

Identidade, educación e desenvolvemento: sobre o pobo Eñepa e a universidade indíxena de Venezuela

Luis Alcalá Baillie (Universidade da Coruña)

A antropoloxía do desenvolvemento é un punto de encontro de moitos problemas da investigación e da cooperación en escenarios de encontro cultural. Tamén é unha historia do Desenvolvemento, é dicir unha maneira de comprender a evolución das políticas e proxectos e do discurso que os lexitimou.

O primeiro é denunciar a raíz etnocéntrica e neocolonialista do fenómeno, cómo as colonias pasaron a chamarse “3º mundo” na segunda metade do século XX. Logo hai que desconfiar das posteriores sofisticacións, a substitución do Estado polas ONGs, a “Participación”, o “Desenvolvemento Sostible”... (Escobar, 1996; Sachs, 1992) O terceiro momento, o máis discutible, propón establecer unha dicotomía entre antropoloxía do desenvolvemento, dedicada a analízalo e críticoalo, e antropoloxía *para* o desenvolvemento, que toma parte nos procesos e proxectos aplicando os principios e conceptos desta disciplina.¹

Neste traballo observamos diferentes facetas e estadios do fenómeno en tres escenarios distintos que involucran a cultura indíxena eñepa. A finalidade é dar a coñecer unha realidade particular, pero comprendida a través da perspectiva e os argumentos da antropoloxía do desenvolvemento, e coa intención contribuír modestamente a un debate máis amplo.²

O outro punto de apoio desta exposición é a Economía Cultural. Ao observar detidamente a relación entre cultura, economía e recursos naturais dun grupo humano, incluíndo os procesos de cambio aos que está sometido, comprendemos a necesidade de

¹ Este debate foi desenvolvido por Crewe e Harrison (1998), Garder e Lewis (1996) e Escobar http://www.humanas.unal.edu.co/colantropos/documentos/Antropologia_y_desarrollo_AEscobar.pdf

² A información etnográfica aportada por este traballo procede de 16 meses de estancia entre as comunidades Santa Fe (Wipon) e Keipon, e a Universidade Indíxena Venezuela, e do contacto continuado con esta institución, polo que expresamos o noso sincero agradecemento á súa colaboración.

romper o etnocentrismo do concepto de Desenvolvemento Sostible, de descartalo ou de transformalo inundándoo de coñecemento local.³

A Comunidade eñepa Santa Fe de Guaniamito (Wipon)

O pobo eñepa é un grupo étnico composto por uns 4.000 individuos na actualidade, repartidos en cerca de 40 comunidades na súa maioría dentro do municipio Cedeño do Estado Bolívar (Venezuela). O seu modo de habitar e subsistir tradicional consiste na práctica da caza, pesca e recolección no bosque e a sabana, e a agricultura de tala e queima, por parte de comunidades duns 40 individuos cun patrón de asentamento semi-nomádico no que o traslado é determinado polo debilitamento dos recursos e a produción, o deterioro da casa comunal ou a morte dun líder, en ciclos de 8-10 anos (Dumont, 1976)

Este modelo viuse profundamente alterado dende a segunda metade do século XX. O proceso histórico en realidade pode trazarse dende mediados do século XIX, cando os eñepa inician unha expansión dende a cunca do Cuchivero (Villalón, 1992). A comezos-mediados do século XX os eñepa entablan relacións comerciais cos explotadores da sarrapia. Trátase duna experiencia amable no recordo dos anciáns, incomparable coa escravitude que outros pobos indíxenas sufriron a causa da explotación da caucho no mesmo período. Os sarrapieros non privaban aos eñepa da súa liberdade, pero esta relación comercial converteu aos indíxenas en dependentes dos artefactos e produtos que adquirían, e por tanto da economía criolla

Así como a explotación da sarrapia fomentou o achegamento comercial e cultural entre criollos e indíxenas, a colonización do país mediante a gandería expansiva provocou o un conflito étnico-territorial permanente. Os antepasados e anciáns da comunidade de Santa Fe foron expulsados con violencia polos gandeiros e empuxados progresivamente dende asentamentos situados ao norte ata o val do Guaniamito, no que se asentan a partir de 1950. Neste punto culmina o replegue territorial. En palabras dun informante de Santa Fe ante a Comisión de Demarcación Territorial, “De aquí no podemos salir, ¿hasta dónde?”

³ Este enfoque é desenvolvido e exemplificado por Gudeman (1986) e Birt-David (1992), e valorizado por Arturo Escobar (1996)

O val de Guaniamito non logrou illar aos eñepa da colonización interna do país. En 1969 o Estado emprende o plan CODESUR, “Conquista del Sur”. Este plan nace co obxectivo de estender a industrialización ata as fronteiras amazónicas ao sur da nación (Perozo, 1986). O val do Guaniamito sería atravesado por unha carretera que uniu a vila de Caicara del Orinoco coa mina de ouro do río Guaniamo.

Este eixo vial favoreceu a ocupación do territorio por parte de campesiños e gandeiros extensivos, e por tanto o conflito pola terra e o cambio cultural a través do contacto. As vacas destrozan cultivos e vivendas indíxenas, as cercas de arame obstaculizan ou prohiben a circulación dos eñepa, e os “papeis” exhibidos polos criollos, os títulos outorgados pola administración e o comercio de fincas, confirman a súa indefensión.

Pero a relación entre criollos e indíxenas non se reduce ao conflito. Existe, especialmente nos primeiros tempos, unha veciñanza cordial cuxa expresión máis simbólica é o parentesco ficticio a través do compadrazgo. Esta cordialidade consolídase mediante as relacións de dependencia que provoca a aculturación: os eñepa necesitan dos veciños criollos para vender ou transportar os seus produtos (artesanía, verduras, caza...) e para satisfacer as necesidades introducidas na súa cultura (munición, sal, conservas, radiocasetes...). É dicir, os campesiños e gandeiros xogan un papel fundamental no cambio cultural eñepa, aínda que de forma non planificada, á marxe de calquera proxecto ou programa de “civilización” ou de “integración”. Isto non significa que os veciños criollos interactúen inconscientemente: o elemento que máis deteriora física e socialmente ás comunidades indíxenas, o ron, é introducido de forma persuasiva e insistente polos gandeiros que rexentan comercios.

Con todo, a situación actual non pode atribuírse soamente á colonización do territorio e ao cambio cultural “espontáneo” resultante da interacción cos colonos. A partir dos 80 os eñepa convértense por primeira vez en obxectivo do Desenvolvemento, son por fin sometidos ao cambio cultural planificado. A experiencia comeza en 1982 cos funcionarios da “Comisión Indigenista”, que convencen aos indíxenas de que abandonen os asentamentos dispersos nas montañas e se concentren nun núcleo ao pe da carretera, no cal poderán recibir máis facilmente os servizos dos Estado. Construíuse a actual escola e entregáronse machadas, machetes, medicinas, comida, pranchas de zinc, ... e intentouse sen éxito introducir a cría de gando vacuno, porcinos e polos. Os animais desapareceron e

morreron, pero a pesar de fracasar o intento de converter aos eñepa en gandeiros, logrouse alterar de forma irreversible o patrón de asentamento da poboación indíxena. Nace a aldea de Santa Fe de Guaniamito, un asentamento permanente de poboación concentrada nas sabana que rodea a carretera, é dicir, precisamente no espazo máis cotizado polos gandeiros.

O proceso de aculturación planificada iniciado pola Comisión Indigenista sería culminado polas Hermanas da Consolación, establecidas en Santa Fe de Guaniamito entre 1987 e 2000. Xunto á escola governamental, esta misión católica constrúe unha igrexa, un dispensario médico, unha “guardería” e unha vivenda para as monxas, a así se consolida o núcleo de edificios de cemento a redor do cal se dispoñen as chozas indíxenas. Pero aínda que a comunidade indíxena se encontrase concentrada de forma estable xunto á misión, as hortas dos eñepa permanecían distantes e dispersas nas montañas. Por iso a misión promove un proxecto consistente na preparación e explotación dun cultivo comunitario en sabana mediante un sistema de rego. O funcionamento deste proxecto agrícola, ao pe do asentamento e da carretera, permitiría vencer definitivamente a dispersión e dinamizaría a produción comercial. Mais a iniciativa non prosperou, segundo as monxas por mor do “individualismo” e a falta de colaboración dos eñepa, e segundo os indíxenas debido ás circunstancias materiais e ás características propias do proxecto: o cultivo en sabana é técnicamente complexo e productivamente limitado, ademais de alleo culturalmente aos eñepa, que practican a agricultura de tala e queima no bosque.

Outro dos campos nos que incidiu a misión foi a saúde. De acordo co testemuño das monxas, durante a súa estancia reduciron drasticamente a mortandade infantil a causa da diarrea e combateron ferreamente a tuberculose. En efecto foron construídos varios pozos e durante anos os eñepa dispuxeron de atención médica e medicinas sen necesidade de se desprazar á cidade. De todos modos, convén precisar que a tuberculose, a diarrea e outras enfermidades, son correlacionables co cambio de patrón de asentamento promovido polo Estado e a Misión. Por outra banda, o subministro de medicamentos resultou notoriamente negativo dende o punto de vista cultural: hoxe en día os fármacos son sobreestimados polos indíxenas e en consecuencia adquiridos e consumidos sen ningún tipo de control médico, incluso substancias de administración intravenosa (para as que non

existe material desechable), e utilizados polos piaches que practican unha perigosa medicina sincrética.

A dimensión relixiosa da misión é a que menos impacto causou na comunidade. Salvo en sentido moi amplo o mestre da escola, non existe ningún eñepa practicante na comunidade, nin foron alterados os hábitos, rituais ou cosmovisión do grupo por influencia da doutrina católica. Isto contrasta coa perfecta aculturación a nivel ideolóxico das comunidades sometidas ás misións evanxélicas norteamericanas da secta Nuevas Tribus (en efecto, mentres as Irmás da Consolación descoñecían o idioma e cosmovisión indíxena, os misioneiros evanxélicos traducen a biblia ao eñepa e combaten eficazmente as súas crenzas e comportamentos “pagáns”) (Henley, 1982:198). O uso de roupa en lugar dos tradicionais taparrabos podería considerarse como un elemento de cambio de tipo ideolóxico logrado en Santa Fe polas misioneiras, a interiorización do pudor cristiano ante a nudez. As monxas fomentarían ao regalar roupa aos indíxenas (procedente de campañas de recollida de prendas usadas). En realidade, o uso de camisas, pantalóns e zapatos pode responder non tanto a moral cristiá como a factores de prestixio imitativo da sociedade criolla ou motivos prácticos como evitar as picaduras de mosquitos, e de feito os cativos se visten unicamente para ir á escola e as mulleres adultas non ocultan os seus peitos.

Os principais beneficiarios da faceta relixiosa da misión foron os veciños criollos, que tamén disfrutaron dos servizos médicos e educativos da misión, a pesar de que a igrexa, o dispensario e as demais instalacións se encontraban no medio da aldea indíxena. A solidariedade cultural facilitou que as monxas alcanzasen unha complicidade cos criollos inexistente cos indíxenas, ata o punto de encargaren a un gandeiro a vixilancia das dependencias misionais na comunidade. A tensión medrou a medida que os eñepa consideraban que os servizos, equipamentos e subministros que as monxas conseguían “a nome” dos indíxenas eran administrados en beneficio das propias Hermanas ou dos veciños criollos (os eñepa exceptúan o periodo da misión a cargo da defunta Hermana Ángeles, quen incluso se enfrentou aos vendedores de ron). O malestar cos indíxenas conduciu a que as monxas abandonasen a misión no 2000 ao tempo que entregaban aos eñepa vehículos e maquinaria que serían estragados ou malvendidos. Este desenlace motivou que os criollos repudien a “ingratitude” dos indíxenas e a utilicen como argumento no discurso racista que opón “raciales” a “indios”.

En conclusión, os proxectos de desenvolvemento emprendidos dende o Estado ou dende a Igrexa Católica na comunidade de Santa Fe de Guaniamito fracasaron nos seus obxectivos expresos salvo na sedentarización da poboación nun núcleo accesible para estas institucións. Incluso este resultado é temporal, xa que dende que se retirou a Misión se observan dúas evolucións do sistema de asentamento. Por un lado, a comunidade tende a dispersarse novamente: a partir do ano 2000 constrúense vivendas a un día de camiño dende o núcleo, e o grupo escíndese en dous coa creación da comunidade Morocoto, que conta co seu propio “Capitán”. Pero preocupa máis outra tendencia, resultante do longo proceso de aculturación e da tensión demográfica-territorial: a emigración aos barrios máis pobres de Ciudad Bolívar e Caicara del Orinoco.

O proceso presenta tamén consecuencias medioambientais. A forma de vida semi-nomádica dos eñepa permite abandonar un nicho ecolóxico no momento oportuno para permitir a súa rexeneración. En cambio, na condición sedentaria da comunidade de Santa Fe, a única opción é utilizar os recursos ata a súa extinción. O esgotamento dos recursos é acelerado coa introdución da escopeta (que despraza á cerbatana) e a inmersión na economía de mercado (os eñepa venden produción agrícola, caza e pesca para obter diñeiro e satisfacer as necesidades adquiridas no proceso de aculturación). O sistema de coñecemento eñepa inclúe conceptos e normas que favorecen unha interacción “sostible” co medio, pero este capital cultural subsiste dificilmente no novo contexto e dende que os sabios foron desprazados polos funcionarios do ensino. Aínda que os anciáns de Santa Fe relatan a orixe común dos homes e os animais na mitoloxía eñepa e recoñecen aos seres sagrados do bosque, a comunidade xa non concede importancia aos tabús alimentarios que equilibran a explotación do ecosistema.⁴

A consecuencia máis evidente deste deterioro é a fame. Os eñepa lembran os tempos en que a caza era abundante. Hoxe, a falta de estudos nutricionais ou antropométricos, son síntomas da fame a tuberculose endémica, a perda acelerada da dentadura na poboación nova, a mortandade infantil e a existencia de tensións sociais causadas pola distribución de alimentos.

Pero o desequilibrio ecolóxico ten tamén consecuencias nas relacións interétnicas. Os criollos critican a venda de pesca e cacería por parte dos eñepa e cúlpanos do

⁴ A eficacia deste tipo de estratexias culturais é defendida por Arhem (1998)

esgotamento de determinadas especies, a pesar de seren partícipes e beneficiarios da situación. Curiosamente, a extinción da pesca e da cacería non preocupa en sentido práctico aos veciños criollos, xa que a súa subsistencia e alimentación depende fundamentalmente do gando e a produción agrícola. Trátase en realidade dunha preocupación cercana ao discurso “ecoloxista”, na que os eñepa son repudiados por “depredar” a “fauna”. Finalmente, o atributo “depredadores” asóciase no discurso racista a “irracionales”, “ladrones”, “ingratos” ...

A Comunidade eñepa Keipon

A Comunidade Eñepa Keipon é o último eslabón da dispersión do pobo eñepa augas abaixo do río Cuchivero. A partir de 1960 se establecen asentamentos que coexisten coa poboación criolla sen conflitos salientables ata actualidade. Os eñepa ocupan e explotan fundamentalmente a zona boscosa que se estende cara o leste e por tanto non sofren tan abertamente a expansión do gando e as cercas nas sabanas dispostas ao Oeste do territorio. Por outra banda, esta comunidade encóntrase relativamente illada. Non conta con ningún eixo vial importante e durante a época de choivas permanece incluso inaccesible por vía terrestre. En calquera caso, este illamento relativo con respecto ás carreteras e cidades é compensado pola vecindade do núcleo de poboación de La Candelaria, con máis de 500 habitantes, que ofrece un contexto para aculturación: alí venden, compran, se emborrachan e imitan a vestimenta e estilo de vida criollos.

O achegamento dos eñepa cara o núcleo criollo de La Candelaria non é espontáneo senón fomentado pola Misión Corazón de Jesús a cargo da Irmandade da Madre Laura (as Hermanas Lauritas) que comeza en 1969 o seu labor coa comunidade. As dependencias da Misión instaláronse primeiramente no interior do bosque ao pe das montañas, pero as necesidades loxísticas das misioneiras motivaron o seu traslado ao porto fluvial de Laguna Sucia, próximo a La Candelaria. En Laguna Sucia establécese unha escola-internado na que se inculca a vestimenta, os roles e hábitos domésticos criollos, e as oracións cristiás aos alumnos indíxenas. Alí os eñepa constrúen unha casa comunal na que aloxarse cando acoden á misión a visitar aos seus fillos internados ou a recibir asistencia médica. A Misión tamén promove o traslado dos eñepa dende os asentamentos remotos, situados ao pe e alén

das montañas, ata a zona limítrofe coa sabana, máis próxima ao porto fluvial e ao núcleo criollo. As novas vivendas construídas imitan ás casas criollas, con paredes de barro e habitadas por familias nucleares.

No aspecto económico-productivo, a Misión promove a produción de artesanía para a súa comercialización e trata de introducir a cría de gando caprino e vacuno. Os ñeapa non foron convertidos en gandeiros: o gando morreu, desapareceu ou foi finalmente vendido. Soamente a mestra da comunidade, que lidera o proceso de aculturación, cría gando na actualidade (Henley, 1982; Brito *et al.*, 1975)

A xubilación do Arcebispo Monseñor Mata Cova no ano 1986 condicionou a retirada da Misión nos anos posteriores. Hoxe en día, en Keipon non encontramos o esquema de conflito, dependencia, fame, enfermidade e desequilibrio ambiental observado en Santa Fe de Guaniamito.

A potencialidade do conflito e a dependencia medran a medida que os indíxenas sitúan as súas vivendas cada vez máis próximas ao núcleo criollo, seguindo a tendencia introducida pola Misión e atraídos polos recursos dispoñibles na vila.

A pesar da introdución da escopeta, consérvanse todos os instrumentos de caza tradicional, cuxas artes de fabricación e manexo son aprendidas polos rapaces, e as normas sagradas que regulan a morte e consumo de animais e froitas son amplamente coñecidas e respectadas. O inabarcable bosque que se estende dende o pe das montañas ata ao río Caura encerra os asentamentos da comunidade, que se dispersa en longas expedicións para explotar os seus recursos. Por outra banda, o illamento da comunidade dificulta a venta de caza e pesca, aínda que non a impide totalmente. As condicións de saúde son aparentemente mellores que as de Santa Fe, segundo o observado e de acordo coa información aportada polo enfermeiro indíxena da comunidade, que foi formado e equipado mediante un proxecto recente no que colaboraron o Padre Gonzalo Tosantos, un misionero católico longamente dedicado aos ñeapa, e a German Medical Aid Organization. A existencia dun enfermeiro indíxena permite dispoñer dos instrumentos de medicina oficial controlando a dependencia e sen interferir no modo ñeapa de xestionar a saúde.

Con todo, o equilibrio da comunidade é relativo e fráxil. A aculturación apréciase na substitución dos antropónimos infantís por nomes en castelán, o alcoholismo adéntrase na comunidade, e o conflito territorial podería emerxer en calquera momento, porque na

sabana conflúen os intereses criollos cos usos tradicionais eñepa (caza, pesca e recolección), os novos asentamentos indíxenas ou unha posible vocación gandeira dos indios. Neste contexto incerto emerxe un movemento étnico sen precedente coa creación da Asemblea del Pueblo Eñepa no ano 1998, en Caño Tauca, sede da Universidad Indígena de Venezuela.

A Universidad Indígena de Venezuela

Dende mediados dos 90 o lugar de Caño Tauca (Municipio Sucre, Edo. Bolívar) acolle encontros de diferentes grupos étnicos promovidos pola Fundación Causa Amerindia Kiwxi. Estes “Cursos de Concientización”, que se desenvolvían ao longo dun mes, pretenden concienciar dos problemas, as alternativas, e a identidade compartida polo conxunto de comunidades e sectores que compoñen cada etnia. O resultado destes encontros foi en varios casos a constitución de asociacións civís indíxenas representativas de cada etnia. A Asemblea del Pueblo Eñepa é un fito particularmente destacable na medida en que supuxo a superación da tradicional rivalidade shamánica e descoñecemento entre comunidades. A segunda consecuencia dos encontros celebrados en Caño Tauca foi a creación da Universidad Indígena de Tauca, posteriormente constituída como Universidad Indígena de Venezuela, que hoxe en día conta cuns 60 alumnos pertencentes ás etnias eñepa, warao, yaruro, yekuana, pemón, piaroa e sanema.

A motivación inicial deste proxecto é a necesidade, apreciada durante os cursos de concientización, de desenvolver seriamente a escritura en lingua indíxena. Pero a inspiración da Universidad Indígena Venezuela (UIV), como dos “Cursos de Concientización”, radica en realidade no fracaso de modelos tecnocráticos e etnocéntricos de desenvolvemento. A identidade cultural é a base para a mellora das condicións de vida indíxena, e a educación o ámbito de traballo primordial, segundo expresa o impulsor da iniciativa o xesuíta Hno. Korta. Dende a UIV fórmanse mozos que reciben unha formación académica (coas materias de historia, antropoloxía, dereito, e ecoloxía) e práctica (tecnoloxías da información, agricultura orgánica, cría de animais, artesanía...) adaptada aos intereses das comunidades. Por principio, o coñecemento adquirido non servirá ao

alumno para medrar individualmente senón para enriquecer á súa comunidade. De feito, a produtividade do alumno comeza durante o seu periodo de formación, xa que un dos seus cometidos é elaborar textos escolares que servirán para alfabetizar na propia lingua e transmitir os saberes ancestrais nas aulas de todas as comunidades. As primeiras promocións contaron con alumnos que emprenderon proxectos económicos ou exercen a docencia nas súas comunidades, pero en xeral os resultados ata o momento non permiten celebrar a madurez nin o acerto total do proxecto.⁵

O aspecto máis controvertido desta proposta é a propia denominación. Dende diversos sectores, nos que se inclúen importantes defensores dos indíxenas, foi criticada a aplicación do concepto de “Universidad”, aínda que por motivos opostos. Unha das críticas radica na informalidade da Universidad Indígena: a UIV acepta alumnos que carecen do bacharelato (e por tanto non serían susceptibles de ingresar en ningunha universidade oficial), e expide títulos sen a homologación do Ministerio de Educación Superior. A outra crítica utiliza argumentos antropolóxicos para denunciar a imposición dun modelo institucional alleo sobre as culturas indíxenas.

Estas dúas obxeccións apuntan aos dous horizontes que condicionan a subsistencia de toda ONG ou iniciativa da sociedade civil: a lexitimidade e recoñecemento dende arriba (as administracións e mecenas) e a lexitimidade e recoñecemento dende abaixo (os participantes e beneficiarios). O certo é que a realidade educativa das comunidades indíxenas arroxa outra luz sobre ambas críticas. Na maioría das comunidades, de acordo co observado en Keipon e Santa Fe e cos comentarios dos estudantes da UIV, as escolas alfabetizan exclusivamente en castelán e imparten unicamente contidos da sociedade criolla. Nas escolas ñepa observadas en 2003-2004, o himno nacional, as oracións cristiás e os símbolos patrios e católicos protagonizan as aulas, os nomes criollos substitúen aos nomes indíxenas e o uniforme escolar luce en lugar do sinxelo colar de dentes e cinto de mostacillas que usan os cativos por toda vestimenta. No caso de que o alumno acceda ao bacharelato, realizarao nunha cidade ou nun internado lonxe da súa comunidade, onde o alumno perde conexión cos valores e coñecementos indíxenas e adquire aqueles que resultan máis útiles no contexto. Finalmente, o bachiller, intensamente aculturado fora do seu

⁵ A análise detallada do proceso e os seus resultados é obxecto da tese de doutoramento do autor en proceso de redacción.

medio, retorna como funcionario do ensino (e axente aculturador) a unha comunidade indíxena, ou opta (moi minoritariamente) a completar os seus estudos nunha universidade oficial.

Esta visión da realidade educativa lexitimaría á Universidad Indígena, cuxo modelo establece que son as comunidades, e non o sistema educativo, as que deben decidir cal é o mozo máis apto para incorporarse á universidade, tendo en conta tanto os erros do sistema como o escaso número de indíxenas que completan o bacharelato. Son as comunidades as que dirixen a formación dos estudantes, mediante a participación presencial dos sabios na sede de Caño Tauca, ou durante a actividade académica do alumno na súa comunidade. E finalmente son as comunidades as que outorgan o título ao alumno, a través das asembleas e dos representantes da etnia no Consejo Rector da Universidade.

As situacións descritas en Santa Fe de Guaniamito e Keipon indican a urxencia de revalorizar participativamente os coñecementos indíxenas. Cun argumentario ecoloxista, os indíxenas son repudiados cando explotan desmesuradamente os recursos naturais. Fronte a isto, a Universidad Indígena é o contexto de investigación e análise onde os propios indíxenas reflexionan sobre o desequilibrio existente e recuperan os saberes que permiten a xestión adecuada dos recursos. Ante a dificultade de reverter a tensión demográfica-territorial, os estudantes experimentan en Tauca alternativas produtivas (compost, apicultura, piscicultura...) que poden máis tarde implementar nas súas comunidades.

Un exemplo disto último é o proxecto de agricultura orgánica liderado por un alumno eñepa na comunidade Keipon, financiado polo Fondo Venezolano de Inversión Social. O proxecto consistiu no cultivo de importantes extensións de cacao xermolado en viveiros e froitas e verduras diversas. O experimento prosperou escasamente por factores técnicos na súa execución pero tamén por factores culturais e dinámicas sociais da comunidade. A pesar de que o cultivo comunitario fora proposto polos propios eñepa e non suxerido pola UIV, o traballo na horta colectiva foi relegado polo traballo individual nos conucos familiares. O papel da UIV no proxecto foi cuestionado polos novos líderes socio-económicos das comunidades, os maestros, que denunciaban que a institución se beneficiaba en nome dos indíxenas (o FONVIS non aceptou conceder a subvención directamente á comunidade, polo que a UIV mediou en todo o proxecto) e disuadían así de

toda colaboración. A longa enfermidade que sofre o estudante ñepa que lidera o proxecto agrícola tamén debilitou a iniciativa, e finalmente foi abandonada.

En conclusión, a Universidad Indígena supón unha alternativa innovadora e conceptualmente depurada, que conta con certo apoio oficial (fundamentalmente do Goberno e da Compañía de Jesús) e unha extensa rede social composta por indíxenas e aliados, e que avanza experimentando erros e fracasos causados polos defectos do modelo e a complexidade do contexto. Agora mesmo enfrenta dous desafíos. En primeiro lugar, a apropiación da universidade por parte dos pobos indíxenas: o protagonismo dos “aliados” criollos foi excesivo ata actualidade e é preciso incrementar a responsabilidade indíxena no proxecto, ata que finalmente sexan os representantes e asociacións indíxenas o soporte último da institución. Este proceso, actualmente en marcha, é necesario para garantir non soamente a lexitimidade da institución, senón a súa continuidade. O segundo desafío é o xénero. A muller indíxena se encontra insuficientemente representada na Universidade, particularmente entre o alumnado. Foron recollidas razóns diversas para esta situación, pero entre elas destaca unha: o interlocutor coa sociedade criolla nas comunidades indíxenas é o home, e por tanto as mulleres non falan castelán nin se moven independentemente no mundo criollo. Esta desvantaxe das mulleres pode traducirse nunha vantaxe radical, porque significa que as mulleres experimentan unha aculturación menos intensa e poden preservar mellor os valores e coñecementos indíxenas. En efecto, nas comunidades ñepa estudadas, o alcoholismo afecta fundamentalmente aos homes, mentres que as mulleres, desprovistas de liderado público, exhiben en privado un coñecemento superior do idioma e das tradicións.

Conclusión: escenarios e etapas do desenvolvemento.

Ao comezo deste traballo salientábase a contribución da antropoloxía do desenvolvemento ao distinguir os períodos e tendencias que encerra este concepto.

O caso de Santa Fe serviunos para ilustrar o comportamento do Desarrollismo estatal-vertical, amalgamado coa ideoloxía da colonización interna baixo o emblema da “Conquista del Sur”. En Santa Fe e Keipon, a verticalidade e impersonalidade do Estado dá paso ao achegamento humano e presencial da Igrexa, que intenta executar un plan de

aculturación explicitamente baseado en premisas etnocéntricas. Paralelamente, as accións do Estado e da Igrexa provocan ou contribúen á interacción entre criollos e indíxenas, e por tanto á aculturación “espontánea” e a situacións de dependencia e conflito.

O último episodio neste esquema é o modelo da Sociedade Civil, a través da Asamblea del Pueblo Eñepa e a Universidad Indígena de Venezuela. Neste modelo, as contradicións seguen patentes pero parecen tocar fondo. A adecuación aos métodos de organización e decisión indíxenas, a participación e o voluntariado son as armas desta estratexia, pero a vocación misioneira e o apoio estatal seguen a ser claves.

Transversalmente aparece un concepto cuestionado pola antropoloxía do desenvolvemento, o “desenvolvemento sostible”. No discurso ecoloxista atribúese aos indíxenas a virtude cultural e a responsabilidade global de velar polo medio que habitan e cando incumplen a expectativa son considerados “aculturados” (Brysk, 1996) . O discurso do desenvolvemento sostible permite culpabilizar aos “insostibles” da mesma forma que se estigmatiza aos “subdesenvolvidos” (Sachs, 1992, p. 29, Escobar, 1995, p. 195). A nivel local, observamos a aplicación de retazos destes dous discursos para completar un discurso de rexeitamento étnico: os eñepa son “incivilizados”, pero ademais “depredadores”. Fronte a isto, propónse unha análise dende o enfoque da economía cultural que permite distinguir as causas de desequilibrio e redescubrir as alternativas existentes na propia cultura.

BIBLIOGRAFÍA

- ARHEM, K. (1998). *Makuna. Portrait of an Amazonic People*. Washington: Smithsonian Institution Press.
- Bird-David, N. (1992). “Beyond “The Original Affluent Society”: A Culturalist Reformulation”. En *Current Anthropology*, 33(1), February, (pp. 25-34, 45-7)
- CREWE, Emma y HARRISON, Elisabeth. *Whose development?*. London: Zed Books: 1996

- BRITO, Noris e outros. *Estudio socio-económico de la situación actual de algunas comunidades indígenas panare*. Tesis de grado de Sociología. Universidad Central de Venezuela. 1975
- BRYSK, Alison. "Acting Globally". En VAN COTT, Donna Lee (ed.), *Indigenous Peoples and Democracy in Latin America*. London: McMillan Press, 1996.
- DUMONT, Jean-Paul (1976). *Under the Rainbow. Nature and Supernature among the Panare Indians*. University of Texas Press
- ESCOBAR, Arturo. *Encountering Development. The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton: Princeton University Press, 1996
- ESCOBAR, Arturo. "Antropología y desarrollo."
http://www.humanas.unal.edu.co/colantropos/documentos/Antropologia_y_desarrollo_AEscobar.pdf
- GARDNER, Katy y LEWIS, David. *Anthropology, Development and the Post-Modern Challenge*. Chicago, IL: Pluto Press, 1996
- GUDEMAN, Stephen. *Economics as Culture*. London: Routledge and Kegan Paul, 1986
- HENLEY, Paul. *The Panare, Tradition and Change on the Amazonian Frontier*. London: Yale University Press, 1982
- PEROZO, Abel. *El conflicto de las cercas: uso y tenencia de la tierra en el municipio Caicara del Orinoco – Distrito Cedeño – Estado Bolívar*. Trabajo de Grado. Caracas: IVIC, 1986.
- SACHS, Wolfgang. "Environment". En *The Development Dictionary*. London: Zed Books, 1992
- VILLALÓN, María Eugenia. *Forma, significado y política de la narrativa heredada E'ñapa. Un análisis etnopoético*. Tesis doctoral. Caracas: Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas, 1992