix Cardona y Juan Mundo, la cual atravesó, “la Gran Sabana por el Caroní arriba y su afluente el río Tirika, fue seguida en 1929, por una expedición de misioneros capuchinos que subió el Caroní hasta Urimán”.¹⁵⁷ A partir de este momento, comenzaron las fundaciones de las misiones capuchinas en puntos que con el tiempo se han convertido, hasta nuestros días, en centros de suma importancia, tanto económica como religiosa.

Ya para 1930, desde la historia reseñada por los misioneros, “Mons. Alonso Nistal primer Vicario Apostólico del Caroní, fue informado de que siguiendo el río

¹⁵⁶ *cit. pos.* Gemma Orobitg, *Multiculturalismo, derechos territoriales e identidad indígena en Venezuela. Planteamientos para una etnografía a través de las leyes*, en Javier Laviña y Gemma Orobitg (coord.), *Resistencia y territorialidad: culturas indígenas y afroamericanas*, Estudios de antropología social, Universidad de Barcelona, 2008, p. 336.

¹⁵⁷ Thomas, *op. cit.* p. 316.

Buey había un camino por donde los indígenas en cuatro días llegaban a la Gran Sabana”.¹⁵⁸ Después de hacer una exploración, Mons. Nistal mandó un informe al gobierno venezolano para lograr la primera fundación misionera en la Gran Sabana y al mismo tiempo se creó una Inspectoría de Fronteras para aquella región.

Así, desde la década de los años cincuenta, los Pemón ocupan dos zonas ecológicas, a saber: “una oriental o zona de sabana, incluyendo la Gran Sabana y el Valle de Kamarata, y otra occidental o zona de selva fluvial, que incluye el Valle del río Caroní [...]”.¹⁵⁹ Hasta el siglo XX, los Pemón eran un pueblo con mucha movilidad, se trasladaban según las estaciones para aprovechar los recursos naturales, es decir, sus asentamientos eran muy dispersos y compartidos y no tenían un gobierno central. Sin embargo, para mediados del siglo XX, tanto el acercamiento con el Estado Nacional como con las Misiones, lograron una transculturación de la lengua y de la concepción Pemón sobre su vida nómada. De este modo, sus formas de vivir se volvieron sedentarias tanto por la transformación de la agricultura como un modo de trabajo hasta el siglo XVI continuando en los siglos posteriores por influencia de las misiones capuchinas. Ahora viven en comunidades más grandes instaladas en casas uniformes proporcionadas por el Estado. Durante el gobierno de Rafael Caldera a finales de los sesenta, el cambio en la mayoría de las tradiciones de los Pemón en relación al matrimonio, la muerte, la sepultura y la pubertad, tuvieron cambios significativos gracias a la entrada de los programas sociales del proyecto denominado Conquista del Sur que sería continuado por Carlos Andrés Pérez, proyecto al que hacemos referencia en el capítulo tercero.

158 Arellano, *op. cit.* p. 830.

159 Thomas, *op. cit.* p. 334.

Pero aún así y la transculturación a la que han entrado con el paso de los años, se desarrollan como cultura y se saben parte de un grupo a través del uso cotidiano de su lengua, la cual expresa un pensamiento que ha persistido a pesar del uso del castellano en la mayoría de sus relaciones con la población criolla-mestiza por siglos.

En renglones arriba se intentó demostrar cómo los Pemones han logrado subsistir desde antes de la Conquista hasta nuestros días. Además, se pretendió demostrar que la persistencia de la cultura Pemón está relacionada a la relación con su territorio, el cual es expresado en su lengua como memoria colectiva y que logra redefinir sus antiguos, pero también sus actuales, espacios territoriales en el estado Bolívar; espacios en donde el megaproyecto Eje del Escudo Guayanés es puesto en práctica como parte de la IIRSA.

En nuestro siguiente capítulo, veremos que la finalidad última de este tipo de proyectos es la movilización de materias primas y flujos de energía eléctrica para satisfacer demandas de energía de las actividades productivas del norte de Brasil, principalmente; lo cual incrementa la transferencia de excedentes hacia este país y hacia los países centrales en el Atlántico y Asia, mediante producción manufacturera exportada.

CAPÍTULO III. ANÁLISIS DE LAS POSIBLES IMPLICACIONES DE LA IIRSA EN LOS TERRITORIOS OCUPADOS POR LOS PEMONES

3.1. Eje del Escudo Guayanés en la IIRSA y algunas evidencias de la resistencia indígena Pemón

La territorialidad como hemos dado cuenta en el capítulo anterior constituye un eje central de la cultura indígena Pemón, si bien, los pemones no pretenden una autonomía frente al Estado-nación se saben parte de un entorno donde la autogestión y el control de sus recursos son parte fundamental de su existencia, y es aquí donde se da un espacio de tensión ya que factores internos (Estado-nación) como externos (empresas mineras) son los que juegan un papel preponderante en el uso de sus territorios, un claro ejemplo es el Eje del Escudo Guayanés como parte de la IIRSA.

En este capítulo, se analiza la lógica que subyace a los proyectos de integración, como la IIRSA, desde la mirada institucional y la implementación de esta iniciativa. Esto nos dará un panorama para comprender el carácter estratégico de los recursos del sur de Venezuela y la manera en que, a través del Estado-nación son puestos en marcha de la mano con los países centrales dueños de las tecnologías para los procesos de acumulación-extracción en la región venezolana. Particularmente, estudiaremos la función del Eje del Escudo Guayanés como productor de energía eléctrica para satisfacer la creciente industria textil del norte brasileño y también como salida hacia el Atlántico para el mercado exportador de materias primas. Analizamos, además, las esporádicas resistencias que los indígenas pemones han dado en este contexto en donde

los llamados “corredores de desarrollo”, así como la infraestructura carretera, portuaria, eléctrica y en telecomunicaciones han invadido los territorios indígenas.

En el desarrollo de nuestro trabajo, hemos querido, por un lado, ver dentro del contexto del capitalismo cómo, particularmente desde mediados del siglo XX, las políticas de acumulación-extracción por parte de los países metropolitanos en América Latina han ido incrementándose y hoy en día están fundamentalmente interesadas en la localización de las reservas de minerales, agua y biodiversidad.

La extracción de recursos naturales en América Latina, a favor de los países metropolitanos, no es un proceso que se esté dando en los últimos tiempos, sino que arenga toda su historia colonial. Sin embargo, a partir de la década de 1990 se observa para América Latina la intervención del gran capital por medio de los llamados programas de ajustes estructurales (PAE), los cuales se dieron principalmente en reformas a las constituciones de los países latinoamericanos, mediante las cuales la inversión extranjera directa comenzó a tener mayor participación en múltiples sectores como la minería, la industria energética (gas, petróleo y otros componentes y derivados de éste), así como también los recursos hídricos. Creemos que los espacios en donde se encuentra esta gran variedad de recursos naturales se volvieron o se colocaron como recursos estratégicos del gran capital, sobre todo de origen norteamericano, con una visión ya perfilada hacia el siglo XXI en donde “los procesos de extracción en la región han ido aumentando”.¹⁶⁰

El momento actual dentro del llamado desarrollo capitalista, llamado globalización, ha tendido a producir una ruptura de esos espacios tradicionales como

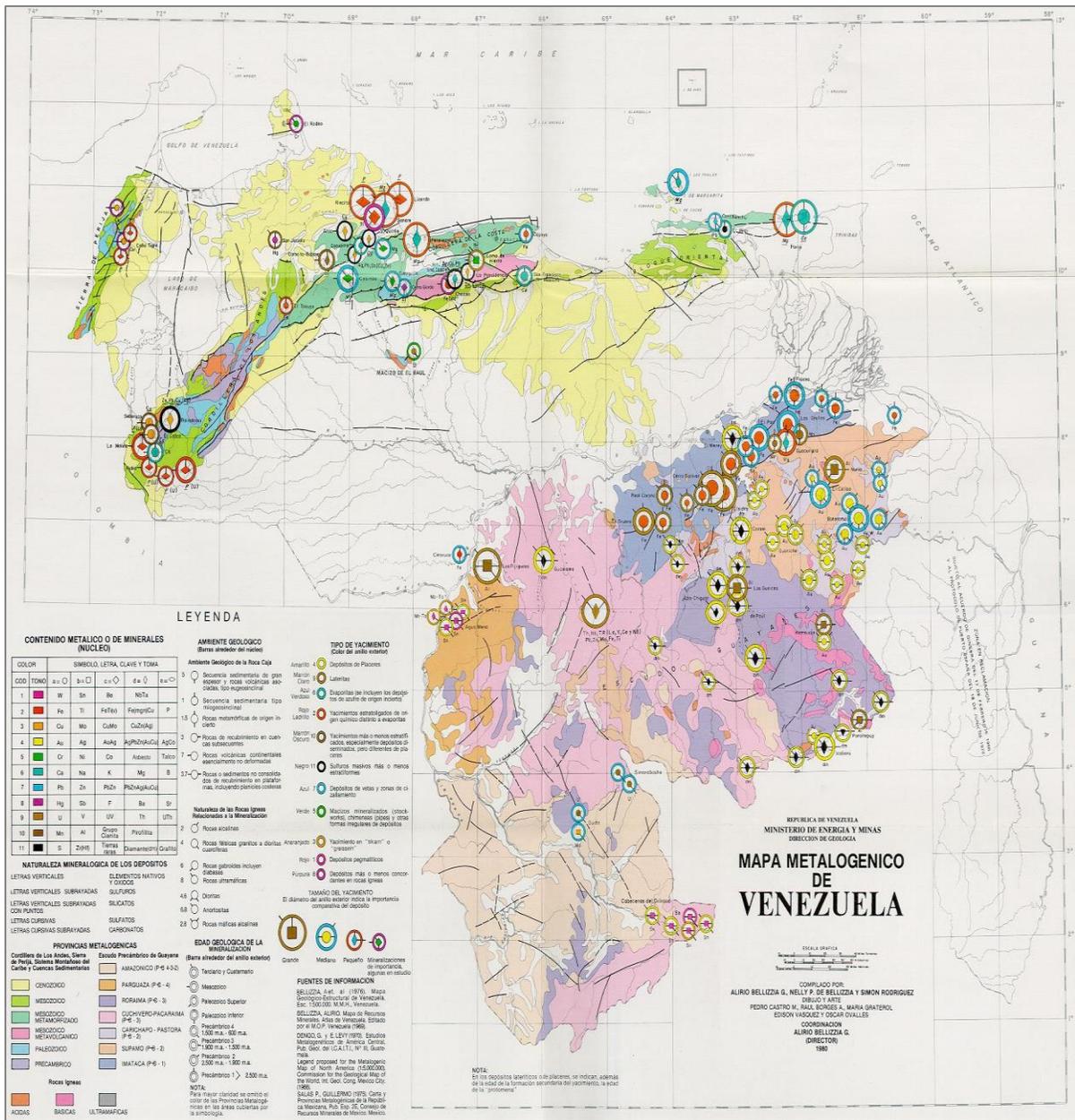
160 Gian Carlo Delgado-Ramos (coord.), *Ecología Política de la Minería en América Latina*, México, CEIICH-UNAM, 2010, p. 9.

nunca se había dado, ya que las primeras respuestas de confrontación no surgen de los Estados nacionales, sino de las comunidades de los lugares en ruptura, es decir, territorios ancestralmente ocupados por poblaciones originarias, no sólo en lucha contra un modelo mercantil, extractivo y homogeneizador, sino también en defensa de territorios y formas de vida opuestos a este modelo.

Uno de los territorios ahora revalorizados en América del Sur es Venezuela, tanto por sus reservas de agua dulce, como por sus reservas de oro, diamante y hace poco, por el descubrimiento de coltan, sólo por mencionar algunos ubicados al sur del país; sin omitir, por supuesto, sus grandes reservas de petróleo.

En el mapa se puede observar la zona de la Guayana al sur del Estado Bolívar pintada de color rosa y morado donde se encuentran yacimientos importantes de oro, aluminio, caolín¹⁶¹, diamante, estaño y hierro. También en esta región hay zonas de recursos no metálicos como el cuarzo cristalino y la barita.

¹⁶¹ El Caolín es utilizado en la industria del papel, de la pintura, cerámica y plástico por mencionar algunas de sus aplicaciones. Consultado en <http://www.uaeh.edu.mx/scige/boletin/icbi/n2/e1.html> , Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo el 10/07/2014.



Mapa 8. Mapa Metalogénico de Venezuela; Fuente: <http://www.pdvsa.com/lexico/museo/minerales/image/nometalicos.jpg> .

Los territorios en donde viven ahora varios pueblos indígenas como los Makushi, los Pemones, así como Akawayos y Sapes, son en algunos casos, tanto por su número como por su extensión territorial, comunidades asentadas en espacios anhelados por los Estados-Nación en regiones fronterizas de Venezuela, Brasil y Guyana, así como por las

grandes industrias transnacionales, las cuales deslocalizan la producción de energías, materias primas y flujos de humanos, en tanto sujetos trabajadores para la producción en la región de las tres fronteras.

Uno de los pueblos indígenas más numerosos y uno de los que más han vivido los procesos de transculturación ha sido el de los Pemones, defensores ahora de territorios ocupados y no ocupados, pero los cuales, desde su concepción, les pertenecen; desde su mirada no tienen que estar habitados para saber que forman parte de su memoria, contrario a la visión capitalista en donde se cree que los espacios “vacíos” son para invadirlos y darles un valor mercantil. Esto conlleva a una incipiente explotación de la tierra, ya sea a través de empresas turísticas o de la minería a cielo abierto. En la concepción de los pemones, la importancia de la tierra *significativa* nada tiene que ver con su aprovechamiento material, sino con sus contenidos y con lo que representan en una cosmovisión particular.

Estos territorios tampoco se podrían entender sin dar cuenta del proceso de la cultura Pemón actual y de la crisis de este pueblo indígena en nuestros tiempos, el cual muestra una resistencia que se niega a morir en medio de procesos de etnocidio¹⁶², que es la destrucción sistemática de los modos de vida y que a lo largo de su existencia donde “se sigue con la política de fomentar legalmente la colonización de las tierras indígenas siempre en el contexto de un proyecto político estatal centralizador que se va afianzando y que equipara el poblamiento colonizador con el desarrollo de la Nación”.¹⁶³

162 Pierre Clastres, *Investigaciones en Antropología Política*, Barcelona, Gedisa, 2001. El concepto de *etnocidio* es retomado de Robert Jaulin en *Política y Práctica del etnocidio*, 1979, en este texto: Si el término genocidio se remite a la idea de “raza”, el de etnocidio se refiere no ya a la destrucción física de los hombres (en este caso permaneceríamos dentro de la situación genocida) sino a la de su cultura.

163 Gemma Orobitg *op. cit.* p. 331.

En el caso Pemón, como lo señalamos en capítulos anteriores, su contacto con los exploradores europeos principalmente fue hasta finales del siglo XVIII, tanto por su ubicación geográfica en tierras inhóspitas de escaso interés para los conquistadores (más no para los misioneros) como por el carácter de cazadores nómadas de los pobladores originarios.

Sin embargo, como hemos visto, el siglo XIX no significó una liquidación de las tradiciones de los Pemón y de sus instituciones sociales fundamentales. Tal como lo menciona David J. Thomas, los Pemón fueron objeto de actividades misioneras adventistas, “sin embargo no se presentó una ruptura definitiva, sino más bien de un proceso en que los indígenas se plantearon la continuidad en la transformación”.¹⁶⁴ Durante la segunda mitad del siglo XX, su organización política, social y material no ha cambiado mucho. Para Thomas, durante la década de los ochenta en el siglo XX, “se han adoptado nuevos tipos de vivienda [...] En la zona de la Sabana las viviendas frecuentemente tienen paredes de barro y techumbre de palma, mientras que más adentro en la zona fluvial, las paredes son de corteza de árboles”.¹⁶⁵ Ahora, ese tipo de construcciones sólo son usadas para bodegas donde se guardan instrumentos de trabajo para la siembra y otros utensilios, ya que las casas son ahora de concreto con techo de lamina, cuadrículadas y divididas, “probablemente de la influencia misionera y criolla”¹⁶⁶; y, sin duda, resultado de los programas de vivienda de los gobiernos de Luis Herrera Campins (1979-1984), hasta Rafael Caldera (1994-1999) que homogeneizaron en el uso de material y arquitectura. Hay que recordar que antes se usaban casas elípticas y redondas sin divisiones.

¹⁶⁴ Thomas, *op. cit.*, p. 315.

¹⁶⁵ *Ibidem*, p. 327.

¹⁶⁶ *Loc. cit.*

Sobre la organización política, Thomas nos dice que “[l]os Pemón están unificados por su cultura, su lengua y por la uniformidad básica de su organización social en pequeños asentamientos vecinos que componen la tribu. No hay estatus políticos aparte del de capitán, que viene a ser un líder regional”.¹⁶⁷ Aún hoy, dentro de las comunidades, los capitanes tienen un rol importante como líderes que cohesionan y dan representatividad a la comunidad ante el gobierno, junto con una estructura paralela que ha comenzado a formar parte del aparato estatal, sobre todo a partir de 1999 con el reconocimiento y la aparición de un discurso criollo que ha tomado como símbolo de los pueblos indígenas en Venezuela al líder indígena Guaicaipuro, quien formó parte de una de las muchas resistencias a la llegada de los españoles.¹⁶⁸

En la actual organización política, el capitán funge como el que organiza, como el que tiene la palabra ante extranjeros. Sin existir una jerarquía entre ellos y la comunidad, “el capitán es esencialmente el representante de un grupo regional Pemón ante otros grupos similares [...] también puede jugar un rol en el comercio intertribal e interregional [...]”.¹⁶⁹ Los capitanes son parte de una estructura en donde no existe una jerarquía, pero se les elige tanto por sus contactos criollos ante el Estado como por el número de parientes que tenga en la región. Las comunidades Pemón mantienen, a través de modificaciones, características tradicionales a pesar de lo que David J. Thomas sostiene sobre la creciente influencia del mercado y del aparato estatal en la organización Pemón. En los años recientes del 2006 al 2010, “la presencia del aparato estatal en la mayoría de las comunidades pemón básicamente en aquellas que no están

¹⁶⁷ *Ibidem*, p. 360.

¹⁶⁸ Cfr. Josefina Oliva de Coll, *La resistencia indígena ante la conquista*, México, Siglo XXI, 2003.

¹⁶⁹ Thomas, *op. cit.*, p. 361.

situadas junto a la Troncal 10¹⁷⁰, alrededor de centros mineros, misionales y/o turísticos importantes, continúa siendo hoy muy limitada¹⁷¹. Lo cual no quiere decir que en estas comunidades no haya una conciencia de pertenencia al Estado:

Esta pertenencia al Estado es entendida en términos instrumentales, subordinada al sentimiento de pertenencia a la polis pemón y alejada en la práctica de *modelos cívicos* de ciudadanía que postulan algunos teóricos liberales del multiculturalismo (Kimlicka 1995), o de aquellos modelos caracterizados a partir de la figura del “ciudadano auténtico” como oposición al ciudadano cliente que criticase Habermas (Reis 1996: 128).¹⁷²

Además de la inclusión de los derechos de los pueblos indígenas en la redacción de la Constitución Bolivariana de 1999, los Pemones lograron integrar los derechos de los pueblos indígenas como parte de los derechos humanos internacionales que nunca habían sido reconocidos dentro del Estado-nación venezolano. Sin embargo, los pueblos indígenas pemones siguieron manteniendo al interior de sus sociedades una vida comunitaria con sus tradiciones y con una organización semiautónoma. Es así que los derechos establecidos fueron integrados en la cosmovisión Pemón como derechos de sujetos colectivos en defensa de sus territorios, se reapropiaron de una cuestión implícita en su cultura como lo es la defensa de sus tradiciones, identidad y lengua. Esto se puede ver en contraste con la forma en la que el pensamiento metropolitano integra a los derechos humanos en decisión universalista e individual:

Para los pemón, la fortaleza del sentimiento de pertenencia a su polis y la distancia establecida con la [sic] [polis] nacional ha sido facilitada hasta el día de hoy por una combinación de razones entre las que destaca el grado de autonomía con el que en rasgos generales se desarrolla en su interior la vida económica-política, y por la práctica inexistencia de mecanismos de inclusión (tanto simbólicos como materiales).¹⁷³

170 Autopista y ruta a la Gran Sabana que va desde Caracas hasta la frontera sur con El Estado de Roraima en Brasil, conocida como El Dorado-Santa Elena de Uairen.

171 Luis Fernando Angosto, *Donde lo Pemón se torna indígena: perspectivas etnográficas para el estudio de las políticas étnicas y la conciencia colectiva*, Caracas, Revista Antropológica Tomo LIII n° 111-112, Diciembre, 2009, p. 18.

172 *Loc. cit.*

173 *Loc. cit.*

En muchas comunidades Pemón, el aparato estatal está representado sólo por la escuela donde se logró poner en práctica la condición bilingüe como parte de la transculturización. Como lo mencionamos anteriormente, las figuras de autoridad son parte de la misma comunidad Pemón y en los casos en los que se necesita una mediación con el Estado, siempre se ha buscado a personas de la propia comunidad, como en el caso del conflicto sobre el tendido eléctrico en la zona fronteriza entre Venezuela y Brasil. En este caso, los Pemón se opusieron al proyecto hidroeléctrico sin el conocimiento de que formaba parte del megaproyecto regional y continental de la IIRSA y que en un principio fue llamado Eje Orinoco-Apure.

No creemos ni sugerimos que todas las comunidades Pemón son homogéneas; sin embargo, para el caso de este trabajo, nos interesa la resistencia que se dio al tendido eléctrico dentro de la heterogeneidad de las comunidades Pemón: “es particularmente importante señalar diferencias sustanciales y crecientes en términos económicos entre comunidades, derivadas de un variado grado de participación en la economía nacional/global, que oscila entre la semi-autonomía y la virtual dependencia”.¹⁷⁴

En otras zonas, el ingreso monetario se ha hecho indispensable para el mantenimiento de la población que ya no produce sus propios alimentos o que ya no lo hace en la cantidad que los necesita donde se han cambiado sus patrones de consumo, “acercándose a la sociedades industrializadas a la par que otros patrones de asentamiento, lo cual a su vez contribuye a aumentar la presión sobre recursos decrecientes en esas zonas”.¹⁷⁵

174 *Ibidem*, p. 19.

175 *Loc. cit.*

Dichos recursos naturales están ligados a las comunidades Pemón y están asociados a un territorio generalmente identificado con la región ecológica de la Gran Sabana. Este espacio influye de manera significativa “para mantener el fuerte grado de conciencia étnica que también demarca las barreras de la polis y organización pemón”.¹⁷⁶ Asociada a este espacio, la lengua Pemón persiste entre las comunidades como un elemento en donde es usada para dar nombre a términos ambientales que derivan de figuras o rasgos asociados al paisaje propio de la región, ya sean animales, montañas o ríos siendo así que: “Estos niveles de estructura se relacionan a la propiedad de tierras ancestrales y al uso de recursos los cuales consolidan las relaciones socio-políticas, lingüísticas y culturales entre y dentro de un número de diferentes grupos étnicos”.¹⁷⁷

En el actual contexto venezolano, la lengua sigue siendo un elemento principal de la distintividad del grupo, ya que “[e]s identificado como rasgo identitario esencial, y podemos suscribir lo afirmado por Thomas en cuanto al destacado lugar del idioma como diacrítico étnico, no sorprende en absoluto, particularmente a la vista de la similitud tecnológica y cultural entre los pemón y sus vecinos indígenas”.¹⁷⁸ De tal manera que no sólo se trata de evidenciar la importancia de la lengua para las comunidades indígenas Pemón, sino que creemos que la lengua configura aquello que señala el punto de vista desde el cual el espacio es entendido como tal, así como la manera de relacionarse con éste, lo que constituye una base que genera el proceso de la conformación de una cosmovisión, con la que se expresa la manera en que se han

176 *Loc. cit.*

177 Audrey Butt Colson, “Los Pemón: renombrando su estructura e identidad, “Naming Identity and structure: The Pemon”, Caracas, *Antropológica*, Tomo LIII n° 111-112, Diciembre, 2009, p. 35.

178 Angosto, *op.cit.*, p. 20.

organizado, y se organizan aún, mediante la memoria y la oralidad, como una totalidad material y simbólica.

En este sentido, el espacio geográfico Pemón es un factor condicionante de su formación social, en la medida en que además de ofrecer condiciones naturales y materiales para su subsistencia es, al mismo tiempo, “la construcción de un territorio que se rige por normativas político-culturales y, sobre todo, por una ética que le es totalmente correspondiente”.¹⁷⁹ En este contexto, el pueblo pemón ha mantenido una cierta conciencia étnica sobre su territorio; así, la naturaleza y el mundo son entendidos como sus aliados, con quienes ha compartido sus *haceres*, lo que logra la reproducción de la vida: “[l]a extensión del mismo [territorio] está determinada, igualmente, bajo los términos de la relación de alianza y no en términos de posesión individual”.¹⁸⁰

Aunque, a principios del siglo XX, en las sociedades pemón la noción de propiedad privada, junto con la penetración de los valores de Occidente, comenzó a hacerse mas notoria, hoy en día, en las comunidades ubicadas lejos de la carretera principal (Troncal 10) las tierras para sembrar son compartidas entre los pobladores en diferentes tiempos, ya que van cambiando los espacios para la siembra de yuca y plátano en espacios muy extensos de tierra. Es decir, la tierra para la agricultura sigue siendo parte importante en las comunidades como parte de su relación en cuanto a lugares comunes en los que su filosofar

sigue siendo categorizado, según las clasificaciones establecidas, en los conjuntos de los *pemontón* (cuentos y leyendas), o mundo de los humanos; los *katarenkón*, o dominio de los seres de arriba, del aire o del cielo; los *tunarikón*, o mundo de los seres acuáticos, moradores de ríos, lagunas, mares y hasta nubes de lluvias [...]

179 José Quintero Weir, *op. cit.* p. 45.

180 *Ibidem*, p. 47.

nonponkón, o seres de la tierra, de la sabanas, de los cerros, o de los bosques, como el *Imawari*.¹⁸¹

La relación con su territorio sigue cimentándose en una valoración ética desde su cosmovisión. Su relación con el ambiente se diferencia claramente desde la forma de aproximarse, de moverse por sus diferentes entornos y de explotar los recursos del espacio. En la vida cotidiana actual pemón, existe el concepto de *Chiwön*¹⁸², presente en todas partes, “expresión de la fuerza o hálito universal *pía* que da la vida a todo”.¹⁸³ El *Chiwön/potori* protector de especies y recursos, además de vigilar y manipular los movimientos, controla la fertilidad, la multiplicación. En los minerales, el *chiwön* protege los depósitos del material:

Si antes lo hacían refiriéndose a ciertas rocas como el jaspe o el cuarzo, hoy día se habla también del *chiwön* de los diamantes y del oro, lo que parece ser indicativo de que el universo mítico pemón es capaz de incorporar nuevos elementos, cuyo común denominador podría ser su importancia económica antes desconocida.¹⁸⁴

Los espacios de producción de una comunidad dentro de la totalidad del espacio de su territorio, se definen y establecen de acuerdo *al hacer* que le es propio al lugar, y no por la voluntad de sus ocupantes donde el sujeto o el agente que se vive dentro de un espacio hace que: “La actividad de un espacio dentro del territorio de una comunidad dada se determina por la posibilidad y capacidad de producir de dicho lugar durante un periodo de tiempo determinado”.¹⁸⁵ La cosmovisión del pueblo Pemón sobre su territorio, en contraste con la visión occidental y la del Estado-nación, no se determina por la presencia humana como forma de producción para su explotación y consumo de

181 Miguel A. Perera, “Los paradigmas ambientales del pueblo Pemón y la demarcación de tierras para la titulación colectiva. Cambios y resistencias”, *Antropológica*, Tomo LIII n° 111-112, Caracas, Diciembre, 2009, p. 128.

182 *Chiwön*: Alma, energía, fuerza. *Diccionario Pemón*, p. 36.

183 Miguel a. Perera, *op. cit.* p. 129.

184 *Loc. cit.*

185 José Quintero Weir, *op. cit.* p. 47.

recursos naturales, sino por la presencia en el lugar no sólo de cultivos en él plantados, sino de una churuata (casa colectiva), y sobre todo de los seres que habitan ahí para cuidar sus espacios, los cuales, por ejemplo, han sido determinados hoy a partir de la memoria de los mayores dentro del proceso de demarcación de sus tierras. Los territorios son ahora revalorados tanto por el Estado-nación como por las transnacionales mineras y de producción de energía hidroeléctrica, así como por la industria de materiales de la llamada última generación interesada; por ejemplo, el coltan para su uso en microcomponentes. Así, los recursos fundamentales para el capitalismo son vistos como espacios que, al igual que sus sociedades ocupantes, adquieren un carácter de objetos, es decir, se organizan en función del llamado desarrollo capitalista.

3.2. El IIRSA en el espacio Pemón

En el primer capítulo mencionamos la importancia actual de los megaproyectos de integración en todo el mundo. En el espacio sudamericano se planea para este siglo la IIRSA (Integración de Infraestructura Regional Sudamericana) como uno de los proyectos más ambiciosos de ordenamiento del territorio que se haya desarrollado en América Latina jugando un papel estratégico donde: “Tanto las capacidades tecnológicas como los alcances políticos determinan las condiciones y el ambiente en el cual se definen las dimensiones y posibilidades de uso y ordenamiento de los territorios”.¹⁸⁶ El ordenamiento —llamado así por el Estado-nación— de la tierra en espacios donde el pueblo Pemón ha sido habitante milenario desde su origen es

186 Ana Esther Ceceña, “Territorialidad de la dominación: La Integración de la Infraestructura Regional Sudamericana (IIRSA)”, Observatorio Latinoamericano de Geopolítica, 2007, p. 9. Consultado en <http://www.geopolitica.ws/media/uploads/IIRSA.pdf> el 28/08/2012.

establecido a partir tanto de sus relatos orales, su memoria o historia oral, así como de los estudios presentados aquí, en los cuales las resistencias a sus ocupaciones se han documentado por lo menos desde el siglo XVI, pues:

las referencias escritas más antiguas, sobre grupos de filiación Pemón, son de finales del siglo XVI y constituyen un importante eslabón entre la información inferible para el período prehispánico, y *la aportada por la tradición oral de los mismos pemón* en el intento por “cronologizar” su presencia en Guayana y como una necesidad en el marco de los requerimientos del expediente de autodemarcación.¹⁸⁷

La memoria oral es parte de lo que hoy podemos llamar una resistencia cultural, en la que, por ejemplo, en la autodemarcación de los territorios se acudió a los viejos y mujeres mayores para realizar junto con la comunidad mapas mentales. Además, se usaron tecnologías para el mapeo de las zonas en conflicto con grupos mineros criollos. La autodemarcación es el proceso en el que se encuentran tanto el Estado-nación como los pemones para la delimitación de sus territorios. La memoria oral tiene la función de mantener, a través de la lengua, un espacio desde el cual han resistido en diversos momentos a las ocupaciones coloniales donde documentamos que: “Vera e Ibargoyen mencionan [...] que algunos años más tarde, un cruento enfrentamiento entre españoles y Pemónton produjo la muerte de españoles en las cercanías de la confluencia de los ríos Paragua-Caroní que podría referirse a este acontecimiento”.¹⁸⁸

En el territorio ocupado por los antecesores de los pemón al sur de Venezuela y por los afluentes del Orinoco, la presencia de grupos caribes son:

frecuentes desde finales del siglo XVII, al ser gentilicios empleados por los capuchinos catalanes para referirse a diferentes grupos caribes del curso medio del Caroní(...) dentro de lo que conocemos como territorio Pemón, bien reportado visualmente como lo que conocemos como cartografía antigua; (...) la gente de

187Perera, *op.cit.* p. 131. Las cursivas son nuestras.

188 Citado por Miguel A. Perera en Simón, P. De, *Noticias Historiales de Venezuela, II*: 1963, p. 132. Además, véase Perera, M.A., *Oro y hambre Guayana siglo XVI. Antropología histórica y ecología cultural de un malentendido 1498-1597*, 2000, p. 369.

kamarakoto cuenta con documentación que subraya su raigambre y pertenencia territorial.¹⁸⁹

En esta misma línea, Nelly Arvelo sugiere que:

el abordaje histórico y estructural ha hecho posible la identificación de vinculaciones significativas entre los movimientos etnopolíticos contemporáneos con los movimientos de resistencia militar dirigidos por los jefes Kariña durante los siglos XVI, XVII y parte del XVIII así como con muchos otros ocurridos a lo largo de los siglos subsiguientes.¹⁹⁰

Aunque en la cita anterior no se habla propiamente de los pemón, se puede decir que fueron parte de una organización indígena regional del Orinoco, donde las resistencias fueron constantes, ya que:

las relaciones entabladas en las ferias de verano y/o a través de negociadores interétnicos que recorrían las rutas o caminos interfluviales, fueron relaciones de naturaleza múltiple y de circulación generalizada[...] Mi lectura es la de lo intercambios caracterizados solamente de comerciales por etnógrafos y etnohistoriadores, deben haber estado acompañados por intercambios sociales, acuerdos políticos, prestación de servicios religiosos y económicos, introducción, difusión y adopción de modas; circulación de noticias e informaciones estratégicas, etc. [...] promovidos y realizados por miembros de sociedades horizontalmente conectadas que lo practicaban sin temor a perder la independencia política de sus asentamientos.¹⁹¹

Sobre las resistencias indígenas en la región, Perera menciona que “frente a los colonos y misioneros españoles por los antecesores de los actuales Pemón [...] en la llamada frontera caríblica se mantuvo como foco de resistencia activa, con intervalos de calma, a lo largo de casi todo el siglo XVII”.¹⁹²

Durante el siglo XIX y principios del XX, los pemones se mantenían en territorios del sur del estado Bolívar, donde su adaptación a las formas productivas de esa región, como la producción minera, el autoconsumo por la agricultura, la vida en las misiones religiosas y la venta de mercancías en los pueblos fronterizos, se dio entre la

189 *Loc. cit.*

190 Arvelo-Jiménez, *op. cit.*, p. 2.

191 *Ibidem.* p. 7.

192 Miguel A. Perera, *op.cit.*, p. 132.

evangelización y las tradiciones de subsistencia autónomas durante toda la mitad del siglo XX.

La adaptación y transculturización de los Pemón tuvo su auge en la década de 1970, ya que la pauperización de sus productos agrícolas, junto a la importación de alimentos, tuvo un fuerte impacto en su agricultura, obligándolos a insertarse en otras dinámicas productivas de la región. Todo lo anterior aunado al ya mencionado programa económico nombrado como “La Conquista del Sur”, concebido bajo el primer mandato de Rafael Caldera y dirigido por la Corporación Venezolana de Guayana (CVG). Dicho programa fue definido por el IV Plan de la Nación como “la afirmación efectiva de la soberanía nacional y la presencia del Estado venezolano en todos los órdenes de la vida y todos los confines de la zona (Guayana), que se logrará mediante la penetración progresiva, el establecimiento de poblados permanentes en la zona fronteriza, como el resto del área”.¹⁹³

Este programa dio paso a la destrucción de una parte de los bosques de la Gran Sabana y de la selva Amazónica, para dar paso a carreteras, como la Troncal 10, construida entre 1965 y 1972 aproximadamente, la cual cruza desde el norte de Caracas hasta la frontera sur con Brasil en Boavista. Además, se crearon poblados criollos, hubo auge en la explotación minera y se incentivó de plantaciones ajenas a las zona selváticas y de bosques. El proyecto fue abandonado ante la fiebre petrolera, pero siguió en la mira de organismos multinacionales por su riqueza natural.

193 Gerardo Lucas, *Industrialización contemporánea en Venezuela. Política Industrial del estado venezolano, 1936-2000*, Caracas, Universidad Católica Andrés Bello, 2006. p. 94.

3.3. Consecuencias inmediatas del tendido eléctrico a principios del siglo XXI y la defensa del territorio Pemón

La resistencia al tendido eléctrico a principios del siglo XXI, por parte del pueblo pemón, surgió desde el año 1997, durante el segundo gobierno de Rafael Caldera, que estableció acuerdos con el gobierno de Brasil para construirlo desde el Guri en Venezuela, hasta Boa Vista, al norte del Brasil. Se suponía que tal tendido respondía a la necesidad de este país por brindar servicio de electricidad a esa región del país; mientras que para Venezuela era un negocio de venta de megavatios. Al mismo tiempo, ese proyecto se conecta con la apertura mineroforestal para la zona de la Gran Sabana en el estado Bolívar, apertura que requería el cambio de denominación de “Reserva y Parque Nacional” que tiene la zona, con el fin de que se volviera un espacio de posible explotación forestal. Para ello, el gobierno de Rafael Caldera emitió el decreto 1850, con el cual no sólo cambió la condición jurídica de esos espacios, sino que dio entrada a los capitales transnacionales mineros y forestales.

Así, dentro de las políticas extractivista, comenzó la deforestación del área protegida conocida como Reserva Forestal de Imataca, la cual hizo crisis en 1997. La reserva ubicada al norte del estado Bolívar fue rezonificada también por el decreto 1850, con fines para la explotación de las maderas del bosque tropical húmedo, el cual es parte del territorio Pemón y Kariña. El decreto funcionó como la imposición del Estado-nación venezolano para explotar los recursos existentes en la región, lo cual provocó que se aglutinaran varias organizaciones ambientalistas junto con el pueblo Pemón en defensa de un área protegida tanto por el Estado como por los pueblos indígenas.

Cabe mencionar que el territorio del Parque Nacional es ocupado no sólo por los indígenas Pemones, sino por los Piaroa, Yekuanas, Panare y Banivas.

Después de la lucha por mantener el Parque Nacional en ese *status*, los Pemones acudieron a instituciones como el Tribunal Supremo de Justicia para la derogación del decreto, lo que no sucedió, sino que al contrario ratificó su legalidad, ya bajo el gobierno de Hugo Chávez (2001), lo cual obligaba a reconocer la autoridad del Estado-nación sobre ese espacio, el cual fue concedido por la compañía transnacional AES planetaria de electricidad, que es la verdadera dueña del tendido eléctrico Guri-Boa Vista. A partir de la resolución judicial, los pemones comenzaron la resistencia en defensa de su dignidad y de sus territorios, y comenzaron a derribar torres del tendido en puntos estratégicos para la empresa. Todas las comunidades se desplazaban grandes distancias con segueta en mano; ya fueran mujeres, hombres, ancianos y niños, hicieron caer las inmensas torres del tendido. La respuesta del gobierno fue la militarización de la zona, con fuerza aérea y terrestre. Así, se logró imponer el control con medidas represivas llamadas de “contención y de protección de los bienes de la nación”.

Los pemones se opusieron al tendido eléctrico, el cual proporciona de electricidad a parte del norte de Brasil y, de acuerdo con la mirada del Estado-nación, es sinónimo de progreso para la región, ya que provee de energía a actividades como la minería del oro. Antes de la resistencia, las comunidades indígenas no estaban contempladas para recibir energía eléctrica de este proyecto. Después de diez años en este proceso, los daños han sido muchos; entre ellos, la deforestación, erosión, pérdida de bosques en el llamado Parque Nacional Canaima y del bosque húmedo de Imataca. Así, este modelo de desarrollo tiene que ver con un tipo de violencia cultural: “[d]etrás de la idea de desarrollo se encuentra la del deseo de acumulación. La extensión de la

segunda, en los pueblos que carecen de ella, *sería* condición *sine qua non* de la primera”.¹⁹⁴

Desde la construcción del tendido eléctrico, se atrajo toda una infraestructura de servicios, la cual, en algunos casos, profundizó actividades económicas con alto daño ambiental. Algunas de estas actividades son la minería a cielo abierto, ya sea “legal” e ilegal, así como empresas deforestadoras y de turismo. Sostenemos que este proyecto es parte de la IIRSA, aunque no se haya hecho una mención oficial. Cabe mencionar que el tendido eléctrico se pudo concluir gracias a que se logró dividir a las comunidades Pemón en el contexto de la nueva Constitución Bolivariana de 1999. Algunos pemones supieron negociar y otros, los que no estaban dispuestos a vender espacios sagrados, tierras y recursos, fueron reprimidos o convencidos¹⁹⁵ desde el discurso de la nueva Constitución Bolivariana. Creemos que esta fue la punta de lanza para la región de un ensayo para medir la respuesta social, así como para saber las resistencias de la propia naturaleza en cuanto a la construcción de grandes proyectos regionales como la IIRSA en territorio indígena de los pemones y de otros muchos pueblos indígenas en todo el territorio venezolano.

194 Susana B.C. Devalle, (comp.) *Poder y cultura de la violencia*, México, Colegio de México, 2000, p. 75.

195 Para información acerca del conflicto que comenzó desde 1994 con acuerdos firmados entre Brasil y Venezuela revisar las siguientes ligas: http://www.derechos.org/ve/pw/wp-content/uploads/01_anexos0001.pdf <http://www.rebellion.org/hemeroteca/ecologia/elec090600.htm> .

3.4. El Eje del Escudo Guayanés al sur de Venezuela y los megaproyectos: una perspectiva crítica

Sin duda alguna en la nueva Constitución de 1999, el reconocimiento legal al territorio de los pueblos indígenas fue bienvenido dentro de los pemones, sin embargo, la complejidad de las leyes referentes a los derechos territoriales son confusas. Desde esta perspectiva se continua con “inconsistencias” ya que;

la misma ley acaba obviando las formas indígenas de territorialidad sino que al obviarlas evade el debate sobre la expropiación de los territorios indígenas bajo el manto de la legalidad —la colonial, la republicana y la de la democracia moderna—. La dinámica propiciada por la leyes ha configurado la geografía étnica—indígenas y criollas—de la ocupación de los territorios en Venezuela.¹⁹⁶

Por ende no se ha concretado en la práctica política de demarcación salvo algunos casos donde no exista conflicto con el Estado-nación para la explotación de los territorios y es en este contexto donde los megaproyectos que se han puesto en marcha en toda América Latina y particularmente en Venezuela responden, según Ana Esther Ceceña, a tres momentos dentro del actual momento histórico en la región. El primero de estos consiste en:

los planes económicos; la batalla por Estados Unidos por mantener una hegemonía amenazada por las versiones orientales del capitalismo lo llevó a revitalizar la vieja (1823) pero totalmente vigente doctrina Monroe (América para los americanos)(...). El diseño continental comienza por los territorios más cercanos con el tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN)(...) del comercio se pasara a la infraestructura, políticas económicas, a la normatividad(...) Así ocurre con la región tropical de América desde el sur de México hasta Panamá y el (PPP) así como con el Tratado de Libre comercio de Centroamérica y República Dominicana (CAFTA-RD),y en IIRSA.¹⁹⁷

196 Gemma Orobitg, *op. cit.* p. 361.

197 Ana Esther Ceceña, *Territorialidad de la dominación IIRSA*, p. 9.

<http://www.geopolitica.ws/biblioteca?page=3> Consultado el 14/09/2103.



Mapa 9. Tratados y planes regionales con América del Norte
Fuente: www.geopolitica.wv Observatorio Latinoamericano de Geopolítica

Como un segundo momento, están los planes de control militar:

estos planes estratégicos combinan intereses económicos relacionados con el acceso a zonas privilegiadas por sus dotaciones materiales, con una acción de control directo sobre poblaciones y puntos geográficos determinantes. Así como el control de algunas rutas porosas de negocios no regulados [...], junto con el interés de penetrar la cuenca amazónica y supervisar la conexión entre el norte y el sur del continente [...].¹⁹⁸

¹⁹⁸ *Ibidem*, p. 10.

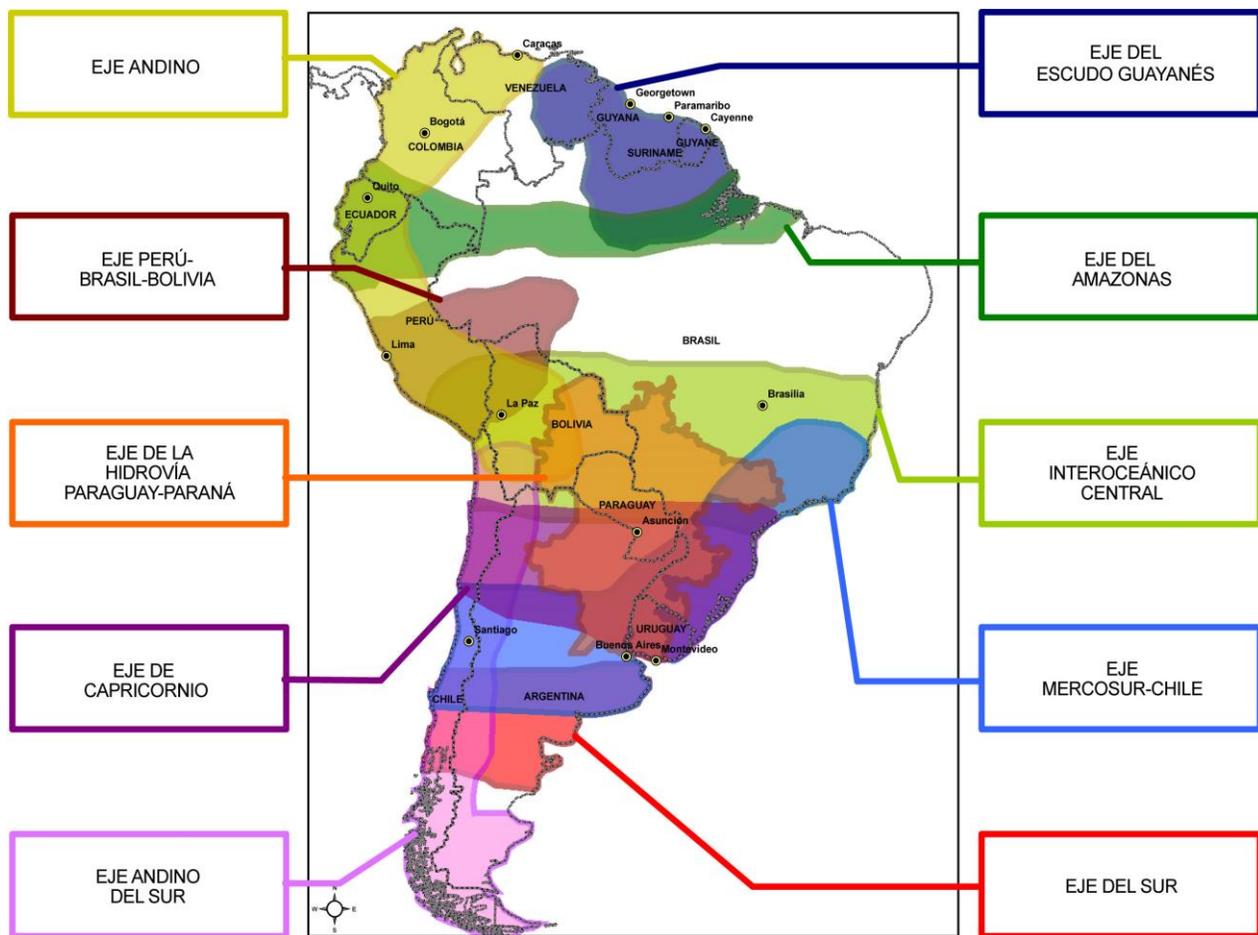


Mapa 10. Corredor de aseguramiento hegemónico proyectado por los Estados Unidos
 Fuente: www.geopolitica.wr Observatorio Latinoamericano de Geopolítica

Finalmente, como tercer momento, están los megaproyectos de infraestructura:

Es el que busca trazar nuevas rutas, adecuadas a la geografía económica del siglo XXI: las nuevas venas abiertas hacia el imperio que responden a nuevas necesidades y a una diferente selección de las materias primas y los llamados recursos estratégicos. Caminos que conecten los grandes centros de producción y consumo del mundo, que abaraten y aceleren los traslados y que al mismo tiempo refuercen la vigilancia y el control sobre los mismos es el objetivo.¹⁹⁹

199 *Idem.*



Mapa 11. Ejes de la IIRSA
Fuente: www.iirsa.org

En el contexto planteado anteriormente, las confrontaciones con los pueblos originarios no son nuevas. Desde la mirada Pemón, los espacios de producción de sus territorios son tratados en términos de alianza y no como propiedades u objetos de explotación; en contraste con el modo o la mirada occidental capitalista en su manera de entender a la naturaleza. Como lo indica Raúl Zibechi:

Un aspecto clave de la IIRSA, como lo señala el estudio del BID “Nuevo impulso a la integración de la Infraestructura Regional en América del Sur”, presentado en diciembre de 2000, consiste en considerar que el principal problema para posibilitar la integración física, y por lo tanto para mejorar el flujo de mercaderías, son las *formidables barreras naturales tales como la Cordillera de los Andes, la selva*

Amazónica y la cuenca del Orinoco... Esa lógica de la naturaleza como “barrera” o como “recurso”, está presente en todos los aspectos del plan.²⁰⁰

Es así que el eje del Escudo Guayanés forma parte de la cuenca del Orinoco y de sus afluentes situados al sur del territorio Pemón y otras comunidades indígenas. Como podemos observar, es una parte fundamental de la IIRSA en el norte del continente, ya que se menciona dentro de los ocho proyectos prioritarios de los diez establecidos dentro del COSIPLAN (Consejo Suramericano de Infraestructura y Planeamiento), periodo 2012-2022. Las reservas de petróleo y de agua dulce son de suma importancia en lo que sería una división regional de recursos naturales, cada uno con sus particulares características a explotar, ya sea para su autoconsumo o para el consumo exterior.

Insistimos en el caso del tendido eléctrico que surte de electricidad al norte de Brasil, ya que lo consideramos como el primer mega proyecto-laboratorio en territorio indígena Pemón después de la Constitución de 1999; de manera que sirve tanto para medir las consecuencias de vencer barreras físico-ecológicas en territorios simbólicos de pueblos indígenas, como para vencer las barreras legales y las ecológico-sociales. Este proyecto supuso un cambio en la geografía del espacio donde viven los Pemones, el cual, según los miembros de algunas comunidades,

impide la vida cotidiana del Pueblo Pemón que se desenvuelve a todo lo largo de la Gran Sabana, limita nuestro libre desplazamiento y la visibilidad de los hermosos paisajes de nuestro territorio, impondrá un desarrollo comercial e industrial que es contrario a nuestra cultura, viola nuestros lugares sagrados tradicionalmente respetados y custodiados por nuestro pueblo.²⁰¹

200 Raúl Zibechi, *IIRSA: La integración a la medida de los mercados*, ALAI, América Latina en Movimiento, 2006/06/13. En <http://alainet.org/active/11812&lang=es>. Las cursivas son nuestras. Consultado el 29/08/2013.

201 Carta enviada a la sociedad civil el 9 de agosto del 2000, por correo electrónico de Darío Castro capitán de San Juan de Kamoiran el 3/07/2008. Consultada en: <http://tierraylibertad.acultura.org.ve/respaldo/paginas/tendidoelectrico.htm>. Consultado el 17/06/2011.

Por ende, la IIRSA y el tendido eléctrico no pueden ser vistos de manera separada, pues como megaproyecto subdivide el territorio latinoamericano según sus materias primas y población en cuanto a cantidad:

de acuerdo a sus virtudes económicas y estratégicas. Destacan dos regiones por su actividad industrial y concentración poblacional, es decir, por la fuerza de trabajo real y potencial que ofrecen, y el resto por las dádivas de la naturaleza, puesto que se trata de poner en ruta la explotación de yacimientos hidrocarbúricos, minerales, genéticos, acuáticos y también agropecuarios. Justamente porque la IIRSA está pensada a partir de la demanda tiene un diseño centrífugo, extractivo, de expulsión de riquezas hacia los centros de demanda.²⁰²

Así, los espacios ahora ocupados por los Pemón al sur de Venezuela en el estado Bolívar, dentro del contexto de integración de la IIRSA, son vistos como:

Un proceso de doble orientación, en el que no hay que dejar de considerar las lógicas regionales, a pesar de que la dinámica global está marcada por los intereses y perspectivas del gran capital mundial y de su centro hegemónico. Así, en el caso de IIRSA “[se trata] de una integración doblemente subordinada: a Brasil, por parte de los países sudamericanos, y del conjunto de la región al mercado y el empresariado mundiales” (Zibechi, 2006).²⁰³

En principio, esta integración silenciosa, puesta en marcha en el 2000, era de ocho ejes transversales; pero ahora son diez: El Eje Amazonas, Eje Andino, Eje Andino del Sur, Eje del Capricornio, Eje de la Hidrovía Paraguay-Paraná, Eje del Escudo Guayanés, Eje del Sur, Eje interoceánico Central, Eje MERCOSUR- Chile, Eje Perú-Brasil-Bolivia²⁰⁴. Donde la función del traslado de mercancías resulta su fin ya que: “En este proyecto los puertos se convierten en piezas clave de organización regional. Puertos en las costas, pero también sobre los ríos de gran caudal(...)”.²⁰⁵

La idea de la globalización capitalista es de hace más de 500 años, pero el

202 Ceceña, *op.cit.*, p. 17.

203 Zibechi, *op.cit.*, p. 18.

204 Página oficial de la IIRSA:

http://www.iirsa.org/bancomedios/difusion/info06_construyendo_continente_nuevo_bid.pdf Consultado el 18/06/2011.

205 Ceceña, *op.cit.*, p. 18.

cambio más significativo de este milenio para todo el planeta, según Andrés Barreda, es la llamada *multimodalidad* que, junto con los procesos de producción interconectados a nivel planetario, juega un papel muy importante para el envío y la fabricación de mercancías, no sólo por la red de internet, sino industrial y productivamente. En la IIRSA, los ejes están planteados como ejes *multimodales* o *intermodales*. En ellos, el transporte de mercancías y de materia prima necesita de la transformación del espacio físico del continente, con nuevas carreteras, nuevos túneles, interconexiones eléctricas entre los países, interconexiones fluviales con salidas a los océanos Atlántico y Pacífico, vías de tren más anchas; es decir:

el transporte ha sufrido una revolución en los últimos treinta años, no tan vistoso como internet, pero que ha supuesto un cambio permanente en la articulación de todos los transportes entre sí[...]. Todos ellos han adquirido la capacidad de manejar la mercancía con cajas estándar, con cajas contenedoras y traspasarla velozmente en los sistemas multimodales(...). Este corredor no es tanto para integrar ciudades como para integrar una de las zonas más importantes del planeta en materia de hidrocarburos, minerales, biodiversidad y agua. Es difícil encontrar otra región del planeta en donde se combinen así los cuatro recursos naturales estratégicos.²⁰⁶

3.5. Implicaciones del Eje del Escudo Guayanés en territorio Pemón.

De acuerdo a lo anterior, podemos decir que el Eje del Escudo Guayanés forma parte del entramado de la IIRSA en el norte del continente como generador de energía hidroeléctrica, extracción de metales como el aluminio, el hierro, el coltan y el oro. Esta zona cuenta con reserva forestal en los bosques de Imataca en la Gran Sabana y su área geográfica abarca gran parte del territorio Pemón (ver mapas 10 y 11).

206 Andrés Barreda, *Geopolítica, recursos estratégicos y multinacionales*, ALAI, América Latina en Movimiento, 20/12/2005. Consultado el 6/09/2012 en <http://alainet.org/active/10174&lang=es>



Mapa 12. Eje del Escudo Guayanés en Sudamérica
 Fuente: www.iirsa.com



Mapa 13. Interconexiones fluviales y terrestres del Eje del Escudo Guayanés con salida al Atlántico
 Fuente: www.geosur.info GEOSUR

El llamado Escudo Guayanés cubre varias regiones del sur-oriente de Venezuela (Sucre, Anzoátegui, Monagas, Delta Amacuro y Bolívar), el arco norte de Brasil (Amapá y Roraima) y la totalidad de los territorios de Guyana y Suriname. Su importancia radica en sus recursos pluviales y minerales, así como por facilitar la salida al Atlántico desde la Amazonía profunda hacia los mercados de Europa y de la zona del oeste de los Estados Unidos. Además:

el IIRSA; divide el trazado del eje en dos regiones diferenciadas, las dominantes y las emergentes. Las primeras con predominancia de producción con valor agregado y concentración poblacional, sobre todo en Venezuela y la zona de Manaos, y las otras, en Surinam y Guyana, caracterizadas por una buena dotación de *recursos naturales relativamente poco explotados y por bajos niveles de población*.²⁰⁷

Según datos de la página oficial de la IIRSA, entre los cinco principales productos exportados por los países que integran este eje, el petróleo es el más importante; le siguen las exportaciones de mineral de hierro no aglomerado y sus concentrados. En el estado Bolívar, donde los Pemón viven, las principales actividades de producción son la extracción y procesamiento de Bauxita, oro y mineral de hierro, la industria del aluminio, la industria del acero, la generación de energía hidroeléctrica y transmisión eléctrica (recordemos el conflicto del 2000 con el tendido eléctrico descrito renglones arriba), los hidrocarburos y sus derivados. Con la IIRSA, el valor de los territorios donde los Pemón viven se han incrementado, ya que se cree “que existen yacimientos sin descubrir de Oro, Bauxita y de Coltan”.²⁰⁸

Se trata de una región rica en petróleo, gas, maderas, biodiversidad, agua dulce. Además, es cruzada por múltiples ríos que dificultan las comunicaciones, pero ofrecen buenas condiciones para la generación de energía eléctrica. También es

207 Ceceña, *op.cit.*, p. 51. Las cursivas son mías.

208 El Universal de Caracas. http://www.eluniversal.com/2009/10/15/eco_ava_hallan-en-venezuela_15A2896731.shtml Consultado el 20/11/2011. En www.eluniversal.com.

geográficamente óptima para la colocación de satélites; “es además la salida atlántica de la cuenca amazónica tanto para la extracción de recursos naturales como para productos industriales de la región de Manaos”.²⁰⁹

Datos del Banco Interamericano de Desarrollo (BID) dicen que “se proyecta la implementación de aproximadamente 21 proyectos en Venezuela, los cuales incluyen una serie de proyectos trans-fronterizos. La mayoría de dichos proyectos corresponden a los sectores de transporte de carreteras, cruces fronterizos y energía (con un enfoque en la transmisión de electricidad)”.²¹⁰

Según los datos de líneas arriba, el eje del Escudo Guayanés se inscribe dentro de la lógica de integración y extractivismo para siglo XXI en la región. En el desarrollo actual del capitalismo contemporáneo se comienzan a hacer visibles los procesos basados en lo que hoy es llamado la *acumulación por desposesión*.²¹¹

El territorio pemón es, pues, una parte fundamental para el impulso del Eje del Escudo Guayanés, en donde los pobladores indígenas han construido su cultura o identidad basados en la premisa de: “la configuración de la cosmovisión en el transcurso de construcción del territorio”²¹²; en sentido contrario a:

los intereses de las empresas transnacionales involucradas en convertir ese vasto territorio en mercancías y ganancias; los intereses militares que buscan abrir los pasos para vigilarlo y controlarlo desde dentro y desde fuera [...] confluyen todos en la idea de “progreso”, que supone la concepción de la naturaleza como objeto externo apropiable.²¹³

209 Ceceña, *op.cit.*, p. 51.

210 Banco Interamericano de Desarrollo (BID), datos en el BIC por sus siglas en inglés (Centro de Información del Banco) 07/10/2007. Consultado el 13/09/2012 en www.bicusa.org/es/Region.112.aspx.

211 Concepto acuñado por David Harvey en “El nuevo imperialismo: acumulación por desposesión” en Socialist Register. Consultado el 14/08/2012 en www.bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/social/harvey.pdf

212 José Quintero Weir, *op. cit.* p. 103.

213 Ceceña, *op.cit.*, p. 55.

Diferente a lo anterior es la manera de construir la cosmovisión del pueblo Pemón, en quienes el diálogo con el mundo natural se basa en relaciones de respeto. Es así que el territorio no es visto bajo la noción de “mera ocupación, dominio y explotación de la naturaleza o de un espacio territorial, es decir, de un lugar que es determinado exclusivamente en función de resolver estrictas necesidades materiales [...] sino se trata del ejercicio de un diálogo entre la comunidad humana y el mundo en general”.²¹⁴

Lo anterior es la mirada del pueblo Pemón y de muchos otros pueblos originarios que “parten de la consideración de que el mundo y todos sus elementos constituyen verdaderos sujetos con quienes la comunidad humana se relaciona intersubjetivamente”.²¹⁵

Es en la dinámica cotidiana del pueblo Pemón, en sus quehaceres cotidianos, donde la cosmovisión indígena se diferencia de la llamada cultura mayoritaria occidental. Esto se da justamente en los espacios que utilizan para la agricultura, en la siembra de yuca, maíz y plátano, ya que estos lugares son compartidos por temporadas por todas las familias de una comunidad. No queremos decir que el lugar de siembra, llamado conuco, sea el único elemento definitivo de expresión concreta de las cosmovisiones, pero sí es posible sostener que constituye en nuestros días una manifestación de su cosmovisión a partir de la relación con la tierra para sembrar y compartirla como parte de su concreción comunitaria, lo cual creemos que es imposible de disociar de su construcción como cultura y, por ende, de su ubicación territorial y espacial.

214 José Quintero Weir, *op. cit.* p. 104.

215 *Loc. cit.*

Los territorios concebidos para la siembra siguen constituyendo parte de las relaciones de alianza, en un encuentro con otros que trasciende las relaciones consanguíneas. Así, ninguna cultura es sin territorio, “[p]ues es a través de su proceso de territorialización como se va configurando su propia visión del mundo”.²¹⁶ Actualmente, la siembra del conuco, como la lengua, por mencionar sólo dos elementos, las podemos definir como, “expresión de su identidad, pero que igualmente se constituyen como el concepto con el que se especifica el proceso de construcción de su espacio territorial, lo que a su vez consideran como sólo posible de lograr mediante una relación intersubjetiva con el mundo y la comunidades que lo conforman”.²¹⁷

Es en este contexto donde los megaproyectos se establecen, imponiéndose, ya sea sin consenso o de manera disimulada, y en donde los pueblos originarios al sur de Venezuela reflejan una profunda desterritorialización en algunos espacios, sobre todo los dispuestos para el turismo y la minería. Sin embargo, en otros espacios más alejados de las principales poblaciones, se plantean la necesidad, a través de la lengua, de definir su territorio a pesar de los efectos culturales provocados por los obligados desplazamientos y consecuentes pérdidas territoriales, como el caso del tendido eléctrico. En estos espacios es donde creemos que continúan logrando configurar verbalmente su territorio como resistencia y como elemento inherente a su cosmovisión para su conservación. A su manera de filosofar:

el agua, el suelo y la tierra, el aire, el petróleo, el gas subterráneo, y tantos elementos más, llamados recursos no renovables, pertenecen al concierto polifónico de la hermandad cósmica que incluye a los humanos. Convertirlos en mercancía, así como hacen muchos gobiernos, pudientes económicos y militares, resulta una

216 *Ibidem*, p. 106.

217 *Ibidem*. p. 107.

irresponsabilidad y ceguera frente a la comunidad cósmica. Los hombres no somos los que disponemos del mundo, sino que tenemos que aprender a convivir con él.²¹⁸

Los territorios donde los Pemón han vivido son recursos con una mediana explotación, ya que Venezuela es un país cuyo auge por la minería comenzó a principios del siglo XX. En cuanto a la extracción moderna industrializada, “se contempla dentro de este megaproyecto unir las cuencas del Orinoco, el Amazonas y el Plata, a través de la interconexión de 17 ríos, lo que permitiría el transporte fluvial entre el Caribe y el Río de la Plata”.²¹⁹ También se considera el uso intensivo de agua dulce para la industria minera, la cual: “ha causado daños irreparables sobre el lecho de los ríos, con el uso de monitores hidráulicos instalados sobre las balsas, las cuales van contaminando las aguas y afectando el curso normal de los ríos removiendo la capa acuática”.²²⁰ Leyes y decretos, como el de la reconversión minera del Decreto n° 4633 —que obligó a ciertos sectores a abandonar esta actividad— sólo han provocado que la minería llamada ilegal aumentara, lo cual, aunado a la minería “legal”, ha causado daños irreparables a ríos y tierras cercanos a la actividad. Además, los conflictos de invasiones de parte de mineros polacos o brasileños en comunidades indígenas han conducido a tensiones entre estas sociedades, ya que la minería trae consigo actividades que en el pasado no existían en la comunidades Pemón, tales como el uso de drogas, prostitución y un alto índice de deserción escolar por trabajar en las minas de oro y diamante:

218 Lenkersdorf, *Conceptos Tojolabales de filosofía y del altermundo*, México, Plaza y Valdez, 2004, p. 55.

219 Macarena Robles, *Proyecto IIRSA y su Impacto Ecológico*, Laboratorio Latinoamericano de Geografía, Urbanismo, Arquitectura y Estudios Culturales LABLAT, 23/01/2001 consultado el 4/10/2012 en http://lablat3060.blogspot.mx/2011/01/proyecto-iirsa-y-su-impacto-ecologico_23.html. p. 1.

220 Italo Pizarro, *Sobre la realidad de los pueblos indígenas en Venezuela*, Revista Antropológica. Número 111-112, Instituto Caribe de antropología y Sociología, Fundación La Salle de Ciencias Naturales, Caracas, enero-diciembre 2009, p. 246.

La consecuencia de esto ha sido un empobrecimiento continuo de los ecosistemas de la sabana a lo largo del parque y el desencadenamiento de procesos de desertificación; la destrucción de chaparrales (ecosistema de arbustos), bosques y bosques de galería; la contaminación de sistemas acuáticos en zonas turísticas y cerca de importantes comunidades indígenas y una alteración de los paisajes del parque.²²¹

En este proceso, hay que incluir el levantamiento de proyectos como el Eje del Escudo Guayanés, en el que las vías de navegación por grandes ríos y la construcción de nuevas y más amplias carreteras para la llamada interconexión con Brasil y las Guayanas tendría diversos impactos ecológicos:

Así dentro de los impactos directos que se presentan [...] podemos encontrar disminución de la calidad del aire, incremento del ruido, disminución de la calidad del suelo e incremento de la erosión del mismo, modificación de la calidad del agua de los acuíferos... En cuanto al proceso del tendido del concreto asfáltico provoca la elevación de la temperatura local, [...] disminución en la recarga de acuíferos, disminución de poblaciones faunísticas en la zona (abundancia), contaminación del suelo, crecimiento de la mancha urbana [...].²²²

La continuidad de la idea de integración de Latinoamérica en función de los intereses capitalistas transnacionales, traería como inmediata consecuencia la desaparición de un territorio de reproducción de especies animales, así como la reducción de las tierras agrícolas que en buena parte hacen posible la vida Pemón. Esto se traduciría en una consecuente desaparición de espacios donde la agricultura y la pesca han sido una parte del sustento material Pemón, pero también en la desaparición de espacios simbólicos; así como en el posterior etnocidio de una cultura indígena y, por ende, de los componentes de su territorio y de su cosmovisión como pueblo indígena:

La dimensión geográfica de la expropiación tiene que ver tanto con la capacidad de disposición sobre los territorios, como con las reconfiguraciones territoriales que la dinámica globalizada del capital tiende a producir sobre los territorios locales. Las inversiones del capital producen una sustancial transformación del espacio local;

221 *Ibidem*, p. 252.

222 Robles, *op.cit.*, p.1.

éste pierde progresivamente densidad cómo ámbito de vida de relaciones horizontales [...].²²³

Ante el avasallamiento del “progreso”, la importancia de los mitos resulta significativo. Volver a enunciar el mito en asambleas comunitarias, reuniones de trabajo y algunas fiestas religiosas, hace frente a la crisis mediante la activación y vivencia física por la palabra. Sus espacios vitales naturales siempre están presente como parte de la comunidad.

Los mitos logran conformar una conciencia social que los hace organizar diversas formas de resistencia y defensa de su cultura, con base en la expresión de su cosmovisión. Así, sus territorios son ahora “reconfigurados como un fragmento socioterritorial económicamente subordinado y tecnológicamente dependiente de cadenas mundializadas de valor [...]”.²²⁴

Por ello, es posible inferir que los megaproyectos como el Eje del Escudo Guayanés son la continuidad de un proceso de ecocidio y, por ende, de etnocidio, ya que los territorios reconfigurados forman parte del territorio vital de las comunidades Pemón. Ante esta realidad, la comunidad se ha organizado y movilizó sobre todo por medio de la palabra y de su lengua, orientando el proceso de construcción de las actuales resistencias de los Pemón, como en el caso del tendido eléctrico.

Sin embargo, una década después, han retomado y reconstruido una parte fundamental de sus territorios a través del proceso de la autodemarkación de tierras de titulación colectiva, otra etapa de resistencia en la cual la lucha con el Estado-nación venezolano y con las multinacionales mineras se ha dado en el contexto de la nueva

223 Horacio Machado Araóz, “«El agua vale más que el oro» Grito de resistencia decolonial contra los nuevos dispositivos expropiatorios” en Gian Carlo Delgado-Ramos (coord.). *Ecología política de la minería en América Latina*, México, CEIICH/UNAM, Colección el Mundo Actual, 2010, p. 79.

224 *Ibidem*. p. 80.

constituyente de 1999, con base en la Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas. En este proceso, ha resurgido un discurso de reafirmación de sus lugares y, en algunos casos, de sus economías de subsistencia. Creemos que en esta resistencia tiene un lugar central la lengua y la cosmovisión de las culturas indígenas en Venezuela y en el continente, quienes en el actual contexto venezolano han asumido un papel protagónico en la defensa de sus territorios.

La importancia de la resistencia de los pueblos indígenas de base rural se fundamenta en la preservación de sus territorios por medio de la lengua, de su oralidad, del conocimiento que de tienen para vivir, lo que implica concepciones ecológicas y societarias, contrarias a los modelos de desarrollo impulsados desde los Estados-nación, donde se maximiza la explotación de los recursos naturales en función de la acumulación donde: “El modelo agro-mineral ha hecho gala de deficiencias estratégicas profundas en su propia estructura y rendimiento. El fomento de las exportaciones agro-minerales ha venido acompañado de la entrada a gran escala y largo plazo de capital extranjero, lo que a su vez determina la tasa de inversión, las fuentes de incorporación de maquinaria, tecnología y conocimiento, así como el control del procesamiento y la comercialización de materias primas”.²²⁵

Es decir, los actuales modelos de desarrollo capitalista-extractivista desarrollados en el gobierno progresista venezolano intensifica hoy la tensión con el pensamiento de los pueblos indígenas. También, es donde se comienza a dar una reorganización al interior de las comunidades indígenas. Así, el reconocimiento de sus

225 James Petras, “El capitalismo extractivo de Evo, Cristina, Ollanta, Correa, Dilma y Chávez”. Consultado en <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=149207> el 10/10/2012.

derechos en la Constitución Bolivariana contrasta con los planes de desarrollo del Estado-nación, el cual mantiene su proyecto político basado en el extractivismo.

La idea de reconfiguración teórica y práctica de los espacios ricos en materias primas es mantenida por el actual gobierno venezolano; de manera que la Iniciativa para Integración de la Infraestructura Regional Sudamericana (IIRSA) no sólo se sustenta en argumentos técnicos sobre el desarrollo de la infraestructura del transporte, energía y comunicaciones en la región, sino que también se presentan como argumentos estudios académicos y de caso que exponen los beneficios del megaproyecto,. Así, se asume la narrativa del desarrollo en el capitalismo desde la perspectiva del progreso antineoliberal, lo cual presenta muchas contradicciones teórico-discursivas que en la práctica chocan de manera frontal con los pueblos indígenas:²²⁶

El dominio del espacio sobre el lugar ha operado como un dispositivo epistemológico profundo del eurocentrismo en la construcción de la teoría social. Al restarle énfasis a la construcción cultural del lugar al servicio del proceso abstracto y aparentemente universal de la formación del capital y del Estado, casi toda la teoría social ha hecho invisibles formas subalternas de pensar y modalidades locales y regionales de configurar el mundo.²²⁷

Creemos que es en el actual proceso de autodemarcación de tierras de uso colectivo en donde se están definiendo los últimos territorios de los Pemón, y donde se da una lucha que reencuentra un espacio simbólico de expresión por medio de la lengua para expresar la cosmovisión, no sólo como una resistencia desde la Conquista, sino también como un

226 Cfr. Tomamos como ejemplo a la CEPAL en <http://www.cepal.org/usi/noticias/bolfall/7/38207/FAL-280-WEB.pdf> . Los medios de comunicación en Venezuela han omitido el tema de la IIRSA. En Perú algunas universidades han tomado posiciones oficialistas, como la Universidad del Norte del Perú y su Centro de Investigación, presentan los beneficios de la integración, ver en: http://www.up.edu.pe/ciup/SiteAssets/Lists/JER_Jerarquia/EditForm/10%20Roberto%20Urrunaga%20y%20Jose%20Luis%20Bonifaz%20-20IIRSA%20Norte%20e%20IIRSA%20Sur,%20estimacion%20de%20beneficios%20economicos%20directos%20e%20indirectos.pdf.

227 José Quintero Weir, *op. cit.* p. 133.

proceso renovado que pone en crisis la uniformidad del capitalismo en la llamada globalización.

Los pueblos indígenas, al contrario del Estado-nación y las grandes transnacionales, no tienen la oportunidad de reocupar nuevos espacios, sino que son expulsados a los llamados lugares periféricos de los grandes centros metropolitanos o industriales. Ante esto, las formas para seguir resistiendo a la imposición del capital es plantear alternativas desde sus conocimientos, pero sabiéndose sujetos de un presente con el cual también dialogan en resistencia:

Y decimos que se trata de una confrontación “civilizatoria” en el sentido de que, la misma se expresa como el evidente antagonismo entre dos concepciones del mundo. Así, lo que en apariencia se presenta como el momentáneo tropiezo de determinados proyectos de *desarrollo* y sus nefastas consecuencias para los lugares donde pretenden ser implantados en contra de la tenaz defensa que de esos sitios hacen sus tradicionales habitantes, con lo que, al mismo tiempo, se reafirman en sus culturas y forma de vida [...].²²⁸

Desde el lenguaje se habitan los territorios. En el caso Pemón, esto sucede a través de su mito de origen, ya que recuerdan o hacen memoria de su pasado para traer al presente los espacios en los que surgió su cultura y su identidad. Estas culturas han tenido cambios e incluso responden a diversos intereses en múltiples modernidades, pero, al contar con un anclaje histórico que es expresado en su lengua, pueden resistir contra la “palabra universal” del lenguaje occidental, ya sea en términos de la racionalidad económica, jurídica y política, o en términos de los saberes para el aprovechamiento de los recursos existentes en sus espacios, donde se “reafirman en una diferencialidad cultural sustentada en sus propios saberes y formas de entender y vivir el mundo”.²²⁹

Al contrario de lo mencionado renglones arriba, la IIRSA es también ya una realidad concreta donde;

228 *Ibidem*, p. 131.

229 *Loc. cit.*

El territorio refleja la historia de ocupación, uso y adecuación de los asentamientos humanos, de las actividades económicas y del equipamiento de servicios, así como de la apropiación por parte del Estado o de particulares. Es memoria observable de la interacción del aprovechamiento de los recursos naturales, los procesos de transformación tecnológica, la configuración del espacio social construido y los resultados de las políticas económicas y sociales para las comunidades y sus habitantes.²³⁰

Esto responde a las necesidades de consumo de materias primas para los próximos años de los llamados países “centrales”. Los daños a la naturaleza o los llamados impactos ecológicos están siendo grandes y los operadores de este plan se han desentendido de los hechos profundos que esto implica en el ámbito de las poblaciones humanas, animal y vegetal que ahí existen:

A finales del siglo XX las transformaciones ambientales en el tercio superior del río Caroní eran considerables pues la minería de mediana y pequeña escala se habían adentrado en la selva y el deterioro [sic] [ambiental] es impresionante, con muy pocas posibilidades de recuperación. Las migraciones de pobladores de todas las regiones del país e incluso de países fronterizos en busca de oro y diamante es casi indetenible.²³¹

Ahora, la IIRSA se refuerza en el llamado COSIPLAN^{232#} (Consejo Sudamericano de Infraestructura y Planeamiento) en el que se ratifica la continuidad de la agenda de proyectos programados de la IIRSA. La nueva realidad que vive la región en cuanto a la integración de infraestructura en Sudamérica ha sido cuestionada por los movimientos sociales ambientalistas y, con más tesón, por los pueblos indígenas. A sus diez años de existencia, se ha puesto un mayor énfasis en proyectos de infraestructura para el transporte y en la creación de energía hidroeléctrica, de los cuales Brasil es el mayor

230 Jazmín Benítez López, Rafael Mayo Romero y Mario Vázquez Olivera (coords.), *op. cit.*, p. 75.

231 Odil Zarabozo Duran, “Principales Transformaciones Ambientales en el Tercio Superior del Caroní de la cuenca del río Caroní, estado Bolívar, Venezuela”, *Revista Cubana de Geografía*, N° 1, La Habana, Instituto de Geografía Tropical, 2012, p. 74. Consultado en <http://www.geotech.cu/revista/ODIL.pdf> el 26/02/2013.

232 COSIPLAN se representa el relanzamiento o continuidad de la IIRSA ya que ahí aparecen las bases fundamentales de los planes de la IIRSA (2012-2022). http://www.iirsa.org/BancoMedios/Documentos%20PDF/rcco_lima12_plan_de_trabajo_cosiplan_2013.pdf

impulsor de las iniciativas a través del BNDES (Banco Nacional de Desarrollo Económico y Social). Sin embargo esta tendencia al suicidio por insustentabilidad ecológica presenta también múltiples resistencias como lo anota Ana Esther Ceceña: “Pero nada de esto ocurre sin resistencia. Estamos ante una batalla de ideas, de territorios, de modos de vida y de concepciones del mundo. Nada está asegurado para IIRSA. Nada está asegurado tampoco para el futuro de los pueblos [...]”.²³³

Los megaproyectos como la IIRSA están siendo confrontados por los pueblos indígenas que sostienen una lucha por la autodeterminación y soberanía de todos. De este modo, las identidades indígenas resurgen y se manifiestan a través de movimientos sociales cuyas exigencias desde la cosmovisión indígena se han convertido en factor de cambio político y social, pues con sus demandas, fundamentalmente referidas a la defensa del territorio y sus formas de vida, cuestionan la organización política del Estado-nación y de la lógica capitalista. Es por eso que lo sucedido en el caso del tendido eléctrico en el estado Bolívar con los pemones a principios del año 2000 y ahora en 2013 con la resistencia a la militarización de sus territorios en las zonas mineras auríferas de la región nos interpelan respecto al concepto mismo de desarrollo junto con la visión moderna capitalista.

En este capítulo se pretendió demostrar cómo los proyectos de integración, ya sea bajo el discurso de la integración regional o dentro del discurso antiimperialista, se insertan en una lógica de racionalidad mercantil en función del transporte y explotación de las materias primas del sur de Venezuela. También dimos cuenta de cómo los procesos de resistencia en la cultura indígena Pemón se dan en este nuevo contexto por

233 Ceceña, *op.cit.*, p. 56.

medio de su lengua y su memoria. Estos dos elementos resurgen de manera colectiva para cuestionar el tipo de desarrollo propuesto desde los Estados-nacionales, los cuales están apegados a una idea de desarrollo occidental, ya sea para beneficio de elites locales o internacionales, vinculadas a las necesidades de los mercados mundiales.

CONCLUSIONES

En este trabajo, se ha podido mostrar que desde finales del siglo pasado, la puesta en marcha de megaproyectos como la IIRSA en América Latina, en tanto proyectos de “integración”, ha manifestado de manera paradigmática la complejidad y la intensidad de los distintos mecanismos de expropiación y resistencia indígena en el continente. Una expropiación geográfica, otra socio-económica y otra ecológica se presentan, sin querer esquematizar, en varias modalidades que incluyen una integración a escala mundial y macro-regional de articulación e integración productiva y comercial; una localización desterritorializada; y el uso de tecnologías como formas de subordinación para la extracción de recursos naturales en países periféricos, lo cual genera una mayor dependencia de los países centrales. Todo lo anterior se da entre la crítica a la forma económica de tipo extractivo por parte de la comunidad indígena Pemón, en donde se comenzó un proyecto de integración energética —tendido eléctrico— con Brasil y Guyana, en el año de 1999, el cual fue concluido el siguiente año, no sin encontrar una resistencia indígena que fue sin saberlo una de las primeras manifestaciones en contra de los megaproyectos en Sudamérica.

En el actual estudio, damos cuenta de la expropiación geográfica que se está dando al sur de Venezuela en el estado Bolívar. En este tipo de expropiación territorial, se maneja tanto la capacidad de disposición sobre cada territorio, es decir, el tipo de materias primas que pueden ser explotadas, así como su facilidad para reconfigurarlo y servir a la dinámica de la transferencia de materias primas hacia los países centrales de Europa, Asia y Brasil principalmente, en los que la demanda excesiva de combustibles fósiles, así como de recursos naturales, sube hoy a ritmos sin precedentes. Esto ha

conducido a una dinámica de explotación irracional y a la búsqueda de nuevos espacios ricos en biodiversidad.

En el actual estudio, vimos que el espacio es revalorizado por las empresas multinacionales. Por otro lado, estos espacios, que en su mayoría son ocupados por pueblos indígenas, son el punto de partida para que éstos, en tanto sujetos políticos, planteen otra mirada respecto a la concepción homogeneizante del capitalismo. El actual proceso civilizatorio se ha regido bajo parámetros universales, deterministas o unilineales respecto a la explotación de recursos naturales. Desde mediados del siglo pasado, esto es llamado extractivismo²³⁴, y hoy tiene auge como uno de los elementos del desarrollo capitalista.

Dimos cuenta también de cómo se ha dado un profundo cuestionamiento del actual proceso civilizatorio occidental por parte de los pueblos indígenas, como los pemones, que han puesto en entredicho el tipo de modelo de desarrollo en Venezuela, resistiéndose a principios del año 2000 al tendido eléctrico que abarca casi todo su territorio.

Es así que en esta investigación la cuestión de la territorialidad y su significado para el pueblo indígena Pemón es analizada por medio de la lengua y su memoria, concebidas como una dinámica de confrontación a los nuevos reordenamientos territoriales que son impulsados por el Estado-nación y por los organismos multinacionales, en los que el derecho y aspiración colectiva indígena no sólo se enmarca en la propiedad de la tierra, sino en un fenómeno paradigmático que busca la

234 El concepto *extractivismo* no sólo es vinculante a cuestiones de minería, sino que se podría ampliar a casi todas las actividades humanas que toman recursos de la naturaleza. Nuestra definición se enfoca en la apropiación de recursos naturales, en la que se juegan tres niveles: 1) Volumen de recursos extraídos, 2) Intensidad de la extracción y 3) Destino del recurso. Consultado en www.extractivismo.com el 14/04/2012

posesión común de territorios, incluyendo todos los recursos del suelo y subsuelo, organizados y administrados desde la cosmovisión indígena.

Se señaló que el estudio de este tema era relevante desde la perspectiva latinoamericanista, porque implica un análisis de cómo los procesos de integración en América Latina dentro del capitalismo generan contradicciones al interior de Estados-nacionales progresistas. Esto se ve claramente en el caso venezolano, con un gobierno de izquierda, cuyas inversiones de capital producen una sustancial transformación del espacio local en donde se afectan las dinámicas tradicionales de tipo cultural y socio-económicas que han reconfigurado gran parte del territorio de la comunidad indígena Pemón, ya que se dio un reacomodo espacial por la construcción del tendido eléctrico en la supercarretera Troncal que va desde Caracas hasta Santa Elena de Uairen, en la frontera norte con Brasil, con el fin de poner torres de transmisión eléctrica para surtir energía a algunos estados del norte brasileño, con producción de diversas manufacturas de exportación; aun y cuando en la mayoría de comunidades indígenas Pemón el servicio eléctrico no existía.

Los procesos de integración mercantil en el capitalismo actual no se pueden concebir sólo como procesos de economía de red (bolsa de valores, movimientos bursátiles y redes informacionales), pues son un asunto más profundo, de procesos materiales concretos, en los que la reconfiguración del planeta es fundamental para continuar con el traslado de materias primas hacia los países centrales. Para esto, es necesaria la construcción de vías comunicacionales más efectivas, ya sean marítimas, terrestres o aéreas. Por ello, la puesta en práctica de la integración en los continentes ha sido fundamental para mantener la demanda de los países centrales de combustibles

fósiles y minerales. Durante el desarrollo de este trabajo, nos dedicamos a demostrar que esta idea se ha venido implementando desde el fin de la Segunda Guerra Mundial.

En este trabajo, el punto de partida es la posguerra, ya que resulta paradigmático cómo durante la reconstrucción europea se plantea desde los parámetros de los organismos mundiales —creados principalmente por los E.U— una reconfiguración del mundo mediante la integración física, basada en distintas modalidades, dependiendo de los recursos energéticos de cada país. Es así que uno de los planteamientos que problematizamos es la puesta en marcha de mecanismos de integración desde una idea occidental basada en una racionalidad de acumulación, la cual, en la actualidad, sigue respondiendo a una dinámica interdependiente en donde no sólo es Estados Unidos el principal actor por la disputa de los recursos naturales del continente, y específicamente en Venezuela, sino que se han abierto otros canales para la diversificación de la economía exportadora, como lo son China, Rusia y algunos países del Oriente Medio, incluyendo a Brasil.

En este contexto, la integración meramente económica resulta un doble juego de dependencia, ya que la tecnología para extraer la materia prima ha jugado un papel fundamental y, por ende, ha creado una vulnerabilidad tecnológica, lo cual ha llevado a países con gobiernos progresistas como Venezuela a mantener una subordinación en el modo de producción meramente exportador, basada gran parte en el extractivismo. La masiva transferencia de excedentes hacia los países centrales es resultado de la subordinación económica y científico-tecnológica de la región, por lo que en países como Venezuela, de corte progresista y con avances sin duda alentadores para la región, se mantiene la perspectiva desarrollista de la explotación de sus recursos naturales como base de los proyectos político-económicos. Por ello, la forma extractivista ha sido la vía

para una alternativa de desarrollo, pero sigue manteniendo funcionalmente un grado de inserción internacional subordinada.

El debate es complejo, ya que no puede ser entendido como una estrategia neoliberal, pero tampoco como una promesa de progreso en la región, el movimiento indígena venezolano ha reivindicado el proceso actual de Revolución Bolivariana en donde se han dado resistencias, contradicciones y solidaridades, aunque algunas veces se ha intentado denostar al actual gobierno por medio de los reclamos indígenas, éstos han sabido tomar su posición dentro del contexto nacional y regional. Por ello, se requiere una mirada crítica de los modelos desarrollistas integracionales concebidos desde Occidente como un mero pensamiento mercantilista; pues los proyectos como la IIRSA responden a la prolongación e intensificación de los procesos de apropiación destructiva de la naturaleza y de los sujetos que ocupan esos espacios.

Ahora bien, se señaló que los territorios revalorizados por las empresas transnacionales y por los Estados-nación coinciden en su mayoría con espacios de gran biodiversidad. Uno de estos espacios se sitúa en el estado Bolívar al sur de Venezuela, el cual cuenta con una reserva importante de minerales no combustibles, tales como oro, diamante, bauxita, coltan, aluminio y, en menor medida, hierro. Todos estos son minerales estratégicos para los países centrales, ya que contribuyen a una demanda de productos de primera necesidad, son parte de la estructura fundamental del esqueleto de la economía-mundo capitalista o, en el caso del diamante, son un elemento de importancia por su uso en la tecnología militar y de comunicación.

En el análisis de este trabajo, hemos demostrado que los espacios que buscan asegurar un suministro de minerales por el Estado-nación y el capital han sido milenariamente ocupados por la cultura indígena pemón. Esta situación los ha llevado a

la confrontación por la búsqueda de la recuperación de sus territorios. Una parte fundamental de la resistencia se basa en la memoria y su lengua.

En este sentido, hemos estudiado su principal leyenda, la de Los Makunaima, ya que en la actualidad sigue siendo un referente para recordar sus espacios simbólicos, estén o no ocupados, además de que es parte de la cotidianidad Pemón. De este modo, se conforma, desde una filosofía diferente a la occidental-eurocéntrica, una relación con el mundo vinculada al espacio y de donde surge un simbolismo y un orden expresado a través de la lengua, lo cual los define y los identifica con sus territorios.

Sin embargo, una descripción de la lengua, desde cualquier punto de referencia, debe dar cuenta del proceso de histórico crisis de la misma, tomando en cuenta que las comunidades indígenas Pemón están semi-integradas a las dinámicas capitalistas de la región y algunos elementos de su cultura y de sus valores han desaparecido. Sin embargo, los Pemón han sido capaces de sostener los fundamentos de su cultura, en cuanto a la representación de sus principios en su particular sistema de pensamiento.

Durante el desarrollo del trabajo, nos vimos obligados a comprender el concepto de cultura y a ubicarlo en la cultura indígena pemón. Fue necesario ubicar los antecedentes históricos de esta comunidad, así como la importancia de sus relaciones interétnicas en las regiones de las que desde tiempos precolombinos han formado parte, con el fin de demostrar que la región en la que siempre han habitado ha representado desde tiempos antiguos un espacio de grandes recursos naturales y diversidad cultural. Así, el estudio de los posibles espacios ocupados por los Pemón es importante, pues nos permitió demostrar que su presencia en el actual territorio ha sido milenaria, por lo que su

defensa tiene un anclaje histórico importante, no sólo visto desde la perspectiva de propiedad, sino como un espacio simbólico.

En este sentido, la actual desterritorialización y su consecuente “desmemorialización” han sido base de los proyectos de integración física y mercantil, no sólo en territorios indígenas. Sin embargo, estas *presiones territoriales*, por llamarles de alguna manera, han motivado que surjan sus respectivas memorias. Esta activación de la memoria, en el caso pemón, está logrando que, por medio de sus más antiguos mitos ancestrales, se reafirmen en su definición como pueblo, orientando su cosmovisión a una práctica política de territorialización. Esta práctica se sustenta en la lengua, la cual recuperamos en nuestro estudio como una de las formas mediante las que el pensamiento indígena cuestiona el pensamiento hegemónico, en cuanto a su universalidad y perspectiva individualista, de acumulación y competencia.

Demostramos la importancia de la pluralidad cultural que enseña otro tipo de pensamiento respecto a la naturaleza y a la alteridad en general; pensamiento que se basa la mayoría de las veces en el diálogo, en la palabra, es decir, en la lengua. Se trata también de una propuesta alternativa respecto al uso de la naturaleza como mera mercancía de consumo, así como una crítica a los postulados teóricos de los gobiernos de América Latina, sean progresistas o de derecha —se hable de ecosocialismo²³⁵ o socialismo del siglo XXI, así como de libre mercado o reformas estructurales para alcanzar la plena modernidad—, sobre la funcionalidad de la puesta en práctica de sus políticas económicas, en las que

235 Parte de la una matriz teórica de pensamiento y de acción ecologista que hace suyos los principios fundamentales del marxismo. Reposa sobre dos argumentos fundamentales: 1) El modo de producción y de consumo actual se funda en el mantenimiento y en el agravamiento de las grandes injusticias entre el Norte y el Sur...y 2)En este estado de cosas el funcionamiento continuo del “progreso” capitalista amenaza a medio plazo la supervivencia misma de la especie humana, el cuidado de la naturaleza, es, por tanto, un imperativo de las y los seres humanos.

“[I]a posición oficial es que quiere controlar y “mejorar” la realidad, la naturaleza y el cuerpo social, y lo hace según criterios de dominación, porque no ve en la naturaleza una “compañera” con la cual hay que aprender a convivir, sino un adversario potencial al cual hay que dominar según criterios comerciales considerados científicos”.²³⁶

En este sentido, las políticas económicas de corte extractivo para la región que ocupan las comunidades pemón son uno de varios ejemplos en el continente de lo que llamamos la confrontación en defensa de sus últimos espacios simbólicos; confrontación porque los pueblos indígenas como el pemón le dan vida al conjunto de su espacio natural, en el que todas las cosas realizan un determinado *hacer*, que es lo que define a sus espacios como sujetos vivos. En este sentido, la naturaleza ha tenido una función vital para los pueblos indígenas pemones en su supervivencia.

Los espacios son nombrados en su lengua para recordar los territorios ocupados en el pasado y para definir los actuales. Así, las historias orales son representadas con dibujos, mostrando la fauna y la flora que son conocidas por las comunidades y que juegan un papel fundamental para el reconocimiento de los territorios.

En la actualidad, parte de la demarcación territorial pemón que se ha hecho junto con las instancias de gobierno se sitúa en yacimientos de oro, lo que los coloca en una situación crítica con el Estado-nación venezolano, ya que éste se atribuye la exclusividad de la exploración y explotación del mineral. Para una muestra actual, el gobierno de Venezuela lanzó el decreto llamado “Ley de Nacionalización del Oro”, lo que ha llevado a la militarización de la región, sin la consulta de las comunidades Pemón en zonas auríferas. El decreto choca con la Constitución Bolivariana, ya que declara parte de los territorios Pemón como zonas de seguridad para la explotación mixta con empresas de origen chino y ruso.

²³⁶ Lenkersdorf, *op. cit.* 97.

La confrontación que emerge en los pueblos indígenas se da en un contexto sumamente contradictorio, en un proceso histórico sin precedentes para Venezuela y para la región. A pesar del avance constitucional, se sigue dando en la práctica una jerarquización cultural y el Estado permite dar por sentado que el desplazamiento de las comunidades de sus territorios tradicionales no violenta la integridad cultural, social y económica. “En todas las constituciones latinoamericanas el Estado se reserva la explotación del subsuelo”.²³⁷ Esto quiere decir que desde la visión occidental se continúa viendo la tierra como un objeto de explotación y susceptible de ser negociada. Es principalmente aquí donde la confrontación emerge y es expresada en la lengua, ya que, al contrario de la civilización occidental, las reivindicaciones territoriales de los pueblos indígenas no se basan solamente en un componente material, sino que están presentes elementos, por decirlo de alguna manera, inmateriales y simbólicos, con un carácter político que distinguen la mirada indígena de la occidental respecto a los usos de la tierra.

Estos elementos simbólicos son planteados en la principal leyenda Pemón, por ende, en la memoria histórica expresada en su lengua; esto se entiende como una intersubjetividad en la relación inseparable entre tierra y comunidad. El desarrollo histórico de la cultura indígena Pemón, de acuerdo a su cosmovisión, es el lugar de su origen como mujeres y hombres; es decir, se trata del espacio que los define ancestral e históricamente como Pemones. Dicho de otra manera, sus lugares y economías de subsistencia son una expresión de resistencia mediante un pensamiento que propone una posible alternativa societaria a lo representado por el Estado-nación y a las

237 Gemma Orobitg, *op. cit.* p. 353.

multinacionales, respecto al dominio del espacio, los sujetos que los ocupan y los usos de la tierra.

Siendo esto así, planteamos de manera general la forma en que los grandes megaproyectos se instalan en la región. Específicamente, el caso del Eje del Escudo Guayanés en Venezuela como uno de los 10 proyectos de la IIRSA ahora concentrados en el llamado COSIPLAN. Las formas de poner en práctica estos megaproyectos por parte del Estado-nación venezolano en territorio pemón han sido confusos por ende excluyentes de derechos plasmados en la propia Constitución Bolivariana, así como de tratados internacionales, como el artículo 169 de la OIT. No ha habido previa consulta ni información en las comunidades en las que se están construyendo carreteras y se están dando concesiones mineras. En el caso del conflicto del tendido eléctrico en el año 2000, no hubo una consulta previa para llevar a cabo la transferencia de energía hidroeléctrica hacia el norte brasileño. Es de notar el silencio tanto de medios de comunicación oficial como de medios privados, sobre todo en un proyecto con un financiamiento tan elevado —alrededor de 5000 millones de dólares.²³⁸

Como se mencionó en el tercer capítulo, es casi imposible desprender este tipo de proyectos regionales del componente militar. Por medio de vías jurídicas, como el Decreto 8413, se justifica la militarización de zonas indígenas con fines meramente extractivistas, usando las narrativas legitimadoras del desarrollo o el progreso para sustentar una continuidad en los modelos de desarrollo de tipo extractivo de los regímenes anteriores, en los que la dependencia tecnológica y la apertura al gran capital

238 Cartera de proyectos IIRSA p. 51. Consultado en: www.iirsa.org/admin_iirsa_web/Uploads/Documents/lb10_completo_baja.pdf el 4/02/2013.

mundial son parte fundamental de las bases del actual proyecto político de corte progresista.

Al dimensionar el proyecto de la IIRSA, se puede inferir una prioridad económica-financiera y de infraestructura basada en una llamada *planificación territorial indicativa*, en la que el plan de acción se fundamenta en la expropiación de tierras para construir la infraestructura idónea para la comunicación regional y la salida de mercancías, tanto al océano Pacífico como al Atlántico. En un pequeño apartado de tres renglones de la Cartera de Proyectos de la IIRSA se habla de la participación y consulta en la *selección de proyectos*, los cuales estaban establecidos desde por lo menos hace 14 años y no se menciona cómo se lleva a cabo la consulta a las comunidades involucradas en los mismos. En nuestro trabajo de campo, realizado durante los meses de junio, julio y agosto del 2010, se consultó a varias comunidades Pemón, situadas en la carretera Troncal, al respecto del proyecto del Eje del Escudo Guayanés y en ninguna comunidad era conocido.

Por último, es claro que los proyectos hegemónicos aún están siendo confrontados por los pueblos indígenas y las culturas locales del continente, desde su lengua, en defensa y conservación de sus territorios. En algunos casos, se sostiene la lucha por la autodeterminación y el reconocimiento por parte del Estado-nación, lo cual ha creado tensiones, pues debido a que los gobiernos progresistas están atados a las dinámicas capitalistas de tipo extractivo-exportador, la resistencia indígena se esta conformando a partir de su memoria histórica, la cual en su mayoría es recuperada a través de su lengua.

Los actuales procesos de acumulación por desposesión son la continuación y persistencia de prácticas de destrucción de la naturaleza, como característica de la

acumulación primaria en la que se involucran procesos y situaciones de rápida apropiación y explotación de porciones valiosas de ecosistemas, territorios y bienes comunes aún no privatizados.

Las condiciones de existencia de las comunidades, aun cuando estén integradas a una cierta división del trabajo internacional o regional, dependen, como lo han expresado en sus resistencias, de la verdadera legitimización de los derechos de propiedad comunal y del uso de sus recursos naturales. La persistencia de los pueblos indígenas en sus múltiples modernidades —ya sea que estén insertas e insertos en procesos de reproducción social o mantengan cierta autonomía en sus necesidades básicas dentro de sus comunidades o en las urbes—implica el mantenimiento de una u otra forma, de la persistencia de la colectividad en temas fundamentales para la persistencia de la civilización, a pesar de los procesos descivilitarios a los que son constantemente sometidos. Dentro del contexto “globalizador” se reproduce un mito occidental que ve a los pueblos indígenas como garantes o defensores de la naturaleza, es decir, se ponen diques a proyectos pensados en la autonomía, (pensemos en el concepto de *hábitat* plasmado en la Constitución de 1999 de connotaciones ambientalistas) en vez de *territorio*. Es en este entramado jurídico-mercantil donde los proyectos como el eje del Escudo Guayanés en Venezuela han encontrado campo fértil para desarrollarse, pero también cuestionamientos gracias a la lengua y tradición oral, como bases de su cosmovisión. Los territorios indígenas son vistos como lugares de emancipación con modos de vida heterogéneos al dominio del pensamiento hegemónico que desde por lo menos el siglo XVIII hemos constatado están en un continuo y violento proceso de desplazamiento territorial con todos los cambios que implica a niveles tecnológicos, económicos, social y político. Por supuesto, el territorio por sí solo

no es suficiente, pero representa un espacio de emancipación en donde se reafirman modos de vida opuestos al pensamiento hegemónico mercantil-capitalista. A pesar o sin pesar de las divergencias al interior de la diversidad indígena, son indígenas-campesinos y campesinas los movimientos que por medio de la palabra, nos invitan a escuchar para explorar otro camino entre muchos caminos.

FUENTES DE INFORMACIÓN BIBLIOGRAFÍA

- Acosta Saignes, Miguel, *Áreas culturales de Venezuela prehispánica*, Caracas, Instituto de Antropología y Geografía-Universidad Central de Venezuela, 1961.
- _____, *Estudios de etnología antigua de Venezuela*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1961.
- Aguirre Baztán, Ángel, *Etnografía, metodología cualitativa en la investigación sociocultural*, Barcelona, Alfa y Omega-Marcombo, 1997.
- Arellano, Fernando, *Una introducción a la Venezuela prehispánica. Cultura de las naciones indígenas venezolanas*, Caracas, UCAB, 1986.
- Armellada Cesáreo, *Tauron Pantón, cuentos y leyendas de los indios Pemón*, Caracas, Abya-Yala, 1989.
- Armellada, Cesáreo y Carmela Bentivenga de Napolitano, *Literaturas indígenas Venezolanas (Visión panorámica actual de las literaturas indígenas venezolanas)*, Caracas, Monte Ávila, 1975.
- Armellada Cesáreo y Mariano Gutiérrez, *Diccionario Pemón*, Caracas, Universidad Católica Andrés Bello/Montalbán, 2007.
- Armellada Cesáreo y Olza Jesús, *Gramática de la Lengua Pemón (morfosintaxis)*, Caracas, UCAB, 1999.
- B. C. Devalle, Susana (comp.), *Poder y cultura de la violencia*, México, Colegio de México, 2000.
- Barcelo Sifontes, Lyll, *Pemontón Wanamari (to maimu, to seruk, to patasék) El espejo de los Pemontón: su Palabra, sus costumbres, su Mundo*, Caracas, Monte Ávila, 1980.
- Barfield Thomas y Victoria Shussheim, *Diccionario de Antropología*, México, Siglo XXI, 2000.
- Bastidas Medina, Esté Croes e Isabel Gabriela Piña Sierralta, *Evaluación de políticas públicas del pueblo Pemón, componentes socioeconómicos y ambiental*, Estado Bolívar, Ministerio de Educación y Deportes, Federación de indígenas del estado Bolívar, 2006.
- Benítez López, Jazmín, Rafael Romero Mayo y Mario Vázquez, Olivera (coords.), *Geopolítica, relaciones internacionales y etnicidad. Aspectos de la construcción del Estado en América Latina durante los siglos XIX y XX*. México, Bonilla Artigas/ Universidad de Quintana Roo/CIALC-UNAM:/Gobierno del Estado de Quintana Roo, 2012.
- Clastres, Pierre, *Investigaciones en Antropología Política*, Barcelona, Gedisa, 2001.
- Cueva, Agustín, *El desarrollo del capitalismo en América Latina*, México, Siglo XXI, 1998.

- De Oviedo y Baños, José, *Historia de la Conquista y Población de la Provincia de Venezuela*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1992.
- Delgado-Ramos, Gian Carlo (coord.), *Ecología política de la minería en América Latina*, México, UNAM-CEIICH, 2010.
- Descolla Philippe, *La Selva Culta, simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*, Quito, Abya-Yala, 1997.
- Escárzaga, Fabiola y Raquel Gutiérrez (coords.), *Movimiento indígena en América Latina: Resistencia y Proyecto Alternativo*, México, BUAP/Secretaría de Desarrollo Social del Gobierno del Distrito Federal/Casa Juan Pablos, 2005.
- Galeano, Eduardo, *Las venas abiertas de América Latina*, México, Siglo XXI, 1992.
- Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1992.
- Gutiérrez Salazar, Mariano, *Cultura Pemón, Mitología Pemón/Piato Ekareyi Guía Mítica de la Gran Sabana/Wekta*, Caracas, Universidad Católica Andrés Bello, 2002.
- _____, *Los Pemones y su código ético*, Caracas, ACAB, 2001.
- Grümberg-Koch, Theodor, *Del Roraima al Orinoco*, Caracas, Banco Central, 1981.
- Hammersley Martyn y Paul Atkinson, *Etnografía, métodos de investigación*, Barcelona, Paidós, 1994.
- John Thomas, David, *Los aborígenes de Venezuela. Tomo II*, Caracas, Fundación La Salle, 1976.
- Laviña Javier y Gemma Orobitg (coord.), *Resistencia y territorialidad: culturas indígenas y afroamericanas*, Estudios de antropología social, Universidad de Barcelona, 2008.
- Leff, Enrique, *Racionalidad ambiental, la reapropiación social de la naturaleza*, México, Siglo XXI, 2004.
- Lenkersdorf, Carlos, *Conceptos tojolabales de Filosofía y del Altermundo*, México, Plaza y Valdés, 2004.
- _____, *Cosmovisiones*, México, UNAM-CEIICH, 1998.
- _____, *Filosofar en clave tojolabal*, México, Miguel Ángel Porrúa, 2005.
- Lucas, Gerardo, *Industrialización contemporánea en Venezuela. Política Industrial del estado venezolano, 1936-2000*, Caracas, Universidad Católica Andrés Bello, 2006.
- Mauro Marini, Ruy y Margara Millán (compiladores), *De los orígenes de la CEPAL, Tomo I*, México, Facultad de Ciencias Política y Sociales/Coordinación de Estudios Latinoamericanos/Dirección de Asuntos del Personal Académico-UNAM, 1994.

- Melgar Bao, Ricardo y Cassigoli Rossana, *Pueblos, diásporas y voces de América Latina*, México, UNAM, 2010.
- Oliva de Coll, Josefina, *La resistencia indígena ante la conquista*, México, Siglo XXI, 2003.
- Paredes, Julieta, *Hilando Fino. Desde el Feminismo comunitario*, México, Grietas/Lente Flotante /Cooperativa El Rebozo, 2012.
- Perera Miguel Ángel, Pedro Rivas y Silvia Gómez Rangel, *Autodemarcación de los hábitats Pemón*, Caracas, Instituto Caribe de Antropología y Sociología, 2009.
- Perrin, Michel, *El camino de los indios muertos (Mitos y símbolos guajiros)*, Caracas, Monte Ávila, 2006.
- Rappaport, Joanne, *Historia, mito, memoria :Armas del presente y pilares de identidad. La política de la memoria. Interpretación indígena de la historia en los andes colombianos*, Cauca, Universidad del Cauca, 2000.
- Saignes Acosta, Miguel, *Estudios de Etnología Antigua de Venezuela*, Caracas, UCV, 1961.
- Sanoja, Mario e Iraida Vargas, *Antiguas formaciones y modos de producción venezolano*. Caracas, Monte Ávila, 1978.
- Vollkmar, Vareshi, *Orinoco Arriba, a través de Venezuela siguiendo a Humboldt*, Caracas, Instituto Otto/Magdalena Blohm, 1959.
- Quintero Weir, José Ángel, *El camino de las comunidades*, México, Red-eZ, 2005.
- _____, *Lengua, cosmovisión y resistencia indígena en la cuenca del lago Maracaibo*, tesis doctoral, México, UNAM, 2008.
- _____, *Pensamiento y tradición oral de los Hombres de Agua (El pensamiento añu en su lengua y literatura)*, tesis de maestría, México, UNAM, 2004.
- Wallerstein, Immanuel, *Conocer el mundo, saber el mundo: El fin de lo aprendido. Una ciencia social para el siglo XXI*, México, Siglo XXI, 2001.

HEMEROGRAFÍA

- Angosto, Luis Fernando, “Donde lo Pemón se torna indígena: perspectivas etnográficas para el estudio de las políticas étnicas y la conciencia colectiva”, *Antropológica*, Tomo LIII, nº 111-112, Caracas, Diciembre, 2009.
- Cayetano de Carrocera, “La Gran Sabana o Alto Caroní: notas históricas, geográficas y etnográficas”, *Revista Venezuela Misionera*, Nº 130 y 131, 1998.
- Colson Butt, Audrey, “Naming Identity and structure: The Pemón”, *Antropológica*, Tomo LIII nº 111-112, Caracas, Diciembre, 2009.
- _____, “Hallelujah among the Patamona Indians”, *Antropológica*, nº 28, p 25. Caracas, 1971.

- Delgado Ramos, Gian Carlo, *IIRSA y la ecología política del agua Sudamericana*, 2007 en: www.choike.org/documentos/iirsa_agua.pdf Consultado el 25/03/09.
- Gaceta Oficial n° 38.344, *Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas*, Edición Especial V Congreso, Diciembre, 2005.
- González Ñañez, Omar, *La Construcción de conocimientos sobre la identidad Cultural en Venezuela*, Boletín Antropológico, Vol. 20, Núm. 54, enero-abril, 2002, Universidad de los Andes, Venezuela, pp. 521-534, en: <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=71212423005> Consultado el 3/02/2001.
- Leff, Enrique, *La Geopolítica de la Biodiversidad y el desarrollo sustentable: economización del mundo, racionalidad ambiental y reapropiación social de la naturaleza*, OSAL, Observatorio Social de América Latina, Vol. 1, no.17: DEBATES. Neoliberalismo de Guerra y Recursos Naturales. Consultado el 9/03/2009.
- Longa Romero, Fanny, *Relaciones entre lengua e identidad en el grupo etnolingüístico Taurepán*, Boletín de Lingüística, núm. 19, enero-julio, 2003, pp. 20-42, Universidad Central de Venezuela, consultado en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=34701902> Consultado el 6/03/2013.
- Morales Fajardo, María Esther, Un repaso a la regionalización y el regionalismo. Los primeros procesos de integración regional en América Latina. *CONfines*, 3-6 Agosto-Diciembre, 2007.
- Perera A. Miguel, *et. al.*, “Los paradigmas ambientales del pueblo Pemón y la demarcación de tierras para la titulación colectiva. Cambios y resistencias”, *Antropológica*, Tomo LIII n° 111-112, Caracas, Diciembre, 2009.
- Pereira, Beatriz, *Los Desafíos de la Integración Regional en las Américas: el caso del Mercosur, 2001*, en *Observatorio de la Economía Latinoamericana*. www.eumed.net/cursecon/ecolat/oel/pereira-mercosur-a.htm
- Petras, James, *El capitalismo extractivo de Evo, Cristina, Ollanta, Correa, Dilma y Chávez*, (Artículo publicado en Rebelión.org) 08/05/2012 en: <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=149207> Consultado el 10/10/2012.
- Pizarro, Italo, “Sobre la realidad de los pueblos indígenas en Venezuela”, *Antropológica*. Número 111-112, Instituto Caribe de antropología y Sociología, Fundación La Salle de Ciencias Naturales, Caracas, enero-diciembre 2009.
- Ramírez Fierro, María del Rayo, “Los movimientos indígenas en el siglo XXI”, *Intersticios Filosofía/Arte/Religión*, Escuela de filosofía del Instituto Internacional de Filosofía, A.C, Universidad Intercontinental, México, año 11/número 24/2006.
- Robles Macarena, “Proyecto IIRSA y su Impacto Ecológico”, Laboratorio Latinoamericano de Geografía, Urbanismo, Arquitectura y Estudios Culturales

- LABLAT, 23/01/2001 en http://lablat3060.blogspot.mx/2011/01/proyecto-iirsa-y-su-impacto-ecologico_23.html Consultado el 4/10/2012.
- Rosa Ana María y Eduardo Nivón, “Para interpretar a Clifford Geertz. Símbolos y metáforas en el análisis de la cultura”, *Alteridades, Antropología y epistemología*, número 1, UAM-Iztapalapa, Departamento de Antropología, 1991.
 - Sanoja y Vargas, 1999, en: <http://arqueologiavenezuela.blogspot.com/2010/05/> Consultado el 11/18/2011.
 - Zarabozo Duran, Odil, “Principales Transformaciones Ambientales en el Tercio Superior del Caroní de la cuenca del río Caroní, estado Bolívar, Venezuela”, *Revista Cubana de Geografía*, N° 1, La Habana, Instituto de Geografía Tropical, 2012.
 - Zibechi Raúl, *IIRSA: La integración a la medida de los mercados*, ALAI, América Latina en Movimiento, en <http://alainet.org/active/11812&lang=es> Consultado el 29/08/2013.

MESOGRAFÍA

- Arvelo-Jiménez, Nelly, "Movimientos Etnopolíticos Contemporáneos y sus Raíces Organizacionales en el Sistema de Interdependencia Regional del Orinoco". <http://e.scribd.com/doc/439269/N-Arvelo-Jimenez-Mov-Etnopoliticos-contemporaneos>. Consultado el 8/02/2011.
- ARTEHISTORIA PERIODOS en: <http://www.artehistoria.jcyl.es/historia/contextos/1441.htm>. Consultado el 11/18/2011.
- ASPAN y TLCAN en: <http://www.choike.org/nuevo/informes/5659.html> Consultado el 1/03/2009.
- ASPAN en: <http://aspan.fox.presidencia.gob.mx/?c=31>. Consultado el 1/03/2009.
- Banco Interamericano de Desarrollo (BID) en: www.bicusa.org/es/Region.112.aspx Consultado el 13/09/2012.
- Barrera, Andrés, *Geopolítica, recursos estratégicos y multinacionales*, ALAI, América Latina en Movimiento, 20/12/2005 consultado el 6/09/2012 en: <http://alainet.org/active/10174&lang=es> Consultado el 6/09/2012.
- Biblioteca virtual CLACSO en: www.bibliotecavirtual.clacso.or.ar/ar/libros/social/harvey.pdf Consultado el 14/08/2012.
- CAF: Banco de Desarrollo de América Latina en: www.caf.com/view/index.asp?ms=17&pageMs=39581&new_id=52466 Consultado el 1/03/2009.

- Carta enviada el 9 de agosto del 2000, por correo electrónico de Darío Castro capitán de San Juan de Kamoiran el 3/07/2008, en: <http://tierraylibertad.acultura.org.ve/respaldo/paginas/tendidoelectrico.htm> Consultado el 17/06/2011.
- Ceceña, Ana Esther, “Territorialidad de la dominación: La Integración de la Infraestructura Regional Sudamericana (IIRSA)”. <http://www.geopolitica.ws/media/uploads/IIRSA.pdf> Consultado el 28/08/2012.
- Clasificación climática en: <http://www.antioquia.gov.co/organismos/agricultura/atlas/MEMORIA%20EXPLICATIVA%20DEL%20MAPA%20DE%20ZONAS%20DE%20VIDA.pdf> Consultado el 9/06/2010.
- Coltan en África y Venezuela : www.afrol.com/articles/13258 en Afrolnews.com Consultado el 10/11/09.
- Coltan en Venezuela [http://www.vtv.gov.ve/noticias-economicas /24692](http://www.vtv.gov.ve/noticias-economicas/24692). Consultado el 10/13/2011.
- COSIPLAN en: http://www.iirsa.org/BancoMedios/Documentos%20PDF/rcco_lima12_plan_de_trabajo_cosiplan_2013.pdf
- *El Universal de Caracas*. <http://www.eluniversal.com//2009>. Consultado el 20/11/2011.
- Geosur. <http://www.geosur.info/geosur/iirsa/mapas.php>
- Cuba Arqueológica. <http://www.artehistoria.jcyl.es/historia/contextos/1441.html> Consultado 11/18/2011.
- IIRSA, EJE DEL ESCUDO GUAYANÉS en: <http://www.iirsa.org/ejedelEscudoGuayanes.asp?CodIdioma=ESP>
- *IIRSA* en: www.iirsa.org/BancoConocimiento/P/principios_orientadores/principios_orientadores.asp
- Información sobre Ocumo en: http://www.freshplaza.es/news_detail.asp?id=20329
- *Real Academia Española* www.buscon.rae.es en: Recursos minerales <http://geologiavenezolana.blogspot.mx/p/mapas-geologicos.html>

ÍNDICE DE MAPAS

Mapa 1.	Mega proyecto Plan-Puebla-Panamá	29
Mapa 2.	Recursos estratégicos de América Latina	30
Mapa 3.	Ejes de la IIRSA	38
Mapa 4.	Eje del Escudo Guayanés	40
Mapa 5.	Interconexión del Eje del Escudo Guayanés (Brasil, Venezuela, Guyana y Surinam)	41
Mapa 6.	Territorio Pemón en el Estado Bolívar	73
Mapa 7.	El Orinoco y sus afluentes al sur: río Caroní, Paragua y Caura	84
Mapa 8.	Mapa Metalogénico de Venezuela	99
Mapa 9.	Tratados y planes regionales con América del Norte	116
Mapa 10.	Corredor de aseguramiento hegemónico proyectado por los Estados Unidos	117
Mapa 11.	Ejes de la IIRSA	118
Mapa 12.	Eje del Escudo Guayanés en Sudamérica	122
Mapa 13.	Interconexiones fluviales y terrestres del Eje del Escudo Guayanés con salida al Atlántico	122

Anexos

La Leyenda de los Makunaima

*Wei Texto Pemón*²³⁹

1. WEI ichipoe pemompe etiaktepe; ti muari kuima puek, yanepueti puek re ichipoe.
Wei e-pueti-pue napui puek rekin tentanasen; chiren-pe nayi.
2. Tise tuna darin ichi TUENKARON t esek; tuna anun sena ite tanna eremapoeya, tuna sokosokomaya; moripe re ichipoe, nosampe i nchek.
3. Muere wi WEI yepui yenin, yeseurankapoe; yeseurankape re, WEIya TUENKARON apichipoe i nchek puek. Tise "yure neke; masa, masa, a nopueten arima topeda" taurepoe TUENKARONda. Muere yenin, Weiya i nonkapoe.
4. Yayukasak tise, Wei ti muari puek, kuima puek, tise, Tuenkaronda weri arimapoe aimunan.
5. ¿Mukuimai nak? Wei puek taurepoeya.- "Inna, i kuimada pra edai, sena rekin u n kuimapoe u n annanepuetipoe" Weiya taurepoe.
6. Muerete mayi, apok nuau u n pupuetipoe kankake" (napui puek taya) Weiya taurepoe. (Wei epuetipoe napui puek rekin tentanasen chirempe nayi).- Weriya kankapoe.- "Sena wi" taurepoe. Muere wi to esekarite aire.
7. Muere tepai Weiya taurepoe t esepikte kon tepo: "U n annanepuetipoe puek apok ripueke".- Muere wi yei echirimosak ke re apok ripuetipoe weriya.
8. Muere wi to enonkapoe. Muere wi "tuna anunta" Weiya taurepoe weri puek.- "Inna" i maimu yukupoe weriya. Itepoe tuna wak; tuna anun sena yechimuikapoe; anumäya tanna t enna reti damunupue; muere puekere t emekun, t esak re,

239 P. Armellada Cesáreo, *Tauron Pantón*, Quito, Abya-Yala, 1989. Algunas palabras fueron pronunciadas en castellano y la traducción se hizo literalmente como fueron narradas.

tukare re yepichonkapoe.

9. Weri yenapo warante pra, ikowamä yenin, Wei tepoe ere sena. Tise tuna kumasakya eporipoeya; awarepe, kunepe masakya.
10. Muere wi Weiya, tesakorotai, taurepoeya: “Moripe u wokiten anunten neke yesak mayi, tava kasak”. Muere nawa ichinin, kak vina bambuek t wokiten anun sena itepoe, Tuenkaron puek teseuromai: “;kaimayek ka Tuenkaron ri!” kaima.- Muere tepai, pata kowamäyenin, Wei tepoe t ewik tak wenun sena, warupuepoe pata temai.
11. Pata yayukasak dau, Wei tepue ti-mua—ri kuima-tuka sena.
12. Kuima—ya tanna tachik—pe wei tise, t—entana pra, tise Tuenkaron-da weri arimaptuka—pue—ya mekoro **pa** waraino.
13. “Mu-kuimai nak?”, weri—ya taurepue. “Ake, ina, manaren—rike chi—kuimai sena rekin”, kareu—pe teremai Wei—ya i—maimuyukupue.. Muere-te pai weri puek Wei—ya taurepue: ” Woki—ten anun—ta tuna, entanan tope”.
14. Muere—wi weri—ya tuna nepuipue. To entanapue dare. T—entana tepo nokon—pe, to enonkapue. Muere—wi esenekama puek Wei yatapi—tukapue. Muere kaichare weri adontepue—ya: “Sena kuima—da tanna, u—n—annane—pueti—pue, apok ri—pue—ke”.
15. Apok ri-pueti-pa apok repuetok anumapue weri—ya. Muere—wi apok rentanesak kare puek itepue api sena; tise apokya t—ananipui yenin, yepichonkapue, yekutapue-re, ;kito, kito!, kaima.
16. Wei eseratepue apok-re re-pueti-pue-ya eremai teuren, tise apok repuesak pra ichinin, Wei tepue ere sena. Ite tanna: “apok re—pue—ke kuai sane—pe”, Wei—ya taurepue. ;Kore!, weri moronpue kasak, mekoro pa waraino yekutamasak-ya

eporipue-ya.

17. Muere nawa ichinin, tuna wak tutei, wei—ya taurupue: “Aiki!, kaimayek kru Tuenkaron kari; apok re—pue-ten neke u—werichi—ten arimasak—ya man, moronpue kasak”.
18. Muere-wi Tuenkaron tinma-ya,kaima; “Tare-pai a-paru akunanepui—ya, tukare—re akunanepui-ya”.
19. Muere—wi Tuenkaron—da, teskanonkai: ”Ake, masa, a—nopue—ten mori arima-da-se”, tauropue.
20. Tise Wei ekonsekapui—puen. Sakoro-pe kru wenun sena itepue.
21. Wei ite-tuka-pue ti mua—ri yak. Muere—wi yesenekama tanna, i—nopue—ten—da, dare ye—ten—da, Wei eporipue, eine it—en—nau.
22. “¿Mu-kuima-nak” weri-ya taurepue. Tise Wei—ya eta—pueti—pue kaimayek—pe to e—pueti yenin.
23. “E puek u-maimu eta—pueti—u—ya?”, taurepue weri—ya. “Ina, kaimayek—pe me-pue-datei; nawa—re a—maimuyu-pueti—ya tanna, tepichonkasan—pe me—pue-datei”, taurepue Wei—ya. “Nawa ichi yau, enapo—sa-se, weri-ya taurepue.
24. Wei-ya i-maimuyukupue: “Un warau yau, apok re-pue-ke a-yesan pu tope-da”. Muere-wi weri-ya apok ri-pueti-pue tukare, tepichonkai pra; aire-ne chuyu-pe t-embata enapue; apok puma tanna. “Tuna an-anun-ta”, taure-tuka-pue Wei-ya. Muere wi tuna anumapue-ya, nepui-pue-ya-re tepichonkai pra. Muere-te pai “tuma an-kuikake”, taure-tukapue Wei-ya, “entanan tope”. Muere-wi napui kuka-ya eine dau, eine tek-wate-ya, apok-re koneka-ya, kemete-ya-re eremapue-ya; tukare t-eseru akumenkapue-ya.
25. Muere-wi esenekama puek to atapi-tuka-pue. Muere-te pai “kanek-pe-re yesak

sere”, weri-ya taurepue. “Av-enapo pa, yekari konekake”, Wei ya taurepue. T-entana-kon tepo, kaichare to esekamapue: “Aire, te-dai, penanne ye tope te sere”. “Penanne mare kru miyepui”, Wei-ya taurepue weri puek tatauchimbai.

26. Muere daktai, penanne mare kru Wei atapichipoe ti muari kuima puek. Weri yepuipoe nere. Muere wi inere i nopueten dombatukapoeya. Tuna anun sena, tuka koneka sena re, apok ripue se adontepoeya. Epichonka warante pra, yekuta warante pra, yechoroka warante pra, i wakiripe yenapoe, t enu puekere ichipoe.
27. Pata kowamä tanna eku sena to etepoe dare; muere wi; muere wi etek kasak warante ichipoe aimutun neke, rikutun neke re, kako tuna warin waraino).
28. “U yewik tak ten pai” taurepoe Weiya.- “Tise esekamasak pra man papai puek” weriya taurepoe.- “Nawa tise re sane” Weiya tauretukapoe.- “Ake, ake” weriya taurepoe.- “Nawa ichi yau, penanne mare kru miyetukai uy ekari koneka sena”. Weiya taurepoe.
29. Muere wi weri, etek kasak, yepuipoe; t ekariten konakapoeya, napui pupuetipoeya; kese mokapoeya, ekii kinapoeya teriteripe. Muere wi Wei piau ikowampuetipoe;
30. Muere wi te mukuton eporipoe toda sakre re tepose, Makunaimape yetenkon.
31. Weri esek, Aromadapuen. I mukuton: Meriwarek (Kurai), Chinadapuen (weri), Arauadapuen (weri), Arukadari (kurai, to damikpue), Chike it-esek nere.