



Revista Colombiana de Antropología

ISSN: 0486-6525

rca.icanh@gmail.com

Instituto Colombiano de Antropología e
Historia
Colombia

Angosto Ferrández, Luis Fernando

Mundo perdido, paraíso encontrado: lugar, identidad y producción en la Gran Sabana, Venezuela

Revista Colombiana de Antropología, vol. 49, núm. 1, enero-junio, 2013, pp. 11-43

Instituto Colombiano de Antropología e Historia

Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105029052002>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

MUNDO PERDIDO, PARAÍSO ENCONTRADO:
*lugar, identidad y producción en la
Gran Sabana, Venezuela*

LUIS FERNANDO ANGOSTO FERRÁNDEZ

DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA, UNIVERSIDAD DE SÍDNEY, AUSTRALIA

luis.angosto-ferrandez@sydney.edu.au

Resumen

Durante el siglo xx afloraron en la Gran Sabana las bases de una producción inserta en el sistema capitalista, pero aún hoy parte de sus habitantes ancestrales, indígenas pemón, mantienen una economía de subsistencia notablemente autónoma. Este trabajo examina, por una parte, cómo las narrativas exotizantes de lugar e identidad construidas en torno a la Gran Sabana y sus habitantes han contribuido a consolidar una reduccionista polarización analítica de esferas “indígenas” y “no-indígenas”; por otra parte, identifica focos materiales de diversificación estructural entre los pobladores de la Gran Sabana más allá de esas esferas, y reclama atención para dichos focos en la búsqueda de soluciones a los conflictos en la región.

PALABRAS CLAVE: Gran Sabana, pemón, indigenidad, Venezuela.

**LOST WORLD, FOUND PARADISE: PLACE, IDENTITY AND
PRODUCTION IN GRAN SABANA, VENEZUELA**

Abstract

The bases of a type of production enmeshed in the capitalist system emerged in Gran Sabana during the twentieth century, but still nowadays a part of its ancestral Pemon inhabitants maintain a notably autonomous economy of subsistence. In order to explain this situation, in this article I identify how exoticising narratives of place and identity constructed around the Gran Sabana and its ancestral inhabitants have contributed to consolidate a reductionist polarisation that approaches all social issues in the region through an analytical distinction between ‘indigenous’ and ‘non-indigenous’ spheres. In addition, I examine material foci that, independently from those spheres of analysis, structurally diversify the inhabitants of Gran Sabana. I argue that taking these material foci of social diversification into account should be crucial for those who seek solutions to existing problems in the region.

KEYWORDS: Gran Sabana, Pemon, indigeneity, Venezuela.

INTRODUCCIÓN

Las corrientes políticas que nutren el denominado *nuevo constitucionalismo latinoamericano* han conducido al reconocimiento de ciudadanías diferenciadas en un creciente número de países del continente. El carácter de la nacionalidad viene siendo definido desde los parámetros teóricos del *multiculturalismo*, concepto ideológico de raigambre liberal comunitarista que en la región

¹ En los debates sobre el multiculturalismo se ha discutido cómo sus articulaciones prácticas pueden implicar nuevas formas de subordinación indígena a partir de la sanción de qué tipo de reclamo indígena (y qué tipo de indígena) puede ser escuchado (Hale 2002). Sobre la diferenciación entre la visión plurinacional y la multicultural en Bolivia, véase Prada Alcoreza (2008). El trabajo de Prada es representativo por haber sido él uno de los adalides de la propuesta plurinacional en la Asamblea Nacional Constituyente de Venezuela (1999), además de que la sintonía de su visión con la del gobierno de Evo Morales queda evidenciada en su labor como viceministro de Planificación Estratégica del Estado.

se asocia principalmente —aunque no de manera exclusiva— al reconocimiento de *pueblos indígenas* como integrantes originarios y culturalmente distintivos de los constructos estatales. Si bien las nuevas cartas magnas ecuatoriana (2008) y bolivariana (2009) introdujeron el concepto de *plurinacionalidad* como superador de las propuestas del multiculturalismo liberal¹, es este el que todavía predomina como

referente teórico del corpus constitucional vigente en la mayoría de la región.

Venezuela se unió en 1999 al grupo de países que, adaptando valores de ese multiculturalismo, reconocen derechos diferenciados para su población indígena. Su incorporación a este grupo fue relativamente tardía, pero la amplitud y el alcance de los derechos reconocidos en la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela (1999) situaron al país como cabeza de dicho grupo en el análisis comparado (Barié 2005; Roldán 2005; Van Cott 2002). La Constitución venezolana contempla la posibilidad de libre determinación para los pueblos indígenas dentro del marco estatal y, en consonancia con los principios del multiculturalismo, fundamenta su acceso a derechos diferenciados en la distintividad cultural.

Aunque asumido en la actualidad como un axioma, el criterio identitario como llave de acceso a la diferencialidad jurídica no deja de ser paradójico si se atiende a la historia de las luchas indígenas en el continente durante el siglo xx. Los reclamos y las movilizaciones políticas de las poblaciones indígenas repetidamente

expresaron descontentos con la distribución de poder en el Estado que radicaban más acá de las preocupaciones identitarias. En el marco suramericano en concreto, y junto a los denominados reclamos de modernización (ligados al concepto de desarrollo económico y al acceso a servicios sociales de salud y educación), el epicentro de la mayoría de las demandas de grupos categorizados como indígenas se relacionó con el acceso competitivo a la propiedad de la tierra y sus recursos, con la determinación del tipo de propiedad que se establece sobre ella (individual o colectiva) y con la regulación de las relaciones de producción que se derivasen de ese tipo de propiedad. Sin embargo, estas demandas político-económicas no fueron abordadas frontalmente en el debate teórico liberal, y *la cuestión multicultural*, sin ser la causa, terminó convirtiéndose en justificación de intereses grupales opuestos en Estados pluriétnicos (Díaz 2009).

Abordando este campo de discusión, en este trabajo se examinará el caso de la Gran Sabana venezolana, donde actualmente confluyen muchos de los intereses que en los albores del siglo XXI aparecen proyectados *sobre y desde* territorios indígenas: estatistas, ambientalistas, ecologistas, desarrollistas, nacionalistas, autonomistas. Esas tierras son hábitat ancestral del pueblo pemón², parque y patrimonio natural protegido, región fronteriza de máxima seguridad, zona de explotación minera, destino turístico de renombre internacional y enlace geográfico con el mayor mercado de América del Sur. Los problemas sociales y de manejo territorial derivados de este crisol de intereses son analizados desde perspectivas teóricas como la de la *gobernabilidad del riesgo* en la gestión ambiental, que pone énfasis en la negociación y el diálogo de saberes entre los actores sociales enfrentados o confluientes en esa gestión (Sánchez, Vessuri y Bilbao 2008), o la de la *sociología del paisaje*, que también parte de la base de que grupos sociales diferenciados generan significados diferentes sobre la naturaleza que los rodea a partir de sus propios sistemas culturales (Rodríguez 2004). Desde estas

2 El término *pemontón*, que puede ser traducido como gente (sing. *pemón*, traducido como personal), es la autodenominación con la que se identifica un pueblo indígena de filiación lingüística caribe que en Venezuela incluye tres subgrupos regionales: arekuna, kamarakoto y taurepán. Los makushi, otro grupo del tronco caribe que habita principalmente la región fronteriza venezolano-brasileña y que tiene larga historia de contactos y matrimonios interétnicos con sus vecinos del norte, también se autodenominan “pemón”, aunque esta autodenominación no es reconocida por los pemón de Venezuela. En la literatura antropológica también se los suele nombrar distintivamente, para distinguirlos de los pemón norteños.

perspectivas se rescata el valor de los conocimientos locales (en este caso indígenas), se busca la coordinación entre diferentes actores sociales (desde grupos de pobladores locales hasta instituciones gubernamentales, pasando por las ONG) y se promueve la generación de conocimientos *interculturales*. En último término destaca una confrontación analítica entre esferas culturales diferenciadas y homogeneizadas (“indígenas” y “no-indígenas”), entre las que se busca establecer puentes, y se obvia o evita la exploración de las bases materiales de los grupos sociales como condicionantes de las diferenciaciones culturales. Incluso cuando se intenta problematizar la dicotomización analítica “indígena/no-indígena” mostrando complejidades internas en esas categorías (por ejemplo la “indígena” [véase Sletto 2009]), apenas se toma en consideración la influencia de las bases materiales de un grupo humano como condicionantes de sus procesos de generación de identidades y alteridades.

El predominante sesgo hacia este tipo de culturalismo como fundamento de los análisis de relaciones interétnicas y de proyectos de gestión territorial nos sitúa, por un lado, ante una cuestión para el debate metodológico en la academia; pero, por otro lado, y más tristemente, nos enfrenta a la previsible esterilidad de las propuestas resultantes de dichos análisis. Sin atender a la relación que existe entre las estructuras materiales de los grupos humanos y sus productos inmateriales se bloquean avenidas de acercamiento a las causas de muchas problemáticas sociales, y por tanto se aleja la posibilidad de encontrarles soluciones efectivas. En este trabajo se discutirá esta cuestión y se argumentará, en primer lugar, que uno de los factores que contribuyen a mantener la dicotomización analítica “indígena”-“no indígena”, tal y como se maneja hoy, es una ya secular narrativa de exotización construida alrededor de la Gran Sabana y sus habitantes; en segundo lugar, se discutirá por qué los vínculos constatables entre condiciones materiales de grupos sociales y la creación de narrativas de identidad sobre hombres y lugares ponen en cuestión las tendencias puramente culturalistas en la búsqueda de mejorar las relaciones y los problemas etiquetados como “interétnicos”.

La exposición se estructurará en tres secciones principales. La primera se subdivide en una presentación general de la Gran Sabana, un rastreo analítico de la narrativa de exotización primitivista omnipresente en las caracterizaciones que de esta existen

desde el siglo XIX y una discusión sobre las razones por las cuales esa narrativa contribuye a obstaculizar la búsqueda de soluciones duraderas para los conflictos regionales. La segunda sección presenta tres subdivisiones: síntesis de rasgos generales del pueblo pemón y de sus patrones de asentamiento; descripción de los focos de entrada del modo de producción capitalista a la región y su relación con los patrones de asentamiento actuales; muestra de las bases económicas sobre las cuales se sustenta una comunidad no inserta en ese modo de producción y exploración de cómo la diferencia en las bases materiales de determinadas comunidades indígenas se vincula con la aparición de barreras simbólicas entre ellas. La tercera sección ofrece comentarios de cierre.

Los datos y la discusión presentados derivan del trabajo de campo realizado en la Gran Sabana combinado con la revisión crítica de fuentes escritas relacionadas con la zona. El trabajo de campo se desarrolló principalmente en la comunidad pemón arekuna de Tuauken (enero a noviembre del 2004), si bien está complementado con múltiples visitas adicionales a esta y otras comunidades de la región entre octubre del 2006 y agosto del 2010.

LA GRAN SABANA: LUGAR Y LEYENDA

Lugar

La llamada Gran Sabana, localizada en pleno Macizo Guayanés, es una amplia región del sureste venezolano en la que, hendidos por numerosos cursos de agua, se combinan sabanas, bosques, montañas y cerros. Se solapa en buena medida con el territorio protegido por el Parque Nacional Canaima (PNC), creado en 1962 y que con sus tres millones de hectáreas se encuentra entre los más extensos del mundo. En 1994 fue declarado Patrimonio Natural de la Humanidad por la Unesco.

El límite norte de la Gran Sabana está físicamente demarcado por la serranía de Lema, que hasta cuatro décadas atrás constituía una barrera natural insalvable para el acceso septentrional de vehículos sobre ruedas a la región: la única carretera que atraviesa la serranía (la Troncal 10) fue culminada en 1972. El límite sur lo constituyen la frontera con Brasil y la sierra de Pacaraima, y el oriental se asocia cartográficamente a la frontera con Guyana;

hacia el oeste, la frontera natural de la región es delineada por el río Caroní, cuya cuenca hidrográfica es esencial como suministradora de caudales para las represas desde las cuales se genera el

80 % de la electricidad del país. Comúnmente, la Gran Sabana se identifica con el territorio del municipio al que presta su nombre y que ocupa el extremo suroriental del estado Bolívar, el más extenso de Venezuela³.

3 El estado Bolívar abarca 240.528 km², aproximadamente una cuarta parte del territorio nacional, pero solo ocupa el séptimo puesto entre las entidades federales en cuanto a población absoluta. El último censo nacional proyectaba un estimado de 1.534.825 habitantes para el 2010 (INE 2002, 20). El 77,2 % de esta población se concentra en la pequeña franja que a orillas del Orinoco ocupan de los municipios Heres (24,1 % de dicha población) y Caroní (53,1 %). La densidad de población en la entidad federal es de 5,1 habitantes/km². El municipio Gran Sabana ocupa 32.990 km² del total estatal y tiene una densidad poblacional de 0,93 habitantes/km².

4 Aunque la localización exacta del comienzo de la ocupación pemón de estos territorios es complicada y la arqueología no ha permitido todavía precisar nada al respecto, hay evidencia de presencia de pueblos caribe en la región surorinoquense desde aproximadamente cinco mil años atrás. Se ha demostrado que los akawaio, por ejemplo, vecinos de los pemón y con los que estos han mantenido estrechas relaciones por siglos, han ocupado el cercano valle del Mazaruni durante más de dos mil años (Butt 2009).

5 El término *criollo*, exponente en Venezuela de la ideología del mestizaje nacional, se utiliza en el país para categorizar de forma general a todo aquél considerado como no-indígena.

La región es un renombrado destino turístico, destacado internacionalmente por albergar, entre otros prodigios naturales, la caída de agua más larga del planeta (la llamada en español Salto del Ángel) y las montañas de cima plana conocidas como *tepuyes*. Ha sido ancestralmente habitada por población indígena pemón⁴ que también se extiende por tierras colindantes, incluyendo (generalmente en comunidades indígenas multiétnicas) el occidente guyanés y el norte brasileño. En la actualidad tam-

bién hay asentamientos criollos⁵ y mixtos en la Gran Sabana, numéricamente minoritarios pero que concentran grandes focos poblacionales —principalmente en la capital del municipio, Santa Elena de Uairén—.

Leyenda

Ala Gran Sabana como espacio geográfico la acompaña un legado simbólico de exotismo, primitivismo y misterio que se ha proyectado sobre ella desde que en el siglo xix se convirtió en objeto de exploraciones científicas europeas. La escasa presencia humana en tan vasto territorio, su excepcional configuración natural y la tardía llegada de colonos europeos y criollos a la región contribuyeron a hacer de ella el destino de variadas

miradas exotizantes características del escapismo modernista. Ya en tiempos de la Colonia española, las tierras al sur del Orinoco (y entre ellas la conocida actualmente como Gran Sabana) habían sido asociadas al fabuloso imaginario de El Dorado por los conquistadores, pero sería en el siglo XIX cuando comenzaría a perfilarse el carácter específico de exotismo primitivista que hasta hoy acompaña la región. Las visitas de exploradores y aventureros forjados entre las quimeras románticas y el positivismo decimonónico comenzaron a generar volúmenes de información y narrativa para audiencias foráneas. Entre los más renombrados están los hermanos Schomburgk, Everard F. im Thurn y Koch-Grünberg (este ya en el siglo XX), cuyos gustos por la aventura andaban a la par de un disciplinado positivismo científico y de una cultivada sensibilidad literaria.

Los relatos y materiales divulgados por estos viajeros y científicos demostraron ser impactantes en sociedades europeas que atravesaban procesos de industrialización y en las que la vida etiquetada como tradicional se iba desencantando ante la aparición de nuevas formas de organización de la producción, nuevas clases sociales, crecientes centros urbanos y migraciones de gentes y creencias. No pasaría mucho tiempo antes de que los relatos de los científicos aventureros sobrepasasen los límites de la sociedad del conocimiento para expandirse por otros campos de producción cultural como la literatura. A comienzos del siglo XX, Arthur Conan Doyle se inspiró en relatos de expediciones al monte Roraima, en el extremo suroriental de la Gran Sabana, para estimular la imaginación de sus lectores con *The Lost World* (*El mundo perdido* [1912]), famosa narración de aventuras con exóticos nativos y prodigiosos animales fuera de la cadena evolutiva. Décadas más tarde, Alejo Carpentier, quien visitó la región, no pudo sustraerse a la reputación que la precedía y al encantamiento que suele suceder a las visitas a esta. El cubano se inspiró en sus impresiones directas y en lecturas históricas sobre la Guayana venezolana para escribir su magistral obra *Los pasos perdidos*, novela de héroe escéptico que en plena crisis vital encuentra sentido a su vida en un espacio de exuberancia natural y primitivismo cultural, todo fuera de los ritmos de la modernidad. Sin que lo nombre así en la novela, ese espacio representaba una Gran Sabana a la que Carpentier caracterizaría en sus escritos de memorias, ya mediando el siglo XX, como

“[...] este mundo que sigue siendo, con novedades sumamente superficiales, el que pudieran haber encontrado los primeros conquistadores [...]” (2005, 30).

Las representaciones primitivistas de la Gran Sabana siguen renovándose y son también aprovechadas por la industria cultural de masas en la actualidad: *Up*, una reciente producción de Walt Disney Pictures dirigida por Peter Docter y premiada con el Oscar, narra con sofisticada animación las peripecias de un anciano cuyo sueño de juventud había sido alcanzar “las cataratas del paraíso, una tierra perdida en el tiempo”; tanto estas cataratas como las imágenes de la región en las que la historia las ubica son reproducciones de la orografía real de la Gran Sabana. Muy en la línea del universo de exotización primitivista que se construyó y se mantiene alrededor de la región, el anciano protagonista y el *boy scout* que lo acompaña en su odisea encuentran en los alrededores de “las cataratas del paraíso” un ave descomunal, mezcla de aveSTRUZ jurásico y perro faldero, que se convertirá en su compañero de andanzas. Estas licencias creativas del director vienen a nutrir el imaginario de paraíso natural fuera de la cadena evolutiva asociado a la Gran Sabana desde hace siglo y medio⁶.

⁶ La propaganda de Disney divulga una reveladora entrevista a Docter en la que este comenta sobre la Gran Sabana, la cual visitó con su equipo de colaboradores: “En verdad usted se siente como en otro planeta cuando usted está allá”, afirma el director. Las declaraciones pueden ser consultadas en <http://www.disneyvideos.com/pixar-convirtio-la-gran-sabana-venezolana-en-el-escenario-de-su-nueva-pelicula-animada-up/> [consultado el 3 de febrero de 2010].

El campo académico ha servido para reforzar esas representaciones de la región. La historia de colonización de las tierras de Guayana, comúnmente calificada desde perspectivas estatistas como “fallida”, ha sido un factor de impacto en su caracterización y la de sus habitantes ancestrales. En los estudios históricos han abundado las reflexiones sobre la poca población de la región, la falta de presencia de la Corona española en estas tierras y el posterior desequilibrio en el desarrollo del Estado nacional venezolano. Los historiadores también han recurrido a imaginarios de lo extraordinario para evocar la región: Miguel Ángel Perera titula *La provincia fantasma* uno de sus sustanciosos estudios sobre la Guayana del siglo XVII (2003).

Por su parte, la industria turística, particularmente la que promueve el turismo de espacios naturales y aventura, se apoya en este tipo de narrativas para promocionar sus destinos, principalmente entre los habitantes de países donde los espacios y

las formas de vida generados por la tecnificación capitalista se alejan cada vez más de formas denominadas “naturales”. La existencia de esta narrativa de magnificación de “lo natural”, alimentada desde hace más de 150 años, ofrece muchas facilidades a aquellos que la quieran capitalizar económicamente y, de hecho, quienes se dedican al turismo la usan recurrentemente: es una tónica entre operadores turísticos, tanto nacionales como internacionales, ofertar caminatas u otro tipo de visitas explícitamente anunciadas bajo alguna de las variantes de la etiqueta *“mundo perdido”*. Aunque esta no es materia que se vaya a desarrollar en el presente artículo, algunos de los pemón que se han establecido en el nicho económico del turismo en la región cultivan esta narrativa.

La apropiación y reproducción de imaginarios de exotismo o diferencialidad con fines comerciales no son en absoluto exclusivos de quienes habitan y tienen intereses sobre la Gran Sabana. Es un hecho común y bien conocido en lugares y poblaciones en los que la actividad turística se convierte en motor económico. En este caso específico ha demostrado ser beneficioso desde el punto de vista comercial, tanto para agentes foráneos relacionados con el negocio turístico como para la parte de la población local que ha hecho de esta actividad su eje productivo. Pero al mismo tiempo que esos beneficios son constatables, las representaciones en las que se apoyan los actores económicos que los disfrutan contribuyen a mantener rúbricas homogeneizadoras como “indígenas de la Gran Sabana”, tan presentes en la literatura turística y con tan poco valor informativo.

Dada su permanencia e influencia, examinar estas representaciones y el imaginario cultural que acotan se convierte hoy en imperativo a la hora de pensar la Gran Sabana y sus gentes. Aunque sirvan de insumo capitalizable para actividades económicas de actores locales y foráneos con intereses en la zona, son también complemento (o fuente) del reduccionismo analítico con el que la ciencia y la política profesionales pretenden actualmente contribuir a buscar equilibrios socioecológicos para la región y sus habitantes.

La Gran Sabana como topos y el reduccionismo analítico

La longevidad e influencia del imaginario construido alrededor de la Gran Sabana como lugar geográfico pueden ser estudiadas con ayuda de la categoría analítica *topos*. Esta categoría ha sido instrumental en el examen de procesos de construcción cultural de los llamados *espacios sin lugar*, espacios sobre los cuales se proyecta alteridad y que terminan delimitando sistemas de conocimiento sobre ciertas regiones y sus habitantes (Fabian 2000, 238; Said 2003). Este tipo de construcciones culturales (generalmente exotizantes y en ocasiones deshumanizantes) mantienen estrechos vínculos con políticas coloniales o, cuando menos, con fórmulas de dominación reveladoras de jerarquías de poder entre regiones/naciones sujeto y objeto de representación (véase Driver y Martins 2005; Héau-Lambert y Rajchenberg 2004; Nacuzzi, Lucaioli y Nesis 2008; Serje 2005). En un trabajo seminal para el campo de los estudios culturales, Edward Said examinó desde esta perspectiva el caso de lo ocurrido con su región natal y acuñó el término *orientalismo* para nombrar “el sistema de conocimiento europeo u occidental sobre el Oriente, que [...] se convierte en sinónimo de la dominación europea del Oriente” (2003, 198 [traducción propia]). Said identificó intereses occidentales y vías de construcción de dicho sistema tan variados como la literatura y la academia en general, y dejó claro que en último término

[...] en [dicho] sistema de conocimiento sobre el Oriente, el Oriente es menos un lugar que un *topos*, un conjunto de referencias, un entramado de características que parece tener su origen en una cita, en un fragmento de un texto, en una reproducción del trabajo de alguien sobre el Oriente, o en un pedazo de imaginación previa, o en una amalgama de todo lo anterior. (2003, 178)

De acuerdo con Said, el orientalismo terminó *siendo* (más que *representando*) una dimensión específica de la cultura político-intelectual contemporánea. Incluso cuando el sistema de representaciones está basado, como en el caso del orientalismo, en una búsqueda de aprehensión tan “literal y amplia como sea posible” de la realidad representada, esa aprehensión termina domesticada a través de diferentes códigos reguladores, de tal forma que el Oriente pasa de ser “testimonio personal, algunas veces confuso

de viajeros intrépidos y residentes” a convertirse en “definiciones impersonales realizadas por toda una serie de trabajadores científicos” (2003, 167). Lo compilado en las regiones tratadas y las variedades de las culturas locales es así *orientalizado categoríicamente*, y se desprende de ello que las representaciones generadas constituyen y a la vez son producto de un sistema que condiciona los procesos de aprendizaje y hasta la política de los lugares en los que se generan. Existen paralelismos entre estos procesos y lo que ocurre en el caso de la Gran Sabana.

La narrativa de exotización y primitivización de la Gran Sabana tuvo su origen en sociedades en procesos de industrialización y de nueva expansión colonial, y fue producida para el consumo de esas sociedades. Los autores que generaban esa narrativa, bien a través de relatos de viaje, bien a través de las tramas literarias o bien a través de visiones (arraigadamente evolucionistas) de la ciencia, contribuyeron a construir un imaginario de alteridad extrema proyectado sobre la región y sus paisajes geográficos y sociales. Junto a la magnificación de la dimensión natural de esta región, se fue consolidando una etiqueta de primitivismo (atraso en la aceptada cadena evolutiva) para la población que habita la región —población “indígena”—.

Los imaginarios culturales construidos en torno a un *topos* son reproducidos por diferentes vías, que abarcan desde la cultura popular hasta la ciencia y los medios de comunicación, y pueden condicionar la forma como se percibe un país, una región o incluso un continente determinado (Bangstad y Bertelsen 2010; Fabian 2000). Las narrativas proyectadas sobre la población local de la Gran Sabana son difíciles de romper porque han sido consolidadas a través de la producción cultural en campos tan diversos como la literatura, el cine, la antropología, los diarios de viajes, el ecologismo o la política partidista: desde todos estos campos, y a pesar de la confrontación de discusiones puntuales más sensibles a los contextos y más informadas políticamente, se han generado representaciones de los pemón (“indígenas”) de la Gran Sabana como un grupo culturalmente homogéneo y en extremo diferente de los “no-indígenas”. Así, las narrativas construidas alrededor de la Gran Sabana y sus habitantes han servido de refuerzo a una forma de generar conocimiento sobre la región que, en la línea de lo expuesto por Said (2003) en torno al denominado orientalismo, limita las posibilidades de pensamiento y acción aceptables.

El reduccionismo homogeneizador de la diversidad en la Gran Sabana es actualmente común tanto entre quienes discriminan o condescienden ante los categorizados como indígenas como entre aquellos que se ubican del lado de sus reclamos. En la introducción se señaló la dicotomización analítica que condiciona ciertas perspectivas académicas, pero resulta que esa dicotomización también se encuentra hoy entre activistas de muy diferente formación que consideran que para defender los intereses indígenas hay que obviar cualquier tipo de diferenciación interna entre ellos. Adicionalmente, la aceptación dogmática de esa dicotomía “indígena”/“no-indígena” lleva generalmente aparejada la estereotipación de la población “indígena” como homogéneamente depositaria y reproductora de valores y formas de vida tradicionales. Esto ayuda a comprender por qué, tanto desde la ignorancia de las realidades de las poblaciones indígenas como entre personas con experiencia de primera mano, se generan argumentos atravesados por representaciones primitivistas, o por lo menos tradicionalistas, de la indigenidad contemporánea. Así, por ejemplo, un geógrafo involucrado en el proceso de mapeo y demarcación del territorio pemón, en un testimonio de su visita a una comunidad representativa de la mezcla contemporánea entre “modernidad” y “tradición”, afirmaba cosas como: “[En la mañana], todo lo que se escucha son las voces apagadas de los niños y las murmuraciones de los hombres que van a cazar con sus arcos y flechas” (Sletto 2005, 6). Este tipo de práctica de caza es tan irreal en el presente como la descripción que unos meses atrás hacía un activista (criollo) pro indígena de las actividades de subsistencia en una comunidad junto a la Troncal 10: leía un alegato en defensa de los derechos indígenas en el que el capitán de la comunidad nombraba la pesca, la caza e incluso la recolección como actividades características del lugar, cuando en realidad hoy literalmente todas sus familias dependen de ingresos monetarios que generan por actividades diversas, pero insertas en la economía regional/nacional (principalmente servicios y comercio ligados al turismo y al empleo público).

Gran Sabana se ha convertido bajo estos parámetros en una rúbrica unificadora que distorsiona y que contribuye a consolidar identidades colectivas homogeneizantes, y discutiblemente positivas, para individuos y comunidades entre los que comienzan a aparecer ejes de diversificación bien conocidos en la sociedad “criolla” (como el de las clases sociales). Una de las vías que permiten superar las narrativas reduccionistas sobre la región es la

de acercarse a ella con perspectivas analíticas que hagan posible identificar vías objetivas de estructuración de la población tratada como homogénea. Conozcamos más acerca del pueblo pemón.

EL PUEBLO PEMÓN: PATRONES DE ASENTAMIENTO Y MODOS DE PRODUCCIÓN EN LA GRAN SABANA

El pemón es un pueblo indígena de filiación lingüística caribe que en Venezuela incluye tres subgrupos regionales: arekuna, kamarakoto y taurepán. Estos subgrupos son distinguidos por los propios pemón (desde una perspectiva *emic*) como integrantes claramente distintivos de una unidad más amplia de identificación étnica. Sin necesidad de discutir los procesos históricos y los hechos puntuales que pueden haber contribuido a la solidificación de los referentes regionales, es posible afirmar que el marcador de alteridad más prominente entre ellos es la variante dialectal del idioma común, aunque este diacrítico funciona complementado por otros, muy variados, que van desde la adjudicación de rasgos de personalidad a los oriundos de las distintas regiones, hasta el uso de episodios de la narrativa mítica (*panton*) para explicar el origen de las denominaciones subétnicas (Angosto 2006, 106-108). No obstante las diferencias, entre los pemón de distintas regiones se pueden encontrar expresiones situacionales de refuerzo simbólico de la pertenencia a una unidad étnica; en tanto que el idioma común, inclusivo de sus variantes dialectales, es a su vez un marcador esencial en la identificación generada por la dicotomización pemón vs. no-pemón (Angosto 2009, 20-22; Thomas 1982, 19).

De acuerdo con los datos del último censo general (INE 2002), en el que por primera vez se abrió a todos los venezolanos la posibilidad de autoadscribirse a la categoría “indígena”, hay en el país 27.157 pemón, de los cuales 24.121 están ubicados en asentamientos distinguidos como “comunidades indígenas”⁷. Entre estas son excepción las que tienen un número considerable de población no pemón, de lo cual

7 En el censo general del 2001 del Instituto Nacional de Estadística se define las comunidades indígenas como: “Asentamientos, generalmente ubicados en áreas tradicionales de ocupación (estados Amazonas, Anzoátegui, Apure, Bolívar, Delta Amacuro, Monagas, Sucre y Zulia) cuya población se ha declarado mayoritariamente indígena. Sus miembros pertenecen a uno o más pueblos indígenas y poseen formas de organización social y expresiones culturales propias que permiten distinguirlos de otras comunidades.”

- Poseen un nombre particular por el cual se les reconoce que puede ser diferente en idioma castellano y en idioma indígena". Véase http://www.ine.gov.ve/index.php?option=com_content&id=352&Itemid=26&view=article%20%20%20%20

se deriva que prácticamente el 90% de la población pemón venezolana habita en asentamientos reconocidos como étnicamente homogéneos. A su vez, los asentamientos

señalados constituyen núcleos poblacionales de un territorio que los pemón ocupan ancestralmente y que en parte se identifica con la Gran Sabana —aunque incluye tanto el municipio con ese nombre como áreas de los vecinos municipios de Angostura y Sifontes—. Se puede por tanto afirmar que la población indígena pemón venezolana está notoriamente *territorializada*, a diferencia de lo que ocurre con otros pueblos indígenas reconocidos hoy en día en el país.

En la Gran Sabana, la presencia actual de asentamientos permanentes de terceros no pemón se reduce a la existencia de fuertes militares en Luepa (el denominado Fuerte Manicuya, del 513 Batallón de Infantería de Selva) y junto a la frontera brasileña; a Santa Elena de Uairén (capital municipal) y a unos pocos asentamientos mixtos con alta proporción relativa de población criolla (tal como los pueblos mineros de Ikabarú y Urimán y la comunidad turística El Paují); los asentamientos misionales, de los que se hablará más adelante, no agregan proporciones significativas de población no indígena.

Esta territorialización, junto a la arraigada tendencia a considerar a las poblaciones categorizadas con la denominación "indígena" como unidades cultural y económicamente homogéneas, es una de las razones apuntaladoras de los enfoques analíticos que interpretan los conflictos territoriales en la Gran Sabana como choques de visiones culturales "indígenas" y "criollas". A favor de este factor de dicotomización también actúan aquellos que conscientemente objetan u obvian cualquier diferenciación intraétnica (incluso las que son reconocidas desde perspectivas *emic*), pues consideran que no son convenientes para los intereses políticos de los pemón (por ejemplo, los relacionados con el acceso a la propiedad colectiva de la tierra). Pero estas posturas obvian que, más allá de las categorizaciones étnicas, también se encuentran entre los pobladores y asentamientos de la región divisiones derivadas del modo de producción predominante en el cual se insertan. Y estas divisiones, a diferencia de otras que solo han operado en niveles superestructurales, tienen un potencial de estratificación jerárquica de individuos y comunidades hasta ahora desconocido en la región.

Pasemos a conocer mejor cuál ha sido y es el patrón de asentamiento pemón dentro de esa territorialización de la población para poder relacionarlo más claramente con modos de producción diferenciados.

Patrón de asentamiento

El patrón tradicional de asentamiento entre los pemón de la Gran Sabana es sobresaliente por el grado de dispersión poblacional que generaba. La combinación de condicionantes ecológicos (Butt y Armellada 1990, 8; Urbina y Heinen 1982) y factores consonantes de organización social (patrones de parentesco, matrimonio y preferencias personales [Butt 1970; Butt y Armellada 1990, 9; Thomas 1976, 112-129; Thomas 1982, 51]) dentro del modo de producción tradicional determinaban que raramente más de seis grupos habitacionales cohabitase en un determinado asentamiento al mismo tiempo (Thomas 1983, 374). Aun cuando en la categoría de grupo habitacional se incluye la familia extendida con miembros de hasta tres generaciones, el total poblacional de un asentamiento ajustado al patrón tradicional fluctuaría entre las siete y las cincuenta personas. En estos asentamientos había un alto grado de concentración cognática de parentela y colaboración distributiva institucionalizada en la producción y el consumo. Al mismo tiempo, se mantenían relaciones fluidas de intercambio material y simbólico con otros asentamientos relativamente cercanos, con los cuales conformaban *vecindarios* (Angosto 2007, 113). Por encima de estas relaciones, vínculos sociales variados reforzaban derechos de propiedad intraétnica sobre territorios determinados, lo cual generaba unidades político-territoriales que han sido llamadas *river groups* por su ubicación sobre vías y valles fluviales de importancia (Butt 1970, 36-42; 2009, 269-270). La relevancia actual de estas unidades como referente organizativo para los propios pemón es muy cuestionable, pero todavía sirven para analizar la distribución poblacional desde una perspectiva *etic*.

La forma, el carácter y el tamaño de los asentamientos han cambiado notablemente durante el siglo pasado, y con especial intensidad en las tres últimas décadas. El tamaño actual de los asentamientos supera los 150 habitantes en la mayoría del territorio pemón, y en ocasiones rebasa el millar de personas. Esto

es a la vez resultado y causa de modificaciones en el modo de subsistencia (producción) en el que se insertan estas comunidades. Veamos con más detalle cuáles han sido algunos de los principales factores de transformación del patrón tradicional de asentamiento pemón y sus consecuencias.

Patrón de asentamiento y nuevas bases económicas

Los cambios sustantivos en el patrón de asentamiento han estado estrechamente ligados, como cabría esperar, a cambios en el modo de producción. Desde los tiempos de la Colonia, los centros misionales, todavía hoy focos impulsores de transformaciones en el patrón de asentamiento y producción, fueron los

estimuladores de la sustitución del modo productivo indígena tradicional⁸ por el modo capitalista (en sus fases primigenias). Desde 1724, cuando se implantó el sistema misional capuchino

8 Para hacer referencia al modo de producción pemón en este trabajo se utilizará el término *tradicional*, a pesar de sus ambigüedades, y se espera poder desarrollar en otro trabajo la discusión conceptual acerca de la terminología más adecuada.

en la región, hasta 1817, cuando este quedó desmantelado en el fragor de la guerra de independencia con la ocupación de la Guayana venezolana por el bando patriota y con la eliminación física de los religiosos, se desarrolló una política de reducción de la población indígena caribe y de implantación de un modelo de producción gestionado desde una racionalidad capitalista emergentemente industrial (Sanoja y Vargas 2005, 235-300). Aunque las estimaciones realizadas apuntan a que la población bajo influencia directa de estas misiones y su sistema no iría más allá del 20% de la regional guayanesa (Perera 2006, 379), se puede comprobar que el sistema misional ya se había convertido a comienzos del siglo XIX en germen de desarrollo industrial para la región y el país, y que contenía además un considerable potencial expansivo. Ese germen no brotó con la llegada del periodo republicano, que supuso la privatización y el repartimiento de propiedades misionales y tierras indígenas que no estuvieron acompañados por la tecnificación, la gerencia ni la productividad comparables a las que desarrolló el sistema misional. Ante el ahogado proceso de colonización y desarrollo capitalista de la región guayanesa, que apenas levantaría cabeza

en el resto del siglo XIX, ya en el siglo XX el Estado recurrió de nuevo a las misiones religiosas como encargadas de avanzar en su causa. Veamos qué ocurrió entonces en la Gran Sabana, donde la historia de asentamiento no indígena está íntimamente ligada a la fundación de misiones, y estas a la combinación de intereses temporales y espirituales característicos del proceso de construcción estatal tanto en Venezuela como en otros lugares de Latinoamérica y del mundo.

En Venezuela, la Ley de Misiones de 1915 fue usada para que órdenes religiosas tutelaran los intereses estatales y facilitasen el avance de la frontera capitalista en zonas del país generalmente fronterizas, en las cuales el Estado apenas tenía presencia y en donde prevalecían modos de producción de subsistencia. Tras el decreto de 1921 que reglamentaba dicha ley y un subsiguiente convenio entre el Gobierno y la orden capuchina, esta quedó encargada de lo que se denominaría la Misión del Caroní, cuya jurisdicción incluyó la región conocida actualmente como Gran Sabana. En la primera etapa del vicariato, los agentes religiosos-estatales solo habían alcanzado los límites septentrionales de la sierra de Lema. La fundación de la primera misión capuchina en la Gran Sabana se produjo en 1931, en el lugar conocido actualmente como Santa Elena de Uairén. Esta fundación fue aprobada, y de hecho promovida, desde el Ministerio de Relaciones Interiores tras el espoleo de informes de capuchinos del Vicariato Apostólico del Caroní en los que se relataba que había proselitistas protestantes en la región, los cuales camparían por esas tierras haciendo ondear las banderas estadounidense y británica (Gutiérrez 2006a, 94-96). El ministro en funciones decretó entonces el levantamiento de la primera Inspectoría de Fronteras (1931), al mismo tiempo que autorizaba el Centro Misional, que no tardó en establecerse junto a aquella. Otras tres misiones capuchinas serían instaladas más tarde en territorio de la Gran Sabana. La primera, en el lugar actualmente denominado Kavanayen, en 1942; la siguieron Kamarata (1954) y Wonken (1959). Todas han desempeñado desde su fundación un papel esencial para la presencia estatal en la zona, y se han convertido en centros educacionales y en focos de transformación económica y política. Monseñor Mariano Gutiérrez (1915-1995), quien estuviera a cargo del vicariato, reconocía estas imbricadas tareas cuando comentaba sobre la labor realizada por sus colegas en la región guayanesa durante el siglo XX: “La obra de los misioneros no solo

afincaba los grupos indígenas a la tierra de la que aprendían a subsistir con un trabajo metódico, nuevos cultivos y medios más apropiados para ello. Se les iba creando la conciencia de

la nacionalidad patria" (Gutiérrez 2006a, 20). Sin nombrarlo explícitamente, a lo que hacía referencia monseñor Gutiérrez con *trabajo metódico* y con *nuevos medios* era a nuevas fuerzas productivas y nuevas relaciones de producción consonantes con el desarrollo capitalista⁹. Es fácil

entender por qué en 1972 Rafael Caldera, quien fuera presidente de la República, afirmaba ante los críticos de la gestión misional que "con todo, los misioneros católicos son los empleados del Gobierno más baratos, más efectivos y menos problemáticos; les falta publicidad" (Gutiérrez 2006b, 188).

Las comunidades indígenas creadas alrededor de las misiones se han convertido en grandes centros poblados, con más de mil habitantes, en los cuales se ha proporcionado, a través de las necesidades de mano de obra de la misión y de las agencias estatales que pronto brotaron a su lado, acceso a salarios por mano de obra y, paralelamente, a bienes de consumo manufacturados, a educación formal y a servicios espirituales católicos. Junto a las misiones también se han instalado campamentos de la poderosa corporación regional cvg-Edelca (Corporación Venezolana de Guayana-Electrificación del Caroní) y en algunos casos, sedes locales del Instituto Nacional de Parques, lo cual hace de la comunidad un centro de potencial acceso al empleo remunerado que anteriormente había proporcionado de forma irregular y decreciente solo la propia misión. Unido este hecho a la presencia de flujo turístico en la comunidad (principalmente estacional), han aparecido pequeños negocios de abasto, restauración, alojamiento y servicios que son propiedad de los habitantes del lugar.

La concentración poblacional contribuye a generar en las tierras vecinas un decrecimiento de los recursos disponibles (Kingsbury 2001), lo cual, aunado a las nuevas actividades económicas y los nuevos patrones de consumo, hace que una parte cada vez mayor de la población abandone las actividades tradicionales de subsistencia, se vuelva dependiente de los salarios y entre en un sistema en el que para la mayoría solo queda la venta de su fuerza de trabajo y

⁹ En la Gran Sabana han sido numerosos los proyectos de desarrollo agroganadero de producción intensiva, articulados a través de las misiones, las agencias estatales como la Corporación Venezolana de Guayana y, ocasionalmente, por promotores privados. Sin embargo, la gran mayoría de estos proyectos no han sido exitosos y la producción agraria y ganadera en la región se mantiene prácticamente en mínimos de subsistencia.

la exposición a la explotación directa característica del sistema capitalista. Esta realidad está generando en el lugar confrontaciones de nuevo cuño (pues se articulan abiertamente a través de ejes de conflicto de clase social) entre los actores que cohabitán en la región¹⁰.

Otros focos de transformación de los patrones de asentamiento y producción entre los pemón se ligan al comercio y los servicios que concentra la capital municipal, Santa Elena, y a las poblaciones con minería activa de forma más o menos permanente¹¹. Santa Elena pasó en pocos años de ser un pequeño centro administrativo y de aprovisionamiento comercial para la población minera y de las áreas colindantes a ser un “polo de desarrollo”. Su declaración como puerto libre en 1999 impulsó de modo significativo su desarrollo comercial¹², el cual se ve actualmente reforzado por el flujo de población brasileña que, con los incentivos de un cambio de moneda favorable y la subsidiada gasolina venezolana, viaja incluso desde la ciudad de Boa Vista, a unas dos horas y media por carretera, para hacer compras de productos de la canasta básica. Santa Elena es también el centro más importante para el turismo de la región y concentra la mayoría del alojamiento turístico y las operadoras de viajes.

El tamaño del pueblo ha aumentado exponencialmente en los últimos años, lo cual ha generado problemas con los servicios públicos y con la población indígena colindante, que denuncia la continua invasión de tierras de sus comunidades. Al mismo tiempo, tanto en el comercio como en la provisión de servicios en la localidad, sobre todo en los relacionados con el turismo, hay participación directa e indirecta de población indígena cercana. Las expectativas de que este pueblo siga creciendo rápidamente son muchas: se considera un punto estratégico como “foco de desarrollo” hacia el sur, y de hecho está concentrando varios proyectos de desarrollo productivo. En una jornada en la que

10 Es significativo al respecto que los trabajadores (la mayoría de ellos pemón) de uno de los subcontratos que ofrecía servicios a Edelca en Kavanayen hayan comenzado a aplicar medidas de presión activa, como la toma de los campamentos y el bloqueo de vehículos de esa empresa en el campamento, como reclamo de los derechos laborales alegadamente vulnerados en un cambio de contrato.

11 Entre estas, dentro de la Gran Sabana destaca Ikarabú por su permanencia como foco minero. También se han dado en otros puntos varias de las denominadas *bullas*, pero estas no generan normalmente asentamientos permanentes, pues a pesar de la gran y rápida concentración poblacional que activan, se desvanecen tan pronto se agotan los recursos minerales explotados.

12 Véase *Gaceta Oficial de la República Bolivariana de Venezuela* (1999).

se anunciaaba la constitución en la localidad de Construbolívar —empresa pública a través de la cual se firmaban convenios para la instalación de una fábrica de montaje de Petrocasa en el estado Bolívar—, el gobernador de esta entidad, Francisco Rangel, afirmaba que “se quiso esta ubicación para sacar adelante esta ciudad que tiene puerta de entrada y salida al Mercosur”¹³. La importancia de la región para la integración con este mercado queda demostrada por el hecho de que el propio Rangel fue designado desde el Gobierno nacional como coordinador del equipo venezolano en el último foro del Mercosur.

Santa Elena está literalmente rodeada de comunidades indígenas, alguna de las cuales supera los mil habitantes. La subsistencia para los pobladores de estas comunidades depende fundamentalmente del acceso a ingresos monetarios, pues la producción agrícola presente en la zona no cubre ya las necesidades alimentarias, y además una parte de lo producido se vende en Santa Elena, bien de forma directa en el denominado “mercado indígena” semanal o bien a través de intermediarios. Sus fuentes de ingresos varían entre las permanentes (principalmente trabajo en ramos de la administración pública y en comercios, posadas y restaurantes) y las intermitentes (trabajo ocasional como guías turísticos y en minería).

Bases económicas tradicionales y sus imbricaciones en el modo de producción hegemónico

a tendencia a considerar a la población pemón como un todo cultural homogéneo se complementa con la aceptación implícita de que sus bases materiales son homogéneas. Sin embargo, esta

población está crecientemente diversificada por el modo de producción en el que queda inserta, que incluye el capitalista y el tradicional, como se analizará a continuación con más detalle. Se está consolidando una clara diferenciación entre comunidades

13 Véase <http://www.abrebrecha.com/articulos.php?id=22119>. La fábrica de Petrocasas está todavía en punto muerto, a pesar de la publicidad de su puesta en marcha.

14 Definida en términos generales como aquella en la que el grupo que la mantiene no genera excedentes de forma regular y tampoco necesita de producción alimentaria externa para su reproducción social.

cuyos miembros se mantienen todavía con una economía de semi-subsistencia¹⁴ y otras en las que la subsistencia y la reproducción

dependen principalmente del acceso a ingresos monetarios y a salarios como base de relaciones de producción, propiedad y consumo cada vez más equiparables a las características del capitalismo contemporáneo. En el interior de estas comunidades se van produciendo, a su vez, nuevas diferenciaciones y estratificaciones entre las cuales se va consolidando una de clases sociales.

Para una parte de la población regional los métodos de producción tradicional garantizan insumos suficientes para la subsistencia y la reproducción cultural, mientras que para otra parte esto ya no es posible. Como el modo de producción dominante (capitalismo) no ha alcanzado su pleno desarrollo en la región (ni en Venezuela), se han mantenido remanentes de otros modos de producción. Estos remanentes existen todavía en parte de la Gran Sabana y son parcialmente incorporados al sistema capitalista, así como este lo es en el tradicional. En este sentido, la diferenciación entre modos de producción no implica que todas las comunidades pemón de la Gran Sabana estén insertas en un modo “puro”, pues uno y otro coexisten dentro de un sistema regional (y un sistema-mundo) que pone a todos los actores en relación. Sin embargo, esa diferenciación sí permite identificar la existencia de factores determinantes que sitúan a las comunidades a un lado u otro del sistema.

Las contradicciones inherentes a los modos de producción diferenciados, más que las contradicciones y antagonismos dentro de un mismo modo de producción, están dando lugar a una nueva serie de distinciones en la esfera de las subjetividades intercolectivas de los pemón. Es posible identificar entre grupos divisiones simbólicas que se corresponden con diferencias objetivas en los modos de producción de los grupos sobre los que actúan. Este hecho se puede ilustrar examinando el ejemplo de una comunidad que todavía mantiene su independencia relativa frente al modo de producción capitalista y analizando las relaciones de esta comunidad con otras vecinas más insertas en este.

La comunidad de Tuauken

Tuauken es una comunidad pemón arekuna situada a orillas del río Aponwao. En su actual ubicación fue fundada en 1971, como respuesta a estímulos gubernamentales, articulados con la ayuda de los centros misionales, para la reagrupación en comunidades

permanentes de población dispersa. A Tuauken se llega desde la Troncal 10, y en concreto desde la comunidad de San Rafael, caminando cerca de cuatro horas por veredas sabaneras. Con vehículo motorizado todoterreno se puede llegar en aproximadamente dos horas y media desde Nawi, también en la Troncal 10. Estas distancias relativamente pequeñas han sido por ahora insalvables para la frontera capitalista.

En la comunidad hay censadas 192 personas, aunque esta cifra ha de ser manejada a la luz del patrón de asentamiento contemporáneo, en el cual se incluye la figura de *la comunidad* como gran asentamiento multifamiliar. Esta agrupa 24 viviendas dispuestas alrededor de una plaza central y cuenta además con una pequeña iglesia, una escuela y una casa comunal. A pesar de la cifra del censo, algunos individuos y familias solo habitan en la comunidad temporalmente, pues conservan un asentamiento familiar en otra zona del territorio asociado al grupo comunitario y que puede estar a una distancia de hasta dos horas de camino.

Los habitantes de la comunidad mantienen una economía de semisubsistencia notablemente autónoma. Todos los núcleos familiares, las unidades básicas de producción y consumo, tie-

15 Todavía en el 2004 todos los nuevos conucos “tumbados” ese año y el anterior se habían trabajado con hacha y machete. Desde el 2006 se comenzó a utilizar con más frecuencia la sierra eléctrica en algunas unidades familiares.

16 Un conuco deja de producir regularmente a los dos o tres años de haber sido preparado y, teniendo en cuenta estos ciclos, las diferentes familias tratan de tener siempre al menos un conuco en plena producción de yuca para el consumo ordinario.

nén al menos un conuco (jardín) en el que, a través del sistema de tala y quema rotatoria en bosques de galería, generan producción agrícola con muy baja tecnificación¹⁵. Con su fuerza de trabajo y herramientas sencillas para la tala del bosque y el mantenimiento del conuco se produce lo básico de la dieta. Dependiendo del tamaño

del núcleo familiar extendido y de la fuerza de trabajo disponible, se pueden tener hasta tres conucos en distintos estadios de producción¹⁶. En el conuco se cultiva la yuca amarga, que constituye la base de la dieta al ser transformada en tortas de casabe y cachire (bebida fermentada), así como otros tubérculos y frutos.

La propiedad de la tierra es colectiva, aunque sobre ella se generan derechos de usufructo temporales a través del cultivo, y adicionalmente se reconocen “derechos familiares” que implican el reconocimiento de áreas de influencia territorial para las diferentes familias (para una explicación más elaborada, véase Butt 2009, 270-273).

La principal fuente de proteína es el pescado, que se obtiene generalmente con anzuelo en ríos y pequeñas quebradas; ocasionalmente, en las épocas de crecida de los ríos al comienzo de la temporada de lluvias, también con trampas artesanales. El barbasco se usa raramente, pero, por su valor para el refuerzo de lazos comunitarios, destaca su uso al final del verano en algunas lagunas creadas por la crecida invernal del río. Cuando el nivel de agua en la laguna es menor, se convierte en fuente de acopio fácil de una cantidad importante de pescado y en la comunidad se suele organizar una expedición conjunta para su obtención. De forma marginal en cuanto a la periodicidad y el aporte calórico a la dieta, la caza de mamíferos como la lapa, el venado o el báquiro también aporta proteína animal. Este tipo de caza se realiza con escopeta.

En lo que respecta a los animales de granja, hay cuatro núcleos familiares que poseen ganado vacuno, el cual no pastorean y solo consumen en momentos de celebración o excepcionales. El número de cabezas es muy fluctuante por la variable relación entre natalidad y muerte accidental de animales (enfermedad y picaduras de serpiente, principalmente); dos de estos núcleos familiares (componentes de una familia extendida) se unieron en el 2010 para construir unos potreros rústicos junto a su asentamiento familiar y supervisar más de cerca la cría de ese ganado. La mayoría de núcleos familiares posee gallinas que picotean alrededor de sus casas, mantenidas también como un tipo de capital nutritivo pasivo (solo se consumirán ante la falta prolongada de proteína obtenida por otras vías, o bien en ocasiones de celebración).

Los núcleos familiares no generan excedentes de forma regular. La producción de las diferentes familias se dedica al autoconsumo y a la redistribución a través de los intercambios intracomunitarios ordinarios y en las comidas o eventos comunales, más extraordinarios.

El comercio a pequeña escala en la comunidad puede ser dividido en intra e intercomunitario. El intracomunitario está basado en la venta de productos como anzuelos, cerillas, sal, jabón o pilas, y, más recientemente, arroz, pasta y chucherías. Estos productos son adquiridos principalmente en Santa Elena (aunque también se compran en otras comunidades donde hay comercios permanentes) y revendidos después en la comunidad a un precio

mayor, de manera que se produce un margen de ganancia. Hasta muy recientemente nadie en la comunidad monopolizaba la venta de estos productos, cuya disponibilidad tampoco estaba garantizada por la existencia de un “comerciante” o una “bodega” dedicada permanentemente a esta actividad. Cualquiera con algo de dinero podía convertirse en vendedor ocasional de esos productos tras un viaje fuera de la comunidad, y era común encontrar que comprador y vendedor intercambiasen roles. Esta situación ha sufrido un cambio sustantivo entre 2009 y 2010, pues una agrupación de dieciséis personas (todas con lazos de consanguinidad de primer o segundo grado y pertenecientes a núcleos familiares en estrecha colaboración) han establecido un negocio cooperativo: con un pequeño insumo inicial de capital por persona, compraron mercancía al por mayor en Santa Elena y alquilaron un transporte para llevarla hasta la comunidad, donde crearon una bodega que desde hace aproximadamente un año ofrece unos pocos productos de forma permanente (incluyendo ya alimentos y chucherías).

A nivel intercomunitario, un comercio irregular pone en circulación casabe producido en Tuauken y llevado a San Rafael o a la comunidad de Riwo-Riwo, un asentamiento dependiente de la actividad turística aproximadamente a cuatro horas de camino, río arriba; con menor frecuencia, carne de caza, plátanos, picante o algún otro producto local siguen esas mismas rutas. Los excedentes ocasionales (principalmente de casabe) se venden para conseguir un ingreso monetario con el cual generalmente se adquieren bienes de consumo como ropa, pilas, anzuelos, machetes, cerillas o velas, y más excepcionalmente otros alimentos. La venta de esos excedentes no se hace en mercados, como ocurre con lo producido en algunas de las comunidades aledañas a Santa Elena, sino que se lleva a particulares de otras comunidades del vecindario de Tuauken en las que hay parientes cercanos e insuficiente o ninguna producción alimentaria. Aunque entre estas comunidades siempre han existido intercambios materiales y simbólicos fluidos, las transacciones monetarias solo han comenzado a ser habituales en el pasado cercano. Por lo general es el vendedor quien lleva personalmente los productos a la comunidad en la que los vende.

Hay también una pequeña producción artesanal de collares, pulseras, zarcillos, cerbatanas y algún otro objeto. Esta producción se realiza con materia prima local obtenida por los propios

artesanos sin mucha dificultad, con excepción de los hilos, alambres e instrumentos de talla y taladro que son usados para los abalorios. La artesanía se vende generalmente en Riwo-Riwo durante las temporadas turísticas de forma directa o indirecta (en este caso se confía la mercancía a terceros para que la vendan a cambio de un precio convenido). El potencial de ingreso monetario en esas temporadas moviliza en mayor o menor medida a casi todas las familias de Tuauken, algunas de las cuales han llegado a abandonar en conjunto la comunidad y a instalarse con parientes en Riwo-Riwo mientras dura la festividad. En el 2004, durante Semana Santa, apenas cincuenta personas se quedaron en la comunidad a pesar de ser una época importante de celebración ritual, y se afirmaba que el año anterior solo una docena de personas se había quedado.

En cuanto a los ingresos monetarios producidos fuera de este comercio, solo hay tres sueldos permanentes en la comunidad, pertenecientes a maestros de enseñanza básica con remuneraciones devengadas por el Ministerio del Poder Popular para la Educación. Todos son pemón, y dos de ellos, provenientes de Kavanayen, conforman una pareja y el único núcleo familiar de la comunidad sin conuco propio. También es destacable el ingreso que dos personas reciben en la actualidad como facilitadores de la Misión Ribas, un programa gubernamental para la formación de bachilleres; el ingreso termina con la graduación de estos.

Algunos hombres de la comunidad han trabajado en el pasado en lugares como los puestos mineros de la región (tanto en Las Claritas como en Ikabarú) o en fincas agropecuarias del norte del estado Bolívar. A diferencia de lo que ocurre en otras comunidades, en las cercanías no hay ninguna fuente de trabajo asalariado.

Las otras fuentes de ingreso monetario se vinculan principalmente al trabajo con turistas también en Riwo-Riwo. En temporada, algunos jóvenes hacen de guías o conducen las canoas que acercan a los visitantes a la espectacular cascada Chinak Merú, del Aponwao.

Entre las comunidades de Tuauken y esas cuyas bases materiales han sido sustanzivamente transformadas por su participación directa en el turismo y el comercio regional han aparecido, en paralelo a los intercambios monetarios, barreras simbólicas de separación identitaria distinguibles de otras que operaban anteriormente. En ellas se centrará el siguiente apartado.

Diferenciación económica y diferenciación simbólica

La relación existente entre individuo, comunidades (aldeas) y sociedad es un objeto clásico de estudio en la antropología sobre los pueblos amerindios de la Amazonia. Estudios clásicos como el de Peter Rivière analizaban cómo el aislamiento característico de comunidades notoriamente autosuficientes y en grupos en los que “lo externo” es concebido como potencialmente desestabilizador de la armonía y la reproducción vital se rompía a partir de cuatro vías: matrimonio, disputas, comercio y ritual (1984, 80-86). Estas vías fueron estudiadas para el caso pemón (Butt 1973, 1985; Thomas 1972, 1976, 1982) en trabajos que, junto a mecanismos de contacto y alianza supracomunitaria, develaban factores que ante la similitud étnica y material generaban una estructuración distintiva. Al comienzo del artículo se señalaba cómo diferencias lingüísticas y atributos de personalidad son utilizados para demarcar esferas regionales. Estas esferas, así como las locales, también podían ser demarcadas por otras vías, por ejemplo la relacionada con acusaciones de hechicería, que sancionaban la desconfianza ante la distancia social (Butt 1956; Rivière 1970). En momentos en los que todas aquellas vías de interrelación bien han desaparecido (ruta comercial “indígena”), bien están en vías de transformación (matrimonio, ritual) o bien adquieren nuevas coyunturas, y a pesar de que la identificación étnica se reproduce con solidez (Angosto 2009), merece la pena prestar atención al surgimiento de nuevos tipos de narrativas de diferencia entre comunidades. Particularmente cuando su aparición y funcionamiento se corresponden con la existencia y la relación de comunidades situadas a un lado u otro de la frontera capitalista.

En Tuauken se pueden escuchar comentarios acerca de cómo los habitantes de unas comunidades a los que se vende casabe son totalmente dependientes del dinero del turismo y sobre cómo este dinero es malgastado con exceso de festejo, que desemboca en miseria ante la irregularidad (temporalidad) de los ingresos. Esta situación de dependencia (que en cierto sentido lo es del modo de producción diferente) es presentada como un alejamiento de la condición “indígena”. Al mismo tiempo, desde estas otras comunidades circulan juicios sobre los habitantes de comunidades como

Tuauken, a las que se les achaca falta de modernidad, considerada esta como parte de la indigenidad contemporánea. Y la barrera de la modernidad se corresponde con la que demarca la del modo de producción dominante. Así, se han escuchado calificaciones de habitantes de comunidades que mantienen una economía de semisubsistencia como gente que vive “en medio del monte”, percepción que desde la propia visión de los habitantes de estas comunidades, como he podido comprobar, aparece como despectiva. La sensibilidad frente a esta cuestión se manifiesta en momentos de intercambio material y ritual, como las festividades patronales, cuando los habitantes de la comunidad local reciben a parientes y amigos de otras comunidades del vecindario y la región: en las fiestas patronales de Tuauken algunos hombres se lamentaban de que, a pesar de las invitaciones, había gente que no quería venir porque consideraban “atrasada” esta comunidad. La calificación “en medio del monte” aparece en este contexto como reflejo de diferencias económico-estructurales entre las comunidades en las que opera, y son esas diferencias las que han generado divergencias en los estilos de vida, en la cultura material y en las intersubjetividades de sus habitantes.

Este tipo de diferenciación no puede ser asimilada a la generada por otras vías de demarcación de identidades y alteridades anteriormente existentes entre los pemón. Si bien el ejemplo aquí abordado es solo indiciario, dado el conocido potencial de desarrollo de diferencias entre poblaciones insertas en distintos modos de producción y dados los tipos de relaciones que generan entre unos modos y otros cuando todavía cohabitán como en la Gran Sabana, no es posible equipararlo a una reformulación de alteridades intraétnicas identificadas en el pasado. Incluso las identidades como la étnica pemón y la supraétnica que se corresponde parcialmente con la que nombra la categoría “indígena” (como opuesto relacional de “no-indígena”), ambas todavía funcionales para la mayoría de los pemón (Angosto 2009), pueden quedar erosionadas ante las estratificaciones económico-políticas que, cada vez más percibidas subjetivamente y reconocibles objetivamente, generan un modo de producción como el capitalista, tanto en su interior como en relación con otros modos que, si no pueden ser totalmente absorbidos, son subordinados instrumentalmente.

COMENTARIOS DE CIERRE

Las teorías de la justicia y la búsqueda de armonización política entre poblaciones diferenciadas (especialmente entre aquellas que se distinguen por líneas de etnicidad) han sido cada vez más estrechamente encauzadas hacia ámbitos de discusión cultural. Hoy es frecuente encontrar que tanto los analistas de conflictos en los que, por ejemplo, hay un ingrediente “indígena”, como algunos de los actores directamente involucrados en estos consideren que la clave para su solución es tender puentes de diálogo intercultural entre “lo indígena” y lo “no indígena”. Sin embargo, la perdurabilidad e incluso la intensificación de muchos de estos conflictos nos llaman a reflexionar sobre las vías de solución hasta ahora propuestas y a preguntarnos si la actual práctica de dicotomización de identidades, y particularmente cuando funciona influida por imaginarios de exotización, es una vía plausible para encontrar soluciones o si por el contrario deriva en la obstaculización de nuevas formas de justicia y convivencia social.

El desplazamiento inflexible de los marcos de análisis de conflictos a la esfera cultural ha desestimulado otro tipo de análisis sustantivos y potencialmente fructíferos. Una de las vías abandonadas ha sido el examen, desde perspectivas antropológicas, de la vinculación entre las condiciones materiales de grupos e individuos y el desarrollo de narrativas de identificación y alteridad entre ellos. Si esta vinculación es demostrada, parece claro que las soluciones a conflictos como los llamados interétnicos, en los que los procesos de identificación y alteridad son centrales, no pueden surgir ni perdurar si solo se buscan en la esfera superestructural de las sociedades afectadas. De hacerse así podría brotar “diálogo” y “conocimiento” intercultural en el corto plazo, pero probablemente uno y otro quedarían obsoletos ante la posterior reproducción de viejas (o ante la aparición de nuevas) narrativas de diversificación que se desarrollasen como reflejo de diferencias objetivas en las estructuras materiales de los grupos entre los que se generan.

En este trabajo inicialmente se examinó una narrativa de lugar originada con la llegada de exploradores científicos en el siglo XIX a la llamada Gran Sabana, una región situada por aquellas fechas fuera de la frontera capitalista en expansión. A continuación se mostró cómo esa narrativa, que no puede ser totalmente

desligada de visiones colonialistas y del establecimiento de jerarquías culturales, siguió nutriéndose por diferentes vías hasta construir la región como *topos*, uno de esos *espacios sin lugar* sobre los que se proyecta alteridad y que, más allá de consolidar esferas de identificación y diferencia para grupos humanos a un lado u otro de sus límites, constituyen poderosos *sistemas de conocimiento* sobre una región y sus gentes. Se argumentó que la Gran Sabana erigida en *topos* ha contribuido a consolidar esa homogeneizante y reduccionista dicotomización entre esferas “indígenas” y “no-indígenas” tan presente hoy en las discusiones sobre el manejo del crisol de intereses que confluyen en la región. Esta categorización dicotómica se ha hecho común tanto entre aquellos que pretenden actuar a favor de los derechos indígenas diferenciados como entre aquellos que los rechazan o discriminan bajo premisas de modernidad, desarrollo cultural y etnocentrismo. Ambas posturas convergen así en una forma de enfocar los problemas y de buscar soluciones que es autolimitante y encubridora, entre otras cosas, de focos materiales y objetivos de diferenciación social potencialmente conflictivos.

Intentando superar ese reduccionismo y exponiendo la existencia de esos focos, en este artículo también se exploró cómo entre los propios habitantes ancestrales de la región se genera otro tipo de narrativas de identidad y alteridad, narrativas que sustituyen (y no solo se solapan con) antiguas formas de demarcación simbólica de subgrupos locales y regionales, y que ahora son generadas a partir de la diferenciación facilitada por los modos de producción en los que se insertan los distintos grupos. La existencia de estos indicios de nuevas formas de diversificación entre la población pemón no debería ser ignorada, pues están basadas en un tipo de estructura material que no solo crea distancia entre unos grupos humanos y otros (como por ejemplo entre comunidades indígenas insertas en el modo de producción tradicional y aquellas insertas en el capitalista), sino que también la crea dentro de esos grupos. Este tipo de distancia social, percibida en el interior de una comunidad, supondría tal subversión de principios organizativos tradicionales que podría afectar las propias bases de la identificación étnica.

Este ejercicio crítico frente a las rúbricas “indígena” y “no-indígena” no es una negación absoluta de su funcionalidad, y de hecho se ha mostrado que la categoría “indígena” como marco identitario supraétnico es útil para entender las relaciones entre

el pueblo pemón y la sociedad nacional venezolana (Angosto 2009). Pero si esas rúbricas son utilizadas para velar procesos de desigualdad estructural y esconder áreas de solapamiento cultural entre las realidades que pretenden contener, sí se convierten en obstáculos para la búsqueda de equilibrios en lugares como la Gran Sabana, donde no solo confluyen visiones culturales diferentes, sino también intereses y formas de vida derivados de modos de producción esencialmente incompatibles. Si las soluciones para el manejo del riesgo y la diversidad en lugares como la Gran Sabana llegan en el corto plazo, será porque se aborden frontalmente las contradicciones entre los mencionados modos de producción, las que existen entre los habitantes de la región (y no solo las relacionadas con la etnidad indígena) y se regule firmemente el uso territorial, incluyendo la posibilidad de titularidad colectiva de tierras para aquellos pemón que, si fuese el caso, decidiesen por voluntad política propia mantener formas de producción, propiedad y consonante organización social cercanas a las que caracterizan el que aquí hemos denominado modo tradicional.

REFERENCIAS

- ANGOSTO FERRÁNDEZ, LUIS FERNANDO. 2006. “Negotiating Polities, Ethnicity and Citizenship in the Pemon Community of Tuauken: An Analysis of the Relations between the Bolivarian Revolution and Indigenous Peoples in Venezuela”. Tesis doctoral, School of Anthropological Studies, Queen’s University of Belfast, Belfast.
- _____. 2007. “Translating Territories: Mapping Codes of Power among the Pemon People, Venezuela”. En *Betwixt and Between: Place and Cultural Translation*, editado por Stephen Kelly y David Johnston, 108-121. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing.
- _____. 2009. “Donde lo pemón se torna indígena: perspectivas etnográficas para el estudio de las políticas étnicas y la conciencia colectiva”. *Antropológica* LIII (111-112): 13-34.
- BANGSTAD, SINDRE Y BJØRN ENGE BERTELSEN. 2010. “Heart of Darkness Reinvented? A Tale of Ex-Soldiers in the Democratic Republic of Congo”. *Anthropology Today* 26 (1): 8-12.
- BARIÉ, CLETUS GREGOR. 2005. “La cuestión territorial de los pueblos indígenas en la perspectiva latinoamericana”. En *Visiones indígenas de descentralización*, editado por FES-Ildis, 59-114. La Paz: Plural.

- BUTT COLSON, AUDREY J. 1956. "Ritual Blowing: A Causation and Cure of Illness among the Akawaio". *Man, Journal of the Royal Anthropological Institute* 56 (48): 48-55.
- . 1970. "Land Use and Social Organization of Tropical Forest Peoples of the Guianas". En *Human Ecology in the Tropics*, editado por J. P. Garlick y R. W. J. Keay, 1-17. Londres: Pergamon Press.
- . 1973. "Inter-Tribal Trade in the Guiana Highlands". *Antropológica* 34: 1-70.
- . 1985. "Routes of Knowledge: An Aspect of Regional Integration in the Circum-Roraima Area of the Guiana Highlands". *Antropológica* 63-64: 103-149.
- . 2009. *Land. The Case of the Akawaio and the Arekuna of the Upper Mazaruni District, Guyana*. Somerset: Last Refuge.
- BUTT COLSON, AUDREY J. y CESÁREO DE ARMELLADA. 1990. "El rol económico del chamán y su base conceptual entre los kapones y pemones de las guayanas". Traducido por Angelina Pollack-Eltz y Fray Cesáreo de Armellada. *Montalbán* 22: 7-97.
- CARPENTIER, ALEJO. 2005. *Visión de América*. Caracas: Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos.
- DÍAZ POLANCO, HÉCTOR. 2009. *Elogio de la diversidad: globalización, multiculturalismo y etnofagia*. Caracas: Monte Ávila.
- DRIVER, FELIX y LUCIANA MARTINS. 2005. *Tropical Visions in an Age of Empire*. Chicago: University of Chicago Press.
- FABIAN, JOHANNES. 2000. *Out of Our Minds: Reason and Madness in the Exploration of Central Africa*. Berkeley: University of California Press.
- GACETA OFICIAL DE LA REPÚBLICA BOLIVARIANA DE VENEZUELA 5288 (extraordinario). 13 de enero de 1999.
- GUTIÉRREZ, MARIANO. 2006a. *80 años sembrando evangelio: la iglesia por las tierras de la Gran Sabana, Guayana y Delta Amacuro*. Vol. 1. Caracas: Vicariato del Caroní / CVG-Edelca.
- . 2006b. *80 años sembrando evangelio: la iglesia por las tierras de la Gran Sabana, Guayana y Delta Amacuro*. Vol. 2. Caracas: Vicariato del Caroní / CVG-Edelca.
- HALE, CHARLES. 2002. "Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala". *Journal of Latin American Studies* 34 (3): 485-524.
- HÉAU-LAMBERT, CATHERINE y ENRIQUE RAJCHENBERG. 2004. "La identidad nacional, entre la patria y la nación: México, siglo xix". *Cultura y Representaciones Sociales* 2 (4): 42-71. Consultado el 2 de mayo de 2011. <http://www.culturayrs.org.mx/Revista/num4/Rajheau.pdf>

- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA (INE). 2002. *XIII Censo general de población y vivienda. Primeros resultados*. Caracas: Ediciones del Instituto Nacional de Estadística.
- KINGSBURY, NANCY. 2001. "Impacts of Land Use and Cultural Change in a Fragile Environment: Indigenous Acculturation and Deforestation in Kavanayen, Gran Sabana, Venezuela". *Interciencia* 26 (008): 327-336.
- NACUZZI, LIDIA, CARINA LUCAIOLI y FLORENCIA NESÍS. 2008. *Pueblos nómades en un Estado colonial: Chaco, Pampa, Patagonia, siglo xviii*. Buenos Aires: Antropofagia.
- PERERA, MIGUEL ÁNGEL. 2003. *La provincia fantasma. Guayana, siglo xvii. Ecología cultural y antropología histórica de una rapiña, 1598-1704*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- . 2006. *El Orinoco domeñado. Frontera y límite: Guayana siglo xviii. Ecología cultural y antropología histórica de una colonización breve e inconclusa, 1704-1816*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- PRADA ALCOREZA, RAÚL. 2008. "Análisis de la nueva Constitución Política del Estado. Crítica y emancipación". *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales* 1 (1): 35-50.
- RIVIÈRE, PETER. 1970. "Factions and Exclusions in Two South-American Village Systems". En *Witchcraft, Confessions and Accusations*, editado por Mary Douglas, 245-256. Londres: Tavistock.
- . 1984. *Individual and Society in Guiana: A Comparative Study of Amerindian Social Organization*. Cambridge: Cambridge University Press.
- RODRÍGUEZ, IOKIÑE. 2004. "Conocimiento indígena vs. científico: el conflicto por el uso del fuego en el Parque Nacional Canaima, Venezuela". *Interciencia* 29 (003): 121-129.
- ROLDÁN ORTEGA, ROQUE. 2005. *Manual para la formación en derechos indígenas. Territorios, recursos naturales y convenios internacionales*. 2.ª ed. Quito: Abya-Yala.
- SAID, EDWARD. 2003. *Orientalism*. Londres: Penguin.
- SÁNCHEZ, ISABEL, HEBE VESSURI y BIBIANA BILBAO. 2008. "La gobernabilidad del riesgo y sistemas de conocimiento en el Parque Nacional Canaima (Venezuela)". *Revista Internacional de Ciencias de la Tierra*. Consultado el 14 de abril de 2011. http://www.mappinginteractivo.com/plantilla-ante.asp?id_articulo=1486
- SANOJA, MARIO e IRAIDA VARGAS. 2005. *Las edades de Guayana: arqueología de una quimera. Santo Tomé y las misiones capuchinas catalanas 1595-1817*. Caracas: Monte Ávila.
- SERJE, MARGARITA. 2005. *El revés de la nación: territorios salvajes, fronteras y tierras de nadie*. Bogotá: Universidad de los Andes.

- SLETTØ, BJØRN. 2005. "Mapping the Gran Sabana". *Americas Magazine* 57: 6-14.
- _____. 2009. "'Indigenous People Don't Have Boundaries': Reborderings, Fire Management, and Productions of Authenticities in Indigenous Landscapes". *Cultural Geographies* 16: 253-277.
- THOMAS, DAVID J. 1972. "The Indigenous Trade System of Southeast Estado Bolívar, Venezuela". *Antropológica* 33: 3-37.
- _____. 1976. "Demografía, parentesco y comercio entre los indios pemón: parentesco". *Boletín Indigenista Venezolano* 17 (13): 73-140.
- _____. 1982. *Order without Government*. Urbana / Chicago / Londres: University of Illinois Press.
- _____. 1983. "Los pemón". En *Los aborígenes de Venezuela*, editado por Walter Coppens, 303-379. Caracas: Fundación La Salle.
- URBINA, LUIS y H. DIETER HEINEN. 1982. "Ecología, organización social y distribución espacial: estudio de caso de las poblaciones indígenas pemón y warao". *Antropológica* 57: 25-54.
- VAN COTT, DONNA L. 2002. "Movimientos indígenas y transformación constitucional en los Andes: Venezuela en perspectiva comparativa". *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales* 8 (3): 41-60.

Recibido: 31 de enero del 2012Aceptado: 27 de junio del 2012
