

REPÚBLICA BOLIVARIANA DE VENEZUELA
UNIVERSIDAD DE LOS ANDES
FACULTAD DE ODONTOLOGÍA
DOCTORADO EN ANTROPOLOGÍA



LA POLÍTICA NACIONAL DE DESARROLLO ENDÓGENO EN EL
PUEBLO PEMÓN KAMARAKOTO (2007-2013).
ESTADO BOLÍVAR, VENEZUELA.

www.bdigital.ula.ve

Tutor:

Dr. Vladimir Aguilar

Cotutor:

Dr. Omar González Náñez

Doctoranda:

Msc Fabiola Bautista
CI 4492554

Mérida, marzo de 2016

A Jacqueline Clarac de Briceño,
mente fructífera y temple admirable.

A Cristiano Ronaldo Abati,
mi ahijado kamarakoto

www.bdigital.ula.ve

Agradecimientos

A Henry Corradini (+) por darme acceso a su biblioteca y alojamiento en su hermosa casa en Ciudad Bolívar.

A María Eugenia Villalón (+) por su lectura y recomendaciones siempre oportunas.

A Enedina Sigala Bigott por su valiosa amistad, hospitalidad y excelente apoyo logístico en Kamarata.

Al Excapitán de Kamarata, Gilberto Abati por su valiosa amistad, par de libros muy apreciados y el determinante respaldo hacia la investigación.

A Israel Gilberto Abati (Kikito) mi compadre, por las traducciones y el apoyo en las encuestas, su amistad y sus disertaciones.

A Milagros Berti Manrique por las historias fascinantes, la guía y la traducción en las entrevistas a adultos y adultas mayores en Kamarata.

A los esposos Hortensia Berti y Enrique Carballo en Kamarata, cuyas reflexiones siempre significaron gran aporte y por el libro de Simpson.

Al Excapitán Damián Palacios por su valiosa amistad y su apoyo a la investigación en Kowipa.

A nuestro amigo Jonathan (+) artífice del Censo de Kowipa y guía para San José de Unötöi.

A Santos Ugarte por su bella *Kaurimba* y a Lisbeth Abati por *Aichavená*

A Constantino Clothier, por su grata presencia y desempeño como asistente de investigación en campo.

A María Eugenia Rondón por trascender el apoyo administrativo y por su elegante manera de conducirnos hacia la meta.

A María Eugenia Chapeta por su solidaridad en la reproducción del material.



Waküpe kuruman

INDICE GENERAL

Lista de tablas y cuadros	Pág vi
Lista de figuras y gráficos	vii
Resumen	viii
Introducción	I
Justificación	IX
CAPÍTULO INTRODUCTORIO AL PUEBLO PEMÓN	1
Ubicación geográfica y geopolítica	1
La Orinoquía	1
La subcuenca del río Caroní	2
La Región Guayana	4
El estado Bolívar	6
El Parque Nacional Canaima	10
El Sector II Kamarata - Canaimö	13
El Valle de Kamarata	17
Las Unidades de observación participante e investigación acción	18
UOPIA 1. La comunidad de Kamarata o Akanamü'ta	19
UOPIA 2. La comunidad de Kowipa	25
UOPIA 3. La comunidad de San José de Unötöi	27
Ubicación etnohistórica de los pueblos Caribe de la Guayana venezolana	28
Etnohistoria del pueblo pemón	34
Demografía	37
Etnografías pemón	39
Etnografías pemón kamarakoto	40
Etnohistoria del pueblo pemón kamarakoto	45
Organización social pemón kamarakoto	50
Las relaciones de parentesco pemón kamarakoto	53
Organización política	57
La alimentación tradicional o ideal dietario kamarakoto	60
La salud-enfermedad pemón kamarakoto	67
La educación en pueblo pemón kamarakoto	68
La economía pemón kamarakoto	69
CAPÍTULO I. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA	73
Las cuatro líneas de procesos problematizadores	74
Línea 1. La subyacente discriminación étnica	75
El Multiculturalismo y la Multiculturalidad	82
La etnicidad y la multiethnicidad	83
Línea 2. El condicionamiento al 'desarrollo' de los países latinoamericanos	85
Línea 3. La crisis estructural del Estado venezolano	98
Línea 4. La desafección política y jurídica	114
Preguntas de la investigación	133
Objetivos de la investigación	134

CAPÍTULO II. METODOLOGÍA	136
Condiciones metodológicas previas	136
La permisología	136
Principios personales como investigadora	139
Nivel Paradigmático de la investigación	140
Nivel Metodológico de la investigación	144
Nivel Tecnológico de la investigación	147
Los Diagnósticos Comunitarios Participativos en las UOPIA	147
La entrevista en profundidad	156
Entrevistas etnográficas no directivas	158
Las encuestas	159
Cuestionario 1. Desarrollo	159
Cuestionario 2. Organización y Poder	160
Cuestionario 3. Relaciones pueblo kamarakoto y sociedad nacional	163
El Diario de campo y la libreta de campo	168
CAPÍTULO III. MODELOS DE DESARROLLO Y CONSTRUCTOS DEL DEVENIR	173
El Desarrollo Endógeno	175
Desarrollo Endógeno: Nuevo Regionalismo Europeo	176
Desarrollo Endógeno: El Cerramiento espacial selectivo	179
Desarrollo Endógeno - República Bolivariana de Venezuela	180
Constructos del devenir de los pueblos originarios	185
El Buen Vivir - <i>Sumak Kawsay</i>	191
El Buen Vivir - <i>Suma Qamaña</i>	192
La mejor forma de vivir pemón - <i>Waküpe Kowannötok</i>	196
Contradicciones en el Desarrollo Endógeno venezolano	201
Complementariedad posible entre el DE venezolano y el <i>Waküpe Kowannötok</i> pemón	208
Recomendaciones para la complementariedad	211
Recomendaciones relevantes para las políticas	211
Recomendaciones relevantes para la investigación	212
Recomendaciones relevantes para la educación	212
CAPÍTULO IV. SISTEMATIZACIÓN PARA LA SOCIALIZACIÓN	215
Punto de partida	215
Preguntas iniciales	217
Recuperación de lo vivido	218
Reconstrucción histórica	218
Ordenar y clasificar información	222
Reflexión de fondo	224
Puntos de llegada	225
CONCLUSIONES	232
GLOSARIO	234
APARATO CRÍTICO	236
FUENTES BIBLIOGRÁFICAS	237
FUENTES JURÍDICAS	244

LISTA DE TABLAS Y CUADROS

	Pág.
Tabla 1. Los ocho sectores pemón, comunidades y municipios	16
Tabla 2. Las 12 comunidades del Valle de Kamarata	18
Tabla 3. Servicios sociales y organizaciones de la UOPIA 1. Kamarata	23
Tabla 4. Instituciones y organizaciones de la UOPIA 2. Kowipa	26
Tabla 5. Instituciones y organizaciones de la UOPIA 3: San José de Unötöi	27
Tabla 6. Historia de registro demográfico del pueblo pemón	37
Tabla 7. Población y familias en las UOPIA, años 2006, 2010 y 2013	39
Tabla 8. Contactos entre cultura occidental y pueblo pemón	44
Tabla 9. Estratificación étnico-social venezolana año 1800	49
Tabla 10. Terminología mínima de parentesco a considerar en pueblo pemón kamarakoto	55
Tabla 11. Categorización de los productos de la dieta tradicional	61
Tabla 12. Alimentos de origen vegetal silvestre o estacional	62
Tabla 13. Productos agrícolas disponibles 1939, y 2008-2012	62
Tabla 14. Peces comestibles del territorio kamarakoto	63
Tabla 15. Mamíferos comestibles del territorio kamarakoto	64
Tabla 16. Insectos comestibles por el pueblo pemón kamarakoto	64
Cuadro 1. Antecedentes del Plan Nacional Simón Bolívar	101
Tabla 17. Política Nacional de Desarrollo Endógeno: Equilibrios y Políticas	119
Tabla 18. Consejos Comunales de las UOPIA	122
Tabla 19. Proyectos de los CC del área en investigación y estatus Año 2012.	123
Tabla 20. Tipos de títulos para las 91.000 ha. del territorio pemón. Año 2004.	125
Tabla 21. Opinión categorizada sobre intervenciones del Estado venezolano en Kamarata, Kowipa y San José de Unötöi	127
Tabla 22. Opiniones kamarakoto respecto a política, sistema político, instituciones políticas, organizaciones políticas y políticas públicas.	130
Tabla 23. Valoraciones sobresalientes en opiniones políticas.	131
Tabla 24. Diagnóstico Comunitario Participativo en la UOPIA 1. Kamarata. 18-08-2010.	148
Tabla 25. Diagnóstico Comunitario Participativo en la UOPIA 2. Kowipa. 15-08-2010	151
Tabla 26. Guía de preguntas para entrevista en profundidad sobre política.	156
Tabla 27. Valoraciones sobresalientes en opiniones públicas	157
Tabla 28. Cuadro comparativo de Modelos de Desarrollo Endógeno	184
Tabla 29. Cuadro comparativo de los constructos del devenir de pueblos originarios latinoamericanos en el siglo XXI	200
Cuadro 2. Red de aproximación de las políticas públicas al contexto social	202
Tabla 30. Contradicciones y sugerencias respecto a Interculturalidad. UOPIA 2007-2013	204
Tabla 31. Contradicciones y sugerencias respecto a Endogeneidad. UOPIA 2007-2013	205
Tabla 32. Contradicciones y sugerencias respecto a Desarrollo. UOPIA 2007-2013	205
Tabla 33. Contradicciones y sugerencias respecto a Transformación. UOPIA 2007-2013	206

Cuadro 3. Corrección de las desigualdades en las UOPIA, 2007-2013.	208
Cuadro 4. Primer esquema metodológico	216
Cuadro 5. Segundo esquema metodológico	216
Tabla 34. Núcleos A y B de la experiencia investigativa	222
Tabla 35. Matriz expositiva de la investigación	227

LISTA DE FIGURAS Y GRÁFICOS

	Pág.
Fig. 1. Cuenca hidrográfica binacional del Orinoco	3
Fig. 2. Ubicación relativa de la subcuenca del Caroní	3
Fig. 3. División política de la República Bolivariana de Venezuela	8
Fig. 4. Distribución del pueblo pemón en municipios del estado Bolívar	9
Fig. 5. Mapa del ABRAE Parque Nacional Canaima y sus dos sectores	11
Fig. 6. Vista aérea de la comunidad de Kamarata	19
Fig. 7. Vista aérea de la comunidad de Kowipa	25
Fig. 8. Vista aérea de San José de Unötöi	27
Fig. 9. Lenguas indígenas de Venezuela	30
Fig. 10. Saltamontes fritos	65
Fig. 11. Frutos de Awak, Cucurito. <i>Socratea exorrhiza</i>	66
Fig. 12. Mapa de la República Bolivariana de Venezuela con los Ejes de Desarrollo.	102
Fig. 13. Esquema del Modelo de desarrollo endógeno en Venezuela, 2004.	105
Fig. 14. Esquema del PDESN 2007-2013	105
Fig. 15. Constancia de permiso de investigación comunitario y sectorial	138
Fig. 16. Diagnóstico Comunitario Participativo en la UOPIA Kamarata, 18-08-2010 con técnica Hanlon.	150
Fig. 17. Diagnóstico Comunitario Participativo en la UOPIA Kowipa. 15-08-2010 con técnica Hanlon.	155
Fig. 18. Equipo kamarakoto para Diagnóstico Comunitario Participativo	155
Fig. 19. Diálogo sobre desarrollo endógeno: Educación Universitaria e Identidades. Agosto 2012	169
Fig. 20. Diálogo sobre desarrollo endógeno: Salud; prevención de la Diabetes mellitus. Septiembre 2013.	170
Fig. 21. Representación ideográfica kamarakoto de la unidad energética esencial de todos los seres.	197

RESUMEN

La investigación corresponde a la tesis del Doctorado en Antropología de la Universidad de Los Andes, área Política y Sociedad, subárea Procesos socio-antropológicos. Se desarrolla con pueblo pemón kamarakoto de las comunidades Kamarata, Kowipa y San José de Unötöi ubicadas en el Valle de Kamarata, Sector II Kamarata-Canaimö del territorio pemón, en el municipio Gran Sabana del estado Bolívar, al Sur-Este de la República Bolivariana de Venezuela, en la fachada amazónica. Consiste en el estudio de la implementación de la política nacional de desarrollo endógeno en la comunidad de Kamarata entre 2007 y 2013 desde la perspectiva local, con el enfoque de problema para aportarle carácter propositivo, y sus posibles efectos en dos comunidades vecinas como unidades de observación participante e investigación acción.

En el año 2007 se observó una alta expectativa de atención en el pueblo pemón kamarakoto de Kamarata y una percepción subjetiva desfavorable hacia las intervenciones del Estado venezolano en un marco de remarcable potencialidad. Se obtuvo el permiso de Ley y se procedió a analizar líneas de procesos y a investigar sistemáticamente la opinión. Se halló como causa crítica la racionalidad de la Modernidad/colonialidad que implica falta de interculturalidad, falta de endogeneidad, imposición de un modelo de desarrollo en lugar de atender los diagnósticos locales y el *Waküpe Kowannötök* pemón, intraculturalidad recesiva, riesgo de desafección política indígena con consecuencias adversas a las leyes venezolanas. Adicionalmente se comparan modelos de desarrollo endógeno y constructos del Buen Vivir en busca de complementariedad. Se sistematiza el resultado para su socialización estratégica en procura de que la investigación se torne vinculante 'desde abajo'.

INTRODUCCIÓN

La presente investigación es fruto del Doctorado en Antropología de la Universidad de Los Andes, corresponde al área Política y sociedad, a la Sub-área Procesos socio-antropológicos, con la Línea estratégica Desarrollo sustentable y pueblos indígenas según el Fondo Nacional para la Ciencia, la Innovación y la Tecnología (FONACIT) de la República Bolivariana de Venezuela.

La República Bolivariana de Venezuela en el año 1999, en el marco del proceso socio-político de la Revolución Bolivariana, se reconoce constitucionalmente por vez primera como sociedad multiétnica y pluricultural. Al sancionar jurídicamente tal realidad fáctica, hasta entonces negada u obviada tras una fachada monocultural desde la II República, se complejiza la relación Estado-sociedad, la relación Estado-pueblos indígenas y la relación entre cultura y poder.

La Revolución Bolivariana implementa desde el gobierno nacional un viraje hacia la justicia social y la inclusión, con lo cual inicia una dinámica de integración y escalamiento de los pueblos indígenas hacia la igualdad de derechos.

Según la Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas (2005), artículo 3, se definen los pueblos indígenas como grupos humanos descendientes de los pueblos originarios que habitan en el espacio geográfico que corresponde al territorio nacional, de conformidad con la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela y las leyes, que se reconocen a sí mismos como tales, por tener uno o algunos de los siguientes elementos: identidades étnicas, tierras, instituciones sociales, económicas, políticas, culturales y, sistemas de justicia propios, que los distinguen de otros sectores de la sociedad nacional y que están determinados a preservar, desarrollar y transmitir a las generaciones futuras.

Se enfatizan tres elementos de interés, a saber: la fachada monocultural mantenida políticamente por aproximadamente 200 años, la proporción de mayoría de la población criolla u occidentalizada respecto a la población indígena, está última, por razones históricas de dominación política fue mantenida al margen e

invisibilizada, consciente o inconscientemente, y algunos de estos pueblos por razones de resistencia y auto-conservación cultural se mantienen distantes de la sociedad occidentalizada. El tercero, es el proceso revolucionario del año 1999.

Ahora bien, el reconocimiento de la existencia de pueblos originarios de culturas diversas conviviendo en el territorio nacional con la sociedad mayoritaria es trascendental, principalmente porque moviliza procesos de ruptura y de revisión de los marcos conceptuales del etnocentrismo, el multiculturalismo, la multiculturalidad, la etnicidad y la plurietnicidad, es decir, una revisión de las múltiples formas de discriminación con miras a establecer una mejor relación Estado-sociedad y una mejor relación intersocietal-intercultural bajo el principio de la igualdad de derechos y también el de la equidad de etnia al asumir procesos de integración e inclusión.

Reconocerse como pluricultural significa admitir que es un país plurilingüístico y pluriétnico, en cuyo territorio conviven desde tiempos anteriores al Estado, culturas, pueblos, etnias y sociedades diversas con sus idiomas, cosmovisiones, organizaciones, sistemas de valores, prácticas culturales, epístemes, imaginarios, tradiciones, derecho a ser diferentes y derecho al territorio donde despliegan ancestralmente sus modos de vida; no aislados o desincorporados.

La complejidad del momento histórico, social, político, económico, epistémico del siglo XXI en el proceso revolucionario venezolano estriba en que sus postulados son esencialmente decoloniales y atentan contra la Modernidad, que ha sido internalizada por la sociedad.

La Modernidad en su sentido original¹ según reseña Revueltas (1990; s/p), cambia en el siglo XIX cuando su uso se torna común para distinguir la antítesis entre feudalismo y capitalismo (tradición y modernidad), como gran momento de

¹ Según el vocabulario filosófico de Lalande, el término 'moderno' se empleaba ya en el siglo X en las polémicas filosófico-religiosas, con acepción positiva para denotar apertura y libertad de espíritu, estar al tanto de los más nuevos descubrimientos o ideas recientemente formuladas; con acepción negativa, significa ligereza, querer estar a la moda, cambiar por el gusto de cambiar.

cambio-ruptura en el proceso histórico. En el mismo sentido, el término adquirió una connotación ideológica, como serie de representaciones más o menos elaboradas que encubren y justifican la práctica capitalista, y facilitan la expansión del mundo de la mercancía (Revueltas, 1990).

La Modernidad es un 'espacio-problema' histórico, que cambia cuando cambian algunas de sus condiciones sin dejar de ser un mismo proceso, tiene carácter global se originó en Europa occidental y se propagó de forma imperialista por el mundo, tiene carácter acumulativo pues desarrolló técnicas, conocimientos, instrumentos, clases, ideologías, instituciones, de una racionalidad cartesiana, que cabalga sobre una relación de dominación, de explotación y de intercambio desigual, de esta manera impone el modo de producción capitalista y destruye las estructuras precapitalistas y tradicionales (Revueltas, 1990), significando una ruptura histórica con lo precedente en menoscabo de la diversidad cultural.

La Modernidad, o mejor aún, el sistema-mundo moderno/colonial², como manifestación esencial del eurocentrismo, caló profundamente en Venezuela (como en la mayor parte de los países nuestroamericanos) y ha naturalizado procesos que perviven de manera evidente y/o subyacente, tales como la jerarquización 'racial' y social relacionada a la discriminación étnica, epístemes o formas de construir y reproducir el conocimiento, el condicionamiento o inducción a modelos de desarrollo ajenos con valoración positiva, unas relaciones de producción y la subsunción del capitalismo.

Estos procesos como totalidad dinámica suponen una carga inercial inconmensurable ante cualquier proceso transformador o cualquier pretensión de cambio profundo, sin obviar, los intereses internacionales por el *status quo*; de manera que la política nacional de desarrollo endógeno, inserta en el Plan de Desarrollo Económico y Social de la Nación 2001-2007 y 2007-2013, con una

² Enrique Dussel propone el concepto de Imperio-Mundo cuyo origen fue España y Portugal a fines del siglo XV que involucra el cristianismo y su pretendida universalización. El concepto Sistema-Mundo es original de Immanuel Wallerstein, que involucra al capitalismo y su universalización. Ambos se conciben como fases ensambladas de la Modernidad/Colonialidad, como proyecto civilizador de países hegemónicos sobre los territorios subordinados.

argumentación decolonial sufre entre la formulación y la implementación de las políticas públicas en los pueblos indígenas, el vapuleo de fuerzas contradictorias y distorsiones que pueden incluir aspectos civilizatorios o de asimilación inducida, de ciudadanización, de subsunción del capitalismo inadvertida o intencionada, de reproducción de lo que se cuestiona, desde las perspectivas indígena y criolla.

Este es el contexto en el que se investigan las condiciones de la implementación de la política nacional de desarrollo endógeno en el pueblo indígena pemón kamarakoto del Valle de Kamarata, específicamente en las comunidades de Kamarata, Kowipa y San José de Unötöi como unidades de observación participante y de investigación-acción, durante el período 2007-2013, ambos inclusive, desde la perspectiva local, en el campo teórico de la antropología del desarrollo, con un enfoque paradigmático de complejidad y de la Epistemología del Sur.

Se toman en cuenta los Planes de Desarrollo Económico y Social de la Nación 2001-2007 que da origen al Modelo de desarrollo endógeno, y 2007-2013, que impulsa la organización comunitaria en Consejos Comunales con miras a la construcción de Comunas y del Estado Comunal. Se revisan los planes nacionales de desarrollo regional, que tienen responsabilidad directa en el contexto kamarakoto.

El acercamiento al tema como problema proviene de experiencias dialógicas mientras ejercía la docencia en el programa de formación Gestión Social para el Desarrollo Local (Universidad Bolivariana de Venezuela) entre 2007-2010 en la comunidad de Kamarata, donde kamarakotos y kamarakotas adultas atribuyen a las acciones del Estado en política de desarrollo un carácter intervencionista, la inserción de modelos que generan dependencia, proyectos ajenos a la idiosincrasia comunitaria y a las relaciones eco-sociales, escasa eficacia, pérdida de recursos y desencuentro entre las expectativas y el marco socio-institucional.

El Valle de Kamarata, según la sectorización territorial del pueblo pemón, se ubica en el Sector II Kamarata-Kanaimö, municipio Gran Sabana del estado Bolívar, en el sector occidental del Parque Nacional Canaima (ABRAE), en la Región

Guayana venezolana, perteneciente a la Orinoquía– Amazonía, vertiente atlántica. Eje de desarrollo oriental y Fachada de integración amazónica. Toda la ubicación geográfica, geopolítica, etnográfica y etnohistórica se encuentra en el Capítulo introductorio, como base para la comprensión del tema y la argumentación.

El contacto entre la cultura occidental y los pemón kamarakoto del Valle de Kamarata sucede en el siglo XX, primero en forma esporádica con misioneros y exploradores y más tarde en forma permanente con los capuchinos catalanes al fundar el Centro Misional de Kamarata y la comunidad homónima, en el sitio de Akanamü'tá, el 19 de septiembre de 1954, según reseña Gutiérrez (1994; 33-35).

Desde entonces, la cosmovisión ancestral pemón kamarakoto experimenta un proceso de cambio en aceleración por el actual contacto cultural con la sociedad criolla. Hoy día en una misma comunidad se hallan individuos o grupos etarios que se pueden categorizar como tradicionales, sólo hablan su idioma, no fueron escolarizados, participan del sincretismo socio-mágico-religioso, mantienen su dieta ancestral; individuos o grupos políglotas y escolarizados con fortaleza identitaria que representan la gran mayoría, junto a algún individuo con mayor grado de alejamiento de la cosmovisión propia, que está recuperando su idioma, evidencia alienación cultural o vergüenza étnica, conforme a su historia de vida y circunstancias.

En la presente investigación se asume como principio la interculturalidad, entendida según Fornet-Betancourt (2003), como una actitud que abre al ser humano y lo impulsa a un proceso de reaprendizaje y de reubicación cultural y contextual; después de salir de su ámbito de comodidad y seguridad epistémica y práctica, y de percatarse de que la manera propia de interpretar al mundo no es la única, lo cual lo impele a la traducción y comprensión de otras interpretaciones. Esta actitud intercultural no sólo se opone al etnocentrismo y a todas las formas de discriminación, sino también a las múltiples formas de dominación, en este sentido se correlaciona con el pensamiento político descolonizador.

En el mismo sentido, se asume el concepto de cultura que aporta Mora (2008; 62): un sistema organizado de significaciones construidas, transmitidas y compartidas socialmente, que se expresan en instituciones y en prácticas sociales, visto en una perspectiva dinámica en si misma y de múltiples relaciones intra-culturales e interculturales, donde se constata el conflicto, la desigualdad, el cambio, el intercambio, el consenso y el disenso.

Para el kamarakoto tradicional, conceptualizar la cultura demanda una narración con múltiples matices pues cultura se concibe como una vivencia profunda cuya base filosófica implica la vivencia-con-sus-semejantes, es decir la con-vivencia y la vivencia de su ser-con-el-mundo, como explica Neira (2014; 10-20) sobre el ser dialógico y relacional de Heidegger; porque según la cosmovisión ancestral pemón, existe una relación energética primordial solar y terrestre (*esewon* y *meruntö* o *chiwön*), que conecta e iguala a todos los seres “vivos” (los pemón, los animales, los árboles, las plantas alimenticias y las montañas, entre otros), con los cuales se practican formas de comunicación y negociación espiritual.

www.bdigital.ula.ve

En todo caso, la diversidad cultural y el contacto intercultural exige abrirse a significados, significaciones y construcciones diversas de sentido, y requiere la comprensión de sentidos integrados u organizados en otro orden o con lógicas distintas a las del propio marco cultural. Exige así mismo advertir que la matriz cultural profunda, las lógicas y las representaciones simbólicas de una cultura no se anulan necesariamente por haber participado del Evangelio, de la escolaridad o ser hispanoparlante, esto se puede adquirir a nivel instrumental, se pueden hibridizar en detrimento profundo de la cultura propia y se pueden generar cambios.

En este sentido, se promueve la consciencia sobre el etnocentrismo, sobre las relaciones asimétricas, las relaciones de poder, las relaciones de cultura y poder, pues son una constante en las sociedades humanas y en contextos multiétnicos o pluriculturales, y se ha impuesto su ocultamiento y justificación velada propiciando el desconocimiento sobre procesos socio-históricos y sobre la socio-génesis venezolana y nuestroamericana, que conlleva a la desestima u omisión de

conocimientos sobre los pueblos interactuantes en programas y proyectos obstaculizando la interculturalidad positiva y promoviendo su fracaso.

Desconocer las relaciones asimétricas además puede conllevar a la violatoria de principios constitucionales sobre derechos reconocidos de los pueblos indígenas desde el año 1999, y de la Ley Orgánica contra la Discriminación Racial, año 2011.

Se consideran resultados de la investigación: a) Evidenciar la actual incidencia negativa de la Modernidad/colonialidad en las relaciones entre los pueblos indígenas el Estado y la sociedad criolla, b) Desmontar el concepto de desarrollo como una herramienta civilizatoria o de dominación cuya aplicación es incongruente con un gobierno progresista o con un proceso decolonial respecto a pueblos indígenas, c) Detectar indicios de desafección política en el pueblo pemón kamarakoto, a pesar de las inversiones estatales en proyectos para la comunidad de Kamarata, d) Constatar aspectos negativos subjetivos y objetivos del pueblo pemón kamarakoto en torno a la implementación de las políticas públicas y a las dificultades de acceso a los derechos sociales pese a ser bandera del gobierno bolivariano, e) Recolectar postulados y enunciados occidentales y de pueblos originarios para conformar un criterio intercultural de planificación del devenir diferente del patrón Modernidad/colonialidad, f) Programar una socialización en espacios estratégicos con participación del pueblo pemón kamarakoto de la sistematización de la tesis intercultural bilingüe.

La investigación se estructura en cuatro capítulos. Un Capítulo Introductorio que corresponde al Objetivo específico 1 y contiene la ubicación geográfica y geopolítica, el origen de los pueblos Caribe, el origen del pueblo pemón y pemón kamarakoto, su descripción etnográfica; persigue un horizonte de reconocimiento de los modos de vida y de la gestión cotidiana de las comunidades de Kamarata, Kowipa y San José de Unötöi.

El Capítulo I Planteamiento del problema, corresponde al Objetivo específico 2 de la investigación, contextualiza la implementación de la política nacional de

desarrollo endógeno en el pueblo pemón kamarakoto en las relaciones entre pueblos indígenas y sociedad nacional, mediante el análisis de cuatro líneas de procesos marcados por la racionalidad de la Modernidad/colonialidad que inciden en el problema; las líneas son: La subyacencia de la discriminación, El condicionamiento al 'desarrollo', La crisis estructural del Estado venezolano y La desafección política y jurídica. Cierran, las Preguntas de la investigación y los Objetivos de la Investigación.

El Capítulo II Metodología, explica cómo se fue desarrollando la investigación en sus diferentes niveles de complejidad, paradigmático, metodológico y tecnológico. El Capítulo III Modelos de desarrollo y constructos del devenir, corresponde al Objetivo específico 3 y trata los constructos del devenir de las sociedades humanas incluyendo el desarrollo endógeno, para reflexionar sobre la corrección de las desigualdades en la diversidad cultural reconocida y la posibilidad de complementariedad en la planificación de nuevos tipos de sociedad. El Capítulo IV Sistematización corresponde al Objetivo específico 4 prepara la socialización de la investigación a fin de proyectarla estratégicamente. Se cierra la investigación con las correspondientes conclusiones.

JUSTIFICACIÓN

La presente investigación se asumió como compromiso al detectar desencuentro y muestras de insatisfacción entre las expectativas del pueblo pemón kamarakoto respecto al Estado venezolano en torno al acceso y a la concreción de los Derechos sociales, civiles y políticos, y constatar que el Estado a su vez, a través de sus representantes hacía inversiones en la comunidad de Kamarata como parte de una política de desarrollo endógeno.

Al emprender la investigación se aprecia tal complejidad que se advierte la necesidad de incorporar estudios antropológicos en la planificación a nivel de la formulación e implementación de las políticas nacionales y regionales con cobertura sobre los pueblos indígenas; porque *“todo ha cambiado y nada ha cambiado”*, ciertamente hay avances jurídicos y sociales en la República Bolivariana de Venezuela, pero en un nivel más profundo, sigue siendo un ‘choque de culturas’ más que el ‘encuentro de dos mundos’. Sin embargo se aprecian posibilidades de complementariedad, a partir del fortalecimiento en horizontalidad de la intraculturalidad indígena, hacia la lucha por el acceso a los derechos reconocidos, que contribuyan a evitar la desafección política y el retroceso inadvertido hacia el patrón de Modernidad/colonialidad más etnocida. Y la interculturalidad de la sociedad criolla que ya no debe planificar desde una esfera externa a la diversidad cultural sancionada jurídicamente.

De esta manera se podría concretar el propósito de la investigación: proyectos decoloniales para contribuir a la superación del monoculturalismo institucional y del pragmatismo político de la sociedad criolla venezolana. Y su Finalidad: favorecer el desarrollo de proyectos para corregir las desigualdades heredadas con enfoque intercultural, equidad de etnia y de género.



Rumbo a San José de Unötöi, con el guía Jonathan (+).

CAPÍTULO INTRODUCTORIO AL PUEBLO PEMÓN

Contiene la ubicación geográfica y geopolítica, el origen de los pueblos Caribe, el origen del pueblo pemón y del pueblo pemón kamarakoto y su descripción etnográfica; persigue un horizonte de reconocimiento del modo de vida y de la gestión cotidiana de las comunidades de Kamarata, Kowipa y San José de Unötöi, seleccionadas como unidades de observación participante e investigación-acción.

Ubicación geográfica y geopolítica

La ubicación etnogeográfica o territorializada según las 'marcas' que establece el pueblo pemón kamarakoto son, el Sector II del territorio pemón Kamarata-Canaimö, las cuencas fluviales mencionando los ríos más inmediatos a sus comunidades como tributarios de la subcuenca del Caroní, afluente del río Orinoco. Luego se refieren a la Gran Sabana como su territorio ancestral, a la Guayana venezolana y finalmente, mencionan el Parque Nacional Canaima.

www.bdigital.ula.ve

En el presente trabajo se sigue un orden decreciente desde la cuenca binacional del río Orinoco u Orinoquía (colombo-venezolana), que incluye la subcuenca del río Caroní. La Región Guayana venezolana, el estado Bolívar, el municipio Gran Sabana, los sectores del territorio pemón, el sector II Kamarata-Canaimö, el Valle de Kamarata y las comunidades de Kamarata (Akanamüta), Kowipa y San José de Unötöi, que constituyen las unidades de observación participativa e investigación-acción (UOPIA).

La Orinoquía

La cuenca de drenaje del río Orinoco depende de la vertiente atlántica, es compartida por Venezuela y Colombia (ver figura 1), tiene una superficie redondeada de 1.000.000 km² (Silva, 2005; 78); recibe 715 afluentes, de los cuales los más importantes son el Ventuari, el Caura, el Caroní, el Apure, el

Meta y el Guaviare (Silva, 2005; 85). La cuenca orinoquense se comunica con la cuenca amazónica en el Alto Orinoco mediante el caño Casiquiare.

En la Guayana venezolana, el río Orinoco con una longitud de 1.783 km es factor determinante del paisaje humano. Durante siglos fue vía fluvial para la población autóctona; posteriormente al choque de culturas europeas y amerindias (ss XVI y XVII) fue una vía de penetración de los invasores en busca de El Dorado. Durante los ss XIX-XX fue una vía comercial de importancia nacional y en el ss XXI, coloca a la República Bolivariana de Venezuela como potencia energética internacional debido al redimensionamiento de la faja petrolífera del Orinoco.

El río Orinoco surca los tres estados que conforman el Macizo Guayanés venezolano: nace en el estado Amazonas, delimita el Norte del estado Bolívar por 198.000 km² y configura el estado Delta Amacuro con su salida al Océano Atlántico. La transecta que marca desde la confluencia con el río Meta al occidente, hasta el Delta al oriente, hasta mediados del ss XX demarca el territorio conquistado, participe de modelos occidentalizados de desarrollo, pleno de vialidad terrestre al Norte del Orinoco, y al Sur del Orinoco, el territorio ancestral de los pueblos amerindios, con modos de vida propios, pleno de vialidad fluvial.

La subcuenca del río Caroní

La subcuenca del río caroní abarca una superficie de 95.000 km²; sus más importantes afluentes son el Paragua, el Kukenán, el Yuruari y el Carrao en la margen derecha del río Orinoco (ver figura 2). Representa el segundo río más importante de Venezuela y el mayor afluente de la Orinoquía venezolana (Silva, 2005; 87), con un aporte aproximado del 15,5%, un caudal promedio de 4.850 m³/s y un promedio máximo de 6.260 m³/s.

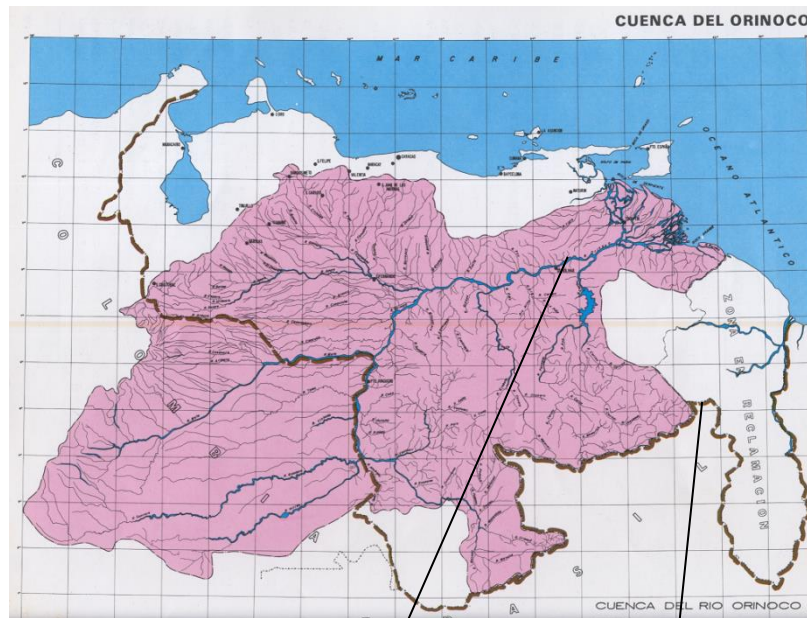


Figura 1. Cuenca hidrográfica binacional del río Orinoco. Fuente: [www.google.co.ve/imgres?imgurl=http://www.aquaticexperts.com](http://www.aquaticexperts.com)

www.bdigital.ula.ve

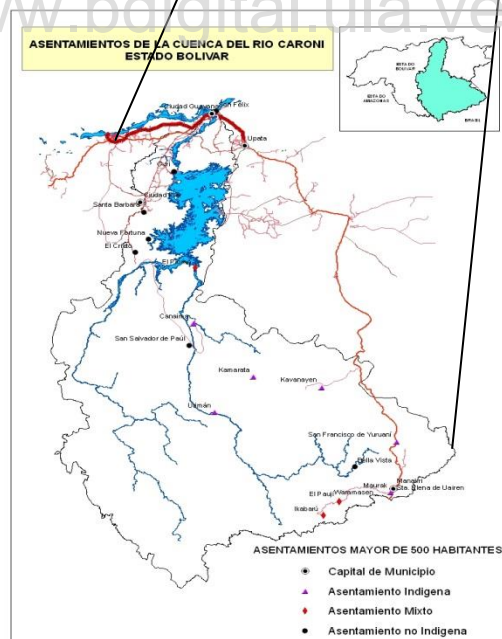


Figura 2. Ubicación relativa de la subcuenca del río Caroní, afluente del río Orinoco. Se señalan asentamientos indígenas pemón. Fuente: MARNR, 2009.

El territorio pemón se halla en la subcuenca de los ríos Caroní y Paragua; el pueblo pemón kamarakoto del área de nuestra investigación se asocia al río Akanán, que cruza el Valle de Kamarata y cae al río Carrao. La parte alta de la subcuenca del Caroní se caracteriza por ríos, cascadas y saltos (La Gran Sabana). El bajo Caroní se caracteriza por el aprovechamiento de sus desniveles y caudal para generar energía hidroeléctrica no contaminante, que abastece aproximadamente al 76% del país mediante los complejos de Guri, Macagua, Caruachi y Tocoma. La represa de Guri, cuyo embalse de 4.000 km² recoge la confluencia de los ríos Caroní y Paragua, constituye una referencia mundial; este gran complejo hidroeléctrico del Caroní desde el año 2.000 entra en actualización tecnológica y ajuste al incremento de la demanda energética y las incidencias del proceso de cambio climático. Toda la subcuenca tiene gran valor estratégico, ecológico, cultural y escénico.

La Región Guayana

La Región Guayana es una de las regiones político-administrativas de Venezuela decretadas en el año 1969 con propósitos descentralizadores; la conforman desde entonces los estados Amazonas, Bolívar y Delta Amacuro (ver figura 3) en base al criterio de unidad geológica e hidrográfica, pues esta región forma parte del escudo precámbrico de Guayana, e hidrográficamente forma parte de la Orinoquía-Amazonía-Vertiente Atlántica.

Desde una perspectiva histórico-cultural la Región Guayana y la región zuliana, representan los territorios donde perviven en mayor número las cepas de nuestra genética ancestral indoamericana (ver figura 7), baluarte de la diversidad cultural de Venezuela a pesar del choque cultural Europa-América en el ss XV; a pesar de la conquista, afortunadamente inconclusa, y de la asimilación forzosa; a pesar de la imposición de la cosmovisión judeo-cristiana a lo largo de toda la historia republicana con su impacto en las cosmovisiones de los pueblos originarios; a pesar del desarrollismo petrolero e industrial; a pesar del marco ideológico de la invisibilización y otras formas de discriminación étnica; y a pesar del constante

mediático/cultural/tecnológico de la sociedad dominante o hegemónica, que no asume los discursos de la interculturalidad.

El territorio guayanés está cubierto por diferentes biomas siendo los principales: bosques, sabanas, arbustales, herbazales, humedales y cuerpos de agua. Los bosques conforman el bioma más extenso de la región, representan más del 80% de la superficie boscosa del país y de la Región Guayana, además es la zona más extensa y continua de bosques tropicales poco perturbados del planeta (Bevilacqua *et al.*, 2002; Huber y Foster, 2003; Hammond, 2005 en Hernández *et al.*; 2011; 63).

Su importancia como ecosistema a nivel nacional radica en constituir un reservorio de biodiversidad, fuente de maderas, productos forestales no maderables, recursos para el sustento de poblaciones indígenas, cobertura protectora de las cuencas hídricas suministradoras de agua potable e hidroelectricidad (Hernández *et al.*, 2011; 63), cuya propiedad emergente trasciende lo nacional pues se considera como el ecosistema protector de suelos y aguas/productor de oxígeno/regulador del clima mundial.

Sin embargo, indica Rosales (2005), los ecosistemas guayaneses son altamente complejos y ecológicamente frágiles, porque factores como la antigüedad geológica de la región y el clima tropical lluvioso han sometido los suelos a prolongados procesos de lixiviación con la consecuente pérdida de los nutrientes minerales originales necesarios para sustentar la vegetación.

Según Rosales (2005; 207), estas condiciones edáficas hacen que las reservas de nutrientes del ecosistema, en su mayor parte almacenada en la vegetación, se mantenga en base a un frágil y cerrado ciclo de nutrientes, el cual se interrumpe si hay remoción de la cobertura vegetal y su recuperación constituye un proceso lento y complejo, en algunos casos, irreversible.

Esta fragilidad se cierne como una amenaza sobre la megadiversidad biológica de la región, donde especies vegetales y animales, algunas aún no

clasificadas, otras amenazadas de extinción (por bajos niveles poblacionales, por distribuciones geográficas muy selectivas, por intervención antrópica), bien por su utilidad directa para la subsistencia de poblaciones locales o por atropellos al medio.

Atropellos relacionados con la existencia y explotación (extractivismo) de recursos minerales que caracterizan la región, como hierro, bauxita, caolín, oro, diamantes e hidrocarburos, lo cual conlleva la remoción de bosques o afectación de biomas, con o sin disposiciones legales, perpetradas por nacionales (criollos e indígenas) y por inmigrantes ilegales organizados provenientes de los países Colombia, Guyana y Brasil.

Según Miranda (1988 en Rosales *et al.*, 2005; 208), la mayor amenaza de los ecosistemas naturales de la Región Guayana la representa el cambio acelerado del uso de la tierra, principalmente por la actividad agropecuaria, minera, el avance urbano y la construcción de obras de servicios.

www.bdigitalula.ve El estado Bolívar

El estado Bolívar, ribereño del Orinoco, ubicado al Sur-Este venezolano (ver figura 3), entre las coordenadas 03°45'55", 08°26'40" de latitud Norte y 60°16'17", 67°25'56" de Longitud Oeste, ocupa una extensión de 240.528 km² equivalente al 26,24% del territorio venezolano y es el estado de mayor superficie del país. Limita al Norte, separado por el río Orinoco, con los estados Delta Amacuro, Monagas, Anzoátegui y Guárico; al Sur con la República federativa del Brasil y el estado Amazonas; al Este con el estado Delta Amacuro y con la Zona en Reclamación de la Guayana Esequiba que nos separa de la República Cooperativa de Guyana; y al Oeste con los estados Apure y Amazonas. Es decir, a nivel de fachadas de integración denota un desequilibrio, en tanto que las fronteras venezolanas con Brasil y Guyana representan prácticamente territorios con vacíos poblacionales, institucionales y económicos. El estado Bolívar es un estado industrial donde se encuentran las empresas básicas del país, tales como FESILVEN, CVG-Bauxilum, ALCASA, VENALUM, CVG MINERVEN, CVG Interálumina, CVG Carbones del

Orinoco, que producen hierro, aluminio, oro, diamantes, coltan y otros minerales estratégicos.

Su extensión, situación y recursos minerales, energéticos, bióticos y culturales lo catalogan como un estado estratégico para el país. El estado bolívar representa la octava estrella del pabellón nacional, su capital Ciudad Bolívar testimonia episodios de la historia patria como el Congreso de Angostura y el fusilamiento de Manuel Carlos Piar, asociados a la Primera República como intenso proceso de consolidación independentista y una historia de economía portuaria relevante durante los ss XIX-XX.

La población del estado Bolívar está compuesta por pueblos indígenas, población criolla y de origen extranjero, con un constante flujo de visitantes e inmigrantes. Según el Censo INE 2011, la población total actual es de 1.413.115 habitantes con una densidad poblacional de 5,9 hab/km².

La población indígena (diferentes pueblos originarios) es de 54.697 habitantes que presenta un crecimiento intercensal de 12,38% respecto al año 2001 (Censo INE 2011). De la población indígena del estado Bolívar, el 41,2% es menor de 15 años, el 55,8% tiene entre 15 y 64 años de edad y el 3% es mayor de 65 años.

El estado Bolívar presenta desequilibrio territorial si se siguen los parámetros de población, actividad económica, niveles de servicios básicos, relaciones de dependencias y accesibilidad, ya que en el sistema de centros urbanos predominan Ciudad Guayana y Ciudad Bolívar con influencia regional, con un eje Norte-Sur Ciudad Guayana – Upata – Santa Elena de Uairén, y con ausencia de relaciones con centros poblados intermedios debido a la escasez de fuentes de empleo estable, falencia de los servicios básicos, la extensión territorial y difícil accesibilidad. Todo lo cual genera cinturones marginales de población en las ciudades de mayor jerarquía, con la consecuente presión social y la creciente deficiencia de los servicios, como bien lo reseña el Plan Nacional de Desarrollo Regional 2001-2007 (2001; 60).

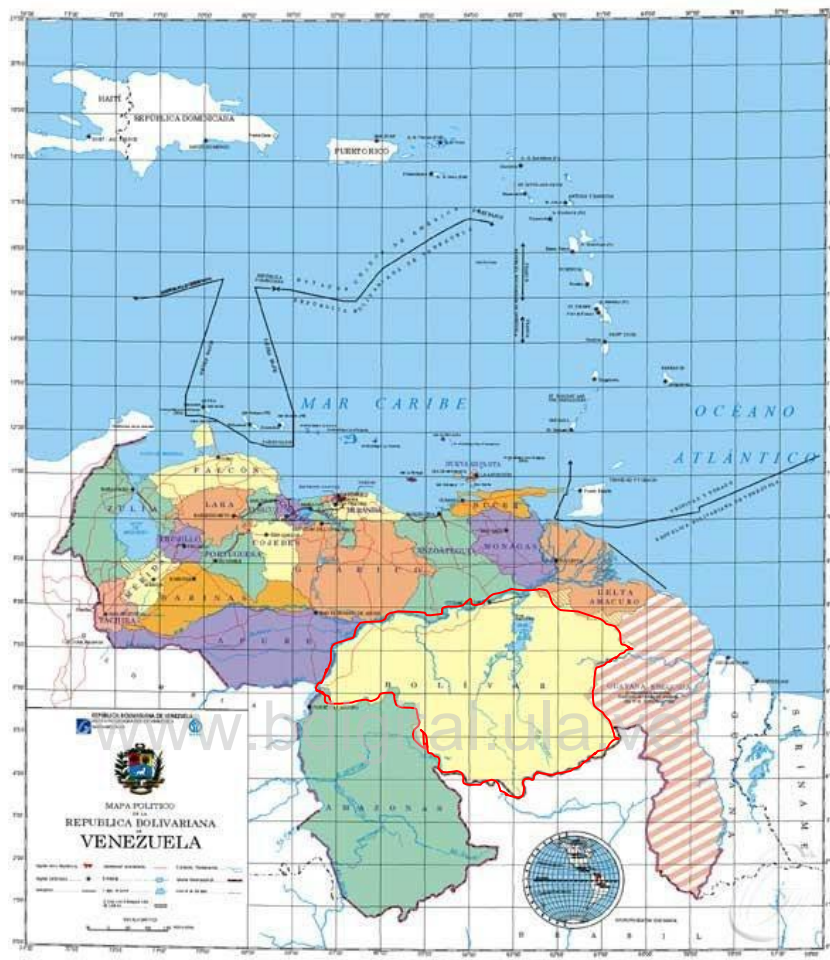


Figura 3. División política de la República Bolivariana de Venezuela, se señala el estado Bolívar. Fuente: Ministerio del Ambiente, 2010.

El estado Bolívar se subdivide políticamente en once municipios; el pueblo pemón habita los municipios Gran Sabana, Bolivariano Angostura (antes Raúl Leoni) y Sifontes (ver figura 4), con alguna dispersión en el resto del país. El municipio Gran Sabana representa aproximadamente un 60% del territorio ancestral y tradicional pemón, el cual a partir del año 1989, al concluirse la carretera Troncal 10 que llega hasta la frontera con la república federativa del Brasil, queda abierto al flujo de viajeros y turistas, que no sólo inician la industria turística para aprovechar los atractivos de nivel internacional del área, sino también se inicia el interés por las

tierras dando paso a procesos de invasión y tercerización proclives al surgimiento de desarrollos urbanos y el impacto ambiental, social y cultural de los asentamientos originarios, a pesar de la protección de gran parte del municipio Gran Sabana por el ABRAE Parque Nacional Canaima.

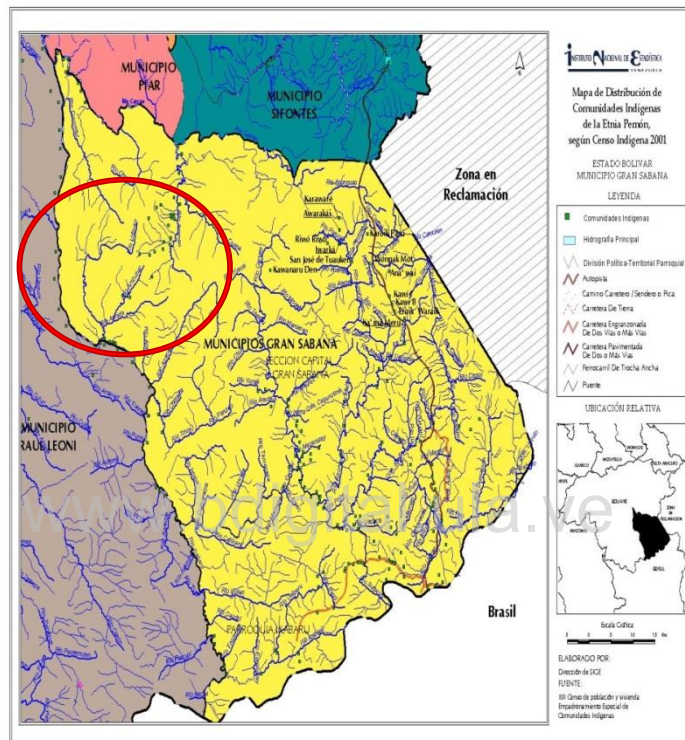


Figura 4. Distribución de pueblo pemón en municipios del estado Bolívar. Fuente: INE-SIGE. XIII Censo de población y vivienda, 2001. Se señala el área kamarakoto.

Dicha Área Bajo Régimen de Administración Especial (ABRAE) Parque nacional Canaima se halla en pleno hábitat pemón (Taurepán, arekuna y kamarakoto), protege integralmente la biodiversidad, los cuerpos de agua, los tepuyes y la calidad del paisaje. Elementos que para el pueblo pemón mantienen un simbolismo corográfico, entendido como el conjunto de representaciones imaginarias, ligadas al medio natural y a las prácticas culturales de los lugares que fortalecen los rasgos identitarios y la pertenencia territorial de los pueblos, como geosímbolos adscritos a la cosmovisión (Rojas y Tovar, 2011; 119).

El Parque Nacional Canaima

El Parque Nacional Canaima se decreta en el año 1962³ con una extensión de 30.000 km² (3.000 ha.), es el segundo más grande del Sistema de Parques Nacionales de Venezuela y uno de los más grandes del mundo. Las altitudes van de 400 a 2.810 msnm, tiene un clima lluvioso-cálido tipo amazónico, las temperaturas oscilan entre 10!c – 22!c., las precipitaciones entre 1.200 y 1.600 mm (año 2010). Su propósito es la protección integral de áreas naturales y escénicas extraordinarias de significado nacional e internacional para uso de la ciencia, la educación y la recreación, tal protección tiene rango constitucional según el art. 127 de la constitución de la república bolivariana de Venezuela (1999), además del Decreto de cada parque, el Plan de Ordenación y el respectivo reglamento de uso.

Según Huber y Febres (2000), esta área protegida se divide en dos sectores: el Sector Occidental (1.913.750 ha.) llamado Canaima, comprende la localidad turística del mismo nombre, así como imponentes montañas como el macizo de Chimantá y el Auyántepey donde se encuentra el Salto Ángel o Kerepakupai-merú, la caída de agua más alta del mundo con 979 mts. de altura. El Sector Oriental (1.086.950 ha.) denominado La Gran Sabana, abarca una gran altiplanicie en cuyo paisaje dominan las sabanas abiertas y destacan los numerosos tepuyes (ver figura 5).

El estado venezolano, mediante la Ley Orgánica de Ordenación del Territorio⁴, Título I, Art. 5 y en el Capítulo V, Art. 15, incluye al Parque Nacional Canaima en las Áreas Bajo Régimen de Administración Especial mediante una política territorial-ambiental de ordenación que regula con fines productores, protectores, recreativos, de seguridad y defensa nacional.

Las ABRAE se establecen por Decreto presidencial y constituyen porciones de territorio que forman parte de la organización político-administrativa de jerarquía

³ Decreto n° 770 del 12 de junio de 1962, Gaceta Oficial n° 26.873. existe conflictividad de uso entre los habitantes y el Sistema de Parques Nacionales del Instituto Nacional de Parques en Venezuela.

⁴ Gaceta Oficial N° 3.238, Extraordinario, de fecha 11 de agosto de 1983)



Las ABRAE incluyen Zonas Protectoras, Reservas Hidráulicas, Reservas de

Las ABRAE con el fin ulterior de garantizar un aprovechamiento sostenido de

en Kempf); el Respeto a los derechos territoriales de los habitantes de las ABRAE, bajo el criterio de uso sostenible de los recursos naturales de subsistencia y Proveer una educación orientada a las Áreas protegidas. El primer aspecto es crítico por su importancia y complejidad, inciden factores como la riqueza de los subsuelos, la extensión territorial, la situación cultural de los pueblos y sociedades, la ubicación geográfica en zonas limítrofes de baja densidad poblacional y el burocratismo institucional. Sucede con el pueblo pemón.

El segundo aspecto crítico es la política educativa inoperante y como policía ambiental, ineficiente y cuestionable. El caso de la minería ilegal perpetrada por población local, por “garimpeiros” invasores y/o por militares, es intermitente con puntos álgidos entre 2006-2013, y desencadena impactos inconmensurables sobre los ecosistemas de selva y ríos en esta ABRAE.

Entre los años 2000 y 2008 se trató infructuosamente de actualizar la Ordenación Territorial venezolana (Salas y Sulbarán, 2011; 47-52) con alguna incidencia en el Sistema de ABRAE, no obstante sigue vigente la Ley Orgánica para la Ordenación del Territorio de 1983.

El Parque Nacional Canaima se declara Patrimonio Natural de la Humanidad por la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) en diciembre de 1994, una vez evaluado por la Unión Mundial para la Conservación (UICN).

Desde la perspectiva de Castillo (2005; 17) existen algunas amenazas para el Parque nacional Canaima, que representan la base de la conflictividad entre el Área Protegida y las dinámicas sociales y son las siguientes:

- El turismo no regulado: residuos sólidos, afectación de la calidad del agua, extracción de minerales o biodiversidad.
- Los incendios forestales: para preparar conuco, para cazar, para limpiar los caminos, para alejar a los animales peligrosos, para comunicar, para limpiar la sabana y prever fuegos mayores (Rodríguez, 2004 en Castillo, 2005).

- El crecimiento demográfico: cada 10 años el incremento intercensal es de aproximadamente 3.000 individuos, lo cual junto al cambio de patrón de asentamiento, genera mayor presión sobre los recursos naturales, los suelos pierden fertilidad, algunas especies reducen su población, incremento de residuos sólidos.
- Infraestructura incompatible con el paisaje por impacto visual negativo.
- Personal insuficiente para el manejo del Parque y falta de infraestructura.
- Desarrollos hidroeléctricos o termoeléctricos.
- Conflictos de manejo con las comunidades indígenas a partir del derecho a la propiedad colectiva de las tierras y el proceso de demarcación de hábitat y tierras, el derecho indígena a la consulta previa sobre los proyectos y la exigencia de compartir ingresos económicos por uso de los recursos turísticos de su territorio.

Al sector Gran Sabana se accede por el eje vial Troncal 10 y al sector Canaima se accede por vía aérea desde los aeropuertos de Ciudad Bolívar, Puerto Ordaz (Ciudad Guayana) y Santa Elena de Uairén hacia las pistas de Canaima, Kavac, Kamarata y Uruyén. Existen vías fluviales ancestrales comúnmente usadas en los recorridos turísticos y también antiguos “caminos de indios”, prácticamente en desuso para trayectos largos.

El Sector II Kamarata – Canaimö

El pueblo pemón ocupa una extensión territorial no inferior a los 85.000 km² desde tiempos imprecisos, donde ejerce una territorialización con marcas de diversa índole que conforman un sistema territorial, que implica la ocupación, la construcción de conocimiento, la vinculación fáctica y simbólica, la toponimia propia y el reconocimiento de los subgrupos que conforman el pueblo pemón, los diferentes pueblos indígenas de la región y la cultura criolla o hegemónica; tal territorialización representa una de las bases de la pemonidad o identidad pemón.

Como señalara Fray Tomás de Mataró en el año 1772, en todo el río Caroní desde las bocas de la Paraua hasta la Boca del Ikabaro, está poblado por la nación Camaragota, como también los ríos Cantuari (Antavari) y Carap (Carrao), afluente del Caroní (Gutiérrez, 1994; 105), según los recorridos de los Capuchinos catalanes

en los años 1772, 1774, 1788 y 1789. Esta ubicación se corresponde a un marco interfluvial que coincide aproximadamente y da ancestralidad a la ubicación actual.

Cartográficamente estas referencias configuran un triángulo al Oeste del río Caruay cuyo primer vértice sería la confluencia de los ríos Caroní-paragua (al Sur del actual embalse de Guri), baja hasta el río Antavari del actual municipio Bolivariano Angostura⁵ y cruza hacia el río Carrao que representa el tercer vértice y comprende aproximadamente Urimán, Uruyén, Campo Guayaraca y Kamarata, incluyendo el río Akanán y el río Cuana. Los pemón kamarakoto desde una perspectiva amplia lo reconocen como su territorio tradicional y ancestral, en base a sus modos de vida caracterizados por la dispersión, la conservación integral del entorno, la preservación de la identidad y la pervivencia de la cultura.

El territorio, llamado en idioma pemón *nono*, *unoono*, evidencia ser una construcción cultural que tiene una representación simbólica asociada al origen espiritual-mítico del grupo, este contribuye a definir la identidad pemón y comprende una historia emocional significativa que imbrica memoria/espacios/vivencia/sentido de pertenencia a un ambiente viviente y propio, reconocido individual y colectivamente, de continuidad o de incorporación dinámica de lo nuevo a la base histórica en el tiempo.

El ambiente tiene un Piá, ese fundamento remite a que todos los elementos que componen el ambiente son determinantes para el equilibrio del pueblo pemón (Medina, 2009; 254). Así mismo, el constructo de calidad de vida del pueblo pemón incluye “tener un territorio propio, educación intercultural y bilingüe, médicos propios de nuestro pueblo, buena alimentación, buena salud y comunicación permanente con los demás pueblos en todos los sentidos”, recoge Medina (2009; 256).

Pero la inmensidad del territorio pemón y las características de la ubicación geográfica y socio-política representan una problemática entre el pueblo pemón y el Estado venezolano. Según Angosto (2006; 76), la organización social pemón

⁵ No confundir con el río Antabare del municipio Piar.

atomizada por grupos y subgrupos, prácticamente sin instituciones sociales o políticas a nivel de todo el pueblo pemón, ha dificultado la percepción global o de unidad territorial a sus habitantes. Especialmente debido a la extensión; yo diría que tal aseveración debe ponerse en perspectiva histórica y de cambio, precisamente a partir de la sectorización (1973) del territorio pemón y con énfasis a partir del año 2001.

El pemón Carlos Figueroa funda la Federación de Indígenas del estado Bolívar (FIEB) en el año 1972, donde el liderazgo pemón tuvo una participación destacada a nivel organizativo como a nivel de gestión con la Confederación Indígena de Venezuela. Desde la perspectiva kamarakoto la organización, la participación y la sectorización se valoran como estrategias determinantes para reactivar, actualizar y potenciar la organización indígena de las capitanías, para fortalecer el activismo político, y para distribuir claramente la responsabilidad del control sobre el vasto territorio pemón mediante la formalización de la subdivisión consuetudinaria en sectores, con dos objetivos primordiales, dar pasos concretos hacia la obtención del reconocimiento y titularidad del territorio, y frenar la penetración indiscriminada de criollos y extranjeros al territorio indígena movilizadas por intereses económicos.

De manera que el pueblo pemón kamarakoto valora esta primera delimitación territorial reconocida, consciente de la confluencia de intereses indígenas y no indígenas oficiales, entre quienes existen relaciones de poder.

La sectorización consiste en la delimitación de ocho sectores (ver tabla 1), cada uno de los cuales se considera una unidad política con propósitos organizacionales y contiene diverso número de comunidades. La sectorización contribuye a socializar una visión global del territorio pemón, consolida la capitanía indígena como forma propia de organización y gobierno, y le exige a esta una actualización.

Tabla 1.

Los ocho sectores pemón, sus comunidades y ubicación municipal.

SECTOR	NOMBRE	COMUNIDADES	MUNICIPIO
I	La Paragua	33	Angostura
II	Kamarata-Canaimö	20	Gran Sabana
III	Urimán	12	Gran Sabana
IV	Kuyuní	23	Sifontes
V	Kavanayén	23	Gran Sabana
VI	Santa Elena	17	Gran Sabana
VII	Ikabarú	9	Gran Sabana
VIII	Wonkén	9	Gran Sabana

Nota. Fuente: Medina (2003; 50-129).

A pesar de la sectorización y la organización entre 1970-1990 el otorgamiento de títulos de tierra por parte del Estado venezolano a pueblos o comunidades indígenas siguió siendo un problema. Era responsabilidad del Instituto Agrario Nacional (IAN), el cual pretendía entregar títulos bajo criterios para pequeños agricultores cuyo concepto de propiedad se establece en términos de Uso, Goce y Disfrute, restringiendo las grandes extensiones de terreno y las tierras no trabajadas. Como señala Martens (2011), esto es incompatible con el patrón de asentamiento y uso de las tierras indígenas y los hace susceptibles de revocación. Manipulación intencionada del otorgamiento que no conlleva al Régimen de Excepción Indígena contemplado en el Art. 77 de la Constitución de 1961, sino que se desprenden de un derecho derivado y no del derecho originario que demandan los pueblos indígenas en su condición de preexistencia a la constitución del Estado venezolano⁶.

Este manejo de los territorios indígenas de 1970-1990 obedece a la intencionalidad de invisibilizar los pueblos indígenas, estigmatizados como atrasados, presionados hacia la reeducación para incorporarlos “a la vida nacional”. A fines de los años 90 los pueblos indígenas denuncian la invisibilización de los territorios indígenas en los Planes y Leyes de Ordenación Territorial y la falta de

⁶ Según Artículo publicado en el diario El Nacional de fecha 01-10-1998.

voluntad política para afrontar el problema, ante el candidato presidencial Hugo Chávez.

El triunfo de Hugo Chávez en la presidencia dio paso a la Revolución Bolivariana, al proceso Constituyente del año 1999 con un componente indígena y a la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela de 1999, en la cual se reconoce a la sociedad venezolana como multiétnica y pluricultural; en ella, con un Capítulo sobre los pueblos indígenas (VIII) en el Art. 308 se insta a resarcir la deuda histórica con la primera cepa nacional, se define su ancestralidad, se menciona la resistencia por más de 500 años, la lucha por el reconocimiento pleno de su existencia como pueblos y el derecho a sus tierras.

Sin embargo, el proceso de demarcación para obtener la titularidad o propiedad colectiva de las tierras indígenas se complejizó y paralizó, o se concreta sobre áreas muy restringidas en coyunturas de conveniencia.

El Valle de Kamarata

Dentro del Sector II Kamarata-Canaimö (ver figura 6) se encuentra el Valle de Kamarata, donde se hallan las tres comunidades UOPIA del presente estudio. Morfológicamente, el Valle de Kamarata es una planicie alta, aproximadamente a 600 msnm, por cuyo centro corre en dirección Sur-Norte el río Akanán, que desemboca en el río Carrao, afluente del Caroní. La vegetación dominante es la sabana abierta con palmares ribereños y bosques montanos medios siempreverdes (Huber, 1995). El clima es Cálido y Lluvias según la clasificación de Silva León (2010; 19) con 23, 0-25,9° c. y 1.800 a 2.499 mm/año. Está habitado por indígenas pemón kamarakoto distribuidos en doce comunidades (ver Tabla 2) localizadas a lo largo del río Akanán. Desde su origen en el monte Anwarapaima-tüpü (Carrao-Tepuy) hasta su desembocadura en el río Carrao.

Tabla 2.

Las doce comunidades del Valle de Kamarata.

COMUNIDAD	DISTANCIA DE KAMARATA
Kamarata	-punto de partida-
Kowipa	½ hora a pie
San José de Unötöi	2 horas a pie, cruzar río
Pöirepa	2 ½ horas a pie, cruzar río
Tuaiwatöi (Santa Marta)	2 horas a pie, cruzar río
Kuana	3 horas por río
Awaraparú	3 horas por río
Sarauraipa	6 horas por río
San Pedro Wuipa	1 hora por río
Peipa	1 ½ hora por río
Wadetei	3 horas por río
Awaratei	½ hora a pie

Nota. Fuente: Registrador y Capitanía general, año 2006.

Las Unidades de Observación Participante e Investigación-Acción (UOPIA)

Cada comunidad del valle de Kamarata tiene características propias. La investigación sobre la política nacional de desarrollo endógeno en pueblo pemón kamarakoto selecciona como unidades de observación participante e investigación-acción (en adelante UOPIA) a las comunidades de Kamarata, Kowipa y San José de Unötöi; en el año 2009 conjuntamente con estudiantes pemón de la Universidad Bolivariana de Venezuela, bajo un criterio conformado por:

- Accesibilidad (distancia, costos, guía, curiara si es necesario)
- Interés comunitario manifiesto
- Vínculo directo o indirecto con algún estudiante para facilitar el establecimiento de la relación necesaria, diálogo e información.
- Buena disposición de los Capitanes para facilitar la consecución del permiso de investigación.
- Apreciar el efecto de la política de desarrollo endógeno aplicada en Kamarata, en las comunidades inmediatas que tienen una relación tipo vecindario o espacios interconectados.

UOPIA 1: La comunidad de Kamarata o *Akanamü'ta*.

Kamarata es fundada por la Misión católica de los Capuchinos catalanes en el año 1954, quienes imponen *ipso facto* la sustitución del patrón de asentamiento disperso tradicional por la disposición en cuadrícula, con jerarquización de calles y focalización del espacio religioso; énfasis visual-ideológico de origen colonial que exalta simbólicamente la evangelización aunada al patrón civilizador que emana del edificio misional. Kamarata se ubica entre los 56°97'55"E y 63°45'02"N, frente al monte Kurun-tepuy (1.000mt) hacia el extremo S-E del Auyan-tepuy (*Audantüpy*), del cual desciende el Salto Ángel o *Kerepakupai-merú*.



Figura 6. Vista aérea de la comunidad de Kamarata dispuesta en cuadrícula. Se señala la red hidrográfica. Fuente: Archivo FB. 2008

Kamarata tiene un área de 86 ha. más 4.608 m² y limita por el Norte con la comunidad de Kowipa cruzando la quebrada Atapa; por el Sur con el sitio de Kavac (campamento turístico); por el Este con el río Akanán y por el Oeste con el Auyan-tepuy.

Kamarata tiene la mayor concentración demográfica del valle homónimo con una población para 2013 de 750 habitantes según Censo del Ambulatorio Rural tipo II (AR-II) de Kamarata, que centraliza la atención biomédica del valle. Centraliza además el sistema educativo oficial en todos sus niveles, la comunicación vía Internet, la telefonía celular y un flujo aéreo diario/interdiario con todas sus concomitancias.

La hidrografía de Kamarata consta del río Ataperé que surca el área posterior al complejo Misión católica y cae al río Akanán. Del Ataperé a través de un sistema de embalse, canalización y turbina se provee a la comunidad de energía eléctrica y de una red de agua domiciliaria. El Akanán corre al costado de la pista de aterrizaje; proviene del monte Anwarapaima-tüpü y desemboca en el Carrao, afluente del Caroní.

El ciclo invernal incide en el servicio de energía eléctrica que sufre interrupciones según la frecuencia e intensidad de las tormentas eléctricas, así mismo, el ciclo de verano, disminuye el nivel de agua en el embalse.

El trazado de calles y la construcción de viviendas con materiales permanentes de origen exógeno genera cambios arquitectónicos. Es evidente la sustitución progresiva de materiales y técnicas constructivas tradicionales (paramentos de bahareque, techos de madera y palma, pisos de tierra, con planta circular, oval o rectangular), por paramentos de adobe, techo de lámina y piso de tierra con planta rectangular, o paramentos de bloque de cemento con techo de lámina y piso de cemento de planta rectangular. Algunas casas son revestidas con lajas policromas de la zona, según el patrón de la Misión de Kavanayén (comunidad del sector oriental fundada en 1943). Para el año 2013, Kamarata cuenta con 150 viviendas diversas, en franca tendencia a incorporar materiales exógenos en busca de durabilidad y por disminución de los materiales para techumbre tradicional.

Desde el año 2007 existen en Kamarata cinco Consejos Comunales (ver Tabla 3), que son organizaciones inducidas por el Estado venezolano para el autodiagnóstico de necesidades y problemas sociales y para la administración y

gestión directa de recursos y soluciones, en un esfuerzo por incrementar la democracia directa; estos funcionan con autonomía de las capitanías comunitarias, pero articulan información y relación con la Alcaldía de Gran Sabana y ramas del Consejo Federal de Gobierno.

Kamarata funciona como centro intersocietal dinámico y se esfuerza por mantener el control territorial kamarakoto mediante algunas restricciones consuetudinarias para visitantes no indígenas (*töponken* en idioma pemón), llegan turistas, funcionarios, miembros de ONG, religiosos para la Misión católica, militares en comisión⁷, pero ninguno tiene autorización para residenciarse o adquirir derecho alguno, es decir, no existe el libre acceso de estadía prolongada para los *töponken*.

Las uniones conyugales entre *töponken* y kamarakoto implican una convivencia fuera del territorio kamarakoto para garantizar el control territorial y prever la adquisición de derechos por ‘terceros’. Problemática álgida en otros pueblos indígenas que previó oportunamente el Capitán Alejo Calcaño. Esta norma y el difícil acceso conlleva a una población homogénea, con grupos más tradicionales o menos tradicionales sensibles diferencialmente al cambio cultural.

Desde 1954 se evidencian numerosos procesos de cambio en el sociosistema y en el ecosistema, estructurales y organizacionales (ver tabla 3), sobre servicios sociales y organizaciones comunitarias de salud, educación y deporte, comunicación, información, vialidad, electricidad, agua de consumo, trabajo agropecuario, alimentación, actividad turística, instituciones religiosas, seguridad y registro civil.

Kamarata funciona como comunidad base para las comunidades ‘de tierra adentro’ del valle, y funciona como una comunidad ‘periférica’ de las ciudades criollas, donde enlaza las estructuras de poder local con las estructuras de poder estatal Alcaldías, Gobernación e Instituciones nacionales de servicios. La pista de

⁷ Médicos, técnicos y obreros para la planta eléctrica, el Infocentro, el sistema de telemedicina; docentes para las aldeas universitarias de la Universidad Bolivariana de Venezuela y del Universidad Pedagógica Libertador.

aterrizaje de Kamarata es la más activa y social, para entrada y salida de productos, equipos, materiales y personas mediante conexiones aéreas entre comunidades pemón (Canaima, La Paragua y Urimán) y ciudades del estado Bolívar (Ciudad Bolívar, Ciudad Guayana y Santa Elena de Uairén).

El modelo capitalista diferencia el campo de la ciudad, concentra población y servicios en un área urbana en detrimento de las periurbanas o las rurales; en las comunidades indígenas periféricas (por ser más accesibles) de los centros urbanos criollos, se establece una relación centro-periferia; relación que responde a un patrón de dominación. Y como tales comunidades obtienen y concentran bienes y servicios actúan como centro respecto a las comunidades de 'tierra adentro' (que son más distantes e independientes).

En el contexto indígena existe una práctica de comunidad base que responde a un patrón de comunidades integradas que ubican centros de intercambio. Kamarata mantiene relaciones diferenciales respecto a las comunidades del entorno, se sirve de ambos patrones; por una parte inserta una dinámica dominadora y por otra complementa a las comunidades.

Tabla 3.

Servicios sociales y organizaciones de la UOPIA 1: Kamarata

Unidad operativa	Año creación	Propósito	Responsabilidad
Misión Adventista		Evangelización	
Cementerio	1936	Lugar de sepultura de fallecidos	La comunidad
Misión católica Orden Capuchina y Fund. Madre Teresa Titos	1954	Evangelizar e implantar la educación católica	Padre Jaime Asiain
Campo deportivo	1954	Educación y recrear	La comunidad
Colegio padre Eulogio de Villarrin	1954	Educación católica a nivel básico	Sor Nanci Betis
Pista de aterrizaje	1954	Proveer acceso Aéreo	La comunidad
Micro Central Hidroeléctrica	1968	Suministrar energía eléctrica a la comunidad	La comunidad
Campamento Kavac	1970	Recepción de turismo	La comunidad
Estación Hidroeléctrica	1970	Medir precipitaciones, dirección y velocidad del viento	CORPOELEC
Acueducto	1972	Suministrar agua potable	La comunidad
Ambulatorio Rural Tipo II	1972	Cubrir la Atención primaria en salud	Médico de turno y enfermero auxiliar
Casa Comunal <i>Akanamü'ta</i>	1980	Usos múltiples	La comunidad
U.E.N. Víctor Carvajal	1980	Educación 7° a 9° grado. 1° y 2° año diversificado en Ciencias (26 promociones)	Prof. Lisandro Hernández
Posada <i>Aicha-Vená</i>	1980	Alojar visitantes	Crisanta Álvarez
Alfarería	1981	Tecnología y construcción de viviendas	Fray Víctor de Carvajal +
Jardín de Infancia	1985	Educación etapa inicial edades 2 –a 5 años	Sor Nanci Betis
Asociación Civil Kavak-Yeutá	1991	Servicios turísticos comunitarios	La comunidad
Posada Kamarata	1994	Alojar visitantes	Lizardo Castro
Campamento Tumún	1999	Recepción de turistas	Enedina Sigala
Sub-Registro Civil	1999	Registrar Partidas de nacimiento y matrimonio	Aníbal Sandoval
Planta Generadora de energía eléctrica	2002	Suministrar energía eléctrica a la comunidad	CVG-EDELCA

			(ahora Corpoelec)
Posada Auyán	2003	Alojar visitantes	Manuel Ugarte
TELEMEDICINA	2005	Cobertura en salud	Fundación Maniapure
Consejo Comunal <i>Aprada</i>	2007	Proyectos de vialidad y puentes – calidad de vida comunitaria	Miembros de la comunidad
Cooperativa <i>Karimura</i>	2007	Mantenimiento de micro central hidroeléctrica	Miembros de la comunidad
Cooperativa <i>Tepansen</i>	2007	Agricultura	Miembros de la comunidad
Consejo Comunal <i>Künöröden</i>	2007	Proyectos de ganadería –calidad de vida comunitaria	Miembros de la comunidad
Consejo Comunal <i>Ariwaipa</i>	2007	Proyectos de acueducto –calidad de vida comunitaria	Miembros de la comunidad
Consejo Comunal <i>Kamarata</i>	2007	Proyectos de turismo- calidad de vida comunitaria	Miembros de la comunidad
Consejo Comunal <i>Upata Mota</i>	2007	Proyectos de agricultura – calidad de vida comunitaria	Miembros de la comunidad
Universidad Pedagógica Libertador	2007	Educación Universitaria en Educación Intercultural Bilingüe	UPEL
Aldea Kamarata Universidad Bolivariana de Venezuela	2007-2010	Educación universitaria Con tres programas de formación de grado	UBV – Sede Bolívar
INFOCENTRO	2008	Comunicación vía Internet y formación en informática	Fundación INFOCENTRO y la comunidad
Residencia para trabajadores de la salud	2009	Alojamiento para médicos y odontólogos	La comunidad
Posada Karaurimba	2012	Alojamiento para turistas	Santos Ugarte
Antena MOVILNET	2013	Señal satelital de telefonía celular	

Nota. Fuente: Estudiantes Aldea Universitaria UBV Kamarata, 2010 y familias kamarakoto 2013.

UOPIA 2: La comunidad de Kowipa.



Figura 7. Vista aérea de Kowipa. Fuente: Archivo FB 2008.

Kowipa limita por el Norte con el río Yunarimö y la comunidad de San José de Unötöi; por el Sur con la comunidad de Kamarata; por el Este con el río Akanán y por el Oeste con el Auyan-tepuy. La comunidad de Kowipa es un asentamiento estable en un territorio sabanero interfluvial cuya hidrografía consiste en dos redes conformadas por la quebrada Atapa y la quebrada Kowiparú, el río Yunarimö y la quebrada Toroupa, todos los cuales desembocan en el Akanán, afluente del Carrao.

Kowipa se distribuye en seis barrios que son: Toroupa, Kapüimota, Küepiripa, Topochal, Arasaruyen y Tarau, con los conucos familiares que miden aproximadamente $\frac{1}{2}$ ha. y se encuentran a una distancia aproximada de 1 km. Kowipa es una comunidad organizada con un Consejo Comunal (ver tabla 4). En la década de 1950, Fray Víctor de Carvajal de la Misión de Kamarata, traza unos ejes viales que no fueron mantenidos y no impactaron el patrón de asentamiento tradicional disperso. Predomina la arquitectura tradicional pemón, se aprecian incorporaciones de techo de lámina y existen sólo tres edificaciones permanentes de materiales exógenos, que son la escuela, el comedor escolar y la casa de radio-comunicación, dispuestas en un área centralizada. Según Censo del Consejo

Comunal Indígena Kowipa de agosto 2012, la población total es de 274 habitantes (130 femeninos, 144 masculinos), distribuida en 110 niños(as) de 0-14 años (33.57%), y 37 adultos mayores, de 55-95 años (13,5 %). Los menores de 19 años colaboran en la producción de alimentos. Kowipa tiene las siguientes organizaciones (ver tabla 4).

Tabla 4.

Instituciones y organizaciones de la comunidad de Kowipa

Unidad operativa	Año creación	Propósito	Responsabilidad Inicial y actual
Salud tradicional	ancestral	Curación	Sabios locales
Iglesia Adventista	1932	Evangelizar	Familia Lott Williams-Nathaniel F.
Iglesia católica	1954	Evangelizar y educar	Tercera Orden Franciscana Seglar
Acueducto	1972	Suministro de agua	La comunidad
E.B.I. Bolivariana	1992	Educación	Wilfredo Betis
Cancha deportiva	1992	Práctica deportiva	La E.B.I. Bolivariana
Comunidad Educativa	1994	Cooperación escolar padres y representantes	Oscar Manrique
Asoc. Civil Agroecoturística Kukvená	1994	Servicios turísticos	Cosme Palacios
Cementerio	1996	Sepultura de difuntos	Comunidad adventista
Núcleo Educativo Rural Indígena (NERI) Kamarata	1999	Coordinación de las Escuelas Básicas aledañas	Damián Palacios
Kiosko comercial	2000	Venta de víveres	Bonifacia Manrique
Bodega de Oscar	2003	Venta de víveres	Oscar Manrique
Consejo Comunal Indígena Kowipa	2007	Agroproducción Producción alimentaria	Coordinación Comunitaria
Sede / Estación meteorológica	2007	Medir precipitaciones, dirección y velocidad del viento	CORPOELEC Cosme Palacios
Casa Comunal	2009	Usos múltiples	La comunidad

Nota. Fuente: Damián Palacios y colectivo estudiantil UBV, año 2010.

UOPIA 3: Comunidad San José de Unötöi



Figura 8. Vista aérea de San José de Unötöi. Fuente: Archivo, FB. 2012

La organización socio-comunitaria consta de las familias, la Capitanía comunitaria indígena y el Consejo Comunal Unötöi. Según Censo del Consejo Comunal de septiembre de 2012 la población total es de 193 personas distribuidas en 29 familias. Se trata de una comunidad de ‘tierra adentro’ donde es apreciable un modo de vida tradicional. Para el tiempo de nuestras visitas la escuela y el Programa de Alimentación Escolar (PAE) se encontraban inhabilitados por baja matrícula y constituía una preocupación de la capitanía, lograr su reactivación.

Tabla 5.

Instituciones y organizaciones de la comunidad San José de Unötöi.

Unidad operativa	Año creación	Propósito	Responsabilidad
Escuela Bolivariana San José. Cód. OD05860704	1974	Atender educación inicial y básica	Dos docentes de aula.
Iglesia católica y adventista	1970	Casas de oración	La comunidad
Casa Comunal	1972	Reuniones periódicas	La comunidad

Consejo Comunal Unötöi	2007	Atender problemas comunitarios	Plácido Rangel y Rogelio Flores
Acueducto	2007	Instalar y mantener la Red de agua	Consejo comunal Unötöi

Nota. Fuente: propia, sobre fuentes bibliográficas y vivas, año 2012

Las dos últimas UOPIA evidencian una relativa autonomía política y económica respecto al Estado por su ubicación y relativo distanciamiento.

Ubicación etnohistórica de los pueblos Caribe de la Guayana venezolana

Según Zucchi (1988; 2, en Perera, 2007), para el año 1.600 AP ya hay comunidades Caribe consolidadas en el Orinoco, vinculadas arqueológicamente a grupos Arauquinoides; y posteriormente, entre los años 1.000 y 1.200 AP, hay nuevos poblamientos Caribe, asociados a la tradición cerámica Valloide, quienes terminan por establecerse fundamentalmente en la margen derecha del Orinoco y afluentes como los ríos Aro, Caura, Cuchivero y Caroní. Sanoja (1979 en Perera, 2007) y Tarble (1985:61) indican que para el siglo VI o VII, 1.400-1.300 años AP, los Caribe están en el bajo Orinoco, y para el tiempo del choque de culturas se han expandido hacia las costas atlánticas guayanesas.

La arqueología sugiere el origen Caribe 3.000 años atrás en la región guayanesa, ubicados dentro o no muy lejos del territorio pemón actual para Venezuela, entre las sabanas de Tupukén y Canaima; aunque señala Tarble (1985:70), que para el caso específico de los pemón es difícil establecer fechas o relaciones concretas con yacimientos arqueológicos locales.

Según su filiación lingüística el pueblo indígena pemón pertenece a la Familia Caribe, conjuntamente con los pueblos e'ñepá, kapón o akawayo, kariña, mapoyo, makushí, yawarana y ye'kwana (ver figura 11); todos en territorio venezolano (Mattei, 2007; 454) con avicinamiento y distintos grados de proximidad. Esta clasificación lingüística, explica Civrieux (1976; 7), proviene en primer lugar de

la amplia difusión de la lengua de los Caribe para la época de la Conquista, dado sus diversos hábitats y su poder.

La definición de una familia lingüística Caribe se basa en el estudio comparativo de las lenguas del Orinoco elaborado por Gilij a fines del siglo XVIII quien detecta similitudes que más tarde los lingüistas Von Martius (1867), Von den Steiner (1886) y Adam (1893) clasifican científicamente como diversos troncos lingüísticos por afinidad, uno de los cuales es la “Familia Caribe”; es decir, un conjunto de lenguas parecidas al Caribe. Según Civrieux (1976; 7), basado en Im Thurn (1883) y en De Goeje (1909), la definición de una Familia Caribe genera confusión respecto a la identidad y el poblamiento de unos Verdaderos Caribe en relación a otros, que podrían llamarse Caribanos, que corresponden a pueblos asimilados a los Caribe con los cuales comparten territorios y procesos.

En el ámbito antro-po-lingüístico la Familia Caribe como tronco lingüístico se sustenta por distintos métodos y autores; destacan los estudios léxico-estadísticos de 14 lenguas caribes al que aplican técnicas de escalamiento multidimensional, según Villalón (1987; 43-44), para determinar una distinción básica entre lenguas nucleares y lenguas periféricas, que en términos geográficos genera una división Este-Oeste del tronco Caribe.

Esta técnica precisa que el Caribe Oriental o Nuclear está conformado por el Makiritare o Ye'kwana, el Caribe, el Oayana y el Bakairi; a cierta distancia está el Grupo Circum-Roraima, que por orden de afinidad al Caribe, comprende el Makushí, el Pemón Arekuna, el Taurepán y el Kamarakoto; a mayor distancia está el Grupo de la Costa, Chaima (desaparecido) y Cumanagoto; y se considera Caribe Occidental o Periférico el conformado por el Macoita, el Hianacoto-Umaua, el Panare o E'ñepá y el Yabarana (Villalón, 1987; 44).



C.C.Reconocimiento

Esta resistencia es proverbial; según Civrieux (1976; 9), este territorio fuertemente poblado constituye el bastión inexpugnable del formidable poder caribe, principalmente porque controlan la navegación en los ríos Caura, Aro, Paragua y Caroní y el comercio orinoquense desde Atures hasta el delta.

Las Órdenes religiosas que intervienen en el proceso de Conquista de este territorio son Jesuitas, Capuchinos aragoneses, Franciscanos Observantes, Capuchinos de Caracas y Capuchinos catalanes, que por la Ley de Misiones se distribuyen en jurisdicciones. Las cuencas Caroní-Paragua quedan bajo jurisdicción de los Capuchinos catalanes, quienes erigen las misiones más industriales y prósperas de la Guayana.

Todas las órdenes religiosas practicaron los mismos métodos en las dinámicas relacionales para lograr las 'Reducciones a pueblo' y los 'Pueblos de misión', basados en la captura y reducción forzada de indígenas, mediante el uso de informantes bilingües, con cuyos datos salen de exploración y captura, acompañados por una escolta militar o milicia de 'indios de pelea' o 'flecheros', ya reducidos y alienados para estos fines. Las capturas se hacen por la fuerza o engaño, y luego se usa el desarraigo como estrategia, es decir, se les traslada a sitios distantes de su *habitat*.

El testimonio del misionero franciscano Fray Ramón Bueno, activo en las Misiones del Orinoco entre 1785 y 1804, menciona los Kamarakotos y corrobora aspectos de interés en los procedimientos de las reducciones: Los Camaracotos, Guayanos y Guaicas son naciones mezcladas; los primeros y los últimos se fugitivan continuamente a los montes, y los Guayanos, siendo, los más, criollos, vuelven a los montes a sacarlos (1933 [1800-1804]; 85).

Prosigue, De estas naciones tienen algunos pueblos los RR. PP. Capuchinos Catalanes del Bajo Orinoco y sin embargo de la sujeción con que los tienen, les dan bastante en que pensar: los hacen andar vestidos, a ellos con calzón y camisa y a ellas con fustán terciado; teniendo para el efecto un hato de común cada pueblo,

cuyo producto invierten en esto y gastos de entradas a los montes, verificando cada año una (Bueno, 1933 [1800-1804]; 85).

Una “reducción a pueblo” puede conducir a un pueblo de indios o un pueblo de misión. Ambos solían reunir grupos de diferente origen, que vivían procesos de desarraigo, descontextualización o desterritorialización bajo prisión y vigilancia, la imposición de una rutina de evangelización (ideologización) y trabajo; adicionalmente, se les alimenta y reciben adiestramiento para ponerlos al servicio del nuevo sistema impuesto. Como política, la reducción forzada es frágil, su sostenibilidad requiere gran esfuerzo y alto mantenimiento, los indígenas se fugan con cualquier pretexto y/o incendian las instalaciones, o son diezmados por epidemias, sufren por hambre, los religiosos eventualmente carecen de escoltas, no tienen suficientes cautivos, o sufren conflictos de poder con el poder civil y con otras potencias coloniales, debido a ello muchas reducciones fueron efímeras. Para el año 1750 aproximadamente, los misioneros comienzan a insertar tácticas de persuasión y negociación; hasta piden permiso a los indios principales para instalar misiones en territorio Caribe.

El proceso de Conquista provoca replegamientos progresivos de los Caribe hacia el Sur; primero entre 1718 y 1757, año decisivo en la conquista del río Orinoco y de la Guayana (Civrieux, 1976; 90), cuando se instalan y reinstalan 32 misiones caribes, trece (13) de las cuales se ubicaban en el territorio del actual estado Bolívar.

Para 1757, el poder civil de Joseph de Iturriaga, Comandante General de Poblaciones y de todo el río Orinoco, que debe fijar las fronteras España-Portugal y detener el avance judeo-holandés por el Esequibo, provoca otro replegamiento de los Caribe en el año 1760, aguas arriba del Caura (S-O), el Rupununi y el Mazaruni (S-E), hacia el territorio Esequibo y Guyana, donde se conserva la lengua Caribe. Los españoles avanzan sobre las bocas de los ríos Aro, Caura, Paragua y Caroní.

Iturriaga promueve a Guayana como provincia autónoma ante la corte de Carlos III quien la coloca bajo la jurisdicción del Virreinato de Santa Fe de Bogotá;

con ello el Rey Carlos III trata de frenar el poder eclesiástico y de tal forma evidencia el impacto de la Ilustración y el reformismo.

Desde el año 1765, los conflictos de poder entre el Gobierno y las misiones religiosas de Guayana (por Iturriaga y por Juan Manuel Centurión), producen el mismo impacto en tanto actores coloniales sobre los pueblos originarios, logran dominar las guerrillas caribes, instalan fortines y controlan las rutas fluviales Paragua-Caroní, Aro–Caura- Erebató, Merevari–Mazaruni-Rupununi-Esequibo.

El avance del poder civil español debilita el sistema misionero feudal y para 1767 expulsan a los Jesuitas de España y del Orinoco, pero repuntan otras Órdenes religiosas. Por esta época, en 1772, los Capuchinos Catalanes mencionan por vez primera a los kamarakotos entre los ríos Caroní y Parawá. En 1777 Carlos III agrega la Provincia de Guayana a la Provincia de Venezuela, de la Capitanía General de Venezuela.

En torno a las guerras independentistas y tras la caída de la I República, se evidencia el espíritu de la época colonial, cuando la corona y la iglesia establecen la política de relación con los pueblos indígenas⁸, el rey, “Padre tierno de los indígenas de América”, ordena averiguar el manejo de los caudales de los indios y poner en orden a los pueblos de naturales mediante un chequeo de los censos (‘matrículas’) llevados por los curas doctrineros, para determinar cuántos **prófugos**⁹, cuántos pueden pagar contribución y cuántos serán exceptuados de ella, así convocan a todos los indios a retornar al sistema de **reducción** a pueblos, se les ofrece como estímulo **devolverles** la legua de tierra colectiva que les corresponde, asignando a cada uno la parte de estas que pueda labrar, se recurre de nuevo al ardid de los ‘cabildos de indios’, y se les impone la contribución de un pago anual de dos pesos seis reales en plata efectiva.

⁸ Fuente: Archivo Arquidiocesano de Mérida. Documento N° 44, Decreto Circular con fecha 06 de noviembre de 1815, emitido por la Corona española a través de la Junta Superior de Seqüestros para los Corregidores, con deberes para los curas doctrineros.

⁹ Resaltamos algunos términos para llamar la atención sobre el sentido general del documento.

Este complejo de relaciones no desaparece realmente en el tiempo. Para el año 1954, mediados del siglo XX, cuando los misioneros de la orden Capuchinos catalanes fundan Kamarata subyace un criterio similar a los Pueblos de indios, mediado con el capitán y el gobierno de Venezuela. Los habitantes de la zona son inducidos a ‘reducirse’ a vivir en poblado en el sitio de Akanamü’tá y someterse a un régimen de misión en torno a la Misión católica, cuya direccionalidad conlleva “la civilización” o la aculturación, facilita incentivos (semillas, ganado, materiales de construcción y educación) para favorecer la labor misionera, es decir, la asimilación indígena al todo nacional, la evangelización católica, la escolaridad oficial, la salud biomédica, la urbanización y construcción con materiales exógenos, la servidumbre y ocasionalmente el jornal.

Etnohistoria del pueblo pemón

En ninguna de las entrevistas en profundidad durante la presente investigación los kamarakoto se autodenominan Caribe o de familia lingüística Caribe Oriental o Nuclear del grupo Circum-Roraima, si bien algunos conocen la clasificación lingüística, les resulta ajena, aunque la lengua y el territorio son dos de las marcas más importantes en la construcción de la identidad y consecuentemente de la etnicidad.

El origen del pueblo pemón es impreciso y difícil de rastrear, en primer lugar, debido a la omisión de los nombres de algunos grupos en los documentos etnohistóricos, en segundo lugar, debido a los sucesivos desplazamientos y replegamientos de carácter defensivo-estratégico sucedidos en un territorio compartido por varios pueblos originarios, en un devenir histórico que circunstancialmente generó enemigos y/o aliados frente al enemigo común.

De manera que el origen del actual pueblo pemón como se ha indicado *supra*, supone mezclas interétnicas de grupos del ancestral tronco lingüístico Caribe del grupo Circum-Roraima gestadas en el período de las grandes persecuciones

acentuadas en 1721, como lo deducen Civrieux (1976; 90)¹⁰, Fray Ramón Bueno¹¹ (1933 [1800-180; 85) y Thomas (2006), entre otros, que ofrecen indicios de la consolidación remota del pueblo pemón, primeramente en los subgrupos conocidos y sólo más recientemente bajo el término *pemon*.

Pues el etnónimo *pemón* es relativamente reciente en la bibliografía; data de la década de 1940 y su registro es atribuible a los misioneros capuchinos de Guayana (Cousins, 1991; 8-11), ya que durante el siglo XVIII los textos registran apelativos de los subgrupos *cameragotos*, *camaragotos*, nación *camaragota*; *taulipang*, *taurepang* y durante el siglo XIX se mencionan los *yarikunas*, o *arekunas*. En el siglo XX, Koch-Grünberg y Simpson, aplican el término pemón traducido como ‘indio’ o ‘gente’, nunca como etnónimo¹².

Las ‘autodenominaciones’ tienen siempre un origen complejo, en el caso pemón es evidente en la perspectiva histórica y en su composición por tres grandes subgrupos (Perera, 2007; 193 en Freire 2007): *arekuna*, *taurepán* y *kamarakoto*, y debe considerarse como rasgo de interés adicional que también se autodenominan pemón en las zonas fronterizas los *makushí* y los *patamona* o *kapón*.

Simpson (2010 [1940]), en 1939 considera que los *kamarakoto* y los *taurepan* son subdivisiones de los *arekuna*; contrariamente, Thomas (1983; 581), cuyo criterio comparto, argumenta que la existencia de las diferencias dialectales y la delimitación de estas en el territorio, son clave para mantener los etnónimos de los subgrupos, ya que un rasgo de sus propias lenguas, que consiste en los sufijos –

¹⁰ La Conquista de Guayana se concreta en un territorio compartido por diferentes pueblos originarios Caribes y caribanos forzados a desplazarse y replegarse frente al enemigo común (enfáticamente en los años 1718, 1721, 1757, 1760).

¹¹ *Kamarakotos*, *Guayanos* y *Guaicas* son naciones mezcladas en el proceso de reducción a pueblo.

¹² En su obra *Del Roraima al Orinoco* (1911 – 1913), Theodor Koch-Grünberg narra que los *Majonggóng* o *Yekuaná*, hacen un alto en un camino y señalan “*Pemóggóng*”, que el autor traduce por “gente” pensando en “los salvajes de Marakaná o Waika”, y resulta que se referían a dos grandes pumas. En otro episodio un guía del autor, llama *Kamarakotó* a cuatro *Arekuná* que son “de su tierra natal en el Caroní” (Respeto la ortografía del autor). Págs. 224 a 226. Simpson, en su trabajo *Los indios kamarakoto* (1939) nunca emplea el término pemón como etnónimo, lo registra, traducido como ‘indio’ (Simpson, 2010 [1940]; 260).

koto, -goto, -kon, -pon y -kok, traducibles por habitante de..., gente de.... determinan entre los indígenas los subgrupos o grupos regionales.

El lexema *pemón*, traducible en español como “gente”, “gente que habla la lengua”, “indio”, representa desde la perspectiva *emic* una adscripción identitaria y una autodenominación que “diferencia a cualquier miembro de este gran grupo étnico del tronco lingüístico Caribe de las otras etnias amerindias y de los no indígenas” (Perera, 2007; 191 en Freire, 2007).

Barceló (1982; 11-13) sostiene que *pemón* es un plerema cuyo significado, además de ser el nombre de su lengua y la autodenominación de estos caribes¹³, se compone por las raíces *pewí* o *pewoi*: cerco, empalizada, palenque y *mon* o *mún*: montículo sobre el cual se construye la casa, siendo traducible por “hombre que vive sobre un montículo”.

El territorio tradicional pemón y su expansión contemporánea equivale a una extensión territorial no inferior a los 85.000 km² (Perera, 2007:191 en Freire, 2007), como se explicó *supra*, abarca diferentes hábitats del centro y sureste del estado Bolívar en la República Bolivariana de Venezuela y zonas adyacentes de la República federativa del Brasil, de la zona en reclamación de la Guayana Esequiba y de la República cooperativa de Guyana.

Los taurepan (taulipang, taurepang) se ubican al sur de Venezuela, entre el río Kukenan y la frontera con Brasil; se les conoce también en la literatura como “Pemón del sur” y tienen comunidades en territorio brasileño; los arekuna (yarikuna), se ubican entre el río Kukenan y El Dorado junto a algunas zonas de Imataca, Kavanayen y Paraitepui de Roraima, se les conoce también en la literatura como “Pemón del norte” y tienen comunidades en territorio guyanés; y los Kamarakoto, se ubican al oeste del río Karuay, en torno al Auyantepui y en el Valle de Kamarata.

¹³ Al preguntarle ¿Ane kin amare? (¿quién eres?; responden Pemón yure (gentilicio): hombre.

Demografía

Según el XIV Censo de población y vivienda del Instituto Nacional de Estadísticas (INE) 2011, la población total de la República Bolivariana de Venezuela es de 27.150.095 habitantes. Esta cifra incluye la población total indígena autoreconocida de 725.141 habitantes y representa un incremento intercensal nacional de 41,8%. La población pemón consta de 30.455 individuos, representa el 4,2% de la población indígena del país y ocupa el cuarto lugar en población indígena nacional para el año 2011.

La población pemón según diversos autores y diferentes métodos de cálculo evidencia una tendencia creciente (ver tabla 6) hasta el año 2001 cuando se aprecia una disparidad de las fuentes. Según Thomas (2003) el incremento poblacional del pueblo pemón entre el año 1937, en base a la estimación de 1.600 individuos por Matallana; y el año 1970, en base a la estimación de 4.000 individuos del autor, implica un crecimiento anual promedio de 2,72% durante 33 años. Serían 108,8 (o 121,21) individuos por año. A partir de la estimación de 4000 individuos en 1970 comparada con la población pemón censada para el año 2011, de 30.455 individuos (INE, 2011), tendríamos un crecimiento anual de 742,8 individuos en un período de 41 años, una verdadera explosión demográfica.

Tabla 6.

Historia de registro demográfico del pueblo pemón.

Autor	Año	Población	Observación
Gral. Nicolás Meza	1890	1.000	Valle de Kamarata
Gral. Nicolás Meza	1894	30.000	Desde aguas arriba del Carrao hasta el monte Roraima
	1910	4.000	Estimación
Matallana	1937	1.084	Sin Valle de Kamarata ni valles del Caroní y Paragua
Thomas	1937	1.600	Estimación sobre autores previos del total pemón
Simpson	1939	300	Estimación para el Valle de Kamarata
Armellada	1949	2.500	Estimación
Butt-Colson	1950	4.054	
Censo venezolano.	1960	2.500	

Wilbert			
Mosonyi	1970	7.000	
Thomas	1970	4.000	Estimación Arekuna 1.600, Kamarakoto 600, Taurepán 1.800
Censo Nacional Indígena	1982	11.464	
Censo Nacional Indígena	1992	18. 870 19.129	En diversas fuentes.
Censo Nacional Indígena	2001	27.154	
Censo Nacional (INE)	2001	24.117	
Censo Nacional (INE)	2011	30.455	

Nota. Cousins, 1991 y Censo INE 2011.

En algunas comunidades del Valle de Kamarata, tales como las unidades de observación del presente trabajo particularizadas por su contigüidad y relación de vecindario, se observa un leve decrecimiento entre 2006 y 2013 (tabla 7), debido al fenómeno de la migración de familias de las ‘comunidades de tierra adentro’ atraídas por la ‘comunidad periférica’ (Kamarata) y también debido a la movilidad poblacional, que “sale” a estudiar, a trabajar, a construir familias o a visitar parientes en comunidades más dinámicas o en ciudades criollas. Las causas se analizan más adelante.

El crecimiento demográfico se debe principalmente a una mayor y mejor atención en salud con la consecuente y significativa reducción de la mortalidad infantil que puede asociarse a gestiones de las misiones religiosas, el turismo y políticas estatales.

Según Scaramelli (2006; 687), el incremento demográfico adquiere características de explosión demográfica y puede atribuirse al proceso de asimilación, ya que no se incrementa el número de asentamientos del pueblo pemón sino un proceso paralelo de desplazamientos, concentración y sedentarización en ámbitos urbanos, como también la preferencia por comunidades consolidadas y densas con una mayor presencia del aparato administrativo gubernamental del Estado, entes privados y actividades económicas y de servicio.

Tabla 7.

Población y familias en las UOPIA, años 2006, 2010 y 2013.

Comunidad	N° familias 2006	Población	N° familias 2010	Población	N° familias 2013	Población
Kamarata	190	1365	168	780	179	750
Kowipa	64	320	50	182	45	274
San José de Unötöi	28	196	29	192	29	193

Nota. Fuente: Registrador y Capitanía General, año 2006. Capitanía de Kamarata y Consejos Comunales, año 2010. Capitanías comunitarias año 2013.

Estos desplazamientos voluntarios tienen un impacto reductor sobre todo en los asentamientos de tierra adentro, con la consecuente desmejora en serie de algunas condiciones; por ejemplo, en San José de Unötöi la población joven se marcha, la población se mantiene estable desde 2006 al 2013, la matrícula escolar de la Escuela Básica Unitaria se contrajo de 62 en el año 2006 a 09 en el año 2013; en consecuencia se eliminó el Programa de Alimentación Escolar (PAE), no se renovó contrato a la docente y se cerró la EB. Se evidencia de esta manera, lo que señala Scaramelli (2007; 689): resultan más afectados los asentamientos de tierra adentro que son parte del tejido intersticial de su territorialidad.

Se aclara que los cambios en el patrón de asentamiento y la densidad (número de habitantes por asentamiento), no se deben al incremento demográfico, son el resultado de presiones económicas e ideológicas ejercidas por instituciones exógenas como las misiones religiosas.

Etnografías pemón

Los primeros contactos entre el pueblo pemón y la cultura occidental tienen un carácter esporádico y se concretan con exploradores, misioneros católicos y adventistas, antropólogos o etnógrafos y mineros, hasta 1930; a partir del año 1931, toman un carácter más regular e intenso desde el establecimiento de la segunda

gran oleada de misiones religiosas en la zona, las bullas mineras, el comercio y el turismo, que se instalan desde 1945.

Según Schael (2002; 14) muchos de los que iban hacia el norte o la sierra de Lema tenían interés por descubrir tesoros naturales, los que iban penetrando más hacia el sur eran guiados por objetivos científicos (tabla 8).

Etnografías pemón kamarakoto

No son etnografías propiamente dichas, más no se debe obviar la descripción y relaciones que relatan sobre sus incursiones los Capuchinos catalanes de la primera Misión del Caroní en los años 1772, 1774, 1788 y 1789, las rutas fluviales, las naciones o grupos humanos que encuentran y los medios de captura para satisfacer sus intereses e intencionalidad. En cuyos textos aparece la mención etnohistórica más antigua hasta ahora del etnónimo Camaragoto, que se toma por pemón kamarakoto¹⁴, entre los ríos Paragua y Caroní según Fray Tomás de Mataró en 1772: “Todo este río Caroní desde las bocas de la Paraua hasta este lugar (Boca del Ikabaro), es mucha la indiada que hay de la nación Camaragota, que para conquistarlos es imposible sacarlos por este río”. Así mismo indica, que recorren los ríos Cantuari (Antavari) y Carap (Carrao), afluente del Caroní, donde “hay muchas indiadas de la nación Camaragota” (Gutiérrez, 1994; 105).

La región de Kamarata fue la primera visitada de la sección sur del Vicariato Apostólico del Caroní en el año 1929¹⁵, por los capuchinos catalanes quienes levantan datos de todo tipo para dar una idea aproximada de la realidad indígena de los kamarakotos, según reseña Gutiérrez (1994; 33-35). Entre 1952 y 1954 definen el sitio del Centro Misional dirigidos por fray Víctor de Carvajal, cuya fundación es el 19 de septiembre de 1954; la zona está habitada y su capitán Alejo Calcaño ha pedido con insistencia la venida de los misioneros (Gutiérrez, 1994; 34).

¹⁴ El sufijo kok, koto, goto se traduce por habitante, morador, de un lugar, como gentilicio

¹⁵ Según lo estipulado en el Convenio de 1924, por Nicolás de Cármes y Ceferino de la Aldea.

A partir del año 1954 es valiosa la recolección y publicación de aspectos de interés sociocultural fundamental sobre los kamarakoto, que efectúan los religiosos de la Misión de Kamarata o del Vicariato Apostólico del Caroní, como Fray Cesáreo de Armellada, que aún en el marco evangelizador/civilizador, hace posible la conservación, socialización e investigación posterior de este patrimonio.

Entre 1973 y 1977 se debe mencionar el extenso material de literatura oral pemón arekuna, taurepan y kamarakoto, que compila y trabaja Lyll Barceló Sifontes, bajo el título *Pemónton wanamarí* (1982) pues facilita la compenetración con las representaciones simbólicas a través de los *pantón* (cuentos y leyendas), los *tarén* (invocaciones benéficas y maléficas), los *ekaré* (narración verdadera), los *eremuk* (cantares), los refranes, adivinanzas, anécdotas, interpretación de los sueños, presagios y consejos.

No obstante, los tres estudios etnográficos fundamentales sobre los kamarakoto son el de George Gaylord Simpson en 1939, el de David John Thomas en 1970 que profundiza y amplía a Simpson y el de Franz Scaramelli en 1989 y en 2006, que actualiza a Thomas.

El primer trabajo antropológico y etnográfico específico sobre los indígenas pemón kamarakoto lo desarrolla Simpson, del Museo Americano de Historia Natural de Nueva York, que llega a la Gran Sabana en mayo de 1939 como parte de la Comisión Exploradora del Ministerio de Fomento del Gobierno de Venezuela¹⁶; permanece cuatro semanas en el campo Guayaraca y en el sitio cabecero kamarakoto de Uruyén, en el Valle de Kamarata. Luego sale vía Santa Elena de Uairén, donde durante diez (10) días aplica el método de comprobación directa y el método comparativo con los Taurepan, mejor conocidos científicamente. Por factor tiempo omite aspectos de la cultura social. Simpson (2010 [1940]) rastrea con apoyo de otros investigadores¹⁷ la aparición o primera ubicación cartográfica de los

¹⁶ Integraron tal comisión el Dr. Santiago Aguerreverre, Dr. Víctor M. López, Dr. Carlos Delgado, Dr. Carlos Freeman, Jimmie Angel, Dr. V. Nicki, Dr. A. Cristoffal, Dr. L. M. Araila, Dr. M. de Lemos. Marie Angel, Dr. F. H. Hays y su esposa la Dra. Anne Roe Simpson.

¹⁷ J. Martínez Mendoza (Venezuela) y Charles Hitchcock (EEUU).

kamarakoto para 1840 en la “Carta del Cantón de Upata” de Agustín Codazzi. Duda que se refieran al pueblo que encuentra en 1939 y duda de las diversas referencias espaciales, imprecisas en mitos y mapas, sobre el territorio (pemón) kamarakoto.

En su trabajo de campo aplica la técnica del informante clave, principalmente con el sub-cacique (*tepure esi yakon*) Antonio Montesdeoca (que habla “un español comprensible”); también recibe información de otros kamarakotos, incluyendo al cacique (*teburu*) Alejo Calcaño, que habla bien el español. Estudia la vestimenta, la alimentación, la flora y la fauna, la división sexual del trabajo, la cultura material, el idioma, el parentesco y una estadística demográfica. Desarrolla un estudio antropométrico, destaca la fertilidad de las mujeres, multíparas hasta de 21 hijos; un índice probable del 50% de mortalidad infantil, una mínima población de adultos mayores, registra mención a anteriores epidemias periódicas y malas cosechas que reducen la población, no obstante, para el año 1939 percibe un proceso de estabilización y crecimiento lento.

El censo de hombres que recoge registra nombres y apellidos europeos, otorgados por los viajeros, por el cacique Alejo Calcaño y otros por autoselección (Simpson, 2010; 371). Los apellidos hereditarios o familiares responden a un patrón ajeno a los kamarakoto, por ende está ausente en las mujeres y existen casos de grupos familiares cuyos hermanos asumen apellidos diferentes; vale tener presente que los nombres indígenas (pemón) tienen un carácter secreto por razones de autoprotección (Butt-Colson, 2009; 38), lo cual facilita la asunción de nombres latinos.

Según Simpson (2010 [1940]; 214), los kamarakoto para el año 1939 son una tribu pequeña que conserva de hecho toda la cultura pre-colombina de esta área en forma fácilmente reconocible y relativamente inalterada, aunque advierte una influencia “civilizada”, o “europea”¹⁸ de mínimo roce y recoge diecinueve (19) palabras españolas adoptadas probablemente a través de los escasos indígenas hispanohablantes.

¹⁸ Las comillas son de Simpson.

Simpson (2010 [1940]; 215) valora los testimonios directos de los primeros colonizadores y misioneros, no obstante advierte que nada fidedigno e importante se ha publicado sobre los kamarakoto hasta el año 1938 (2010 [1940]; 215). Pondera su monografía como complementaria al trabajo de Koch-Grünberg (taurepan y arekuna), indica que el conocimiento de los kamarakoto podrá ‘reducir la involuntaria brutalidad que usualmente acompaña el inevitable proceso de europeización’.

David John Thomas en el año 1970, desarrolla una etnografía profunda sobre pueblo pemón e incluye los kamarakoto; trabaja la ubicación geográfica de las subdivisiones tribales y población total, describe el hábitat, las actividades de subsistencia, la tecnología material, la demografía y el patrón de asentamiento. Trabaja la organización social, la cual subdivide en parentesco y alianzas matrimoniales, el ciclo de vida y la enculturación, la organización económica y la organización política. Desarrolla también la magia y la religión subdividida en creencias aborígenes, formas religiosas sincréticas, catolicismo y adventismo y cambios socioculturales. Se hace referencia a sus valiosos aportes en los apartados correspondientes a organización social y parentesco, organización económica y política.

Franz Scaramelli, entre 1989 y 2006 desarrolla un trabajo sobre pueblo pemón arekuna, taurepán y kamarakoto. En territorio kamarakoto recorre comunidades y campamentos turísticos y mineros de Kamarata, Kavac y Uruyén, con el propósito de actualizar las investigaciones de Thomas (1971) y ampliar algunos aspectos relacionados con el cambio cultural, concretamente los procesos demográficos, espaciales y socioeconómicos, con incidencia en las perspectivas futuras y las relaciones de poder entre el Estado venezolano y los pueblos indígenas; se incorpora su aporte oportunamente.

Tabla 8.

Contactos entre cultura occidental y pueblo pemón.

ACTOR	ÁREA	AÑO
Capuchinos catalanes, primera Misión del Caroní	Recorren los ríos Paragua y Caroní	1772, 1774, 1788, 1789
Fray Ramón Bueno, misionero franciscano		1785 a 1804, Se publica en 1933
Robert Schomburgk	Desde Guyana hasta el monte Roraima	1938-1939
Robert y Richard Schomburgk	Guyana Británica y Guayana	1840-1844
C.B. Brown		1869 y 1871
Boddam, Wetham y McTurk		1878
H. Whitely.		1883
Everard F. Im Thum y H.I. Perkins	Guayana	1883-1884
General Nicolás Meza	Las sabanas del río Akanán (Valle de Kamarata) y la Serranía de Lema hacia el monte Roraima	En 1890 y en 1894
McConnell y Quelch,		1894 y 1898
Abraham Tirado, H.I. Perkins y C.W. Anderson, Comisión de Límites.	Gran Sabana	1905
Abraham Tirado, Comisión de Límites	Gran Sabana	1905
O. E. Davis, misionero adventista	Incursiona la zona del Roraima	1911
Balateros y buscadores de sarrapia	Kamarata	1916
S. J. Ignacio Cary-Elwes, misionero jesuita	Roraima	1912, 1916 y 1920
Cecil Clementi y señora	Gran Sabana	1915 y 1916
Adventistas del 7° día	Kamuarán, Luepá, Akurimá	1922
Theodor Koch-Grünberg	Proviene de Brasil, cruza monte Roraima (taurepan y arekuna)	1917-1923, especialmente 1923
G.H.H. Tate.	Auyantepuy (Expedición Phelps)	1927
Félix Cardona y Juan María Mundó	Entran por el Caroní y por el Tiriká a la Gran Sabana	1927-1928
L. Fernández Peña	Gran Sabana	1927
A. W. Cott y su esposa, misioneros adventistas	Evangelizan en el área del Karuai y el Apongao, se establecen en Akurimá	1927 a 1930
Glycon de Paiva		1928
Misioneros Capuchinos	Expedición Caroní arriba hasta Urimán, Valle de Kamarata y bajan hacia El Dorado	1929
Desmond Holdridge	Guayana	1929
F.M. Chapman		1930
F.J. Duarte y J.L. Vegas, Comisión de Límites	Gran Sabana	1930-1931

Vicariato Apostólico del Caroní (VAC)	Funda centro misional católico en Santa Elena de Uairén	1931
Luís Felipe y Armando Vegas, Comisión de Límites	Gran Sabana	1931-1933
VAC	Funda centro misional Luepa	1933 (1942)
Ángel Graterol Tellería	Gran Sabana	1935
Fray Cesáreo de Armellada	Gran Sabana	1936 a1960 (publica desde 1946)
J.G. Levan	Gran Sabana	1937
Fray Baltasar de Matallana	Gran Sabana	1937
George Gaylord Simpson	Kamarata y Santa Elena de Uairén	1939, publica en 1940
VAC	Funda centro misional Kavanayén	1942
VAC	Funda centro misional Kamarata	1954
VAC	Funda centro misional Wonkén	1959
David John Thomas	Gran Sabana, énfasis en Wonken	entre 1970-1973
VAC	Funda centro misional Urimán	1976
Audrey Butt-Colson	Guyana Británica	entre 1978 y 1998
Fray Mariano Gutiérrez	Gran Sabana	entre 1975 y 1980
Luís Urbina	1979 Tuaukén	entre1978 y 1985
Anthony Cousins	Las Claritas	entre1989-1991
Dieter Heinen	Gran Sabana	1999
D. A. Medina	Territorio kamarakoto	2000
Gabriela Croes, José Medina Bastidas y Piña	Gran Sabana	2002 y 2003
Franz Scaramelli	Kamarata, Kavac, Uruyén, Purpukén y Urimán	2005-2006
Miguel Ángel Perera, P Rivas y F. Scaramelli	Gran Sabana	2006-2007
Luís Fernando Angosto	Tuaukén	2006
Frank Tovar	Icabarú, Santa Elena	2011

Nota. Se resaltan investigadores antropológicos y etnolingüistas del pueblo pemón. Fuente: Simpson (1939), Thomas (1983), Cousins (1991), Schael (2002) y propia.

Etnohistoria del pueblo pemón kamarakoto

Simpson (2010 [1940]) en el año 1939 en Uruyén cuestiona desde un marco positivista dos relatos acerca del origen de los kamarakoto, el mito de Maichak (verlo completo en Barceló, 1982; 47-57) y un relato ‘no conocido por todos’ que refiere el encuentro de “un indio procedente de la región de Tumeremo en tiempo de los conquistadores” con “un hombre proveniente de Luepa”.

Se entiende que se trata de grupos “familiares” de número no definido, a los cuales se alude por el hombre que está a la cabeza, como era tradicional y como se evidencia en el censo que hacen los kamarakoto para Simpson en 1939. Estos grupos avanzan en busca de un nuevo comienzo y de su mezcla “surgen los verdaderos kamarakotos”, es decir el núcleo que se reasume como originario en la zona de Kamarata.

Este relato amerita un ínsito acorde a la metodología etnohistórica para comprender la concepción que los actuales kamarakoto tienen sobre su propia historia en correlación con eventos históricos recogidos documentalmente que abonan la significación ideológica, la conciencia colectiva de la identidad y la credibilidad de los mitos, la tradición oral y sus testimonios, registrada o fijada en objetos, evidencia material de emigraciones, guerras, encuentros, genealogías, divisiones o unificaciones.

En este sentido Hortensia Berti Manrique (2014), excapitana kamarakota (2007-2011), investiga el origen de su pueblo con el método de la historia oral y la pesquisa, con un pequeño grupo de adultos mayores, el análisis documental y la concatenación de mitos registrados y aporta una versión revisada del relato que menciona Simpson. Se le contrasta finalmente con textos históricos con fines de contextualización.

Según Berti (2014), el último poblamiento kamarakoto proviene de la época de las guerras de independencia de Venezuela (primeras décadas del ss XIX), cuando un indígena llamado *Awapararí*, piasán kamarakoto, eludiendo encuentros con la justicia colonial, el ejército patriótico y el ejército realista, sale de la zona conocida como Guasipati, cruza el río Tumeremo en curiara con su familia, toma el río *Yuruari*, remonta el río *Yurwan*, cruzan la selva de *Yurwan* y *Antabare* guiados por un pájaro campanero, Ta:rai (elemento shamánico auxiliar), hasta la confluencia del *Antabare* con el río Caroní, pasan los saltos del río Carrao hasta remontar el río *Awak* (Kukurital) y llegan a la cima del mirador Guayaraca por el lado Oeste del

Valle de Kamarata, el cual explora y valora para, seleccionar el sitio de *Pirmokopan*, actual Uruyén y establecerse (Berti, 2014).

Según la autora, esto sucede en agosto, mes del comienzo de las lluvias cuando desovan los peces *Kamara* y los *Waraku* (elemento simbólico de buen tiempo para obtener alimentos); según *vox populi*, la abundancia de peces kamara y el recelo del piasán *Awapararí* por cuidarlos origina el apelativo de “kamarakoto” y luego el etnónimo de kamara-kotos. Estos es confrontable con la evidencia registrada del etnónimo desde 1772 en documentos etnohistóricos asociados a otros sitios de poblamiento.

Según Berti (2014), paralelamente y por el mismo motivo llegan a la zona desde *Itöyita* (Gran Sabana) por el lado Este del Valle de Kamarata, el arekuna llamado *Araiwonü* con su “familia”, se encuentran en el sitio conocido como *Wapinao* y acuerdan una división territorial en los siguientes términos: para la familia kamarakoto de *Awapararí* desde el río *Ataperé* hacia el río Akanán arriba y las inmediaciones de Uruyén y para la familia arekuna (*Itoikoi*) de *Araiwonü* desde el río *Ataperé*, Akanán río abajo (*Akanamü'ta*) y sus sitios aledaños.

Araiwonü y *Awapararí* adicionalmente pactan el intercambio de mujeres que según recoge Berti (2014), procedían de diversos pueblos (Caribes o caribanos); *Awapararí* trae mujeres *ye'kwana*, *kariña*, *samatari* y *eñepa* que ofrece a la familia de *Araiwonü*; y se entiende que *Araiwonü* trae mujeres makushí, akaway, waika y wapishana, que ofrece a la familia de *Awapararí*. La mención a mujeres de diferentes pueblos abona el argumento sostenido de las mezclas interétnicas, que incluso afirma Thomas (1971) en la década de los 70¹⁹. Sin embargo, es importante advertir que entre los kamarakoto del Valle de Kamarata, al menos desde la fundación de Kamarata se intensifica la endogamia.

¹⁹ Los pemón no son un grupo endogámico pues se casan entre los subgrupos, además, los habitantes de las márgenes oriental y meridional del territorio, hacen matrimonios frecuentes pemón-makushí y pemón-kapón (akawaio) (Thomas, 1983; 578-579), uniones que se incrementan por influjo misional desde el año 1931.

La mención a grupos con mujeres y probablemente hombres de diferentes pueblos indica adicionalmente que se asiste a un proceso de gravitación demográfica que consiste en un grupo que recoge a otros grupos más débiles o a individuos, en un contexto de dominio o convulsión.

Retomando a Berti (2014), el pacto se rompe por sucesivos episodios de guerra donde intervienen nuevas familias kamarakoto y arekuna (*karoipakoi-itoikoi*). Guerreros de diverso origen (el kamarakoto *Kadapandö*, el arekuna *Ewanakoi*, el tauprepán *Apichawai* y el itoikoi *Awuchicai*) sobresalen en las confrontaciones, y el vencedor, *Kadapandö*, descendiente del grupo de *Araiwonü*, finalmente unifica y consolida al grupo y al territorio kamarakoto.

Aunque los investigadores occidentales manifiestan que los indígenas no guardan memoria sobre la historia del grupo y que la tradición oral es de suyo imprecisa, al buscar el contexto histórico se evidencian paralelismos que sugieren la confirmación del relato estructurado por Berti.

www.bdigital.ula.ve

En primer lugar, según Brito Figueroa (2005; 159-161) sobre fuentes documentales de primera mano y estudios socio-demográficos, indica la estratificación étnico-social de la población venezolana para el año 1800, compuesta por las categorías Indios, Negros, Blancos y Pardos (ver tabla 9). Los Indios se dividen en dos subcategorías, los que viven según sus parámetros culturales que se llaman Población indígena marginal, y los que viven asimilados a los parámetros de pardos y blancos. Estos últimos se subdividen en Tributarios y No tributarios que prestan distintas formas de servidumbre y/o pagan tributos. Estas dos últimas subdivisiones constituyen un elemento a considerar en el relato de Berti (2014) porque se trata de la huida de familias indígenas probablemente de una subcategoría asimilada y el retorno a la categoría de Población indígena marginal.

Es probable que el relato de Berti (2014) se refiera al tránsito entre las categorías de *servidumbre misional* o No tributarios, que escapan para retomar sus modos de vida; práctica común ante la reducción forzosa a ‘pueblos de misión’ y ‘pueblos de indios’, como se expuso previamente. Abona también el argumento, el

hecho de que en Guayana desde 1723 los Capuchinos catalanes tienen enclaves y hatos de importancia, dominan la producción de ganado con mano de obra indígena a través de la servidumbre. Para 1774 hay veinte (20) pueblos indígenas misionales bajo los Capuchinos catalanes, diez (10) de los Franciscanos y otros de menor importancia bajo los Jesuitas; para un total de 8771 indígenas sedentarizados y en proceso de aculturación (Brito, 2005; 73-148), cifras variable en el tiempo por factores múltiples.

Tabla 9.

Estratificación étnico-social venezolana para el año 1800.

Venezuela, año 1800. Población total: 898,043 habitantes				
Categoría	%	Subcategoría	%	Atributos sociales
Indios	18,4	Tributarios o “de policía”	8,4% (75.564)	Servidumbre: en términos culturales y jurídicos se consideran inferiores, bajo un régimen de coerción extraeconómica a través del tributo y los servicios personales. Marginales: habitan o se refugian en selvas y llanos, mantienen la organización social y la estructura de su comunidad tradicional. Contacto esporádico con no indígenas y préstamo de algunos elementos culturales como instrumentos de trabajo, no alteran su cultura.
		No tributarios	3,3% (25.590)	
		Población indígena marginal	6,7% ²⁰ . (60.000)	
Negros	16,3	Esclavos	9,7	Esclavos y siervos: en términos culturales y jurídicos se consideran subjetivamente inferiores
		Libres y manumisos	4	
		Cimarrones	2,6	
Blancos	65,3	Peninsulares y canarios	1,3	Ostentan la hegemonía, los derechos y los privilegios.
		Criollos o de orilla	19	
Pardos			45	

Fuente: Brito (2005; 159-161).

²⁰ Las cifras de esta última serían cuestionables dada su dispersión por territorios inexplorados.

Es importante saber que para el año 1817 la guerra de independencia conmovía el suelo de Guayana, las misiones eran enclaves del poder español y se habían convertido en campo de armas de la causa realista (Brito, 2005; 73), los cuatro distritos misionales del Alto Caroní y sus veintidós (22) pueblos son proveedores de ganado vacuno, caballar y asnal, de alimentos en general y de indígenas para el reclutamiento inducido o forzado. Naturalmente, también hubo reclutamiento para la causa patriótica.

Los indígenas sometidos o en proceso de sometimiento confrontaban la disyuntiva de incorporarse al ejército, escapar para retomar sus sistemas culturales en nuevos y distantes territorios o pasar hambre pues la merma económica propia de la guerra nacional se iba intensificando y los centros misionales paulatinamente entran en crisis. Todos estos elementos aportan verosimilitud al relato sobre el poblamiento kamarakotto del Valle de Kamarata, como largo proceso de deriva étnica, recogido por Berti (2014).

www.bdigital.unlpe *Organización social pemón kamarakoto*

La organización social vigente entre los pemón kamarakoto actuales se deriva del grupo habitacional basado en el parentesco, tal como la describe Thomas para el año 1970, cuyas características son las siguientes:

- Unión conyugal preferencial con primo cruzado bilateral, que en la práctica presenta ambigüedad argumentativa y sólo excluye el incesto (mujeres clasificadas como hermanas e hijas).
- Descendencia bilateral.
- Un período postmatrimonial de residencia matrilocal.
- Donación de servicio que presta el marido al suegro en todos los trabajos viriles por uno o dos años, o hasta que pueda independizar su nueva familia con casa y conuco.

Según Thomas (2006; 617-618), para 1970 la organización social pemón no incluye grupos corporativos fuera del grupo habitacional, no existen clanes, linajes

o sociedades de hombres o mujeres; solo una organización política mínima que consiste en las capitanías comunitarias.

Llama la atención una organización política mínima en un territorio tan extenso como el pemón, no obstante para el año 1972 su vigencia sería discutible debido a la complejización de las Capitanías a consecuencia de la Sectorización. Llama la atención también que Thomas no menciona el Consejo de ancianos, que según el registro etnográfico en Kamarata actual y de primera mano²¹, no sólo existió como una institución que forma parte de la organización política fundamentado en que las decisiones difíciles se toman por acuerdo colectivo de/con los sabios de la comunidad.

Para Thomas (2006) en cada vivienda²² reside un 'grupo habitacional' conformado por una familia nuclear o una familia extendida. Cada familia representa una unidad social autónoma en cuanto a economía, producción y socialización, organizada de forma complementaria según la división sexual del trabajo; es dueña de la vivienda y tiene derechos de usufructo sobre el sitio²³ y sobre los territorios de caza, pesca y conuco. El sitio habitacional suele ser suficientemente extenso para construir otra vivienda (*tapuy*, *tapuruca*) que complementa los entornos familiares.

Una pareja tiene derecho a seleccionar un sitio para erigir su vivienda en el asentamiento de sus padres; si desearan establecerse en otra comunidad o barrio diferente (sucede actualmente cuando retornan jóvenes que han vivido en ciudades criollas), los argumentos se plantean en asamblea comunitaria para tomar la decisión.

El número de grupos habitacionales varía y su conjunto conforma el asentamiento (comunidad), pero, en medio de los caminos intercomunitarios puede

²¹ Registro personal en 2008 y 2012 con excapitanes Gilberto Abati y Antonio José Calcaño, la existencia del Consejo de ancianos e indicación del Consejo de excapitanes y ancianos.

²² Conjunto habitacional compuesto por 'cocina', domicilio, solares y actualmente, baño, separados y articulados entre sí por caminerías.

²³ La construcción con materiales permanentes está afectando el derecho de usufructo hacia un derecho de propiedad.

existir un grupo habitacional unifamiliar que eventualmente se toma como asentamiento. Entre los grupos habitacionales hay frecuentes visitas, la distancia oscila entre 8-35 metros.

En el pueblo pemón del Valle de Kamarata no existen grupos habitacionales de otras culturas o pueblos, de conformidad con la marca de territorialización. Aunque desde aproximadamente el año 2010 en Uruyén toma fuerza un grupo turístico proveniente de Caracas que al parecer hace inversiones y cogestiona esta industria con el beneplácito de la familia local, bajo un cuestionamiento subrepticio con rasgos históricos del resto de los kamarakoto, y a pesar de que el apoyo económico y las redes promocionales son bien recibidas por todos, se observa con alarma cualquier riesgo de adquisición de derechos territoriales.

En los asentamientos existen barrios identificables por un rasgo topográfico, una creencia religiosa o una disidencia con algún capitán comunitario. El patrón de asentamiento disperso que fuera tradicional está en proceso de cambio desde la influencia misional religiosa para consolidar 'pueblos' y bajo la influencia directa del Estado venezolano por implementar edificaciones/modelos/materiales asociados a servicios y derechos sociales generalmente desde una perspectiva bilateral.

Entre las modificaciones del patrón de asentamiento se observan la contigüidad de las viviendas, la distribución en cuadras o sobre ejes viales, la sustitución de caminos peatonales por vehiculares, un espacio centralizado donde pueden confluir un templo, una casa comunal, una casa de radio-comunicación, una escuela o una casa de salud. Puede distribuirse diferente, sin embargo estas estructuras de interés colectivo implican nuevos espacios y articulaciones espaciales. Se incrementa el número de espacios comerciales, ubicados en una habitación o anexo de la vivienda.

Los asentamientos del valle de Kamarata distan en promedio 2 a 4 horas (ver tabla 2); entre los más próximos existe lo que Thomas (2006) designa como nivel organizacional de vecindario, basado en vínculos de parentesco, uniones conyugales, comercio o intercambio, religión, estudios, encuentros deportivos y

convocatorias de política interna y externa. Tal relación se aprecia entre Kamarata-Kowipa, y entre Kowipa-San José de Unötöi-Pöirepa; este rasgo se consideró al seleccionar las UOPIA sobre el desarrollo endógeno y su esperado impacto expansivo.

La organización social pemón se articulaba con el antiguo sistema de comercio (intercambio) interétnico. Actualmente parece emerger una articulación de la organización social con las redes de negocios y las redes socio-políticas en las comunidades periféricas.

Las relaciones de parentesco pemón kamarakoto.

Las formas de organización de una cultura o la estructura social de una comunidad suelen reflejarse en la terminología de parentesco (Villalón, 1978; 5), así como en las conceptualizaciones más significativas del código de parentesco se encuentran las normas que rigen el comportamiento socio-familiar diario de los individuos en el marco de la sociedad tradicional (Villalón, 1978; 5); aún en Kamarata, como contexto social no tradicional, se aprecian las normas de comportamiento socio-familiar; en este sentido se mencionan y describe una terminología mínima y pertinente del parentesco entre los kamarakoto actuales.

La parentela reconoce el parentesco consanguíneo, el parentesco por afinidad y el parentesco ficticio; se concibe como un grupo con cuatro grados diferentes de proximidad a un determinado Ego: la familia nuclear de orientación, los demás consanguíneos, los afines y las personas especialmente próximas (Thomas, 2006; 620).

Adicionalmente se diferencia el reconocimiento terminológico del reconocimiento genealógico; este último solo alcanza a dos generaciones ascendentes sin incluir la descendencia de los abuelos y abuelas; de manera que los primos segundos no se cuentan genealógicamente sino sólo terminológicamente cuando existe cercanía espacial (Thomas, 2006; 620).

El grupo local es de composición cognática. La terminología de parentesco es de fusión bifurcada y se aproxima al iroqués pero no es igual, aclara Thomas (2006; 619) porque los primos cruzados de sexo opuesto no se diferencian de los primos paralelos y hermanos, se diferencian los primos cruzados del mismo sexo. La terminología básica del parentesco kamarakoto lleva el prefijo u; se reconoce genealógicamente desde Ego a los abuelos y abuelas, a los padres, hermanos y hermanas de los padres y sus descendientes, que son primos y primas. A los esposos y esposas. A los padres del cónyuge; a los hermanos y hermanas mayores y menores de Ego y de sus cónyuges (ver tabla 10).

En los mitos y en la historia oral se confirma la práctica de la poligamia poligínica y la poliginia sororal (Thomas, 2006; 630), incluso el Capitán Alejo Calcaño tuvo ocho esposas sucesivas y paralelas, lo cual desaparece abruptamente con la misión católica. Entre los kamarakoto la unión conyugal marido (*utiyemu*) y mujer (*unopi*) carece de ceremonia pero es muy importante, se concreta entre hombre de 18-20 años con mujer de 16-20 años, de la misma generación (horizontalidad), con cinco (5) años máximo de diferencia entre ambos, aunque se trate de una segunda unión.

Tabla 10.

Terminología mínima de parentesco a considerar en pueblo pemón kamarakoto.

N°	TÉRMINO	USO	EGO	PERSONA DESIGNADA	RELACIÓN Y ACTITUD
1	(u)ta:mo, tamu	R V	F M	Hombre de segunda generación ascendente - abuelo	En general la relación con adultos mayores es de respeto, consideración y acatamiento. En caso que sea Tío o Tía este tratamiento consanguíneo prevalece
2	noi'	R V	F M	Mujer de segunda generación ascendente -abuela	
3	uyun papai	R V		Padre, hermano del padre	La relación padre-hijo, madre-hija son de respeto, afecto y acatamiento, implican autoridad, se observa afabilidad, no existe tirantez debido a la asimetría
4	usan, paiköi	R V		Madre, hermana de la madre	
5	umui	R	M	Hermano de la madre o suegro del hombre	La relación es de respeto y obligación, existe distancia y es más marcada entre suegra-yerno y entre suegro-nuera posiblemente debido a supervisión de la responsabilidad asumida y al compromiso
6	uyawo, awo	R	F	Hermano de la madre o suegro de la mujer	
7	wari	R		Hermana del padre, madre del cónyuge	
8	ruiko	V	M	Hermano mayor, primo paralelo mayor	La relación entre hermanos y primos del mismo sexo implican familiaridad, camaradería; la relación de mayor a menor en los intervalos de edad si es corto hay confianza, si es amplio hay cierta autoridad, es menos evidente en el caso de hermanas y primas.
9	upasi	V	F	Hermana mayor, prima paralela mayor	
10	na'nai	R	M	Hermana mayor, prima cruzada o paralela mayor, hermana del cónyuge	La relación entre hermanos del sexo opuesto es fuerte como miembros de la familia nuclear, pueden apoyarse, emprender algo juntos, existe cierto compromiso, aunque la relación es más distante o de menor confianza que entre hermanos de igual sexo.
11	uparusi	R	M	Hermana menor, prima cruzada o paralela menor, hermana menor del cónyuge	
12	upi, pipi	R V	F	Hermano, primo paralelo o cruzado, hermano del cónyuge	Yesé se usa entre hombres jóvenes, significa que apetece unirse a sus hermanas, un elogio, una broma y confianza y familiaridad natural.
13	uyese, yesé	R V	M	Primo cruzado, hermano de la cónyuge	
14	uyeruk, mimi		F	Prima cruzada	La relación es de afinidad y cierta obligación.
15	upa	R V	F M	Varón o hembra de la segunda generación descendente o ascendente	Abuelos-nietos de ambos sexos. Respeto, confianza y afecto.

Hubo una clase preferencial para la unión conyugal (primo cruzado bilateral) la cual se conserva pero ya no rigurosamente. La relación marido-mujer es de fuerte unión, un vínculo de afecto y respaldo mutuo. Se recolectó información sobre una sexualidad frecuente de elevada discreción. Y un cuestionamiento social al divorcio y a la esterilización de la mujer; ni hablar de la esterilización del hombre. La pareja es la unidad económica mínima, cada grupo habitacional es autónomo en la obtención de la subsistencia, cuya eficiencia se basa en la preparación de sus miembros, que deben estar listos alrededor de los 15 a 17 años de edad.

Las mujeres kamarakoto actuales son bastante autónomas, emprendedoras, expresivas y participativas, aun así, el marido ostenta la primacía social dando continuidad a cierta asimetría de la familia tradicional.

Se observa endogamia o unión conyugal entre pemón kamarakoto (de tipo genealógico, generacional o no emparentados) sobre todo en las comunidades de tierra adentro, también se dan uniones con pemón arekuna y taurepan. Se acepta con poco agrado la unión entre pemón y otro pueblo indígena. Se critica la unión exogámica kamarakoto con criollo, o kamarakoto con extranjero (no venezolano).

Como se informó *supra*, en estos casos el consorte *töponken*, criollo o extranjero, no tiene derecho de residencia o de usufructo de la vivienda o del sitio para construir vivienda o conuco (es una marca de territorialización). La actitud es de desconfianza, se le considera más violento, menos fiel y se presume que abandonará a la pareja y a su descendencia al cabo de un tiempo. No obstante, existen dos casos de *töponken* casados con mujer kamarakoto residiendo en Kamarata, ambos implican una potencial conflictividad social; el caso 1 aplica la estrategia de visitante, sale periódicamente y regresa discretamente; el caso 2 argumenta ser venezolano y tener derecho constitucional a vivir en cualquier parte del territorio nacional así como los pemón compran casas y terrenos en las ciudades criollas.

Organización política

La organización política pemón tradicional antes del año 1920 consistía en la selección de un *teburu*, *pataaepuru*, traducible como jefe, por comunidad, por derecho hereditario y con carácter vitalicio y era el único rol de carácter político existente en la sociedad pemón según refiere Henrito (2011; 5-6). El perfil del *teburu*, generalmente masculino, incluía tener el don de la oralidad (la palabra), la práctica de escuchar reflexivamente, tener buena reputación, ser generoso, tener el conocimiento, es decir, conocer los códigos culturales de tipo histórico, de salud y socio-mágico, para manejar con buen criterio las situaciones conflictivas. Ser una persona madura de temperamento moderado, que controla sus emociones y sus apetitos, que contaba con el reconocimiento colectivo en la comunidad que es su ámbito de acción.

Este tipo de liderazgo no representa poder como se entiende en la cultura occidental, porque el punto de partida es la igualdad social y el ejercicio del poder o mando se asemeja a una vocería desde la base cultural, una autoridad moral, un respeto ganado por sus cualidades y actuación que satisface porque corresponde a principios y tradiciones conocidas por todos, fortalece la identidad, la cohesión del grupo y busca el equilibrio y la conciliación; aunque la conflictividad está siempre presente. De alguna manera está llamado a ser la figura más prestigiosa entre un grupo de iguales, como señala Harris (1985; 12) respecto al criterio expresado por Dentan con los cabecillas igualitarios Semais de Malasia.

Entre los pemón a partir del año 1948 la elección del *teburu* se realiza por consenso y entre los pemón kamarakoto se le comienza a llamar Capitán al *teburu* a partir del nombramiento oficial de Alejo Calcaño como primer Capitán General de la Gran Sabana a consecuencia de su contacto con el mundo criollo cuya incidencia genera gradualmente cambios en el tipo y en la forma de liderazgo, aún en la forma de organización política a nivel estructural. Ya tenía un segundo al mando o vicecapitán.

Son factores de cambio en el liderazgo indígena pemón en el tiempo, en primer lugar la subdivisión del territorio en ocho sectores que generan administrativamente ocho capitanías generales (sectoriales), cada una de las cuales comprende tantas capitanías comunitarias como comunidades estén ubicadas dentro del sector. El Capitán general es electo por voto popular de los capitanes comunitarios de su sector y desde el año 1972 su gestión tiene una periodicidad de cuatro años (Henrito, 2011; 6).

Por su parte, según explica Henrito (2011; 6), el Capitán comunitario es un cargo electo en asamblea que desde el año 1972 se periodiza a dos años. Recién electo el Capitán comunitario nombra una junta directiva integrada por un vice-capitán, un secretario, un tesorero, los vocales principales y los suplentes; además, es asesorado por un 'Consejo de ancianos'. Tanto el Capitán general como el comunitario son susceptibles de reelección.

El Capitán comunitario celebra regularmente reuniones tipo asamblea en su comunidad; adicionalmente, como indica Medina (2009; 252), se celebran con regularidad Reuniones de Capitanes comunitarios para tratar los asuntos de envergadura y posteriormente se celebran reuniones de Capitanes generales con una dinámica de consejo de capitanes.

Señala Henrito (2011; 6) que el Capitán general representa el colectivo ante la Federación de Indígenas del estado Bolívar (FIEB), que es la máxima organización representativa del pueblo pemón a nivel regional y ante las autoridades y organizaciones gubernamentales; pues las capitanías articulan la gestión socio-política con la división político-administrativa estatal a través de las Alcaldías municipales y del Consejo municipal.

El mecanismo de gestión social y política tiene como base la participación asamblearia. El Capitán general somete a consideración de los Capitanes comunitarios los planteamientos que ameriten decisión, y estos a su vez, trabajan los asuntos en discusión colectiva y asamblea, como ratifica Henrito (2011). Este mecanismo legitima los Capitanes/capitanías para su ejercicio por demás

reconocido en la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela (1999), art. 119, con personalidad jurídica en la Ley Orgánica de los Pueblos y Comunidades Indígenas (LOPCI, 2005), art. 7. Esto evidencia que ya existe una visión y comprensión más articulada del pueblo pemón a nivel territorial y organizacional.

Otro factor de cambio en el liderazgo indígena pemón se asocia a la ubicación geográfica o geopolítica de cada comunidad, pues se requieren atributos diferenciales para liderizar una comunidad periférica que una comunidad de tierra adentro o una comunidad de frontera, o una comunidad con riquezas minerales en el subsuelo o sin ellas, o una comunidad con atractivos turísticos o sin ellos, o una comunidad ubicada dentro o fuera de un ABRAE.

En la comunidad periférica el Capitán debe dominar el bilingüismo castellano-pemón y las estructuras socio-políticas de los criollos para interactuar con ellos, debe conocer las Leyes y las políticas actuales que afectan al mundo indígena para ser eficiente en su liderazgo y no exponer a vulneración no deseada a su comunidad o grupo, es elemental tener capacidad para viajar y habilidad para relacionarse con otros funcionarios y autoridades ciudadanas de nivel regional o nacional. Debido a esto pueden resultar electos individuos más jóvenes de lo acostumbrado y se puede suscitar un liderazgo más dependiente de las estructuras criollas.

Contrariamente, en la comunidad de tierra adentro se mantiene la tendencia al liderazgo tradicional, el cual se ve afectado a veces conflictivamente por las dinámicas de los Capitanes de comunidades periféricas y/o del Capitán general. El líder de corte tradicional siente la presión idiomática y la carga de las numerosas leyes y procesos organizacionales en marcha, en vista de lo cual, suele canalizar sus necesidades y dificultades mediante la estrategia de consensuar con otros capitanes de tierra adentro, antes de llevar el asunto a la Capitanía general. Trata de mantener su autonomía.

Un cambio trascendental ha sido el surgimiento del liderazgo femenino en el pueblo pemón, cuya precursora fue Emilia Castro de Rodríguez, Capitana comunal

(1983) en San Rafael de Kamoirán (por 10 años), Capitana general del sector V (1985-1990) durante 5 años; adicionalmente fue electa Concejala del municipio Gran Sabana. Su gestión repercutió en la construcción de liderazgos y elección de treinta y ocho (38) mujeres como capitanas en distintas comunidades del pueblo pemón, incluida la comunidad de Kamarata, donde mujeres, estudiantes universitarias y emprendedoras, adquieren cada vez mayor peso político interno y a nivel regional.

La alimentación tradicional o ideal dietario kamarakoto

En el idioma pemón kamarakoto *_endana*, *endana-pai*, significa comer, ingerir; *erupa*, significa comer vegetales o frutas, y el verbo *ne* o *ene* significa comer presa animal, y obviamente lo que se come repercute en el cuerpo; pero lo interesante es la caracterización cultural de lo que se come y cómo afecta al cuerpo culturalmente concebido.

Tradicionalmente existen restricciones para algunas comidas en determinadas circunstancias y también existen restricciones para la cantidad de comida. Al transgredir las restricciones hay consecuencias negativas para el transgresor y su familia; si se respetan las restricciones hay normalidad, consecuencia positiva.

Gracia-Arnaiz (2007; 237) señala que las prácticas alimentarias no corresponden sólo a la necesidad biológica de llenar el cuerpo de combustible, según propondría una visión mecanicista del organismo humano, sino a las condiciones materiales y las representaciones simbólicas que articulan las relaciones sociales en las diferentes sociedades. Los usos y las actitudes hacia los alimentos son tantos como variados y se manifiestan al expresar el significado de comer, su utilidad o la razón de hacerlo. La dieta entonces tiene un sentido simbólico, social, cultural y temporal, por eso se investiga la dieta kamarakoto tradicional y transicional, en tanto elemento primordial en función del *Waküpe Kowannötok*, La mejor forma de vivir pemón (Medina, Croes y Piña, 2003), equiparable en sentido extenso al Buen Vivir o a un principio de Calidad de vida.

Simpson (2010 [1940]; 385) en el año 1939, registra etnográficamente los componentes de la alimentación tradicional, los cuales se constatan en campo mediante información oral y levantamiento fotográfico, observación directa e información participante durante los años 2008-2012; se puede afirmar que la estructura de la dieta se mantiene a pesar de algunos cambios significativos tales como, la extinción o escasez de cierta fauna silvestre y la introducción de productos foráneos en las comunidades periféricas como Kamarata, con alguna redistribución hacia las comunidades de tierra adentro.

Tabla 11.

Categorización de los productos de la dieta tradicional

CATEGORIZACIÓN	DIETA TRADICIONAL
Primarios o básicos	Yuca (casabe, almidón, kachiri, paracari, sakura), pescado, ají
Secundarios (o despensa)	Batata, ocumo, ñame, cambur, auyama, aurosá, caña de azúcar, fruto de moriche, fruta de guamo, insectos.
Terciarios (condimentos u otros alimentos accesorios)	Tortas de almidón, carne de vaca y otros mamíferos.

Fuente: trabajo de campo año 2008-2012

Según Villalón (1980; 171), el conuco es una técnica agrícola indígena fruto de un desarrollo autóctono y de una adaptación biocultural exitosa a las demandas y limitaciones ofrecidas por el bosque tropical para la ocupación humana. Consiste en talar un área en el verano, primero el monte bajo y luego los árboles, se deja secar y luego se quema; se deja en reposo hasta las primeras lluvias, cuando se siembra el policultivo, se cosecha por 2 ó 3 años paulatinamente, comprende el ciclo de producción de los diversos rubros y los ciclos de la lluvia. Algunos kamarakoto trabajan hasta tres conucos al mismo tiempo pero en fases distintas.

La temporada de lluvia (*—ipukupə*) o “invierno” en el habitat kamarakoto, va de agosto a noviembre, con una pluviometría de 380 mm para sept’ 2012 (un superávit del 35%) y una media de 281cc. La temporada seca (*tolongan*) o “verano”

va de noviembre a abril con una pluviometría de 1.377cc en 2011-2012 con un superávit pluviométrico de 51%.

La incidencia de la lluvia y la luz solar determina la mayor o menor disponibilidad de productos, pues se depende directamente de la naturaleza. Culturalmente la energía solar es altamente valorada para la producción del conuco y de la vida (los pemón son “hijos de *wei*, el sol”).

Los frutos silvestres o estacionales (tabla 12), los productos agrícolas (tabla 13), los peces (tabla 14), los mamíferos (tabla 15) y los insectos comestibles (tabla 16) registrados por Simpson (2010 [1940]), los registrados por Medina, Croes y Piña (2003) en Kamarata y los constatados durante la investigación en campo entre 2008-2012 con fuentes vivas se presentan en las tablas 12, 13, 14, 15 y 16; a saber:

Tabla 12.
Alimentos de origen vegetal silvestre o estacional.

Nombre en pemón	Nombre vulgar en castellano	Nombre científico en latín	Constatado
<i>Kwai o Kuwai dek</i>	Moriche (fruta de)	<i>Mauritia flexuosa</i>	X
--- <i>warwoto</i>	Guamo, concha verde (fruto)	<i>Inga sp.</i>	X
--- <i>abira</i>	Guamo, concha amarilla (fruto)	<i>Inga spurea</i>	X
--- <i>maipa kamada</i>	Guamo, largo verde (fruto)	<i>Inga spectabilis</i>	X
<i>aba', awak</i>	Cucurito (fruta de)	<i>Maximiliana maripa</i>	X
	Palma zanco, macanilla (fruto)	<i>Socratea exorrhiza</i>	X
<i>Aroy dek</i>	Merey de sabana		
<i>Wadava</i>	Guayaba		X
<i>Mariri</i>	Chirimoya		X
	Cacao		

Nota: Fuente Simpson (2010 [1940]; 386), Medina et al (2003) y fuentes vivas 2008-2012.

Tabla 13.
Productos agrícolas disponibles año 1939, verificados entre 2008-2012.

Nombre en pemon kamarakoto	Nombre vulgar en castellano	Nombre científico en latín	Constatado
--- <i>kösera, köse</i>	Yuca amarga	<i>Manihot esculenta sp.</i>	X
	Yuca dulce	<i>Manihot sp.</i>	

Naipai	Ocumo	<i>Xanthosoma sagittifolium</i>	X
-piricha	Name	<i>Dioscorea sp.</i>	X
-napwei	Name, mapuey	Posible <i>Dioscórrea triphylla</i>	X
— (i)cha'	Batata	<i>Ipomea batata</i>	X
-auyama	Auyama	<i>Cucurbita spp.</i>	X
Mekuru	Cambur más común	<i>Musa paradisiaca</i>	X
Yumari	Cambur pequeño	<i>Musa sp.</i>	X
Katapan	Cambur pequeño	<i>Musa sp.</i>	
— uradanda	Cambur rojo	<i>Musa sp.</i>	X
— sigerende	Cambur grande	<i>Musa sp.</i>	
maripaima	Cambur mediano	<i>Musa sp.</i>	
	Cambur manzano	<i>Musa sapientum</i> Linné	X
mapada	Lechosa	<i>Carica papaya</i>	X
— kura:tana	Plátano	<i>Musa sp.</i>	
— paruru	Plátano altón	<i>Musa sp.</i>	
— palopakai	Ají pequeño rojo alargado	<i>Capiscum sp.</i>	X
— pari yana	Ají pequeño redondo rojo	<i>Capsicum sp.</i>	X
— kurapupai'	Ají redondo amarillo	<i>Capsicum sp.</i>	X
— paradan	Ají mongo	<i>Capsicum pubescens</i>	X
— churu	Ají ovalado rojo	<i>Capsicum sp.</i>	X
— tamöi	Tabaco	<i>Nicotina tabacum</i>	X
kaiwarakun	Caña de azúcar	<i>Saccharum officinarum</i> L.	X
Kaiwarak	Pina	<i>Ananas sp</i>	X

Nota: Fuente Simpson, 2010 [1940] y fuentes vivas 2008-2012

Tabla 14.

Peces comestibles del territorio kamarakoto.

Nombre en pemón kamarakoto	Nombre vulgar en castellano	Nombre científico en latín	Constatado actualmente
aimara	Aymara	<i>Macrodon (o Erythrinus) sp</i>	X
kamara	“Coporito” Akupa		X
kasa'paná	“Coporito pequeño”		X
uru:yi-	“Rayado”	<i>Platystoma spp.</i>	
warako, waragu	“Boquina”, woquiní		X
warapa	Aguadulce	<i>Arapaima sp</i>	X
kəpauri'o Köpaurik	“Sardina”, “sardinitas”		X
— tsipirai'	Piraña		
are'kö, öre'ko	Bagre		
murökone	Vieja		X
marawü	curvinata		
Waroro, ariway	Corroncho		X
Musuk, ochi	Langosta de río		X

Fuente: Simpson (2010 [1940]; 302), medina et al (2003) y fuentes vivas 2008-2012.

Tabla 15.

Mamíferos comestibles del territorio pemón.

Nombre en pemón kamarakoto	Nombre vulgar en castellano	Nombre científico (en latín)	Constatado actualmente
<i>ura:na</i>	Lapa, paca	<i>Coelogenys paca</i>	x
<i>-wareme</i>	Oso palmero	<i>Myrmecophaga tridactyla</i> sp.	x
<i>-atsi:gamo, Merún</i>	Cachicamo	<i>Dasypus novemcinctus</i>	x
<i>Möraimö</i>	Cachicamo grande		
<i>akuri</i>	Acure	<i>Dasypus</i> spp.	x
<i>poi.nga, pakira</i>	Báquiro, Pecari	<i>Tayassu albirostris</i>	x
<i>—pakira</i>	Pécari de collar, chácharo	<i>Tayassu tajacu</i>	x
<i>lwarka</i>	Mono		
<i>kutsari</i>	Venado de monte		
<i>waikin</i>	Venado	<i>Odocoileus virginianus</i>	
<i>kusaari</i>	Venado locho		
<i>maikuri</i>	Danta o tapir	<i>Tapirus terrestris</i>	x

Fuente: Simpson (2010; 295-296), medina et al (2003) y fuentes vivas 2008-2012.

Tabla 16.

Insectos comestibles por el pueblo pemón kamarakoto.

Nombre en pemón kamarakoto	Nombre vulgar en castellano	Nombre científico en latín	Constatado y degustado
<i>Iwo (de iwoyun)</i>	Gusano de Moriche		X (2011-2012)
<i>Seriwará, seriparak</i>	Termita	<i>Reticulitermes lucifugos</i>	X(2007)
<i>kaivac</i>	Bachaco culón		X (2007-2012)
<i>Kairau, Ana'sakawa</i>	Saltamontes		X (2012)

Fuente: Entrevistas y observación participante en Kamarata y Kowipa, 2007-2012.

Los productos primarios o básicos de la dieta tradicional kamarakoto son el casabe (*ekei*), el *kashiri* (bebida fermentada), el *paracari* (bebida o pasta fermentada), el *kumachi* (salsa o jarabe con o sin picante), el *sakura* (bebida no fermentada) y otros productos elaborados a partir del procesamiento de la yuca amarga, pueden escasear si el invierno se prolonga porque son elaborados durante la temporada seca y almacenados con previsión para la temporada de lluvia. Tradicionalmente cada familiaó tenía su conuco y elaboraba su casabe, actualmente en las comunidades periféricas existen familias que pueden tener conuco pero no elaboran casabe, lo compran. Por cuestiones climáticas puede haber escases de casabe, en tal caso se comercia con otras comunidades pemón.



Figura 10. Saltamontes fritos. Foto FB 2012.

La dieta tradicional o ideal dietario tiene un significado trascendente. Se basa en elementos considerados “calientes” como el picante, los fermentos y la miel, que en el marco cultural tradicional implican una protección contra las enfermedades “frías”, y contra entes maléficos. Es una dieta baja en azúcares (sacarosa/glucosa), baja en grasas, baja en sal, alta en fibra y moderada en proteína animal, además el animal de mayor consumo es el pescado, también bajo en grasa y aporta minerales. Aunque, abunda en picantes e incluye bebidas a base de carbohidratos fermentadas o no.

Los procesos de cambio cultural parecen veloces porque se concretan en la esfera de lo evidente: la ropa, el idioma, la escritura, las normas de comportamiento, la alimentación, entre otros, pero son procesos lentos por su gran complejidad y profundidad, a nivel de las representaciones simbólicas que menciona Clarac (1996; 73-74), una matriz cultural se conforma por cientos de años y cambia lentamente o por la fuerza.



Figura 11. Frutos de Awak (Cucurito) sancochado. *Socratea exorrhiza*
Foto FB 2011

El cambio alimentario se inicia con la introducción del rubro cárnico (vacuno, porcino, aves) por parte de la misión católica (Gutiérrez, 1984), cuyo proyecto pecuario fue exitoso temporalmente pero no sostenible. El incremento poblacional con el nuevo patrón de asentamiento concentrado reduce o agota las opciones cárnicas silvestres, dando paso también al comercio de diversos alimentos procesados con foco en Kamarata, que poco a poco expanden la elección dietaria. Para el año 2013 había diez (10) expendios de víveres, el mayor número hasta entonces.

Los productos de la dieta criolla venezolana colocados en Kamarata incrementan su precio hasta un 300% debido al flete aéreo y a la ganancia de los comerciantes, su consumo es diferencial según el poder adquisitivo e ideal dietario de las familias, sin embargo es general el consumo de aceite, azúcar, café, sal, pastas, pan de trigo y margarina.

El ingreso de estos alimentos de la dieta criolla a Kamarata conlleva percepciones que presionan su consecución, a saber:

- Se percibe como necesidad el ingreso del Programa de Alimentación Escolar (PAE), se supone que evitaría la malnutrición infantil.
- Se percibe como escasez alimentaria²⁴ la falta de carne de cacería.
- Adquirir y consumir alimentos “de afuera” se percibe como elemento de prestigio o estatus.
- Disponer de alimentos en abundancia se percibe como elemento de prestigio o estatus.
- Si los padres de una familia enferman, salen al hospital o no pueden trabajar el conuco los hijos sufren de pobreza alimentaria²⁵; la solidaridad o generosidad de los parientes no siempre se garantiza.
- La misión social MERCAL de alimentos a precios populares llega a Kamarata (sólo tres veces hasta 2013), algunos comerciantes adquieren los insumos para su reventa en las bodegas.
- Los cárnicos más apetecibles son pescado y pollo, pero hasta el año 2013, los proyectos productivos no son exitosos o constantes.

El cambio cultural es inevitable, no obstante es importante que en el aspecto alimentario se observen cuidadosamente correlaciones culturales con los animales introducidos, con la salud-enfermedad de manera crítica, contextualizada; y principalmente, correlaciones de pérdida de autonomía y del proceso de subsunción del capitalismo.

www.bdigital.ula.ve

La salud-enfermedad pemón kamarakoto

La aproximación a la salud considera relevante la presencia de la biomedicina en el Valle de Kamarata desde la fundación de Kamarata (1954), que en 1972 consolida un Ambulatorio Tipo I de Atención Primaria en Salud, sin embargo, la biomedicina desestima o no toma en cuenta la interculturalidad en un contexto indígena, en general se aprecia la imposición de un discurso, una práctica y una cosmovisión dominante sobre la otra.

Como parte de la investigación sobre desarrollo endógeno se desarrolla una iniciativa de prevención intercultural de la Diabetes tipo II en el pueblo kamarakoto de Kamarata (Bautista, 2014:28-44), donde coexisten 10 factores cuya agregación

²⁴ Escasez alimentaria entendida como el abastecimiento inadecuado para satisfacer las necesidades nutrimentales, según Messer, en Beltrán, 2006; 30.

²⁵ Pobreza alimentaria entendida como el acceso inadecuado de un hogar al alimento, según Messer, en Beltrán, 2006; 30.

permite suponer una situación crítica a mediano plazo. La experiencia dialógica trató de enfocar de manera igualitaria las cosmovisiones, nociones y concepciones de la sociedad criolla occidentalizada y del pueblo pemón kamarakoto respecto a los factores incidentes que son:

1. Incremento de casos
2. Falta de vigilancia epidemiológica
3. Coexistencia de dos racionalidades médicas
4. Falta de interculturalidad en la medicina hegemónica
5. Falta de prevención
6. Factor genético
7. Tipo de Diabetes mellitus presente
8. Baja actividad física
9. Factor alimentario
10. Cambio cultural

A partir de allí se construye un criterio intercultural para activar la prevención mediante el diálogo de saberes, que denota comprensión, respeto e incorpora la visión kamarakoto para tratar de romper localmente el monoculturalismo institucionalizado y la imposición de la biomedicina y la noción de ciencia de la sociedad criolla sobre los pueblos indígenas. Se abre la posibilidad hacia una prevención más sostenible con mensajes inteligibles para las diversas racionalidades médicas presentes. Resultados: el involucramiento, el criterio intercultural con prácticas dialógicas, revalorización de la dieta tradicional y productos comunicacionales bilingües.

La metódica o el diálogo intercultural e intercientífico, considera los saberes sistematizados del pueblo pemón kamarakoto como un epísteme, criterio aplicables a cualquier otro caso de salud-enfermedad.

La educación en pueblo pemón kamarakoto

Como se muestra en la Tabla 3 el sistema educativo oficial actual en Kamarata cubre desde el nivel preescolar hasta el universitario, esto significa que la niñez y la juventud kamarakoto tienen una opción para formarse en su entorno cultural, no obstante, en Kowipa, solo existe la educación básica y la educación

media se resuelve en Kamarata, y en San José de Unötöi solo existía una Escuela Básica Unitaria cuya matrícula se redujo hasta considerar justificada su desaparición, con resistencia de las familias locales.

Generalmente las comunidades de tierra adentro cercanas acuden a Kamarata a cursar el nivel de la educación media básica y diversificada. Sólo un 35% de los egresados del bachillerato prosiguen estudios universitarios, generalmente salen del Valle de Kamarata hacia las urbes criollas. De los que salen sólo un 10% egresa y sólo un 15% (egresado o no) retorna a la comunidad de origen.

Para un o una joven kamarakoto es dificultoso salir de su comunidad a cursar estudios universitarios, no solo por el proceso de adaptación cultural y superación del choque cultural en la sociedad criolla, que incluye la superación de la discriminación étnica presente en forma diferencial en los contextos urbanos. Sino por los costos de vivir en una ciudad criolla. Respecto a la formación universitaria dentro del Valle de Kamarata, entre 2007 y 2010 las opciones se redujeron a Educación Intercultural Bilingüe. Se explica en detalle en el Capítulo I Planteamiento del problema de la política municipalizadora de la educación universitaria.

La economía pemón kamarakoto

En principio, es fundamental tener presente que la economía de las sociedades no industriales se orienta a la satisfacción de necesidades relacionadas con la subsistencia, llamadas Economías de subsistencia, y son de naturaleza diametralmente diferente a la Economía de mercado.

El concepto Economía de subsistencia es cuestionado por Herskowitz, Sahlins (1983) y Clastres (1985), porque provoca una visión victimizadora donde lo ecológico y el hambre acechan al ser humano y porque induce a idealizar la producción de excedentes y la acumulación. Cuando un sistema de producción es simplemente la manera elegida por una cultura para cumplir una función económica, en este sentido, se destaca que en relación al esfuerzo y al grupo, cuando estiman

que tienen suficientes recursos para ser administrados entre su pueblo, se detienen porque su lógica así lo indica. Riposta Sahlins (1983), que el capitalismo contemporáneo no es el ideal y la medida de todas las cosas y que el juicio y concepto sobre la economía de subsistencia es acuñado desde la economía de mercado, por ende, contendrá una trampa ideológica.

Con esta salvedad no victimizadora ni comparativa del concepto, se emplea Economía de subsistencia, donde el intercambio de bienes se basa en la reciprocidad (en especie o mediante valores acordados) y en la redistribución (intercambio de excedentes sobre un patrón de igualdad de los artículos). Tanto en el intercambio de reciprocidad como en el de redistribución la base es ajena o contraria a la acumulación, es favorable a la generosidad, a la solidaridad y a la equidad. Como el trueque, basado en el intercambio de un determinado bien o producto cuyo valor de cambio se estima entre las partes, en razón de necesidades comunitarias o familiares de una materia prima o de un bien cuya tecnología se requiere, lo cual incide en su importancia, frecuencia intercomunitaria o interétnica, y en el establecimiento de rutas para el intercambio. Entre las UOPIA se observó no accidentalmente en Kamarata el trueque de ropa usada (de cama y de vestir, en buen estado, obtenida desde ciudades criollas) por artesanía de Kowipa. Trueque de casabe de Kowipa y de San José de Unötöi por productos alimenticios industrializados y parte de dinero. Yo misma participé del trueque de mis sábanas por frascos de kumachi.

La economía de subsistencia tradicional del pueblo kamarakoto se basa en la horticultura de conuco, la pesca, la cacería (en menor escala) y la recolección de frutos e insectos, y sigue vigente en las comunidades de tierra adentro; en esta economía, el trabajo o el fruto del trabajo está fuera de la relación con el capital. Se puede afirmar que el la UOPIA de San José de Unötöi en el año 2008 era poco usual negociar productos del trabajo por dinero fuera de la comunidad y se comenzó a suscitar allí a partir del incremento del turismo.

Se observó en el trabajo de campo la existencia de una especie de mayordomía basada en el compartir alimentos eventualmente, en celebraciones,

donde todas las familias participantes traen tuma, casabe, kachiri y sakura, pero el que más tiene trae en abundancia bajo un acuerdo cultural tácitamente establecido. También se espera una colaboración abundante de parte de la capitanía comunitaria.

Actualmente en Kamarata se practica el comercio, es decir, transacciones de intercambio de bienes y servicios por dinero y se procura obtener una ganancia (sustanciosa). El comercio se celebra en diferentes escalas y estimula series de contactos (rutas) intercomunitarios y redes con ciudades criollas. La actividad económica cobra auge con el turismo, el comercio de artesanía, de víveres y de otros bienes exógenos de consumo. El turismo genera buena remuneración, permite la acumulación de capital y a veces se percibe divisa extranjera que implica un efecto especulativo mayor.

El turismo genera internamente el alquiler de curiaras, motores fuera de borda, salvavidas, mosquiteros, hamacas y bicicletas entre los campamentos. También emerge otra división del trabajo como grupos y subgrupos de especialistas en servicios turísticos tales como, guías, cocineras, promotores por internet de campamentos y posadas. Algunas familias se abocan a construir posadas y comerciar artesanía mediante una red de proveedores.

Estos grupos, los que trabajan la minería artesanal o ilegal de oro y diamantes, y los asalariados (religiosos, ministeriales de educación, salud, ambiente y energía eléctrica), relegan el trabajo del conuco. Los que laboran el conuco entonces, procuran producir un excedente para negociar alimentos básicos elaborados (casabe, kumachi y kachiri) a los otros.

Es apreciable de esta manera que Kamarata es artífice de una tendencia creciente hacia la dependencia del comercio y el mercado inherente a un cambio en el patrón de consumo asociado a necesidades reales y ficticias para mejorar el servicio turístico, con un efecto dominó en las comunidades vecinas, existe una creciente especulación con los precios, codicia por la ganancia (plusvalía), en pocas palabras, la subsunción del capitalismo.



Llegada a San José de Unötöi por el río Yunarimö, Constantino Clothier, Asistente de campo.

CAPÍTULO I PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

Contextualiza la implementación de la política nacional de desarrollo endógeno en el pueblo indígena pemón kamarakoto en el marco de las relaciones entre pueblos indígenas y sociedad nacional evidenciando líneas de procesos y problemas.

La República Bolivariana de Venezuela en el año 1999 se reconoce constitucionalmente como sociedad multiétnica y pluricultural. Esto complejiza la relación Estado-sociedad, la relación Estado-pueblos indígenas y la relación entre cultura y poder, pues implica no solo una ruptura del etnocentrismo y el multiculturalismo sino un viraje hacia la justicia social y la inclusión 'sin discriminación de ningún tipo' y el consecuente y progresivo escalamiento indígena hacia la igualdad de derechos.

En un país donde los pueblos indígenas pertenecientes a 51 pueblos originarios²⁶ tienen una población total de 725.142 habitantes que representa solo el 2,7 % de la población nacional²⁷ (Censo INE, 2012), y donde la sociedad criolla ha internalizado la racionalidad de la Modernidad/colonialidad, la cual se traduce en una estructura de relaciones de dominación y explotación, cuya vigencia y estabilidad choca con elementos decoloniales emergentes del proceso socio político conocido como la Revolución Bolivariana.

La Revolución Bolivariana a través de la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela 1999, las Leyes, el Plan de Desarrollo Económico y Social de la Nación 2001-2007, la política nacional de desarrollo endógeno, y el Plan de Desarrollo Económico y Social de la Nación 2007-2013, instituye programas de

²⁶ Akawayo, arawako, achagua, añú (paraujano), amorúa, ayaman, bániva, baré, barí, casés, camentsa, chaima, cubeo (cuiva), cumanagoto, gayón, guazábara, guanãno, hiwi (guahibo), hoti yuwuana, huitoto, inga, japréria, kariña, kuiba, kurripaco, makushí, mako, ñengatú (yerál), eñepá o panare, pemón (arekuna, taurepan y kamarakoto), piapoko (tsase), puinave, piaroa o huottöja, pumé (yaruro), quinaroes, sapé, sáliva, sanëma, timotes, tunebo, uruak (arutani, auake), waiwai, wanai (mapoyo), wapishana, warao, wayúu, warekena, yabarana, yanam (nham) ye'kwana, yanomami, yukpa.

²⁷ Entre ellos el pueblo pemón representa el 4,2% y ocupa el 4° lugar de los pueblos indígenas con mayor población en Venezuela; el 1° lugar lo tienen los Wayuu con 57,3%; , el 2° lugar lo tienen los Warao con 6,7 %; el 3° lugar lo tienen los Kariña 4,7%.

políticas sociales que devienen en políticas públicas, las cuales entre su fase de formulación y su fase de implementación reciben el vapuleo de fuerzas contradictorias y distorsiones hacia aspectos civilizatorios o de asimilación inducida, de ciudadanización, de inadvertida o intencionada subsunción del capitalismo; es decir, de tendencia a reproducir lo que se cuestiona, tanto desde la perspectiva criolla como de la perspectiva indígena.

Situación que motiva el estudio en torno a la implementación de la política nacional de desarrollo endógeno en el pueblo indígena pemón kamarakoto del Valle de Kamarata, específicamente en las comunidades de Kamarata, Kowipa y San José de Unötöi como unidades de observación participante y de investigación-acción (en adelante UOPIA), durante el período 2007-2013, ambos inclusive, desde la perspectiva local, en el campo teórico de la antropología del desarrollo, con un enfoque paradigmático de complejidad y de la Epistemología del Sur.

Desde esta perspectiva se considera que el ‘espacio-problema’ de la Modernidad/Colonialidad problematiza la implementación de la política nacional de desarrollo endógeno en el pueblo pemón kamarakoto, especialmente en cuatro líneas de procesos asociados a complejos económicos, sociales, políticos e ideológicos que inciden en la relación del Estado venezolano con los pueblos indígenas y en la relación de la sociedad criolla con los pueblos indígenas.

Las cuatro líneas de procesos problematizadores

Son líneas de procesos, que de obviarse distorsionarían la realidad hasta hacer incomprensibles las opiniones expresadas por los kamarakoto²⁸ o las situaciones, pues contienen las causas críticas del desencuentro entre las culturas, de las dificultades o del fracaso de las políticas, como del grado de insatisfacción manifiesto.

²⁸ Intervencionismo, modelos de desarrollo que generan dependencia, proyectos ajenos a la idiosincrasia comunitaria y a las relaciones eco-sociales, escasa eficacia, pérdida de recursos y desencuentro entre las expectativas y el marco socio-institucional.

Estas líneas de procesos concebidas en la investigación son las siguientes:

Línea 1. La subyacencia de la discriminación: Relaciones de poder - carácter civilizatorio - multiculturalismo y multiculturalidad - cooptación de posibles transformaciones estructurales.

Línea 2. El condicionamiento al Desarrollo: Pensamiento occidental homogeneizador de la diversidad -injerencia supranacional en agencias nacionales de planificación - subsunción del capitalismo – omisión de lo local.

Línea 3. La crisis estructural del Estado venezolano: Desigualdad socio-económica y de acceso a las oportunidades – Planes, programas y proyectos ineficientes y descontextualizados - Atomización de los entes públicos e incongruente gestión pública - Conflictos de intereses, individualismo y falta de conciencia de clase – Corrupción – Dependencia alimentaria - Alienación y crisis identitaria.

Línea 4. La desafección política y jurídica: ausencia de políticas públicas y negativa de derechos reconocidos. Falta de un marco institucional para el ejercicio de derechos consagrados constitucionalmente. Cooptación política del movimiento indígena venezolano.

Línea 1: La subyacente discriminación étnica

Este proceso está constituido por el complejo de ideas que subyace a la discriminación étnica proveniente de la sociogénesis de Venezuela. Según Quijano (2000; 1), en la historia de América se asiste a la constitución de un nuevo espacio-tiempo de un nuevo patrón de poder de vocación mundial y la primera identidad de la Modernidad.

Quijano (2002) sostiene que la idea de “raza”²⁹ es un constructo colonial americano³⁰, constituido por las diferencias fenotípicas de los grupos, más las

²⁹ En términos biológicos raza no es aplicable al género humano.

relaciones sociales del contexto de dominación. Se refiere a aquellas identidades de indios, negros y blancos, de procedencia tri-continental, establecidas con connotación “racial” en un esquema de jerarquización social en base a una supuesta superioridad (europea) o inferioridad, inclusive, sub-humanidad (de los americanos y africanos), que fuera instrumento para legitimar y justificar la dominación de los conquistadores sobre los conquistados. En aras de esta supuesta superioridad o supremacía se instala el eurocentrismo, que logra articular todas las formas históricas de control del trabajo, de sus recursos y de sus productos, en torno al capital y al mercado.

El constructo ‘raza’ da origen al racismo o la discriminación racial, como una ideologización enajenante inserta con carácter civilizatorio desde entonces, su marco ideológico consta del conjunto dinámico del constructo “raza”, el expansionismo colonial europeo, la imposición de su sistema cultural y la perspectiva eurocéntrica del conocimiento, se instala y se transmite generacionalmente en la sociedad criolla y trasciende los procesos de la conquista, la independencia y la república, en forma de Colonialismo interno o relaciones de poder instaladas, que vinculan todas las esferas sociales, que representan las relaciones de Cultura y Poder³¹ de la modernidad. El neocolonialismo y la globalización lo fortalecen hasta hoy.

Los códigos de la primera fase del eurocentrismo, entendido como una concepción del conocimiento y la visión del mundo de los siglos XV-XVI, se suman a la segunda fase del eurocentrismo que arranca en el siglo XVII, se asocia a la secularización burguesa y al patrón mundial de poder capitalista establecido a partir de América. Es decir que cabalgando sobre la modernidad/colonialidad se llega a los problemas contemporáneos de los Estados actuales como un fractal a escala global.

³⁰ No hay mención conocida del término como concepto anterior al caso de América; acerca de la Colonialidad del Poder, Aníbal Quijano (2009), en *Perú Indígena*.

³¹ Estructuras de poder más relaciones de producción generan Relaciones de Poder.

En consecuencia la historia de Venezuela evidencia unas relaciones intersociales marcadas por formas de discriminación que impactan los pueblos indígenas con procesos de aniquilamiento, sometimiento, asimilación forzada, dispersión, transculturación parcial, replegamiento territorial y/o aislamiento defensivo, asimilación inducida e invisibilización.

Conforme a la Ley Orgánica Contra la Discriminación Racial (2011), el artículo 10 establece que se entiende por discriminación racial toda distinción, exclusión, restricción, preferencia, acción u omisión, que fundadas en las ideologías racistas y por motivos de origen étnico, origen nacional o rasgos del fenotipo, tengan por objeto negar el reconocimiento, goce y ejercicio, en condiciones de igualdad de los derechos humanos y libertades de la persona o grupos de personas.

Para el año 1998, la invisibilización de los pueblos indígenas de Venezuela obedecía a una prolongada, intencionada y generalizada ignorancia: se desconocía cuántos pueblos indígenas habitan el territorio nacional, los censos indígenas carecían de credibilidad, las escasas cartografías detalladas se encontraban entre círculos de especialistas que publicaban poco en el país, los procesos de titularidad de tierras eran escasos o nulos y concebidos en términos de usufructo de conformidad a Ley de Reforma Agraria del momento; paralelamente a los pueblos indígenas se les aplicaba un estereotipo negativo y reduccionista.

Es importante y digno de análisis, que para el siglo XXI la discriminación se presenta en diferentes grados y es diferencial por regiones según investigaciones en campo y de tipo documental (televisión, cine, literatura, textos en Ishibashi, 2007; Walsh, 2002; Herrera, 2004; Bautista; 2010), con las siguientes características: Existe en forma oculta y negada, cotidiana, con mayor frecuencia en la esfera privada, no se caracteriza por la violencia física, es más intensa en clases o grupos elitescos, aun así es endo-racista, es discursiva, es individual pero su recurrencia la hace masiva, es de imposición, de exclusión y de invisibilización, esta última constituye una forma de violencia de tipo fáctico.

En el mismo sentido, a 10 años de la Constitución de 1999, se estudia la discriminación hacia los pueblos indígenas en Ciudad Bolívar, estado Bolívar, conglomerado de diversidad cultural³², y arroja entre otras cosas la percepción estereotipada que tienen ciudadanos y ciudadanas ‘criollos’ de los pueblos indígenas, que se muestra a continuación, donde el 1° corresponde al estereotipo de mayor incidencia en la escala, a saber:

- 1°. Grupos desincorporados, paralelos o pueblos marginales.
- 2°. Gente de origen desconocido.
- 3°. Grupos incivilizados o salvajes.
- 4°. Inútiles al país.
- 5°. Gente pobre y atrasada.
- 6°. Ocupantes improductivos de regiones ricas en recursos.
- 7°. Ciudadanos originarios.
- 8°. Gente con derechos ancestrales a las tierras.
- 9°. Primera simiente de la sociedad venezolana.

La interpretación y análisis revela que: pervive la inseminación discriminatoria de la sociogénesis alienante a más de 500 años del choque de culturas Europa – América, mediante la estigmatización de la condición de indígena. Existe un profundo desconocimiento (desinterés) que dificulta la comprensión para la valoración de la diversidad cultural. Se evidencia alienación cultural, endorracismo y vergüenza étnica, ya que buena parte de los entrevistados tienen ascendentes indígenas, sus apellidos y fenotipos. También se evidencia el bajo impacto hasta entonces de la Carta Magna más progresista de nuestra historia constitucional y de la plataforma jurídica sobre el tema indígena 1999 – 2009, en un contexto universitario, popular, andragógico y revolucionario, en zona de convivencia indígena.

Se colige que las relaciones intersociales en movimiento, esencialmente enmarcadas por relaciones de poder, no cambian mientras no cambien las relaciones de poder, a pesar de los significativos avances jurídico-políticos. Esta discriminación subyacente o evidente se pudo observar directamente en el pueblo

³² Fabiola Bautista, mimeografiado. 2009-2010, indagación entre 130 miembros de la comunidad universitaria UBV-Sede Bolívar. Congreso de Estudios Territoriales y Ecosociales 2010. En el estado Bolívar el porcentaje de población indígena es de 7,54%.

pemón kamarakoto en varios casos con funcionarios criollos, miembros de ONG, personal médico, implementadores de proyectos, personal de las misiones sociales.

Es oportuno plantear que la República Bolivariana de Venezuela ciertamente ha dado inicio a un proceso de cambio en las relaciones entre los pueblos indígenas y la sociedad criolla, entre los pueblos indígenas y el Estado, pese a ello, cabe preguntarse si los pueblos indígenas de Venezuela permanecen en un contexto de dominación como el de los siglos XVI-XVII, entendida la dominación según Weber (1922; 699), como un estado de cosas por el cual una voluntad explícita (mandato) del dominador o de los dominadores influye sobre los actos de otros (dominados), de tal suerte que en un grado socialmente relevante estos actos tienen lugar como si los dominados hubieran adoptado por si mismos y como máxima de su obrar, el contenido del mandato (obediencia).

Se considera que no es un contexto de dominación como en aquellos siglos, no obstante, existe dominación porque el poder actúa sobre una comunidad constituida, el Estado, con una parte administrativa y burocrática, con legitimidad y autoridad. La autoridad es el resultado del dominio.

Además la ausencia de rebeldía es la dominación. Ahora bien, resulta interesante respecto a la discriminación y la dominación por parte de la llamada 'cultura dominante' analizar el término y relación, ya que recibe tal nombre, la mayoría homogeneizada de un país respecto a los grupos diversos o minoritarios.

Cuando en realidad quien detenta el poder es un segmento que general y literalmente no pertenece a la mayoría 'homogeneizada' sino a una élite homogeneizadora, un grupo; élite de una determinada sociedad o contexto socio-político, de las clases sociales dominantes, definidas como tal por el control de los recursos claves que le confieren poder en el mercado capitalista (propietarios de los medios de producción) con la politización (poder político, religioso, militar), la cual históricamente ejerce su poder y dominación sobre el volumen homogéneo

(mayoría) que responde a este patrón³³. Significa que la cultura mayoritaria no domina, es esencialmente la dominada porque obedece el dictado del dominio de un grupo.

De hecho, la dominación se ejerce en menor medida sobre las minorías diversas (subgrupos, grupos, culturas o pueblos), porque ellas responden a patrones diferentes, 'no obedecen' u obedecen 'a su manera', además de que manejan estrategias de distanciamiento. Justamente debido a ello se les trata de neutralizar, de excluir o de invisibilizar ya que generan resistencias e insurgencia latente frente al poder y la dominación. El mecanismo de neutralización más común es la integración en términos civilizatorios.

Sin embargo, es importante también, captar el mecanismo condicionante desde una sociedad que lideriza, induce o se impone sobre la otra; según Clastres (1996; 122) inspirado en Etienne de La Boétie, esto se debe a que una sociedad detenta el Estado y la otra apenas lo está descubriendo, una sociedad se basa en relaciones de poder dominadores y dominados, y la otra rechaza esta división en su cuerpo social, pues la sociedad como totalidad es la que detenta el poder. Clastres (1996; 122) insiste en que la división dominante-dominado no es inherente a lo social, sino al propio Estado que es su motor y fundamento, e introduce la relación intercultural desigual o negativa. Se puede sumar a esto la relación mayoría-minorías, la diversidad de las minorías (des-unidas), el desconocimiento generalizado respecto a las minorías y la desafección enmarcadas en la racionalidad Modernidad/colonialidad.

Aclarado esto, se enfatiza que toda estrategia civilizatoria denota poder, apetito de poder o contexto de dominación, en tanto que persigue homogeneizar y con ello, neutralizar o aniquilar la diferencia, la diversidad cultural, las diversas identidades, generalmente mediante políticas tipo intervención que imbrican la religión, la educación, leyes, la ciudadanía indiferenciada, la economía y la

³³ Puede proponerse que en las culturas occidentalizadas, domina una élite y los dominados son los que responden al mismo patrón cultural. Los que están fuera de ese patrón cultural no son dominados.

organización. Entendiendo por intervención una intromisión etnocéntrica y desde arriba, con la definición weberiana de la dominación.

Algunos kamarakotos y kamarakotas se expresan aún con admiración de la capacidad de empresa y movilización que tuvo la Misión capuchina catalana de Kamarata, especialmente Fray Víctor de Carvajal, cuyo instrumental extraordinario provoca un primer impacto en el cambio cultural y como es de esperarse, en la creación de necesidades cuya satisfacción impondrá relaciones de subordinación hacia estos agentes de civilización (Ribeiro, 1973; 186). No todos perciben la colonización o la neocolonización.

Históricamente, quienes inician en el territorio pemón kamarakoto una interacción directa y permanente desde la fundación de Kamarata, representan a la cultura dominante, son una misión religiosa con una intervención tipo proteccionista. Luego entra una élite científica o estatal para interacción eventual. Desde entonces los kamarakoto sólo hacen contacto directo con la sociedad criolla cuando salen de sus comunidades voluntariamente o en casos de enfermedad, por vía aérea o fluvial. De manera que los visitantes son eminentemente turistas extranjeros, grupos de personas de clase alta con elevado poder adquisitivo que incluso entran en aviones privados, funcionarios en misión de trabajo e investigadores.

De los años 2000 en adelante se inicia una nueva etapa en las relaciones entre los kamarakoto y la sociedad criolla, se incrementa la salida de estudiantes universitarios y emprendedores, se intensifica la influencia de la sociedad criolla, pero la negativa a abrir carretera desde Kavanayén, los costos del pasaje aéreo y la escasa popularidad del transporte fluvial mantienen a raya el acceso o contacto directo y masivo de la sociedad criolla a las comunidades del Valle de Kamarata, lo cual permite a los kamarakoto mantener el control de su frontera territorial.

Sin embargo desde el año 2007, nuevas directivas y políticas nacionales aplicadas a los pueblos indígenas bajo el discurso de la igualdad de derechos, inserta desde el Estado a través de sus unidades internas, elementos proclives a la penetración cultural; el problema se centra en cómo los funcionarios(as) conciben o

no conciben la diversidad cultural, cómo son entendidos los pueblos indígenas, cómo se comprende la desigualdad y la diferencia, qué métodos y estrategias aplican en la implementación, con cuáles indicadores se evalúa, ¿se evalúa?, y qué tipo de participación ejercen los pueblos afectados, que suponen un rol protagónico.

Desde una perspectiva problematizadora, la política nacional en un país multiétnico y pluricultural debe asumir lo diferencial, incorporar la diversidad en sus fases e involucrar especialistas o profesionales con criterio transdisciplinario; no partir de una 'igualdad' supuesta o hacia una 'igualdad' supuesta que puede traer resultados homogeneizantes y civilizatorios.

El Multiculturalismo y la multiculturalidad

Planteamiento que remite al concepto de Multiculturalismo, que según Guerrero (2008; 27), se ha convertido en un instrumento para la implementación de políticas liberales desde el Estado, en el supuesto respeto a la igualdad de derechos, anula la existencia de conflictos y oscurece las desigualdades y asimetrías sociales, de manera que la igualdad de derechos sea una mera declaración discursiva que instrumentaliza el poder para dejar intactas las estructuras y relaciones que reafirman y reproducen su ejercicio (Guerrero, 2008; 27), porque se reconoce la diversidad y la otredad siempre y cuando estos grupos permanezcan fieles al ser de la nación y no impugnen el orden dominante (Guerrero, 2008; 27), por ende, no es más que una estrategia del neoliberalismo y el capitalismo trasnacional para el control político de la diversidad cultural, que se sirve del reconocimiento y la administración para despolitizarla y desmovilizarla.

En el mismo sentido, la Multiculturalidad según Guerrero (2008; 27) reconoce la co-existencia de la diversidad de culturas en determinado espacio, las visibiliza, pero omite el aspecto relacional entre estas, las muestra dispersas, sin cuestionar las relaciones de poder y hegemonía que se construyan, contiene una ideología subterránea que consiste en desarrollar una tolerancia represiva de la diferencia que transforma al "otro" real en un "otro" folklórico, neutralizado y vaciado de su sustancia transformadora.

Consecuentemente, el multiculturalismo y la multiculturalidad son estrategias de dominación homogeneizantes del capitalismo global donde se sobrevalora el reconocimiento a la diversidad cultural mientras se invisibiliza la cuestión del poder y la dominación, cooptando la posibilidad de transformación estructural de la relación de cultura y poder.

La etnicidad y la multiethnicidad

Cabe distinguir y contrastar estos conceptos con el de la Etnicidad, la cual, trasciende la diferenciación cultural. Es una forma de identificación social de carácter estructurante de la acción social y de carácter estratégico de la acción política, que si bien, se construye primero en relación al sí mismo, se resignifica y se construye para la relación con los otros, así, selecciona dinámica y oportunamente conjuntos de 'marcas'.

En consecuencia, la Multiethnicidad se refiere a la coexistencia de múltiples identidades étnicas³⁴ en un espacio donde se actualizan constante y dinámicamente las relaciones entre las culturas y entre las culturas con el entorno. La multiethnicidad como concepto califica la República Bolivariana de Venezuela y como criterio debe prevalecer en las relaciones según lo establece la Carta Magna de 1999.

Angosto (2009; con Premdas, 1995 y Cohen, 1994) señala que desde una perspectiva subjetivista, la etnicidad se conceptualiza como sentido de pertenencia social o de conciencia de grupo, conectada a la percepción de una identidad común, donde se presta atención al papel jugado por la conciencia individual al procurar analizar las experiencias y las (auto) *representaciones* de esas experiencias, de personas pertenecientes a diferentes grupos étnicos.

En el pueblo pemón kamarakoto durante la investigación (2008-2013) se recoge una etnicidad que gira en torno a las siguientes marcas: 1. La creencia en el

³⁴ Etnia, Bonté e Izard (1999): categoría de adscripción cuya continuidad depende del mantenimiento de una frontera y una codificación constantemente renovada de las diferencias culturales entre grupos vecinos, no es sólo una entidad discreta con cultura, lengua y psicología específica.

“principio originario *Pia*”³⁵, cosmovisión. 2. Las nociones de *nono-unono* como “nuestro territorio-nuestro ambiente”. 3. La lengua o idioma pemón, con sus variantes dialectales.

La etnicidad en tanto que identidad sensible y ajustable a los tiempos históricos y asociada a las relaciones de poder, genera combinaciones de marcas que eventualmente posicionan al pueblo para ser menos vulnerable, menos (o más) subordinable ante los poderes hegemónicos, ya que tiene una base dialéctica intracultural donde los liderazgos propios, la organización y los movimientos sociales juegan un rol importante como medio para fortalecer la identidad colectiva y consolidar grupos frente al Estado.

En la República Bolivariana de Venezuela el Estado ha iniciado un proceso de cambio estructural hacia el empoderamiento popular y la construcción del Estado comunal, es decir, hacia un Estado más incluyente; a pesar de ello, hay un espectro amplio de reacciones, por una parte, parece que los pueblos indígenas de Venezuela permanecen en un contexto de dominación (mencionado en la página 15) donde la voluntad explícita del dominador influye sobre los actos de los dominados, cumpliéndose como si fuese decisión propia (alienación y entreguismo). Por otra parte, está en marcha un proceso de cambio en la relación entre los pueblos indígenas y el Estado, si los pueblos indígenas asumen su ciudadanía diferencial y activa y si los liderazgos indígenas y no indígenas asumen la interculturalidad y la etnicidad. Todo lo expuesto acentúa la importancia de estar conscientes de que, las relaciones de cultura y poder entre pueblos indígenas y sociedad criolla, traen una carga históricamente desfavorable a los pueblos indígenas.

Se observan casos de ‘benefactores’, políticos y funcionarios civiles y militares que alienados como cultura “superior”, se presentan en comunidades con actitud de dominación tolerante sobre los pueblos indígenas estereotipados,

³⁵ Piá (*Pia*) es un principio espiritual generador de la estirpe indígena pemón, que dio origen a los entes numéricos *Iweiwa*, *Tuwenkaron* y *Kaponokok*; de ellos nacieron *Makunaima*, *Chikó*, *Weruuweru* e *Iroriwa* que componen su origen ancestral como pueblo.

intervienen para inducir o imponer modelos de desarrollo concebidos desde arriba y desde afuera, denotan un pragmatismo y falta de conocimiento, falta de conciencia reflexiva sobre el carácter civilizatorio, y sobre la endogeneidad. El mecanismo local de la asamblea se utiliza por estos funcionarios para apresurar decisiones que sin arraigo, propician un interés efímero o conveniencias económicas oportunas e intrascendentes, ni como acción social ni como acción política.

Línea 2. El condicionamiento al ‘desarrollo’ de los países Latinoamericanos.

La incorporación histórica condicionada y condicionante a un determinado modelo o tipo de ‘desarrollo’ problematiza la implementación de políticas nacionales sobre pueblos indígenas en Venezuela, haciendo necesario retomar la historia del desarrollo para entender la lógica de su proceso y la intrínseca expansión del capitalismo.

El ‘desarrollo’ se trata por vez primera en documento público en 1941 en la I Declaración Inter-Aliada y en la Carta del Atlántico. En 1945 se reafirma en la Conferencia de San Francisco que da origen a la Organización de las Naciones Unidas (ONU), la cual, junto a Harry Truman (1884-1972)³⁶ difunden el término a nivel global.

Inmediatamente después de la Segunda Guerra Mundial se definía el ‘desarrollo’ como el proceso dirigido a preparar el terreno para reproducir en la mayor parte de Asia, África y América Latina las condiciones que se suponía que caracterizaban a las naciones económicamente más avanzadas del mundo. Como reseña Escobar (2006; 1), estas condiciones consistían en la industrialización, una alta tasa de urbanización y de educación, la tecnificación de la agricultura y la adopción generalizada de los valores y principios de la modernidad, incluyendo formas concretas de orden, de racionalidad y de actitud individual. En tal sentido, agrega el autor, que precisamente el desarrollo conlleva el reconocimiento y la

³⁶ Presidente norteamericano que bombardeó Hiroshima (06-08-1945), Japón, donde murieron aproximadamente 140.000 personas y 177.000 quedaron sin hogar.

negación de la diferencia: a los habitantes del Tercer Mundo³⁷ se les considera diferentes y el desarrollo se concibe como mecanismo para eliminar la diferencia (Escobar, 2006; 1), para uniformar.

De manera que el `desarrollo` como fenómeno se toma “universal” y enfoca el capitalismo como vía “natural” de crecimiento para todos los países, de esta forma se impone desde los países hegemónicos y se instala en las regiones, que se van acoplando a las sucesivas corrientes teóricas³⁸.

La noción de `desarrollo` de la cultura occidental da origen a unas categorías aplicables a las sociedades humanas en base a unos parámetros economicistas o socio-económicos, a partir de dos procesos generadores de cambio en los contextos históricos de la Revolución Industrial en Europa a mediados del siglo XVIII, y la postguerra de la II Guerra Mundial en Norteamérica a mediados del siglo XX, aunque, como señala Escobar (2005; 19 en Mato, 2005) sus raíces provienen de procesos históricos más profundos, de la modernidad y del capitalismo.

www.bdigital.ula.ve

El contexto de la Revolución Industrial incluye factores determinantes de cambio como la conjunción y secuencia de descubrimientos teóricos, invenciones técnicas que impulsan nuevas tecnologías, redundan en el incremento de la producción y de la comercialización interna y externa de las naciones homogeneizando los mercados; todo lo cual impulsa el incremento demográfico, las migraciones del campo a la ciudad, la reestructuración social y nuevos sistemas de trabajo. Es decir, en sus formas clásica y neoclásica, sus hondas repercusiones económicas, políticas y sociales, implican el tránsito de una economía agraria y artesana bajo un sistema monárquico, hacia una economía industrial aliada al mundo financiero (economía de mercado) que consolida el capitalismo industrial del

³⁷ Término acuñado por Alfred Sauvy en 1952, en el contexto político del llamado Mundo Bipolar.

³⁸ Teorías Clásica y Neoclásica basadas en el liberalismo conservador o capitalismo naturalizado. Teorías Keynesianas, basadas en el capitalismo reforzado y con retoques estructurales. Marxismo y Socialismo, basado en economías planificadas abiertamente anticapitalistas. Teoría de la dependencia. Teorías de desarrollo social y humano, con tendencia capitalista y con tendencia socialista. Teorías alterdesarrollistas, basadas en la atención al factor humano con énfasis en la responsabilidad social y ambiental.

siglo XIX y propicia su expansión, inclusive hasta un rango supra estatal o en tensión con el Estado, bajo una filosofía liberal.

Se asume entonces como 'desarrollo', un sistema de progreso y crecimiento de base primordialmente económica. Lo que se menciona menos, es que el ascenso del capitalismo industrial genera una proletarización masiva y con ello una polarización social que trae como consecuencias una reacción crítica anticapitalista, el surgimiento del materialismo histórico y del movimiento socialista, la activación de la lucha de clases en procura de políticas sociales asociadas al mercado laboral y la crítica a la filosofía liberal en todas sus variantes desde la segunda mitad del siglo XIX; aunque el discurso del Liberalismo como doctrina política, económica y social, argumente como objetivo 'el aumento de las oportunidades de cada individuo para llegar a realizar su potencial humano'.

Aproximadamente entre 1930-1945 (Sunkel, 2005), tras los impactos de la I y la II Guerra Mundial se agudiza la crisis del imperio británico y del modelo mercadocéntrico decimonónico. La postguerra de la II Guerra Mundial a mediados del siglo XX como ya se señaló, crea el concepto de Desarrollo (Sunkel y Paz, 1970, y Boisier, 2001), se sistematizan planes para la reconstrucción de los países afectados por la guerra a partir de la concertación de las hegemonías burguesas de las naciones, con Estados Unidos de América como núcleo, para el restablecer y controlar la paz en las relaciones internacionales sobre una plataforma ideológica capitalista, y aunque parezca redundante, anticomunista.

Tenemos entonces una fase de la Modernidad: un fenómeno ideológico generado por las burguesías de los países hegemónicos, con EEUU como centro, que se impone al resto del mundo con la pretensión de mantener la paz internacional con el argumento del progreso unilineal que naturaliza el capitalismo y va a uniformar la diversidad. De esta manera dice Easterly (2007; 101), los "expertos" en desarrollo intentan diseñarle a los demás su mercado libre y planes técnicos integrales que resuelvan los problemas de los pobres, basados en cientos

de intervenciones que engordan la burocracia de ayuda internacional: el sacerdocio autonombrado del desarrollo. Un ‘desarrollo’ que jamás se alcanza.

A tales fines, se crean instituciones supranacionales y/o globales como la Organización de las Naciones Unidas (ONU), el Fondo Monetario Internacional (FMI), el Banco Mundial (BM), la Organización del Tratado del Atlántico Norte (OTAN), cuya consecuencia inmediata es la recomposición del orden mundial en un Mundo Bipolar (1945-1991) de confrontación ideológica y subrepticia entre el Capitalismo y el Socialismo, como sistemas de organización social y modos de producción económica, base antagónica de los modelos y enfoques de desarrollo.

Según Sunkel (2005) la época corresponde a un modelo estado-céntrico que se manifiesta en EEUU por el *New Deal* de T. Roosevelt, en Europa por los Estados de bienestar y keynesiano, en la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS³⁹) por el socialismo, y en el llamado Tercer Mundo por el desarrollismo industrializador.

www.bdigital.ula.ve

Este Mundo Bipolar (EEUU y URSS) ejerce poder sobre sus aliados y sobre la porción de la humanidad llamada Tercer Mundo, el cual se usa como reserva para la consecución de materias primas y el ‘desarrollo’ como adoctrinamiento progresivo hacia el neoliberalismo para alinear fuerzas favorables al capital; es decir para la subsunción del capitalismo, entendido como las formas estratégicas de perpetuarse y auto-expandirse.

Los países del Tercer Mundo son categorizados como “no desarrollados”, “subdesarrollados” o ‘en vías de desarrollo’, los primeros bajo el criterio de externalidad al capitalismo y los segundos bajo un criterio de mercado, es decir, países con “pobreza” para la producción pero principalmente para el consumo de productos, eso sí, países con materias primas valiosas para ser explotados, pero finalmente “áreas económicamente atrasadas” comparativamente con las “áreas desarrolladas”. Estas categorías se basan en parámetros y estos, en indicadores.

³⁹ Como sistema ideológico-político cae en 1991 y queda EEUU como núcleo del Mundo Unipolar.

Los indicadores son creados y evaluados por entes globales como la Organización para la Cooperación Económica y el Desarrollo (OCDE), el Banco Interamericano de Desarrollo (BID), el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo Humano (PNUD), la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL de la ONU), la Organización de Estados Americanos (OEA), la Organización Internacional del Trabajo (OIT), la Organización Mundial de la Salud (OMS), la Organización Panamericana de la Salud (OPS perteneciente a la OEA), la Organización de las Naciones Unidas para la Educación la Ciencia y la Cultura (UNESCO, acróstico en inglés), la Organización para la Agricultura y la Alimentación (FAO por su acróstico en inglés), entre otros.

La categorización de los países del Tercer Mundo obvia la existencia de áreas internas “no desarrolladas”, como es el caso de la República de Venezuela donde existen vastos territorios indígenas y rurales, hasta recién, ajenos al capitalismo, en franco contraste con la Venezuela “en vías de desarrollo” históricamente abierta a la inversión extranjera con políticas económicas complacientes con los países hegemónicos o ‘desarrollados’, por gobiernos supuestamente independientes con agendas activas hasta aproximadamente el año 2002 (que luego tiende a profundizar la dependencia con la dinámica política internacional ante países socialistas).

En torno al cambiante ‘desarrollo’, surgen modelos y enfoques diferentes según se enfatice el crecimiento económico, la distribución, la sustentabilidad o algunas de sus múltiples dimensiones e indicadores. Como el Desarrollismo que según Easterly (2007; 102), cambia por el tipo de respuesta: la inversión financiada con ayuda externa y la industrialización de los países pobres, luego reformar las políticas oficiales a favor del mercado, luego reparar problemas institucionales como la corrupción; luego la globalización; finalmente la estrategia de reducción de la pobreza para alcanzar las Metas del Milenio.

Se generan corrientes teóricas y críticas, tales como la Teoría de la Modernización para los años 50-60 aliadas del crecimiento y desarrollo. En la misma

década surge en Italia el Desarrollo Endógeno entre el Desarrollo Territorial y el Desarrollo Local. Para los años 60-70, aparece la Teoría de la Dependencia y otras afines. Entre los años 80 y 90, surgen aproximaciones críticas al desarrollo como discurso cultural y el Post-desarrollo, respectivamente sobre los paradigmas positivista, marxista y post-estructuralista (Escobar, 2005; en Mato, 2015; 18).

Para la década de los años 50-60 en el territorio del pueblo pemón kamarakoto el Estado venezolano explora el área, funda Kamarata para salvaguardar la Gran Sabana, tierra de minerales estratégicos, riqueza biótica y paisajística, posición estratégica, dándose inicio a la explotación turística con fuerte intervención de ciudadanos europeos.

Para la década de los 70, paralelamente al Plan Nacional de la Conquista del Sur (territorio Amazonas y municipio Cedeño de estado Bolívar), el gobierno nacional (Partido COPEI; presidentes Caldera y Herrera) convoca a los pueblos indígenas del estado Bolívar, se aboca a la delimitación territorial con fines de exploración, explotación, industrialización, 'integración', soberanía e incluso urbanización. Los pueblos indígenas plantean fines territoriales con miras a obtener la titularidad. En el estado Bolívar surge la Federación de Indígenas del Estado Bolívar (FIEB), con activa participación del pueblo pemón y se definen los ocho sectores de su territorio que alberga 142 comunidades, fortaleciéndose la organización y las capitanías indígenas.

En Venezuela en 1975 (partido AD, presidente Pérez) se crean las Comisiones Indigenistas Regionales en los estados y territorios con población indígena; se crea también la Oficina Ministerial de Educación para Zonas Fronterizas y para Indígenas (OMAFI), a cargo del Ministerio de Educación (antes existía solo la OCAI del Ministerio de la Defensa), entonces se considera oficialmente que existen 37 grupos indígenas en el territorio nacional ubicados en zonas fronterizas y de difícil acceso, lo cual exige atención especial y prioritaria contextualizada a las culturas y al medio; se considera la importancia del 'problema indígena' en un marco continental, tomando en cuenta A) La democratización, Justicia Social y Vigencia de los Derechos Humanos. B) Vigencia del pluralismo

cultural. C) La Autogestión. Se incluyen 8 programas: Programa de desarrollo económico, Programas educacionales, Programas de salud y asistencia social, Programas de servicios básicos, Programas de construcción y vías de comunicación, Programas de edificaciones e instalaciones públicas, Programas de edificaciones y equipos recreacionales, culturales y deportivos, Programas varios; según reporta el Boletín Indigenista Venezolano N° 14⁴⁰.

La década de los 80 en Kamarata muestra la repercusión de tales programas en las políticas educativas, se completa el Bachillerato o Educación media y se abre Educación inicial o maternal, se edifica la Casa Comunal, una Posada y la Alfarería, aspectos útiles también al propósito de la explotación turística del área, que cobra auge en los años 90. En Kowipa durante los años 90 (2° gobierno de Pérez) se apoya la educación básica y el deporte. En San José de Unötöi en los 70 se erige una casa comunal y en los 90 nada indica intervención o cambio.

El desarrollo incorpora dimensiones relevantes, en los años 70 amplía el criterio economicista del nivel de desarrollo (PIB agregado y *per cápita*⁴¹), con las condiciones para desplegar la potencialidad humana: alimentación, empleo y equidad (Boisier, 2001; 2). En los años 80⁴² surge teóricamente el Desarrollo a Escala Humana concentrado en la satisfacción de las necesidades humanas y en la dialéctica complementaria individual-colectivo, global-local, tecnología-naturaleza. Se reemplaza la idea de 'crecimiento' por la de 'cambio', entre otros elementos que según Boisier (2001; 3) denotan un paradigma emergente, abierto a lo complejo, lo cualitativo, lo holístico.

En los años 90⁴³, el PNUD inserta el índice de Desarrollo Humano (IDH) que incorpora indicadores sobre calidad de vida, longevidad y nivel de conocimiento correlacionando salud con esperanza de vida al nacer; educación con mediana de

⁴⁰ Boletín Indigenista Venezolano, tomo XVIII, Enero-Junio de 1978. N°14. Caracas, Venezuela.

⁴¹ Producto Interno Bruto.

⁴² Con Manfred Max Neef, economista; Antonio Elizalde, sociólogo y Martín Hopenhayn, filósofo.

⁴³ Con ideas de la economista Amartia Sen, el econ. Mahbub ul Haq y Richard Jolly.

años de escolaridad de las personas mayores de 25 años, y economía con PIB⁴⁴ per cápita ajustado al costo de vida (Boisier, 2001; 3). Para 1996, incorporan a la Agenda de Desarrollo⁴⁵ las dimensiones de paz, economía creciente, ambiente sustentable, justicia y democracia.

Efectivamente como señala Crush (1995, en Escobar, 2006; 12), el discurso de desarrollo con el tiempo incorpora dominios en su área de influencia, pero mantiene intacto cierto núcleo de elementos y relaciones como son la ideología de la Modernidad y el PIB; y el hecho mismo del desarrollo que nunca se cuestionó de modo radical.

Entre las posiciones críticas y deconstructivas del 'desarrollo' surge en 1991 el Post-desarrollo (Escobar, 1991) que cuestiona los mecanismos y las consecuencias de la ideación del Tercer Mundo, especialmente el abordaje de los continentes por "expertos" o profesionales del 'desarrollo', la creación del vasto aparato institucional y organizacional para penetrar hasta las agencias nacionales (gubernamentales) de planificación y desarrollo, para el cruce local – nacional – internacional – transnacional de proyectos intervencionistas de interés, y se cuestiona las formas de exclusión del conocimiento local y/o de los directamente afectados.

Paralelamente en las décadas 70-90 avanzó la Globalización como parte de la reestructuración neoliberal caracterizada según Vázquez (2000; 4), por la internacionalización de los mercados y de la producción, la internacionalización de la información y la utilización de nuevas tecnologías, nuevas formas de organización tipo sistemas de empresas y alianzas estratégicas internacionales creadoras de redes globales, cuya consecuencia es la reducción del rol económico de los Estados, un realineamiento de fuerzas sociales a favor del capital, un Nuevo Orden internacional y una nueva división internacional del trabajo.

⁴⁴ Producto Interno Bruto.

⁴⁵ Con Boutros-Gali, Secretario General de la ONU, Documento A 49-665 del 11 de noviembre de 1996.

La Globalización conlleva un adoctrinamiento extraordinario en neoliberalismo a escala global, muchos países quedan excluidos debido a las brechas entre “desarrollados” y “subdesarrollados” que los polariza económica y socialmente e impide su acceso a las redes hasta que puedan asumir las reglas de la ‘libre competencia’. Se exige transitar del ‘modo de desarrollo industrial’ al ‘modo de desarrollo informacional’, donde el sistema de naciones, ciudades y regiones moviliza nuevas formas de integración económica y nuevas formas de regionalización⁴⁶, según Vázquez (2000; 4-5), es la institucionalización de la Globalización. Sólo algunos países “regionalizados” alcanzan el liderazgo económico mundial y concentran el poder para teleconfigurar acontecimientos “locales”. Venezuela no está allí.

Liderizan la economía global el grupo de países industrializados de la OCDE⁴⁷, además Japón (del Este asiático), México, Brasil y Argentina (de Latinoamérica) bajo políticas de Libre mercado. La República de Venezuela (“Tercer Mundo”), bajo la dominación y explotación de EEUU y otros países, adopta en su agenda o proyecto político el modelo de desarrollo que dicten las agencias internacionales, esto representa a lo interno una estructura de poder en la sociedad de identidad e intereses burgueses.

Comienza entonces a manifestarse otra crisis cíclica del capitalismo mundial y las economías hegemónicas se estremecen una a una afectando los países bajo su influencia; intentan recuperarse desesperadamente mediante las viejas fórmulas entre neocolonialismo e imperialismo bélico, que marcan el siglo XXI en contra del Oriente productor de petróleo y con posiciones estratégicas para su comercialización.

⁴⁶ Como la Asociación para la Cooperación en Asia Meridional, 1985 (SAARC), el Acuerdo de Libre Comercio de América del Norte (ALCA, antes TLC), el Mercado Común del Cono Sur, 1991 (MERCOSUR), la Unión Europea, 2009 (antes Tratado de la Unión Europea, CEEA, Euratom y CEE, 1993), entre otros.

⁴⁷ Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico, desde 1961: Alemania, Austria, Bélgica, Canadá, Dinamarca, España, Estados Unidos, Francia, Grecia, Holanda, Irlanda, Islandia, Italia, Luxemburgo, Noruega, Portugal, Reino Unido, Suecia, Suiza y Turquía.

Para el siglo XXI surge en Latinoamérica un movimiento de desarrollo económico y social declarativamente antiglobalización, que procura generar su propia institucionalización y regionalización como reacción revolucionaria y/o reformista en naciones con gobiernos progresistas: Venezuela, Bolivia, Ecuador, Argentina⁴⁸. Es difícil sustraerse del fenómeno, pero se intenta.

El 'Desarrollo' debate sus ajustes coyunturales en las Cumbres Mundiales de la Tierra, Cumbres Mundiales de Desarrollo Social, Cumbres Mundiales de Desarrollo Sostenible, que se celebran periódicamente. Así surgen los Objetivos de Desarrollo del Milenio, acordados el año 2000 en la Sede de la Organización de Naciones Unidas (ONU), Nueva York por 189 países miembros, incluyendo a la República Bolivariana de Venezuela, donde se reconoce mundialmente la desigualdad presente en las sociedades modernas y se asume como política, tomar posición y acciones en cada país desde las perspectivas de sus gobiernos.

Los 'Objetivos del Milenio', son los siguientes:

1. Erradicar la pobreza extrema y el hambre.
2. Lograr la enseñanza primaria universal.
3. Promover la igualdad entre los géneros y la autonomía de la mujer.
4. Reducir la mortalidad de los niños y niñas.
5. Mejorar la salud materna.
6. Combatir el VIH-SIDA, el paludismo y otras enfermedades.
7. Garantizar la sostenibilidad del medio ambiente.
8. Crear una alianza mundial para el desarrollo.

Su estatus se evaluaría en el año 2015, para ello el sistema de Naciones Unidas con las agencias de cooperación y bancos mundiales elabora las normas, políticas y para los estándares, participan el Grupo de Evaluación de las Naciones Unidas (UNEG), la red de evaluación del Comité de Ayuda al Desarrollo de la OCDE (EVALNET) y el Comité de Ayuda al Desarrollo (CAD) de la Organización de

⁴⁸ 1. República Bolivariana de Venezuela- Hugo Chávez Frías, 1998. 2. República Federativa de Brasil – José Inacio Lula Da Silva, 2002. 3. República Argentina - Néstor Kirchner 2003 y Cristina Fernández, 2007. 4. República de Bolivia – Juan Evo Morales Aima, 2005. 5. República de Uruguay – Tabaré Vázquez, 2005. 6. República de Chile – Michelle Bachelet, 2006. 7. República de Honduras –Manuel Zelaya Rosales, 2006 (PLH). 8. República de Ecuador – Rafael Correa. 9. República de Nicaragua – Daniel Ortega Saavedra. 10. República de El Salvador – Mauricio Funes, 2009 (Frente Farabundo Martí).

Cooperación y Desarrollo Económico (OCDE) (USAID), según Martinic y Rodríguez-Ariza (2015).

El Estado venezolano asume estos objetivos por ser congruentes con el espíritu revolucionario del momento, visto el fracaso del modelo capitalista evidente en las grandes deformaciones y en la desigualdad socio-económica de Venezuela, a tal fin, articula políticas de acción.

Según Easterly (2007; 102-104), la ideología del 'desarrollo' tiene un historial patético en lo que se refiere a ayudar a un país a desarrollarse realmente. Las regiones donde la ideología ha sido más influyente, América Latina y África, han sido las más afectadas. Postula que si las naciones hoy desarrolladas fueron libres para experimentar sus rutas pragmáticas hacia una mayor rendición de cuentas de sus gobiernos y mercados más libres, se debería dejar la libre elección de los otros, argumentando que 'lo opuesto a la ideología es la libertad' (Easterly, 2007; 104).

En este sentido, se pone de relieve que cada región, país, sociedad, pueblo ha de gestar sus propios procesos, sobre sus errores y su acervo, desencadenándose de las rutas trazadas por otros y sin imposiciones. Cualquier inducción o imposición de un modelo de desarrollo enyuntado con una ideología político-económica sobre otras culturas sigue en un esquema de pensamiento de la Modernidad, ¿o cuál es la diferencia?

Este condicionamiento al desarrollo provoca más cuestionamientos desde la perspectiva de la presente investigación en el contexto de la República Bolivariana de Venezuela que concibe el Proyecto Nacional Simón Bolívar con los "Planes de Desarrollo Económico y Social de la Nación" (en adelante PDESN) etapas 2001-2007, 2007-2013 que nos conciernen, cuyas ideas-fuerza tienen carácter anti-neoliberal, anti-imperialista, anti racionalidad de la Modernidad/colonialidad, anti-capitalista y aun así se enmarca en el 'desarrollo'. Lo cual es una contradicción (antagónica) conceptual o quizá una conveniencia transicional desde el Estado.

El PDESN 2001-2007, persigue como ‘correctivos’ el cambio estructural en las dimensiones Económica, Social, Política, Territorial e Internacional correlacionadas (“los Cinco Equilibrios”) y la promoción del Modelo de desarrollo endógeno. Desde una perspectiva analítica del Modelo de desarrollo Endógeno sería una alternativa al desarrollo por la posición anti modernidad/colonialidad, con postulados políticos de promoción de la comunidad y del espíritu de comuna, de solidaridad, diversidad, trabajo colectivo, organización, visión de género, referentes históricos propios, proyección del ecosocialismo, de la soberanía, de la defensa del territorio y de la proyección de la indigenidad o de la pluriétnicidad. Algo impensable dentro del esquema del ‘desarrollo’.

El PDESN 2007-2013 persigue transitar una vía hacia el socialismo⁴⁹, es decir, sustituir la economía de mercado por el modo de producción socialista, caracterizado por la planificación central en el cual prevalecerá el valor de uso, la producción se orientará a la satisfacción de las necesidades reales humanas y colectivas, y a cambiar los patrones de consumo a fin de superar el sistema capitalista hasta ahora vigente, todo lo cual implica una franca confrontación con la racionalidad de la Modernidad/colonialidad, totalmente incongruente dentro del esquema del ‘desarrollo’; la izquierda venezolana propone un modelo económico diferente pero con un discurso anclado en el modelo de desarrollo.

En la misma perspectiva crítica del ‘desarrollo’ el Estado venezolano a través de la Dirección General de Asuntos Indígenas (DGA) del Ministerio de Educación (entre otros), auspicia una investigación titulada Evaluación de Políticas Públicas del Pueblo Pemón como esfuerzo colectivo de los antropólogos Medina, Croes y Piña, entre 2002 y 2003, con pueblo pemón, que plantea “la participación es un requisito de los planes de desarrollo” (Medina, Croes y Piña, 2003; 33), y argumenta que “el diseño de una política pública intercultural debe garantizar a los distintos actores sociales los espacios y procesos de participación con igualdad de oportunidades; para lo cual se abre espacio al reconocimiento mutuo, mientras se alcanzan niveles de autonomía que les permita converger en términos de equidad a los procesos de

⁴⁹ Socialismo a la venezolana, que luego se conceptualiza como Socialismo del Siglo XXI o Socialismo Bolivariano.

consenso y toma de decisiones”. Paradójicamente, se escucha la voz del pueblo pemón durante año y medio como una acción de inspiración decolonial en el ss XXI y mantienen el ‘desarrollo’ como objetivo (“un desarrollo con identidad”), desde un paradigma de Modernidad/colonialidad, al igual que el lenguaje, la construcción de los datos y el criterio organizador de los resultados esencialmente de cultura occidental a pesar de involucrar pensamiento indígena.

Esto se interpreta en la presente investigación como una ambigüedad que forma parte de la crisis estructural del Estado pues evidencia la internalización de la acumulación epistémica de la modernidad/colonialidad en la sociedad criolla que acompaña u orienta ‘nuevos’ procesos del Estado con ‘viejos’ esquemas que terminan reproduciendo lo que se cuestiona.

Aunque también podría tratarse de un primer paso en un esquema incrementalista para la formulación regional de las políticas públicas; o podría tratarse de una búsqueda inconclusa, o de una genuina intención de contextualización de los planes nacionales o regionales con los saberes ancestrales que finalmente deriva en el transcurrir de eventos políticos.

En todo caso, una cosa es el acceso a los derechos que corresponden a los pueblos indígenas y otra es la implantación de modelos de ‘desarrollo’ por parte del Estado o de la cultura que maneja el poder. Se observa que efectivamente se concibe a los pueblos indígenas como desiguales comparativamente desde el acceso a los derechos sociales y desde un concepto de ‘pobreza como carencias’, pero la concepción de la diferencia y de la diversidad cultural no se refleja en las decisiones, como tampoco sus propios constructos del devenir colectivo.

Línea 3: La crisis estructural del Estado venezolano.

La implementación de una política nacional de desarrollo endógeno sobre los pueblos indígenas es afectada en forma positiva como negativa por la severa crisis estructural del Estado venezolano de las últimas décadas del siglo XX. Según el

diagnóstico presentado por el Gobierno de la República Bolivariana de Venezuela en la Conferencia Regional Andina en Lima, Perú, en noviembre del año 2004, la crisis proviene del modelo heredado por la democracia representativa y se basa en:

- La renta petrolera y la casi absoluta dependencia de la producción de bienes y tecnologías foráneas.
- Rasgos de una economía de puerto o enclave. Con alta participación del capital transnacional, especialmente en los sectores de alimentos, bebidas, textiles y química.
- Un régimen de producción fundado en el lucro y el afán de riqueza, apropiada individualmente, sin ningún compromiso con la sociedad.
- Centrado en el crecimiento económico, en detrimento del desarrollo social y humano, lo cual conllevó a la generación de los niveles de exclusión social, pobreza extrema y desempleo estructural que tenemos hoy (2004).
- Con una deformación estructural que se expresa en la desproporción de los sectores económicos: Un sector primario y secundario por debajo del 30% y un sector terciario por encima del 70% de peso en la estructura económica.
- Generador de una sub-utilización de la capacidad industrial instalada, debido a su dependencia de la cadena de bienes intermedios procesados en otras latitudes.
- Promotor de una ocupación demográfica y una explotación de los recursos naturales totalmente desequilibrada.
- Dominado y usufructuado por una oligarquía parasitaria, que fundamentaba su poder en la concentración y centralización de la propiedad.
- Con un Estado burocratizado e ineficiente que se caracterizaba por el clientelismo político y la corrupción.
- Un sistema de gobierno, que lejos de promover la participación de los ciudadanos, la restringía hasta el punto de considerarla un acto de criminalización y persecución sociopolítica.

Estos grandes desequilibrios o deformaciones sectoriales cimentadas entre 1958-1998, provienen de procesos ya mencionados de la Modernidad con afectación negativa de las dimensiones sociopolítica, socioeconómica, moral, social, ambiental y alimentaria. Durante el mismo año Lanz (2004; 5-7), agrega al caso venezolano a inicios del siglo XXI, el siguiente diagnóstico:

- Planes, programas y proyectos (agrícolas e industriales) sin sujetos sociales, deshistorizados, descontextualizados y que no resuelven los problemas.
- Atomización de los entes públicos (ministerios, organismos), visión fragmentaria de la realidad, desarticulación de la gestión pública.

- Conflictos de intereses disimulados o velados, en economía los intereses de particulares pasan como intereses colectivos, hay falta de conciencia de clase.
- No hay capacidad resolutive o voluntad resolutive oportuna, hay clientelismo y corrupción.
- Sistema económico centrado en el lucro y la acumulación de riquezas, una minoría burguesa maneja el erario público y parasita la industria petrolera. Una mayoría vive en desempleo, insalubridad y analfabetismo.
- Alienación y crisis de la identidad nacional por la dependencia y el avasallamiento imperialista norteamericano, que es la mano que mueve los hilos nacionales.

El modelo de desarrollo basado en el crecimiento sin compromiso social produjo un 80% de pobres incluyendo los niveles de pobreza crítica o miseria, excluidos de los derechos sociales y 20% de ricos con todos los recursos de manejo del poder. A esto se suma que la crisis identitaria, la alienación cultural como parte del fenómeno de des-historización y dominación, obvió y manipuló la realidad de la diversidad cultural; de manera que la ruptura y los procesos de diagnóstico permiten acometer la situación con una visión de realidad muy concreta, no en un abstracto socio-cultural.

www.bdigital.ula.ve

La crisis descrita gestó episodios político-sociales en el tránsito del siglo XX al XXI, tales como el estallido social llamado 'el Caracazo' el 27 de febrero de 1989 contra un gobierno de corte neoliberal; el levantamiento militar del 4 de febrero de 1992 (4F) contra la presidencia de Venezuela; un 95% de rechazo a las candidaturas de partidos políticos decadentes o de identidad difusa en Venezuela en 1998 (Francés y Machado, 2002; 24-25); la emergencia del líder Hugo Chávez, de perfil atípico para la época, popular-militar y revolucionario para el momento (proveniente del 4F), quien llega a la presidencia en 1998 y asume la directriz estratégica en planificación de la transformación de una democracia reducida al sufragio quinquenal por una democracia resignificada como participativa y directa.

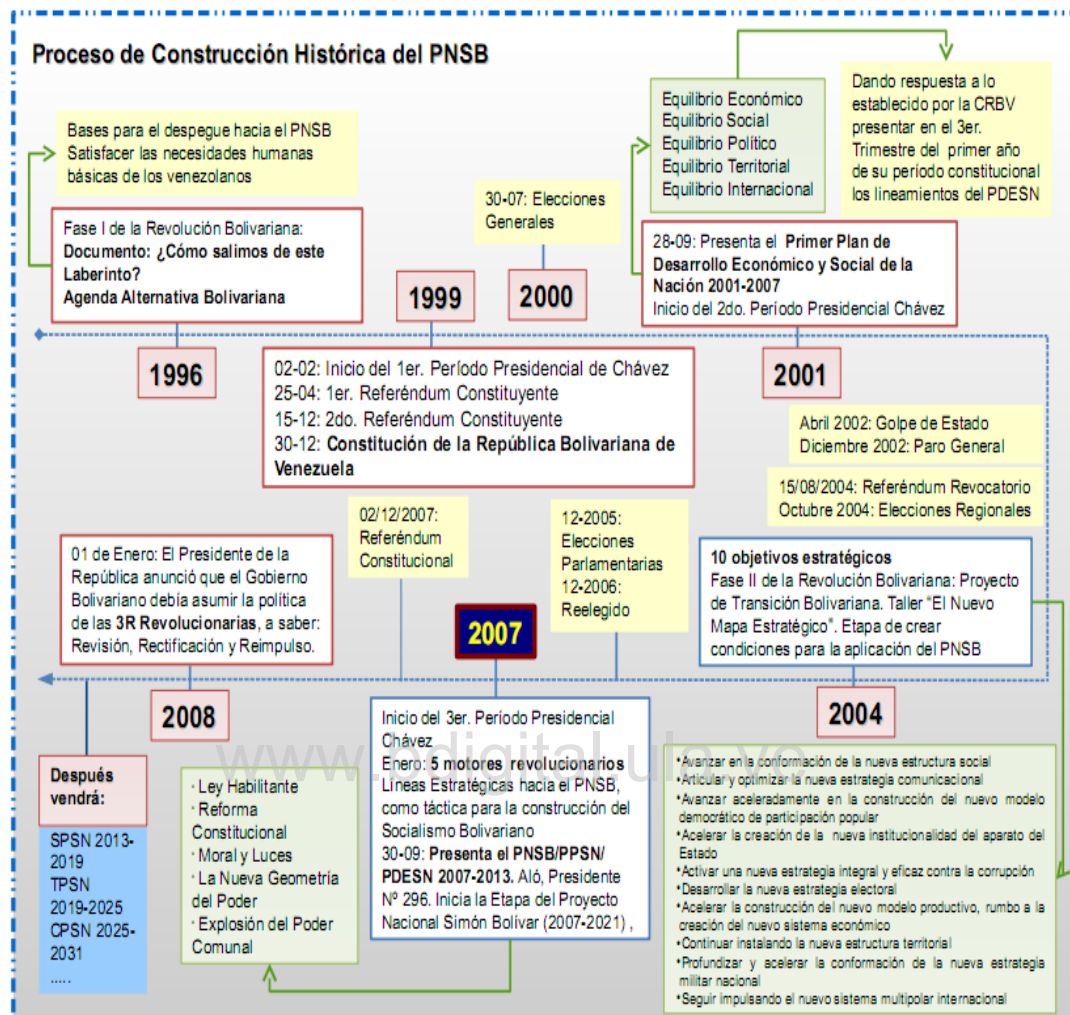
En 1999 inicia el proceso socio-político venezolano conocido como Revolución Bolivariana, que recoge las luchas nacionales e internacionales de los pueblos indígenas y de alguna manera las inserta en el proceso Constituyente del mismo año, que por primera vez cuenta con un componente indígena entre un

conglomerado plural que da origen al Capítulo VIII dedicado a los Derechos de los pueblos indígenas, ubicado bajo el Título III De los Derechos Humanos y Garantías, y de los Deberes, en la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela, 1999.

La Carta Magna 1999 define como organización jurídico-política un Estado democrático y social de derecho y de justicia, define como estructura del Estado venezolano un Estado Federal, descentralizado y cooperativo con las especificidades que requiere la realidad, regido por los principios de integridad territorial, cooperación, solidaridad, correspondencia, corresponsabilidad, donde las comunidades y las autoridades de los distintos niveles político-territoriales (municipios, estados y poder nacional) participan en la formación de políticas públicas comunes a la nación integrando de esta manera un co-gobierno en algunas competencias.

El Estado venezolano toma posición frente a la crisis estructural, como asunto social, económico y geopolítico que demanda su intervención con carácter resolutivo con la política nacional de Desarrollo Endógeno. Como modelo, pretende modificar las relaciones de producción causantes de los desequilibrios y superar la desviación paradigmática econocéntrica, tecnocéntrica y ‘desde arriba’ de las estrategias enfatizando el aspecto social, cultural y la participación activa.

Cuadro 1. Antecedentes del Plan Nacional Simón Bolívar



Fuente: Cordido *et al.* Análisis del Plan Nacional Simón Bolívar. PDF

El marco de la planificación del Modelo de desarrollo endógeno surge del Programa de Gobierno 1998-2000, del nuevo marco constitucional 1999 que confluyen en el Plan de Desarrollo Económico y Social de la Nación 2001-2007, que forma parte como fase, del plan de largo plazo llamado Plan Nacional Simón Bolívar.

El PDES 2001-2007 formula una política territorial para contrarrestar el patrón de ocupación territorial desequilibrado mediante la creación de nuevas

unidades para la gestión del ‘desarrollo’, a saber: a) Fachadas de integración Amazónica, Caribeña y Andina. b) Ejes de desconcentración Occidental, Orinoco-Apure y Oriental. c) Fortalecimiento de la dinámica regional, mediante Zonas Especiales de Desarrollo (ZEDES) y Sistema de Asociaciones Rurales Auto-Organizadas (SARAOS y Saraitos), dentro del Proyecto Pueblos Agroindustriales Sostenibles (PAIS).



Figura 12. Mapa de la República Bolivariana de Venezuela con los Ejes de Desarrollo. Fuente: Gobierno nacional, 2001-2007.

Esto se publica más no se implementa en espera de condiciones; el Valle de Kamarata queda ubicado en la Fachada Amazónica también llamada ‘Mercosur’ y en el Eje Oriental (ver figura 13). Las fachadas de integración suponen una política de frontera que implica soberanía, seguridad y defensa del territorio, cooperación e integración latinoamericana estratégica. Debido a la baja densidad poblacional de la zona, la vastedad del territorio, la inmensidad de las fronteras, las características de

los países vecinos y las riquezas minerales entre otras condiciones, la fachada amazónica o Mercosur se considera vulnerable e importante.

El PDES 2001-2007 (2001; 8) como parte de la Política económica formula el Modelo de desarrollo endógeno con el enfoque de “potenciación de las fuerzas propias por dentro y desde adentro”, con elementos de la economía popular, el desarrollo local sustentable y la diversidad cultural (CVG, 2005; 7), que articula lo organizativo, lo socio-productivo, lo territorial, las potencialidades estratégicas, la investigación y lo laboral; se proponen los Núcleos de Desarrollo Endógeno y en el año 2007 se instala el NUDE Kamarata al cual se le atribuye potencialidad turística y agrícola.

A propósito del desarrollo endógeno se menciona una capacitación profesional concreta para los funcionarios, la promoción de actividades productivas, mayor financiamiento para las áreas seleccionadas y la mejora y desarrollo de la infraestructura física, social y las comunicaciones.

La ‘capacitación profesional’ para funcionarios y el proceso formativo llama la atención, primero, porque involucra diversos organismos e instituciones como implementadores de la política de desarrollo endógeno, segundo, por la complejidad del asunto, ya que desde una perspectiva socio-antropológica y estratégica, se necesita formación sobre pueblos indígenas, bio-regiones y sus potencialidades, aspectos jurídicos, pensamiento decolonial, el tema del ‘desarrollo’ y los proyectos socio-productivos; lo cual evidentemente no se corresponde con la realidad.

El Equilibrio económico impulsa un modelo productivo intermedio que articule la acción comunitaria organizada en unidades productivas con los agentes dinamizadores (potencialidades y bienes estratégicos) de cada región para conformar los NUDE adecuadamente ubicados en el territorio. También trabajan el modelo de desarrollo endógeno las Misiones Sociales, que constituyen entonces una nueva institucionalidad creada paralelamente a la estructura del Estado para atender las brechas socio-económicas y la inclusión, dado que el Estado existente

no da cabida a tal propuesta en la dimensión social y humana que se persigue (ver figura 14).

Las misiones sociales de salud, educación, identidad, derechos indígenas, alimentación, atención a la familia uniparental, atención a las personas con discapacidad, atención a los adultos mayores, soberanía y defensa, entre otras, representan para los excluidos de hecho del sistema social de derechos del país, la oportunidad inmediata de ser incluidos; las brechas sociales eran tales en la sociedad criolla que la atención a pueblos indígenas llega con demora. Las misiones sociales que trabajan en el período 2001-2007 en el Valle de Kamarata son la Misión Identidad, la Misión Robinson I y II, Misión En amor mayor, Misión Mercal y PDVAL. La primera tiene mayor impacto que la segunda. Las últimas han llegado 2 ó 3 veces entre 2007-2013.

www.bdigital.ula.ve

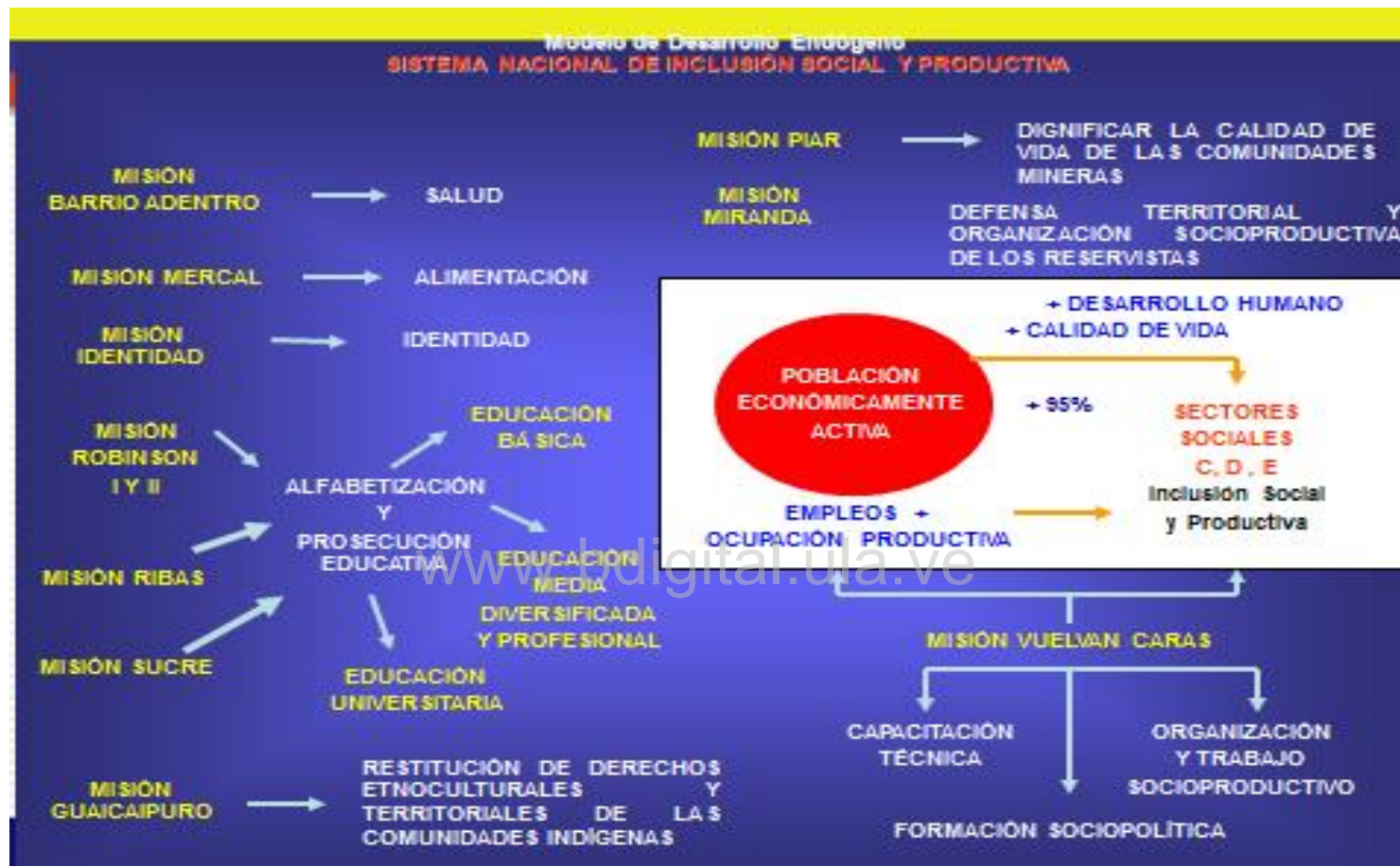


Figura 13. Esquema del Modelo de desarrollo endógeno en Venezuela, 2004. Fuente: Gobierno de la República Bolivariana de Venezuela. 2004.

El PDESN 2007-2013 (llamado Primer Plan Socialista de la Nación), tiene diferencias significativas con el plan precedente. El primero promueve la política nacional de Desarrollo Endógeno hacia el Equilibrio económico, mediante los Núcleos de Desarrollo Endógeno (NUDE), el cooperativismo y los microcréditos. El segundo desestima el cooperativismo y detiene la promoción de los NUDE cuyo funcionamiento era más tutelado por las instituciones, en consecuencia se ralentiza el impulso a la producción con carácter estratégico local-regional y nacional.



Figura 15. Esquema del PDESN 2007-2013

Este segundo Plan promueve el Equilibrio político, social y económico a través de la organización en Consejos Comunales que da mayor autonomía, pero en realidad el funcionamiento acentúa lo organizativo-comunitario y lo político más que lo socio-productivo. Este giro tiene sentido en aras de proyectar lo organizacional hacia la Comuna y al Estado Comunal: que sería el nuevo Estado de base socialista sobre el principio de una verdadera democracia. Frenar lo socio-productivo por lo organizativo socio-político obedece además a repercusiones directas de eventos en la historia política reciente del país, como son el Golpe de Estado y el Paro petrolero del año 2002-2003 por parte de la oposición al gobierno

revolucionario, uno de los muchos ataques del patrón de la Modernidad/colonialidad ante la singular avanzada de transformaciones.

Debido a ello en el año 2004 se priorizan objetivos estratégicos tal como la conformación de una nueva estructura social (Equilibrio social) con énfasis en la participación, la comunicación y la creación de nueva institucionalidad del aparato de Estado (Equilibrio político) para darle más poder al pueblo.

Resultó paradójico sin embargo que el fuerte impulso del gobierno nacional hacia lo organizativo (Consejos Comunales) en el período 2007-2013 desvirtuara como ‘ayuda económica’ el apoyo financiero del Estado a los proyectos, por las fallas de retribución y la debilidad de los mecanismos contralores, y consecuentemente se incrementa la irresponsabilidad de los beneficiarios, la parálisis socio-productiva de los NUDE, el fracaso generalizado de las cooperativas, los microcréditos y las EPS, haciendo perder al Estado grandes capitales, la oportunidad de diversificar la economía y la oportunidad para los ciudadanos(as) de ser emprendedores(as) autónomos. Esta tergiversación responde a concepciones culturales paternalistas en la relación gobierno-pueblo.

Efectivamente, las comunidades se abocan a conformar los Consejos Comunales, pero, dadas las condiciones de vida comunitarias el interés se dirige a solventar carencias en servicios públicos e infraestructura local, en inadvertida desatención al proyecto de empoderamiento comunitario o comunal creador o impulsor de políticas públicas y transformador del Estado, y en inadvertida desatención a los proyectos socio-productivos de propiedad comunal. Esto no contribuye a solventar la crisis estructural del Estado como se esperaba porque se pierde de vista como objetivo central, y porque se percibe un bombardeo de novedades que confundía al pueblo.

En Kamarata, Kowipa y San José de Unötöi para el año 2007 se conforman Consejos Comunales y sucede exactamente lo mismo. Desde un enfoque de problema, la pérdida de la orientación política de la situación, es decir, la crisis

estructural del Estado venezolano pierde el enfoque resolutivo ante una película de bonanza y soluciones a lo inmediato. A pesar del continuo señalamiento de la falta de formación ideológica (en sentido amplio) y de visión estratégica, no se asume el análisis profundo ni la evaluación con el pueblo ni con las estructuras.

La figura organizativa impuesta del Consejo Comunal para pueblos indígenas con una delimitación de ámbito geográfico de un entorno de 10 familias, sobre una organización social donde prevalece la familia, en una distribución comunitaria vecinal-familiar, vive un proceso de apropiación. Los pemón son colectivistas pero tradicionalmente son de tipo familiar, de manera que actualmente un beneficio que se esperaba tuviera un alcance comunitario, tiene un alcance para las familias que conforman el Consejo Comunal, que son familia entre si. De manera que cada Consejo Comunal funciona como una coalición familiar.

Y respecto a la organización sociopolítica pemón kamarakoto de la Capitanía comunitaria, la imposición de la figura de Consejo Comunal inicialmente generó conflictos importantes; en Kamarata la tendencia fue hacia la fragmentación o el debilitamiento del poder del capitán, que no es un poder coercitivo. En Kowipa la tendencia fue hacia una dislocación temporal de la capitanía. En San José de Unötöi la tendencia fue la dificultad para asumir activamente la organización impuesta y un cabalgamiento de poder entre el capitán y los maestros (figuras con poder interno) a la cabeza del consejo comunal. Afortunadamente, la comunicación y el Consejo de Capitanes van paliando las tendencias y retomando el control. Afortunadamente, hasta 2013 no hubo en las UOPIA la partidización (PSUV) fanática de los Consejos Comunales, que en otras comunidades y pueblos indígenas no fue advertida oportunamente y ha sido muy perjudicial.

Adicionalmente, la preparación para involucrarse en las vocerías o unidades del Consejo Comunal no fue suficiente y la asesoría no fue eficiente, lo cual también trajo consecuencias conflictivas, no sólo de aprobación de proyectos cuestionables por su impacto ambiental sino por el manejo de los recursos financieros, que provoca suspicacia, corrupción y dilación de la rendición de cuentas, que el Estado

como responsable ético y político, jamás penaliza, creando una permisividad de ilegalidades.

El Ministerio del Poder Popular para los Pueblos Indígenas (MINPPPI), podría desde su posición generar empoderamiento indígena y fortalecer movimientos sociales, pero no desarrolla ni políticas claras. Bello (2012; 166), recoge fuertes críticas de diversos sectores indígenas e indigenistas hacia el MINPPPI porque se dedica a aplicar medidas paternalistas y asistencialistas en sus actividades y utiliza políticamente a los indígenas al estilo clientelar, lo cual profundiza esquemas de dependencia y sumisión ideológica en los pueblos y comunidades indígenas. Con ello no solo se distorsiona el logro del reconocimiento de una Venezuela multiétnica y pluricultural, sino que se cultiva un estallido político.

También se critica en Bello (2012; 166), la inversión de grandes sumas de dinero orientadas a la entrega directa de comida, ropa y materiales para la construcción de viviendas, organización de operativos médicos coyunturales y distribución de medicinas, sin coordinación con los órganos del Ministerio de la Salud, construcción de viviendas ajenas a los patrones tradicionales y la organización de centros ‘shamánicos’ sin utilidad real⁵⁰. Pero lo más importante que menciona Bello (2012; 166) es la falta de ejecución real de programas destinados a áreas vitales como la demarcación de hábitat y tierras, la salud intercultural, la identidad cultural, la protección de lugares sagrados y las actividades tradicionales de subsistencia.

Se colige que el MINPPPI asume como prioridad la cobertura de necesidades en un marco cortoplacista, en desatención a la intraculturalidad o fortalecimiento de la etnicidad y los auténticos liderazgos, que requieren un trabajo

⁵⁰ El MINPPPI tiene a cargo la Misión Guaicaipuro que atiende a las comunidades indígenas en extrema vulnerabilidad, entre 2007-2013, según la Ministra Núñez (2013; 13) el censo del año 2007 arrojó 786, en 2012 fueron ‘rescatadas y atendidas’ 464. Quedaron 322 para 2013, ‘para el avance y empoderamiento de los pueblos indígenas hacia la suprema felicidad social’.

estratégico de profundidad. En las UOPIA kamarakoto se desestima el desempeño del MINPPPI por considerar que no trabaja políticamente para los pueblos indígenas sino para una estructura 'ajena' y enajenante.

Toda esta argumentación conduce a señalar una fragmentación o polarización de los pueblos indígenas. Una porción indígena se subsume acríticamente al gobierno blandiendo el interés por la 'integración', se toma la inclusión como una dádiva y no como un derecho, entrega inadvertidamente su identidad en lugar de empoderarse desde la diversidad.

Esto puede producirse por alienación cultural (crisis identitaria y de valores culturales), procesos de ideologización (superflua). Probablemente también, plegarse al gobierno bolivariano se deba a que entre 2001 y 2013 como ningún otro gobierno en la historia de Venezuela, en el marco de la crisis estructural, da pasos relevantes para 'saldar la deuda social e histórica' con los pueblos indígenas mediante herramientas constitucionales y/o jurídico-políticas, como las siguientes:

1. 1999. Constitución de la República Bolivariana de Venezuela.
2. 2001. Ley de Demarcación y Garantía del Hábitat y Tierras de los Pueblos Indígenas.
3. 2001. Decreto Presidencial N° 1.583 del 3 de diciembre, publicado en Gaceta Oficial N° 37.339 de fecha 5 de diciembre de 2001. Incorporación simbólica de los restos del cacique Guaicaipuro al Panteón Nacional y declaración del Día Nacional de Guaicaipuro y de los caciques del siglo XVI y pueblos indígenas.
4. 2002. Ley Aprobatoria del Convenio del Fondo para el Desarrollo de los Pueblos y Comunidades Indígenas de América Latina y del Caribe.
5. 2002. Decreto Presidencial N° 2.028 de fecha 10 de octubre, publicado en Gaceta Oficial N° 5.605 Extraordinaria se decreta 12 de octubre Día de la Resistencia Indígena. Afirmación americanista por la unidad y la diversidad cultural.
6. 2002. Decreto Presidencial N° 1.796 de 27 de mayo, publicado en Gaceta Oficial N° 37.453 de fecha 29 de mayo. Se decreta el Consejo Nacional de Educación y Cultura e Idiomas Indígenas.
7. 2003. Decreto N° 2.686 publicado en Gaceta Oficial N° 37.817 de fecha 13 de noviembre, se crea el Reglamento de la Ley Orgánica de Identificación de los Indígenas.

8. 2004. Decreto presidencial N° 3.040 publicado en Gaceta Oficial N° 38.019 de fecha 09 de agosto. Se crea la Comisión presidencial Misión Guaicaipuro con carácter permanente.
9. 2005. Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas de fecha 27 de diciembre, publicada en Gaceta Oficial N° 38.344.
10. 2005. Plan Estratégico para la Defensa, Desarrollo y Consolidación del Sur para atender a los mayores problemas que enfrentan las comunidades aborígenes de los estados Apure, Amazonas, Bolívar, Delta Amacuro y el Esequibo.
11. 2006. "Plan Excepcional de Desarrollo Económico y Social para la Construcción, Reparación, Equipamiento, Acondicionamiento y Funcionamiento de las Unidades Cívico-Militares de Desarrollo Endógeno, Bases Aéreas y Comandos Fluviales para la Defensa, Desarrollo y Consolidación del Sur", a partir de la salida de la Misión Nuevas Tribus de las comunidades indígenas por Decreto Presidencial N° 4.405 de fecha 3 de abril de 2006 publicado en Gaceta Oficial N° 38.417 de fecha 11 de abril.
12. 2007. Ratificación de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas.
13. 2007. Decreto Presidencial N° 5.103 de fecha 28 de diciembre publicado en gaceta Oficial N° 5.836 Extraordinaria de fecha 8 de enero. Se decreta la creación del Ministerio del poder Popular Para los Pueblos Indígenas.
14. 2007. Reglamento Orgánico del Ministerio del Poder Popular Para los Pueblos Indígenas.
15. 2008. Ley de Idiomas Indígenas.
16. 2008. Decreto N° 6.469 de fecha 14 de Octubre. Aprobación del Plan Integral para la Defensa, Desarrollo y Consolidación de los Municipios Fronterizos Machiques de Perijá, Rosario de Perijá y Jesús María Semprún del estado Zulia para las comunidades indígenas yukpa, publicado en Gaceta Oficial N° 39.046 de fecha 28 de octubre.
17. 2009. Ley de Prevención y Difusión del Patrimonio Cultural Indígena.
18. 2010. Plan Caura para atender a las comunidades indígenas afectadas por la minería.
19. 2010. Ley del Artesano y Artesana Indígena.
20. 2011. Decreto N° 8.580 de creación de la Comisión Presidencial denominada Órgano Superior de la Gran Misión Saber y Trabajo. Publicada en Gaceta Oficial N° 39.797 de fecha 10 de diciembre.
21. 2011. Decreto Presidencial N° 8.625 con rango. valor y fuerza de ley para la creación de la Gran Misión Hijos de Venezuela, publicado en Gaceta Oficial N° 39.818 de fecha 12 de diciembre
22. 2011. Decreto Presidencial N° 8.626 creación de la Comisión Presidencial denominada Órgano Superior de la Gran Misión Hijos de Venezuela, publicada en Gaceta Oficial N° 39.818 de fecha 12 de diciembre.
23. 2011. Decreto Presidencial N° 8.694 con rango, valor y fuerza de ley se crea la Gran Misión En Amor Mayor Venezuela, publicado en Gaceta Oficial N° 39.819 de fecha 13 de diciembre.
24. 2011. Ley Orgánica Contra La Discriminación Racial, Gaceta Oficial N° 39.823 de fecha 19 de diciembre.

Adicionalmente, el Estado venezolano suscribe y/o ratifica al menos 28 importantes documentos internacionales para los pueblos indígenas del mundo⁵¹. Razón para que el Estado venezolano y su gobierno revolucionario sean reconocidos desde los pueblos indígenas, en el entendido de que cada uno de estos documentos supone el emprendimiento de acciones y herramientas para los movimientos indígenas.

En el sentido opuesto y/o complementario, existe una porción indígena que resiente faltas de atención, la superficialidad, los conflictos territoriales y legales, la mala implementación de las políticas, la distorsión del espíritu de las leyes y en consecuencia, se abstiene de participar o entreteje sus causas con las causas de los partidos de oposición al gobierno, partidos capitalistas que por su racionalidad de la Modernidad/colonialidad han sido históricamente los peores opresores de los indígenas!!.

www.bdigital.ula.ve

⁵¹ 1. Carta de Naciones Unidas (1945), 2. Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948). 3. Convenio para la Prevención y la Sanción del Delito de Genocidio (1948). 4. Convención sobre los Derechos Políticos de la Mujer (1953). 5. Convenio 107 de la Organización Internacional del Trabajo (1957). 6. Convención contra la Discriminación de la Educación (1962). 7. Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las formas de Discriminación Racial (1965). 8. Acto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (1966). 9. Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (1966). 10. Declaración de Barbados I (1971). 11. Convención Internacional sobre la Represión y el Castigo del Crimen de Apartheid (1973). 12. Declaración de Barbados II (1977). 13. Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (1989). 14. Convención del Derecho del Niño (1981). 15. Declaración de Quito Primer Encuentro Continental de los Pueblos Indios (1990). 16. Declaración sobre los Derechos de las Personas Pertenecientes a Minorías Nacionales o Étnicas, Religiosas o Lingüísticas (1992). 17. Declaración de Río sobre el Desarrollo y Medio Ambiente, Agenda (1992). 18. Convenio de Biodiversidad Biológica (1992). 19. Declaración de Barbados III (1993). 20. Declaración y Programas de Acción de Viena de la Conferencia Mundial del Derecho Humano (1993). 21. Declaración de la Conferencia Internacional sobre la Población y el Desarrollo "El Cairo 1994". 22. Declaración de Copenhague sobre el Desarrollo Social y Programas de Acción de la Cumbre Mundial sobre el Desarrollo Social (1995). 23. Declaración de la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer (Beijing 1995). 24. Declaración de Ginebra sobre la Salud y la Supervivencia de los Pueblos Indígenas, Organización Mundial de la Salud (1999). 25. Declaración Universal de los Derechos Lingüísticos (1996). 26. Declaración de Seattle de los Pueblos Indígenas (1999). 27. Declaración y Programa de Acción de Durban (2001). 28. Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural de la UNESCO (2001).

Esto se traduce en el riesgo de cooptación del poder de los pueblos indígenas por cualquier tendencia política, ya que aún no hay proyección de sus propios movimientos o consolidación política de sus liderazgos en Venezuela.

Los problemas o reclamos del mundo indígena, prácticamente paralelo y disperso por 500 años (1498-1998), no se pueden solventar fácilmente en un país como el nuestro, como dice Vargas (1999, 22), “con una crisis identitaria profunda, porque hemos vivido 500 años de divorcio entre la realidad social y lo proyectado por las minorías o élites del Estado”, esquizoidemente alienadas y alienantes. Pero hace falta músculo indígena. La relación entre Estado, gobierno y pueblos indígenas está marcada por la persistencia de problemas. Cabe preguntarse ¿Existe realmente una agencia política de los actores indígenas en la República Bolivariana de Venezuela con capacidad de actuación por sus propios intereses? ¿Cuáles son sus propios intereses en la actualidad (2013), superada la euforia del reconocimiento?

Si la atención a la crisis estructural del Estado venezolano propició la atención a la problemática indígena, la crisis no resuelta y la falta de liderazgo real indígena parece propiciar la distorsión de procesos y un retorno al patrón conocido de Modernidad/colonialidad potencialmente más etnocida.

Una importante mayoría de los factores de la crisis estructural del Estado venezolano para 1998 no mejoraron para el año 2013, y hay nuevos problemas; la crisis no fue abordada con la metodología adecuada y los procesos de concienciación no fueron sistemáticos para gestar otra racionalidad y generar la transformación. De hecho, hay mayor dependencia del petróleo y del extractivismo debido al fracaso de la mayoría de las iniciativas socio-productivas, lesionando la economía nacional ante la agudización de la crisis económica mundial y las maniobras relacionadas al precio del petróleo. Los ideales revolucionarios se tornan más y más corruptibles. Se evidencia un revés importante en el tema indígena, una desafección política y jurídica del Estado hacia los derechos de los pueblos indígenas que trae la desafección cultural.

Línea 4. La desafección política y jurídica.

Esta línea problemática evidencia la falta de políticas públicas o los vacíos para concretar derechos indígenas reconocidos, es decir, la falta de un marco institucional para el ejercicio de derechos consagrados constitucionalmente y previstos en las leyes. Hecho que deviene o ha devenido en un proceso paralelo de dispersión del movimiento indígena, de cooptación política y de desafección política.

Esto puede atribuirse a diversas causas, la principal según Aguilar (2015, entrevista personal) es que las políticas públicas en Venezuela, en general para sujetos de derechos en estado de vulnerabilidad, y para los pueblos indígenas en particular, no se han definido ni articulado “de abajo hacia arriba”, ese lamentablemente es un *deficit* democrático que ha de superarse, pues aunque ha habido reconocimiento de derechos no ha habido condiciones para su ejercicio.

Esto significa que una fase del sistema jurídico-político produce resonancia o retorno ante el derecho indígena reconocido: la falta de políticas públicas ‘desde arriba’ que lo concreten generan desafección política que reduce la posibilidad de impulsar políticas públicas ‘desde abajo’ conectando causa-consecuencia. Así como en el sistema jurídico-político que organiza el funcionamiento del conjunto social no parece haber apertura para políticas públicas ‘desde abajo’ si emergieran.

La desafección política tiene gran importancia pues influye en los procesos políticos de participación, voto, activismo, alejamiento, entre otros, y en los resultados. Sería importante además verificar su existencia en el caso de grupos minoritarios y pueblos indígenas que han permanecido en desigualdad durante cientos de años, acceden abruptamente al Estado y confrontan procesos ambiguos.

Se entiende por desafección política un sentimiento que surge tras una valoración crítica basada en la experiencia propia, dirigido hacia distintos componentes del sistema político por separado o en conjunto, es procesual o gradual, acumulativo, profundo y se instala en el carácter del ciudadano o

ciudadana. Difiere del descontento político en que este es circunstancial y puede considerarse la opinión o resultado de la evaluación coyuntural del desempeño del gobierno y de las políticas públicas.

La desafección política comprende el desapego político y la desconfianza en las instituciones políticas. El desapego político se traduce en desinterés por la política, y en el autocuestionamiento o duda de la propia capacidad y eficacia como ciudadano/actor político, para lograr o cambiar algo en el sistema (eficacia interna). La desconfianza en las instituciones se traduce por la duda de la capacidad de estas para responder o satisfacer las expectativas políticas de los ciudadanos (eficacia externa).

Las políticas públicas entonces, son clave para que los ciudadanos puedan palpar las acciones y resultados en torno a sus necesidades, problemas y aspiraciones, por lo tanto son decisivas para generar confianza o desafección. Los pueblos indígenas consideran especialmente importantes las políticas públicas, entendidas como señalan Aguilar y Ochoa (en Bello, 2011; 162), como un mecanismo para transitar de la fase de derechos reconocidos constitucionalmente a la fase de derechos ejercidos, es decir, un mecanismo de concreción.

El desencuentro detectado en el pueblo kamarakoto respecto a la atención en políticas públicas requiere ser definido y analizar sus causas, para vislumbrar si se trata de descontento político o de desafección política, si es un desencuentro con el Estado o intercultural-intersocietal, si es una percepción kamarakoto o tiene causas objetivas.

Para ello vale introducir los Planes de Desarrollo Económico y Social de la Nación 2001-2007 y 2007-2013, fruto del engranaje del Ejecutivo Nacional con los gobiernos regionales, municipales y posteriormente, con la organización comunal, que se hacen operativos mediante programas, proyectos, objetivos y metas, las cuales se traducen en políticas sociales como plataforma para las políticas públicas. Estas políticas implican normas de cumplimiento supuestamente obligatorias,

fundadas en el control de medios superiores de coacción física, por lo tanto, suponen una repercusión social más extensa que las políticas privadas.

Quijano (1975; 85) señala que los Planes Nacionales son elaborados por técnicos eventualmente desarrollistas de un Ministerio del Estado, a veces bajo una condición neutra meramente técnica o incluso para un espacio social abstracto, históricamente indeterminado, debido a ello, no pueden evitar el *a priori* etnocéntrico de identificar *la cultura*, sociedad o Estado desde donde trabajan, con *esa cultura* o sociedad o Estado hacia donde proyectan (Quijano, 1975; 85).

Sin embargo, el caso venezolano difiere. Cuando se presenta el PDES 2001-2007 (año 2001), el Estado venezolano de significativa mayoría 'criolla'⁵², acaba de cruzar el proceso Constituyente y el referendario de la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela (año 1999), está en auge el reconocimiento de la multiétnicidad y la pluriculturalidad. Que si ciertamente se planifica desde una macro esfera de poder externa a los pueblos indígenas, no es indiferente en aquel momento, cuando el carácter de las relaciones interculturales e intersociales se analiza para impulsar la inclusión, la integración, la no discriminación, el acceso a derechos y la justicia social como bandera de la Revolución Bolivariana.

Ahora bien, decir 'el Estado' en el año 2001 es una cosa, pero las leyes y las normas suelen ser más vanguardistas que la sociedad y el *a priori* etnocéntrico que menciona Quijano está enquistado en el carácter de las instituciones, las agencias burocráticas, las autoridades públicas y los funcionarios que representan al Estado, pues devienen los implementadores de la política, cuya aptitud para la articulación intercultural no se ha analizado, ni se ha re-educado, como se describe en la Línea 1 (*supra*).

Para el año 2007 cualquier intervención en pueblos indígenas debe tomar en cuenta la Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas (LOPCI) 2005,

⁵² La población indígena representa el 2,3% de la población del país. Según Censo Instituto Nacional de Estadística, 2001.

promulgada para desarrollar los derechos reconocidos constitucionalmente desde 1999, leyes, convenios y pactos internacionales ratificados por la república y para establecer los mecanismos de relación entre los pueblos y comunidades indígenas con los órganos del Poder público y con los otros sectores de la colectividad nacional, como señalan el Artículo 4 y el Artículo 6, se debe garantizar que el Estado promueva la participación efectiva de los pueblos, comunidades y organizaciones, directamente o a través de sus representantes en la formulación de políticas públicas dirigidas a estos pueblos o en cualquier otra política que pueda afectarles directa o indirectamente.

Desde 1999, existía una expectativa muy alta en los pueblos indígenas de la República Bolivariana de Venezuela; en el Valle de Kamarata en reiteradas votaciones la totalidad fue favorable al proceso revolucionario.

Ahora bien, desde el punto de vista externo el ciclo de una política pública es el siguiente:

www.bdigital.ula.ve

1. Definición del problema: la demanda socialmente problematizada y la toma de posición al respecto con impacto en la arena política.
2. Formulación y sanción de la política: fundamentada en diagnósticos presente-pasado, negocia objetivos y acciona en futuro. Se distribuyen responsabilidades, capacidades y recursos para su futura implementación. Inciden numerosos factores.
3. Implementación: conjunto de acciones necesarias para el logro de los objetivos formulados, movilización de recursos materiales y humanos en el ámbito del gobierno y de la administración pública y afecta al ámbito privado.
4. Evaluación: se refiere a los impactos (consecuencias/resultados) de las políticas respecto a diferentes aspectos observables: regulaciones, servicios públicos, productos materiales, efectos políticos, otros efectos no buscados.
5. Reformulación: implica el monitoreo a lo largo de la implementación para seguir el resultado parcial de las políticas y corregir los cursos de acción y de los recursos necesarios para el logro de los objetivos centrales, da paso a otras concepciones del planeamiento estatal.

El Estado venezolano para el período 2001-2007 preestablece como virtualidad la educación y el trabajo como ejes de acción para el equilibrio, esto se imbrica con la ‘definición del problema’ en pueblo pemón kamarakoto, que enfoca tres aspectos potenciales y estratégicos, a) complementar el apoyo al turismo regional de nivel internacional (Parque Nacional Canaima), b) contener la emigración indígena hacia las ciudades y c) controlar la explotación artesanal de baja escala de la minería de oro y diamantes del área. Es decir, se pretende generar educación y trabajo para contrarrestar o resolver las problemáticas ‘nacionales’ del área.

No se estudia aquí la Formulación de las políticas porque desborda el alcance de la presente investigación, solo se analizan las manifestaciones locales del desencuentro y sus posibles causas en torno a la política de desarrollo endógeno desde la perspectiva antropológica. No obstante se destaca que la Formulación implica una negociación en la arena política de los objetivos y aspectos legales, y que al momento de la formulación de la política de desarrollo endógeno la figura arrolladora del presidente Chávez logra alinear los poderes en torno al ideal revolucionario que la implica.

La situación ‘revolucionaria’ supone la movilización de un proceso de ruptura del monoculturalismo y la revisión de los marcos conceptuales del etnocentrismo, el multiculturalismo, la multiculturalidad, para equilibrar la relación Estado-pueblos indígenas, interculturales e intersociales bajo el principio de la igualdad de derechos y de la equidad de etnia al asumir procesos de inclusión. Por ende, la política nacional de desarrollo endógeno a nivel de la Formulación debería gestar políticas públicas contextualizadas a lo regional/local eco-ambiental y cultural, en lo referente a cada equilibrio propuesto por el Plan de Desarrollo Económico y Social de la Nación del período correspondiente (ver tabla 17). Porque la formulación prescribe el cómo se va a implementar y porque según Muller (2007, en Valencia y Álvarez, 2008; 96), las políticas públicas son la forma de dar coherencia, integridad y sostenibilidad a las decisiones y acciones de los gobiernos.

Tabla 17.

Política Nacional de Desarrollo Endógeno: Equilibrios y Políticas

Equilibrio económico	pequeñas empresas, EPS, cooperativas, consejos comunales, autogestión laboral, producción endógena, relación eco-ambiental
Equilibrio territorial	flujo migratorio, demarcación de hábitat y tierras, relaciones eco-ambientales
Equilibrio social	salud, educación, vivienda, servicios, información
Equilibrio político	identidad, organización y participación
Equilibrio internacional	seguridad y defensa, integración, cooperación fronteriza

Fuente: propia

¿Qué se hizo o no se hizo a nivel de Formulación de políticas públicas con pueblo pemón kamarakoto? En los años 2002-2003 el Estado auspicia a través del Ministerio de Educación y Deportes por la Dirección General de Asuntos Indígenas, entre otros entes e instituciones como *Nature Conservancy* de Venezuela, un estudio de año y medio de duración sobre la Evaluación de políticas públicas del pueblo pemón por los antropólogos Medina, Croes y Piña (2003) con pueblo pemón de siete sectores territoriales para construir un ‘desarrollo con identidad’: construyen indicadores, noción de Calidad de Vida o *Waküpe kowannötok* (La mejor forma de vivir). ¿Sirvió este trabajo para contextualizar la Formulación de las políticas de desarrollo endógeno en el pueblo kamarakotoa partir del año 2007? Probablemente, pero no hay evidencias.

Los kamarakoto entrevistados piensan que hay fallas en la Formulación de las políticas públicas a juzgar por las siguientes opiniones:

- Se reconoció la diversidad cultural pero no se conoce la diversidad cultural.
- Se pierden los trabajos de especialistas (extranjeros, criollos que colaboran con los pueblos indígenas) en el proceso de formulación y concreción de las políticas públicas, les parece polémico y muy detallista.
- Si fuera Etnodesarrollo se formulaban en consenso intercultural; y no se dejaban afuera problemas como el territorio, la pista, la ruta social, las

medicinas, la ambulancia, los alimentos, la educación universitaria, el embalse, el rescate del edificio La Escuela.

- El espacio político para actores indígenas, el Ministerio del “Poder Popular para los Pueblos Indígenas” funciona para el Estado no para el Poder Popular indígena. Está secuestrado.
- Los indígenas deben formular las políticas públicas y negociar con el Estado el respaldo y el financiamiento, en defensa de los intereses indígenas. Pero falta decisión y liderazgo en los pueblos indígenas.
- Aquí había varios diagnósticos pero todo llegó dispuesto al turismo y la agroproducción que es lo que quieren desde afuera como industrias para ganar dinero y crear empleos. Solo que también nos gusta.

Respecto a la fase de Implementación de la Política Pública, su importancia consiste en que supone una lucha de poder político a lo interno del Estado, que determina si se implementa o no, cuándo, cuánto y hasta cuándo. Además asigna responsabilidades y financiamiento a los organismos, entes e instituciones que la aplican.

En el contexto pemón kamarakoto los implementadores de la política de Desarrollo Endógeno son los entes regionales FUNDACITE Guayana, la Corporación Venezolana de Guayana (CVG) y su filial Electrificación del Caroní (EDELCA), PDVSA y su filial Palmaven, Fundación INFOCENTRO, MOVILNET y las misiones sociales Misión Ribas, Misión Identidad, Misión Vuelvan Caras, Misión Guaicaipuro, Gran Misión en Amor Mayor y Misión Sucre, Universidad Bolivariana de Venezuela, funcionarios que son la cara del Estado, con las actitudes preexistentes y la acumulación cultural de cada individuo, que enfrentan una situación nueva y compleja.

La política nacional promueve la instalación de Núcleos de Desarrollo Endógeno (NUDE) adecuadamente ubicados en el país; en 2007 instalan un NUDE en Kamarata, esto significa la decisión estatal de implementar la política nacional/regional allí e implica montar una red de apoyo, incorporar a los “excluidos” del sistema educativo, económico y social con participación en igualdad de condiciones; utilizar recursos locales y talento humano local, organizar pequeñas empresas asociadas a un sector tradicional (alimentos) y al sector servicios

(turismo, servicios a empresas). Precisar una tutela institucional regional a cada proyecto para garantizar los procesos productivos. Contar con apoyo financiero y social de agentes interesados e instancias de poder. Por ello representan un híbrido entre lo local y lo oficial.

Se selecciona Kamarata por tener condiciones, está intervenida, es la más accesible para el personal calificado de apoyo que impartirá formación técnica al personal local. Existe el ABRAE, un nivel educativo local adecuado para el turismo, hay bilingüismo, la tasa de participación en turismo es creciente, el turismo representa para los kamarakoto una actividad productiva con significado social, de alcance comunitario, de impacto personal para su desarrollo humano integral.

El NUDE organiza dos cooperativas:

A) La cooperativa *Tepansen* dedicada a la agricultura, tutelada por FUNDACITE-Guayana, con el proyecto Red de Innovación Productiva de Piña (RIP), aprobado por el Ministerio de Ciencia y Tecnología⁵³. Fue una implementación interactiva, FUNDACITE Guayana hizo reiterados viajes para impulsarla a partir del cultivo y procesamiento de la piña como rubro local eco-ambientalmente ajustado, con tecnología sencilla y casera para un producto elaborado almacenable sin refrigeración, con potencial producción endógena, consumible en el entorno local-regional-nacional. El punto débil fue la red de apoyo para consecución de insumos (azúcar, frascos de vidrio y otros elementos) por el factor de fricción espacial (transporte, accesibilidad, costos-distancia). La cooperativa cierra.

No alcanzaron los objetivos, no hay resultados útiles ni transformación, los recursos se administraron bien. Como cooperativa es posible que la debilidad este en la sincronía de las acciones y la previsión de las necesidades; aspectos concernientes a la concepción del tiempo, un cambio organizativo implica introyectar

⁵³ Participaron en la organización Francis Romero, Coordinadora de la Unidad de Proyectos de Desarrollo Endógeno de Fundacite Guayana y Maríaximena Núñez, Coordinadora de Promotores de las Redes en el estado Bolívar.

una conducta relacionada con el tiempo que no es común en la racionalidad indígena.

B) La cooperativa *Karimura* forma parte del equilibrio social, mejora el servicio eléctrico del cual depende la comodidad en hogares y comercios, la comunicación por radio, el servicio de salud del ambulatorio y las instituciones educativas. Se mantuvo estable y genera un par de empleos. Los desperfectos de envergadura los atiende CVG-EDELCA aunque demora demasiado en acudir al llamado de la capitanía.

En el 2007 entra en vigencia el PDES 2007-2013 con políticas de Equilibrio social, Equilibrio económico y Equilibrio político concentradas en la organización de los Consejos Comunales (en adelante CC). Llegan el Consejo Federal de Gobierno, la Alcaldía de Gran Sabana y el Instituto Autónomo y se conforman los CC en las UOPIA ajustados a los pueblos indígenas (ver cuadro 3): por cada diez (10) familias, por ámbito geográfico y por área de trabajo. Posteriormente, amplían el área de trabajo.

Tabla 18.

Consejos Comunales de las UOPIA.

COMUNIDAD	CONSEJO COMUNAL	ÁREA DE TRABAJO
Kamarata	Ariwaipa	Proyectos de acueducto – calidad de vida comunitaria
Kamarata	<i>Kamarata</i>	Proyectos de turismo – calidad de vida comunitaria
Kamarata	<i>Aprada</i>	Proyectos de vialidad e infraestructura – calidad de vida comunitaria
Kamarata	<i>Künöröden</i>	Proyectos de ganadería – calidad de vida comunitaria
Kamarata	<i>Upata Mota</i>	Proyectos de agricultura – calidad de vida comunitaria
Kowipa	Indígena de Kowipa	Amplia
San José de Unötöi	<i>Unötöi</i>	Amplia

Fuente: Consejos comunales.

En los años 2008 y 2009 se recogen opiniones adversas a los CC, porque se perciben como “una estrategia para dividirnos”, “una táctica para quitarle autoridad a las capitanías” e instalar “un nuevo tipo de gobierno comunitario”, “una competencia con la Capitanía con más recursos económicos y más posibilidades de hacer cosas”.

Para el año 2012 se recogen opiniones de agrado como sistema decisonal local con respuesta, sienten complementariedad entre los CC y la Capitanía (reúne los proyectos, los introduce y nombra un promotor); forma de organización excelente pero en Kamarata los toman como proyectos de asociados y no como proyectos comunitarios; falta conocimiento y comprensión de la Ley, hubo un solo taller formativo; no hay rendición de cuentas ni contraloría social (solo CC *Aprada* obtuvo un camión como premio al buen desempeño); hay entes financieros paralelos; se sospechan márgenes de corrupción; llevan Actas de rendición de cuentas y Libros de cuentas. Se reconocen beneficio comunitario. Llevan el proyecto a Santa Elena de Uairén y el analista del CFG completa los formatos. Se trabaja sobre diagnósticos poco profundos.

Tabla 19.

Proyectos de los CC del área en investigación y estatus. Año 2012.

PROYECTO	CONSEJO COMUNAL	ESTATUS	ENTE FINANCIERO
ACUEDUCTO	Ariwaipa	EN PROYECTO	
TURISMO	<i>Kamarata</i>	EN EJECUCIÓN	
Residencia médica	<i>Aprada</i>	EJECUTADO	Alcaldía Gran Sabana
Vialidad		EJECUTADO	MINPPPI
Ganadería	<i>Künöröden</i>	EJECUTADO	MINPPPI
Piscicultura		EN EJECUCIÓN	MINPPPI
Cercado del Liceo FVC		EN EJECUCIÓN	CFG
Yuca amarga	<i>Upata Mota</i>	EN PROYECTO	
Arrozal	Indígena de Kowipa	EN PROYECTO	
Ampliación de Escuela	<i>Unötöi</i>	EN PROYECTO	

Fuente: Consejos Comunales.

El 06-09-2013 presencio la rendición de cuentas de los Consejos Comunales ante una comisión integrada por el Instituto de Salud Pública del Ministerio del

Poder Popular para la Salud y el Ministerio del Poder Popular para el Ambiente, quienes reciben y aprueban todo. Ningún ciudadano polemizó ni cuestionó el desempeño de los CC ante la comisión.

Mención especial merece el caso del territorio. Desde el año 1999 se impone a los pueblos indígenas el concepto de Hábitat y Tierras en sustitución y elusión del concepto de Territorio, argumentando que Pueblos indígenas con Territorio representan un riesgo secesionista para la unidad y soberanía nacional, de manera que se garantiza la propiedad sobre las tierras y se limita o no se garantiza la propiedad sobre los recursos del hábitat, como señala Mansutti (2000; 90-91 en Angosto, 2009; 5). Se acota que el término *Pueblo* no se interpretará en la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela (CRBV) 1999 en el sentido que lo hace el Derecho internacional sino conforme al Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) del año 1989, suscrito por Venezuela y con Ley Aprobatoria del año 2000.

Se asume la obligación genérica de delimitar y garantizar el derecho a la propiedad colectiva de tierras y hábitats indígenas según Capítulo VIII Derechos de los pueblos indígenas; conjuntamente con el Decreto N° 1.392 que crea con carácter temporal la Comisión Nacional de Demarcación de Hábitat y Tierras de los Pueblos y Comunidades Indígenas (2001), con una presidencia, personeros del Ministerio de Interior y Justicia, del Ministerio de Relaciones Exteriores, del Ministerio de la Defensa y del Ministerio de Energía y Petróleo, de las gobernaciones y del Instituto Nacional de Parques (INPARQUES), con participación del Instituto de Cartografía y Geografía Simón Bolívar⁵⁴ que conforman también las Comisiones Regionales para los estados Amazonas, Anzoátegui, Apure, Bolívar, Delta Amacuro, Monagas, Sucre y Zulia, donde se hallan los pueblos indígenas entonces reconocidos.

Se suma la Ley de Demarcación y Garantía del hábitat y Tierras de los Pueblos Indígenas (2001) y la Ley orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas

⁵⁴ Para el posicionamiento global/ Global Position System (GPS) + mapificación tradicional.

(LOPCI), 2005. Sin embargo, el proceso de demarcación tarda en iniciarse por falta de Reglamento a las Leyes, por una metódica complicada y unidireccional (el Estado en pleno), con variables municipales, aunque permite la posibilidad de asesoramiento técnico y antropológico particular. En principio fue responsabilidad del Ejecutivo Nacional con participación de pueblos indígenas y del Ministerio del Ambiente y los Recursos Naturales; luego fue responsabilidad del Ministerio del Poder Popular para los Pueblos Indígenas (MINPPPI).

Tabla 20

Tipos de títulos para las 91.000 ha. del territorio pemón. Año 2004.

Municipio	Parroquia	Comunidad/Pueblo indígena	Tipo título y año	Nº ha.
Gran Sabana	Sección Capital	Las Malocas, Pemon	Derecho de permanencia -1973	10.000
Gran Sabana	Sección Capital	Wará, Kanayeuta, Manakrü, Pemon	Cesión de uso, goce-1998	21.814,51
Gran Sabana	Sección Capital	Santa Teresa	Cesión de uso, goce-1998	10.366
Gran Sabana	Sección Capital	Wariwantey o Betania, Pemon	Definitivo colectivo gratuito -1990	18.274
Gran Sabana	Sección Capital	Wariwantey o Betania, Pemon	Derecho de permanencia -1972	4.000
Gran Sabana	Sección capital	Apoipó, Pemón	Derecho de permanencia -1972	6.000
Gran Sabana	Sección capital	Maurak, Pemon	Derecho de permanencia-1972	8.000
Gran Sabana	Sección capital	Turasén, Pemon	Definitivo colectivo gratuito-1972	2001
Gran Sabana	Sección capital	Waramasén, Pemón	Definitivo colectivo gratuito-1990	16.280

Fuente: Ministerio del Poder Popular para el Ambiente. Ciudad Bolívar.

El proceso de demarcación para la titularidad del territorio pemón kamarakoto avanzó hasta conformar los expedientes y consignar ante las oficinas correspondientes, sin embargo, demasiados intereses en juego complejizan la situación hasta llevarla al estancamiento.

Es pertinente destacar que todo lo relacionado con culturas diversas implica diversos grados de incomprensión por las concepciones y conceptualizaciones diferentes; es el caso de los conceptos de territorio construidos en contextos culturales diferentes que responden a intereses diferentes; es necesario entender que para los kamarakoto el concepto de territorio se ancla en la visión cósmica, en la unidad profunda de todos los seres, en la interdependencia, en el espacio donde la energía solar (son hijos de *Wei*, el sol) y la energía de la tierra se encuentran para generar y sostener la vida. Así mismo el territorio es fundamento del *Waküpe Kowannötok* o La mejor forma de vivir, su noción de calidad de vida o su constructo para el devenir. Debido a ello el territorio es la primera marca de etnicidad e identidad que mencionan los pemón; para quienes un pueblo indígena sin territorio no existe; y no puede haber “un desarrollo endógeno” sin territorio.

El proceso jurídico de la demarcación y titularidad es complejo y lleno de detalles Ininteligibles para los pueblos indígenas; así mismo, el sentido, el significado, las dimensiones de importancia del territorio para los pueblos indígenas parecen ininteligibles para la sociedad e institucionalidad criolla.

Tabla 21.

Opinión categorizada sobre intervenciones del Estado venezolano en Kamarata, Kowipa y San José de Unötöi

OPINIÓN CATEGORIZADA	OBJETO DE LA OPINIÓN	ARGUMENTACIÓN 1	ARGUMENTACIÓN 2	POLÍTICA A QUE PERTENECE
Manipulación de los pueblos indígenas	Ley de Demarcación y Garantía del Hábitat y Tierras de los Pueblos Indígenas (2001).	La titularidad de territorio kamarakoto está paralizada. Promulgan Leyes sin la instrumentación o reglamentación, o la complican y no se pueden aplicar realmente.	Se ralentiza la concreción de derechos. Cambio en la intención política de 2001 - 2005 a 2005- 2010. Lucha de poder político en contra de los pueblos indígenas.	Equilibrio social. Derecho de los pueblos indígenas: propiedad colectiva de territorios
El gobierno no termina lo que comienza.	Plan Bolívar 2000	Unión Cívico-militar	Abandona construcción inconclusa	
	Misión Robinson I - II	Alfabetización adultos	Abandonan equipos	Equilibrio social
	Universidad Bolivariana de Venezuela (UBV) sede Bolívar en 2007 abre 3 programas con 35 estudiantes. En 2010 interrumpe.	Fallas logísticas: (traslado aéreo irregular afecta la planificación, escasos viáticos, no se reconoce el trabajo de fin de semana, Seguro no cubre riesgo de volar en avioneta, docentes no quieren viajar). Se pasa todo a Misión Sucre. Autogestión de la capitanía de Kamarata.	Se escribe a Ministra de Educación Superior, A Rectora de UBV, A Director UBV Bolívar y no hay respuesta. Profunda decepción porque anualmente egresan bachilleres y las familias no pueden pagar estudios en comunidades criollas.	Equilibrio social: política de educación universitaria en la comunidad indígena. Municipalización es llineamiento nacional contra la inequidad espacial.
	Misión Sucre 2010 asume los 3 programas de formación	Misión Sucre con apoyo del Alcalde del municipio Gran Sabana asume en 2010), no cumple. Por la condición de comunidad aérea, la falta de logística y un choque de modelo educativo, MS abandona.		
Carácter intervencionista e	La política de Desarrollo Endógeno	NUDE Kamarata como una decisión central, regional,	Cooperativa Karimura tutelada por CVG-EDELCA para	Equilibrio económico. Política de Desarrollo

inserción de modelos (de desarrollo) que generan dependencia	2001-2007 instala el Núcleo de Desarrollo Endógeno (NUDE) Kamarata. Criterio: Turismo y Agro-industria. Conformen dos cooperativas: <i>Karimura</i> y <i>Tepansen</i>	vertical, burocrática, débilmente concertada en la comunidad, implementación lineal.	mantenimiento de la microcentral hidroeléctrica, útil, se mantiene. Cooperativa Tepansen tutelada por FUNDACITE Guayana para el Proyecto Piña, interactiva pero fracasa	Endógeno.
	Organización en Consejos Comunales. Prácticamente implementación lineal: 1 taller.	Choque inicial con la organización local de la Capitanía. Posteriormente aceptado.	Se requiere formación y contraloría en Kamarata.	Equilibrio social, Equilibrio político. Equilibrio económico
	Plan Caura para controlar la minería ilegal año 2010 y la contaminación en los estados Bolívar, Amazonas y Delta Amacuro. En Kamarata (sept' 2010): grupos de un sargento y tres cabos de las Fuerzas Armadas Bolivarianas en ciclos de mes y medio.	Tensión: Fuerzas Armadas Bolivarianas imponen su presencia en el territorio, armados, recorren lugares sensibles, inquietan información y tienen poder de decisión. Su presencia molesta como aparato disciplinario y por la forma de manejo del poder frente al kamarakoto sin órganos de represión. Tensión por combustible. Tensión por acercamiento de las jóvenes.	Existe un imaginario, representación y subjetividad de subalternidad indígena y de autoridad absoluta del guardia. Perpetra la autoridad del Estado y la violencia legítima. Se desconfía de ellos. Ha habido incidentes por minería. Los kamarakoto explotan oro y diamantes de forma artesanal. Hay sitios 'sagrados' y 'secretos' de propiedad colectiva pemón. Control del combustible.	Equilibrio ambiental: política de Seguridad y Defensa. Invasores de países vecinos con criollos emplean bombas y mercurio que destruyen por lustros o décadas la flora, la fauna y contaminan los ríos, impacto inconmensurable para comerciar con mafias internacionales.
	Desarrollo impuesto desde arriba y desde afuera hacia adentro.	Exigencia de trámites, elementos y dinero provenientes de las ciudades criollas.	Viajar es costoso y difícil, se hace mucho esfuerzo y después no hay resultado. Se ven solo	Política de desarrollo 'endógeno'.

	Sin considerar las condiciones locales		'cosas', antenas, casas, carros que crean nuevas necesidades, equipos, luz, combustible, repuestos, cercados, vacunas.	
Proyectos ajenos a la idiosincrasia comunitaria y a las relaciones eco-sociales	Piscicultura de cachamoto	No era sostenible	Un híbrido no reproductivo	
	INFOCENTRO	Inversión sofisticada pero muy limitada por las condiciones locales: poco útil (baja efectividad), aunque importante para el turismo	Frecuente interrupción de energía eléctrica en verano y en invierno (escasez de agua para la turbina y frecuentes tormentas eléctricas). Permanece cerrado o sin señal muchas horas. Lo usan pocas personas. Dos puestos de trabajo sin supervisión. Cuando se daña el técnico demora en atender.	
	Proyecto ganadería	Supone un impacto cultural (consumidores de peces y aves) Supone un impacto ambiental por el pastoreo en la fragilidad del suelo que se fragmenta y desaparece con las lluvias,	Los kamarakoto no siembran pastos y no hacen cercados. Debido a ello se reducen de 80 a 25 (momento de la entrevista). El beneficio parece quedar en el CC y no distribuirse de forma comunitaria.	
Proyecto aceptado y necesario	Telefonía celular Movilnet. Instalación de antena y venta de equipos y tarjetas.			Política comunicacional

Fuente: propia sobre entrevistas y encuestas a pueblo pemón kamarakoto.

El ‘desencuentro’ debe definirse respecto al descontento político o a la desafección política en el marco de racionalidades diversas. Para ello se revisa la opinión de 23 kamarakoto de las UOPIA, considerada más como hecho social que problematiza lo obvio que como unos datos estadísticos⁵⁵.

Tabla 22.

Opiniones kamarakoto respecto a política, sistema político, instituciones políticas, organizaciones políticas y políticas públicas. Base 23 personas.

OPINIÓN	Fr	%
La política de Chávez es buena	18	78
La política de Chávez es un desastre	04	17
La política de Chávez es muy buena	01	4,3
Chávez no está informado de todas las cosas	13	56,5
Chávez sabe todo pero no puede hacerse cargo de todo	10	43
A los Ministros no les interesan los pueblos indígenas	12	52
Ningún ministerio nos entiende: ni salud, ni transporte, ni educación, ni ambiente, ni turismo.	15	65
El MINPPPI no sirve, es insultante para la dignidad de los pueblos	15	65
Los políticos quieren que el mundo indígena siga siendo ‘atrasado’	11	47
Los políticos son manipuladores, prometen y no cumplen	13	56,5
Los mejores políticos indígenas son los capitanes, los de la Federación	16	69,5
Cuando vienen políticos se les atiende muy bien, creen que es gratis, no pagan	06	26
El Gobernador del estado Bolívar no es confiable	04	17
El Alcalde de Gran Sabana apoya a los pueblos indígenas	11	47
Los guardias nacionales y militares son unos déspotas	18	78
Los militares de aviación se comportan distantes	14	60,8
Los funcionarios no construyen propuestas con nosotros. Intentan instalar lo que traen	11	47
Vienen funcionarios diferentes cada vez	07	30
La política no es algo bueno	05	21,7
No se puede escalar políticamente hacia el Estado, es un nudo cerrado de iguales	14	60,8
Las leyes siguen siendo terreno de los ricos, los criollos o los blancos	10	43
Las leyes no sirven para nada	06	26
Para hacer valer las leyes hay que ser abogado o tener abogados	14	60
Las leyes no están completas, faltan reglamentos y así no sirven	12	52
Las misiones sociales en general no son buenas en Kamarata	13	56,5
La UBV nos faltó el respeto a los kamarakoto	10	43
Esta revolución cambia constantemente de políticas, uno no puede acoplarse	14	60
Los Consejos comunales son buenos	18	78
Participar en los CC es bueno	15	65
Los CC pueden mejorar, hacer mejores proyectos y ser transparentes	17	73
¿Qué valor tenemos ahorita los indígenas para el gobierno? (Año 2012)	07	30
Es mejor el apoyo de las Fundaciones y ONG que las ayudas del gobierno	17	73

Fuente: entrevistas y encuestas en pueblo kamarakoto.

Una lectura por categorías marcadas cromáticamente con valoración superior a 50% de frecuencia entre 23 consultas, arroja lo siguiente:

⁵⁵ Se consideraron miembros de 23 familias que representan el 10 % de cada UOPIA como comunidades homogéneas: 17 de Kamarata, 4 de Kowipa y 2 de San José de Unötöi.

Tabla 23.

Valoraciones sobresalientes en opiniones políticas.

Valoración sobresaliente positiva	Valoración sobresaliente negativa
Chávez, figura presidencial (2): la política es buena y tiene credibilidad	Ministros y Ministerios (3), indiferentes
Políticos de FIEB y Capitanías (1), bien	Políticos (1), mentirosos
Políticas de organización Consejo Comunal (3/3), bien	Guardias Nacionales y Militares(1), peligrosos
Fundaciones privadas y ONG (1), buena	Militares aviación (1), distantes
	Estado (1), cerrado
	Leyes (2), ajenas
	Políticas de misiones (1),

Fuente: entrevistas y encuestas a 23 kamarakotos.

Es interesante la incidencia de los valores más altos con carácter positivo respecto a Chávez. Especialmente si se contrasta con la investigación sobre desafección política de Abad y Trak (2010) para venezolanos criollos donde la variable Evaluación del presidente Chávez resultó negativa y el efecto más potente en el cuadro de desafección, aunque Venezuela resultó tener menos desafección que Ecuador y Bolivia. También obtienen valores altos y positivos los Consejos Comunales, las ONG y Fundaciones. Tienen valoración alta y negativa la Guardia Nacional y la Armada. Interesante observar que no hay valoración negativa de los funcionarios ni los miembros de ONG y/o fundaciones⁵⁶ aunque en otros espacios los kamarakoto han comentado observaciones acerca de su etnocentrismo, un manejo poco serio de la consulta informada, o desinterés por cambios verdaderos.

Por otra parte, los kamarakoto exigen al Estado venezolano servicios y derechos sociales con carácter reivindicativo, algunos los interpretan como 'políticas de desarrollo' y otros como favores pues se ha notado que eventualmente se movilizan recursos o se usan las políticas con carácter de conversión, para lograr

⁵⁶ Las intervenciones institucionales/estatales son comparadas con intervenciones de Organizaciones No Gubernamentales y fundaciones como Fundación ETNIKA y *Angel's Conservation*: proyectos socio-culturales, Fundación Maniapure y Fundación SIGMA y SIGMA dental, esta última filial de la Fundación Polar: operativos de salud integral y odontológica, Fundación Esteban Tobar y ONG EPOSAK predominantemente proyectos para mujeres emprendedoras (campamentos, posadas, bicicletas, panadería). Los cuales son portentosos en el despliegue de poder económico, categóricos en el trato, focalizados en sus cometidos y dadivosos en la comunidad.

objetivos políticos “dando y dando”. Esto puede producir una merma de valores sociales que incrementan la desconfianza en las instituciones políticas y la imagen corrupta o la tendencia a la corrupción.

De hecho las opiniones y valoraciones (Tabla 21 y 22) negativas hacia el Estado, los Ministerios y Ministros, las leyes, los cuerpos de seguridad, los políticos y la política de Misiones sociales significan desconfianza en las instituciones políticas. Simultáneamente las valoraciones de frecuencia más baja muestran indicios hacia el desapego político en una continua decepción, por una expectativa alta que acumula desde antes del año 2007 sentimientos de autocuestionamiento como actor político y desinterés por la política. Esto significa existencia de desafección política en el pueblo pemón kamarakoto, que puede superarse o agravarse, pero que no contribuye a impulsar Políticas Públicas ni concreción de derechos. Esto crea un escenario muy sensible e impredecible con un potencial de maduración al sopesar la experiencia en la relación intersocietal.

www.bdigital.ula.ve

PREGUNTAS DE LA INVESTIGACIÓN

¿Hace falta conocer un pueblo indígena para formular e implementar sobre él una política nacional?

¿Hasta dónde inciden la discriminación, la Modernidad-colonialidad, el condicionamiento al 'desarrollo', la crisis estructural del Estado y la desafección política y jurídica en la implementación de la política nacional de desarrollo endógeno en pueblo pemón kamarakoto?

¿Es viable en el contexto del reconocimiento a la diversidad cultural desde una ideología decolonial permitir que cada pueblo oriente sus procesos de devenir?

¿Se puede hacer vinculante una investigación y sus resultados 'desde abajo'?

www.bdigital.ula.ve

OBJETIVOS DE LA INVESTIGACIÓN

Objetivo general:

Revisar las manifestaciones locales del desencuentro y sus posibles causas en torno a la política nacional de desarrollo endógeno desde una perspectiva antropológica en pueblo pemón kamarakoto entre 2007-2013 con carácter propositivo.

Objetivos específicos:

1. Investigar la matriz cultural pemon kamarakoto para el reconocimiento de los modos de vida y la ponderación de la eficacia en la gestión cotidiana de las comunidades.
2. Contextualizar el tema-problema de la implementación de la política nacional de desarrollo endógeno en las relaciones de Cultura y poder, del pueblo pemón kamarakoto y la sociedad criolla venezolana.
3. Articular saberes y conocimientos occidentales y originarios sobre el desarrollo endógeno, el *Waküpe Kowannötok* / La mejor forma de vivir pemón y el Buen Vivir, para la corrección de desigualdades en la diversidad cultural con un criterio intercultural de planificación e implementación.
4. Sistematizar la investigación para su socialización en espacios estratégicos al tema 'desarrollo'/corrección de las desigualdades en diversidad cultural.



Kerepakupai vená

CAPÍTULO II

METODOLOGÍA

El capítulo trata de la manera como se fue desarrollando la investigación en sus diferentes niveles de complejidad paradigmático, metodológico y tecnológico desde describir, explicar, comprender, resolver y pretender una transformación de la situación.

En la presente investigación se pretende conocer:

(Qué) La implementación de la política nacional de desarrollo endógeno

(Dónde) en el pueblo pemón kamarakoto del Valle de Kamarata

(Cuándo) durante los años 2007-2013

(Cómo) mediante el análisis de la perspectiva local política y social

(Por qué) porque hay evidencias de desencuentro, niveles de insatisfacción y posible desafección política a pesar de haber sido atendidos

(Para qué) para detectar las contradicciones, los aciertos y las causas profundas que lo expliquen y socializar esta explicación.

Condiciones metodológicas previas

La permisología

En la República Bolivariana de Venezuela, la Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas, 2005 (LOPCI), Capítulo II De la consulta previa e informada, exige se siga un procedimiento para todo lo relacionado con la investigación en contextos indígenas. Conforme a ello se trató de cumplir el Artículo 11, De la Consulta, el cual prescribe que toda actividad susceptible de afectar directa o indirectamente a los pueblos y comunidades indígenas, deberá ser consultada con los pueblos y comunidades indígenas involucrados. La consulta será de buena fe, tomando en cuenta los idiomas y la espiritualidad, respetando la organización propia, las autoridades legítimas y los sistemas de comunicación e información de los integrantes de los pueblos y comunidades indígenas involucrados, conforme al procedimiento establecido en la LOPCI.

La presente investigación respetó dicho procedimiento, el cual arranca con el artículo 15: *De las reuniones previas*, que exige conversaciones sobre el proyecto entre los proponentes y la comunidad, a nivel introductorio, previas a la asamblea, con la finalidad de esclarecer dudas. Pueden ser asistidas técnica y jurídicamente por representantes del ente rector de la política indígena del país u otro órgano del Estado, como también por organizaciones indígenas locales, regionales o nacionales.

En este caso, durante tres años consecutivos (2010, 2011 y 2012), se concertó una presentación en la Casa Comunal, se conversó con grupos familiares, se conversó con tres Capitanes y excapitanes, se consignó por escrito un esquema del proyecto y las solicitudes. Adicionalmente se expuso el proyecto ante el sacerdote de la Misión católica (Jaime Asiain +), quien tras una larga historia en la comunidad es considerado por un amplio sector como parte de ella, efectivamente, el Padre Asiain en la siguiente Misa dominical hizo la sugerencia a la feligresía de dar la bienvenida a los visitantes y a las investigaciones. Por ende, se dio cumplimiento también al Artículo 14. *De la presentación*, respecto a una prevenida de al menos 90 días para su consideración, y se plantearon los posibles beneficios a fin de ser evaluados posteriormente.

Por su parte, el Artículo 13 *De la aprobación en asamblea*. Señala que toda actividad o proyecto que se pretenda desarrollar o ejecutar dentro del hábitat y tierras de los pueblos y comunidades indígenas debe presentarse mediante un proyecto ante los pueblos o comunidades indígenas involucrados, quienes reunidos en asamblea decidirán en qué medida sus intereses puedan ser perjudicados y los mecanismos necesarios que deben adoptarse para garantizar su protección. Cada fase o extensión del ámbito del proyecto requiere una nueva solicitud de autorización. La decisión se toma conforme a sus usos y costumbres (LOPCI, 2005).

El Artículo 16 señala que, Las asambleas se ciñen a los usos y costumbres del pueblo respectivo y de ser necesaria la aprobación por más de una comunidad, las decisiones pueden ser tomadas en forma conjunta o separada (LOPCI, 2005). Efectivamente la presente investigación obtiene el permiso en el año 2012, emitido

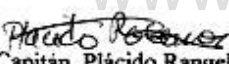
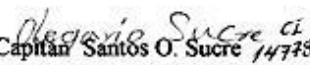
en forma conjunta por varias comunidades, como se aprecia en la figura 16.

Figura 15. Constancia de permiso de investigación comunitario y sectorial.

CONSTANCIA

Mediante la presente los ciudadanos Capitán General del sector II Kamarata -Canaimö, Victor Abati; Capitán de la comunidad de Kamarata, Gilberto Abati, Capitán de la comunidad de San José, Plácido Rangel; el Capitán de la comunidad de Pöirepa, Terencio Palacios; el capitán de la comunidad de Wadetöy, Santos O. Sucre y el ex-capitán de la comunidad de Awaratöy, Canuto Mendieta, hacen constar que conceden **PERMISO DE INVESTIGACIÓN** a la ciudadana Fabiola Inmaculada Bautista de Clothier, titular de la CI 4492554 para el proyecto titulado La Política Nacional de Desarrollo Endógeno en el pueblo pemón kamarakoto, estado Bolívar, República Bolivariana de Venezuela, donde se le dará prioridad y apoyo al tema de la educación universitaria en nuestras comunidades.

Constancia que se expide para dar satisfacción a aspectos éticos y normativos de investigación en contextos indígenas, en la comunidad de Kamarata, a los cinco días del mes de agosto del año dos mil doce.

 Capitán General Victor Abati Sector II Kamarata -Canaimö		 Capitán Gilberto Abati Comunidad de Kamarata
 Capitán Plácido Rangel Comunidad de San José		 Capitán Terencio Palacios Comunidad de Pöirepa
 Capitán Santos O. Sucre Comunidad de Wadetöy		 Ex-capitán Canuto Mendieta Comunidad de Awaratöy

Fuente: Archivo de investigación. FB 2012.

Respecto al Artículo 17 *De los acuerdos*, se me solicitó luchar por el retorno de la Educación universitaria gratuita y municipalizada de la Universidad Bolivariana de Venezuela interrumpida desde el año 2010, dado el continuo egreso de bachilleres que por razones primordialmente económicas no pueden optar por la continuidad de su formación universitaria en los campos del conocimiento que deseen, pues las opciones se redujeron a la Educación Intercultural Bilingüe (UPEL) y la carrera militar. Colaboré con la gestión infructuosamente hasta ahora.

El Artículo 16 establece además que los representantes del ente rector de la política indígena del país, así como de las organizaciones indígenas locales, regionales o nacionales, a solicitud de la comunidad indígena involucrada, podrán brindar apoyo logístico pero en ningún caso podrán tener injerencia en la decisión. Debido a ello, obtenido el permiso comunitario, en el mismo mes y año 2012, se solicitó ratificación ante la Federación Indígena del Estado Bolívar (FIEB) en Ciudad Bolívar, mediante documento escrito, presentación oral y discusión con el presidente de la misma, Dr. José Gregorio Cascante; quien considera que se debe comenzar por solicitar acompañamiento de la FIEB porque las comunidades son susceptibles de engaño o manipulación, y ellos son más incisivos al analizar los proyectos y hacer cumplir los compromisos. La entrevista resultó positiva, aunque no entregaron oficio aprobatorio o autorización oficial alguna.

Principios personales como investigadora

- Establecer lentamente relaciones de confianza con diversas familias como procedimiento inherente a la propia transformación del investigador mientras avanza en la comprensión del grupo, como acercamiento y proceso de aceptación que hace posible la interculturalidad positiva.
- Reducir el recurso directo a informantes clave, especialmente para evitar proyectar la conducta discursiva individual del informante clave en el colectivo.
- Facilitar una mirada antropológica sobre aspectos de interés en distintas etapas del ciclo de vida y en distintos marcos de relaciones.
- Viajes de investigación con un asistente de campo
- Eventual acuerdo con guías locales.
- Pernoctar en posadas diversas y en viviendas familiares
- Compartir la alimentación en tiempos y alimentos locales y criollos.
- La ética de la investigación no es una mera selección epistemológica sino una correspondencia con la ética del investigador.

La ética del investigador y de la investigación alude a la advertencia durante la investigación de procesos de alienación y de cooptación que criollos y extranjeros alimentan con sus estrategias civilizatorias y formas de discriminación, que tornan a los pueblos indígenas en funcionales a otro sistema sin la conciencia de hacerlo, sin la elección libre de hacerlo, naturalizando ese cruce de sistemas culturales inadvertidos de las ideologías, en el sentido de Marx enmascaran los intereses de unos hacia los otros, en una situación de desigualdad que no va a cambiar. Se considera ético el desenmascaramiento y contribuir a que exista⁵⁷ una elección consciente, aunque el resultado fuera el mismo.

Nivel paradigmático de la investigación

El nivel paradigmático determina la ética de la investigación la cual se ubica en el paradigma de la Complejidad. Se procura la transdisciplinariedad para generar un conocimiento concertado entre diferentes disciplinas y entre los saberes diversos, occidentales y originarios, en horizontalidad y con coherencia. Esto supone una búsqueda de etnocencia que evidencie la entropía (tendencia a la autoorganización) del saber indígena, pocas veces reconocido como estructurado, con conciencia del mismo, las más de las veces banalizado y/o denegado o cuestionado (Mosonyi, 2002; 120). Obviamente bajo la mirada de la Antropología del Sur.

⁵⁷ La elección real no existe, son inducidos a entrar en el sistema que impera en el mundo criollo, un ejemplo inspirado en Dussel (en herramienta.com.ar). es el trabajo asalariado que implica una relación contractual que el indígena acepta 'voluntariamente'. El salario o sueldo parece el pago del tiempo de trabajo y el trabajador no advierte el fundamento oculto en la relación laboral y en el resto del tejido estructural del sistema económico. Él valora positivamente ser asalariado y la interdependencia del sistema cultural criollo como 'superación' del sistema indígena (trabajo por alimentos y enseres). algunos jóvenes en la comunidad indígena de Kamarata aspiran a entrar en ese 'sistema de progreso' que les da acceso al sistema monetario aunque el dinero no les alcance para nada.. No advierten explotación, ni avasallamiento cultural, ni la dependencia; al contrario, entra en la cadena de la plusvalía. Desvaloriza la autonomía y la interdependencia del sistema cultural indígena porque viven la subvaloración de su sistema y de su cultura, con políticas y acciones civilizatorias-homogeneizantes de la cultura hegemónica.

El proceso de investigación es un continuum cambiante. Desde el comienzo de la presente investigación se imbrican perspectivas paradigmáticas, cuya relación sintagmática involucra dos enfoques paradigmáticos; el Interpretativo y el Socio-crítico, teniendo presente el reconocimiento de los Saberes y conocimientos locales mediante un enfoque etnocientífico, que no puede o no debe ser excluido de la epistemología; al contrario debe comprenderse epistemológicamente.

El recorrido enlaza el enfoque paradigmático Interpretativo (Comprensivo, Naturalista, Fenomenológico o Constructivista) porque concibe las ciencias o prácticas científicas como la unificación de saberes y conocimientos para comprender la realidad compleja de manera transdisciplinaria u holística, implica los valores, un grado de subjetividad controlado, toma en cuenta la base económica y de poder insertas en la sociedad y el conocimiento concreto que se obtiene se valida por el carácter histórico y por la acción. Desde acá el significado de Ciencia no se subsume como *theoria*⁵⁸ dominante y además se promueve la *praxis*. Su pertinencia estriba además, en que promueve el acercamiento fenomenológico para acceder a la perspectiva interna o del investigado cuya importancia en temas antropológicos es incuestionable (perspectiva Emic).

Para, procurar explicar e interpretar posteriormente las relaciones y el sentido de lo hallado desde la perspectiva externa o del investigador (perspectiva Etic) en lo que puede considerarse un cruce del Nivel perceptual y el Nivel comprensivo⁵⁹, que involucra la carga racionalista de las investigaciones previas.

De manera fluida por la ética de la investigación, el recorrido enlaza todo en una dinámica dialéctica con la perspectiva paradigmática Sociocrítica, que también concibe la ciencia como la fusión de Teoría y Praxis, con una ideología expedita,

⁵⁸ **Theoria:** Teoría del griego θεωρία: «ver, mirar; contemplación, examen; observación; meditación, especulación, estudio». Las teorías son sistemas lógicos deductivos constituidos por conjuntos de hipótesis o asunciones y algunas reglas que permitan extraer consecuencias de las hipótesis y asunciones de la teoría para confeccionar modelos científicos que interpreten un conjunto amplio de observaciones en función de los axiomas, asunciones y postulados de la teoría. **Praxis:** del griego Πρακτική.- La ciencia práctica, la acción.

⁵⁹ Nomenclatura de niveles de Hurtado, 2010; asociada en pares diferentes según mi propia praxis investigativa.

donde la investigación debe ser acción útil a la sociedad, en la cual es fundamental analizar y poner al descubierto la verdadera estructura de las relaciones sociales, el carácter histórico y no natural de la desigualdad social en lo que puede considerarse un cruce del Nivel comprensivo y el Nivel integrativo. Que se asocia al Pragmatismo sociológico, porque plantea métodos de acción participativa y transformadora asociados a la IAP y a la Investigación militante, para transformar esa estructura.

El recorrido finalmente, asume el enfoque paradigmático de la Complejidad por considerarlo congruente con la investigación, en cuanto a totalidad dinámica, a multiplicidad de factores interactuantes e interdependientes, a la relación dialógica activa en todo momento de la investigación y a lo que Morin define como recursividad organizacional donde los productos y los efectos son, al mismo tiempo, causas y productores de aquello que lo produce, donde se evidencia el efecto de la subsunción y/o autoreproducción de fenómenos.

La complejidad parte de un pensamiento sistémico que no sólo reconoce la interdependencia de los hechos sino también involucra el azar. El pensamiento complejo relaciona, es un método de construcción humano, es interpretativo y comprensivo del mundo y de sí mismo. Confluyen en el paradigma de la complejidad ideas de muchos otros pensadores⁶⁰. Y algo prioritario desde el punto de vista de la presente investigación, es que según Edgar Morin, su creador, el paradigma de la Complejidad concibe la necesidad de retomar, cuestionar y modificar los valores de la modernidad, para lo cual es indispensable la conciencia del sujeto que realiza las acciones en el mundo, el cual debe ser crítico, que cuestione sus acciones y que tenga puntos de vista diversos.

Se consideran principios generales del paradigma de la complejidad:

- Sistémico u organizacional: el conocimiento de las partes se relaciona con el conocimiento de todo.

⁶⁰ tales como Atlan, Haken, Maturana, Lorenz, Poincaré, Prigogine, Laszlo, Hayles, Chew, Capra, Varela, Mandelbrot, Kosko, Zadeh, Bateson, Von Foerster, Von Glassersfeld, Watzlawick, Bohm, Back, Solé, Kauffman, Wolfram.

- Autoorganización: tendencia constante y espontánea de un sistema para generar patrones de comportamiento global a partir de las interacciones entre sus partes constituyentes y a partir de las interacciones de estas con su entorno.
- Hologramático: las partes conforman el todo, pero el mismo no es nada sin las partes.
- Retroactivo: es el principio que refleja este paradigma, porque supone que una causa actúa sobre un efecto y este a su vez sobre la causa.
- Recursivo: supera la noción de regulación al incluir el de auto-producción y auto-organización.
- Autonomía y dependencia: expresa la autonomía del ser humano, pero a la vez su dependencia al medio que lo rodea.
- Dialógico: integra lo antagónico, como complementario.
- Reintroducción del sujeto: introduce la incertidumbre en la elaboración del conocimiento poniendo de relieve que todo conocimiento es una construcción de la mente.

Lo cual es congruente con la intencionalidad del presente estudio enmarcado en la Antropología del Sur ya que cuestiona drásticamente, en palabras de Krotz (1993; 2) la paradoja de la disciplina científica antropológica que dedicada especialmente a la diversidad cultural, va a la par del esfuerzo masivo y sostenido de esta misma civilización por anular tal diversidad, mediante la misión religiosa y la técnica “moderna”, donde el Estado nacional con sus escuelas y sus aparatos administrativos, su dinámica propia de la producción industrial “eficiente”, el desprecio rotundo por todo lo que desde una concepción eurocéntrica del progreso, sólo se puede considerar inferior y destinado a desaparecer (Krotz, 1993; 2).

Es decir, se asiste a la eliminación de la heterogeneidad cultural en favor de una creciente homogeneidad universal a pesar de la institucionalización de la Antropología, por su ‘uso’ o posicionamiento en paradigmas favorables a la racionalidad de la Modernidad/colonialidad o paradigmas ‘no comprometidos’.

Por eso además de mencionar la Antropología del Sur se aprecia una Epistemología del Sur, que vislumbra una correlación de la disciplina antropológica del Sur con paradigmas emergentes que miran al mundo desde una conciencia de realidad particular pero no menos universal en el conocimiento.

Nivel Metodológico de la Investigación

El nivel metodológico es el conjunto de operaciones seguidas sistemáticamente en un proceso de investigación, conectado a la perspectiva paradigmática. Ahora bien, si la perspectiva paradigmática está en movimiento, obviamente sería contradictorio ceñirse a una metodología reiteradora de la colonialidad del saber. En este caso se abordan prácticas metodológicas existentes para las ciencias sociales y la antropología como el método etnográfico, el método etnohistórico, el método crítico dialéctico del materialismo histórico y el método del pragmatismo sociológico la Investigación Acción Participativa (IAP) porque su perfil es congruente en esencia, con el hacer y pensar la presente investigación.

No obstante y reconociendo la importancia de los métodos y las técnicas, la realidad y la intencionalidad no siempre es encajable en un determinado método o técnica que provienen de una concepción apriorística de 'caja', para ordenar o constreñir lo cognoscible; de manera que los métodos mencionados no se aplican de manera acrítica, fragmentaria, fiel a un canon, sino de manera integrada y subsidiaria de la visión explicada o planteada *supra* y por ende, con variaciones locales que le imprimen sentido propio, probablemente un sentido 'del Sur'.

El método etnográfico: El método etnográfico aplica una variación basada en la consciencia del pueblo pemón kamarakoto de ser investigado y en algunos aspectos, investigadores, sobre el tema del desarrollo endógeno. El resultado de la investigación incluye con igual importancia sus aportes y su palabra. Se emplean técnicas, herramientas e instrumentos convencionales pero no se trató de ajustar lo local a ellas; sino ajustarlas a lo local cuando fue preciso.

El método etnográfico implica hacer trabajo de campo, levantar profusos datos de primera mano en contexto y corroborar otros datos de fuentes documentales *in situ*; la residencia no fue prolongada pero si reiterada entre 2007 y 2013 se hicieron 35 viajes de trabajo de campo de duración variable entre 5, 15 y 30 días a Kamarata; sólo 7 se hicieron a Kowipa y 3 a San José de Unötöi. Nunca fue trabajo de campo objetivista, eventualmente fue intensivo. Se desarrolló un trabajo

monográfico sobre salud-enfermedad, se aplicó la comunicación empática y la observación participante en las UOPIA. Se establecieron relaciones de confianza en Kamarata y en Kowipa con algunas familias gracias a la relación de profesora. En la información, se atiende, se respeta y se considera la perspectiva del investigador y de los actores en cuanto a lo que se observó, lo que dicen, lo que digo. Se considera que la investigación no está agotada y los kamarakoto aún no han tenido acceso a la totalidad de la investigación, que espera la socialización o convalidación final.

Se utilizaron en este método las siguientes técnicas: Formación de talento humano. Levantamiento fotográfico. Investigación documental. Observación participante y no participante. Caracterización eco-ambiental. Perspectivas Etic-Emic. Comunicación empática. Entrevistas en profundidad y análisis del discurso. Triangulación y validación de información.

El método etnohistórico: Se abordó la etnohistoria como disciplina antropológica que analiza el cambio cultural como proceso histórico al entrar en contacto con sociedades de carácter dominante, precisamente porque entre las UOPIA Kamarata vive un momento de altísima mutabilidad que incide en la introducción de cambios en las otras dos. La etnohistoria aplica métodos y técnicas histórico-antropológicas para la reconstrucción diacrónica y sincrónica de las sociedades. Se sirve de testimonios orales y fuentes documentales, cartográficas, iconográficas y fotográficas. En la investigación se incluyó un aporte de la excapitana kamarakota Hortensia Berti que consiste en una etnohistoria de fuentes orales, que se revisa y complementa con fuentes históricas.

El método crítico dialéctico del materialismo histórico: Abarca estadios descriptivos, analíticos y explicativos del proceso de investigación para cubrir las cuatro etapas (O'Quist, 1989, en Hurtado, 2010) siguientes:

- Una etapa de descripción detallada de las situaciones a estudiar.
- Una etapa de abstracción, mediante la cual se aíslan los elementos esenciales del proceso y se interpretan en términos de sus contradicciones.

- Una etapa de concreción progresiva, con la que, en el desarrollo, se introducen elementos cada vez más particulares y se construyen explicaciones.
- Una etapa, donde se regresa nuevamente a describir las situaciones con base en las explicaciones formuladas.

El método Investigación-Acción-Participativa (IAP), del pragmatismo sociológico: Según Hurtado (2010), Mao Tsetung esbozó de manera general las etapas del método de la IAP sin embargo, lo conceptualiza, lo nombra y posteriormente lo retoma y lo aplica en Latinoamérica Orlando Fals Borda. Los aspectos que enuncia Mao Tsetung (1972), como parte de la ejecución de una investigación son los siguientes:

1. Celebrar reuniones para determinar los hechos y emprender la investigación mediante discusiones.
2. Invitar a esas reuniones a gente muy familiarizada con las condiciones sociales y económicas, gente con experiencia, que no sólo conoce lo que está sucediendo, sino que comprende sus causas y sus efectos. Además debe invitarse gente joven con experiencia de lucha e ideas progresistas.
3. Las reuniones pueden ser grandes o pequeñas, según la capacidad del investigador para dirigir la reunión.
4. El investigador sólo preside las reuniones y proporciona la guía adecuada.
5. Preparar un plan detallado para la investigación. Los puntos del plan deben someterse a discusión.
6. Involucrar activamente a los dirigentes y a quienes toman decisiones.
7. Explorar a fondo el problema en el contexto específico.
8. Registrar todo el proceso. Este registro debe hacerlo el investigador.

Adicionalmente se consideran las fases de Diagnóstico, la Problematicación, la Planificación de la acción transformadora, la Ejecución de proyectos y la Evaluación. De hecho cada fase implica una sistematización y una evaluación que lo

transversaliza. Este método aplicó las técnicas de: Fotografía de la comunidad, Historia local, Diagnóstico comunitario participativo con la técnica Hanlon (IAP), Diálogo de saberes, Encuestas, Planeación participativa, Sistematización y Discusión con grupos focales. Su aplicación responde a momentos.

Nivel tecnológico de la investigación

El nivel tecnológico como conjunto de técnicas de investigación, procedimientos, recursos y herramientas para construir los datos o levantarlos de la realidad y para analizarlos o seleccionar el modo de interpretarlos se conecta al nivel metodológico a través del cual ya se mencionaron, de manera que sólo se explicitan o amplían algunos de ellos según su particularidad en la investigación, que son los siguientes: Diagnóstico comunitario participativo con técnica Hanlon (IAP), Diálogo de saberes, Encuestas, Sistematización, Trabajo comunitario, Discusión con grupos focales. Entrevistas en profundidad y análisis del discurso.

Los Diagnósticos Comunitarios Participativos en las UOPIA.

Los diagnósticos comunitarios participativos son una técnica interactiva que permite apreciar la situación general, qué se entiende por problema, qué problemas confrontan y cómo se piensa resolverlos, toma en cuenta la población afectada, la prioridad política, los riesgos de postergar la solución, el apoyo por parte de los involucrados, la relación de recursos disponibles y las competencias o fortalezas que se necesitan para emprender una acción.

Los diagnósticos Comunitarios Participativos se hicieron en Kamarata y Kowipa, no se hizo en San José de Unötöi por ausencia circunstancial del capitán y su equipo. En Kamarata la problemática no alude a 'la mejor forma de vivir' pemón o *Waküpe-Kowannötok*.

Tabla 24.

Diagnóstico Comunitario Participativo en la UOPIA 1: Kamarata. Fecha: 18-08-2010.

PROBLEMÁTICA	RESOLUCIÓN
1. SALUD	COMPROMISOS
Carencia de medicinas	Comités de salud de los CC SAOI/Enfermero/Médico
Incumplimiento del enfermero	Comunidad
Carencia de personal de salud (médico, odontólogo, enfermero)	Formar profesionales locales. Comunicarse con Universidad Santa María.
Algunos casos de malaria	Formar microscopistas
Falta hospedaje para acompañantes de pacientes	Construir un albergue
2. CAMPAMENTO KAVAC	COMPROMISOS
Poca afluencia de turistas	Hacer publicidad y hacer redes turísticas
Malas condiciones de la vialidad	CC Aprada
Falta de responsabilidad de la Directiva (Presidente, Comisionados)	Reunión comunitaria con la Directiva y comisionados
3. SERVICIOS COMUNITARIOS	COMPROMISOS
Recolección de basura	La comunidad
Reparación de vías	Voluntariado comunitario
Hace falta alumbrado público	Cooperativa Karimura
Modificar el acueducto para abastecer la comunidad	La comunidad solicitará intervención de HidroBolívar, comisión de Agua de los CC
4. ALIMENTACIÓN	COMPROMISOS
Alto costo de alimentos de afuera	Solicitar Misión Mercal y PDval
Hacen falta nuevos proyectos socio-productivos	CC Kamarata, CC Kunöroden
Revisar causas de la Irregularidad del PAE	Comités de alimentación de cada CC; NERI Kamarata, Liceo y Escuela Básica
5. VIVIENDA	COMPROMISOS
Nuevas familias requieren nuevas casas (dignas)	Capitanía y familias, hacer asamblea comunitaria.
6. EDUCACIÓN	COMPROMISOS
Estudiantes que no retornan a la comunidad	Hacer una campaña familiar

Falta preparación profesional en salud, turismo, educación, tecnología, agroecología y administración.	Solicitar a los estudiantes un tiempo de servicio a la comunidad.
Crisis de UBV-Misión Sucre	Comunicación Capitanía – UBV- Misión Sucre
Apoyo de transporte aéreo estudiantil	Ruta social, convenio con aerolíneas, Grupo 9 y SAR-EB
7. EMBARAZO EN ADOLESCENTE	COMPROMISOS
Abandono de niños por madres y padres, quedan en manos de abuelos, tíos	Talleres formativos por la Iglesia, la Capitanía, Profesores de todos los niveles, la familia.
Consumo de bebidas espirituosas	Concientización de todos
Desintegración familiar	Concientización y formación
Falta de actividades recreacionales y creativas	Capitanía y liceo...
8. PERSONAL MILITAR (PLAN CAURA)	COMPROMISOS
Seguridad interna	CC Kamarata
Normas de convivencia	Capitanía/Autoridad al mando/Comunidad
9. DESEMPLEO	COMPROMISOS
Índice elevado de desempleo	Dirigir comunicaciones a organismos, microempresarios de la zona, MINPPPI

Figura 16. Diagnóstico Comunitario Participativo en la unidad de observación y acción participativa Kamarata, 18-08-2010 con técnica Hanlon.



Fuente: Equipo de Gestión Social del Desarrollo Local, conformado por Enequina Sigala, Junior Calcaño, Damián Palacios, Enrique Carballo, Hortensia Berti y mi persona como docente. Archivo fotográfico FB.

Participaron 36 kamarakotos adultos, no acudieron los adultos mayores de la comunidad.

Tabla 25.

Diagnóstico Comunitario Participativo en la UOPIA Kowipa. Fecha: 15-08-2010. Técnica Hanlon.

PROBLEMÁTICA	RESOLUCIÓN
1. DEBILIDAD EN ORGANIZACIÓN COMUNITARIA	LLUVIA DE IDEAS-COMPROMISOS
Capitanía: falta de planificación, falta de información, falta de reuniones periódicas y de reuniones extraordinarias, ausentismo de los actores, falta de normas internas consensuadas, delegar el cargo en ausencia.	Elaborar un plan, un cronograma de reuniones, cumplir norma de suplencia en ausencia, crear mecanismos de información: un periódico mural o cartelera en sitios claves y un mecanismo oral.
Comunidad educativa: la presidencia no debe actuar de manera individual, carece de plan de gestión, falta de Memoria y cuenta, Falta de normas de participación general, Desconocimiento de la Ley de Protección de Niños, Niñas y Adolescentes y de los Derechos de los Niños.	La presidencia debe actuar por objetivos del bien común, diseñar un plan de gestión, rendir Memoria y cuenta, establecer normas claras y cartas-compromiso, sensibilizar a los miembros de la comunidad. Divulgar diariamente los artículos de la LOPNNA y los Derechos de los niños y niñas en el diario de clase y en la cartelera.
Consejo Comunal Indígena de Kowipa: Carece de fondos para concretar diligencias de seguimiento, carece de cuentas, proyectos inconclusos, escasa participación, escasa conciencia comunitaria en los comités, falta de información y sensibilización	Concluir los proyectos del Consejo Comunal, juntar fondos para el viaje a la ciudad, introducir los nuevos proyectos antes que venza el plazo de prórroga.
2. PROBLEMAS DE PARTICIPACIÓN	LLUVIA DE IDEAS - COMPROMISOS
Sólo cinco personas participan activamente, los demás participan pasivamente.	Para elevar la participación activa hay que divulgar los proyectos, elevar la autoestima colectiva, generar confianza con metas a corto plazo bien realizadas,
Hay participación indirecta de una minoría. Algunas personas participan sólo bajo efecto del kachiri.	
Hay resistencia a los proyectos nuevos	Evaluar constantemente y públicamente los logros alcanzados, precisar los objetivos y centrar los esfuerzos.

La convocatoria no llega siempre a todos los habitantes	Publicar un calendario de actividades en sitio fijo.
La participación se da muchas veces por incentivo, es decir, es interesada por otros fines.	Impulsar la expresión de todos y la reflexión, qué quieren y qué prefieren.
Se requiere superar el espontaneísmo	Mejorar los métodos, llevar plan, registro y seguimiento. Salir con un resultado.
3. SOBERANÍA ALIMENTARIA	LLUVIA DE IDEAS- ACUERDOS
El Programa de Alimentación Escolar (PAE) es muy irregular en la distribución	Comisionar a 2 personas para viajar a Ciudad Bolívar para trámites, convenios, averiguar problema de transporte, organizar traída de alimentos para el NERI Kamarata, hacer contacto con Gral. de Brigada Domingo Alberto Ruíz, Comando Fluvial Almirante Rafael Da Silva// Base Aérea Luís Apolinar Méndez (BAMENDEZ) Capitán Carlos Flores, Mayor Lino Nevado// Aviación Militar Bolivariana //Base Aérea José Antonio Páez (BAPAEZ) Mayor Ericson Daza
Faltan técnicas agrícolas que incrementen la producción	Solicitar cursos y talleres de técnicas agrícolas al Instituto Nacional de Investigación Agraria (INIA), al Instituto Nacional de Cooperación Educativa (INCE), Fundación CIARA, Programas de formación de grado Agroalimentación de la Misión Sucre y Agroecología de la UBV, profa. Amanda Olivier.
Hace falta diversificar los rubros	Asesoría técnica para ampliar rubros
No existe producción cárnica de ningún tipo	Diseñar proyecto de cría de aves de corral (local, ponedoras y guineas) y un proyecto piscícola a través de la comunidad educativa.
No llega la Misión MERCAL o PDVAL a Kowipa	Dirigir comunicación de solicitud a Misión Mercal y PDVAL para Kowipa, a la coord., municipal regional Sareyet Prieto de Ferrer en Ciudad Bolívar, Pabasto frente al Club Militar. Buscar otros contactos.

Adquirir productos alimenticios de afuera es muy costoso o caro	Promover una regulación de precios de los productos alimenticios para frenar la especulación local.
4. ATENCIÓN EN SALUD PARA KOWIPA	LLUVIA DE IDEAS-ACUERDOS
No existe módulo de atención primaria en salud y la comunidad cuenta con 282 habitantes	Solicitar un módulo a Barrio Adentro o a Medicina Indígena del Instituto de Salud Pública dotado de paneles solares y banco de baterías o elaborar un proyecto a través del Consejo Comunal Indígena de Kowipa.
No hay enfermero ni personal médico en la comunidad para atender emergencias	Formar estudiantes de medicina, odontología y enfermería para el futuro; tratar de ubicar un enfermero graduado para Kowipa a través del Dr. Luis Borges, Dir. De Salud Indígena, ISP, Ciudad Bolívar.
No hay medio de transporte para trasladar pacientes al ambulatorio más cercano: Kamarata	Pedir a Corpoelec, a la Lotería del Táchira, del Zulia o de Oriente una ambulancia para cubrir Kowipa, San José de Unötöi, Pöirepa y Kamarata
Muchas veces el Ambulatorio de Kamarata no presta la atención ni el suministro de medicinas	Sumarse a las diligencias, pues Kowipa es afectada periódicamente por la inoperancia en salud de Kamarata. Es una ventaja contar aún con conocimientos ancestrales en salud para algunos padecimientos.
5. SE NECESITAN FUENTES DE EMPLEO	LLUVIA DE IDEAS-ACUERDOS
15 adultos desean emplearse, tienen escasa formación.	Promover cursos y capacitación técnica pertinente
Existen 6 adultos con empleo (remunerado)	-
24 de 30 adultos trabajan en los conucos familiares	Mantener la actividad agroproductiva y las técnicas tradicionales, para complementar las técnicas de mejoramiento posibles.
Hay 8 estudiantes universitarios y 8 nuevos bachilleres	Estimular y aprovechar la formación en áreas pertinentes

No existe ninguna cooperativa, ni Empresa de Propiedad Social (EPS) ni Empresa Familiar constituida	Elaborar proyectos para las mujeres, buscar microcréditos en BANMUJER para costura, artesanía, alimentos, vasijas de arcilla, entre otros.
No existe ningún proyecto listo	Elaborar proyectos para tener más opciones para generar trabajo, incrementar el ingreso familiar y producir alimentos a través del Consejo Comunal
6. FALTAN BECAS ESTUDIANTILES	LLUVIA DE IDEAS-ACUERDOS
La situación económica general requiere de apoyo para el estudio infantil y juvenil, dado que es bastante tradicional no moviliza tanto la economía monetaria.	Los estudiantes universitarios indígenas tienen derecho por la Ley a una beca y no cuentan con ello. Deben preparar la documentación necesaria para solicitar el beneficio a la Fundación Gran Mariscal de Ayacucho y a las universidades donde cursan sus estudios, deben hacer contacto con la Organización de Estudiantes Indígenas del Estado Bolívar (ODEIBO)

Participaron 30 kamarakoto adultos que ingresan al espacio con sus niños, se desarrolló en idioma pemón, con el mismo equipo que en Kamarata y Damián Palacios (de Kowipa) como conductor. La distinción de problemas Administrativos (A) o Educativos (E) se consideró excluyente por la comunidad y decidieron una tercera distinción Administrativo-Educativo (A-E).

Figura 17. Diagnóstico Comunitario Participativo en la UOPIA Kowipa (Hanlon).



Fuente: archivo FB

Figura 18. Equipo kamarakoto para Diagnóstico Comunitario Participativo.



Enedina Sigala, Hortensia Berti, Enrique Carballo, Damián Palacios y Junior Calcaño.

La entrevista en profundidad

En el Nivel tecnológico se aplicó una entrevista en profundidad sobre el tema político entre kamarakoto hombres y mujeres, como fuente de datos sobre una muestra evaluada compuesta por adultos mayores, estudiantes universitarios indígenas y gente no ligada a la universidad en un total de 23 personas consideradas posteriormente una por familia, que representa el 10% de cada UOPIA entendidas como comunidades homogéneas, a saber, 17 de Kamarata, 4 de Kowipa y 2 de San José de Unötöi.

Los resultados se procesaron con técnicas cualitativas como el análisis del discurso. Las preguntas de ampliación y de profundidad se refieren a la temática de desarrollo y política, consideradas como parte de la problematización de perspectiva local sobre el desencuentro evidenciado en previas conversaciones.

Tabla 26.

Guía de preguntas para entrevista en profundidad sobre Política

¿Qué opinas de....?		
Generadora	De profundización	De ampliación
La política de Chávez	Chávez sabe lo que pasa en las comunidades indígenas	Habría otro presidente mejor que Chávez con los indígenas
El desempeño de los ministros y ministras	Del MINPPPI	La relación de los ministerios y los pueblos indígenas
Los políticos	Los políticos indígenas	Le gustaría ser político
La guardia Nacional	Los Militares	El grupo 9
Los funcionarios públicos que vienen a trabajar y a plantear cuestiones de las instituciones	Los miembros de Fundaciones y ONG de carácter privado	Las Instituciones y organizaciones
Las misiones sociales en Kamarata	Fundacite, Edelca, Infocentro, Movilnet en Kamarata	Los consejos comunales
La política	El país	La política y los pueblos indígenas
Las Leyes	El Estado	Las leyes y los pueblos indígenas

Fuente: propia.

Las opiniones se insertaron en Capítulo I, Línea 4. Se procuró una representatividad posible no necesariamente cuantitativa, se consideró una distribución de frecuencia por categorías (marcadas cromáticamente) con valoración superior a 50% entre 23 consultas, que arroja lo siguiente:

Tabla 27.

Valoraciones sobresalientes en opiniones políticas.

Valoración sobresaliente positiva	Valoración sobresaliente negativa
Chávez, figura presidencial (2): la política es buena y tiene credibilidad	Ministros y Ministerios (3), indiferentes
Políticos de FIEB y Capitanías (1), bien	Políticos (1), mentirosos
Políticas de organización Consejo Comunal (3), bien	Guardias Nacionales (1) y militares, peligrosos
Fundaciones privadas y ONG (1), buena	Militares aviación (1), distantes
	Estado (1), cerrado
	Leyes (2), ajenas
	Políticas de misiones (1),

Fuente: entrevistas a 23 kamarakoto.

Es interesante la incidencia de valores altos con carácter positivo respecto al presidente Hugo Chávez; confrontable con un estudio del año 2010 sobre desafección política comparada en Bolivia, Ecuador y Venezuela (Abad y Trak, 2013), en el cual la figura presidencial de Chávez entre población criolla tiene valoración negativa y es determinante en relación a las otras variables; aunque Venezuela según el interesante estudio tiene la desafección política más baja.

La muestra kamarakoto tiene una valoración positiva los Consejos Comunales, las ONG y Fundaciones; y tiene valoración con carácter negativo la Guardia Nacional y la Armada. Llama la atención que la opinión kamarakoto no revela carácter negativo hacia los funcionarios o los miembros de las ONG y/o fundaciones⁶¹ aunque en previas conversaciones algunos señalaron

⁶¹ Las intervenciones institucionales/estatales son comparadas con intervenciones de Organizaciones No Gubernamentales y fundaciones como Fundación ETNIKA y Angel's Conservation: proyectos socio-culturales, Fundación Maniapure y Fundación SIGMA y SIGMA dental, esta última filial de la Fundación Polar: operativos de salud integral y odontológica, Fundación Esteban Tobar y ONG EPOSAK predominantemente proyectos para mujeres emprendedoras (campamentos, posadas,

posicionamientos etnocéntricos, y como investigadora haya observado que no muestran compromiso decolonial, hacen un manejo trivial de la consulta informada o muestran desinterés por los cambios estructurales. Esta situación puede interpretarse como:

- a) Agradecimiento porque van a la comunidad con algún proyecto.
- b) En Kamarata ya hay niveles de comprensión e interés mutuo dentro de la racionalidad moderna (más pragmáticos, menos teóricos o habituales)
- c) Los kamarakoto exigen al Estado servicios y derechos sociales con carácter reivindicativo, algunos los interpretan como 'desarrollo', otros como logros de gestión comunitaria, otros como "favores".
- d) Reconocen al funcionario como un trabajador en cumplimiento de su trabajo.
- e) No reconocen al funcionario como responsable directo de las políticas o proyectos institucionales.
- f) Eventualmente admiten que si un proyecto falla, hay una responsabilidad compartida.

Entrevistas etnográficas no directivas

También se practicaron entrevistas etnográficas con dos adultos mayores en torno al pasado, con el excapitán José Antonio Calcaño (+), hijo del primer capitán Alejo Calcaño que fuera formado por él para ejercer el rol. Y con el Emilio Manrique contemporáneo de aquél. La primera tomó tres encuentros de aproximadamente 2 horas cada uno por gusto del señor Antonio José, hubo un cuarto encuentro fallido por causa mayor. En ambos casos la entrevista fue desbordada por los entrevistados. Antonio José habla castellano muy bien. El señor Manrique sólo habla pemón y fungió de traductora su nieta Milagros Berti Manrique.

bicicletas, panadería). Los cuales son portentosos en el despliegue de poder económico, categóricos en el trato, focalizados en sus cometidos y dadivosos en la comunidad.

Las encuestas

Entre 2007 y 2012 se practicaron tres encuestas categorizadas sobre desarrollo, el poder y relaciones con la sociedad nacional, se requería levantar información para ver la distribución social de algunas ideas y eventualmente se hacen preguntas de control. Se trató de correr las encuestas entre 20 o 30 personas pero fue una pretensión infructuosa, algunas personas demoraban, no la respondieron y otras respondieron 'no se' a todos los planteamientos, lo cual es perfectamente aceptable; se destaca que encuestas inicialmente destinadas a un individuo se tornaron en encuestas familiares, pues se observó una consulta intrafamiliar para responderlas lo cual le imprime mayor validez y favorece la representatividad. Ayudó a correr las encuestas Gilberto Abati Sigala.

CUESTIONARIO 1. DESARROLLO

Argumentar las respuestas

1. ¿Qué significa para Usted Desarrollo?
2. ¿Cuáles serían evidencias de desarrollo en una comunidad?
3. ¿Existe una palabra equivalente a 'desarrollo' en idioma pemón?
4. ¿Ha oído hablar de Núcleos de Desarrollo Endógeno en Kamarata?
5. ¿Qué entiende Usted por "desarrollo endógeno"?
6. ¿Sabe de los proyectos que están en marcha?
7. ¿Qué aspectos de su comunidad considera importantes o convenientes mejorar o cambiar?
8. ¿Qué opina sobre la búsqueda de soluciones internas a los problemas comunitarios?
9. ¿Qué opina sobre la búsqueda de soluciones externas a los problemas comunitarios?
10. ¿Cree que se debe planificar el futuro de la comunidad o que no hace falta planificar?

De este cuestionario sobre 30 personas sólo responden 16 (10 Kamarata, 4 Kowipa, 2 San José de Unötöi), año 2010, se obtienen las siguientes respuestas predominantes:

- 1) Las ideas sobre desarrollo difieren en las tres UOPIA. En Kamarata piensan en crecimiento económico/trabajo asalariado/resolución ágil de necesidades, en Kowipa y en Unötöi piensan en equipamiento de la comunidad para solucionar necesidades de educación, salud y alimentación.

2) Las evidencias de desarrollo difieren en las tres UOPIA (en Kamarata Infraestructura, servicios, Banco y educación. En Kowipa alimentos, trabajo, estudio, proyectos, ambulancia, transporte escolar, unidad y respeto. En San José de Unötöi aunque “no sabían”, salud, autonomía, alimentos, solidaridad, educación, proyectos y servicios.

3) No existe un término en idioma pemón kamarakoto equivalente a Desarrollo

4) Sólo 3 conocen el NUDE Kamarata.

5) Desarrollo endógeno en Kamarata se entiende como “cambio en el tiempo” y como “desarrollo económico con recursos y mano de obra locales”. En Kowipa se entiende como “Vivir con unidad, respeto, alimentos y proyectos”. En San José Unötöi no se sabe.

6) El Infocentro, el Comedor del Liceo, el arreglo de la vialidad en Kamarata, el acondicionamiento del ambulatorio (alero, piso de antesala, residencia para los médicos), la ganadería.

7) Quieren tecnificar la agricultura y trabajos asalariados.

8) Que las soluciones internas son buenas y es lo habitual; pero no todo se puede resolver.

9) Que actualmente existen la necesidad y la oportunidad de buscar soluciones externas para algunas cosas.

10) Se debería planificar.

De la encuesta 2 sobre 10 personas, año 2011, mujeres y hombres adultos, bilingües, se obtuvo la siguiente información.

CUESTIONARIO 2. ORGANIZACIÓN Y PODER

Argumente su respuesta

N°	Pregunta	Respuesta procesada
1	¿Existen familias más importantes que otras, en su comunidad?	No. 100%
2a	¿De los capitanes y capitanas anteriores cuál ha sido el mejor y por qué?	Alejo Calcaño 2% visión futuro, Gilberto Abati 1%, Hortensia Berti 2% gestión. No sé 5%
2b	¿Está de acuerdo con el proceso de elección de capitanes, le cambiaría algo?	Si. 100%
3a	¿Nota Usted algún cambio comunitario desde que existe el Ministerio del Poder Popular para los	Aquí no. 100 %

	Pueblos Indígenas en Venezuela?	
3b	¿Qué opina respecto al MINPPPI?	Desfavorable 100%
4a	¿Qué opina Usted de los Consejos Comunales?	Favorable 70% Dudoso o desfavorable 30%
4b	Todos formamos parte de los Consejos Comunales, pero ¿participa en la estructura del Consejo Comunal?	Afirmativo 30% Negativo 70%
5 ^a	¿Qué piensa de tomar en cuenta la opinión de los abuelos y abuelas de la comunidad para las decisiones comunitarias?	Favorable 40 % Dudoso o desfavorable 60%
5b	¿Qué piensa de la participación de las mujeres en el trabajo comunitario?	Favorable 100%
6a	¿Cree que la juventud kamarakoto se forman para asumir cargos políticos en la comunidad?	Afirmativo 30% negativo 70%
6b	¿Qué opina de la Escuela de Líderes indígenas en el Valle de Kamarata?	Favorable 60%, dudoso o desfavorable 40%
7 ^a	¿Qué opina de los indígenas que se dedican a la política?	Favorable 20%, desfavorable 70 %, No sé 10%
7b	¿Cómo actúa Usted en el ámbito comunitario: es participativo, protagónico, activo o pasivo? (marcar varias opciones)	Participativo 80%, protagónico 10%, no participa 10%. Activo 40%, pasivo 60%.
8a	¿Qué entiende Usted por Poder Popular?	Ejercer derechos 90% No sé 10%
8b	¿Cómo puede tener poder un pueblo indígena?	Estudiando, informándose, participando 100%
9a	¿Qué rol deben jugar los pueblos indígenas en la sociedad nacional?	Activo 60%, hacerse respetar 30%, quedarse en paz 10%
9b	¿Qué entiende por la palabra “multiétnico” presente en la Constitución de la RBV 1999?	Que existen pueblos indígenas y de otro origen en Venezuela 100%
10a	¿Percibe alguna dominación por parte de la sociedad criolla sobre su pueblo?, ¿Cuál?	Si, 80%, No 20%. El mandato 50%, otras actitudes 30%
10b	¿Recibe información sobre otros pueblos indígenas de Venezuela o de otro país? ¿De cuáles y cómo?	No 80%, si 20% Kariña y Ye'kwana. Colombia, Brasil y Ecuador, comentarios e Internet
11	¿Cuáles leyes de la República ha leído, o consultado, o maneja?	Constitución 50%, LOPCI 60%, LDGHTPI 30%, Decreto 1392 30%, Decreto 7855 30%

Leyes presentadas en la pregunta 20

1999	Constitución de la República Bolivariana de Venezuela	v
2001	Ley de Demarcación y Garantía del Hábitat y Tierras de los Pueblos Indígenas (G.O. 37.118 del 12 de enero de 2001) incluye una demarcación participativa.	v
2001	Decreto 1392 de creación de la Comisión de Demarcación del Hábitat y Tierras de Pueblos y Comunidades Indígenas que Conformado el expediente, lo aprueba mediante un Dictamen, lo entrega al Min. Del Ambiente que lo remite a la Procuraduría General de la República, para la elaboración del título de propiedad colectiva que será protocolizado en un	v

	registro especial. G.O. 37.257 del 09 de agosto de 2001	
2002	Decreto 1795. "Obligatorio el uso de los idiomas indígenas en forma oral y escrita en los planteles educativos públicos y privados en los hábitats indígenas y zonas habitadas por indígenas" "Los textos escolares en idiomas indígenas deben ser avalados por el Concejo Nacional de Educación, Culturas e Idiomas indígenas y aprobados por el Ministerio de Educación...a través de la Dirección de Educación Indígena"	
2002	Decreto 1796. Creación de la Consejo Nacional de Educación, Cultura e Idiomas Indígenas con carácter permanente para la consulta de las políticas de las comunidades indígenas en el ámbito histórico, cultural y lingüístico"	
2005	Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas, G.O. 38344	v
2008	Ley de Idiomas Indígenas	
2009	Ley Orgánica de Educación (Art. 6 inciso H), uso oficial y paritario de los idiomas indígenas y del castellano en la modalidad EIB.	
2009	Ley de Patrimonio Cultural	
2010	Decreto 7855, G.O. 39624 del 25 de febrero de 2011 de reestructuración y reorganización de la Comisión Nacional de Demarcación de Hábitat y Tierras Indígenas bajo competencia del Ministerio del Poder Popular Para los Pueblos Indígenas (Secretaría Ejecutiva) y Min del Ambiente (Secretaría Técnica)	v
2011	Reforma parcial del Decreto 7855, G.O. 39665, 03 de mayo de 2011, la Vicepresidencia Ejecutiva de la República supervisa y preside la Comisión de Demarcación	v

Respecto al análisis se categorizan las preguntas y se estudian las proposiciones que surgen de las respuestas para interpretar que:

1. Igualdad/desigualdad de grupos familiares: consideran que prevalece la igualdad (Aunque desde la perspectiva del investigador existen familias con empresas y más recursos económicos, que han ostentado la capitanía, con hijos estudiando afuera, relaciones posiblemente estratégicas en la sociedad criolla y manejo de las estructuras de poder criollo).

2. Capitanía: están satisfechos con el sistema de organización política propio y destacan atributos de los capitanes, la visión de futuro y la gestión socio-económica.

3. MINPPPI: se confirma la opinión negativa sobre lo que debería ser su agencia/espacio de poder.

4. Organización en Consejos Comunales: favorable aunque baja participación entre los entrevistados.

5. Género y Adultos mayores: decae la valoración del criterio de los adultos mayores (de hecho el 'Consejo de ancianos' ya no es conformado por ancianos); respecto a la mujer hay igualdad.

6. Nuevo liderazgo: muestra debilidad, pero posibilidades de resurgir.

7. Participación política indígena: los políticos indígenas insertos en el sistema nacional tienen valoración desfavorable (en el sistema pemón tienen valoración favorable). La participación entre los entrevistados se consideró alta, aunque exista participación pasiva que consiste principalmente en la asistencia a las asambleas comunitarias o convocatorias.

8. Poder indígena: Consideran la preparación en el sentido criollo y en el mundo criollo como clave para detentar poder y ejercer los derechos; mencionan el conocimiento de las leyes. Se ubican en el Estado y perciben presión. (No perciben que el Estado puede cambiar abruptamente hacia políticas retrógradas. No perciben la autoorganización y las políticas públicas desde abajo como Poder popular).

9. Etnicidad: muestran un criterio de tendencia activa posicionado en identidad y pertenencia, en las respuestas crudas hay sentido de dignidad y negociación.

10. Dominación y unidad: Perciben estrategias de dominación fuerte. No se autoperceben como dominados. No están intercomunicados, comunicación eventual.

CUESTIONARIO 3 SOBRE RELACIONES ENTRE PUEBLO KAMARAKOTO Y SOCIEDAD NACIONAL:

1. ¿Qué piensa sobre el reconocimiento de la diversidad cultural en Venezuela?

Se reconoció la diversidad cultural pero no se conoce la diversidad cultural. Se parece al 'descubrimiento', hacen alboroto por algo que no es nada nuevo. Ya era hora. Muy bueno e importante. Es como tener cédula, existes pero no cuentas hasta que tienes papeles. La gente no sabe nada acerca de los pueblos indígenas, vienen a vernos en guayuco. Gracias a Chávez que apoya a los pueblos indígenas y hace algo oficial al respecto. Es importante pero es importante también que sea algo serio entre los ciudadanos. Eso puede cambiarnos la vida. Nosotros también los reconocemos a ustedes.

2. ¿Reciben apoyo político y profesional los pueblos indígenas?

Tenemos antropólogos y otros aliados que colaboran en el proceso de demarcación de tierras y se pierden los trabajos, los desaparecen. Los políticos de Ministerio no quieren tomar en cuenta a la gente que nos toma en cuenta. En el diseño de las

políticas públicas necesitamos apoyo de especialistas aliados a los pueblos indígenas. Al Estado les parece polémico y muy detallista los trabajos de especialistas. Los políticos quieren es una estadística y una comisión no una transformación. Los políticos no le hacen caso a Chávez. En Gran Sabana nos brindan bastante apoyo. Lo que viene aquí es puro funcionario de segunda. Aquí vienen médicos por operativo, de resto puros médicos estudiantes.

3. ¿Qué quieren los kamarakoto?

En cada comunidad se quiere algo distinto. Respeto. Etnodesarrollo diseñado en consenso kamarakoto y criollo. Apoyo para resolver la ruta social. Titularidad del territorio ya. Todos aquí somos diabéticos, necesitamos saber y hacer algo. En el mundo indígena a veces hay pocos alimentos, los conucos están cada vez más lejos, hay menos cacería y pocos peces, necesitamos controlar abastecimiento de alimentos para todos. Educación universitaria. Una taquilla especial de un Banco porque salir a cobrar nos quita un sueldo. Apoyo al turismo.

4. ¿Se están criollizando los indígenas?

Si, sobre todo los políticos del MINPPPI que es el espacio político para actores indígenas, funciona para el Estado no para el Poder Popular indígena. Si, los muchachos indígenas salen a estudiar y regresan muchachos criollos. Si, se cae en la trampa por las comodidades y luego se está pensando como criollo. No, los kamarakoto no. Creo que no, uno siente adentro que nació indígena, sólo es apariencia. Si, porque ya no se educa para tener orgullo de lo propio. Es cosa de jóvenes de conocer el mundo criollo y después vuelven a lo suyo porque aquí se vive mejor. Es difícil decirlo. Superarse por estudios o trabajos o experiencia afuera no lo vuelve criollo a uno, le muestra dos caras de una moneda. La identidad kamarakoto es muy fuerte.

5. ¿Qué crees de las políticas públicas?

Los indígenas debemos formular las políticas públicas y negociar con el Estado el respaldo y el financiamiento, en defensa de los intereses indígenas; pero falta decisión y liderazgo en los pueblos indígenas. Falta unión entre los pueblos indígenas, unión política, y estamos divididos. Siempre hemos hecho nuestras propias políticas públicas. No sé qué es eso. No sé qué es eso. Pronto haremos unas propuestas. Hay que aprovechar los problemas para movilizarnos en ese sentido. Internas hay muchas pero no sabemos cómo se hacen las oficiales más grandes. Hace falta liderazgo para plantear eso y llevarlo a cabo.

6. ¿Los proyectos hasta ahora surgen de diagnósticos locales?

Aquí había varios diagnósticos pero todo llegó dispuesto al turismo y la agroproducción que es lo que quieren desde afuera como industrias para ganar dinero y crear empleos; solo que también nos gusta. Aquí no había diagnóstico como tales. Aquí se conocen los problemas pero vienen con ideas de afuera y se aceptan. No hacen caso a los diagnósticos verdaderos, traen sus propios diagnósticos con otra visión. Yo creo que si porque responden a problemas locales

conocidos. A veces responden a deseos locales encadenados a otras cosas regionales. Los políticos deciden desde arriba. Los proyectos grandes vienen desde afuera, los pequeños vienen desde adentro. No sé. Han dejado por fuera los diagnósticos locales con problemas graves como la pista, la ruta social, la salud, la ambulancia, las medicinas, la alimentación de niños, la atención médica, la educación universitaria, el combustible.

Estos serían datos crudos, textuales, que en un plano superior pueden explicar o describir situaciones conforme la intencionalidad de las preguntas. El análisis centrado en los sujetos y su contexto social desde varios puntos de vista de la realidad comenzó agrupando las respuestas como lectura temática de cada texto y su relación en torno a la pregunta, no en torno a la persona entrevistada (todas sus respuestas). Como es usual el análisis de datos cualitativos define tres fases interrelacionadas: la reducción de datos (edición, categorización, codificación, clasificación y la presentación de datos); el análisis descriptivo (que elabora conclusiones empíricas y descriptivas); y la interpretación (que saca conclusiones teóricas y explicativas). El proceso de lecturas de los textos permite un examen en espiral de la información, de cada entrevista, grupo de discusión u otro para su comprensión del conjunto y retorna al estudio de cada texto, hasta alcanzar el nivel de detalle y profundidad sobre el tema investigado.

Primero: La lectura temática de cada texto en procura de lo peculiar de los discursos.

En el marco de las relaciones criollo-kamarakoto:

1. Reconocimiento.

Las respuestas 1: Tres orientan hacia el conocimiento que debe haber sobre los pueblos indígenas en la sociedad criolla (que ignora) para afianzar el reconocimiento jurídico de la diversidad cultural. Cinco evidencian ironía (humor) hacia el sistema, no hacia la sanción jurídica. Dos son aprobatorios y uno es potencial.

2. Políticos-Especialistas-Indígenas

Las respuestas 2:

Cinco cuestionan el pragmatismo político. Cuatro implican buena relación con los especialistas. Uno menciona apoyo político de Gran sabana. Dos cuestionan nivel de funcionarios y pasantes.

3. Expectativas

Las respuestas 3:

Como aspiración Una respeto. Una atender las particularidades no generalizar. Una asamblea y consenso. Como problema, Siete atención o apoyo para solucionar territorio, accesibilidad, salud, alimentación, educación universitaria, actividad laboral.

4, Alienación cultural

Las respuestas 4:

Cuatro Si, por el contacto, las comodidades y fallas en la educación local. Cuatro lo niegan como resultado. Uno cree que es pasajero. Uno duda.

5. Políticas Públicas

Las respuestas 5:

Tres son proactivas. Tres denuncian falta de liderazgo y falta de unidad política para eso. Dos señalan tener políticas públicas internas. Tres mencionan no saber qué son y cómo se oficializan.

6. Proyectos /Diagnósticos

Las respuestas 6:

Cuatro No tomaron en cuenta los diagnósticos locales. Seis señalan que todo viene de arriba, de afuera o del nivel regional. Dos favorables a como sucede. Uno distingue grande-exterior, pequeño-interior. Uno no había diagnóstico local. Uno no sé.

Segundo: La lectura relacional del conjunto de textos: particularidades, semejanzas y diferencias.

Categorías, Preguntas y Respuestas trabajadas en segunda lectura.

1. Categoría: Reconocimiento. ¿Qué piensa sobre el reconocimiento de la diversidad cultural en Venezuela?

Se reconoció la diversidad cultural pero los criollos no conocen la diversidad cultural del país.

2. Categoría: Políticos-Especialistas-Indígenas. ¿Reciben apoyo político y profesional los pueblos indígenas?

Hay apoyo de profesionales, pero el pragmatismo político va en otra dirección. Sin embargo se sienten escuchados en el municipio Gran Sabana.

3. Categoría: Expectativas. ¿Qué quieren los kamarakoto?

Atención a los problemas vitales (territorio, accesibilidad, salud, educación universitaria) y aspiran a ser respetados y conocidos o atendidos en su particularidad.

4. Categoría: Alienación cultural. ¿Se están criollizando los indígenas?

Hay tensión entre las influencias culturales, aunque hay confianza o esperanza de que la socialización del pemón resista y conserve su identidad en el proceso de cambio cultural. Se esperaba más del MINPPPI.

5. Categoría: Políticas Públicas. ¿Qué crees de las políticas públicas?

Quieren proyectar políticas públicas y no saben cómo, ante la falta de músculo político indígena que defienda sus intereses.

6. Categoría: Proyectos/Realidad local. ¿Los proyectos hasta ahora surgen de diagnósticos locales?

La percepción es que se obvia lo local y se imponen criterios diagnósticos hechos desde esferas externas.

Respecto a la representatividad de estos datos existen dudas porque el cuestionario fue respondido por 10 kamarakoto donde predominaron personas con experiencia en contacto intercultural. En todo caso sería replicable en un radio más

evaluado para tener una comprensión más profunda y menos general y evitar la distorsión. Así como también seguir rondas sucesivas de lectura pues el tema del cuestionario es muy amplio, y se considera que los planteamientos generadores no fueron suficientemente asertivos en este cuestionario sobre relaciones entre pueblo kamarakoto y sociedad nacional.

El Diario de campo y la libreta de campo

Se llevó libreta de campo y diario de campo desde 2007 hasta 2013. La primera con datos crudos y el segundo con datos más organizados, ambos cumplen la función de registrar todo lo acontecido susceptible de ser valorado posteriormente como hecho significativo, y fundamentalmente como herramienta para la ulterior sistematización. Uno de los diarios de campo se arruinó en una tormenta por la falta de previsión de protegerlo con plástico especialmente en tiempo de invierno, cuando el viento puede hacer entrar el agua a cualquier espacio y a veces todo papel se torna blando como una servilleta por la humedad ambiental; lamentable porque en un diario siempre hay cosas irrecuperables.

En la forma de trabajar personal, el cuaderno de campo se lleva a todas partes y constituye la base del Diario de campo que se organiza por las noches o en momentos 'libres', este último se organiza en columnas lugar y fecha, descripción, interpretación, idea. La descripción se basa en toda la captación de hechos e identificación de personas, la interpretación incluye lecturas, sensaciones, sentimientos y asociaciones, la idea suele constar de cosas por hacer, consultar personas o textos, ir a otro espacio, percepción de algo importante, comprensión de algo nuevo.

El diálogo de saberes prosiguió con tres encuentros uno específico sobre desarrollo endógeno, uno sobre educación universitaria y uno sobre Diabetes mellitus con grupos focales.

Figura 19. Diálogo sobre desarrollo endógeno: Educación universitaria e Identidades. Agosto 2012.



Fuente: Archivo FB.

Figura 20. Diálogo sobre desarrollo endógeno: Salud; prevención de la Diabetes mellitus. septiembre 2013. Participan activamente el capitán Gilberto Abati, Enedina Sigala y la Dra. Mélida Marcanao.



Fuente: Archivo FB.

La investigación recurre a la comparación de modelos de desarrollo con constructos pertinentes al devenir. Los primeros desde el marco de la racionalidad

de la Modernidad/colonialidad, la propuesta venezolana del Desarrollo Endógeno que intenta una posición intermedia trata de desmarcarse de la mencionada racionalidad y acceder a otra racionalidad fuera del marco, y los últimos que recrean en la actualidad los constructos de los pueblos originarios.

Evidentemente para la investigación se acude a las fuentes documentales en distintos soportes, las fuentes escritas se procesan mediante el fichaje múltiple y se acopian y archivan las fuentes gráficas.

www.bdigital.ula.ve



CAPITULO III

MODELOS DE DESARROLLO Y CONSTRUCTOS DEL DEVENIR

Acá se tratan constructos del devenir ideal de las sociedades humanas incluyendo el desarrollo endógeno, para reflexionar sobre la corrección de las desigualdades en la diversidad cultural reconocida y la posibilidad de complementariedad en la planificación de nuevos tipos de sociedad.

El Desarrollo tal como lo hemos definido en capítulos anteriores, es esencialmente un constructo ideológico-político y un eufemismo para imponer una racionalidad, una visión del mundo y continuar un esquema de dominación. Entendido de esta manera, el desarrollo no tiene por qué ser una condición o meta única para la humanidad.

Menos aún si se concibe la política exclusivamente dentro de la estructura de un Estado en que predomina el sentido vertical cuyo foco lo conforman la democracia representativa, la sociedad-mercado o el libre comercio, la globalización y un discurso manipulado/manipulador de lo sostenible, cuyo balance histórico de impacto negativo y elevado riesgo a nivel planetario, y desigualdad social crítica, relativizan su éxito/fracaso.

Vale tener presente que los gobiernos de los Estados (hegemónicos y también los dominados), son quienes convienen estos criterios y constriñen el accionar político de los ciudadanos a los “espacios” que la propia estructura de dominación estatal provee (Romero, 2011), sea cual sea; blindando el acceso a elementos tan perturbadores como la diversidad cultural, la participación y el protagonismo de los pueblos o culturas y los constructos de maneras de vivir diferentes al ‘Desarrollo’. De allí la omisión de estos últimos en los sucesivos modelos de desarrollo del Siglo XX.

No obstante, en el Siglo XXI, en algunos Estados del contexto latinoamericano más que en otros, comienzan a emerger procesos decoloniales y se atisba una ética para la vida y la convivencia en diversidad cultural que alcanza a las

Constituciones. Y emergen también, unos más que otros, los constructos del devenir de numerosos pueblos indígenas.

En la República Bolivariana de Venezuela, la Constitución del año 1999 inserta una concepción de política que incorpora horizontalidad e incorpora la multietnicidad, dedica un capítulo a los derechos de los pueblos indígenas. Se manifiesta el interés de los procesos colectivos sobre lo individual. Se crean nuevos “espacios” para la acción política de la ciudadanía (inicialmente más allá de la estructura del Estado), se enfoca la organización y la participación para consolidar estos “espacios”⁶² que inducen a procesos de comunalidad y de empoderamiento del pueblo (Poder Popular), es decir un fortalecimiento social hacia una democracia verdadera, con potencial para la transformación del Estado, mediante la construcción de un Estado comunal.

El Estado Plurinacional del Ecuador en la Constitución del año 2008 menciona como un derecho el Buen Vivir/*Sumak Kawsay*, del pueblo quichua; y el Estado Plurinacional de Bolivia en la Constitución del año 2009 menciona como principio moral el *Buen Vivir, mejor traducido como Convivir Bien/Suma Qamaña* del pueblo aymara, ambos son pueblos andinos originarios.

Se destaca que estos constructos ancestrales también son ideológico-políticos como herramientas para la vida y la convivencia cuyo fundamento se encuentra en la cosmovisión⁶³ de cada cultura, en las cuales se entretienen en un Conocimiento, las formas de ver, percibir, proyectar y comprender la totalidad.

Esto evidencia que en el contexto latinoamericano según los particulares procesos socio-políticos e históricos de los Estados, los pueblos diversos han logrado permear la racionalidad de la modernidad/colonialidad del Estado al punto que se están considerando los constructos ancestrales en torno al devenir colectivo para ampliar la visión, profundizar la reflexión y reorientar la acción ante las

⁶² Tales como las Misiones sociales y Grandes misiones, las UBCH, Los Consejos Comunales, las Comunas, los Corredores comunales y otras.

⁶³ Visión cósmica, visión del mundo, *weltanschauung*.

falencias del 'desarrollo' y probablemente crear nuevos constructos con mayor arraigo local-nacional-latinoamericano.

Obviamente, concebir o reconocer tales constructos es importante y significativo, pero no hay garantías de transformación ante la correlación de fuerzas macro en el tiempo, no hay garantía para superar el marco jurídico-enunciativo ante el esquema de la racionalidad moderna del sistema político-institucional de planificación e implementación de las políticas de 'desarrollo'. Adicionalmente, el marco político de los gobiernos progresistas es transitorio y existe una alta vulnerabilidad a las distorsiones reformistas o conservadoras que dependen del grado de consciencia social y política que alcancen las mayorías.

En todo caso, la lógica de los constructos del vivir y del devenir practicada por los pueblos originarios nuestroamericanos desde tiempos ancestrales cobra actualmente elevado interés, ante la necesidad de efectuar un verdadero cambio filosófico, en el pensamiento y en la percepción hacia una ética para la vida.

www.bdigital.ula.ve

Para apreciar la lógica de los constructos mencionados se resumen con fines comparativos los atributos de los modelos de Desarrollo Endógeno europeo, del Desarrollo Endógeno venezolano, del Buen Vivir/*Sumak Kawsay* del pueblo quichua (Ecuador), del Convivir Bien/*Suma Qamaña* del pueblo aymara (Bolivia) y La mejor forma de vivir/*Waküpe Kowannötok* del pueblo pemón de Venezuela.

El Desarrollo Endógeno

El Desarrollo Endógeno, en adelante DE, surge en la década 1950-1960 en reacción a un Desarrollo Territorial aún fordista y vertical. Resurge en la década de 1970 en Europa y mantiene su influencia aproximadamente hasta 1990 como una rama del Desarrollo Territorial asociada al Desarrollo Local y al modo de Desarrollo Informacional con un carácter pro-globalización. Y resurge en el año 2000 en Latinoamérica, asociado a elementos del Desarrollo Humano, del Desarrollo Sostenible y de la Economía Social con un carácter anti-globalización.

Evidentemente, en los tres contextos se analizan desde diversas perspectivas las relaciones internas y externas de regiones, estados y ciudades, para generar concepciones de DE ideológicamente diferenciadas al menos en dos grandes tendencias: una asociada al Crecimiento endógeno subsidiario de la Globalización, y otra 'anti-Globalización', teóricamente auspiciadora de autonomía con potencial local y estrategias contextualizadas centradas en lo social, lo regional y lo nacional.

Desarrollo Endógeno – Nuevo Regionalismo Europeo

Las perspectivas de análisis del DE del lapso 1970-1990 incluyen la descentralización, la desconcentración y la articulación de espacios productivos como estrategia de un mismo sistema, la definición del rol de los espacios en el desarrollo económico y en el crecimiento endógeno, la generación de equidad en las condiciones de vida entre los espacios para equilibrar la balanza de pagos, y el espacio como alternativa de respuesta ante las oportunidades/amenazas de la Globalización.

Esta teoría de DE surge en Italia dentro del 'Nuevo Regionalismo Europeo' con los autores Bagnasco, Becattinni y Garofoli⁶⁴; para Garofoli el DE es la capacidad para transformar el sistema socio-económico, la habilidad para reaccionar a los desafíos externos, la promoción de aprendizaje social y la habilidad para introducir formas específicas de regulación social a nivel local que favorecen las características anteriores. Desarrollo endógeno es, en otras palabras, la habilidad para innovar a nivel local (Garofoli en Boisier, 2001; 12).

El contexto europeo del Nuevo Regionalismo es la economía informacional como parte de la "geometría variable" que busca ciudades y regiones no centrales para incorporarlas a la especialización flexible de la desconcentración y la descentralización de actividades de los procesos productivos a escala global. Surgen así grupos de medianas y pequeñas empresas con potencial articulador con

⁶⁴ Arnaldo Bagnasco, Gioacchino Garofoli.

las empresas transnacionales, lo que representa un mecanismo difusor del conocimiento y la innovación, y más soporte para la movilidad global del capital a través de la amplificación de la red.

Al Nuevo Regionalismo se le critica por ser eminentemente urbano y tener un excesivo acento en la globalización económica y la competitividad, lo cual resulta excluyente para países, regiones o grupos sociales sin acceso a las fuentes básicas de la productividad, países pobres o ‘en vías de desarrollo’; y tal exclusión incrementa el efecto polarizante favorable a las ciudades-región globales.

Dicha polarización en la economía global ya no es Centro-Periferia o Norte-Sur; aunque sigue siendo fuertemente asimétrica (Castells en Vázquez, 2000:6), el Nuevo Orden Internacional es policéntrico y sus efectos territoriales y sectoriales se sienten en regiones desarrolladas o no, en ciudades de cualquier tamaño. Esto pone en evidencia que existe baja capacidad tecnológica e injusta distribución de la renta en cualquier área Norte o Sur, y se trata de incorporar esos territorios parche o intersticiales, antes invisibilizados o solapados por los estereotipos de “desarrollado”, “subdesarrollado”, “en vías de desarrollo”.

Esta concepción de DE en realidad se asocia al Crecimiento endógeno, como nuevos modelos de crecimiento económico global que asumen la innovación tecnológica como un fenómeno interno de la función de la producción, una relación dependiente entre lo exógeno y lo endógeno, donde según Boisier (1997), el crecimiento territorial es más y más exógeno a medida que el recorte territorial es más y más pequeño, porque la matriz de agentes que controlan los factores de crecimiento se separa más de la matriz social de agentes locales.

Los factores de crecimiento a que se refieren son: la acumulación de capital, la acumulación de conocimiento, el capital humano, la política económica global y la demanda externa.

Según Vázquez (1997), los modelos de Crecimiento endógeno se centran en identificar los mecanismos y factores que favorecen los procesos de crecimiento y

cambio estructural (en lo local pero con proyección e interés global); mientras los procesos de DE se centran en la existencia de una convergencia entre las economías regionales o locales.

El Crecimiento endógeno muestra una tendencia economicista, neoliberal y globalizante, que según Cuadrado-Roura (1995, en Boisier 2001), define cuatro elementos para el éxito de las economías locales: Talento empresarial, Sistema productivo flexible, Economías generadas en los distritos industriales y Existencia de un agente “individual o colectivo” para catalizar o movilizar el potencial autóctono.

La propuesta de Desarrollo Regional Endógeno del Nuevo Regionalismo Europeo, además provocó una fuerte crítica presentada ante el Congreso Europeo de Ciencia Regional en Copenhague por Stöhr y Todtling⁶⁵ (1976; 161), que arranca con dos aspectos primordiales:

1°. Los indicadores objetivos de nivel de vida material no mejoran, por ende no disminuye la disparidad espacial del nivel de vida; si lo hace en un nivel (por ej.: interregional) aumenta en otro (por ej.: rural, urbano).

2°. La percepción subjetiva (comúnmente inmaterial) de las comunidades o grupos sociales específicos (europeos en su caso), es desfavorable.

Los autores mencionan minorías étnicas que no hallan lugar dentro del sistema económico y político y reciben un impacto exógeno, vertical, de decisiones privadas y públicas con toda su complejidad. Debido a ello, se cuestiona la intervención vertical de políticas de desarrollo territorial, espacial o regional con su intensa interrelación, porque disloca el orden propio de los sectores de los sistemas sociales, orientados funcionalmente. Estos sectores, aunque tratan de “adaptarse” o mitigar los nuevos cambios funcionales, se tornan un “poder contrapuesto”. Estos elementos críticos pueden tomarse en cuenta para el caso del Valle de Kamarata.

⁶⁵ Walter Stöhr y Franz Tödtling.

Stöhr y Todtling (1976; 161), insisten en que la sociedad recibe un impacto de dominio al verse forzada a salir del marco local y regional, hacia otro interregional, nacional, internacional o transnacional. Sabiendo que “a mayor escala los intereses territoriales se asemejan, mientras se pierden de vista los intereses y necesidades de los grupos sociales pequeños e intermedios organizados territorialmente”.

Esta crítica revela que se aplica indistintamente el término ‘desarrollo’ al ‘crecimiento’ desde un marco de interés económico-global que anula lo local; y da cuenta de los efectos adversos del DE desde arriba, pero, especialmente llama la atención hacia factores para desarrollar endogeneidad. Los autores de la crítica contraponen la “Equidad espacial y Política regional” a la estrategia de ‘Cerramiento Espacial Selectivo’, que desplaza el centro del enfoque de la presencia en el mercado, la rentabilidad o la competencia, hacia el auspicio de procesos sociales y políticos autónomos y horizontales, que suponen un tejido institucional y relaciones necesarias para la cooperación, el aprendizaje y la innovación que inciden en la transformación económica y social local.

Desarrollo Endógeno – El Cerramiento espacial selectivo

La contrapropuesta de Stöhr y Todtling (1976) de Cerramiento Espacial Selectivo significa un avance pues trata las relaciones entre el bienestar de los pequeños grupos y la planificación regional a nivel multiregional, nacional y multinacional; donde la equidad espacial considere:

- a) La equidad en los niveles de vida
- b) La equidad en las opciones de desarrollo y de autorrealización humana de los grupos diversos donde se encuentren
- c) La equidad socio-económica
- d) El derecho de los individuos y pequeños grupos a determinar su medio ambiente natural y humano más inmediato
- e) El derecho a ejercer un determinado control sobre la influencia de economías externas, tecnológicas, culturales y otras que incidan en su

bienestar, mientras se procura la igualdad de posibilidades de acuerdo con su diversidad y por el hecho de ser diferentes (Matzner, 1976 en Stöhr y Tödtling, 1976; 161).

Por su carácter de endogeneidad la estrategia de “Cerramiento Espacial Selectivo” es un referente de interés conceptual basado en un conjunto de políticas para canalizar o evitar los efectos de drenaje económico, social y político, es decir, el escape fácil de los beneficios de la superficie, usual en una relación entre desiguales, y para generar equidad espacial en las condiciones de vida. Estas políticas presuponen:

- La ampliación de las políticas espaciales más allá de la economía para considerar explícitamente los procesos sociales y políticos.
- La reformulación del concepto negativo de fricción espacial (obstáculos de transporte, accesibilidad, costos por distancia) por uno positivo sobre la estructura de un sistema decisional espacialmente desagregado.
- Mayor atención a actividades no mercantiles y no institucionales y a los requerimientos de la pequeña escala humana y las relaciones con el medio.
- Un cambio en los poderes decisionales, antes, desde las unidades sectoriales (verticales), ahora, desde las unidades territoriales (horizontales).

Desarrollo Endógeno - República Bolivariana de Venezuela

En la década del 2000 resurge el Desarrollo Endógeno (DE) en Latinoamérica; en la República Bolivariana de Venezuela el DE surge como una estrategia política para impulsar un cambio estructural de carácter anticapitalista para intentar corregir las grandes deformaciones sectoriales, atribuidas a ese sistema que predominó en el país durante 40 años, como dominio económico y a nivel de orden civilizatorio.

La concepción de DE articula elementos de la economía social, criterios de sostenibilidad para los cambios propuestos y el empleo de la capacidad instalada

del Estado mediante la sinergia interinstitucional para su complemento integral (Lanz, 2004; 3). Del Desarrollo Sostenible asume el principio de establecer 'equilibrio entre crecimiento económico, equidad social y sostenibilidad ambiental'; prioriza el carácter endógeno, la autogestión y la autorregulación, considera las condiciones gnoseológicas, económicas, políticas e históricas de cada región en un proceso sostenido y equitativo de mejoramiento de la calidad de vida.

No se trata de crecimiento ni de desarrollo basado en crecimiento⁶⁶, sino de un desarrollo desde adentro, autoorganizado o inducido por los propios agentes, que conciben un sistema territorial complejo sinergizado, con simultaneidad, no secuencialidad, que puede recibir asistencia desde fuera pero el impulso transformador, el aprendizaje, el conocimiento, la producción debe provenir de la comunidad, cuya visión de metas, objetivos y planes, los capacita para proyectarlos y realizarlos. En este sentido, la importancia de la participación es fundamental así como también es clave la organización, pues se requiere la transformación individual y comunal inherentes entre si, para trascender lo local-comunitario restringido, hacia una estructura de orden realmente social, que es el Estado comunal. El aprendizaje holístico/multidimensional es primordial para la profundidad y durabilidad de la transformación.

El DE en Venezuela articula políticas territoriales, económicas, laborales y sociales para una activación económica pero humanista, endógena y autogestionaria, trabaja con diagnósticos y pre-definición de áreas de interés local-regional, tales como reducir la degradación ambiental, producir alimentos, generar recursos propios y para el entorno, distribuir o acceder a bienes necesarios de consumo, intraculturalidad e interculturalidad y presupuesto.

El modelo de Desarrollo Endógeno en la Revolución Bolivariana, si bien, no se desmarca del término desarrollo (lo cual tiene un significado), teóricamente postula cuestiones antagónicas al concepto de 'desarrollo' y debería plantearse como una alternativa al mismo por atributos como organización comunitaria,

⁶⁶ Ni de obtener mayores cantidades de los mismos bienes utilizando los mismos procesos productivos, ni de partir de cambios de carácter tecnológico y estructural.

promoción de la comuna y del espíritu de comunalidad, solidaridad, trabajo colectivo, enfoque de género, referentes históricos propios, ecosocialismo, equilibrar lo eco-ambiental, mejorar los indicadores de vida material (escolaridad, empresas, infraestructura y servicios) de los espacios marginalizados, soberanía, defensa del territorio, proyección de la diversidad cultural con acento indígena para toda la ciudadanía, equidad de etnia, un llamado a los valores, decisiones colectivas, elevar la calidad de vida, anclar el beneficio local ante la fricción espacial, integración entre los pueblos, incorporar y empoderar a los marginados hacia un co-gobierno y la transformación estructural del Estado. Algo impensable en un esquema de racionalidad de modernidad/colonialidad y por ende de 'desarrollo'.

Como modelos se aprecia una progresión hacia la equidad social siendo el modelo venezolano el más vanguardista, inclusive se evidencia el momento histórico de tránsito al nuevo milenio con la apertura a visiones diferentes o futuros alternativos, que se ubican en la corriente socialista estatista. La cual abre paso a otros constructos del devenir con inspiración en las culturas autóctonas de/en los países latinoamericanos según sus características poblacionales y según los gobiernos progresistas que posicionan en la ciudadanía discursos de transformación y la consecuente promoción de políticas estatales y de políticas públicas.

Como lo indica el término, una política pública compromete a todos, es decir, al Estado y a la sociedad en un conjunto de decisiones y acciones que involucran una solución o una transformación a demandas legítimas o problemas reconocidos socialmente por una comunidad o la sociedad. Son una línea de orientación de la acción pública bajo la responsabilidad de una autoridad pública (organismo que administra bienes públicos) bajo el control democrático de la sociedad; para concretar derechos sociales conquistados por la sociedad y previstos en las Leyes.

Significando que estos derechos garantizados en las Leyes sólo tienen aplicabilidad mediante las políticas públicas correspondientes; que se operacionalizan mediante programas, proyectos y servicios. No toda decisión política supone una política pública, ésta como *Res publica*, implica una forma de organización pautada por intereses comunes (de comunidades, de soberanía

popular) y no de la soberanía de los gobernantes; porque en democracia, teóricamente, los gobernantes “están al servicio del pueblo” y son sus funcionarios; y además porque el pueblo supone una participación activa y protagónica con responsabilidad en las transformaciones.

www.bdigital.ula.ve

Tabla 28.

Cuadro comparativo de Modelos de Desarrollo Endógeno

MODELO	D.E. ITALIA/EUROPA 1970-90 (Crecimiento endógeno)	CERRAMIENTO ESPACIAL SELECTIVO 1970-90 (Desarrollo Endógeno)	D.E. VENEZUELA 2000 (Desarrollo Endógeno)
RASGOS			
ACCIÓN TERRITORIAL	DESCENTRALIZACIÓN DESCONCENTRACIÓN	DESCENTRALIZACIÓN DESCONCENTRACIÓN	DESCENTRALIZACIÓN DESCONCENTRACIÓN
ROL DE LOS ESPACIOS	Articulación de nuevos espacios productivos al sistema global	Equidad espacial: articulación de espacios productivos controlados internamente	Atención a espacios intersticiales para equilibrio territorial, económico, social y uso de potencialidades
ESTRATEGIA	Innovación tecnológica para la especialización flexible de procesos productivos en territorios intersticiales	Relación entre agencias para transformación económica y social local, mediante conjunto de políticas de equidad, sostenibilidad, control (Evita drenaje social, económico y político y fricción espacial).	Política anticapitalista: cambiar el modelo económico = imperativo ético. Atención a las brechas sociales, corrección de desigualdad con la activación económica carácter humanista, autogestionario y endógeno (Políticas territoriales, económicas, laborales y sociales).
FOCO	Desarrollo económico, presencia en el mercado, rentabilidad o competencia	Desarrollo económico, procesos sociales y políticos autónomos y horizontales	Calidad de vida, despegue socio-productivo pequeña y mediana industria, para equilibrio económico, territorial y socio-político.
GLOBALIZACIÓN	PROGLOBALIZACIÓN	PROGLOBALIZACIÓN	ANTIGLOBALIZACIÓN
FACTORES DEL MODELO	Acumulación de capital, acumulación de conocimiento, capital humano, política económica Global y demanda externa	Atención a las actividades humanas, mercantiles e institucionales (cooperación, aprendizaje, innovación)	Educación, trabajo, organización, producción.
CONTROL FACTORES	Agentes externos	Control interno	Externo e interno
RELACIÓN EXÓG-ENDÓG	Lo 'endógeno' tiene total dependencia de lo exógeno	Equilibrio entre control endógeno y exógeno	1°- El Estado y la Región mantiene una relación tutelar de lo 'endógeno'. 2°- Lo local adquiere más autonomía para planificar.
RELACIÓN AGENTE Y MINORÍAS	Minorías étnicas fuera del sistema económico y político reciben impacto de dominio exógeno, vertical, público o privado	Atención a las minorías étnicas considerando su particularidad en la planificación regional, multiregional, nacional y multinacional.	Los pueblos indígenas o minorías reciben impacto de dominio, intermitente, exógeno, vertical, público, en la estructura organizacional y en el sistema económico. Obvia lo cultural-particular
REPERCUSIÓN	Disloca el funcionamiento de sectores sociales y los impulsa a marcos macro. Tratan de adaptarse, devienen en poder contrapuesto. Se solapan intereses y necesidades locales/intermedios por macro.	Mayor horizontalidad en los poderes decisionales. Prevalecen los intereses locales.	Puede generar procesos de empoderamiento y equidad, y un cambio estructural del Estado; si falla la implementación puede acentuar el cambio cultural en pueblos indígenas, reducir la autonomía, aumentar la dependencia. Si fracasa su propósito puede incrementar la desafección política pueblos-Estado.

Nota. Fuente: elaboración propia sobre documentos.

Los constructos del devenir de los pueblos originarios

Según Houtart (2011), los pueblos indígenas de América tras más de 500 años de desprecio y destrucción material y cultural, han conocido en los últimos años una renovación de su conciencia colectiva, la cual les impele a tratar de reconstruir el sentido de la vida y la ética que ordenaba la existencia de sus comunidades en los tiempos ancestrales. Entonces correspondía perfectamente a su cosmovisión y contextos (sin idealizar a los pueblos indígenas, que como cualquier grupo humano ha experimentado contradicciones); pero en la actualidad, la construcción de sentido para esta ética tiene contextos muy diferentes.

Luego del colonialismo este sentido y ética de la vida pasa a la resistencia pues todo obligaba a una alteración. Muchos pueblos indígenas como otras sociedades sucumbieron ante la racionalidad de la Modernidad/colonialidad y a su modelo de producción y consumo (fundamento económico) capitalista.

No obstante, en el presente siglo tras la agudización de la crisis global por el “maldesarrollo” y el “mal vivir” como le llama Tortosa, se ha levantado una ‘ola de emancipación’ indígena, que en algunos países se posiciona bajo un carácter anti-neoliberal con alcance constitucional que los ha llevado a un proceso de ‘descolonización del saber’, como señala Gudynas (2011; 5, en Houtart, 2011), el cual se traduce en el reimpulso y la reconfiguración del ‘Buen Vivir’.

Se pueden mencionar pueblos originarios que comparten prácticamente la misma cosmovisión y principios conducentes a constructos similares del devenir como los kolla de la Argentina, los embera de Colombia, los achuar de la amazonía ecuatoriana, la tradición maya en Guatemala, los kunas de Panamá, los pueblos de Chiapas en México; como los mapuche de Chile con su *Kyme Mogen*, los Payé de la amazonía colombiana con su Volver a la maloca, así como también los tzeltales de México con su *Lekil Kuxlejal* o La Vida Buena donde la paz tiene un rol central; los guaraníes de Bolivia y Paraguay con su *Ñande Rico* o Vida Armoniosa y *Tiko Kavi* o Vida Buena, así como el pueblo pemón de Venezuela con su *Waküpe Kowannötok* o La mejor forma de vivir, que si bien fueron cánones sin nombre o con

otros nombres, se respetaban y se fueron debilitando o degenerando en el tiempo pero podrían recuperarse ya que actualmente son fuente de inspiración.

No obstante, debe quedar claro que los constructos asociados a Buen Vivir son reconfiguraciones actuales de modelos ancestrales que fungen como propuestas de la acción gubernamental, y debe quedar claro además que no se trata de inducir a pensar que es aspiración de todos los indígenas o de todos los ciudadanos y ciudadanas, aunque ponderen la validez de sus principios.

En ese sentido, es importante observar estos constructos desde el plano político correspondiente a la corriente socialista y estatista que trasciende lo indígena según destacan Ramírez, 2010; SENPLADES, 2010; Dieterich, 2002; García-Linera, 2010; Amin y Houtart, 2011 (citados por Hidalgo y Cubillo, 2014); se asiste a la generación de nuevos sistemas en el emergente socialismo latinoamericano con identidad de matices locales como se evidencia en la Revolución Bolivariana y en la Revolución Ciudadana.

www.bdigital.ula.ve

También es importante observar que la corriente ecologista y post-desarrollista se apropia los constructos del Buen Vivir-Sumak Kawsay y los resignifica con la participación y la construcción que al parecer desvirtúan la esencia espiritual indígena ancestral del Sumak Kawsay imprimiéndole un giro conceptual más aceptable para no indígenas, que aprecian los valores y las creencias indígenas sin renunciar a sus propios marcos culturales como plantean Hidalgo y Cubillo (2014; 31).

Otro debate crucial respecto a los constructos del Buen Vivir que ofrecen Hidalgo y Cubillo (2014; 31-32), consiste en precisar si se trata de una variante, una alternativa o la trascendencia del desarrollo; al respecto algunos intelectuales socialistas lo consideran un 'modelo de desarrollo' alternativo al neoliberalismo y al capitalismo que pretende revitalizar la opción moderna del desarrollo neomarxista formando parte del Socialismo Bolivariano, el Socialismo del SS XXI, el socialismo del Sumak Kawsay, el desarrollismo comunitario.

Al respecto, intelectuales indigenistas niegan la acepción desarrollista pues justamente parten del rechazo a la modernidad de la cual el desarrollo forma parte como meta-relato universalizante; adicionalmente, la concepción de desarrollo no existe en la cosmovisión andina, por ende no puede tratarse de desarrollo sino de una alternativa al mismo (Viteri, 2000, en Hidalgo y Cubillo, 2014; 32). Se persigue que existan múltiples estrategias de futuro o alternativas emanadas de las visiones de cada pueblo, para trascender el desarrollo.

Merece especial mención el debate en torno a si el Buen Vivir es una realidad existente, una invención, una recreación o una enacción⁶⁷. Según Uzeda, 2010; 33 (en Hidalgo y Cubillo, 2014; 33) el *sumak kawsay* no existía ni existe, y se le califica de invención. En el mismo sentido, Viola (2011: 27 en Hidalgo y Cubillo, 2014; 32), desde una perspectiva epistemológica moderna, racionalista, representacionista y objetiva, riposta que no existe porque jamás fue registrado en los trabajos antropológicos como concepto ni como práctica social.

Esta postura es polémica y cuestionable porque centra y reduce la existencia de los fenómenos al 'descubrimiento y/o reconocimiento' por parte de los científicos occidentales, y además es epistemológicamente reduccionista pues obvia la epistemología post-moderna, constructivista y subjetiva y obvia la fenomenología, como bien registran Hidalgo y Cubillo (2014; 33).

La epistemología constructivista enfoca el *Sumak Kawsay* o Buen Vivir como un proceso en reconstrucción (Acosta, 2012), ya que ciertamente se basa en una memoria fragmentada del antiguo *Sumak Kawsay* confirmado por Rengifo (2002), como concepto en pueblo *quechua*, pueblo *aymara* peruano y en pueblo *kichwa* amazónico ecuatoriano donde recoge la concepción del 'bienestar' o *allin kawsay*/Vida Dulce, poco sistematizada pero contentiva de los elementos del *Sumak Kawsay* como práctica cotidiana; lo cual confirma Viteri (2000-2003) al constatar la existencia y la sistematización del *Sumak Kawsay* como 'aspiración vital' y 'cotidianeidad vital' de los mencionados pueblos.

⁶⁷ En el ámbito fenomenológico, enacción, acuñada por Varela et al 1991, consiste en el proceso de percepción de un objeto por un sujeto que hace emerger un fenómeno.

Por otra parte, la fenomenología (Hidalgo y Cubillo, 2014; 33) considera que el conocimiento científico solo puede realizarse sobre los fenómenos que surgen de la interacción entre un objeto y un sujeto que observa. Al respecto es importante señalar que se asiste al nacimiento conceptual del Buen Vivir o se enactúa el mismo como fenómeno social.

Tanto el *Sumak Kawsay* proveniente del pueblo quichua (kichwa) del Estado Plurinacional del Ecuador, como el *Suma Qamaña* proveniente del pueblo aymara del Estado Plurinacional de Bolivia, se refieren al ideal del Buen Vivir, con particularidades contextuales en su concepción. Ambos casos fueron incluidos por sus respectivos Estados en los textos constitucionales de los años 2008 y 2009, respectivamente, como un aporte a la sociedad desde una visión del mundo que pretende colaborar con la solución de los problemas creados por la sociedad criolla, según resalta Tortosa (2009; 5), poniendo en evidencia los errores del ‘desarrollo’ con una perspectiva histórica.

Principalmente por ser estos Estados plurinacionales responden al proceso de asunción de códigos culturales de los pueblos y nacionalidades indígenas que allí conviven, para transitar hacia otro tipo de Estado no atado a las tradiciones eurocéntricas, y para construir una institucionalidad que posibilite el ejercicio horizontal del poder desde las comunidades, como formas activas de organización social, donde según plantea Acosta (2010; 7), la democracia requiere ser repensada y profundizada. Se trata de un reconocimiento e incorporación de concepciones éticas válidas, con principios filosóficos y analíticos vigentes.

Principio medular de estos constructos de los pueblos originarios es vivir en armonía con la naturaleza, pero su concepto de naturaleza difiere esencialmente del concepto de naturaleza en la cultura occidental.

En los pueblos originarios se concibe la naturaleza como viva y fuente de vida, animada por seres espirituales de diferentes categorías asociados a conocimiento espiritual y transmisión de los valores esenciales para la continuidad, todo se concibe interconectado, unido e interdependiente como energía. Dado que

todos los seres forman parte de la naturaleza, los 'seres humanos' son esencialmente iguales en valor a los demás 'seres'. Existen muchas verdades. Es un principio mantener la unidad y por ende la articulación o tejido de los grupos familiares, comunitarios, intercomunitarios y del pueblo. La naturaleza es también el 'espacio' donde se realiza la vida.

Por el contrario y paradójicamente, la cultura occidental conoce científica y empíricamente la vida y la interconexión de la naturaleza por energía (átomos) y la profunda interdependencia de los seres; aun así, los seres humanos se conciben separados, superiores y centrales en 'la naturaleza', hasta multifragmentarse por el individualismo; los demás seres, incluyendo otros seres humanos, son cosificados y concebidos como recursos que se pueden o deben explotar para propio provecho. La naturaleza acá se entiende como un banco de recursos. Se conoce científicamente las consecuencias de la explotación y los manejos arbitrarios no obstante, la cosmovisión instalada y en la escala de valores, el enriquecimiento económico y la preponderancia en el poder es más importante que la vida, la muerte, la enfermedad, el agua, los alimentos y el desequilibrio. Es decir, en la cultura occidental se ha instalado una distorsión nociva para la convivencia y la supervivencia de todos los seres. Además de discursos que ocultan los hechos. Se apologiza la cientificidad, pero los avances científicos para la vida o para la muerte son filtrados por concepciones económicas y políticas.

Según Huanacuni (2010; 15-20), en el Buen Vivir se encuentra la afirmación de los sabios acerca de recuperar la cosmovisión ancestral para recuperar la identidad, principio fundamental para conocer nuestro origen y nuestro rol complementario en la vida; esto implica trascender lo meramente racional y devolver la visión multidimensional natural, la capacidad de percibir otros aspectos importantes de la vida más allá de lo material, en especial aquello intangible que también determina la vida.

El postulado central del Buen Vivir focaliza la naturaleza como dadora de vida y debido a ello la naturaleza es más importante que los seres humanos y que el dinero; en consecuencia, Huanacuni (2010) plantea unas diferencias con el

Capitalismo, el Socialismo, la Democracia, la Justicia, la Diversidad, el Desarrollo, categorías estas introducidas por la modernidad/colonialidad de la cultura occidental.

El Buen Vivir se diferencia del Capitalismo por su acento en el dinero y la plusvalía, y se diferencia del Socialismo por su acento en la sociedad humana, que relegan a segundo lugar la naturaleza y la vida. Se diferencia de la 'democracia' occidental en que esta incluye formas de sometimiento de otros, mientras el Buen Vivir es partidario del consenso, el diálogo y la participación real. Se diferencia de la 'justicia' porque sólo reconoce derechos a los seres humanos y excluye 'los derechos' de la Madre tierra, no con una perspectiva jurídica sino ética y analítica. Se diferencia de la 'diversidad' porque se refiere exclusivamente a los seres humanos: "No hay unidad en la diversidad, sino es semejanza y diferencia", en cambio el Buen Vivir se refiere a todos los seres.

Punto importante es la inexistencia en los pueblos originarios del concepto de 'desarrollo' entendido como un proceso lineal que establezca un estado anterior y uno posterior, como destaca Acosta (2010; 11); es decir, un estado de desarrollo a ser alcanzado o de subdesarrollo a ser superado. Tampoco existe la concepción de 'pobreza' asociada a carencia de bienes materiales o de 'riqueza' vinculada a la abundancia.

El punto no es si podrán o no sustraerse de la racionalidad Modernidad/colonialidad instalada en la población de estos y otros países, si podrán abstraerse del capitalismo, más bien, si podrá instalarse, sostenerse en parte de la población y 'convivir' con los Modelos de 'desarrollo' sin ser bloqueados o estrangulados escueta o subrepticamente por relaciones de poder. En todo caso en ellos el mejoramiento social podría entenderse como un proceso en construcción y reproducción, debido a ello se les denomina en el presente trabajo Constructos del devenir y se resumen a continuación con fines comparativos con elementos de La mejor forma de vivir o *Waküpe Kowannötok*.

El Buen Vivir – Sumak Kawsay

El Estado Plurinacional de Ecuador reconoce el Buen Vivir-*Sumak Kawsay* en la Constitución del año 2008, en el artículo 14: el derecho de la población a vivir en un ambiente sano y ecológicamente equilibrado, que garantice la sostenibilidad y el buen vivir, *sumak kawsay* (Huanacuni, 2010; 12). Donde se declara de interés público la preservación del ambiente, la conservación de los ecosistemas, la biodiversidad y la integridad del patrimonio genético del país, la prevención del daño ambiental y la recuperación de los espacios naturales degradados. Así mismo destaca el derecho al acceso seguro y permanente a alimentos sanos, suficientes y nutritivos; preferentemente producidos a nivel local y en correspondencia con sus diversas identidades y tradiciones culturales, por ende el Estado ecuatoriano se declara promotor de la soberanía alimentaria.

En el Buen Vivir/*Sumak Kawsay* existe una identificación simbólica entre la Selva viviente (*Kawsak Sacha*) y el ser humano; según Santi y Toala (s/a), el *Sumak Kawsay* puede comprenderse como una totalidad dinámica conformada por tres grandes ejes, que son el *Runakuna Kawsay*, el *Sumak Allpa* y el *Sacharuna Yachay*, a saber:

El *Runakuna Kawsay* comprende los sistemas relacionados con las dimensiones económica, social, política y servicios básicos, donde se consideran índice de riqueza: las decisiones colectivas, la participación de género, la vida comunitaria, los trabajos agrícolas, la diversidad de productos, la unidad familiar y la organización. Se consideran índice de pobreza: el individualismo, la explotación de mano de obra, el monocultivo en agricultura intensiva, la división familiar y organizativa, conflictos interfamiliares e intercomunitarios, la pasividad y la dependencia al sistema, la pérdida de conocimientos, la dependencia económica, la pérdida de la cultura, el alcoholismo, las viviendas copiadas e inadaptadas, la pérdida de caza y pesca, la malnutrición o desequilibrio alimentario.

El *Sumak Allpa* comprende los sistemas relacionados con las dimensiones territorio, ambiente y recursos naturales, donde se considera índices de riqueza: los

ecosistemas conservados, ríos, lagunas sin contaminación, fauna y flora sanas y abundantes, zonas sagradas, zonificaciones del territorio, Territorio amplio. Y se considera índices de pobreza: la contaminación del medio (fauna, flora, ríos escasos y contaminados), desconocimiento y falta de respeto a las zonas sagradas, la desorganización del manejo y uso del territorio.

El *Sacharuna Yachay* comprende los sistemas relacionados con las dimensiones de sabiduría, tecnología propia, conocimiento ancestral, educación indígena y cultura, donde son índices de riqueza: las técnicas propias de preparación y uso del suelo a cultivar, habilidades en arquitectura propia, técnicas de caza y pesca, práctica de curaciones y uso de plantas medicinales, conocimiento y diseño de arte, música, danza. Relación y equilibrio del hombre con la naturaleza, solidaridad, *Mingas* (trabajo colectivo), educación con rostro humano y visión. El concepto de Selva viviente (*Kawsak Sacha*) con sus amos y dueños *Yachak* (Shamanismo) y la cosmovisión, vida con visiones. Considerando como índices de pobreza: el desconocimiento de las prácticas agrícolas propias, de la pesca y la cacería, el olvido y la desvalorización de las arquitecturas tradicionales, la depreciación de la medicina y el arte tradicional, el desequilibrio natural, la separación hombre – naturaleza, la desvalorización de la naturaleza, el rechazo a la cultura propia, el egoísmo, el individualismo, el colonialismo.

El Buen Vivir – *Suma Qamaña*

El *Suma Qamaña*, el término *Suma* significa plenitud, sublime, excelente, magnífico, hermoso; y *Qamaña* significa vivir, convivir, estar-siendo y ser-estando, en Bolivia se ha traducido como Vivir bien o Vida en plenitud, no obstante por incorporar lo comunitario Tortosa (2009; 1) sugiere traducirlo por Buen Convivir.

Consiste en una propuesta de la cultura de la vida que corresponde al paradigma comunitario y trata de reconstituir la visión de comunidad (común-unidad) de las culturas ancestrales para las cuales comunidad era estructura y unidad de vida, constituida por toda forma de existencia y no solo como una estructura social conformada exclusivamente por seres humanos, como señala Huanacuni (2010; 7).

En la comunidad la individualidad no desaparece, se expresa ampliamente en su capacidad en un proceso de complementación con los otros seres, en relación profunda con la tierra y el territorio.

Choquehuanca (2010) destaca que lo más importante no es la plata ni el oro, ni el hombre, porque él está en el último lugar. Lo más importante son los ríos, el aire, las montañas, las estrellas, las hormigas, las mariposas: lo más importante es la vida. Según Choquehuanca (2010) los 25 postulados del Suma Qamaña son los siguientes:

1. Priorizar la vida: buscar la vivencia en comunidad donde todos los integrantes se preocupan por todos. Se pretende buscar una vida más sencilla. Sea el camino de la armonía con la naturaleza y la vida con el objetivo de salvar el planeta.
2. Llegar a acuerdos en consenso: buscar el consenso entre todos implica que aunque las personas tengan diferencias, al momento de dialogar se llega al punto neutral en que todas coincidan y no se provoquen conflictos.
3. Respetar las diferencias: Respetar al otro, saber escuchar al que desee hablar, sin discriminación o algún tipo de sometimiento. No se trata de tolerancia. Cada cultura o región tiene una forma diferente de pensar. Incluye a todos los seres que habitan el planeta, como animales y plantas.
4. Vivir en complementariedad: Priorizar la complementariedad, pues todos los seres que viven en el planeta se complementan unos con otros.
5. Equilibrio con la naturaleza: El mundo es una común-unidad, llevar una vida de equilibrio con todos los seres dentro de tal comunidad, no solo entre seres humanos. Aspira a tener una sociedad con equidad y sin exclusión.
6. Defender la identidad: Valorar y recuperar la identidad que se considera mucho más importante que la dignidad. La identidad implica una vida basada en valores que resistieron más de 500 años, legado de las familias y comunidades que vivieron en armonía con la naturaleza y el cosmos.
7. Aceptar las diferencias: Respetar las semejanzas y diferencias entre los seres que viven en el planeta, más allá del concepto de la diversidad, que habla de diversidad de las personas. Los seres semejantes o diferentes jamás deben lastimarse.
8. Priorizar derechos cósmicos: Colocar los derechos cósmicos antes que los Derechos Humanos pues es más importante hablar sobre los derechos de la Madre Tierra que reducir el asunto a los humanos.

9. Saber comer: Saber alimentarse, saber combinar las comidas adecuadas a partir de las estaciones del año o la época, los ancestros se alimentaban con un determinado producto durante toda una estación, alimentarse bien garantiza la salud.
10. Saber beber: Beber alcohol con moderación. En las comunidades indígenas cada fiesta tiene un significado y el alcohol está presente en la celebración, pero se lo consume sin exagerar o lastimar a alguien.
11. Saber danzar: No simplemente saber bailar. La danza se relaciona con algunos hechos concretos como la cosecha o la siembra. Las comunidades continúan honrando con danza y música a la *Pachamama*, principalmente en épocas agrícolas; en las ciudades las danzas originarias se consideran expresiones folclóricas, hay que renovar el verdadero significado del danzar.
12. Saber trabajar: Considerar el trabajo como fiesta. Es una forma de crecimiento, por eso en las culturas indígenas se trabaja desde pequeños.
13. Retomar el *abya yala*: Promover que los pueblos se unan en una gran familia, una gran comunidad. Unir en ella a todos los países.
14. Reincorporar la agricultura: Reincorporarla a las comunidades y recuperar las formas de vivencia en comunidad, como el trabajo de la tierra, cultivando productos para cubrir las necesidades básicas para la subsistencia de manera que se generen las economías locales.
15. Saber comunicarse: retomar la comunicación que existía en las comunidades ancestrales cuyo resultado es el diálogo como lo hacían nuestros padres y resolvían los problemas sin conflictos.
16. Control social: Realizar un control obligatorio entre los habitantes de una comunidad. En los tiempos ancestrales, todos se encargaban de controlar las funciones que realizaban sus principales autoridades.
17. Trabajar en reciprocidad: Retomar la reciprocidad del trabajo en las comunidades mediante la práctica del *ayni*, que consiste en devolver en trabajo la ayuda prestada por una familia en una actividad agrícola.
18. No robar y no mentir: basarse en el *ama sua* y *ama qhilla* (no robar y no mentir, en quechua). Es uno de los preceptos que también están incluidos en la nueva Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia, que es fundamental respetar dentro de las comunidades para lograr el bienestar y confianza en sus habitantes pues son códigos que se deben seguir para vivir bien en el futuro.
19. Proteger las semillas: para que en un futuro se evite el uso de productos transgénicos. Se trata de preservar la riqueza ancestral agrícola con la creación de bancos de semillas que eviten la utilización de transgénicos para

incrementar la productividad, porque esta mezcla con químicos daña y acaba con las semillas milenarias.

20. Respetar a la mujer: La mujer representa a la Pachamama, que es la Madre Tierra poseedora de dar vida y cuidar a todos sus frutos. Dentro de las comunidades se valora a la mujer y está presente en todas las actividades orientadas a la vida, la crianza, la educación y la revitalización de la cultura, como base de la organización social, porque transmiten a sus hijos los saberes de su cultura.
21. Vivir Bien y No mejor: 'Vivir mejor' se relaciona con la doctrina capitalista porque se traduce en egoísmo, individualismo y desinterés por los demás, impulsa la explotación de las personas para captar riqueza enfocada en el lucro en pocas manos, mientras que el Vivir Bien apunta a una vida sencilla que mantenga una producción equilibrada.
22. Recuperar recursos: Recuperar la riqueza natural del país y permitir que todos se beneficien de ésta de manera equilibrada y equitativa. Nacionalizar y recuperar las empresas estratégicas del país en el marco del equilibrio y la convivencia entre el hombre y la naturaleza en contraposición con una explotación irracional de los recursos naturales.
23. Ejercer la soberanía: Construir, desde las comunidades, el ejercicio de la soberanía en el país, por medio del consenso comunal que defina y construya la unidad y la responsabilidad a favor del bien común, sin que nadie falte. En ese marco se reconstruirán las comunidades y naciones para construir una sociedad soberana que se administrará en armonía con el individuo, la naturaleza y el cosmos.
24. Aprovechar el agua: Distribuir racionalmente el agua y aprovecharla de manera correcta.
25. Escuchar a los mayores: Consultar y respetar a los abuelos y abuelas para poder retomar el camino, en tanto una de las principales fuentes de aprendizaje de las comunidades, sobre historias y costumbres que se pueden perder en el tiempo.

Es remarcable que los pensadores de los pueblos originarios hablan, exponen y escriben sobre sus constructos del devenir, junto a filósofos, antropólogos y políticos que comparten la necesidad de hallar otra lógica⁶⁸. No son

⁶⁸ Floresmino Simbaña (2011), Rodolfo Pocop Coroxon (2008), Humberto Cholango (2011), Simón Yamparo (2001), Davis Choquehuanca (2010), María Choque Quispe (2010), Manuel castro (2010), Luís Macas (2005), Fernando Huanacuni (2010),

meras traducciones o transcripciones o elementos sacados con fórceps en trabajos de investigación con otros fines, como sucede en otros casos

La mejor forma de vivir pemón - *Waküpe Kowannötok*

Tal como se describe en el capítulo introductorio de la presente investigación, el pueblo pemón tiene una visión cósmica desde tiempos ancestrales, desde la cual emergen los lineamientos de lo que se considera La mejor forma de vivir/ *Waküpe Kowannötok*. Constructo de reciente configuración al igual que los del Buen Vivir, a partir del trabajo de Medina, Croes y Piña (2003) con pueblo y capitanes de siete (07) de los sectores pemón, entre los cuales se halla el sector II Kamarata-Kanaimö; trabajo realizado con apoyo técnico de la Dirección General de Asuntos Indígenas (DGA) del Ministerio de Educación y Deportes, Eco-Natura, de *Nature Conservancy* de Venezuela y la Federación de Indígenas del estado Bolívar, durante año y medio de trabajo, con el objetivo de “formular la visión de desarrollo para el proyecto de vida del pueblo pemón”, sistematizarla y socializarla para el Estado venezolano con miras a evaluar y planificar programas, planes y proyectos con fundamento intercultural durante el gobierno bolivariano.

Se emplea un lenguaje occidental con terminología técnica como ‘recursos’, ‘desarrollo’, ‘estrategias’, ‘patrón alimentario’, ‘seguridad alimentaria’, entre otros. Levantan el constructo pemón del concepto de Calidad de vida, los criterios locales para construir Indicadores de calidad de vida desde la perspectiva indígena y la Evaluación de políticas públicas en el territorio pemón.

Según Medina, Croes y Piña (2003; 131-132) el *Waküpe/Wakü:pe Kowannötok* es el concepto de Calidad de vida o La mejor forma de vivir; se asocia a la seguridad territorial, porque contiene la fauna y la flora, las zonas de pesca, cacería y de prácticas agrícolas, cuya enseñanza y aprendizaje fortalecen lo cultural, y posibilita el importante intercambio de sus productos con otros pueblos indígenas garantizando la permanencia del pueblo pemón y el mantenimiento de la identidad cultural. En tal territorio se hallan los sitios sagrados, señales de que

existen los dueños de la tierra quienes son representaciones simbólicas que orientan el uso de los recursos (Medina, Croes y Piña, 2003; 131-132).

Según la Asamblea general celebrada en Kumarakapai en junio del año 2002, “el *Waküpe kowannötok* es vivir dentro de los principios y valores de nuestro pueblo y comunidades pemón, ser protagonistas de las decisiones de nuestra propia vida”.

No obstante Medina, Croes y Piña (2003) citan el constructo como una convención actualizada en el año 2003 con validez para el pueblo pemón en todos los subgrupos con sus particularidades de localización. Consecuentemente se asiste a un proceso de enacción, no se confirma la existencia previa del concepto en pueblo pemón pero se recoge la concepción de La mejor forma de vivir, poco sistematizada pero contentiva de los elementos que provienen de su visión cósmica que se concretan en la práctica cotidiana, como fenómeno social visibilizado, reconocible y de interés científico.

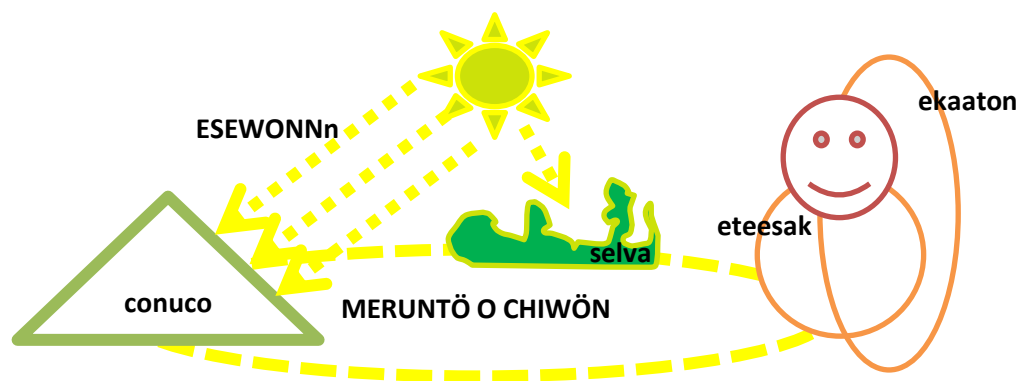


Figura 21. Representación ideográfica kamarakoto de la unidad energética esencial de todos los seres. FB.

Durante el proceso de investigación se confirmó el sentido de la existencia, del devenir, de cotidianidad y de aspiración vital de los kamarakoto en la UOPIA 2 Kowipa por un proceso de enacción semejante. Dado que la cosmovisión ancestral

es determinante para el constructo del vivir, se destaca que el pueblo pemón tiene un cuerpo de mitos de origen (tiempo de los Piá - el principio; el mito de Maichak)⁶⁹; y que conciben la dinámica vital como una circulación de energías entre la tierra y el sol que genera y alienta el todo, la totalidad de lo que existe.

Chiwön es una energía tutelar del conuco entero y/o de la tierra que se representa como una abuela que no come carne y se le debe ofrendar *kachiri* (Ayala, 2007; 112-133), como lo enseña el mito de *Küse Chiwön* o *Akuwamari*, el espíritu de la yuca. Además *Chiwön* se concibe como el “dueño” o “espíritu tutelar” de las plantas y los animales (Gutiérrez, 2001; Bujía, 1997 en Perera et al, 2010; 224); y funciona como una esencia numénica que conecta todo lo existente. El conuco y los alimentos que produce son los medios que llevan la energía numénica a la persona, al pemón (kamarakoto en nuestro caso).

En la concepción ancestral la persona o el pemón está constituida por la unidad cuerpo/alma, el cuerpo o *eteesak* (carne, *pun*, *ipun*) y el alma o *ekaaton kamununpö* (energía o sombra). La *ekaton* se extiende por todos los miembros del cuerpo y les da vida, pero parece ubicarse en la cabeza y tener conexión especial con la sangre. El centro de la afectividad y las emociones se ubica en el vientre-estómago. Cuando se consumen alimentos del conuco como el ají y la yuca, el cuerpo se vitaliza por el principio energético *meruntö* o *chiwün* que le da armonía y crecimiento a través del poder nutritivo y gustativo. También se vitalizan con la sal y el sol. El alma, según Gutiérrez (2001; 30), se vivifica, percibe todo y siente placer por las comidas, las bebidas, el chinchorro, los juguetes y los adornos. El sol es el principio energético *esewon* que hace vivir y crecer las plantas del conuco y de la selva; tal sinergia energética primordial solar y terrestre (*esewon* y *meruntö* o *chiwön*), son la vida que conecta e iguala a todos los seres y propicia entre ellos formas de entendimiento, comunicación y negociación espiritual; entiéndase, los pemón, los animales, los árboles, las plantas alimenticias y las montañas.

⁶⁹ Pia, el origen da paso a Iweiwa, Tuwenkaron y Kaponokok; que a su vez dan origen a Makunaima hijo de Iweiw, Chiki y Weruuweru de Tuwenkaron, e Iroriwa de Kaponokok.

De allí provienen los fundamentos de La mejor forma de vivir, que consisten en lo siguiente:

- Mantener una relación armoniosa con lo natural, no caer en abusos de ningún tipo bajo pena de recibir sanciones para si mismo y sus familias.
- Respetar las normas ancestrales, los usos y prácticas tradicionales en el entendido de que sabana, ríos, tepuyes, selva, piedras, peces, aves, los demás animales y los seres humanos son partes de un todo.
- Valoración del territorio como soporte para la continuidad de la vida del pueblo pemón y como marca de su identidad.
- Tener autonomía para decidir y seguir su devenir.
- Mantener la identidad y el idioma pemón; incorporar otros idiomas, tecnología, educación y credos de la cultura occidental a nivel instrumental.
- Preservar los conocimientos ancestrales sobre herbolaria y manejos de salud-enfermedad.
- Mantener la unidad familiar, que garantiza la transmisión y la continuidad de la cultura y además, sostiene la unidad comunitaria y la unidad del pueblo pemón, especialmente ante elementos externos.
- Respetar a los adultos(as) mayores y atender su palabra.
- Estar bien no depende de las posesiones, sino de sentir paz y satisfacer las necesidades.
- Saber alimentarse, con lo que se presenta por época y con moderación, alimentarse bien garantiza la salud.
- Saber beber (bebidas tradicionales alcohólicas) con moderación.
- Saber comunicarse, no hablar demasiado y atender al punto concreto hasta lograr acuerdos, con respeto a las opiniones de los demás para resolver los problemas sin conflictos.
- El trabajo colectivo para fines de beneficio colectivo.

Es más viable hallarlo en los pemón menos impactados por el contacto con la cultura occidental, con excepciones (conozco seis excepciones); no obstante Kamarata es muy diferente de Kowipa y ambas son diferentes de San José de Unötöi, que puede ser la más tradicional.

Tabla 29.

Cuadro comparativo de los constructos del devenir de pueblos originarios latinoamericanos en el siglo XXI.

CONSTRUCTO DEL DEVENIR	SUMA QAMAÑA – BUEN CONVIVIR	SUMAK KAWSAY- BUEN VIVIR	WAKÜPE KOWANNÖTOK- LA MEJOR FORMA DE VIVIR
PROCEDENCIA	BUEN CONVIVIR DE PUEBLOS ORIGINARIOS ANDINOS AYMARA Y QUECHUA DE BOLIVIA	BUEN VIVIR DE PUEBLOS ORIGINARIOS KICHWA ANDINOS Y AMAZÓNICOS DEL ECUADOR	LA MEJOR FORMA DE VIVIR PEMÓN DE PUEBLO ORIGINARIO CARIBE DE VENEZUELA
PROPÓSITO	LA VIDA DE TODOS LOS SERES EXISTENTES	PRESERVAR LA VIDA DE TODOS LOS SERES EXISTENTES	VIVIR DENTRO DE PRINCIPIOS Y VALORES ANCESTRALES PEMÓN
FOCO	DERECHOS DE LA PACHAMAMA O MADRE TIERRA.	RESPECTO A LA MADRE TIERRA, CUIDAR LOS ECOSISTEMAS COMO PRECEPTO PLANETARIO	RESPECTO A LA NATURALEZA. PRODUCIR EN ARMONÍA DENTRO DEL TERRITORIO
ACCIÓN TERRITORIAL	LA ACCIÓN TERRITORIAL ES LOCAL ARTICULADA CON LA CONCEPCIÓN ES PLANETARIA	TERRITORIO EN SENTIDO AMPLIO Y ZONIFICADO PARA ATENDER PARTICULARIDADES	DEFENSA DEL TERRITORIO COMO BASE CULTURAL PEMÓN, DEFENSA DEL AMBIENTE COMO 'ESPACIO' EXISTENCIAL DE TODOS LOS SERES
ROL DE LOS ESPACIOS	ARTICULACIÓN DE COMUNIDADES PEQUEÑAS, MEDIANAS Y GRANDES	ARTICULACIÓN DE TODAS LAS COMUNIDADES Y RESPETAR LAS ZONIFICACIÓN TERRITORIAL	AUTÓNOMOS, ARTICULADOS, COMPLEMENTARIOS EN TORNO A SUS POTENCIALIDADES
ESTRATEGIA	PONDERAR LOS VALORES CULTURALES ANCESTRALES, POSICIONAMIENTO ANTE EL CAPITALISMO Y EL SOCIALISMO	ALTERNATIVA DE LOS PARÁMETROS DE CULTURAS MILENARIAS EN LA COYUNTURA DE LAS CULTURAS, CICLO, REINICIO.	PRESERVAR EL TERRITORIO PEMÓN, PONDERAR VALORES CULTURALES ANCESTRALES DE SU PUEBLO
FACTORES DEL MODELO	EL MUNDO ES UNA COMÚN-UNIDAD; PRIORIZAR LOS DERECHOS CÓSMICOS/ LA VIDA DE TODOS LOS SERES, COMPLEMENTARSE. RESPETAR A LOS OTROS, VALORAR LA IDENTIDAD. VALORAR LAS MUJERES. SABER COMER, BEBER, TRABAJAR, DANZAR Y COMUNICAR. CUIDAR LA SEMILLA, TRABAJO AGRÍCOLA. TENER VIDA SENCILLA. ESCUCHAR A LOS ABUELOS (AS). SOBERANÍA.	TERRITORIO Y ZONIFICACIÓN TERRITORIAL; ECOSISTEMAS PRÍSTINOS. PRODUCCIÓN LOCAL DE ALIMENTOS. DECISIONES COLECTIVAS, PARTICIPACIÓN DE GÉNERO, VIDA COMUNITARIA, TRABAJO AGRÍCOLA, UNIDAD FAMILIAR Y ORGANIZACIÓN. TECNOLOGÍA, EDUCACIÓN, ARQUITECTURA, CACERÍA, PESCA Y ARTE PROPIAS, SISTEMA MÉDICO PROPIO. EQUILIBRIO HOMBRE - NATURALEZA, SOLIDARIDAD, TRABAJO COLECTIVO.	RESPECTAR EL TERRITORIO COMO CONSTRUCCIÓN CULTURAL Y COMO SOPORTE DE LA VIDA PEMÓN. LOS ESPACIOS SAGRADOS Y SUS 'DUEÑOS', EL CONUOCO, LA UNIDAD FAMILIAR Y RELACIÓN SOCIAL-IDENTITARIA. VIVIR EN PAZ NO DEPENDE DE PERTENENCIAS. RESPETAR A LOS ABUELOS (AS).
GLOBALIZACIÓN	INDEPENDIENTE DE LA GLOBALIZACIÓN	INDEPENDIENTE DE LA GLOBALIZACIÓN	INDEPENDIENTE DE LA GLOBALIZACIÓN
ENDÓ/EXÓG.	PREDOMINIO DE LO ENDÓGENO	PREDOMINIO DE LO ENDÓGENO	PREDOMINIO DE LO ENDÓGENO
CONTROL-FACTOR	INTERNO	INTERNO	INTERNO
AGENTE-MINORÍAS	EQUILIBRIO-UNIDAD	EQUILIBRIO-UNIDAD	EQUILIBRIO - UNIDAD
REPERCUSIÓN	COHESIÓN SOCIAL Y CULTURAL, POSICIONAMIENTO A NIVEL NACIONAL	COHESIÓN SOCIAL Y CULTURAL, POSICIONAMIENTO NACIONAL.	COHESIÓN SOCIAL Y CULTURAL.

Es evidente que el *Waküpe Kowannötok* o La mejor forma de vivir corresponde filosóficamente a los constructos del “Buen Vivir”, pero no se ha definido en profundidad como constructo originario del devenir ni como enacción, ni se había socializado como tal cuando se inició el proceso revolucionario venezolano del ss XXI que tuvo suficiente apertura política para considerarlo; posteriormente sería difícil posicionar políticamente estos constructos pues la situación de los pueblos indígenas en la República Bolivariana de Venezuela aparte de la carga inercial históricamente desfavorable, es una relación de minoría en la jerarquía socio-política (no sólo cuantitativa), que además se encuentra en dispersión o desunión de una diversidad de 51 pueblos, en general con liderazgos débiles.

Adicionalmente, en la presente fase de la Revolución Bolivariana lo planteado entre 1999-2007 ha comenzado a debilitarse, se confrontan procesos de cooptación por parte del Estado, desafección política por parte indígena y alienación cultural, con tendencias disruptivas en la política indígena nacional que necesitan Poder Popular y protagonismo indígena.

www.bdigital.ula.ve

Ahora bien, como modelos o constructos no hay una compenetración expedita, de hecho, que el Modelo de Desarrollo Endógeno venezolano se llame ‘desarrollo’ implica el predominio de la doxa del ‘desarrollo’, y de hecho, en un par de lustros los argumentos decoloniales comienzan a diluirse en folklore o a ser tragados por la reproducción de prácticas civilizatorias. ¿La pregunta sería si hay o no hay contradicciones?

Contradicciones en el Desarrollo Endógeno venezolano

Suponiendo que no fue la creación de un clima político, si no fue pensado así, y es la consecuencia de una contradicción interna, significa que en el proceso de transición propuesto hacia el cambio y hacia el socialismo subyace la racionalidad de la Modernidad/colonialidad. Tal como es, pues esta es la contradicción primera que da origen al intento de superación mediante otros sistemas. El asunto sería no permitir o no resignarse a que el pragmatismo político y

la falta de claridad en los objetivos de criollos e indígenas anule las posibilidades de mejorar las relaciones Estado-pueblos indígenas y a su vez mejorar el Estado.

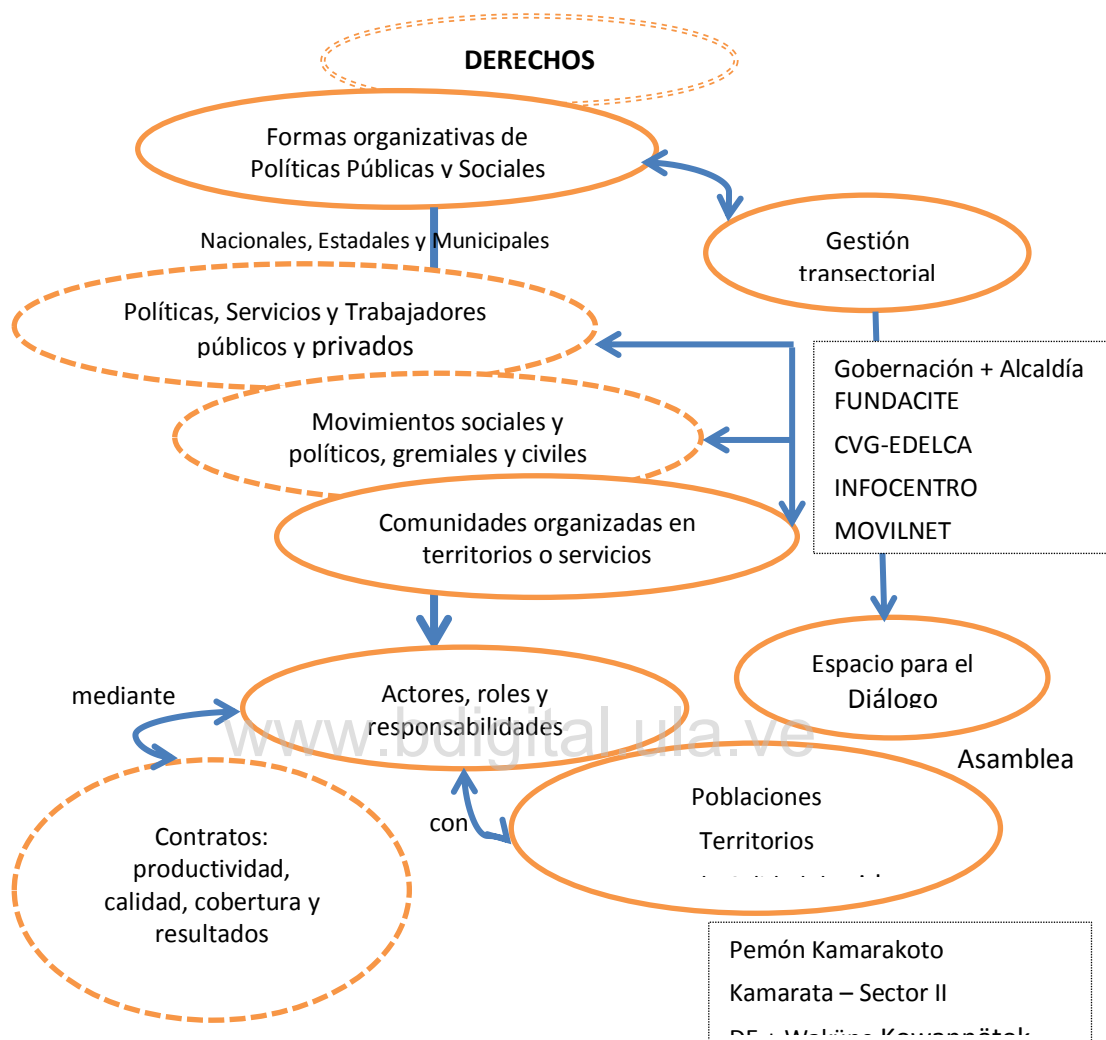
Contradicciones derivadas de esta primera sería aplicar un Modelo de DE venezolano sobre los pueblos indígenas; en segundo lugar sería la distorsión del planteamiento a nivel nacional en el nivel regional con un giro que remarca la importancia de las industrias básicas, la explotación minera o el extractivismo, sin duda, algo digno de análisis respecto a lo socio-cultural en territorios de poblamiento indígena ancestral y respecto a lo ecoambiental.

A partir del carácter contradictorio interno fundante se evidencian otras contradicciones interrelacionadas con la implementación de la política de DE en pueblo pemón kamarakoto, interesantes para extraer conocimiento, constatación de resultados y efectos con diversos propósitos.

La expectativa del pueblo pemón kamarakoto ante el gobierno bolivariano nacional, estatal y municipal era obtener una respuesta ética y equitativa a los derechos políticos, los derechos civiles y los derechos sociales postergados por décadas. También esperaban coherencia con los Planes de Desarrollo Económico y Social de la Nación, conocidos en Kamarata gracias a la política de difusión de los mismos por el gobierno bolivariano.

De manera que la expectativa es la igualdad de acceso a los Derechos, la equidad en ese proceso, el respeto a la cultura y todo a través de políticas públicas; entre las cuales se considera viable la atención resolutive de los problemas con endogeneidad, interculturalidad, proyección a futuro ('desarrollo') y la consecuente transformación

Cuadro 2.
Red de aproximación de las políticas públicas al contexto social



Fuente: PES 2004.

Las contradicciones observadas en cuanto a interculturalidad, endogeneidad, noción de desarrollo y transformación tras implementar la Política Nacional de Desarrollo Endógeno en las UOPIA del Valle de Kamarata, se acompañan con una sugerencia, y son las siguientes:

Tabla 30.

Contradicciones y sugerencias respecto a Interculturalidad. UOPIA 2007-2013.

Contradicción	Sugerencia
No formar a los implementadores en interculturalidad positiva o crítica	Formar, capacitar integralmente o reeducar a los implementadores (funcionarios y misioneros sociales)
Si el Estado implanta una política nacional, ¿los pueblos indígenas como culturas diversas tienen alguna otra opción que acatarla?	Políticas públicas indígenas.
Ingresan elementos culturales ajenos por decisiones culturales ajenas, es decir unas imposiciones culturales, en un supuesto plan endógeno.	Respeto a la diversidad cultural, revisar relaciones.
Distorsiones de carácter civilizatorio y asimilación inducida: los implementadores (revolucionarios o no) posicionados en el eurocentrismo suponen que el mundo occidental es mejor/superior y suponen que los kamarakoto acepten, acaten y se involucren en todo, para su integración a los criollos.	Formar respecto a la socio-génesis de los venezolanos y a la racionalidad de la Modernidad/colonialidad a funcionarios y a indígenas
Quedarse en la superficie de los problemas.	Identificar causalidades complejas de los problemas.
El MINPPPI se queda al margen	Activar al MINPPPI como agencia política para indígenas. Unificación estratégica de pueblo indígenas. Exigir los Derechos de los pueblos indígenas, movilizar el empoderamiento, objetivos políticos claros, organización, proyectos socio-productivos. Activar Misión Guaicaipuro. Trabajar la intraculturalidad y la etnicidad.
No involucra directamente a la Federación Indígena del estado Bolívar (FIEB)	Involucrar a la FIEB. Esta debe exigir al MINPPPI un rol activo. Unificar pueblos indígenas. Exigir los Derechos de los pueblos indígenas, movilizar el empoderamiento, apropiarse de las leyes e impulsar políticas públicas indígenas. Atención a problemas trascendentales.
No partir del constructo local con un <i>ethos</i> diferente sino imponer el modelo de 'desarrollo endógeno'	Desmarcarse del 'desarrollo' en contextos indígenas porque implica una visión asimétrica y la negación de los constructos propios.
Aplicar un enfoque lineal en la implementación de la política.	Aplicar un enfoque interactivo. Escuchar y ser escuchados con horizontalidad.
Distorsión de las políticas públicas como favor político u otra cosa	Los pueblos indígenas deben estar advertidos de los retornos al patrón de Modernidad/colonialidad. Participar activamente.
Pseudo-asambleísmo o banalización de la asamblea indígena y de la consulta previa e informada	Respetar los pueblos diversos y las leyes. Asegurarse que el pueblo se exprese y tomar en cuenta lo que diga.

Tabla 31.

Contradicciones y sugerencias respecto a Endogeneidad. UOPIA 2007-2013.

Contradicción	Sugerencia
Comenzar el 'desarrollo endógeno' desde una posición técnica con diagnósticos macro que se alejan de lo local, basada en la ciencia y con la única perspectiva de solución de problemas.	Comenzar por entender la vida cotidiana de las comunidades, su visión cósmica, valores, organización social, recursos y formas de valoración y uso de estos, es decir, el conocimiento local estructural/ perceptivo/ observable. Tejer una relación con perspectivas Etic-Emic y comunicación empática. Si los implementadores en campo conocen y respetan la cosmovisión se dialoga mejor.
Impulsar emprendimientos 'desde arriba' y 'desde afuera' sin base consensual local	Partir de diagnósticos locales y del consenso honesto; interconectarse.
No prever impactos edáficos, hidrológicos, biológicos porque la aprobación de proyectos prioriza a discreción la acción político-partidista o la caridad.	Profesionalismo técnico y consenso sobre la base socio-ecológica.
Obviar o no prever limitaciones locales	Tener en cuenta las posibilidades y limitaciones técnicas reales de los actores locales para implementar la acción propuesta. Especialmente la fricción espacial.
Inconstancia, discontinuidad y ralentización de los fondos y de la asistencia técnica externa	Conformar una gerencia social y de gestión social kamarakoto o algo similar local que atienda la cultura y la tecnología sobre principios de la ética pública. Formación de talento humano local que apoye la sostenibilidad de las unidades de producción, la asistencia técnica local real. Hay potencial local.
Falta de preparación y de mecanismos contralores sistemáticos adecuados	Cuidar la transparencia para evitar conflictividad local.

Fuente propia.

Tabla 32.

Contradicciones y sugerencias respecto a Desarrollo. UOPIA 2007-2013.

Contradicción	Sugerencia
Seguir en el marco conceptual del 'desarrollo' en un gobierno progresista.	Ser capaz de desmarcarse del 'desarrollo' y abrir alternativas locales. Que los pueblos indígenas sean propositivos.
No hay desarrollo en ningún sentido	
Seguir el marco conceptual de desarrollo donde no existe ese concepto y existen otros constructos del devenir.	Investigar los constructos y poner en práctica la política decolonizadora contenida en algunas leyes y en los PDESN. Armonizar, complementar.
Tanto indígenas como criollos, interpretan como 'desarrollo' cualquier elemento de infraestructura.	Formación.

No se responde a todos los derechos o los problemas con las políticas públicas	Responder a las problemáticas sociales integralmente (son derechos sociales).
Limitarse a traer de afuera	Propiciar que surjan políticas públicas desde lo local. Llevar ideas desde dentro. Retroalimentar.
Antropocentrismo	Ampliar el marco de acción hacia todos los seres en el sistema de la vida.

Fuente propia.

Tabla 33.

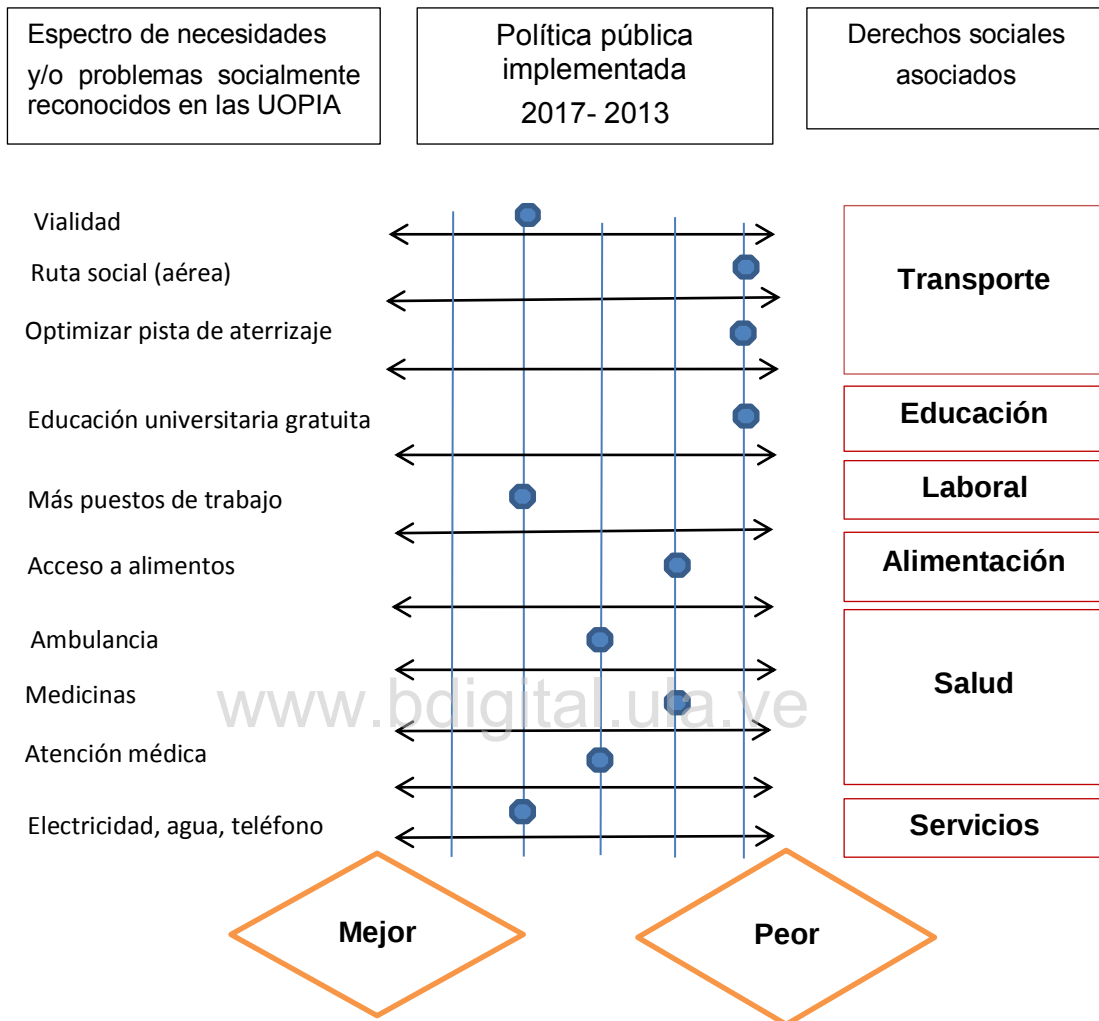
Contradicciones y sugerencias respecto a Transformación. UOPIA 2007-2013.

Contradicción	Sugerencia
Percepción local (subjetiva) con tendencia desfavorable por inconclusión, distorsión, los hacen sentir relegados, débil formación, desatención a intereses locales mayores.	Evaluación.
Ingresa elementos culturales ajenos por decisión cultural ajena (Estado), son herramientas para propiciar el trabajo asalariado o emprendedor, con sus consecuencias puntuales y radiales	El proceso de enajenación cultural iniciado en 1954 con la misión católica de los capuchinos catalanes, se repotencia entre 2007-2013, habría que atender la intraculturalidad para contrarrestar el efecto etnocida.
Condiciones de vida (objetivas) no mejoraron excepto la comunicación donde hubo una gran inversión. Lo demás se encarece y dificulta.	La fricción espacial (transporte, accesibilidad, costos-distancia) requiere solución o alternativa para evitar el drenaje de los beneficios
No se promueve la apropiación de conocimiento o apropiación tecnológica: se incrementa la dependencia.	Frenar o compensar el proceso de cultura enajena o impuesta hacia una apropiación.
Salud: se sufre inequidad de etnia e inequidad espacial	Promover la salud intercultural y aplicarse según los pacientes
El poder decisorio de la capitania de Kamarata puede resultar lesionado con la intervención del Estado	Articulación de capitanías, Consejo de ancianos y asambleas para evitar dislocación de los marcos de poder. No disimular el poder vertical que está impactando.
Educación universitaria gratuita y pertinente. Influirá en la migración juvenil.	Política de equidad de etnia y espacial en Educación universitaria
Educación Básica y Media en Kowipa y Sn. José de Unötöi sufre inequidad espacial	Atender
Problema de cobranza de los docentes por inequidad espacial	
Adultos mayores no pensionados por inequidad de etnia (tendrían dificultades de cobranza/inequidad espacial)	
Servicio Internet: El Infocentro supone utilidad pública en comunicación,	Asistencia técnica más frecuente y contraloría social

información, educación y turismo pero pasa lapsos inactivo por tormentas eléctricas, verano, desperfectos o falta de empleados.	
El Infocentro es utilizado básicamente por jóvenes y empresarios turísticos.	Ya que existe, prever brechas y socializar el uso para otros segmentos de edad y comunidades vecinas
Existe una herencia de autonomía en las comunidades pero se depende cada vez más de Kamarata.	Advertir diferenciales entre la relación comunidad base (complementaria) y la relación centro-periferia (dominio)
Kamarata comienza a tener dificultad para autoabastecerse de alimentos.	Kowipa quiere autoabastecerse y abastecer a Kamarata mediante proyectos socio-productivos/soberanía alimentaria (Arrozal, Piscicultura y Yuca amarga). Sn. José de Unötöi sigue en modo de producción comunal.
La organización en Consejos Comunales impuesta tiene potencial conflictivo entre la Capitanía y las familias kamarakoto.	Norma interna para complementariedad, formación para los proyectos y para contraloría.
En Kowipa y San José de Unötöi capitanía y consejo comunal pueden recaer sobre una misma familia.	Prever internamente conflictividad entre lo ético y lo político ante la concentración de formas de poder y manejo de recursos
Cierta permisividad de ilegalidades	
Tendencia a partidizar la organización comunitaria crea fragmentación y polarización social, replegamiento y desafección.	Política interna para priorizar y resemantizar la situación quizá con el Consejo de ancianos
No se evidencia empoderamiento como conciencia social y política por la participación	Prever apoyo institucional, objetivos claros y eficiencia
Accesibilidad al Valle de Kamarata	No hay transformación positiva. Es más caro

Fuente: propia.

Cuadro 3.
Corrección de desigualdades en las UOPIA entre 2007-2013



Fuente: Opinión 10 kamarakoto, 2013.

Complementariedad entre el Desarrollo Endógenos venezolano y el *Waküpe Kowannötok pemón*

¿Es posible la complementariedad entre estos constructos diferentes?.

Al comparar los elementos constitutivos del Modelos de Desarrollo Endógeno venezolano se relaciona en el plano político con los constructos de Buen Vivir posteriores, por estar enmarcadas en la corriente socialista y estatista que le

imprimen identidad latinoamericana a nuevos sistemas socio-políticos y socio-económicos. Esto es válido tanto para los PDESN 2001-2007 y 2007-2013, este último con mención expedita al socialismo. Ninguno alude directamente al Buen Vivir.

Al comparar las descripciones teóricas entre el Modelo de DE venezolano y el *Waküpe Kowannötok* hay componentes en común que tras una revisión de sentido e intencionalidad (pues aunque se denominen igual pueden tener diferentes significados) pueden complementarse, tales como la organización socio-política y la participación como base política para lo comunitario y la comunalidad, el trabajo colectivo para satisfacer metas comunes desde lo local, la búsqueda de equilibrio holístico (económico, social, ecológico y político), el fortalecimiento de la unidad familiar, el fortalecimiento de la identidad, la defensa del territorio, la integración y la unidad de los pueblos afines como estrategia de paz y cooperación. La promoción de patrones de consumo no consumistas (moderación). Y ambos constructos son propuestas no capitalistas, y por ende, contrapuestas a la globalización.

www.bdigital.ula.ve

Este planteamiento supone que dentro del Modelo de DE venezolano se contemplan respuestas para la mayoría criolla (diversa) y la minoría indígena (diversas), que hacen viable una mejor relación de cada una con el Estado venezolano. A excepción de algunos segmentos de la mayoría criolla diversa probablemente ubicados en las clases económicas alta y media-alta que responden ideológicamente al capitalismo.

En consecuencia se sugiere retomar elementos del trabajo de Medina, Croes y Piña (2003), como cometido oficial de alternativas con raigambre en el pensamiento ancestral para mejorar la respuesta a los pueblos indígenas y fortalecer las propuesta con una lógica local.

En sentido de complementariedad, aunque se ha explicado en la presente investigación el desacuerdo en torno al concepto de 'desarrollo', se sugiere la consideración de los aportes de los investigadores de la Revista Compas dedicada al Desarrollo Endógeno con una vasta experiencia alrededor del mundo trabajando

lo endógeno con la diversidad cultural desde los años 90; muchos de cuyos principios comparto principalmente porque el foco está en el fortalecimiento de lo local de pueblos indígenas y campesinos en diversas latitudes y el que viene de afuera como implementador institucional, estatal o miembro de una ONG se dedica primero a una fase de aprendizaje cultural, para posteriormente crear conocimiento y soluciones con horizontalidad, concebido en base a las propias capacidades y potencialidades locales, involucrando a los líderes, a la estructura local y tomando en cuenta las particularidades.

La primera fase de Compas (1998-2002), se enfocó en estudios de campo detallados y en la documentación del desarrollo endógeno. La segunda fase de Compas (2003-2006) se enfocó en demostrar la diversidad de metodologías para promover y aprender el desarrollo endógeno.

Dado que el grupo se dedica a la praxis, el material incluye los principios y las formas de aprendizaje en el desarrollo endógeno, la diversidad de cosmovisiones de las culturas del mundo, las metodologías de trabajo y algunas recomendaciones prácticas para la dirección de programas y proyectos con amplia y decisiva participación de los pueblos indígenas o campesinos, para técnicos de las instituciones de desarrollo, activistas y actores locales (Tapia, 2008).

El punto de partida es el criterio de los pueblos respecto a sus constructos del devenir que los autores llaman 'Desarrollo endógeno', en función de su bienestar integrado y equilibrado entre lo material, social y espiritual con enfoque participativo evitando conscientemente el sesgo materialista porque como rasgo de la cultura occidental, no siempre es lo más importante en otros pueblos, de hecho narran que puede ser que los intereses generadores sean la cohesión del grupo, o hijos buenos, o buenas cosechas. Al incorporar lo espiritual todo adquiere un nuevo sentido, como también lo ecológico. El reconocimiento de las particularidades es muy importante desde la perspectiva de la presente investigación porque lo que se considera apropiado para Kamarata no necesariamente es apropiado para San José de Unötöi, o para Kowipa; sus prioridades son distintas.

La meta del desarrollo endógeno que refiere el equipo de la Revista Compas y que compartimos (aunque no en la totalidad de sus principios), es empoderar a las comunidades locales para tomar el control de su propio proceso del devenir; debido a ello se parte del conocer las estrategias, los valores, las instituciones y los recursos locales para revitalizar o fortalecer el conocimiento ancestral y local, la intraculturalidad, procurar una mayor biodiversidad y diversidad cultural, una menor degradación ambiental, un intercambio local y regional autosustentable, y al mismo tiempo, el pueblo en cuestión es quien tiene el control cultural y equilibra lo interno y lo externo de la intervención, participando, eligiendo recursos, en un diálogo permanente, con un enfoque de derechos, y mejorando su capacidad de negociación; y tomar parte en los procesos de formulación, implementación, seguimiento y control de las políticas.

Recomendaciones para la Complementariedad

Recomendaciones relevantes para las políticas

1. Que se incorporen programas y proyectos que defiendan los derechos colectivos, apoyen la revalorización y la revitalización de sabidurías y formas de conocimiento de los pueblos indígenas y tradicionales, y la no-comercialización de conocimientos locales y recursos naturales.
2. Que los gobiernos nacionales respeten y reconozcan a las instituciones tradicionales y a los sistemas organizacionales.
3. Que las políticas globales y nacionales fortalezcan los sistemas de economía local, dando prioridad a la producción y al mercado local, soberanía y seguridad alimentaria.
4. Que se incremente la distribución de recursos para investigación y desarrollo del conocimiento y las ciencias tradicionales de los pueblos indígenas.
5. Que haya formación para estudiantes y profesionales comprometidos con los valores y principios de los pueblos tradicionales e indígenas en:
 - Desarrollar, actualizar y mejorar sus teorías y prácticas.
 - Evaluar el conocimiento predominante y las prácticas desde perspectivas tradicionales.
 - Enriquecer los fundamentos de su propia ciencia.

6. Incrementar la cooperación intra e inter-científica para el aprendizaje mutuo y la co-evolución de ciencias predominantes y locales (p. ej. en salud y agricultura), además de la interacción entre sabios indígenas y científicos occidentales, incrementando la simetría en la posición de poder y el acceso a los recursos para ambos tipos de ciencias.

7. El reconocimiento y el apoyo para las culturas, naciones y pueblos tradicionales indígenas para proteger sus sistemas de salud y recursos médicos, incluyendo sus aspectos materiales, espirituales, mentales y sociales.

Recomendaciones relevantes para la investigación

1. El reconocimiento de la naturaleza colectiva del conocimiento tradicional.
2. La atención por científicos y pensadores reconocidos a los conocimientos indígenas tradicionales, ciencias y sabidurías como recursos valiosos.
3. El apoyo de expertos locales para evaluar, entender, documentar y diseminar información en:
 - Plantas silvestres, cultivos y animales, además del conocimiento local, valores y sistemas del uso de la tierra.
 - Instituciones indígenas y prácticas afectivas en el desarrollo organizacional comunitario.
 - Conceptos locales e indígenas de territorio y la existencia de amenazas y oportunidades para la soberanía territorial de los pueblos.
 - Perspectivas de género en la diversidad bio-cultural en diferentes culturas.
 - Derechos colectivos y maneras de protegerlos.
4. Apoyo para carreras de conocimiento y sabiduría local en su propia investigación y diseminación de los resultados, y el reconocimiento de éstos.

Recomendaciones relevantes para la educación

1. Que el currículo de la educación primaria, secundaria y nivel superior incluya ciencias tradicionales y tecnológicas en sus teorías, métodos y prácticas.
2. Que la autoconfianza y el orgullo en la cultura y profesión tradicional local sea reforzada y fortalecida.
3. Incorporación de expertos locales como profesores en las escuelas y en la investigación.

Ahora bien, ¿Qué rol deben jugar los líderes o capitanes de los pueblos indígenas, los pueblos y comunidades indígenas en Venezuela ante las políticas nacionales?

Se está incrementando la tensión entre dos racionalidades y la 'combinación' o 'serialización' de los seres, la reducción a un modelo único de vida mediocre, como dice Andrea Revueltas; nosotros los criollos también tenemos expectativas ante los pueblos indígenas, y muy intensas ante el pueblo pemón que ha demostrado dignidad y liderazgo en los momentos precisos.

En Kamarata la política nacional de Desarrollo Endógeno abordó el desequilibrio territorial, económico, social y político bajo el parámetro criollo de población, fuentes de empleo, servicios, educación y accesibilidad. El “desarrollo endógeno” anclado en Kamarata (y Canaima) orientado hacia el mercado turístico internacional (controlado desde afuera) y la agroindustria (productos alimenticios y artesanales del agro) con mercado turístico incrementó el trabajo asalariado, mejoró los servicios de electricidad, comunicación telefónica e internet, abrió una opción de educación universitaria para evitar la migración indígena a los centros urbanos. Sin embargo, centrarlo en Kamarata es ambiguo, replica el efecto generador de presión sobre un ‘centro’, donde no se benefician todos y surge una percepción subjetiva desfavorable. Adicionalmente, Kamarata ya confronta escasez de caza y pesca, y los conucos están cada vez más distantes; si atrae más población de comunidades vecinas se incrementa el impacto ambiental, cultural y se produce el efecto inverso, mayor dependencia de los centros urbanos criollos, mayor demanda de alimentos criollos a elevado costo, posible afectación de la salud (tendencia genética a la diabetes tipo II con ingesta calórica), mayor demanda de servicios (electricidad, acueducto, saneamiento, salud y atención administrativa), y probable despoblamiento juvenil de comunidades vecinas, donde moviliza su economía al demandarle artesanía y alimentos tradicionales. Si los Consejos Comunales siguen instrumentales y de infraestructura, y la atención a derechos de territorio, accesibilidad, salud, educación, Banco e información están rezagados. ¿Autonomía? ¿Complementariedad? ¿Endogeneidad? ¿Interculturalidad? ¿Desarrollo? El acuerdo civilizatorio con la Misión de los capuchinos catalanes sigue

vigente para unos, otros quieren algo más justo y concretar sus derechos, otros quieren volver atrás y otros no ven el futuro sin un presente capitalista. ¿Quién o quiénes toman las decisiones que afectan a Kamarata? ¿Quién o quiénes toman las decisiones que afectan a las comunidades vecinas de Kamarata? ¿Qué rol deben jugar las capitanías?.

www.bdigital.ula.ve



CAPITULO IV

SISTEMATIZACIÓN PARA LA SOCIALIZACIÓN ESTRATÉGICA

Trata la reconstrucción, ordenamiento, integración e interpretación de la experiencia investigativa para extraer sus enseñanzas y compartirlas en instituciones y organizaciones pertinentes indígenas y criollas.

Para desarrollar la sistematización de experiencia se sigue la ruta metodológica sugerida por Jara (1994) que consiste en Punto de partida, Preguntas iniciales, Recuperación del proceso vivido, Reflexión de fondo y Puntos de llegada.

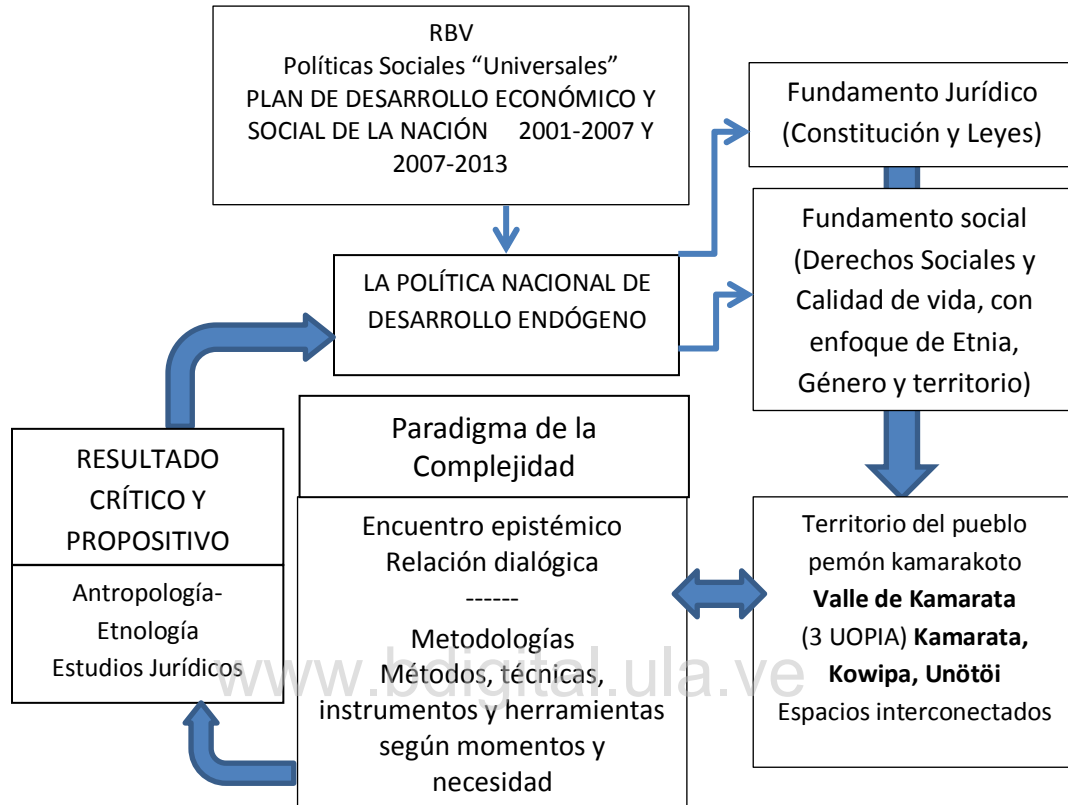
Punto de partida: la vivencia y todos los registros levantados durante la experiencia como herramientas e instrumentos de recolección y construcción de datos.

Cuadro 4.
Primer esquema metodológico



Fuente: FB

Cuadro 5.
Segundo esquema metodológico



Fuente: FB

Preguntas iniciales:

¿Para qué sistematizar? Para extraer las enseñanzas, como base para teorizar y para darle utilidad práctica a los resultados de la investigación. ¿De qué experiencia? Del desencuentro en torno a la política nacional de desarrollo endógeno en pueblos indígenas, sus causas, relación y consecuencias ¿Qué aspecto de la experiencia? Las causas y la posibilidad de superarlas con una propuesta decolonial que implique planificación y corrección de desigualdades para mejorar la relación Estado-pueblos indígenas-Estado.

Recuperación de lo vivido:

-Reconstrucción histórica:

En el año 2009 se asume el estudio de la implementación de la política nacional de Desarrollo Endógeno en la comunidad pemón kamarakoto de Kamarata, en el lapso 2007-2013, tras la instalación del Núcleo de Desarrollo Endógeno Kamarata, con el estudio de las posibles repercusiones en las comunidades vecinas más inmediatas, Kowipa y San José de Unötöi (se eliminaron otras comunidades propuestas inicialmente). Para 2009 ya tenía dos años conociendo a los kamarakoto y viajando mensualmente a la comunidad de Kamarata.

En Kamarata, los procesos electorales 1999-2007 arrojaron un triunfo del 100% favorable al proceso socio-político Revolución Bolivariana, debido a ello llama la atención desde el comienzo de la investigación la opinión generalizada con carácter negativo y de desconfianza en torno a las intervenciones del Estado, a nivel de proyectos, por falta de voluntad política para llevarlos a término, doble discurso, presión sobre los liderazgos locales, ineficacia o despilfarro de recursos económicos, falta de control y de evaluación; lo cual motivó la investigación de las causas de tal desencuentro.

En las Unidades de Observación Participante e Investigación Acción (UOPIA) que son Kamarata, Kowipa y San José de Unötöi, desde el año 2007 el Estado promovió la organización comunitaria para propiciar la participación activa del pueblo como Poder Popular en diagnósticos, proyectos, gestión, administración, contraloría y cogobierno. Se recorren las comunidades para un primer contacto.

Desde el Estado y la Región se enfocó la productividad y la educación con un criterio predominantemente laboral y económico (una meta nacional era superar la pobreza y el desempleo), esto no necesariamente concuerda con las comunidades indígenas, a menos que se proyecte sobre ellas el concepto occidental de pobreza por carencias y a menos que se trate de comunidades ya impactadas en proceso de cambio cultural como Kamarata, la única con intervenciones de envergadura. Se constituyeron 2 cooperativas (electricidad y

agro-industrial) y se constituyeron 7 Consejos Comunales. Se instaló una antena satelital para el Infocentro, hay antenas satelitales en el Ambulatorio y en el Colegio. Se instaló una antena para telefonía celular.

Entre el año 2007 y el año 2013 se construyó y procesó una data mediante entrevistas en profundidad con adultos mayores, con estudiantes universitarios, con actores de salud, de capitanías comunitarias y del sector II, se aplicaron cuestionarios sobre relaciones del pueblo pemón kamarakoto y la sociedad nacional, sobre relaciones comunitarias, sobre 'desarrollo', proyectos y poder. En el mismo sentido, se propiciaron asambleas y encuentros con grupos focales, además de la convivencia/observación participante y del análisis documental sobre diferentes soportes. Esto permite valorar mejor las contradicciones.

En año 2009 se hizo evidente que la complejidad de la implementación de las políticas nacionales en contextos de diversidad cultural requiere la incorporación de estudios antropológicos, la aplicación de la equidad de etnia, una política de fortalecimiento interno de los pueblos diversos a fin de lograr una participación efectiva e incluir las voces locales en las decisiones, para incrementar la corresponsabilidad, la participación y superar el monoculturalismo institucional de la sociedad criolla y el pragmatismo político de criollos e indígenas.

Los pueblos indígenas reconocidos constitucionalmente en la República Bolivariana de Venezuela como sujetos de derecho desde 1999, requieren compromisos con mayor arraigo que le devuelvan el carácter estratégico al propósito políticamente prioritario no tanto de 'desarrollo' como de corrección de las desigualdades heredadas y de mejorar la calidad de vida; esta no se puede lograr imponiendo un criterio de calidad de vida criollo al pueblo indígena, sino conociendo el criterio o concepto de calidad de vida del pueblo indígena en cuestión, contextualizado en la cultura y el ambiente de cada comunidad.

En tal sentido, formular la política de desarrollo endógeno no puede ser unilateral (nacional) sino el resultado de una conjunción de perspectivas (interna y externa, local-nacional) para un propósito útil y concertado, donde tengan espacio

las visiones y cosmovisiones diferentes, donde no prevalezca 'el desarrollo endógeno' frente al *Waküpe-Kowannötök* _la mejor forma de vivir pemón_, o cualquier constructo proveniente de los pueblos originarios.

Para el año 2010 se detecta como causa crítica del desencuentro entre las culturas diversas en Venezuela, la racionalidad del patrón colonial de poder, aspecto estructural subyacente que se perpetúa mediante un mecanismo de subsunción que se evidencia en el Valle de Kamarata en la interacción de grupos de la sociedad criolla y de extranjeros (sociedad occidental u occidentalizada), con los pemón kamarakoto (ajenos a esto o en vías de occidentalización).

Este patrón de colonialidad del poder sobre el cual cabalga la Modernidad conforma el simbiote Modernidad/colonialidad, promovido con la retórica de la salvación, el progreso y el desarrollo, viene siendo estudiado y cuestionado por autores como Fanon, Winter, Gordon, Wallerstein, Dussel, Mignolo, De Sousa, Quijano, Rivera Cusicanqui, entre otros, y representa actualmente la teoría política descolonial según Mignolo (2009; 8-9) o la teoría decolonial, pues su carácter acumulativo, en técnicas, conocimientos, instrumentos, clases, ideologías, instituciones, cabalga sobre una relación de dominación, de explotación e intercambio desigual, que impone el modo de producción capitalista y destruye las estructuras precapitalistas y tradicionales (Revueltas, 1990), significando una ruptura histórica con lo precedente en menoscabo de la diversidad cultural.

De esta manera se detecta que la implementación de la política nacional de desarrollo endógeno en pueblo pemón kamarakoto en Venezuela funde una imposición controversial de criterios de desarrollo sobre pueblos discursivamente reconocidos en su integridad y autónomos en su cultura, pero fácticamente subsumidos al poder del Estado. Es decir, se reconocen como pueblos diversos con estructuras propias y poder de decisión autónomo (liberados de lo colonial) para acto seguido, hacerlos entrar en el sistema del Estado con una estructura (coercitiva, condicionante) diferente, que los somete con la retórica del desarrollo endógeno y el socialismo, o la transición al socialismo, el discurso de la inclusión y

la incorporación a la nación que no puede superar el esquema de Modernidad/colonialidad.

La situación es compleja, inciden factores e intereses geopolíticos, geoestratégicos, económicos, culturales y sociales donde el carácter civilizatorio cobra fuerza aunque pretende pasar desapercibido. Porque en Venezuela el precedente en la relación Estado-pueblos indígenas era invisibilizar, marginar o “dejar quieto lo que no comprendes” o llenar una comunidad indígena de cemento, láminas de zinc y antenas, sin acceder al significado de la diversidad cultural porque la matriz colonial del poder en el Estado y la economía, en las instituciones sociales y en la racionalidad general, actúa así, organizada sobre sujetos y subjetividades construidas en la discriminación racial, el individualismo, el capitalismo, el clasismo. Y la tendencia actual es “tomarlos en cuenta”, impulsar la transición al socialismo del ss XXI pero parece carecer de profundidad y hay reveses.

Para 2011 preciso como señala Mignolo (2009; 15) que este problema supera a los proyectos, los tipos de proyecto, a las políticas públicas o la implementación de las políticas, pues requiere de un trabajo minucioso de analítica de la lógica de la colonialidad escondida bajo la retórica de la modernidad y requiere proyectos decoloniales a futuro (Mignolo, 2009; 15), que es lo que se propone la presente investigación. La dificultad del asunto estriba en lo internalizado y naturalizado de la Modernidad/Colonialidad por la población venezolana incluyendo a algunos indígenas en una corriente que inconsciente o conscientemente trabaja en contra de lo que se requiere o se desea y tiende a distorsionar las propuestas del año 1999.

En 2012 se revisan los postulados y enunciados de pueblos originarios *Suma Qamaña* y *Sumak Kawsay* para comprender mejor o potenciar el *Waküpe Kowannötok* /La mejor forma de vivir pemón, con miras a fortalecer la intraculturalidad pemón kamarakoto sumando a este valioso elemento, la socialización y estudio de las opiniones halladas en el proceso y la revisión de las causas profundas del desencuentro como material útil para planificar el devenir

dentro o con el Estado, para activar desde adentro otros procesos (constructos + opiniones + causa profunda = otra consciencia de la situación), que podrían generar una política interna, una posición política de complementariedad ante las políticas del Estado, una propuesta de política pública ‘desde abajo’ a futuro.

En torno a ello, Mignolo (2009; 15-16) señala que la descolonialidad del ser y del saber son fundamentales para imaginar organizaciones comunales políticas y económicas, y también subjetivas sobre las cuales emerjan éticas del con-vivir en lugar de la ética del com-petir; es decir, un sistema comunal imaginado a partir de organizaciones no-europeas, no-modernas, ni tampoco tradicionales (Mignolo, 2009; 15-16).

Para 2014 se programó una socialización de la sistematización en espacios estratégicos con participación del pueblo pemón kamarakoto que colaboraría en la sistematización intercultural bilingüe. Pero no se pudo concretar por razones económicas y sigue pendiente.

www.bdigital.ula.ve

- Ordenar y clasificar información.

Núcleo de la experiencia:

A) Hallar la causa crítica en las causas observables en el proceso dialéctico con los actores locales. B) Idear una propuesta que contribuya a la solución desde la (nuestra) experiencia.

Tabla 34.

Núcleos A y B de la experiencia investigativa

Núcleo de la experiencia A: Hallar la causa crítica en las causas observables en el proceso dialéctico con los actores locales	
CAPÍTULO INTRODUCTORIO AL PUEBLO PEMÓN. Ubicación geográfica, geopolítica y etnohistórica	
Ubicación geográfica y geopolítica: La Orinoquía, La subcuenca del río Caroní, La Región Guayana, El estado Bolívar, El Parque Nacional Canaima,	Potencialidad por diversidad de recursos bióticos, hídricos, paisajísticos, culturales, minerales y de posición estratégica. Amenaza para los pueblos indígenas: perder el territorio, incremento de

	contacto cultural, imposición de medidas de control externo
El Sector II Kamarata – Canaimö. Valle de Kamarata. Las Unidades de observación participante e investigación acción (UOPIA)	Sectorización del territorio pemón kamarakoto. Área de investigación.
Implementación del Plan de Desarrollo Económico y Social de la Nación 2001-2007: Los cinco equilibrios. Implementación del Plan Nacional de Desarrollo Económico y Social Regional 2001-2007. Núcleo de Desarrollo Endógeno Kamarata: Cooperativa Karimura (servicio eléctrico) y Cooperativa Tepansén (agroindustria-laboral).	
Descripción de Kamarata. UOPIA 1.	Punto central de la investigación donde interviene el Estado, como comunidad periférica o base
Descripción de Kowipa. UOPIA 2. Descripción de San José de Unötöi. UOPIA 3.	Puntos de verificación de efectos del Desarrollo Endógeno en Kamarata como comunidades de tierra adentro
Ubicación etnohistórica de los Caribe de la Guayana venezolana, Demografía. Etnografía pemón y pemón kamarakoto. Etnohistoria pemón kamarakoto. Actualización de la descripción etnográfica.	Organización social, Relaciones de parentesco, Organización política, Alimentación, Salud-enfermedad, Educación, Economía
CAPÍTULO I. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA. Procesos de problemas subyacentes y causas del desencuentro en la eficacia de las intervenciones y en la relación Estado – Pueblos indígenas	
Línea 1. La subyacente discriminación étnica	Distorsiones civilizatorias de las políticas, asimilación inducida, subsunción al capital, integración neutralizadora. Estructuras de dominio del Estado intactas controlan la diversidad cultural. Alienación.
Línea 2. El condicionamiento al ‘desarrollo’ de los países latinoamericanos	La ideología del desarrollo. Contradicción: Los PDESN 2001- 2007- 2013 hacia un nuevo sistema con viejos esquemas de ‘desarrollo’. Implanta el ‘desarrollo’ en comunidades no occidentales en lugar de implementar sus propios constructos ya investigados.
Línea 3. La crisis estructural del Estado venezolano	La crisis se atribuye al capitalismo y la modernidad/colonialidad. Se trata de equilibrar y transitar hacia el sistema socialista, hay contradicciones en la transición. Falla la des-ideologización del capitalismo.
Línea 4. La desafección política y jurídica	La implementación del Desarrollo endógeno en comunidad kamarakoto mejora poco las condiciones de vida ante la expectativa local, y produce desafección política.
Se concluye que la racionalidad de la Modernidad/colonialidad es la causa crítica de la falencia de la intervención del Estado en pueblo pemón kamarakoto, los kamarakoto pueden	

impulsar políticas públicas internas ante la política de desarrollo endógeno, los pueblos indígenas habrán de fortalecer su indigenidad para no retroceder a fases 'sin derechos' y sin poder, para no ser alienados ni cooptados por el Estado.	
CAPÍTULO II. METODOLOGÍA. Permisología, principios, niveles paradigmático, metodológico y tecnológico.	
Los Diagnósticos Comunitarios Participativos en las UOPIA, Entrevistas en profundidad, Encuestas: 1-Desarrollo, 2-Organización y poder. 3-Relaciones ppkamarakoto y sociedad criolla,	Panorama de problemas internos de las UOPIA desde la perspectiva local. Opiniones.
CAPÍTULO III. MODELOS DE DESARROLLO Y CONSTRUCTOS DEL DEVENIR	
Núcleo de la experiencia B: Idear una propuesta que contribuya a la solución desde la (nuestra) experiencia	
Tres variantes llamadas Desarrollo Endógeno: Nuevo Regionalismo Europeo, El Cerramiento espacial selectivo, Desarrollo Endógeno - República Bolivariana de Venezuela	Gradual desincorporación del crecimiento económico y aproximación a lo social, con fluctuación del control externo- interno. No todo lo prescrito en los modelos se hace realidad.
Tres variantes de constructos del devenir de los pueblos originarios: <i>Sumak Kawsay</i> , <i>Suma Qamaña</i> , <i>Waküpe Kowannötok</i>	Son reconstrucciones sobre los antiguos constructos indígenas, en la línea socialista-estadista para la convergencia de intereses nacionales y socio-políticos. No tienen cobertura total en la población.
Contradicciones en el Desarrollo Endógeno venezolano	Contradicciones fundantes: la doxa del desarrollo, su aplicación sobre un pueblo indígena, distorsión regional de lo nacional, no hay interculturalidad sino imposición, no se forma a los implementadores, el MINPPPI no se activa, la FIEB un poco, distorsión de la política, enfoque lineal de la implementación, No hay endogeneidad, no se toma en cuenta diagnósticos locales ni se prevén impactos, falta de preparación para los proyectos y procesos. No hay 'desarrollo', no existe el concepto de desarrollo en la cultura y no se configura, antropocentrismo. No hay transformación, sólo mejora la comunicación tecnológica y alguna infraestructura. Algunos puestos de trabajo.
Complementariedad posible entre el DE venezolano y el <i>Waküpe Kowannötok</i> pemón	10 aspectos complementarios: organización, participación como base política, comunidad y comunalidad, trabajo colectivo, búsqueda de equilibrio holístico, fortalecimiento de la familia, fortalecimiento de la identidad, defensa del territorio, unidad entre los pueblos, patrones de consumo no consumistas.
Recomendaciones para la complementariedad:	Cualquier intervención se hace en

políticas, investigación y educación	función del bienestar material, social y espiritual con enfoque participativo, atendiendo lo particular, para empoderar a las comunidades en cuanto al control del devenir, sobre el conocimiento integral local, con enfoque de derechos, incrementando su capacidad de negociación; y por ende su activa participación en la formulación, implementación, seguimiento y evaluación de las políticas públicas.
--------------------------------------	---

Reflexión de fondo

En el trabajo antropológico comprometido el investigador gradualmente se va apropiando de las causas del pueblo con quien trabaja, sin dejar de ser un *alias* aunque se sienta identificado, enriquecido en la identidad. No obstante si la investigación como proceso o como resultado le es ajena al pueblo se considera una falla no sólo metodológica sino ética, de manera que es imprescindible socializar la totalidad ya sistematizada de la investigación, pues hasta ahora, el pueblo pemón kamarakoto tiene una percepción fragmentada y parcial.

En el mismo sentido, hay una expectativa que el pueblo pemón kamarakoto demostró al otorgar la constancia de Autorización para la investigación, y sólo con la apropiación del resultado de la misma se podría evaluar si esta expectativa se satisface.

Puntos de llegada

Claridad de objetivos: a) Decolonialidad

De adentro -Derechos, Etnicidad, Liderazgo indígena, Unidad de pueblos indígenas, Agencia política indígena – cambios en el MINPPPI y en Misión Guaicaipuro. Formación en el tema decolonial para los equipos de las capitanías y la Federación de Indígenas del estado Bolívar, Instituto autónomo.

De afuera -Educar a los implementadores de las políticas públicas (apuntar a lo estructural), enfoque interactivo en la aplicación de las políticas, monitorear para evitar distorsiones con mecanismos sistemáticos. Cuidar la sostenibilidad. Transformar con carácter estratégico.

De ambos -Cada pueblo indígena en un marco de respeto a sus derechos, ha de gestar sus propios procesos del devenir sobre su acervo, desencadenándose de las rutas trazadas por otros, sin imposiciones de modelos enyuntados con una ideología político-económica.

b) Definir los canales para proponer un cambio.

(Como parte de la sistematización, se presenta a continuación una matriz expositiva de la investigación, que muestra la organización general).

www.bdigital.ula.ve

Tabla 35. MATRÍZ EXPOSITIVA DE LA INVESTIGACIÓN (VARGAS, 2013)							
Objetivo general		Verificar la interculturalidad crítica, la endogeneidad, la noción de desarrollo y la transformación en la implementación de la política nacional de desarrollo endógeno en pueblo indígena pemón kamarakoto entre 2007-2013 con fines propositivos.					
PROCESO	Objetivo	Tareas	Métodos y técnicas	Referentes y fuentes	Capítulos (Títulos)	Estructura de los capítulos (subtítulos)	Resultado
Diagnóstico teórico práctico de lo pensado. Desconocimiento generalizado sobre los pueblos indígenas en la sociedad venezolana, que exige una síntesis sobre el pueblo con quien se trabaja.	1 Investigar la matriz cultural pemón kamarakoto para el reconocimiento de los modos de vida y la ponderación de la eficacia en la gestión cotidiana de las comunidades.	Presentar al pueblo pemón: Ubicar geográfica, etnohistórica y etnográficamente y a los kamarakoto.	Etnográfico, etnohistórico: formación de talento h, levant. Fotog. investigación doc., observación participante y no particip., caracterizac. eco-ambiental, perspectivas etic-emic, comunicación empática, entrevistas en profundidad, análisis del discurso, diálogo de	ANGOSTO, L. F. BARCELÓ, L. BASTIDAS BERTI, H. BRITO, L. BUTT-COLSON. CASTILLO R. CLARAC, J. GRACIA ARNAIZ GUTIÉRREZ M. HARRIS, M. HENRITO, L. ROSALES y HERNÁNDEZ. HUBER Y FEBRES. SALAS Y SULBARÁN. SCARAMELLI SCHAEEL, A. SILVA L., G. SIMPSON, G. G. ROJAS Y TOVAR. THOMAS, R. J. VILLALÓN, M. E.	Introdutorio. Ubicación y etnohistoria del pueblo pemón kamarakoto	Ubicación geográfica y geopolítica.- La Orinoquía. La subcuenca del río caroní. La Región Guayana. El Estado Bolívar. P.N. Canaima. Sector II, Kamarata-Canaimö. Valle de Kamarata. Unidades de observación UOPIA Kamarata, Kowipa, San José de Unötöi. Ubicación etnohistórica de los pueblos Caribe de la Guayana ven. Etnohistoria del pueblo pemón. Demografía. Etnografías pemón. Etnografías p. k. Etnohistoria del pueblo p. k.	Actualización etnográfica. Se evidencia cambio cultural. Leve conflicto por intervenciones del Estado, la Misión, PN Canaima, territorio, el dinero, la alimentación y la salud. Se evidencia aprecio por tecnología y educación en segmento juvenil. Se valoriza la cosmovisión en función de la cohesión y la lógica del sistema social. Productos: Estudio sobre la Diabetes tipo II en pueblo pk, trabajo de

			saberes, triangulación y "devolución" de info., sistematización, trabajo comunitario, discusión grupal/ grupos focales,	CENSO INE 2011. LOPCI 2005.		Organización social pk. Relaciones de parentesco pemón k. Organización política. Alimentación tradicional o ideal dietario k. La salud-enfermedad p. k. La educación en pueblo p. k. La economía p. k.	ascenso UBV. Artículo en Boletín Antropológico N° 87. ULA. Mérida.
PROCESO Diagnóstico teórico práctico de lo pensado.	Objetivo	Tareas	Métodos y técnicas	Referentes y fuentes	Capítulos (Títulos)	Estructura de los capítulos (subtítulos)	Resultado
Problematizar la implement. de la PNDE de carácter decolonial con la racionalidad instalada de la Modernidad/col.	2 Contextualizar el tema-problema de la implementación de la política nacional de desarrollo endógeno en las relaciones de cultura y poder, del pueblo pemón kamarakoto y la sociedad	Definir Política, Pueblo indígena, tipos de Estado, Desarrollo. Revisar los PDESN, 2001-2007 y 2007-2013, con base en la CRBV 1999 y las Leyes. Cómo se implementa una política. Entes involucrados.	Etnográfico, etnohistórico: Fotográfico, documental., observación part. y no particip., perspectivas etic-emic, comunicación empática, IAP, entrevistas en profund. diálogo de saberes,	AGUILAR, V. ANGOSTO, L. BELLO, L. CLASTRES, P. BOISIER, S. CORDIDO. EASTERLY, W. ESCOBAR, A. GUERRERO, P. LANZ, C. MEDINA, CROES Y PIÑA QUIJANO, A. REVUELTAS, RIBEIRO, D.	I Planteamiento del problema.	Planteamiento del problema. Efecto de la Modernidad/Colonialidad sobre la política nacional de desarrollo endógeno a través de cuatro líneas de proceso. Línea 1. La subyacencia de la discriminación. Línea 2. El condicionamiento al 'Desarrollo' de los países LatAm.	Evidencia la asimetría o las relaciones de cultura y poder, se enfatiza importancia de la sociogénesis. Efecto de la Modernidad/col. sobre los PDESN y las políticas. Líneas 1-2-3-4: si cada pueblo no puede aplicar su propio proceso del devenir desde su acervo, está dominado e ideologizados por otras culturas: Modernidad.

	criolla venezolana.		triangulación. sistematización, discusión grupal/ grupo focal.	SUNKEL, O. VARGAS, I. VÁZQUEZ. WEBER, M.		Línea 3. La crisis estructural del Estado venezolano. Línea 4. Desafección política y jurídica.	El Estado usa el Modelo de DE y todo desarrollo impuesto desde arriba es civilizatorio. Etnocida.
PROCESO Diagnóstico teórico práctico de lo pensado.	Objetivo	Tareas	Métodos y técnicas	Referentes y fuentes	Capítulos (Títulos)	Estructura de los capítulos (subtítulos)	Resultado
. Maneras de desarrollar la investigación en sus diferentes niveles de complejidad	Sin número: es parte del diagnóstico. Comprender las causas del desencuentro entre las culturas kamarakoto y la sociedad criolla en torno a la intervención del Estado en la comunidad de Kamarata.	Recoger sistemáticamente la opinión y perspectiva de l pueblo pemón kamarakoto en torno a la política nacional de desarrollo endógeno y su implementación en Kamarata con repercusión en Kowipa y San José de Unötöi	Etnográfico, Etnohistórico, Crítico-dialéctico, Investigación-Acción-Participativa. Diagnósticos-Comunitario-Participativo (Hanlon). Entrevista en profundidad, Análisis de discurso. Guía de preguntas. Entrevista etnográfica no directiva.	Abad y Trak. Hurtado, j. Krotz, E. LOPCI, 2005	II Metodología	Permisología Principios personales como investigadora Nivel paradigmático de la investigación Nivel metodológico de la investigación Nivel tecnológico de la investigación Los diagnósticos comunitarios participativos. La entrevista en profundidad. Entrevistas etnográficas no directivas. Las encuestas. Cuestionario 1.	Levantamiento, construcción y procesamiento de una data pertinente al tema-problema de la investigación

			Encuestas de preguntas abiertas. Diario de campo y Libreta de campo., Método comparativo. Análisis de fuentes documentales.			Desarrollo. Cuestionario 2. Organización y poder. Cuestionario 3. Relaciones pueblo kamarakoto y sociedad nacional. Diario de campo y libreta de campo.	
PROCESO Discusión y Elaboración teórica: construcción de lo no pensado	Objetivo	Tareas	Métodos y técnicas	Referentes y fuentes	Capítulos (Títulos)	Estructura de los capítulos (subtítulos)	Resultado
Plantea una posible solución. Expone las nociones de de DE y Buen Vivir para el devenir ideal, reflexión sobre las contradicciones y la posible complementariedad para planif.	3 Articular saberes y conocimientos occidentales y originarios, sobre el desarrollo endógeno, el <i>waküpe kowannötok</i> / La mejor forma de vivir pemón, y el	Comparación del DE europeo, el DE venezolano, la acción del DE en Kamarata. Impactos 2007-2013. Comparar el Buen vivir <i>Suma Qamaña</i> y <i>Sumak Kausay</i> con el <i>Waküpe - kowannötok</i> . Relación DE venezolano con el	Etnográfico, etnohistórico: Fotográfico, documental., observación perspectivas étic-emic, comunicación empática, IAP, entrevistas en profund. diálogo de	ACOSTA, A. BOFF, L. BOISIER, S. CHOQUEHUANC A, D. GONZÁLEZ, D. HIDALGO Y CUBILLO. HOUTART, F. HUANACUNI, F. MEDINA, CROES Y PIÑA. ROMERO, J. STÖHR, W. y TÖDTLING, F.	III Modelos de desarrollo y constructos del devenir	El Desarrollo Endógeno. DE: Nuevo Regionalismo Europeo DE: Cerramiento espacial selectivo. DE – RBVmak Kawsay Buen Vivir Suma Qamaña La mejor forma de vivir: Waküpe	Cuadros comparativos. jurídico/social/factual de la PNDE en el ppk. c/ interculturalidad, endogeneidad, noción de desarrollo y efecto transformador y decolonial. Propositivo: Ruta metodológica de política pública desde adentro y desde abajo

la sociedad con elementos reales	Buen Vivir, para la corrección de desigualdades en la diversidad cultural con un criterio intercultural de planificación e implementación	<i>Waküpe - kowannötok.</i> Contradicciones y complementariedad posible.	saberes, triangulación. Sistematización.	TAPIA, N. TORTOSA, J.M. VITERI.		Kowannötok Contradicciones Y sugerencias. En Interculturalidad, Endogeneidad, Desarrollo y Transformación. Complementariedad Recomendaciones para la política, para la investigación, para la educación.	con un principio formativo sobre Calidad de vida ppk. Validación del Modelo de Calidad de Vida y gestión del desarrollo de Contreras y Cordero 1994 en cuanto al Waküpe- Kowannötok
PROCESO	Objetivo	Tareas	Métodos técnicos	Referentes y fuentes	Capítulos (Títulos)	Estructura de los capítulos (subtítulos)	Resultado
Sistematización, instrumentación práctica, socialización, Validación o valoración	4 Socializar la sistematización de la investigación para aportarle carácter estratégico al tema 'desarrollo'/corrección de las desigualdades en diversidad cultural	Engranaje didáctico de las etapas de la investigación Elaborar presentaciones en diferentes formatos, gráficas y bilingües	Sistematización de experiencias	JARA, O.	IV Sistematización para la socialización estratégica	Categorías asociadas a las tareas, en construcción : Implementación , Aplicación, Construcción colectiva Factibilidad, Adecuación.	Productos para la Legitimidad y Corroboración

Fuente: FB

CONCLUSIONES

La formulación e implementación de una política pública para un pueblo indígena requiere de conocimiento profundo del mismo, bien sea que la política provenga desde 'adentro' o desde 'afuera'.

La Constitución de la República Bolivariana de Venezuela 1999 y las leyes tienen un carácter más progresista que los representantes del Estado, que los representantes de los pueblos indígenas y que los ciudadanos en general. Hacen falta acciones al respecto y es altamente recomendable su apropiación para posicionarse en la actualidad y anticiparse a los cambios, porque el marco político gubernamental es transitorio.

Siendo el Desarrollo esencialmente un constructo ideológico-político y un mecanismo para imponer una racionalidad desde un esquema de dominación, levanta suspicacias que se utilicen 'planes de desarrollo' como mecanismo para implantar un esquema 'liberador', no es una sutileza, se trata de la exigencia de acoplamiento a un nuevo marco.

La revisión de diversos constructos del devenir (que son ideológico-políticos), significa abonar la conciencia social y la conciencia política, que propicia un posicionamiento desde la ciudadanía y desde lo colectivo, para desmontar o des-naturalizar los esquemas de dominación al develar las estructuras que los sustentan, tras el análisis crítico de los complejos de ideas que los componen. Implica incluso, la posibilidad de enfocar la re-unificación del ser humano con los sistemas y los seres del planeta y trascender lo jurídico-político-económico del marco occidental de planificación.

La organización social tiene potencialidad para unir, fortalecer, complementar y empoderar al pueblo, es importante en el caso kamarakoto ponderar la organización comunitaria, sectorial y comunal desde la revisión del concepto de comunidad, para evitar la pérdida de cohesión social o la reducción a lo instrumental. De mantenerse los consejos comunales, es importante revisar el concepto de comuna, que puede mejorar la relación Estado-pueblo pues de manera expedita acorta la distancia, reduce el poder abstracto y la opresión mediante la formulación, implementación y evaluación de políticas públicas.

Toda sociedad exige transformaciones. Las datas levantadas en el pueblo pemón kamarakoto revelan un sentido crítico respecto a aspectos asociados al Estado y las políticas de desarrollo endógeno que demuestran una consciencia pretemática, como diría Dussel (1995; 24). Su análisis y correlaciones en la investigación crean una consciencia explícita temática que desemboca en la necesidad de descolonizarse; tras la validación final (socialización en espacios estratégicos) se espera contribuir a la emergencia de una consciencia crítico temática existencial, histórica o práctica del pueblo pemón kamarakoto. Sólo así podría tornarse vinculante la investigación.

Si emerge tal consciencia crítico temática existencial kamarakoto sin quedarse en la desafección política, es viable alcanzar el propósito de la investigación, de contribuir a superar el monoculturalismo institucional y el pragmatismo político de la sociedad criolla venezolana, y generar proyectos interculturales, con equidad de etnia y de género para la corrección de las desigualdades, como propuesta decolonial donde el pueblo indígena pemón kamarakoto se posiciona 'en relación a' sino en la relación con el Estado.

GLOSARIO

Asimilación: el proceso de cambio que puede experimentar un grupo minoritario cuando se desplaza a un país donde hay otra cultura dominante; la minoría es incorporada a la cultura dominante hasta tal punto que ya no existe una unidad cultural separada (Kottak).

Asimilación forzosa: uso de la fuerza por un grupo dominante para obligar a una minoría a adoptar la cultura dominante: por ejemplo, amonestando y penalizando el lenguaje y las costumbres de un grupo étnico (Kottak).

Apropiación: es el proceso mediante el cual el grupo adquiere capacidad de decisión sobre elementos culturales ajenos, que han sido incorporados al ámbito y el grupo está en capacidad de usarlos, producirlos y reproducirlos (Bonfil).

Discriminación étnica asociada al término etnia y cultura, es la distinción con carácter negativo que se hace sobre un grupo humano por su procedencia étnica, implica un trato de inferioridad y conductas reales para apartarlos de oportunidades o beneficios, es un instrumento de dominación y explotación. En ella confluyen y subyacen conductas generadas por factores históricos, educativos, de poder, religiosos y epistemológicos.

Enajenación: es el incremento del poder y/o el control cultural de un grupo dominante sobre los elementos culturales propios de un grupo dominado, a través de mecanismos muy variados, que sin eliminarlos o prohibirlos, los desplaza y neutraliza, y los sustituye por elementos al servicio de sus propios proyectos e intereses (Bonfil).

Etnicidad: identificación con, y sentirse parte de un grupo étnico y exclusión de ciertos otros grupos debido a esta afiliación (Kottak).

Imposición: es el proceso mediante el cual el grupo dominante introduce elementos culturales ajenos en el universo cultural del grupo étnico dominado o por dominar. Las formas de imposición varían y responden a diferentes mecanismos, desde la fuerza amparada o no en argumentos legales, hasta las vías sutiles pero eficaces, como el uso de propaganda y la creación de un clima general favorables a la imposición. El elemento cultural impuesto continua bajo el control cultural del grupo dominante (no hay apropiación) (Bonfil).

Minorías: grupos subordinados en una jerarquía sociopolítica, con menos poder y menos seguridad de acceso a los recursos que los grupos mayoritarios (Kottak).

Pobreza: el concepto tiene carácter multidimensional, reconoce gradaciones y no puede definirse en abstracto sino que requiere ser situado. Se refiere a privaciones de un sistema relacionado de elementos en un registro ubicado en el tiempo, el espacio y la cultura. No se trata solo de poseer o no ciertos elementos sino de tener

la posibilidad y la aptitud para hacer uso de ellos. En tal sentido, la concepción de pobreza por carencias es reduccionista.

Política de intervención: se efectúa por el Estado y consiste en proveer bienes y servicios públicos, bien dentro de la racionalidad del mercado o financiados.

Política focalizada: es una política de carácter selectivo pues la focalización se basa en dirigir el gasto público, la inversión social o los subsidios hacia las personas que lo necesitan para atención de situaciones de exclusión o de grupos afectados o de vulnerabilidad social, es decir, con dificultades o imposibilidad de acceso a bienes, recursos o capacidades socialmente disponibles (Giraldo).

Política Pública: se relaciona con el conjunto de instituciones que toman decisiones para resolver problemas y desajustes sociales concretos. Su complejidad estriba en que involucra múltiples dimensiones y el futuro, por ende requiere un abordaje transdisciplinario para su implementación práctica, como acción e intervención del Estado en respuesta a una problemática socialmente reconocida.

Política Social: es un conjunto de objetivos y medidas dirigidas a mejorar la calidad de vida o el bienestar de la población. Se ocupa también de evaluar resultados sociales de nivel de vida, pobreza, desigualdad, seguridad, entre otros. Comprende el estudio de las instituciones sociales y sus funciones; por ejemplo el sistema de salud y de educación. Su contenido concreto y su diferencia con otro tipo de políticas varían mucho entre países y en el tiempo toda vez que las distintas definiciones tienen raíces históricas y un significado social y político; puede comprender seguros sociales, salud y asistencia social, alimentación, vivienda, agua y saneamiento ambiental.

Racismo proviene del término “raza” que conlleva una serie de equívocos de época que lo hacen inaplicable a la diversidad humana, y puede provenir también del constructo colonial americano que creó identidades con connotación racial, basadas en fenotipos del contexto, relaciones sociales en un patrón de dominación, jerarquizadas en base a una atribuida superioridad o inferioridad.

EL APARATO CRÍTICO

Para pueblo pemón trabajo ANGOSTO, Luís, textos de 2006, 2007, 2009 sobre relaciones Estado y pueblos indígenas que concreta la etnicidad, la indigenidad, la ciudadanía indígena, la territorialidad y sus conflictos, la Revolución Bolivariana y los pueblos indígenas de Venezuela, políticas étnicas y conciencia colectiva. SIMPSON, George Gaylord. Texto etnográfico de los pemón kamarakoto del 1938-39. PERERA, Miguel, 2007 por antropología y salud; THOMAS, David, por otros aspectos fundamentales.

Para desarrollo endógeno y constructos del Buen Vivir trabajo STÖHR, W. y TÖDTLING, F., 1976 cuya tesis de equidad espacial en contexto europeo son inspiradoras. BOISIER, Sergio, 2001. Desarrollo local, relación global-local. EASTERLY, W. la ideología del desarrollo. VÁZQUEZ-BARQUERO, Antonio. (2000). HOUTART, F. HIDALGO, A y CUBILLOS, A., LANZ, Carlos. El DE y la misión Vuelvan Caras. TAPIA, Nelson, editor del texto Aprendiendo el desarrollo endógeno, que compila a la revista COMPAS de la fundación ETC en Agruco, Bolivia y con Holanda y Ecuador. HUANACUNI, Fernando con los aspectos más profundos del Buen Vivir y CHOQUEHUANCA, David con los 25 postulados del Buen vivir.

Para decolonialidad trabajo KOTTAK, Phillip (s/a) Etnicidad y relaciones étnicas críticas. QUIJANO, Aníbal, 2002-2012. ESCOBAR, Arturo. DUSSEL, Enrique. MIGNOLO, Walter. REVUELTAS, Andrea.

Para etnografía y para etnología del proceso civilizatorio y relaciones de poder me apoyo en GUBER, Rosana. Y en HARRIS, Marvin; RIBEIRO, Darcy, VARGAS, Iraida y SANOJA, Mario, como también CLASTRES, Pierre.

FUENTES BIBLIOGRÁFICAS

- ABAD, A y TRAK, j. (2013). Desafección política en Bolivia, Ecuador y Venezuela en 2010: un análisis comparado. Cuadernos del CENDES. Vol. 30 N° 82. Caracas, abril de 2013.
- AGUILAR, V. y María Ochoa (2011). La protección del derecho a la propiedad intelectual colectiva de los conocimientos, tecnologías e innovación de los pueblos indígenas. En Luís Bello, editor, El Estado ante la sociedad multiétnica y pluricultural: políticas públicas de los pueblos indígenas de Venezuela (1999-2010). Iwgia. Caracas. Pp 162-183.
- ANGOSTO, L. (2006). *Negotiating politics, ethnicity and citizenship in the Pemón community of Tuauken: an analysis of the relations between the Bolivarian revolution and indigenous peoples in Venezuela. Thesis / Doctor of Philosophy. Queen's University of Belfast. Ireland.*
- ANGOSTO, L. (2009). Donde lo pemón se torna indígena: perspectivas etnográficas para el estudio de las políticas étnicas y la conciencia colectiva. Mimeo.
- AMADEO, E. (2003). Balance y evaluación de las políticas sociales en América Latina y el Caribe en los 90 y perspectivas futuras. PDF.
- ARENAS, N. (1999). "Globalización, Integración e Identidad: América Latina en las Nuevas Perspectivas". En Revista Venezolana de Análisis de Coyuntura, 1999, Vol. V, N° 1 (ene-jun), pp. 89-108.
- BAUTISTA, F. (2014). La prevención intercultural de la diabetes tipo II en pueblo pemón kamarakoto. En Boletín Antropológico. Año 32, N° 87, Enero-Junio. Museo Arqueológico. Centro de Investigaciones. Universidad de Los Andes. Mérida, Venezuela. pp. 28-44
- BAUTISTA, F. (2010). Diplomado para la convivencia en diversidad cultural. Trabajo presentado en el Congreso de Estudios Territoriales y Ecosociales. UBV sede Bolívar. Mimeo.
- BARCELÓ-SIFONTES, L. (1982). Pemóntón wanamarí. Monte Ávila Editores. Caracas
- BERTI, H. (2014) *Opciones para esta historia* AWAPARARI Y ARAIWONU.
<http://www.facebook.com/hortensia.bertimenrique/posts/10152186725954590>.
- BOISIER, S. (2001). Desarrollo (Local): ¿De qué estamos hablando?.
Abacoenred.com/IMG/pdf/boisier.pdf

- BRITO, F. (2005). Historia económica y social de Venezuela, una estructura para su estudio. Tomo I. Universidad Central de Venezuela. Caracas.
- BUENO, R. Fray. (1933). Apuntes sobre la provincial misionera de Orinoco e indígenas de dicho territorio con algunas otras particularidades. Caracas.
- BUTT-COLSON, A. (2009). *Naming. Identity and structure* en Antropológica 2009. Tomo LIII. N° 111.112: 35-114. Caracas: Instituto Caribe de Antropología y Sociología, Fundación La Salle.
- CASTILLO, R. (2005) *Parks Watch – Venezuela: strengthening parks to safeguard biodiversity. Perfil de Área Protegida-Venezuela Parque Nacional Canaima Sector Oriental*. Parks Watch.Org.
- CLARAC, J. (1996). La enfermedad como lenguaje en Venezuela. CDCH. Universidad de Los Andes. Mérida. Venezuela.
- CLARAC, J. (2001). “Análisis de las actitudes de políticos criollos e indígenas en Venezuela (De los años 60 hasta el 2000)”. En Boletín Antropológico. N° 53. CIET, Museo Arqueológico. Universidad de los Andes. Mérida-Venezuela, pp 335-372.
- CLASTRES, P. (1985). La economía de la abundancia en la sociedad indivisa. Revista Aletheia N°6. Buenos Aires.
- CLASTRES, P. (1996). Investigaciones en antropología política. Serie CLADEMA. Ed. Gedisa. Barcelona, España.
- COLMENARES, R. (1998). El derecho a las tierras de los pueblos indígenas en Venezuela. Universidad del Zulia. Facultad de ciencias jurídicas y políticas. Instituto de Filosofía del derecho. Maracaibo. Mimeo.
- CORDIDO, R. et al (2014). resumenanlisisplannacionalsimnbolivar-120925001741-phpp01
- COUSINS, A. (1991). *La frontera étnica pemón y el impacto socio-económico de la minería del oro*. Tesis de Maestría no publicada. Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas (IVIC), Centro de Estudios Avanzados. Caracas.
- CHOQUEHUANCA, D. (2010). Rebelión 25 postulados para entender el Buen Vivir. www.rebellion.org/noticia.php?id=100068.
https://drive.google.com/file/d/0B8i_fahFU7-hRXI1N240U0ktTmM/edit
- DE CIVRIEUX, M. (1976). *Los Caribes y la conquista de la Guayana Española: Ethnohistoria Karina*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.
- DUSSEL, E. (). Sobre el concepto de “ética” y de ciencia “crítica”. <http://www.herramienta.com.ar/print/revista-herramienta-n-12/>.

- DUSSEL, E. (1995). *Arquitectónica de la ética de la liberación*. Ponencia presentada en el Seminario de Eichstaett (Alemania), 4 de abril de 1995. Diálogo con K. O. Apel. PDF.
- EASTERLY, W. (2007). "La ideología del desarrollo". En *Debates IESA*. Vol XII. Número 4. Octubre-diciembre 2007. Pp. 100-104.
- ESCOBAR, A. (1991). *La invención del Tercer mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo*. El Perro y la Rana. Caracas.
- ESCOBAR, A. (2005) El postdesarrollo como concepto y práctica social, en Daniel Mato, Coord., *Políticas de Economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización*. Caracas. Universidad Central de Venezuela, pp. 17-31.
- ESCOBAR, A. (2006). *Antropología y desarrollo*. [file:///C:/Documents%20and%20Settings/usuario/Escritorio/escobarspa.html\(1 of 32\)26/10/2006 12:11:55 pm](file:///C:/Documents%20and%20Settings/usuario/Escritorio/escobarspa.html(1%20of%2032)26/10/2006%2012:11:55%20pm)
- FORNET-BETANCOURT, R. (2003). *Interculturalidad: Asignatura pendiente de la filosofía latinoamericana. Para una revisión crítica de la filosofía latinoamericana más reciente*. (PDF).
- GARCÍA, L. (2002). *La cabeza de un iceberg*. En Antonio Francés y Carlos Machado, *Venezuela: la crisis de abril*. Ediciones IESA. Caracas. pp. 23-29.
- GUBER, R. (2005). *El salvaje metropolitano: reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Paidós. Argentina.
- GUERRERO, P. (2008). *Notas para una guía teórica y metodológica sobre cultura, identidad, interculturalidad, patrimonio y turismo comunitario*. FEPTCE. Ecuador.
- GUTIÉRREZ, M. (1994). *80 años sembrando el evangelio por las tierras de la Gran Sabana, Guayana y Delta Amacuro*. Caracas: CVG Edelca. Vicariato Apostólico del Caroní.
- HARRIS, M. (1993). *Jefes, cabecillas y abusones*. Alianza Cien. Madrid.
- HENRITO, L. (2011). *Desafíos e incidencia de la mujer indígena en el cargo de capitana, máxima autoridad del gobierno Pemón en La Gran Sabana, Venezuela*. Universidad indígena Intercultural. CIESAS. Fondo Indígena. Chiapas, México.
- HERNÁNDEZ, L. ET AL. (2011). *Estudio a largo plazo de la dinámica de bosques en un gradiente altitudinal al sudeste de la Guayana venezolana*. *Biollanía*. Edición Esp. 10: 63-73. 2011.

- HERRERA, J. (2004) Racismo y discurso político en Venezuela en Revista Venezolana de Economía y Ciencias sociales, 2004.Vol. 10. n° 2 (mayo-agosto), pp. 111-128.
- HIDALGO-CAPITÁN, A. y CUBILLO-GUEVARA, A. (2014). Seis debates abiertos sobre el sumak kawsay. Iconos 48. 2014. pp 25-40. España.
- HOUTART, F. (2011). El concepto de sumak kawsay (buen vivir) y su correspondencia con el Bien Común de la humanidad. En América Latina en Movimiento, on line.
<http://www.alainet.org/es/active/47004#sthash.qXC4RZcc.dpuf>
- HUANACUNI, F. (2010). Buen Vivir/Vivir Bien: Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas. Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas - CAOI. Lima, Perú.
- HUBER, O. (1995) *Guayana Venezolana. Mapa de vegetación*. Caracas. CVG EDELCA. Missouri Botanical Garden.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA, XIV Censo Nacional de Población y Vivienda, resultados por entidad federal y municipio del estado Bolívar. Gerencia general de estadísticas demográficas. Gerencia de Censo de Población y Vivienda. Enero, 2013.
- ISHIBASHI, J. (2007). Multiculturalismo y racismo en la época de Chávez: etnogénesis afrovenezolana en el proceso bolivariano. En Humanía del Sur. Año 2. n° 3 (julio-diciembre), 2007. pp.25 – 41
- IZARRA, W. et al. (2004). Orígenes y fundamentos ideológicos de la Revolución Bolivariana. En Para comprender la Revolución Bolivariana, Haiman El Troudi (Ed.): 9-66. Caracas: Presidencia de la República.
- JARA, O. (1994). Para sistematizar, una propuesta teórica y práctica. Tarea, Lima.
- KEMPF, E. (Editor) (1993). *The Law of the Mother: protecting indigenous peoples in protected areas*. San Francisco. CA.: Sierra Club Books.
- KOCH-GRÜNBERG, T. (1966). *Del Roraima al Orinoco*. Tomo III, Caracas: Ernesto Armitano.
- MARTENS, R. (2011). “La demarcación del hábitat y tierras de comunidades y pueblos indígenas del estado Bolívar, entre el desarrollo nacional y la identidad cultural”. En Boletín Antropológico. Año 29. N° 82. CIET. Museo Arqueológico. Universidad de Los Andes. Mérida, Venezuela. Pp 132-162.
- MARTINIC, S. y C. RODRÍGUEZ-ARIZA. (2015). Normas internacionales del UNEG/sistema NNUU, IEG/ Bancos de Desarrollo, del CAD/OCDE Y CEPAL para evaluación. RELAC- FOCEVAL. Lima, Perú.

- MATTEI-MÜLLER, M. (2009). Orinoquía. En: *Atlas sociolingüístico de pueblos indígenas en América Latina*. Funproeib Andes. UNICEF. Bolivia.
- MEDINA, J. (2009). Autodemarcación y construcción de futuro en los pueblos indígenas. Experiencia del pueblo pemón. En *Antropológica* 2009. Tomo LIII n° 111-112: 251-264.
- MEDINA, J., CROES, G. y PIÑA, I. (2003). *Evaluación de políticas públicas del pueblo pemón: componentes socioeconómico y ambiental*. Caracas: Ministerio de Educación y Deportes, Dirección General de Asuntos Indígenas.
- MEDINA J. (2009). "Autodemarcación y construcción de futuro en los pueblos indígenas, experiencias del pueblo pemón". En *Antropológica*, 2009, Tomo LIII, N° 111-112: 251-264.
- MORA, A. S. (2008) Propuestas desde la Antropología para el abordaje de las dimensiones socio-culturales del cuerpo: un aporte al debate Educación Física / Educación Corporal [En línea]. Educación física y Ciencia, 10. Disponible en: http://www.fuentesmemoria.fahce.unip.edu.ar/art_revistas/pr.3697/pr.3697.pdf
- MORIN, E. (2004). La epistemología de la complejidad. CNRS, Gaceta de antropología N° 20. Texto 20-02. París. http://www.ugr.es/~pwlac/G20_02Edgar_Morin.html
- NÚÑEZ, A. (2013). Memoria 2012. Presentada a la Asamblea nacional en sus sesiones ordinarias del año 2013 por la Ministra del Poder Popular de los Pueblos Indígenas. Gobierno Bolivariano de Venezuela. Caracas.
- NEIRA, E. (2014). El saber del poder: introducción a la política. Universidad de Los Andes. Mérida, Venezuela.
- LANZ, C. (2004). El desarrollo endógeno y la Misión Vuelvan caras. Ministerio de Educación Superior. Caracas. Venezuela.
- OLIVA, A. e ISUNZA, A. (2009). La hegemonía en el poder y el desarrollo territorial, en *Revista Pueblos y Fronteras digital*. N° 6, Diciembre 2008 –Mayo 2009. <http://www.pueblosyfronteras.unam.mx>
- OSZLAK, O. y Guillermo O'Donnell. (1981). Estado y políticas estatales en América Latina. Centro de Estudios de Estado y Sociedad (CEDES), Buenos Aires, Documento G.E. CLACSO/N°4, 1981.
- PERERA, M., RIVAS, P. y SCARAMELLI, F. (2007). Los pemón. En: *Salud Indígena de Venezuela, vol II*. Caracas: Ministerio del poder popular para la Salud. pp 189-245.

- PROYECTO MAYÚ. Corporación Venezolana de Guayana (CVG), Electrificación del Caroní (EDELCA) y Programa Andes Tropicales PAT). Caracas.
- QUIJANO, A. (1975). Cultura y dominación: notas sobre el problema de la participación cultural. En Chacón, A. (1975). Cultura y dependencia: ocho ensayos latinoamericanos. Monte-Ávila Editores. Caracas.
- QUIJANO, A. (2002). Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina. Lima. Centro de Investigaciones Sociales (CIES)
- QUIJANO, A. (s/a). "Colonialidad y Modernidad/Racionalidad". En *Perú Indígena*.
- REVUELTAS, A. (1990). Revista Estudios. Filosofía Historia Letras. 23. Invierno 1990. Departamento Académico de Estudios Generales ITAM, México DF
- RIBEIRO, D. (1983). El proceso civilizatorio. Etapas de la evolución sociocultural. UCV. Caracas.
- RENGIFO, G. (2002). Allin Kawsay. El bienestar en la concepción andino amazónica. Lima: PRATEC.
- ROJAS, J. y TOVAR, F. (2011). Lectura etnogeográfica del territorio pemón-taurepán en la frontera sur-este de la Guayana venezolana. *Revista Venezolana de Ciencia Política*. N° 39, Enero-Junio, 2011. pp. 113-134.
- ROMERO, J. (2011). Política y Buen Vivir en el Socialismo Bolivariano. <http://www.aporrea.org/ideologia/a127381> capturado el 27-07-2011
- ROSALES, J. y HERNÁNDEZ, L. El Centro de Investigaciones Ecológicas de Guayana: la conjugación de voluntades individuales y apoyo institucional. *Revista Copérnico*. N° 2, Ene-Jun, 2005. pp. 207-217.
- SALAS, M. A. y SULBARÁN, E. (2011). Modificación de la Ley Orgánica para la Ordenación del Territorio en Venezuela: revisión de un proceso de 10 años sin perspectivas de cristalización. *Provincia*. N° 26, julio-diciembre, 2011. pp. 33-66.
- SAHLINS, M. (1983). Economía de la edad de piedra. Akal Editor. Madrid.
- SANTI, M y TOALA, F. () Propuesta del pueblo originario kichwa de Sarayacu. Campaña Kaparic de Sarayacu. Ecuador.
- SCARAMELLI, (2006), en Salud indígena de Venezuela. Ministerio del Poder Popular para la salud. Fundación La Salle. Caracas. Venezuela.
- SCHAEEL, A. (2002). Jimmie Angel, entre oro y diablo. Fundación Provincial. Caracas.

- SIMPSON, G. G. (2010). *Los indios kamarakotos*. Angel Conservation. Fundación Etnika.
- SILVA LEÓN, G. (2010). *Tipos y subtipos climáticos de Venezuela*. Trabajo de ascenso no publicado. Universidad de Los Andes. Facultad de Ciencias Forestales y Ambientales. Escuela de Geografía. Departamento de Geografía Física.
- SILVA LEÓN, G. (2005). "La cuenca del río Orinoco. Visión hidrográfica y balance hídrico". *Revista Geográfica Venezolana*, vol. 46 (1) 2005, 75-108. Extraído el 6 de junio de 2013 desde www.saber.ula.ve/bitstream/123456789/2/articulo4.pdf
- SENPLADES, Secretaria Nacional de Planificación y Desarrollo (2010). *Socialismo y sumak kawsay*. Quito: SENPLADES
- SUNKEL, O. (2005). Conversaciones con Oswaldo Sunkel: El desarrollo de América Latina Ayer y hoy. Cuadernos del CENDES. Vol. 22, n° 60. Universidad Central de Venezuela, Caracas.
- SUNKEL O. Y PAZ, P. (1970), El subdesarrollo latinoamericano y la teoría del desarrollo, Siglo XXI Editores S.A., México y Editorial Universitaria S.A., Santiago de Chile.
- TAPIA, N. (2008). *Aprendiendo el desarrollo endógeno sostenible; construyendo la diversidad biocultural*. AGRUCO, COMPAS, PLURAL, Bolivia.
- TARBLE, K. (1985). Un nuevo modelo de expansión Caribe para la época prehispánica. En: *Antropológica*, 63-64, pp. 45-81). Caracas: Instituto Caribe de Antropología y Sociología, Fundación La Salle.
- THOMAS, D. J. (1983) Los pemón, pg. 571-703 en *Los Aborígenes de Venezuela*. Vol. II
- TORTOSA, J. M. (2009). *Sumak Kawsay, Suma Qamaña, Buen Vivir*. Fundación Carolina. Instituto Universitario de Desarrollo Social y Paz. Universidad de Alicante.
- VALENCIA, G. y ÁLVAREZ, Y. (2008). La ciencia política y las políticas públicas: notas para una reconstrucción histórica de su relación. En *Estudios Políticos* ISSN 0121-5167 N° 33, Medellín, julio-diciembre de 2008: pp. 93-121N Procesos históricos
- VARGAS, I. y SANOJA, M. (1999). *Historia, identidad y poder*. Editorial Tropykos. Universidad de Texas.
- VAZQUEZ, A. (1999). *El desarrollo local en tiempos de la globalización. Ciudad y territorio: Estudios territoriales*. Madrid.

- VILLALÓN, M. (1978). Aspectos de la organización social y la terminología de parentesco E'ñapa. Universidad Católica Andrés Bello. Caracas.
- VITERI, C. (2003). "Súmak Káusai. Una respuesta viable al desarrollo". Disertación de Licenciatura. Quito: Universidad Politécnica Salesiana.
- WALSH, C. (2002). De-construir la interculturalidad. Consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros en el Ecuador. En FULLER, N. (2002) Interculturalidad y política: Desafíos y posibilidades. Pontificia Universidad del Perú. C.E. Universidad del Pacífico.
- WEBER, M. (1922) *Economía y Sociedad* (México: Fondo de Cultura Económica, 1964), pp. 652-3 (traducción corregida por F. Atria).

FUENTES JURÍDICAS

CONSTITUCIÓN DE LA REPÚBLICA BOLIVARIANA DE VENEZUELA 1909. Con la 1° enmienda. Gaceta Oficial N° 5.908 de fecha 09-02-2009

LEY ORGÁNICA DE DEMARCACIÓN Y GARANTÍA DE HÁBITAT Y TIERRAS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS, Gaceta Oficial N° 37.118 de fecha 01-12-2001.

LEY ORGÁNICA CONTRA LA DISCRIMINACIÓN RACIAL. 2011, Gaceta Oficial N° 39.823 DE fecha 19 de diciembre de 2011.

LEY ORGÁNICA DE PUEBLOS Y COMUNIDADES INDÍGENAS, Gaceta Oficial N° 38344 de fecha 27 de diciembre de 2005.

Ω