

NATURALEZA, CUERPO Y TARÉN EN LA SOCIEDAD ORIGINARIA PEMÓN

*Frank Gustavo Tovar Zerpa**
*y Omar González Nañez***

Recibido: 04//07/2012 Revisado: 19/10/2012 Aceptado: 20/11/2012

RESUMEN

En la cultura originaria Pemón, cuerpo y alma pertenecen a la naturaleza. Es decir, cuerpo (esak) o la substancia material (pun) es la “casa”. Dentro de esta casa se encuentra el segundo atributo básico de todos los seres vivos, que ellos describen como la fuerza, el poder de vida. Esta fuerza o energía (meruntö) es una fuerza vital cósmica, que proviene de los rayos del sol (wei), según Butt Colson y De Armellada, (1990). En el marco de estas premisas y anclado en los aportes teóricos y herramientas conceptuales provenientes de los estudios que privilegian la antropología del cuerpo y la etnografía de la oralidad, se desarrolla

* Ingeniero Forestal, Magister Scientiae en Gestión de Recursos Naturales Renovables y Medio Ambiente. Tesista Doctoral en Antropología. Universidad de Los Andes (ULA). frankt@ula.ve

** Antropólogo, Maestría en Antropología Lingüística (Artium Magistri M.A) y Doctor en Ciencias Sociales. Profesor (J). Universidad Central de Venezuela (UCV). wamudana@gmail.com

este ensayo con el objetivo de tener una aproximación al sistema de creencias del pueblo Pemón vinculado conceptualmente al cuerpo en su connotación mítica; es decir, la relación entre la trilogía: naturaleza, cuerpo y mitología (cantos Chamánicos o taren).

Palabras clave: Naturaleza, cuerpo, taren, sociedad pemón, antropología del cuerpo, etnografía de la oralidad.

NATURE, BODY AND TAREN IN THE PEMON NATIVE SOCIETY

ABSTRACT

For Greek civilization, the body represented an issue of beauty. For medieval Christianity, a source of abomination, that is, the sinful flesh imprisoning the soul. For Cartesian theorists, the body was a perfect machine. For the Pemon native people, body and soul, belong to Nature.

Under the latter assumption and anchored in the theoretical and conceptual tools from studies that emphasize body anthropology and ethnography of orality, this essay is developed in order to have an approximation to the belief system of the Pemon people, who are conceptually linked to the body in its mythical connotations, ie the relationship between the trilogy: nature, body and mythology (shaman chants or taren).

Keywords: Nature, body, taren, Pemon society, body anthropology, ethnography of orality.

INTRODUCCIÓN

En las últimas décadas aumentó considerablemente el interés entre muchos antropólogos sobre el tema del cuerpo, convirtiéndolo en un auténtico “boom”, especialmente en el mundo anglosajón vinculado a los grandes centros de producción académica. Sin embargo, varios autores se preguntan si se trata de un interés genuino de revaloración de premisas epistemológicas y metodológicas a través de una nueva línea de investigación o, si se trata, en cambio de estrategias teórico-conceptuales para justificar la implantación de “cotos”.

Nuestro interés se orienta en la revaloración del sistema mítico Pemón a través de los cantos Chamánicos o tarén vinculados conceptualmente al cuerpo y alma. En tal sentido, el territorio cultural Pemón (que incluye los dialectos caribes emparentados: Arekuna, Taurepán y Kamarakoto), objeto de nuestro ensayo, comienza a partir de 1945, a recibir la fuerza arrolladora de la presencia de agencias del Estado y de los proyectos misionales en la pretendida incorporación de los pueblos y comunidades originarias a la sociedad nacional, lo que acelera la desvaloración de los elementos propios de la cultura Pemón (Tovar, 2009; Luján, 2006).

Los cambios se aceleraron a principios de la década de 1970, cuando se terminó de construir la carretera Troncal 10, vialidad que une El Dorado y Tumeremo con Santa Elena de Uairén y que conecta el territorio venezolano con el brasileiro. La atracción de Santa Elena de Uairén como centro criollo sobre el pueblo Pemón es tan fuerte, que en el sector N° 6, donde se encuentra ubicada la ciudad, residen actualmente casi 13000 mil individuos identificados como Pemón (Arekuna, Taurepán y Kamarakoto).

La aglomeración poblacional en el sector N° 6 es consecuencia, principalmente, de las ventajas de accesibilidad que ofrece esta localización sobre los otros sectores del municipio Gran Sabana. En ese sentido, la nueva cosmovisión occidental, que acompañó esos cambios, contrastó con la cosmovisión ancestral e incidió en la transformación de la relación hombre-naturaleza-mitología, transformación que ha resultado desarticuladora para el sistema cultural originario.

Sin embargo, hay elementos de sus creencias que se han preservado como son los cantos Chamánicos o tarén, de cuyo análisis esperamos obtener una aproximación conceptual del cuerpo y alma en esa cultura originaria, la cual forma parte de nuestra diversidad cultural. Es por ello, que cuando se aborda el tema del cuerpo en la antropología, es necesario tomar en consideración a Blacking (1977), quien en su *Anthropology of the Body*, señalaba que el “el cuerpo es el lazo entre la naturaleza y la cultura”.

EL PUEBLO PEMÓN

El pueblo Pemón objeto de nuestro ensayo, se ubica en los municipios: Sifontes, Piar, Raúl Leoni y la Gran Sabana del estado Bolívar. En el cuadro 1, se presenta la distribución de la población Pemón en el estado Bolívar.

En efecto, en la región fronteriza entre la República Bolivariana de Venezuela, República Federativa del Brasil y la República Cooperativa de Guyana, hacen vida dos grandes sociedades indígenas: Los Pemón y los Kapón, siendo la primera la autodesignación de los Taurepán,

CUADRO 1

Distribución de la población indígena Pemón en el estado Bolívar

Municipios	Población	Porcentaje (%)
Gran Sabana	15.880	66,30
Raúl Leoni	4.012	16,75
Sifontes	3.565	14,88
Otros	496	2,07
Total	23.953	100

Fuente: Salud Indígena en Venezuela, Volumen II, 2007.

Arekunas, Kamaracotos, Ingarikó y Macuxi, de filiación lingüística Caribe. La segunda se corresponde con los Wapixana, de filiación lingüística Arawak. El etnonímico Pemón, se utiliza para indicar diferencias dialectales regionales, a partir de la ocupación de un área geográfica específica y en función de variantes lingüísticas. Sin embargo, los grupos Taurepán, Arekuna y Kamarakoto, son desde el punto de vista dialectal, mutuamente inteligibles por ser de la misma familia Caribe (Butt Colson 1985; Longa, 2003; Andrello, 2004). Las relaciones sociales en este pueblo originario, sobre todo en las comunidades más tradicionales, se establecen mediante relaciones de parentescos en donde predomina el sistema dravidiano, en el cual se da una residencia postmatrimonial, preferiblemente en la casa de la familia de la esposa (Silva, 2006).

Los municipios Gran Sabana, Raúl Leoni y Sifontes, agrupan la mayor concentración de pobladores que se identifican como pertenecientes al pueblo Pemón (97,93 %). Sin embargo, estadísticas oficiales del 2001, registran un total de 27153 habitantes: 24117 habitantes según el censo de comunidades indígenas, más 3036 censados que dicen pertenecer al pueblo Pemón en centros poblados fuera de sus territorios culturales, si bien se admite que tales cifras pueden representar un doble registro. No obstante, Rosal y Lara (2007), señalan con base en estimaciones del Departamento de Desarrollo Social de la Alcaldía del Municipio Gran Sabana, que la población total indígena Pemón en el estado Bolívar, alcanza los 30306 habitantes.

El Instituto Nacional de Estadísticas (INE), registra que aproximadamente el 1,2 % de la población Pemón se ha trasladado a otros estados del país. Igualmente tienen presencia en el vecino territorio Esequibo - en reclamación con la República Cooperativa de Guyana- y en la República Federativa del Brasil (Salud Indígena en Venezuela, Volumen II, 2007). La población del pueblo Pemón en el estado Bolívar, representa en términos porcentuales un 5,08 % del total de la población indígena en el país, estimada para el año 2001, en 534816 habitantes.

El municipio Gran Sabana, ocupa dos zonas ecológicas diferentes: una oriental o de sabana, concretamente La Gran Sabana y el valle

de Kamarata; y otra occidental o de selva pluvial, en las cuencas de los ríos Caroní y Paragua. La distribución espacial es como sigue: los Taurepán, al sur de la Gran Sabana, y algunos afluentes del río Orinoco; los Kamarakoto, en el occidente, en el río Caroní; y los Arekuna, en el norte, cuenca del río Caura y en noroeste del Roraima (Tovar, 2009; Lujan, 2006).

Figura 1. Grupo indígena originario Pemón en el estado Bolívar.



Fuente: Instituto Geográfico Venezolano Simón Bolívar (1992)*.

* Composición cartográfica propia, Tovar, 2009.

MARCO TEÓRICO

Naturaleza

Un gran número de autores señalan que a lo largo de la historia, se han observado matizaciones a la expresión naturaleza. Entre los más conspicuos destacan Aristóteles para quien la física es el principio y causa del movimiento y del reposo. En el caso de Descartes entiende por naturaleza a Dios mismo o el orden dispuesto por él en las cosas creadas. Por su parte, Spinoza en la *Ética* habla de ese ser eterno e infinito que se llama Dios o naturaleza. Comte en su *curso de filosofía positiva*, decía que el último término del sistema metafísico consiste en concebir, en lugar de las diferentes entidades particulares, una única gran entidad general, la naturaleza que es considerada como la fuente única de todos los fenómenos.

En tanto, Lévi-Strauss, sostenía que la naturaleza es todo lo que hay en nosotros por herencia biológica. Para Hegel en la *Propedéutica filosófica*, naturaleza y espíritu constituyen la realidad de la idea, aquella como existencia determinada externa y la segunda como saber de sí. Por su parte, Kant en sus *Prolegómenos a toda metafísica futura*, dice que entendemos por naturaleza (en sentido empírico) el conjunto de fenómenos considerados en su existencia de acuerdos con reglas necesarias, es decir, de acuerdo con leyes. En otras palabras este es el enfoque filosófico occidental, sin embargo, esa ciencia ha encarado el estudio de las manifestaciones y, en consecuencia, ha extraído unas leyes. De este modo, la naturaleza es lo que es en sí misma. Sin duda, la perspectiva creacionista y la evolucionista detraen conclusiones bien diferenciadas (González Radó, 2001).

Aproximarnos a la cosmovisión de un pueblo originario nos obliga a considerar la totalidad de su cultura; es decir, al hecho sociocultural total del que a nuestro entender habla Marcel Mauss (1991), el cual nos permite, en cierto modo, comprender la compleja realidad creada por una sociedad que se comporta con un sentido práctico de acuerdo con su cosmovisión. Gutiérrez (2001) afirma que un hecho clave en la cultura Pemón es que: *en un principio todos los seres eran personas*

protegidas por un potorí, un originante protector. Así, la cosmovisión de los Pemón, como entre otras sociedades amerindias, su cosmovisión se basa en la trilogía mitología-hombre-naturaleza, unidad indivisible que hemos abordado como un aspecto fundamental básico para el análisis etnocultural, al respecto, podemos asociar lo planteado por Marion (1991) en Robledo Morales, (2008):

La acción del hombre sobre la naturaleza se traduce en un sistema de prácticas que funcionan como vínculo social y definen culturalmente los seres entre sí, con base en el conjunto de normas que regulan el quehacer de apropiación-extracción-transformación del medio natural. Si bien el tipo de medio ecológico en el cual se reproduce una sociedad determinará en cierta medida la práctica social de explotación del mismo, la cultura material y espiritual que se erigirá basada en dicha relación será la que, en última instancia, codificará las pautas y medidas peculiares de interacción del hombre con su medio (p: 127).

Sin embargo, Descolá (2001), plantea que la relación dicotómica naturaleza y cultura es una herramienta inadecuada para el estudio de culturas que atribuyen disposiciones y comportamientos humanos a plantas y animales, incluyendo a espíritus, monstruos, objetos, minerales y cualquier entidad, a los que atribuyen una conciencia, un alma, capacidad de comunicarse, de crecer o de morir y una conducta social basada en un código moral.

En el caso Pemón, a pesar del proceso de aculturación que atraviesan, todavía existe una cosmovisión peculiar de la relación hombre-naturaleza-mitología; entendiéndose que esa relación interdependiente afecta a dichas unidades básicas, como es la creencia de considerar como *enek* a los seres selváticos, enemigos del hombre, pero también a los seres fantásticos que pueden ser favorecedores como aliados del mal.

Todos ellos comparten una potencia maléfica conocida como *imoronek*, presente también en algunos frutos y animales aparentemente comestibles. Entre los *enek* más conocidos están: *rato*, *piaimá*, *orodán*, *mawari*, *amarikaw*, *amayikok*, *embatapiyu*, *anwona*, *taputapuka*, *oköyimü*, *aravenanko* y *awoineripue* (Hernández, 2008). Por eso la

relación Chamánica que se debe establecer con ellos, debe ser de cordialidad, pues estos espíritus son poderosos, pueden hacer el bien si así lo desean, pero también el mal si son mandados para cumplir ese papel (Velásquez, 2010).

Cuerpo

En relación al tema del cuerpo, Muñoz González y López García (2006), señalan que es la antropología la que ha asentado con muy explícitas muestras etnográficas la idea del cuerpo o la persona como entidad culturalmente constituida y es la propia antropología la que relativiza ese extremo, aduciendo que puede haber cierto entendimiento universal en las ideas de cuerpo o personas.

Mauss (1991), dice que la mayor parte de las prácticas sociales, ponen en juego el cuerpo: hábitos, de trabajo, andares, cuidados corporales en el nacimiento y a lo largo de todo el ciclo vital, técnicas de reposo y de movilidad, de cortejo, de ingesta de comida, entre otros. Los Pemón creen que los más susceptibles a los efectos del *imoronek* de los alimentos son los padres de niños recién nacidos, por lo que deben mantener una rigurosa dieta. De lo contrario, podrían sufrir mal carácter, enfermedades e incluso la muerte (Hernández, 2008). Así para Mauss, el cuerpo es una potencialidad fisiológica que es realizada social y colectivamente, a través de una variedad de prácticas corporales compartidas en las que el individuo es entrenado, disciplinado y socializado.

La visión del cuerpo en el pensamiento Pemón, se nutre de los aportes de Velásquez (2010), quien señala que este pueblo originario al igual que los Akawaio (ambos de filiación lingüística Caribe), realizan un ritual que comúnmente llaman *moronipué*, que es una suerte de “contra” para evitar el daño que debe ser introducido en el interior de su propio cuerpo y que debe recorrer toda su sangre. Los elementos de la naturaleza, previamente tratados, que pueden ser introducidos en el cuerpo, luego de una incisión, provienen de plantas especiales y misteriosas, residuos de piedras y también partes de animales como polvo de uñas de jaguar, cenizas provenientes de la quema de abejas y

avispas, que al ser introducidos en el cuerpo, les da el convencimiento de ser poderosos, exitosos y hasta inmortales. Este concepto, según el mismo autor, es practicado en África y Suramérica, específicamente en el nordeste de Brasil por campesinos que lo denominan “corpo fechado” y en los chamanes (sailas) Kuna en Panamá.

Con todo podemos afirmar, comenta Velásquez (1987), que el cuerpo de un Chamán, normalmente está preparado siempre para enfrentar las adversidades, en virtud de que la relación que se genera entre el cuerpo humano y la naturaleza es que, en última instancia ambos se pertenecen, sin embargo el Chamán prepara su cuerpo, pero la naturaleza en extenso es la que siempre tiene mayor poder.

Otra muestra etnográfica, la presenta González Ñañez (2006), al realizar un ensayo para explicar las representaciones del origen de la enfermedad y los “males o daños” que asignan la sociedad Kurripako, de filiación lingüística Maipure-Arawaka en el Noroeste Amazónico (categoría antropológica muy estudiada en la actualidad) al cuerpo de su creador Wamúdana-Kúwai, encontrando una relación no antagónica sino holística que posee el pensamiento Chamánico presente en ese pueblo originario en cuanto a la continuidad cuerpo-alma-naturaleza-cultura. Sin embargo, quien encuentra un proceso de exclusión de cuerpo o persona, en virtud de que el conocimiento Chamánico está reservado al hombre, por tanto, las mujeres no pueden presenciar las ceremonias rituales de iniciación por haber raptado al Kúwai durante el proceso de etnogénesis.

Valga la pena señalar, que en el caso del pueblo Pemón, a las mujeres se les permite cantar los tarén. Veamos el caso de Benedicta Asís, indígena Pemón Taurepán de la comunidad de Wara, municipio Gran Sabana, en Hernández (2008):

Hay otras cosas que son las oraciones para curar a las personas, yo las sé, pero menos lo malo, eso no me gusta. Todo esto me lo enseñó mi papá, Cipriano Asís, él era Piasán . Murió el 10 de de octubre de 1996. Sí, sí soy Piasán porque yo sé los cantos que cantaba mi padre, el Piasán (p: 81).

Una relación entre cuerpo y persona, la encontramos en López (2006), quien estudió las nociones de corporalidad en el pueblo originario Hoti (Jodi o Hodi), familia lingüística Sáliva, los cuales viven en la frontera entre el estado Bolívar y el estado Amazonas en la Sierra Maigualida, Caño Iguana, Caño Majagua y río Kaima. Al respecto encontró lo siguiente:

As noções de corporalidade e de pessoa Jodĩ estão intimamente relacionadas. Ambas atuam como dobradiças, articulando idéias e práticas. São construtos que, com base em discursos e silêncios (mitológicos e cotidianos), convertem-se a partir de práticas e costumes e da sinergia de diversas essências e substâncias (plantas, animais, artrópodes, cogumelos etc.). Embora os espaços silenciosos e os verbalizados sejam esferas particulares, a transgressão do som -ou o silêncio- é central na definição da humanidade e serve de combustível a diversas transformações. A audição é inclusiva nas metamorfoses, na gradação e na continuidade da vida. As condutas Jodĩ, bem como seus corpos fabricados e dados estão inerentemente imersos, desde sua gênese, no ambiente socioecológico circundante. Informam-se com as substâncias e as essências que são. Nesse sentido, a noção de alteridade entre os Jodĩ conjuga-se à penetração de substâncias e essências, articulando mamíferos, insetos, aracnídeos, plantas, cogumelos e outros, ou seja, envolvendo seres de materialidades muito diversas, a ponto de tornar difícil a idéia de discricionariedade dos entes e de sustentar a permeabilidade e o pertencimento. Igualmente, o espaço geofísico Jodĩ parece encerrar uma corporeidade material do tempo. Eventos míticos primordiais trasladam-se ao espaço liminar do ritual e ao espaço cotidiano do dia-a-dia. O espaço e o tempo também não parecem ser concebidos como dimensões discretas (p: 379).

Prinz (2004), en un estudio sobre la transformación y la metamorfosis en comunidades originarias en las tierras bajas sudamericanas a través de diversos principios de transformación a partir del concepto de “ropa” del Chamán, encontró que la experiencia de transformación espiritual y corporal está presente en todas las culturas. Sin embargo, en las sociedades amazónicas se diferencia en sus connotaciones de las de las sociedades occidentales. En lugar de la metamorfosis como un proceso que transcurre linealmente, la transformación amazónica parece como un principio paradójico, similar a una disolución de límites.

Cantos Chamánicos o tarén

Si entendemos la identidad cultural como un sistema de creencias, un modo de sentir, comprender y actuar sobre el mundo a través de formas de vida compartidas que se expresan entre otros ámbitos en las mitologías, podemos decir que desde el punto de vista cultural el pueblo Pemón muestra una cohesión, que se evidencia en el ejercicio de los cantos Chamánicos o tarén, aún en las comunidades que profesan el adventismo del Séptimo Día, en virtud de tratarse de prácticas misteriosas privadas e individuales que la fuerza arrolladora de las misiones religiosas occidentales (católicas y adventistas) no ha logrado desarraigar totalmente de la cosmovisión Pemón.

De Armellada, (1972) y Barceló, (1982), clasifican los tarén como un genero mayor de la literatura oral Pemón, que permite desde el punto de vista etnográfico, comprender el mundo teúrgico-mágico de ese pueblo originario. Los tarén son utilizados como “contra” a algún hecho del cual tiene que librarse o, sencillamente, es una respuesta a la curación de algún fenómeno-bien natural, bien sobrenatural- del mundo circundante. Estos mismos autores, señalan en relación a la etimología de la palabra tarén, puede coincidir con Ta (k) Ren: *el que está en, el que vive dentro de.*

En efecto, los tarén parecen derivar de los incidentes ocurridos en el *piá daktai* o tiempo original, donde todo era armonía hasta que los Makunaima, hijos de *Wei* (Sol) y de *Aromadapuen* (una mujer que no era de carne y hueso sino de una piedra llamada *kako* o jaspé), ejecutaron sus maleficios poseídos y movidos por la envidia, siendo luego imitados y seguidos por otros envidiosos. Desde entonces, todos los seres tienen un *imoronek*, una capacidad para hacer daño (Hernández, 2008).

Los Pemón según Silva Monterrey (2006), practican su medicina tradicional, basada en el conocimiento de las hierbas y plantas, así como rezos denominados tarén, los cuales son reconocidos como eficaces por los lugareños y por los pobladores originarios vecinos, como los Ye'kwana, quienes temen las posibles invocaciones que los Pemón hagan a través de lo tarén, de Kanaima, el mal.

De Armellada (1972), pionero en los estudios etnográficos sobre los tarén, los interpretó como rezos; es decir, sólo desde el punto de vista religioso del universo judeocristiano, al afirmar que los Pemón son un grupo étnico que posee magia y superstición y que por tanto son pueblos politeístas. Sin embargo, desde el punto de vista antropológico, Velásquez (2010), cuestiona esta afirmación realizada por De Armellada y la atribuida a Silva, al enfatizar que los tarén son cantos Chamánicos con potencialidad curativa que desarrollan los Akawaio y los Pemón, donde ambos principios son similares, y según su apreciación es muy posible que se hayan originado en lo interno del sistema cultural Akawaio, en virtud de que este pueblo originario ha ocultado más este conocimiento, el cual aún sigue siendo muy secreto y a la vez muy efectivo. Los Pemón los usan con mayor frecuencia y no son absolutamente secretos.

Así, el chamanismo dentro de la mitología de los pueblos originarios amerindios, presenta elementos comunes que son fundamentales y de gran relevancia para el entendimiento de fenómenos similares que conservan estructuras arcaicas basadas en una manera de comprender su tiempo cósmico. En efecto, el mito dentro del canto Chamánico de curación, por ejemplo, causa efectos tan veraces porque según su concepción, sólo retornando a los orígenes de un tiempo primordial es que el mal puede eliminarse. Se trata de lo que Eliade denominó “el mito del eterno retorno” (Velásquez, 1987).

Según Velásquez (1987), cuando se analiza un canto Chamánico, es como abordar una teoría general extraída de la semiología, ya que considera la vida y actitudes de los signos y no sólo del lenguaje, que es también un proceso de reflexión que sobre el pensamiento mismo realizan los chamanes o Piasán entre los Pemón en un proceso lógico y concreto de su realidad, incluyendo elementos filosóficos, que son parte esencial de su nivel ideológico, con elementos substanciales de su mundo natural donde la trilogía hombre-pensamiento-naturaleza constituye los principios fundamentales de su propia visión cosmogónica.

Los tarén operan de manera inversa a los males que son introducidos en el mundo inicial por acción de los héroes culturales, los makunaima. En ese sentido, los tarén son relatos míticos que versan sobre el origen del mal que se desea eliminar, articulándose a partir de un conjunto de

frases repetitivas, en las cuales se nombra un agente poseedor de un carácter inverso al maleficio que el tarén busca revertir (De Armellada, 1972; Andrello, 2004).

En el cosmos (sistema de creencias o cosmovisión, del pueblo Pemón), las personas que poseen las condiciones para ser Piasán o Chamán reciben los tarén a través de los espíritus de la naturaleza y posteriormente de los ancianos que se encargan de preservar este conocimiento y transmitirlo mediante actos de habla a las generaciones venideras. Muchos Piasán son herederos de las aptitudes y conocimientos de sus antepasados familiares, padre, tío, abuelos, quienes los van instruyendo a lo largo de su vida. También deben aprender acerca de las plantas medicinales y de la aplicación del kumí, una especie de junco, cuyo bulbo oloroso es usado como remedio mágico por los Piasán (Hernández, 2008). Se evidencia así una de las características fundamentales de los pueblos ágrafos los cuales poseen un conocimiento extremadamente exacto de su medio y de todos sus recursos (Lévi-Strauss, 2007).

DESARROLLO

Para esta sección hemos seleccionado un tarén denominado: *tarén, ekaton-to ete dau, daktaino* (tarén para cuando se nos va el alma), para tratar de comprender la connotación mítica que tienen los Pemón sobre cuerpo (*Res extensa*) y alma (*Res cogitan*) en el marco de los planteamientos de Descartes quien supuso que las operaciones de la mente se encuentran separadas de la estructura y del funcionamiento del organismo biológico. Sin embargo, para Le Breton (1999) en Planella, (2006), “esto provoca que exista una contradicción, un enfrentamiento, ya no entre cuerpo y el alma, sino entre cuerpo y persona” .

Cuadro 2. El alma y la persona en controversia con el cuerpo.

Alma	< ¼ = ¾ >	Cuerpo
Persona	< ¼ = ¾ >	Cuerpo

Fuente: Planella, 2006:73.

En este sentido, Detrez (2002) en Planella, (2006) señala que “desde la antigüedad el cuerpo ha sido pensado desde dos perspectivas opuestas: una plantea la asociación entre cuerpo y alma y la otra se refiere a él a partir de enmarcarlo solamente en su materialidad, opuesto al individuo mismo que lo piensa” (p. 56).

Ahora bien, para una mejor comprensión de las nociones de la mitología Pemón, juzgamos conveniente tener en cuenta la división de los seres que pueblan el espacio geográfico y el cosmos donde se desarrolla la vida del pueblo Pemón. A tal efecto, Gutiérrez (2001), establece las siguientes categorías:

- En el *Sereware* (ahora), losseres, fuera del hombre, han perdido la “pemonidad”, y aunque todos tienen su vida propia, la más perfecta, es la de los animales y de los hombres.
- *Yeren*, agrupa a los animales en dos subcategorías: domésticos y no domésticos, por su relación diversa con el Pemón.
- *Enek*, son los seres selváticos, enemigos del hombre, bichos peligrosos, amigos de hacer el mal. Si bien algunos se presentan eventualmente como favorecedores del hombre. A este grupo, pertenecen los animales salvajes y la mayoría de los seres fantásticos del pueblo Pemón como son: *rato*, *piaimá*, *orodán*, *mawari*, *amarikaw*, *amayikok*, *embatapiyu*, *anwona*, *taputapuka*, *oköyimü*, *aravenanko* y *awoineripue*.
- El *imoronek*, potencia maléfica, que actúa automáticamente al entrar en contacto con ellos. De allí que la vida del pueblo Pemón, desde su mentalidad atávica, está repleta de peligros, inseguridades y zozobras amenazantes, al menor descuido. En virtud de esta explicación es que se justifica el abordaje del Piató ekareyi (mitología Pemón) para comprender la vida del Pemón autóctono.

El siguiente tarén de la mitología Pemón, parece reivindicar la relación entre naturaleza, cuerpo y mitología, en términos que el cuerpo y el alma, pertenecen sólo a la naturaleza, veamos:

TARÉN, EKATON-TO ETE DAU, DAKTAINO***(Tarén para cuando se nos va el alma)***

- 1.- Ahora voy a contar otro tarén de cariño, que vale para remediar ese mal de que se nos va el alma con una gran enfermedad, ese mal de nuestros niños que se estremecen. Algunos seres, de los cerros, de las aguas, de las selvas... nos lleva.
- 2.- Cuando estas cosas no se saben, es muy grande el sufrimiento. Miramos y volvemos a mirar a nuestros compañeros y nos acongojamos con ellos, pero sin poder curarlos ¿Estás enfermo?, les decimos o les preguntamos, pero no los ayudamos.
- 3.- Pero el que sabe estos tarén de cariño, si nosotros los sabemos, entonces le devolvemos el alma. Haremos el tarén sobre su bebida, sobre su comida, sobre su cabeza, sobre su pecho-vientre; nuestro compañero se restablecerá con alegría para nosotros.
- 4.- Voy ahora con el tarén, empezando por su cuento. Que dice así: A una bellísima casa, picuda y redonda (buen mozo o buena moza) la maleficiaron. ¿Como la maleficiaron? Espantándole un loro, que le alegraba cantando desde la mañana hasta la noche con su cantar de ¡tu-á, tu-á! y con aquellas cosas que aprenden a decir.
- 5.- Esta es una manera que nosotros tenemos de hablar. Porque pensamos que la casa es nuestro cuerpo y el loro es el alma, que habla en nosotros. Así que espantar el loro es alejar el alma, que es la que da fuerza y alegría a nuestro cuerpo.
- 6.- En el tiempo que sucedieron estas cosas, andaban por todas partes envidiando y embromando a todos, los *Makunaimá* o *Anchikirán*. Que fueron el comienzo de los envidiosos y maleficiadores. Y, andando ellos por allá y viendo aquella hermosa casa, dijeron: -¿que será lo que le debemos hacer a ésta? Y dijo el pequeño de los *Makunaimá*, el *Chiké*: -Espantémosle ese cantor para que se fastidie.
- 7.- Tiraron unas flechas hacia el loro y lo hicieron volar por toda la pared del cielo. Y con esto la tristeza cayó sobre aquella casa. Y estando así la encontró el pájaro Campanero y le dijo: -¿Qué te pasa?

Ellas le respondió: - Me espantaron al que me alegraba y aquí estoy como principio o *piá* de un mal, que padecerán mis descendientes; los envidiosos me han puesto pálida y amarillosa. El Campanero o "*parantarai*" contesto: -Pues eso es bien poca cosa; dejarlo de mi cuenta y verás cómo te lo traigo de nuevo.

- 8.- Y el campanero se alejó a preparar su tarén. Y estando allá lejos cantó diciendo: -Aquí yo, aquí yo. A esa bella casa "*Waiparimá*", que le han quitado el alma y la han puesto pálida y amarillosa, que la han puesto flaca y *fiebroso*, yo la curo, yo la arreglo. Yo, yo por mí mismo le traigo su alma al lugar donde se asentaba, a su cabeza, a sus orejas, a sus brazos, a sus piernas... Nombro todo. Ahora mismo ya la estoy trayendo. Yo, yo que soy el *Tanké-piá*, el *Tanteu-piá*, el *Turaterén-piá*, el *Tuaiwá-piá*, el *Toronkón-piá*.
- 9.- Y, dicho esto comenzó a cantar a su modo: *jtanteu, tanteu!* El loro oyó aquello y vino hacia el que cantaba. Pero el Campanero se fue regresando hacia la casa; y el loro detrás de él, si siguiendo su canto. Hasta que, por fin, el loro se volvió a posar sobre la casa. Entonces la casa revivió. Y esto es comenzar el bienestar del que, estando su alma lejos, comienza a regresar a su cuerpo.
- 10.-Este es el dicho del tarén; y si tu padre, tu madre o cualquiera otro familiar sufre ese mal, le harás este tarén. Este es un tarén de los buenos; yo sólo sé esta clase de tarén para ayudar al que esté enfermo. Y sirve también este tarén para cuando un hijo o la mujer querida se va o se ausenta por largo tiempo., para que regresen al hogar. Y si tu misma esposa se enloqueciera alguna vez, con este tarén la haría regresar a la cordura y asentarse. (Fuente: Lucas Ortega de *Chirikayén* en De *Armellada*, 1972: 260-262).

CONCLUSIONES

A manera de reflexión: comprender y revalorar los tarén, comporta una visión etnográfica o *emics* del pueblo Pemón. Es un ejercicio de reconocimiento, solidaridad y ética con la Venezuela pluriétnica, plurilingüe y pluricultural que cada día lucha por reivindicar el derecho a ser diferentes, a considerarse a sí mismos diferentes y a ser valorados como tales.

Por tanto, atendiendo los objetivos y las orientaciones teórico-metodológicas delineadas en este texto, hemos arribado a las siguientes conclusiones, que intentan comprender el mundo mitológico Pemón, a través de la antropología del cuerpo y de la etnografía de la oralidad, que cristaliza en una obvia lectura intercultural sobre los siguientes aspectos de los cantos Chamánicos o tarén en su connotación de cuerpo y alma:

- Los cantos Chamánicos o tarén forman parte de una medicina mítico-mágica-religiosa, en la cual surge una primera aproximación sobre la causa y curso de la enfermedad originada por los *Makunaimá* al espantar el loro (alma) a la casa (cuerpo), apoyada en mitos o concepciones religiosas, mientras que la medicina terapéutica, coherente con esa ideación, es mágica y eficaz, surtiendo el efecto de los medicamentos. La connotación del cuerpo en la mitología Pemón se refiere entonces a salud y enfermedad; es decir, cuerpo sano con alma (con habla) y cuerpo enfermo sin alma (sin habla) de manera que se evidencia una manera de ayudar al enfermo, una forma de atención a la salud en la concepción occidental de la medicina. Por tanto, existe una medicina tradicional entre los Pemón. En referencia al cuerpo Koch-Grünberg (1982) recogió el siguiente relato oral entre los Taurepán:

El cuerpo es como una casa que cuando se abandona se derrumba. Si ahora abandonamos nuestra choza, ésta llora, se pudre y se desmorona (p: 154)

- Esta apreciación coincide con la concepción de alma y cuerpo, reseñada desde el punto de vista etnográfico por Koch-Grünberg (1982):

La mayoría de los pueblos primitivos cree en un "algo" indeterminado que vivifica al cuerpo y le sobrevive después de la muerte. Si llamamos a este "algo" alma, a falta de un término más apropiado, entonces los Taulipáng creen que el hombre tiene cinco almas. Todas estas almas se asemejan a los hombres, pero no son corporales sino como sombras. Mi informante dijo: -" son como sombras de un fuego, una es la más oscura, la segunda menos oscura, la tercera casi clara, la cuarta muy clara, pero quedan siempre en sombra y la quinta es la que habla. Esta es la más noble". La designan con el término "sombra" "yekatón". También habla el alma al estornudar como bostezar. Ella es también la que abandona al cuerpo durante el sueño. Si dice que el hombre sueña, pero no es ningún sueño, sino que el alma se escapa del cuerpo, anda por acá y por allá, muy lejos ve un espíritu. Después regresa y el hombre despierta. Si el hombre después de despertar queda somnoliento o despierta con dolor de cabeza, entonces su alma no ha regresado todavía. Todavía ha quedado un resto afuera. Si toda el alma regresa de una vez el hombre despierta fresco, no siente nada (p: 151-152).

- Los actos de habla son el recurso terapéutico por excelencia de los Piasán Pemón durante los cantos Chamánicos o tarén, los cuales, de acuerdo a sus creencias, poseen un poder otorgado por la naturaleza. Los taren son cantados y pronunciados de acuerdo a rigurosas reglas ancestrales, siendo una de las más importantes, la pertinencia de estos cantos sagrados, por el poder y funciones de quien los pronuncia; estos discursos sagrados son similares a la relación médico-paciente en la medicina occidental. Por esa razón, a los tarén se les asume como ininteligibles, pero realmente constituyen un discurso sagrado, que solo son dominio del *piasán*.
- Los Pemón reivindican un hecho clave relevante: cuerpo y alma, pertenecen a la naturaleza, por tanto, hay que vivir en perfecta armonía con ella, por eso permanentemente evocan el piá daktai o tiempo inicial, enmarcándose en los planteamientos de Mircea Eliade sobre el mito del eterno retorno. En nuestro caso, señala Velásquez (2010):

...para los Pemón, en el tiempo de los Makunaima, es decir, seres originarios, que además de ser creadores, eran a la vez, seres vengativos y que aún lo siguen siendo porque son espíritus guardianes de la naturaleza (p: 18)

- Para los Pemón, según América Páez en Hernández (2008), el hombre es un *ekatón*, conjunción de alma, espíritu, energía, imagen, sombra, alegría, fuerza e inteligencia que mora dentro de un cuerpo al cual vivifica. Pero el alma es inmortal e independiente, viaja en los sueños y al final se desprende del cuerpo. Por eso los Pemón hablan de irse y no de morirse.
- En la cosmovisión Pemón toda la flora y fauna tiene alma y en todos los *upaták* (lugares), viven los *enek*, seres selváticos, enemigos del hombre, pero también existen los seres fantásticos que pueden ser tanto favorecedores como aliados del mal, donde todos ellos comparten una potencia maléfica conocida como *imoronek*, si no se respetan las tradicionales pautas de convivencia en comunidad, en familia y con la naturaleza, originándose de esta manera el cuerpo enfermo, sin alma.
- Al igual que otras sociedades amerindias, los Pemón manifiestan rasgos teúrgicos que permanentemente, pese al proceso de aculturación, utilizan como acción curadora para eliminar la potencia maléfica o *imoronek* que pueden causar enfermedades.
- Las categorías de *sereware*, *yeren*, *enek* e *imoronek* están presente en la estructura del tarén, *ekaton-to ete dau*, *daktaino*.
- Sobre el concepto de alma, nos apoyamos en la apreciación de los estudios realizados por Velásquez (2010) en los Akawaio (filiación lingüística Caribe), para quienes el alma del Piasán o Chamán, tiene independencia y puede salir del cuerpo. Por eso tiene la potencialidad de poder penetrar no sólo a la naturaleza en general, sino, al mismo cuerpo de otro enfermo, es decir, el alma es la que viaja al interior del cuerpo del enfermo o del que es sometido a ritual. Veamos este nota etnográfica de David John Thomas en González Guerra (2009):

... La persona enferma se acuesta en un chinchorro a poca altura del suelo y el shamán se sienta cerca del paciente en un banquillo tallado especialmente, sosteniendo un cigarro en una mano y un manojo de hojas en la otra... Fuma y bebe jugo de tabaco para inducir un trance durante el cual su alma se libera del cuerpo y se eleva a las

alturas para buscar la ayuda de los espíritus auxiliares, trayéndolos consigo de regreso. Los espíritus auxiliares de los shamanes muertos aparecen en su bolsa como piedras cristalinas (p: 164).

- Los Piasán son guardianes y depositarios de un conocimiento misterioso y secreto como son los tarén, los cuales son transmitidos de generación en generación, mediante actos de habla.
- Existe la firme creencia en el pueblo Pemón que a los Piasán la naturaleza les transmite los tarén a través de sus espíritus.
- El ejercicio de los cantos chamánicos por parte de los Piasán , implica un hecho clave fundamental: la preservación y revitalización de los conocimientos etnobotánicos para preservar la unidad cuerpo-alma.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Andrello, G. (2004). *Taurepang*. En ISA en línea: Povos indígenas no Brasil. Disponible en: <http://www.socioambiental.org/pib/epi/taurepang/print.htm> [2008, septiembre 30].
- Barceló, L. (1982). *Pemontón Wanamari*. Caracas: Monte Ávila Editores.
- Butt Colson, A. (1985): *Routes of knowledge: an aspect of regional integration in the circum-Roraima area of the Guiana Highlands*. Antropológica, (63-64), 103-149.
- Butt Colson, A. y De Armellada, C. (1990). *El rol económico del Chamán y su base conceptual entre los Kapones y Pemones septentrionales de las Guayanas*. UCAB. Revista Montalban N° 22.
- Blacking, J. (1977). *The Anthropology of the Body*. Londres: ASA Monograph 15 Academic Press. Anthropology.
- De Armellada, C. (1972). *Pemontón Taremuru*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, Instituto de Investigaciones Históricas, Centro de Lenguas Indígenas.
- Descolá, P. (2001). *Naturaleza y sociedad, perspectivas antropológicas*. México: Siglo XXI.
- González Radío, V. (2001). *Sociedad, individuo y naturaleza*. En Temas de Sociología I. Editor Manuel José Rodríguez Caamaño. España: Huerga y Fierro editores S.L.
- González Guerra, M. (2009). *Medicina en la América aborígen. Un ensayo reivindicativo*. Caracas: Universidad Central de Venezuela, Consejo de Publicaciones.
- González Ñañez, O. (2006). *El cuerpo del creador: representaciones míticas del cuerpo y la enfermedad en el mundo de los orígenes arawakos del noroeste amazónico*. En *Cuerpo y Medicina*. Editores Muñoz González, B y López García J. Cáceres, España: Cicon ediciones.

- Gutiérrez, M. (2001). *Cultura Pemón. Mitología Pemón/Piato Ekareyi. Guía Mítica de la Gran Sabana*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, Hermanos Menores Capuchinos.
- Hernández, C. (2008). *Pueblos Indígenas de Venezuela*, Caracas: Santillana, S.A, Colección Bicentenario.
- Koch-Grünberg, T. (1982). *Del Roraima al Orinoco*. Tomo III. Caracas: Ernesto Armitano, Editor.
- Lévi-Strauss, C. (2007). *Mito y significado*. España: El libro de bolsillo, Ciencias Sociales, Antropología, Alianza Editorial.
- López, E. (2006). *Noções de corporalidade e pessoa entre os Jodi*. Revista MANA 12(2), 352-388.
- Longa, F. (2003). *Relaciones entre lengua e identidad en el grupo etnolingüístico Taurepán*, Boletín de Lingüística, (enero-julio), 20-42.
- Luján, I. (2006). *Construcción y transformación de las identidades de género en tres comunidades indígenas Taurepán*. Memoria para optar al título de Antropólogo, Universidad Central de Venezuela, Caracas, Venezuela.
- Mauss. M. (1991). *Sociología y Antropología*. Madrid, España: Tecnos.
- Muñoz González, B y López García J. (2006). *Cuerpo y Medicina*. Cáceres, España: Cicon ediciones.
- Planella, J. (2006). *Cuerpo, cultura y educación*. España: Editorial Descleé de Brouwer, S.A.
- Prinz, U. (2004). “*No do couro da Onça*”. *Reflexiones sobre la transformación y la metamorfosis en las tierras bajas sudamericanas*. Boletín de Antropología año/vol 18, número 035, 283-298.
- República Bolivariana de Venezuela. Ministerio del Poder Popular para la Salud. (2007). *Salud Indígena en Venezuela*, Volumen II. Caracas: Ministerio del Poder Popular para la Salud.
- República Bolivariana de Venezuela. Instituto Geográfico Venezolano Simón Bolívar. (1992). *Grupos Indígenas en la República*

- Bolivariana de Venezuela*. [Mapa a escala 1:3.000.000]. Caracas: Instituto Geográfico Venezolano Simón Bolívar.
- Roblero Morales, M. (2008). *La relación hombre-naturaleza entre los lacandonos de Nahá, Ocosingo, Chiapas*. *Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos*, Vol. VI, Núm. 1, enero-junio, 2008, pp. 125-140.
- Rosal, D. y Reyes Lara, A. (2007). *Estudio socio-demográfico de las comunidades de Maurak y Waramasen*. Memoria para optar al título de Técnico Superior en Gestión Ambiental, Universidad Bolivariana de Venezuela, Sede Santa Elena de Uairén, Venezuela.
- Silva Monterrey, N. (2006). *Introducción a la etnografía de los pueblos indígenas de la Guayana Venezolana*. Ciudad Guayana: Universidad Experimental de Guayana, Fondo editorial UNEG.
- Tovar, Frank. (2009). *La revaloración colectiva de los saberes indígenas para el desarrollo rural sustentable: La comunidad de Waramasen, Alto Caroní, Venezuela*. Memoria de trabajo para optar al grado Magister Scientiae en Gestión de Recursos Naturales Renovables y Medio Ambiente. Centro Interamericano de Desarrollo e Investigación Ambiental y Territorial (CIDIAT), Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela.
- Velásquez, R. (2010). *Los Akawaio. Indígenas del Esequibo Territorio en Reclamación*. Caracas: República Bolivariana de Venezuela, Ministerio del Poder Popular para la Educación Universitaria, Consejo Nacional de Universidades, Oficina de Planificación del Sector Universitario.
- Velásquez, R. (1987). *Chamanismo, mito y religión en cuatro naciones étnicas de América Aborígen*. Caracas: Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, Estudios Monografía y Ensayos.