

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador
Departamento de Antropología, Historia y Humanidades
Convocatoria 2018-2020

Tesis para obtener el título de maestría de Investigación en Antropología

Entre vulnerabilización y resistencia estratégica: caso de los desplazados warao en Boa Vista

Josiah Asa Okal

Asesora: Alicia Torres

Lectores: Elaine Moreira y Eduardo Domenech

Quito, mayo de 2022

Dedicatoria

A todos los pueblos indígenas de ‘América toda’, y de una manera muy especial a las comunidades warao, dispersas en Delta Amacuro, Trinidad y Tobago y varios estados de la República Federal de Brasil. Tu fuerza espiritual es una fuente de inspiración.

A la memoria del Padre Damián del Blanco y el Padre Julio Lavandero, ambos misioneros Franciscanos Capuchinos.

A la memoria de mis Padres Francis Henry Okal y Mary Anyango Okal, y mis hermanos Amos y Boaz Okal.

Epígrafe

Cuando un sistema de gobernanza destruye la organización de un grupo humano e impide que ejerza su autonomía y se reproduzca económica, política y socio-culturalmente, sus políticas no tienen otro nombre que necropolíticas. Cuando un grupo humano escamotea para evitar su aniquilación y afirmar su identidad, eso se llama resistencia.

Tabla de contenidos

Resumen	VIII
Agradecimientos.....	X
Introducción	1
Capítulo 1	8
Hacia una discusión teórica: migración forzada, gobernabilidad de los desplazados indígenas e identidad en espacios transnacionales	8
1.0 Introducción.....	8
1.1 Una mirada desde la teoría de migración forzada	10
1.1.1 Conceptualización conservadora	12
1.1.2 La fuerza del desarrollo y su conexión con los desplazamientos	13
1.1.3 Violación de los DDHH y su responsabilidad en desplazamientos forzados	19
1.2 La gobernanza del inmigrante indígena.....	23
1.2.1 Discurso de igualdad.....	23
1.3 Construcción de la identidad indígena en espacios transnacionales.....	27
1.3.1 La mirada constructivista.....	27
1.3.2 Visiones performativistas e imaginarias	31
1.3.3 Espacialidades, identidad y transnacionalismo.....	32
1.4 En resumen	36
Capítulo 2 Desplazamiento warao: migración como estrategia de resistencia	38
2.0 Introducción.....	38
2.1 El mito fundacional: condiciones obligan a emigrar del cielo a la tierra	39
2.1.1 Una historia de continuo desplazamiento forzado	42
2.2 Y así llegamos a ser un pueblo de las aguas, dueños de la canoa	45
2.3 Forzados a desplazarse	50
2.3.1 Un encuentro en el Parque de los Caobos.....	50
2.3.1 Tres momentos de desplazamiento forzado	51
2.3.2 Depauperación que obliga a desplazarse	54
2.3.3 ¿Una tregua en la tendencia migratoria?.....	55
2.4 Búsqueda de nuevos rumbos vs muros que restringen la movilidad	59
2.4.1 Respuesta del Estado brasileiro.....	61

2.5 Acercamiento a una conclusión.....	64
Capítulo 3.....	67
Una historia de vulnerabilización y resistencia.....	67
3.0 Introducción.....	67
3.1 ¿Por qué hemos llegado hasta aquí?	69
3.2 Revisitando el cierre del caño Manamo: marginalizados en nombre de desarrollo	75
3.3 La invasión industrial de Bajo Delta Central.....	79
3.4 El desarrollismo estatal en las comunidades warao en la época chavista.....	81
3.4.1 ¡Por fin Sujetos! Un nuevo amanecer para los pueblos indígenas de Venezuela	81
3.4.2 Una mirada retrospectiva de los proyectos desarrollistas desde Boa Vista	85
Capítulo 4.....	99
Administración de los inmigrantes indígenas en Brasil	99
4.0 Introducción.....	99
4.1 Las bases de la administración de la migración en Brasil	100
4.2 Entre control y relación de poder: el <i>Abrigo</i> en la administración de los migrantes....	104
4.2.1 Pintolandia: dispositivo de control y necropolítica estatal	108
4.2.2. Los límites del abrigo y surgimiento de las ocupaciones	120
4.3 La ventriloquia y la ambivalencia estratégica en la gobernabilidad.....	124
Capítulo 5.....	135
La identidad indígena en el espacio transnacional: identificación, adaptación y resistencia.	135
5.0 Identidad cultural como proceso de identificación.....	135
5.1 Ka-Ubanoko: Convirtiendo un lugar en hogar	136
5.2 Ka Ubanoko en resistencia	143
5.3 Esperando el sábado: día con sabor al terruño	148
5.4 Diálogos curativos: conflictos y resistencia en tiempo de Covid-19.....	153
5.5 Hacia una conclusión: identidad es siempre un campo de fuerza	161
Conclusiones	162
Lista de Siglas	167
Lista de referencias.....	169

Ilustraciones

Tablas

Tabla 2.1: Número de los residentes en los abrigos indígenas	63
Tabla 3.1: Instrumentos legales promulgados 200-2009.....	82
Tabla 3.2: Dispositivos para operativizar derechos indígenas.....	83
Tabla 3.3: Cargos asalariados en Nabasanuka y Araguabisi entre 2007-2013.....	88
Tabla 3.4: Casas urbanas warao hechas por Misión Vivienda.....	92

Grafica

Gráfica 2.1: Variación de población urbana-rural 1992-2011.....	48
---	----

Fotos

Foto 3.1: Puerto de Volcán en 2014.....	93
Foto 3.2: Puerto de Volcán en 2020.....	93
Foto 5.1: Mural en la cancha de Ka Ubanoko.....	139
Foto 5.2: Mural en la cancha de a Ubanoko.....	140
Foto 5.3: Aula integral indígena en Ka Ubanoko.....	143

Mapa

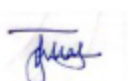
Mapa 4.1: presencia de indígenas de origen venezolano en Brasil en junio 2020.....	99
--	----

Declaración de cesión de derecho de publicación de la tesis

Yo, Josiah Asa Okal, autor de la tesis titulada “Entre vulnerabilización y resistencia estratégica: caso de los desplazados warao en Boa Vista” declaro que la obra es de mi exclusiva autoría, que la he elaborado para obtener el título de maestría de Investigación en Antropología concedido por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador.

Cedo a la FLACSO Ecuador los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, bajo la licencia Creative Commons 3.0 Ecuador (CC BY-NC-ND 3.0 EC), para que esta universidad la publique en su repositorio institucional, siempre y cuando el objetivo no sea obtener un beneficio económico.

Quito, mayo de 2022



Josiah Asa Okal

Resumen

Si bien la población indígena warao no es ajena a la migración forzada, su experiencia de desplazamiento transnacional se registra por primera vez en el año 2014. Esta investigación cualitativa, basada en trabajo de campo de dos asentamientos warao en Boa Vista, Brasil, parte de la pregunta: ¿por qué hemos llegado aquí? Con esta pregunta, se busca vincular dos momentos de migración intranacional con el actual, resaltando como el Estado marginaliza a los warao al violar sus derechos económicos, sociales y culturales (DESC). Los desplazamientos que comienzan en el año 1965, provocados por los desastres naturales que resultaron del cierre del Caño Manamo, pintan un Estado dispuesto a sacrificar a la población indígena para avanzar su agenda desarrollista. Por otra parte, las industrias madereras y palmiteras del Bajo Delta alteraron el modo de vida de las comunidades warao, y el cese de sus operaciones a finales de la década de 1970 dejó a muchas familias sin salarios los cuales habían llegado a ser la base principal de su economía, provocando así otro éxodo masivo en busca de oportunidades en la ciudad. En las décadas de 2000 y 2010, el Estado, en nombre de desarrollo de las comunidades y de saldar su deuda histórica con las poblaciones indígenas, alteró la organización social y económica, dejando a las comunidades con pocas posibilidades de auto sustentarse cuando ya no existían los recursos estatales. El denominador común entre estos tres momentos es que los proyectos estatales vulnerabilizan a las comunidades indígenas, y ellas resisten desplazándose a otros espacios.

El escenario de la migración transnacional actual de los warao pone en tela de juicio la administración de los migrantes indígenas en Brasil. Mientras que la base jurídica de la administración de los migrantes está anclada en principios que les otorgan igualdad de condición con los ciudadanos y protección de sus derechos, en la gestión diaria el Estado busca ejercer control y tutela sobre ellos. El principal dispositivo administrativo de la migración indígena es el *abrigo*, una herramienta que le permite al Estado el ejercicio del necropoder, y a través de la cual se pretende impedir la reproducción económica, política y cultural de esta población. El surgimiento de la ocupación de Ka Ubanoko muestra el deseo de los indígenas de reproducirse y su liquidación por el gobierno pone de manifiesto la falta de voluntad de dejar que ocurra esta reproducción.

De este deseo de reproducción surgen mecanismos de resistencia y de autoafirmación identitaria. Tres áreas donde se manifiesta la resistencia son: los hábitos gastronómicos, lucha por espacio propio y la salud. En los *abrigos* se les niega la posibilidad de continuar con sus costumbres alimenticias, pero siempre escamotean y terminan ejerciendo autonomía gastronómica. Aunque Ka Ubanoko como espacio indígena fue aniquilado, su existencia deja bellas muestras de la construcción simbólica del lugar. En cuanto a la salud, las discrepancias de cosmovisiones en el tiempo del Covid-19 dejan claro que los warao tienen su sistema e institución sanitaria que no se puede extinguir.

Palabras-clave: administración de migraciones, identidad, migración forzada, resistencia, vulnerabilización, warao.

Agradecimientos

Aunque las palabras y la forma final de esta obra se atribuyan a mi autoría, es resultado de una larga trayectoria, marcada de incidencia de tantas personas que es difícil nombrar a todos. Si nombro colectivamente a algunos, no es para ahorrar espacio sino porque reconozco que hay una interconectividad muy particular en la marca que dejaron en este trabajo. Al mismo tiempo, el orden de agradecimiento que coloco aquí no es jerárquica; es un intento, tal vez algo pobre, de ordenar lo inordenado.

A mi asesora, Alicia Torres, que desde mi llegada a FLACSO me inspiró confianza y me ayudó a definir la dirección de esta investigación. Su dedicación, paciencia y clarividencia intelectual e ideológica ha dejado una huella muy particular en este trabajo. Gracias, también, por sus palabras y cercanía en momentos de dificultad durante el largo recorrido de esta producción.

A mi alma mater, FLACSO Ecuador, por ser casi-familia durante este caminar. Al cuerpo profesoral, especialmente, pero no exclusivamente, a los del departamento de Historia y Antropología. Sus conocimientos, orientaciones, palabras desafiantes y rigor académico sembraron semillas no solo en la parte intelectual de mi ser, sino también en mi corazón y espíritu. Gracias, gracias, gracias. Al personal del departamento, especialmente Diego y Marcia, gracias por su paciencia y amor. Al personal del comedor, a los diferentes secretarios, a los vigilantes, choferes, gracias por los momentos que compartimos.

A mis iniciantes en la antropología: Profesor Emilio Mosonyi, Profesor Pedro Rivas, Dr Horacio Biord, Dra. Bernarda Escalante, Dr. Charles Briggs, Dra. Clara Briggs, Padre Damian del Blanco (RIP), Padre Julio Lavandero (RIP), Profesor Omar González Ñañez (RIP), Dra. Cecilia Ayala Lafée, Dr. Werner Wilbert y Fundación la Salle. Gracias.

A mi congregación, Misioneros de la Consolata, por darme la oportunidad de estudiar y por animarme y apoyarme económicamente. A la comunidad de la Consolata de Boa Vista, gracias por su apoyo durante mi trabajo de campo. A ADVENIAT, millón de gracias por su apoyo económico.

A las Hermanas de la Caridad de San Vicente de Paul, especialmente la comunidad del Hogar Santa Catalina Labouré, por recibirme y alojarme durante toda la maestría, y por sus amistad y amor. Dios se lo pague.

A la Profesora Elaine Moreira, Luis Ventura y Gilmar Fernandez, por su apoyo durante el trabajo de campo y durante el proceso de la sistematización.

A Muguet Joazile, gracias por su apoyo incondicional durante mi estadía en Quito. A mi ñaña, Ligia Roa y a mi ñaño Jamerson Lucena, gracias por dedicar su tiempo a la lectura y corrección de este trabajo. A mis hermanos, gracias por estar siempre pendiente y por su apoyo económico.

A mis compañeros de Flacso, gracias por el camino que hemos hecho juntos.

Al pueblo warao, gracias por los momentos compartidos en las comunidades de Delta y las de Brasil, por su conocimiento, su espíritu de resistencia y su amor. Este trabajo es de ustedes. *Yakera witu, ma rajetuma, rakatuma, ama rakate dakoituma.*

Introducción

“El desplazamiento forzado hoy en día no solo está mucho más extendido, sino que simplemente ya no es un fenómeno a corto plazo y temporal. No se puede esperar que las personas vivan en un estado de incertidumbre durante años, sin la posibilidad de volver a casa, ni la esperanza de construir un futuro donde estén” (Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados, Filippo Grandi).

La migración transnacional es un proceso social complejo, que responde a lógicas multifactoriales y que solo se puede entender cuando se crean ciertos anclajes históricos, geográficos y sociales del pueblo estudiado. En el caso de los warao en Brasil, el objeto de este estudio, el desplazamiento actual no puede entenderse sino desde una mirada holística que conecte diacrónicamente factores sociales, políticos y económicos que a lo largo de su historia han impactado la vida de sus comunidades. Para complementar el cuadro es necesario examinar las políticas que rigen su estadía en el lugar de destino y analizar las dinámicas socio-culturales que ponen de relieve su identidad étnica. Por lo tanto, este trabajo etnográfico tiene el objetivo de indagar sobre los factores socio-políticos y económicos que influyen en el proceso migratorio warao, visibilizar las políticas que rigen su vida como inmigrantes y exponer las prácticas que manifiestan su identidad como pueblo. Específicamente, la investigación pretende:

- a) Hacer un análisis histórico de los factores políticos y socio-económicos que influyen en el proceso de la migración transnacional de la población warao.
- b) Analizar las políticas gubernamentales y de diferentes agentes que administran las migraciones, y su aplicación a los warao en la ciudad de Boa Vista, Brasil.
- c) Estudiar las diversas prácticas que evidencian el proceso de la construcción de la identidad de la población warao que reside en la ciudad de Boa Vista.

Sí bien la migración internacional de los warao solo se registra por primera vez en 2014, existen otros momentos históricos de desplazamiento transnacional de los warao. El primero ocurrió en 1965, y fue ocasionado por el cierre del Caño Manamo. El fin de las operaciones

de las industrias madereras y palmiteras en el Bajo Delta a finales de la década de 1970 ocasionó el segundo éxodo masivo en el año 1980. Partiendo de la hipótesis de que posiblemente existan factores políticos y socioeconómicos que influyen en los procesos migratorios de los pueblos indígenas, el capítulo III de este trabajo revisita estos dos momentos, considerando estos éxodos como desplazamientos forzados, ocasionados por políticas desarrollistas del Estado. De ahí, se procede a examinar cómo las políticas sociales del periodo chavista (1999 al presente¹) han afectado la organización y producción en las comunidades warao, a tal punto que, frente a la crisis que vive Venezuela, consideran el cruzar las fronteras nacionales como su única arma para sobrevivir. La pregunta que guía la búsqueda del anclaje entre estos tres momentos migratorios es: ¿Por qué hemos llegado aquí? Esta pregunta se formula desde los refugios donde los warao viven en Boa Vista, Brasil. Los campamentos de refugiados, llamados *abrigos* en Brasil, en los que han sido recluidos los inmigrantes warao, aunque sean una solución parcial al problema de la migración, probablemente responde a una lógica de control y es una herramienta de administración de poblaciones consideradas flotantes y problemáticas. Esta es la hipótesis que guía el Capítulo IV de esta investigación. El capítulo aborda la problemática de los *abrigos* con base en la teoría de la gobernabilidad de las migraciones y la teoría de Andrés Guerrero de administración de las poblaciones. Estos espacios (abrigos) permiten al Estado aplicar prácticas de control, a veces caracterizadas por una ambigüedad estratégica, y necropolíticas que, al parecer buscan imposibilitar la reproducción económica, política y cultural de la población warao. Sin embargo, movidos por el anhelo de ser independientes y conservar su identidad étnica, surgen espacios de libre circulación y autogestión que permiten las prácticas autóctonas. Por eso, este capítulo presenta el contraste que hay entre los refugios y las ocupaciones espontáneas.

El Capítulo V aborda la problemática de la identidad de la población warao en el escenario transnacional y parte de la siguiente hipótesis: la identidad es una construcción permanente donde el individuo y la colectividad a la que pertenece, están en un continuo proceso de

¹ El periodo chavista hace referencia a la época comprendido del momento que Hugo Chávez Frías asume la presidencia de Venezuela hasta la actualidad. Sin embargo, al analizar cómo los proyectos chavistas impactaron en la organización y producción en las comunidades warao, este trabajo se centra más en el periodo comprendido entre 2007 y 2013. Este es el tiempo cuando más recursos del Estado llegaron a las comunidades warao. Este periodo coincide también con mi estadía en las comunidades warao del Bajo Delta.

diálogo con las nuevas realidades que influyen en su vida. Además, situaciones de multilocalidad, que es el caso de los warao, supone una conexión permanente con el lugar de origen, y una negociación constante con los diferentes agentes que influyen en sus experiencias diarias. El capítulo se basa en un bricolaje de tres teorías de la identidad cultural: el constructivismo, el performativismo y el transnacionalismo, poniendo énfasis en las prácticas y valores específicas que hacen que los warao se diferencien de otros grupos. El estudio limita su análisis de la construcción identitaria a tres áreas: la construcción simbólica del lugar, los hábitos culinarios y alimentarios y la visión sobre las enfermedades y las prácticas en el área de la salud. Este bricolaje nos permite visibilizar como la población warao mantiene relaciones económicas, políticas y sociales con su lugar de origen y, al mismo tiempo, lidian continuamente con las condiciones de su nuevo lugar de ubicación, para así construir nuevas configuraciones culturales y comunidades transnacionales.

Estos capítulos son un análisis cualitativo del trabajo etnográfico realizado en el abrigo de Pintolandia y la ocupación de Ka Ubanoko, ubicados en la ciudad de Boa Vista, Brasil. Mi experiencia de campo, que duró casi ocho meses, se puede dividir en dos momentos. El primer periodo lo llamo la inmersión, momento etnográfico *per excellence*, cuando pude interactuar con los habitantes de Pintolandia y Ka Ubanoko, y con agentes de los diferentes organismos que operan en estos espacios. La técnica de observación participante fue primordial en este periodo. La inmersión en el espacio de la cotidianidad de la población warao me abrió acceso a los discursos individuales y colectivos, a varias actividades individuales y comunitarias, y a reuniones y asambleas. Los espacios no estructurados me permitieron tener interacciones informales, y a participar en actividades deportivas, religiosas y culturales. Otras técnicas etnográficas incluyen: entrevistas y grupos focales. También, el trabajo emplea el método biográfico, con la técnica de trayectorias de vida, así como método de investigación documental y técnicas de análisis de fotografías y obras de arte. Mientras que la mayoría de las entrevistas fueron semiestructuradas, algunos fueron totalmente informales. Los entrevistados incluyen líderes waraos, personal de ACNUR, de la Fraternidad y del ejército brasileño.

Este trabajo requiere una etnografía multilocalizada, que capte la realidad de lugar de origen y el país de destino. Este fue un desafío metodológico que tuve que enfrentar en el trabajo de

campo. Dos factores complicaron más la posibilidad de una etnografía multisituada: a) el brote de la pandemia de Covid-19 que provocó el cierre de las fronteras; b) el costo de dicha etnografía. Sin embargo, tres elementos me permitieron superar este desafío: la experiencia de haber vivido en las comunidades warao, entrevistas a personas que viven o que tienen contacto con las comunidades warao e investigación documental.

Inicialmente, el trabajo fue planificado para un periodo de tres meses; pero, la pandemia del Covid-19, que hizo que se cerraran las fronteras y los aeropuertos, prolongó el tiempo de estadía en el campo. Durante este segundo periodo, debido a los protocolos de bioseguridad, el acceso al espacio de Pintolandia fue casi nulo, mientras que las visitas a Ka Ubanoko fueron bastante reducidas. De hecho, el primer periodo de campo llegó a su abrupto final, sin cierre ceremonial, cuando el estado de Roraima declaró emergencia sanitaria al comienzo de marzo 2020, restringiendo movimientos. Mi plan de campo quedó sin conclusión, así pensé. ¡Pero, qué oportunidad para encontrar información antropológica donde normalmente no se busca! Se abrieron otros espacios para la investigación. Reuniones virtuales, intercambios de mensajes telefónicos, llamadas telefónicas, todos se convirtieron en campos etnográficos. Se me permitió participar en varias reuniones virtuales de Sub-GT² migración indígena, de Sub-GT ocupaciones espontáneas y otras de instituciones civiles y eclesiales. Estas reuniones se convirtieron en ricos intercambios, y en un campo donde la información vital llega en frases sueltas, en gestos y en reacciones espontáneas. De igual manera, la participación en grupos de chat abrió un campo inesperado para la etnografía.

Desde estos espacios percibí las dinámicas de los circuitos migratorios de los warao y las interconexiones entre los diferentes asentamientos warao en veintitrés estados de Brasil y las interacciones que tienen con sus comunidades de origen. De esta manera, aunque el estudio se limita a Pintolandia y Ka Ubanoko, estas interconexiones e interacciones son imprescindibles para tener el cuadro completo de este fenómeno migratorio. El título de esta obra, *Entre vulnerabilización y resistencia estratégica: caso de los desplazados warao en Boa Vista*,

² La *Operação Acolhida* junto con el ACNUR y el OIM, que administran directamente las migraciones en Brasil, involucra a varias instituciones civiles, gubernamentales y no-gubernamentales en el proceso de pensar las políticas migratorias. Se constituyen Grupos de Trabajo (GTs), y varios Sub-Grupos de Trabajo (Sub GTs) que se reúnen periódicamente para hablar de diversos temas concerniente al grupo. Estas reuniones no son instancias de toma de decisiones sino solo de deliberaciones.

pretende establecer anclajes entre todos los tiempos, espacios y procesos que traza este estudio. El énfasis recae sobre los procesos externos – es decir, las intervenciones de otros agentes en la vida de las poblaciones warao – e internos, las acciones que surgen como respuesta de estas poblaciones. El estudio considera que estos procesos externos, descritos en capítulos IV y V, debilitan la organización de las comunidades, mientras que los procesos internos muestran la fortaleza y el espíritu de resistencia de la población warao.

Considero que es más apropiado hablar de vulnerabilización y no de vulnerabilidad al analizar el proceso histórico del desplazamiento warao. Debo esta terminología a Johan Ramos, un joven ingeniero warao, oriundo de Araguaimujo. Defiriendo de la noción de que los warao son vulnerables, Johan insiste: *ka sanamata tai sike ka nojiba* (nuestro sufrimiento es nuestra fuerza), y añade que hay factores históricos que exponen a los warao a la vulnerabilidad, y estos tienen causas de origen institucional. Las Ciencias Sociales consideran que la vulnerabilidad social implica procesos complejos que van desde la marginalidad profunda y desafiliación hasta inclusión social (Castel 1999). Es el espacio entre la exclusión y la integración y es ella que fomenta la marginalidad. En el caso de los warao, el Estado desplegó una serie de estrategias biopolíticas³, resultando en el vaciamiento (directo e indirecto) de sus riquezas comunitarias, tanto materiales como sociopolíticas. Sin embargo, este debilitamiento también provoca acciones de resistencia. Para Johan, el desplazamiento es una forma de resistencia al sufrimiento impuesto. Este estudio utiliza el término vulnerabilización para indicar que hay factores externos que debilitan los sistemas productivos – económicos, políticos y sociales – de los warao; pero, a la vez, ellos optan por el desplazamiento como una estrategia para contrarrestar los efectos de estos factores. Considerar a los warao como vulnerables, y analizar el proceso de su desplazamiento, tanto intranacional como transnacional, desde el marco de vulnerabilidad, es minimizar e invisibilizar estos factores. El estudio de migraciones transnacionales requiere de una etnografía multi-local. Esta es una limitación de este trabajo. Aunque pude obtener datos importantes sobre las comunidades de origen, a través de comunicaciones telefónicas y por correo electrónico, el trabajo hubiera

³ Para Foucault, biopolítica alude a un conjunto de técnicas, políticas y prácticas utilizadas para ejercer poder sobre la vida de las poblaciones. Estos modos de control sobre la vida de los pueblos instalan nuevas condiciones sociales y crean una inestabilidad y empobrecimiento que solo se pueden superar a través de estrategias de resistencia.

sido más profundo con la técnica de observación participante en estas comunidades. Esta carencia se suple, aunque de manera no muy profunda, por mi propia experiencia durante la estadía en las comunidades de Bajo Delta (2005-2012), y por las comunicaciones virtuales que pude tener con los warao que viven en Delta Amacuro. Mi interés en el tema del desplazamiento warao nace durante este tiempo de estadía en las comunidades warao. Durante este periodo fui testigo de continuos desplazamientos que puedo clasificar en tres categorías:

- Viajes hacia las ciudades de Tucupita, Barrancas o San Félix para compra de alimentos o el combustible o por cuestiones de salud. Mayormente, son los empleados que tenían que cobrar sus sueldos en bancos los que hacían estos viajes.
- Desplazamientos temporales hacia Tucupita, San Félix, Caracas y Valencia, durante ciertos periodos del año. Toda la familia se desplaza y acampa en algún parque. El trabajo consiste en pedir comida, ropa y dinero. La estadía en la ciudad dura aproximadamente dos meses.
- Migraciones permanentes a Tucupita, Barrancas, San Félix y Cambalache, donde construyen sus casas y básicamente regresan a sus comunidades de origen solo de visita. Tal vez, los proyectos de viviendas indígenas, efectuados por el gobierno entre 2005 y 2008, incentivaron más estas migraciones.

Cuando el desplazamiento warao tomó carácter transnacional, me interesó ver de qué manera se vinculan las diferentes fases de su historia migratoria. Así nace este trabajo. Varios antropólogos han estudiado la fase intranacional de este fenómeno migratorio, resaltando el carácter recolector del pueblo warao y su adaptación en los nuevos ámbitos urbanos (Alvaro García-Castro 2000, 2005; Dieter Heinen 1977, 2003; Ayala y Wilbert 2008). Estos estudios, hechos principalmente entre 1990-2008, consideran esta migración temporal como una nueva forma de recolección, recolección urbana. Pero, llama la atención que, durante ese mismo periodo, varios artículos en los periódicos nacionales tratan la presencia de los Warao en centros urbanos como un problema que necesita una solución. Algunos insinúan que las autoridades de los gobiernos estatales y el gobierno nacional son la causa del problema (Torrealba 1977; Yoyotte 1994; Bataún 1994; Nieto Ramírez 2006). Obviamente, estos artículos reflejan una mirada periodística, y no son un estudio científico. Sin embargo, llevan a pensar que hay algo mucho más que una mera recolección urbana.

Parece que detrás de este proceso migratorio, hay una historia oculta de marginalización socio-económica y política, que estudios antropológicos no han visibilizado. El desplazamiento actual ha expuesto la marginalización que esconden las políticas desarrollistas y de 'bienestar'. Por lo tanto, este trabajo quiere revisitar esos momentos migratorios y vincularlos al desplazamiento actual desde la perspectiva de migración forzada.

El estudio quiere ser un aporte al debate sobre la migración forzada por el desarrollo y por abuso de los DESC. Asimismo, quiere contribuir al conocimiento de la situación de las poblaciones indígenas de Venezuela, frente a las políticas estatales de desarrollismo y supuesto bienestar. Al mismo tiempo, quiere resaltar la agencia de los warao y sus estrategias para reproducirse económica, política y culturalmente, considerando el desplazamiento como una forma de resistencia. Finalmente, espero que este trabajo pueda instigar nuevos debates sobre el diseño del programa de administración de las migraciones.

Capítulo 1

Hacia una discusión teórica: migración forzada, gobernabilidad de los desplazados indígenas e identidad en espacios transnacionales

1.0 Introducción

La presencia de la población warao en las calles de Boa Vista, Brasil, comenzó a percibirse en el año 2014. Al comienzo eran grupos pequeños, pero el número ha ido aumentando no solamente en volumen sino también en el área de extensión. Estudiar la realidad migratoria de una población es indagar en su historia sociopolítica y económica que une los espacios de su destino y su origen; es descubrir cómo en este proceso varios acontecimientos a lo largo de varios años se vinculan. El tema de la migración internacional de los indígenas warao puede ser estudiado desde distintos enfoques. Este trabajo pretende ver este desplazamiento como un proceso histórico con énfasis en tres elementos: sus causas históricas desde el lugar de origen, la gobernanza de los migrantes en el lugar de destino y la construcción de identidad de la población migrante.

Por lo tanto, mi pregunta principal se formula desde dos espacios donde se desarrolló mi trabajo de campo: *abrigo*⁴ de Pintolandia, ubicado en Boa Vista, Estado Roraima (Brasil) y Ka Ubanoko, una comunidad warao que se formó espontáneamente en un espacio invadido, en la misma ciudad. Desde estos recintos, dos mundos - el lugar de origen y el lugar de destino - se entrecruzan y en la mente del migrante, surge la pregunta ¿cómo hemos llegado aquí? Y ese ‘cómo’ se refiere a un proceso de muchos años. Esta pregunta lleva a descubrir la interacción histórica entre las comunidades warao del Delta del Orinoco, en Venezuela, y las estructuras y políticas estatales que imponen cambios en dichas comunidades, en nombre del desarrollo. En los diversos momentos de esta relación, las comunidades terminan experimentando cambios profundos que afectan su organización económica y social. Una consecuencia constante de estos cambios impuestos es la migración forzada de la población.

⁴ Se trata de espacios específicamente destinados para los migrantes construidos desde 2018. Con la avalancha de la migración venezolana hacia Brasil, el gobierno federal con el apoyo de ACNUR y OIM construyeron estos espacios para recibir a los inmigrantes venezolanos, brindándoles techo, alimentación y atendimento. En vez del término ‘campamento’ Brasil optó por *abrigo*, que está en consonancia con su nueva política migratoria basada en DDHH. *Abrigo* implica protección y amparo.

Propongo que para entender la problemática de la migración internacional de la población warao y para los efectos de este debate teórico, hay que tomar en cuenta cuatro elementos característicos de este fenómeno:

- a) Hay que ubicar esta migración dentro de la historia política, social y económica del Delta Amacuro y de los pueblos indígenas de Venezuela. Probablemente, es una historia de marginalización en diversas formas. A veces esta marginalización es directa - como es el caso del cierre del caño Manamo en 1965, o con las industrias madereras y palmiteras en el Bajo Delta. En ambos casos el único interés es la explotación de la tierra indígena. Otras veces, se manifiesta en políticas sociales con un rostro de bondad, como es el caso de los proyectos de la era chavista que en papel eran buenos, pero terminaron empobreciendo a las comunidades a tal punto que tuvieron que desplazarse para poder sobrevivir. Por lo tanto, hay un vínculo directo entre la tendencia migratoria transnacional que se produce desde 2014 y las migraciones intra-nacionales que formaron parte de la historia warao desde 1965. Historizar la migración de la población warao ayuda a construir su contexto más amplio, y así evidencia que un estudio exhaustivo de esta problemática requiere una mirada multidisciplinar.
- b) Hay que ubicarse en su lugar de destino – los espacios de refugio en Brasil – y desde ahí escuchar la pregunta que muchas veces ellos mismos se hacen: “¿Por qué hemos llegado aquí?” La respuesta a esta pregunta es fundamental para la construcción de la base teórica de este estudio, y solo puede darse desde una mirada retrospectiva de esta historia de marginalización. Además, la respuesta a esta pregunta hace que esta migración tenga unas características muy particulares que la distingue del éxodo general de la población no-indígena.
- c) Hay que ver este fenómeno como un proceso largo, con varias etapas. En el año 1999, se escribe un nuevo capítulo en la historia de los pueblos indígenas de Venezuela, con la nueva constitución de la República que les visibiliza. La Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígena (LOPCI), como un instrumento operativo de la Constitución les dio más protagonismo. Aquí comienza una etapa de bonanza, seguida por una etapa de caída de producción y, eventualmente, la migración.
- d) Hay que considerar la migración warao dentro del marco más amplio de la migración venezolana. De este modo, a pesar de la condición especial de indígenas que debe regir esta

clase de refugiados, las mismas categorías que se usan en el estudio de los migrantes venezolanos aplican aquí también.

Esta discusión teórica quiere rastrear varios elementos conceptuales agrupados en tres temas que orientan esta investigación: causas de la migración internacional indígena, analizadas desde el marco teórico de migración forzada; el control de la vida de los migrantes warao en el espacio del abrigo, visto desde el espectro de la teoría de gobernabilidad de las poblaciones (en espacios transnacionales); y la agencia de los sujetos migrantes (indígenas) en estos espacios de refugio para forjar su identidad como pueblo. El primer apartado rastrea el debate sobre la migración forzada, enfatizando su aplicabilidad en el análisis del proceso migratorio warao. Indagar en el desarrollo de este concepto permite descubrir cómo se ha ampliado a lo largo de la historia, llegando a abarcar diferentes desplazamientos causados por factores que amenazan la calidad de vida o la subsistencia de las poblaciones. Una mirada histórica a las diferentes fases del proceso migratorio warao indica que los desplazamientos han sido una forma de resistencia y una búsqueda de condiciones de vida. Aplicar la teoría de migración forzada a esta investigación ayudará a explorar el vínculo entre las políticas del Estado y la precariedad que obliga a esta población a desplazarse a otros espacios en busca de mejores condiciones de vida.

El segundo apartado examina la teoría de administración de las poblaciones de Andrés Guerrero (2010), con la pretensión de aplicarla al análisis de la condición de los migrantes warao en los espacios de destino. Mi hipótesis es que detrás de la organización de los abrigos subyace la pretensión de controlar estas poblaciones, asignándoles una nueva subjetividad. La investigación, haciendo uso de esta teoría, buscará visibilizar la construcción de esta nueva subjetividad en la interacción diaria entre los agentes que administran los espacios de refugio y la población migrante. En el tercer apartado, quiero rastrear las teorías del constructivismo, performativismo y transnacionalismo en el estudio de la identidad cultural, viendo su aplicabilidad en el estudio de los migrantes warao en Brasil.

1.1 Una mirada desde la teoría de migración forzada

Cada movimiento migratorio está condicionado por algún factor, pero no todos los desplazamientos son forzados. Este estudio parte de la distinción entre decisiones

condicionadas, pero totalmente libres y decisiones completamente obligadas, y por lo tanto forzadas (Sánchez y Urraza 2015, 18). Esta segunda categoría es el objeto de este estudio. Guy Goodwin-Gill y Kathleen Newland (2003) señalan que en término ‘migración forzada’ tiene un reconocimiento muy ambiguo en la legislación internacional. En este marco, el desplazamiento forzado se considera dentro de los instrumentos que definen a una persona como refugiada. Por lo tanto, no hay una base para determinar derechos y obligaciones de tales migrantes, ni para responsabilizar a las agencias internacionales y los estados receptores de su protección. Sin embargo, su uso ha ido evolucionando de tal forma que la Organización Internacional para las Migraciones (OIM 2019, 126) lo incluye en su glosario, definiéndolo como: “un movimiento de personas en el que se observa la coacción, incluyendo la amenaza a la vida y su subsistencia, bien sea por causas naturales o humanas.” Y añade una nota que reconoce que el término se usa también para abarcar “los movimientos de refugiados, desplazados (incluidos los desplazados por desastres o por proyectos de desarrollo)”, y aunque provoca debates, la clave está en la distinción entre voluntario y forzado (OIM 2019, 127). Es de notar que la lista de tipologías que esta nota coloca no pretende ser exhaustiva. De hecho, en el prefacio, los editores reconocen que su contenido no es definitivo y “se limita a contribuir al debate actual sobre conceptos complejos” (OIM 2019, 4).

El origen de esta definición tiene que ver con un conjunto de categorías legales o políticas acordadas por los Estados firmantes de la Convención de las Naciones Unidas en Relación con el Estatus de los Refugiados de 1951, y de todos los convenios y protocolos posteriores. El término ha evolucionado a lo largo de varios años, en respuesta a diferentes situaciones que han ido surgiendo. Los ejemplos que da el glosario de la OIM son una muestra de esta evolución y da la posibilidad de ampliar aún más el rango de tipologías de este concepto. Para determinar casos de migración forzada el enfoque recae sobre los factores que generan tales desplazamientos, y en un mundo cada vez más en-redado y globalizado, es obvio que las causas sean múltiples e interconectadas, y trascienden las fronteras nacionales.

Semánticamente, el término ‘forzado’ indica una involuntariedad y existencia de factores que están fuera de control del grupo que decide migrar. La frase “incluyendo la amenaza a la vida y su subsistencia, bien sea por causas naturales o humanas” abre la posibilidad de interpretaciones más amplias, conforme vayan surgiendo nuevas situaciones migratorias. A

este respecto, Gzesh (2008, 112) acota que al no existir una definición legal estándar de ‘migración forzada’ se deja un margen para aproximaciones creativas. Desde la convención de 1951, se han hecho avances muy significativos para ampliar el ámbito de aplicación de este término. Para los fines de esta investigación - que pretende indagar la conexión entre la migración internacional de los indígenas warao y diferentes acontecimientos de su historia en las últimas cinco décadas - exploramos diferentes vertientes de este término, con énfasis especial en dos líneas de reflexión: migración forzada por el desarrollo y el paradigma de los derechos humanos.

1.1.1 Conceptualización conservadora

La aplicación más tradicional y conservadora asocia este término a las guerras, conflictos armados o algún tipo de violencia, debido a que estas han sido los rectores principales de desplazamiento forzado. No sorprende, pues, que una búsqueda bibliográfica de esta categoría arroje muchos estudios basados en países que en algún momento han sufrido conflictos armados. En el caso del continente americano, el Triángulo Norte de Centroamérica ha sido la zona más estudiada desde el enfoque de desplazamiento forzado. En la década de los 70, 80, 90 del siglo pasado el rector principal fue la guerra civil. Pero, esta tendencia sigue y en la actualidad la violencia ha tomado un giro político (Bergmann 2017). Según los datos de *Internal Displacement Monitoring Centre*, solo de El Salvador, al 31 de diciembre 2018, habían salido 246,000 personas desplazadas por la violencia. El estudio de Coraza (2015) que hace un recorrido histórico de las migraciones forzadas en América Latina, resalta mejor la corriente argumentativa que vincula esta categoría migratoria con factores políticos. Su estudio hace énfasis en la época de dictaduras – Paraguay, Bolivia, Brasil, Chile, Uruguay y Argentina – mostrando cómo la violencia política fue el principal impulsor del desplazamiento. Es importante mencionar esta conceptualización conservadora, ya que ha sido dominante en el estudio de migraciones forzadas en América.

En este estudio, esta conceptualización es aplicable al caso de los warao de la comunidad de Mariusa. La población warao de esta comunidad empezó a llegar a Brasil a mediados de 2019. Hubo dos eventos violentos en la comunidad de Mariusa, en febrero y abril 2019, poco antes del comienzo del desplazamiento masivo de los mariuseros hacia Brasil. El portal indígena Kapé Kapé informó el día 5 de febrero de 2019 de un asalto ocurrido en esta comunidad el día

27 de enero 2019, donde un grupo armado robó motores fuera de borda, televisores y otros objetos de valor en la comunidad de Mariusa. Además del robo, ese grupo secuestró al cacique de la comunidad, cuatro mujeres y tres hombres.

Un testigo de este hecho dice que 415 familias fueron afectadas: “no hay agua, no tenemos comida ni transporte para salir, los warao están totalmente aislados en este momento” (Kapé Kapé 2019). El 29 de abril de 2019, ocurrió otro hecho violento en donde tres mujeres warao de dicha comunidad fueron asesinadas por la Guardia Nacional Bolivariana. Este hecho fue reportado por el portal El Político (2019), según el cual 25 indígenas warao de dicha comunidad salieron a buscar agua dulce. De regreso, una embarcación de la Guardia Nacional Bolivariana (GNB) con cinco militares (cuatro de ellos tenían los rostros tapados con pasamontañas) los disparó, impactando mortalmente a tres mujeres. Usando la teoría de desplazamiento forzado por violencia, este estudio quiere establecer cómo estos hechos violentos incidieron en el desplazamiento de los mariuseros hacia Brasil. Sin embargo, la mayoría de los warao emigrados a Brasil vienen de comunidades donde no se han reportado hechos de violencia directa. Por lo tanto, hay que ampliar este concepto para poderlo aplicar a todos los casos de la migración warao.

1.1.2 La fuerza del desarrollo y su conexión con los desplazamientos

Desde los años 1990 se han intensificado las reflexiones sobre la conexión entre las migraciones forzadas y el desarrollo. Puede considerarse como la génesis de este debate la obra de Earl Huyck y Leon Bouvier, *The Demography of Refugees*, publicada en 1983. Esta obra con un tono cuasi-profético pronostica aumento de flujos migratorios de sur a norte. Sin utilizar el término ‘migración forzada’, los autores sugieren que deberían considerarse como refugiados económicamente motivados aquellos totalmente incapaces de producir alimentos para sí mismos o para su familia inmediata y vean la migración como la única alternativa para sobrevivir. Implícitamente, incluyen en esta categoría las víctimas de fenómenos ambientales, e insisten que los países de destino deberían asegurarles la protección económica, debido a que la responsabilidad de esta condición reside en el orden económico mundial.

Una década después, Wood (1994, 617) publicó un artículo en el que usa el término ‘eco-migración forzada’, definiéndose como: “un tipo de migración impulsada por el decaimiento

económico y la degradación ambiental” que llevan a una incapacidad de sostenerse en un nivel mínimo y, por lo tanto, la situación se torna amenazante a la vida en lo inmediato. Estas dos obras asentaron las bases de reflexiones sobre el nexo entre el desarrollo y las migraciones forzadas. Para poner las bases de este debate, es importante explicar el concepto de desarrollo. Lo considero como un mito que se ha construido para poder categorizar a las poblaciones y controlarlas.

1.1.2.1 El mito de desarrollo

¿Hasta qué punto el desarrollo es una realidad que transforma positivamente la vida de comunidades en los países en vía de desarrollo (Perdonen la redundancia)? ¿Hasta qué punto es un mito? Discursivamente, el desarrollo ambiciona efectuar transformaciones sociales, dándole a un mayor número de los seres humanos más acceso a los recursos económicos, y mejorando sus condiciones de vida. Intrínseco en el concepto de desarrollo están las ideas de progreso económico y cambios estructurales (Veltmeyer 2010). En sí, el desarrollo implica “toda una forma de ver la vida y la economía, pero sobre todo [...] una forma de ver las relaciones entre los países y entre las personas y la naturaleza” (Hernández 2004, 5). El famoso cuarto punto del discurso de Harry Truman, pronunciado el 20 de enero de 1949 cuando asumió la presidencia de los EEUU, delinea los elementos principales de este concepto:

Hay que embarcarse en un programa nuevo y audaz para lograr que los beneficios de nuestros avances científicos y el progreso industrial estén disponibles para la mejora y el crecimiento de las áreas subdesarrolladas. Más de la mitad de los habitantes del mundo viven en condiciones cercanas a la miseria. Su alimentación es inadecuada. Son víctimas de la enfermedad. Su vida económica es primitiva y estancada. Su pobreza es un obstáculo y una amenaza tanto para ellos como para las áreas más prósperas (Esteva 2000, 68-69).

Este discurso se ha convertido en el modelo de diseños de proyectos desarrollistas. Con él, Truman dividió el mundo en dos polos. Por una parte, existen sociedades del sur, que son subdesarrolladas, primitivas y pobres; y por otra parte hay sociedades del norte, caracterizadas como desarrolladas, modernas y ricas que son un modelo a seguir. El Banco Mundial, con la misma lógica, transformó a casi el 70% de la población mundial en pobres al clasificar bajo este término todos los países con un ingreso anual per cápita inferior a USD 100 (Escobar

1999, 382). Se presume que el subdesarrollo repela y el desarrollo atrae y, por lo tanto, la modernización se convierte en la norma y la aspiración final de las sociedades del sur. Hernández (2004, 5) señala que esta visión es errónea y falaz por ser fundamentada sobre dos metáforas o mitos:

La metáfora de la evolución biológica: que justifica el proceso de desarrollo naturalizándolo y asumiendo que es un proyecto de perfectibilidad o mejoría y la metáfora del crecimiento matemático o monetario que asume que de igual forma que un número o el dinero de una cuenta bancaria, la economía de un país puede crecer exponencialmente hasta el infinito.

Con base en la visión trumaniana y la clasificación del Banco Mundial, se ha naturalizado el concepto de desarrollo, presentándolo como la única forma de mejorar las condiciones de vida de las personas y las sociedades. A nivel general, todos los países y regiones naturalmente asumen su posición en uno de los polos y los gobiernos, independientemente de la ideología a la que se suscriben, hacen diseños de explotación y distribución de los recursos con énfasis en la mejora económica y estructural. La pregunta que queda en el aire es si estos diseños verdaderamente y siempre conducen a la mejoría de las condiciones de vida de las poblaciones. El rol de las Ciencias Sociales es desnaturalizar lo naturalizado, cuestionando sus lógicas fundacionales. En esta línea, es importante destacar las críticas que hacen Arturo Escobar (1999) y Gustavo Esteva (1988) al recalcar que la ideología de desarrollo despoja a los convertidos en pobres de su capacidad de definir y administrar sus propias vidas y los convierte en objetos de prácticas de control. Sus necesidades son definidas por otros agentes que, a su vez, deciden la manera de satisfacerlas. Es aquí donde se vincula el desarrollo con la migración. No es la finalidad de este trabajo explicitar este vínculo. Su propósito es acentuar los argumentos que relacionan el desarrollo con las migraciones forzadas.

1.1.2.2 Dos vertientes

Al cuestionarse sobre la relación causal entre el desarrollo y la migración, tal vez la primera impresión es que las personas se desplazan de lugares de subdesarrollo a zonas desarrolladas. La obra de Huyck y Bouvier (1983) apunta a esta dirección, aunque implícitamente afirma que las migraciones sur-norte son inducidas por la dinámica de la economía mundial que pone una barrera entre los dos mundos. Estos autores abogan por un mundo de igualdad en la distribución de los recursos y responsabilizan al norte de los desplazamientos desde el sur.

Estos desplazamientos son ineludibles debido a la falta de condiciones de vida en algunas regiones. La obra de Wood (1994) explícitamente vincula los factores económicos con migraciones forzadas, razonando que las lógicas detrás de las políticas de desarrollo conducen a la exclusión y, eventualmente, al desplazamiento de grandes masas. En las reflexiones que han emanado y evolucionado de este debate, deseo resaltar dos vertientes.

La primera vertiente del debate sobre la migración inducida por el desarrollo se enfoca en los efectos de megaproyectos de desarrollo. Estos proyectos producen efectos colaterales que despojan a poblaciones enteras de su hábitat y medios para ganarse la vida. Castles (2003, 6) define a los migrantes de esta categoría como “personas obligadas a desplazarse por proyectos de desarrollo a gran escala, tales como presas, aeropuertos, carreteras y vivienda urbana”. Podemos añadir a esta lista las minas, oleoductos, explotación de hidrocarburos, expansión agrícola o de reservas forestales. Esta definición subraya que el desplazamiento de estos grupos humanos es producto de fuerzas ajenas a su voluntad al definir esta categoría de migrante. Hernández (2004) enfatiza que el rol del Estado es primordial en estos desplazamientos, debido a que es el gobierno quien permite y hasta diseña y financia dichos proyectos. Hernández (2004, 11) resalta el problema del Estado que actúa sin considerar a la población afectada, con el pretexto de beneficiar a un mayor número de la población:

Por otra parte, está el problema de que el Estado es en muchos casos juez y parte, pues la gente que tiene que proteger es a la vez víctima de su acción: es el estado el que implementa el proyecto de desarrollo que desplaza poblaciones vulnerables. Este tipo de desplazamiento ocurre en nombre de un beneficio mayor. El gobierno que causa los desplazamientos también es el responsable de garantizar protección a las personas desplazadas.

El Banco Mundial, que financia un gran número de estos proyectos, junto con la ONU y otras organizaciones, reconoce que cada año hay millones de víctimas desplazadas por los megaproyectos y pone cada vez más condiciones para que dichas víctimas sean bien compensadas. Aun así, cada año se registran más víctimas en esta categoría, migrantes inducidos por el desarrollo. La obra de Hernández (2004, 15-18) presenta varios casos de diferentes regiones del mundo. En el caso de la población warao, el estudio de García Castro y Heinen (1999) ha mostrado cómo el cierre del caño Manamo en 1965, que tenía como objetivo aumentar la producción alimentaria, terminó causando migraciones forzadas. En la

época chavista, PDVSA construyó una planta petrolera en la comunidad de Pedernales en 2006. Entre los migrantes warao que han llegado a Boa Vista, se han registrado personas que vienen de la comunidad de Pedernales. Con esta teoría, busco establecer si la migración de esta comunidad tiene un vínculo con este proyecto.

Hay otra corriente que vincula el desarrollo con la migración forzada desde la clave de la expansión capitalista. Márquez y Delgado (2011), quienes se inscriben a esta línea de pensamiento, argumentan que los proyectos capitalistas convierten a los países subdesarrollados en laboratorios, causando degradación de las condiciones sociales. Varias actividades económicas, de corte capitalista, producen polución, deforestación, mal manejo de centrales nucleares o plantas químicas y desechos industriales, contaminando las aguas y erosionando la tierra. De esta manera, destruyen los medios de subsistencia económica de millones de personas, especialmente en los países en vías de desarrollo. En este sentido, las políticas públicas y las fuerzas del mercado globalizado son los factores que más peso tienen en estas migraciones, ya que desde ellas se regulan las actividades económicas (Gzesh 2008, 100-102; 112). Como resultado surgen el desempleo, la hambruna, las enfermedades y pauperización, forzando a millones a recurrir a la migración como la única vía de escape. Esta corriente se enfoca más en las relaciones norte-sur, ubicando la responsabilidad en las políticas que vienen del norte. Así dice Castles (2003, 25):

Regresando a mi pregunta inicial: ¿existe una «crisis global de migración»? Parece engañoso hablar de una crisis de migración de manera aislada. Más bien, la migración internacional es una parte integral de las relaciones entre sociedades. Actualmente hay una crisis en las relaciones norte-sur y la migración es una faceta de esta crisis.

Sin embargo, debemos considerar que también en cada país existen relaciones norte-sur, entendiendo el norte como los centros financieros y de toma de decisión. Aquí podemos incluir el gobierno, las ONG y otras instituciones que ejercen dominio decisonal y financiero sobre algunas comunidades y regiones de cada país. Son quienes diseñan proyectos de desarrollo para comunidades, arrogándose el rol de padrinazgo sobre ellas, sin importar los cambios sociales y económicos que de ahí pueden surgir. Como acentúan Márquez y Delgado Wise (2011, 9), el Estado se atribuye el doble papel de agente monopolista y de promotor del

desarrollo social. Aparentemente, estos proyectos son diseñados para el progreso, el desarrollo de las comunidades consideradas subdesarrolladas. Escobar (1999) menciona dos elementos del proceso de diseñar estos proyectos. El primero es el discurso a través del cual se crean anormalidades o situaciones denominadas como subdesarrollo. El analfabetismo, la desnutrición, casas (chozas) indígenas, actividades económicas de subsistencia son considerados anormalidades que hay que modernizar. Y aquí viene el segundo elemento: el empleo de la tecnociencia, donde los expertos (economistas, demógrafos, educadores, ingenieros agrónomos, expertos en salud pública) son empleados para elaborar teorías y diseñar programas de desarrollo o modernización.

Esta vertiente de la teoría de desarrollo como causa de migraciones forzadas es de especial interés en este estudio. Cómo se demuestra en el capítulo III, la época chavista se caracterizó por programas de desarrollo social en las comunidades indígenas. Ahora bien, varias pistas parecen señalar que la migración internacional warao es resultado directo de estos proyectos. La primera pista es la distribución demográfica de comunidades de origen de los emigrados. La mayoría de los emigrados son de comunidades donde se concentraron los programas de desarrollo, salvo el caso de la comunidad de Mariusa que hemos presentado arriba. En el abrigo de Pacaraima, la mayoría es de las comunidades de Araguabisi, Winikina, y Kokal. En Pintolandia, Ka Ubanoko y Alfredo Nascimento (Manaos), hay una presencia muy acentuada de oriundos de las comunidades de Nabasanuka, Morichito, Araguaimujo, Koboina y Kuberuna. Todas estas comunidades se beneficiaron de estos programas de desarrollo: misión vivienda, agua potable, misión alimentación, entre otros. Llama la atención la ausencia de los habitantes de las comunidades donde no llegaron estos proyectos con fuerza. Aquí una pista de estudio, para escudriñar cómo los proyectos desarrollistas no siempre tienen el efecto positivo que supuestamente buscan y cómo, en el caso de los warao, uno de sus efectos más visible es la migración forzada. La investigación pretende averiguar cómo estos proyectos destruyeron la organización comunitaria y la producción en estas comunidades. Mirar los escombros que han dejado estos proyectos en las comunidades warao es de un interés muy particular en este estudio ya que proveen una vía para establecer el vínculo entre los proyectos y la migración.

Otra pista es la conexión entre el trabajo asalariado y las migraciones. Las comunidades que he mencionado arriba tuvieron un proceso de “asalarización” bastante fuerte en la época chavista. Muchos de los migrantes tenían algún tipo de salario. Cómo ha demostrado el estudio de Ayala Lafée y Wilbert (2008), las migraciones de los años 1980 de las comunidades de Winikina, Morichito y Barranquilla resultaron directamente del cierre de las empresas madereras y palmiteras. Estas empresas introdujeron el salario como parte del *modus vivendi* en estas comunidades. Su cierre dejó desamparados a un gran número de habitantes de estas comunidades que ya no podían vivir sin el salario, y no tuvieron más remedio que emigrar a Barrancas del Orinoco. En la misma línea, este trabajo quiere seguir esta pista para visibilizar cómo el salario y otros proyectos desarrollistas modificaron la organización, la forma de vida y modos de producción del Municipio Antonio Díaz y cómo ha contribuido a forzar la migración de la población warao.

1.1.3 Violación de los DDHH y su responsabilidad en desplazamientos forzados

Convencionalmente, la mayoría de los desplazamientos, especialmente sur-norte han sido considerados como económicos y, por lo tanto, voluntarios, aún en los casos de insostenibilidad económica en el lugar de origen. La falla de esta posición convencional es que en el centro del proceso migratorio solo coloca al sujeto migrante. En una época donde el Estado ejerce una influencia tan determinante en la vida del sujeto, no hay como pensar en la migración sin pensar en el Estado. Por eso, surge con fuerza una nueva propuesta de mirar las llamadas migraciones económicas desde el rol del Estado. Como señala Gzesh (2008), muchos casos de ‘migrantes económicos’ merecen ser considerados como forzados desde la perspectiva de Derechos Humanos.

Es pertinente comenzar desde la definición de la OIM cuyo glosario considera migración por motivos económicos como “movimiento de una persona o un grupo de personas, ya sea a través de una frontera internacional o dentro de un país, motivado exclusiva o principalmente por la búsqueda de oportunidades económicas” (OIM 2019, 130). Esta definición presume que el migrante de esta categoría tiene un aceptable nivel de vida, y solo emigra para alcanzar un alto nivel. Un profundo análisis revela que algunos se desplazan porque viven en condiciones que no les permiten satisfacer las más básicas necesidades económicas, sociales o culturales, y así son obligados a buscar otras condiciones que les permitan satisfacerlas. Son

estos casos que hay que considerar como migraciones forzadas por abuso de derechos humanos. Gzesh rastrea la línea de argumento de Guy Goodwin-Gill y Kathleen Newland (2003) según los cuales la falta de régimen de protección de los derechos fundamentales necesariamente conduce a desplazamientos. Estos autores abogan por un marco analítico que parte de la satisfacción de los derechos básicos. Este llevaría a concluir que algunos desplazados por motivos económicos o ambientales son, de facto, víctimas de violación de derechos humanos y, por ende, deberían ser categorizados como migrantes forzados. Este marco teórico reinterpreta el artículo 22 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos (DUDH) que reza:

Toda persona, como miembro de la sociedad, tiene derecho a la seguridad social, y a obtener, mediante el esfuerzo nacional y la cooperación internacional, habida cuenta de la organización y los recursos de cada Estado, la satisfacción de los derechos económicos, sociales y culturales, indispensables a su dignidad y al libre desarrollo de su personalidad (Artículo 22, DUDH).

Este artículo resalta que los derechos humanos de segunda generación, es decir, los derechos económicos, sociales y culturales (DESC) tocan las necesidades básicas de los seres humanos y enfatiza el rol del Estado y de la comunidad internacional en garantizar su disfrute. Mirar la migración forzada con base a este artículo es trascender “una lectura de la visión clásica de persecución [...] para abordar también la responsabilidad estatal en el acceso a derechos fundamentales de la ciudadanía” (Sánchez y Urraza 2015, 26). Así, esta visión amplía la incumbencia del Estado en las migraciones forzadas para incluir, además de la persecución, la no garantía o la inhibición de acceso a los derechos básicos para la supervivencia. De esta manera, los desplazamientos por la miseria debido a la incapacidad del Estado de proteger los DESC no pueden ser considerados como migrantes económicos. Son víctimas del Estado, y por lo tanto migrantes forzados.

Sánchez y Urraza (2015) argumentan que el paulatino desarrollo de plataformas de exigibilidad de los DESC es en sí un soporte para este marco teórico. En 1966 se concretó el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (PIDESC), cuyo artículo 1 establece el derecho de los pueblos al desarrollo económico en conformidad con sus sistemas sociales y culturales. En 1985, la ONU creó el Comité de Derechos Económicos,

Sociales y Culturales (CESCR), cuya competencia es recomendar a los Estados la aplicación directa del PIDESC. El Consejo de Derechos Humanos de la ONU dio otro paso en 2008 al aprobar un Protocolo Facultativo que buscaba facultar a las personas y comunidades para denunciar y obtener reparación en caso de ser víctimas de injusticias del Estado. En este sentido, podemos entender que la migración por miseria es una anormalidad que muestra el “fracaso del sistema sociopolítico por (su inhabilidad de) sostener y retener a su propia ciudadanía, a quien no le queda más remedio que movilizarse, [...] movilizarse de forma forzada porque teme por la seguridad de sus vidas” (Sánchez y Urraza 2015, 24). Estos autores recogen las palabras de Enrique Santiago que insiste que este tipo de desplazados son refugiados y no solo emigrantes:

Cuando a una persona se le niegan los derechos económicos y sociales mínimos para la supervivencia en su país, esa persona es refugiada, tiene un temor de persecución, en este caso, por violación de derechos económicos y sociales. Si no se le niega y tiene posibilidad de acceder a esos derechos, en peor calidad, pero con unos estándares mínimos apropiados... entonces, si decide emigrar es un emigrante (Sánchez y Urraza 2015, 24).

El argumento de Enrique Santiago capta dos elementos fundamentales. Primeramente, hace una clara distinción entre refugiado económico y migrante económico. En segundo lugar, hace entrever que el Estado tiene la obligación de crear mecanismos para el disfrute de las necesidades sociales, económicas y culturales de la ciudadanía, como enfatiza el Art. 22 de la DUDH. El momento que el Estado no responde a este fin, expone a sus ciudadanos al peligro de perecer. “Esta inacción estatal llevada al extremo se entendería como violación de los derechos humanos. En muchas ocasiones será la intensidad de esta desatención o del desamparo la que distinga migración y desplazamiento forzado” (Sánchez y Urraza 2015, 25). Susana Gzesh (2008) establece un vínculo entre proyectos de desarrollo y violación de derechos humanos, enfocándose en cómo las políticas desarrollistas de lo Estado vulneran la vida de las poblaciones. Las poblaciones afectadas por “las políticas de desarrollo nacionales que los desplazan de sus formas tradicionales de sostenimiento y no les ofrecen alternativas viables” son víctimas de violación de derechos humanos (Gzesh 2008, 113). Estos proyectos lesionan sus derechos sociales y económicos, forzándolas a desplazarse a otros lugares.

La historia migratoria intra-nacional del pueblo warao muestra tres momentos principales: el cierre del caño Manamo en 1965 y sus daños ecológicos que resultó en la migración hacia la ciudad de Tucupita, la llegada y eventual cierre de las empresas palmiteras y madereras de Winikina que ocasionó las migraciones a Barrancas y Tucupita entre los años 1979-1980, y la epidemia de cólera de 1991-1992 que generó la huida de las comunidades hacia Barrancas y Tucupita. Aunque el propósito principal de este trabajo no es analizar estas olas migratorias, los eventos que los provocaron indican la ausencia del Estado a la hora de garantizar el goce de los DESC. Es una historia de marginalización, de un pueblo históricamente ninguneado. Una reconsideración de esta historia migratoria desde el marco teórico de los derechos humanos visibilizaría el rol del Estado en forzar estos desplazamientos.

El cuarto momento de la historia de la migración warao es el actual, que trasciende las fronteras nacionales. Este es el foco de este trabajo. Un análisis desde el marco teórico de los derechos humanos ayudaría a poner de relieve cómo las mismas políticas de marginalización de las etapas anteriores tomaron otra dimensión, produciendo como consecuencia la migración transnacional. El factor principal que impulsa el desplazamiento en esta nueva fase migratoria es la falta de condiciones que permitan satisfacer las necesidades básicas. El Estado venezolano, al no proteger sus DESC, ha creado las condiciones que los compelen a emigrar. Al violar los derechos económicos, sociales y culturales, se vulnera el derecho a la vida, dado que la permanencia en Delta Amacuro, sin posibilidades de adecuada alimentación y cuidado médico, atentan contra sus vidas. Este paradigma construye una base para analizar el desplazamiento transnacional warao como una migración forzada. Esta investigación, usando este marco conceptual como una base analítica quiere determinar si los warao “huyen de situaciones donde [el Estado] ha fracasado en su protección de los derechos humanos” (Gzesh 2008, 116). Así, podemos evidenciar la dimensión sociopolítica de las migraciones indígenas, exhibiendo los factores estructurales fuertemente coercitivos que causan la migración indígena. Un factor importante en este análisis es el flujo unidireccional de los bienes económicos en este caso migratorio. Los bienes van de Brasil hacia Venezuela, lo que indica que los warao en Brasil buscan ayudar a sus familiares que viven en Venezuela. Esto contrasta con la pendularidad y circulación del flujo humano, que es bidireccional. Muchos warao regresan continuamente a Venezuela, no para quedarse sino para llevar algunos bienes y luego regresan a Brasil. Al mismo tiempo, los warao no se quedan en un solo sitio dentro de

Brasil, sino que están continuamente en circulación por diferentes estados. A mediados de 2020, ya había registros de grupos warao en 23 estados.

1.2 La gobernanza del inmigrante indígena

Este apartado quiere rastrear la teoría de ‘administración de poblaciones’ de Andrés Guerrero, como una base para analizar las instituciones encargadas de administrar los espacios de refugio. Guerrero (2010, 9) define la teoría de administración de poblaciones como “manejo por los ciudadanos particulares, bajo regímenes republicanos, de grupos demográficos [...] que no son considerados aptos para un trato cotidiano inherente a la igualdad ciudadana.” Con este concepto, la investigación quiere indagar en cómo el Estado Brasileiro construye la identidad del sujeto indígena emigrado, lo categoriza y lo administra. Una mirada a las políticas sociales subyacentes y la actuación de las instituciones e individuos que las implementan en los espacios de refugio nos conducirán a ver cómo el Estado administra esta específica población. Las herramientas que permitirán esta mirada son la observación participante en el abrigo de Pintolandia y la ocupación de Ka Ubanoko, junto con un análisis de cómo se aplica la nueva ley migratoria de Brasil y el Convenio 169 de la OIT En la administración de los indígenas provenientes de Venezuela.

1.2.1 Discurso de igualdad

Guerrero (2010, 10) afirma que, a través de diferentes prácticas como la subordinación o la igualación, se convierte a las poblaciones administradas en “poblaciones invisibles, desprovistas de protagonismo social, con menguado aporte económico o cultural a la nación y, desde luego, carentes de toda relevancia política”. El Estado y varias instituciones ejercen tutela sobre estas poblaciones y, para dominarlas, les asigna diferentes identidades en diferentes momentos y espacios y establece relaciones de fuerza. La dominación puede ser descentrada, donde el Estado delega su rol administrativo a periferias de otros poderes. Este modo de dominación construye una nueva subjetividad del grupo a través de prácticas discursivas y se crean nuevas formas de representación intermediada. Una de las herramientas discursivas para la construcción de los sujetos es la clasificación o categorización, un proceso que agrupa y asigna roles frente al Estado. La clasificación pasa por una codificación jurídica del término ‘ciudadanía’ para, de esta manera, limitar el ámbito y espacio de operación al grupo y a cada individuo. Esta codificación intencionalmente crea una ambigüedad en el

empleo de los conceptos como la ciudadanía, dando más derechos (supuestamente), igualando a todos y, a la vez, excluyendo a ciertos grupos.

En mayo de 2017, el Parlamento Brasileiro promulgó una nueva ley de migración, la ley número 13445, que alinea las políticas migratorias con las políticas internacionales de la ONU y, de esta manera, otorga a los refugiados e inmigrados el mismo estatus y mismos derechos que a los brasileños. Esta ley es la primera herramienta discursiva del Estado Brasileiro en su administración de la población emigrada. A través de esta herramienta se implanta el principio de igualdad, una tesis importante en la administración de poblaciones (Guerrero 2010). La investigación, sin embargo, quiere indagar en cómo los diferentes órganos del Estado y las instituciones que el Estado delega aplican esta herramienta en la administración de los indígenas inmigrantes. La noción de “Estado interrogado” de Domenech (2009, 8) que alude a la “doble intención de indagar la visión del Estado y de cuestionar las construcciones sociales que promueve e impone sobre las migraciones y los/as migrantes” complementa la teoría de la administración de poblaciones.

La investigación de Caggiano y Torres (2011) pone de relieve el problema que acarrea la categorización de los pueblos indígenas en espacios transfronterizos. La categorización universaliza la interpretación, sin tomar en cuenta las especificidades, y por lo tanto proponen:

Las migraciones indígenas transnacionales ponen de manifiesto que los espacios sociales donde conviven marcos normativos requieren de estrategias interpretativas creativas, que nos permitan trabajar a diferente escala, entre la contextualización inmediata y la reposición de los marcos globales, intentando seguir la pista en movimiento de las normas, leyes, creencias y valores de los diferentes involucrados (Caggiano y Torres 2011, 204-205).

¿Cuál es el problema de fondo? La definición de la condición del inmigrante indígena no depende de su autopercepción, sino que es determinada, que es supeditada a las percepciones y necesidades del gobierno de origen, el gobierno receptor y las agencias que administran su Estadía. La tendencia más común en la categorización es lo que Caggiano y Torres (2011, 206) llaman, la nacionalización: “es decir, la preferencia a identificarlas por el país de donde provienen, eliminando las diferencias regionales, étnicas, de clase, etc. en su interior – homogeneización - el ‘nacionalismo metodológico’.” Su propuesta, por lo tanto, es la “des-

nacionalización y la etnicización “partiendo del hecho de que las prácticas de movilidad de algunos grupos indígenas se realizaban o se habían realizado en territorios ancestrales, anteriores a la constitución de los Estados-nación, y la etnicización dando cuenta de la pluralidad étnica y cultural de los procesos de movilidad” (Caggiano y Torres 2011, 207). Sin embargo, el asunto se complica porque los gobiernos – tanto de origen como el receptor – impermeabilizan la agenda, no permitiendo el reconocimiento de cada grupo desde la heterogeneidad. Es importante que estos agentes negocien para construir un sujeto inmigrante indígena real, que refleje su experiencia vivencial.

En el caso de los warao, uno de los nuevos ingredientes es que adquieren una nueva condición, la de refugiados. Elaine Moreira (2019) habla del “racismo institucional” que se aplica en la administración de estas poblaciones. Este estudio resalta la ambigüedad en el manejo de estas poblaciones y la arbitrariedad de las decisiones del gobierno de Brasil en la búsqueda de soluciones a esta problemática. Al mismo tiempo, saca a la luz la construcción de fronteras imaginarias por parte de los entes gubernamentales para justificar la clasificación de estas poblaciones como “extranjeros” y así expulsarlos del territorio brasileiro (Moreira 2019, 63-64). Los Warao en un escenario transfronterizo se encuentran en condición de refugiados, uno de los pocos casos de migrantes indígenas. Al igual que la problemática de la identidad que plantean tanto Caggiano y Torres (2011) como Torres y Carrasco (2008), hay que cuestionar la lógica detrás de la decisión de categorizarlos unilateralmente como refugiados.

En 2018, la agencia internacional de la ONU para las migraciones, la OIM, publicó un informe en el que se señalan algunas experiencias de discriminación, así como el problema de no ser reconocidos en su condición de pueblo indígena. El informe busca orientar al gobierno brasileiro sobre la acogida y el trato de los inmigrantes indígenas, al hacer énfasis en los derechos de los pueblos indígenas en Brasil y en la legislación internacional sobre el mismo tema (Yamada 2018). Enfatiza la importancia de reconocer la propia organización de los indígenas, quienes tienen sus *aidamotuma* (jefes). Este informe indirectamente cuestiona la homogeneización o nacionalización, que no acepta reconocer a los warao como un pueblo indígena, y los ve solo como venezolanos emigrados. Esto nos lleva a preguntar: ¿Qué políticas regulan el manejo de los inmigrantes indígenas en Brasil y cómo son implementadas? ¿Existe una coherencia entre estas políticas y su implementación? ¿Existe un

trato diferenciado en la administración del grupo indígena en el marco de la migración? Esta investigación pretende buscar las respuestas en los albergues y otros espacios donde viven los inmigrantes warao.

Es relevante utilizar el concepto de gobernanza de la migración en esta investigación, dado que los espacios donde se desarrollará son regulados por las políticas gubernamentales e internacionales. En los círculos académicos hay debates sobre la distinción entre la gobernabilidad y la gobernanza de las migraciones, pero este trabajo parte de la posición de Eduardo Domenech (2018, 110) que considera que los dos términos son sinónimos. Si bien la versión inglesa del glosario de la OIM distingue entre *migration governance* (el entramado de las normas, políticas y estructuras) y *migration management* (el manejo y la implementación de dicho entramado), la versión española (OIM 2019) fusiona estos dos conceptos. Su definición, está basada en la acepción de la Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos (ACNUDH), aprobado por los Estados Miembros de la OIM el 24 de noviembre de 2015, en la Resolución del Consejo N.º 1310, considera la gobernanza de la migración como:

Marcos conjuntos de normas jurídicas, leyes, reglamentos, políticas y tradiciones, así como de estructuras organizativas (subnacionales, nacionales, regionales e internacionales), y procesos pertinentes que regulan y determinan la actuación de los Estados en respuesta a la migración en todas sus formas, abordando los derechos y obligaciones y fomentando la cooperación internacional (OIM 2019, 103).

Este concepto básicamente apunta a la interactividad entre las políticas, leyes, agentes y estructuras estatales e internacionales en el proceso de manejo de los inmigrantes. Adoptando el documento C/106/40 de 2015, considera que una buena gobernanza de la migración debe: “fomentar el bienestar socioeconómico de los migrantes y de la sociedad; abordar eficazmente los aspectos relativos a la movilidad en situaciones de crisis; y cerciorarse de que la migración se efectúe de manera segura, ordenada y digna” (OIM 2019, 104). Aunque el protagonista es el Estado receptor, la OIM reconoce la agencia de varios interlocutores en la gobernanza de la migración: “los ciudadanos, los migrantes [énfasis mío], las organizaciones internacionales, el sector privado, los sindicatos, las organizaciones no gubernamentales, las organizaciones comunitarias, las organizaciones religiosas y las instituciones académicas” (OIM 2019, 104).

Con base a este concepto, el capítulo IV de este trabajo pretende mirar las relaciones que se crean en los espacios de convivencia entre los inmigrantes indígenas y todos los agentes, con énfasis especial en la agencia de los mismos inmigrantes. Parto de un principio que la agencia verdadera de los mismos indígenas en todos los espacios, inclusive en la toma de decisiones, es fundamental para lograr los objetivos de una buena gobernanza de la migración.

Para una efectiva administración de las poblaciones, el Estado y los varios agentes e instituciones crean un sistema de documentación e identificación como una estrategia de distinción simbólica (Guerrero 2010, 23) y de control. El censo sirve para este fin, ya que pretende producir una realidad objetiva, ratificando las diferencias étnicas y raciales entre los ciudadanos. Crea un hecho imaginario de los roles que los ciudadanos pueden jugar, pero su objetivo principal es el de controlar la población. Algunas poblaciones se consideran como vulnerables, por lo cual necesitan la protección estatal. De esta manera se crea un sujeto, asignándole una identidad que no necesariamente corresponde a su realidad, para facilitar su manejo. El capítulo V retomará esta pugna en la construcción de la identidad, buscando enfatizar también la agencia de los inmigrantes warao en la construcción de su identidad.

1.3 Construcción de la identidad indígena en espacios transnacionales

Sobre la identidad cultural, esta investigación quiere entrelazar tres líneas conceptuales que han intentado derrotar el esencialismo en el estudio de la identidad - el constructivismo, comunidad imaginada y performativismo. Las tres líneas tienen un hilo común: reconocen que el proceso de auto-identificación es una constante interacción entre el individuo y otros miembros del grupo para así formar la colectividad. Estos marcos conceptuales son una base para la teoría del transnacionalismo en la construcción de la identidad en espacios transnacionales.

1.3.1 La mirada constructivista

Aunque reconozco que el constructivismo tiene múltiples variaciones, el motivo de esta investigación es reconstruir el desarrollo del pensamiento constructivista, con énfasis en el proceso de negociación entre el individuo y ‘otros’ para formar la colectividad. Por lo tanto, quisiera rastrear aquí el pensamiento de Franz Fanon, Frederick Barth y otros investigadores que proponen la teoría de la identidad como un constructo social. Barth (1976 [1969]), el

padre del constructivismo, se enfoca en las prácticas y valores que marcan la diferencia entre una cultura y otra, entre nosotros y ellos. Por lo tanto, la identidad es siempre interrelacional. Barth considera un grupo étnico como una organización, y esta visión permite “salir del callejón sin salida en el que se encontraba la discusión, cuando ésta pretendía delimitar y definir al grupo étnico solamente a partir de la descripción y el análisis de su cultura” (Bonfil Batalla 1988, 1). Al plantear la cuestión de las especificidades identitarias, Barth evidencia que las características de la etnicidad obedecen a la lógica de contextualización. Por lo tanto, las modalidades de vivir estas prácticas cambian dependiendo de la época y el lugar (Briones 2007, 59).

Roberto Cardoso de Oliveira (1976), siguiendo la misma línea de Barth que toma como criterio la relacionalidad, destaca el carácter ideológico de la construcción de la identidad étnica, y de esta manera abre una vía para relacionar la identidad con la cultura. Guillermo Bonfil Batalla (1988, 5), construye sobre esta misma base, pero, queriendo buscar la posibilidad de una construcción que integre las nociones de grupo, cultura e identidad, introduce la teoría de “control cultural”, que define como:

El sistema según el cual se ejerce la capacidad social de decisión sobre los elementos culturales [..., es decir] todos los componentes de una cultura que resulta necesario poner en juego para realizar todas y cada una de las acciones sociales: mantener la vida cotidiana, satisfacer necesidades, definir y solventar problemas, formular y tratar de cumplir aspiraciones.

Poco más de una década antes, Frantz Fanon había expresado la idea de construcción de la identidad, sin darle la forma teórica que Barth le da. Fanon (2009) distingue la identidad asignada por otros y la autoidentificación, especialmente en relaciones de dominación. Él que domina crea un mito sobre el dominado, y así le crea una identidad. Pero, el asignarle una identidad no necesariamente indica que lo reconoce como igual. En este sentido, la identidad es un constructo relacional. La identidad asignada construye homogeneidades y universalismos, y una especie de doble conciencia, es decir, un sujeto obligado a mirarse a través de los ojos de los demás, pero que a la vez sabe quién es (Fanon 2009, 65-66). Pero, la autoidentificación se constituye desde la búsqueda de la trascendencia del mito creado y, a la vez, desde la afirmación de la particularidad del grupo. Es resultado de una multiplicidad de

identidades, heterogéneas, construidas, localizadas en contextos específicos. La autoafirmación rescata la verdadera identidad, ofuscada por la negatividad y destructividad del mito creado por la identidad asignada. Es definirse, no con relación al imaginario creado por el dominante y los valores ajenos, sino retomando o creando valores propios. Aunque Fanon se basa en la experiencia de la negritud, su concepto aplica a cualquier experiencia de construcción de identidad en espacios de dominación:

La conciencia negra es inmanente a sí misma. Yo no soy una potencialidad de nada, soy plenamente lo que soy. Yo no tengo que buscar lo universal. En el seno de mí no ocupa lugar alguno ninguna probabilidad. Mi conciencia negra no se da como carencia. Mi conciencia negra es. Es adherente a sí misma [...] Precisamente, responderemos nosotros, la experiencia negra es ambigua, porque no hay un negro, sino negros (Fanon 2009, 41).

Es importante afirmar que el debate sobre la identidad es mucho más que meramente una construcción de binarios, una diferenciación entre ‘nosotros’ y ‘ellos’. Por lo tanto, me parece muy significativo el aporte de Nancy Fraser (1997), según la cual la identidad pasa por un proceso de representación, interpretación y comunicación. Solo surgen problemas cuando la representación se expresa negativamente, a través de lo que ella llama tres injusticias: a) la dominación cultural, que impone patrones de juicio sobre otro grupo u otra cultura; b) no reconocimiento – invisibilizando a un grupo por medio de prácticas representativas, interpretativas y comunicativas de una cultura ajena; c) irrespeto – calumniar o menospreciar en las interacciones cotidianas. Se hace justicia a la identidad cultural cuando se reconoce la diversidad cultural.

Los migrantes warao no son un grupo homogéneo, ni todos comparten la misma historia. Sin embargo, se conciben como un grupo. Estas líneas conceptuales nos ayudarían a investigar tanto la identidad que se le asigna a este grupo, como su autoidentidad. Muy particularmente, el trabajo pretende resaltar el proceso de construcción de la identidad grupal en los espacios de refugio. Parto de la suposición de que identidad es un campo de fuerza donde las tres injusticias están en juego, pero al mismo tiempo el grupo escamotea en la vida diaria para mantener, construir y manifestar su ser colectivo. En la interacción con los warao en los abrigos y otros espacios donde viven, deseo descubrir este proceso de producción cultural y afirmación identitaria.

Valentine Mudimbe, por su parte, conceptualiza la identidad como reconocimiento, desde adentro (autoconocimiento) y desde afuera (reconocimiento). Señala que existen diversos elementos de este reconocimiento. Primeramente, la identidad es un constructo social, en donde se afirma el 'nosotros' frente a grupos exteriores. No es algo ya realizado, sino un proyecto de continua transcendencia del estado actual. En segundo lugar, la identidad es un tejido de interdependencias, un acumulado de narrativas, que “obligan a vivir simultáneamente, una y otra vez, en múltiples territorios” (Mudimbe 2006, 330). Las identidades son, por lo tanto, inter-identidades o inter-relacionales, y por ende múltiples y mutantes.

Una tercera característica de la constitución identitaria es la corporalidad. La identidad se agencia por medio de una experiencia del cuerpo, dado que es, ante todo, una percepción, y nosotros solo captamos el mundo por medio de los sentidos - que son corporales. El cuarto elemento es que la experiencia identitaria está mediada por el lenguaje. Aquí Mudimbe incorpora los conceptos gramaticales de Ferdinand Saussure al debate sobre la identidad. Toda identidad es una experiencia semiótica que nace dentro de un mundo codificado en términos lingüísticos, en un conjunto de significantes y significados. Es dentro de esta experiencia semiótica donde se configura una identidad grupal. Por eso, Mudimbe (2006, 334) retoma la idea del psicoanalista belga Paul Verhaeghe que la identidad es como “una cadena de significantes donde el sujeto y el otro se satisfacen, junto con el carácter específico de su relación.” La identidad, por lo tanto, es una construcción lingüística acordada entre un ‘yo’ y, al menos, otra persona. Esta construcción permite identificarse e identificar al otro.

El autor introduce, en este punto, las nociones de autoconocimiento y reconocimiento explicando la relación que hay entre ellas:

Los individuos se someten y su diferencia se vuelve un signo de interrogación. La alteridad siempre se afirma en una relación recíproca con alguien más: la ipseidad del autoconocimiento del sujeto que se comprende, para referirse a Hegel, es una necesidad urgente de reconocimiento externo; cualquier mirada o voz que, desde un sitio externo, puede estabilizarlo en una diferencia percibida, reidentificada y potencialmente útil. Y, en este esfuerzo, un “nosotros-comunidad” puede constituirse (Mudimbe 2006, 344).

Reconocerse es identificarse con elementos acordados colectivamente. Se trata de procesos de “formación, negociación y flujo de identidad” donde entran en juego los requisitos sociales y las características individuales (Mudimbe 2006, 337). En otras palabras, lo que se negocia es una identidad colectiva-estructural y una identidad individual. Este proceso requiere una diferenciación cultural y la capacidad funcional y flexible para adaptarse a una variedad de entornos (Mudimbe 2006, 344).

La evolución de la teoría constructivista llega a reconciliar la agencia individual con las estructuras establecidas y preestablecidas. Por lo tanto, la constitución identitaria viene siendo un proceso donde individuos continuamente negocian dentro de algunos parámetros establecidos para el buen funcionamiento de la colectividad. Nada es dado, todo se va constituyendo en un continuo proceso de construcción y deconstrucción. Las circunstancias, los lugares determinan la fisonomía de este proceso, y los cambios son constantes.

Este trabajo pretende descubrir el proceso de construcción social de la identidad warao en los nuevos espacios (en Brasil), guiado por los siguientes interrogantes: ¿Qué narrativas viejas y nuevas acompañan este proceso de construcción identitaria? ¿Cómo ayudan el idioma y el lenguaje en este proceso? ¿De qué manera los individuos, en la construcción de su propia identidad, se convierten en agentes de identidad colectiva? ¿Cómo es el proceso de la negociación y la reconstrucción de la identidad warao en los nuevos espacios? El pensamiento de Mudimbe (2006) es importante para buscar respuesta a estas preguntas en el campo.

1.3.2 Visiones performativistas e imaginarias

Claudia Briones (2007) denomina “teorías performativas de la identidad” a las tendencias que resaltan la articulación entre la estructura y la agencia del individuo. El representante más destacado de estas teorías es Stuart Hall. Su postura tiene una fuerte influencia de Michel Foucault, Louis Althusser, Karl Marx y de las vertientes freudianas y lacanianas de psicoanálisis. Mientras que Hall (2003) acepta el concepto de identidad, insiste que continuamente hay que cuestionarlo y modificarlo, según las condiciones sociales. Busca conciliar dos posturas: la que resalta la identidad como una construcción desde prácticas discursivas; y la que consideran al sujeto como preexistente. Por lo tanto, ve la constitución identitaria como un “proceso de sujeción a las prácticas discursivas” y el proceso de la

identificación “se reitera en el intento de rearticular la relación entre sujetos y prácticas discursivas” (Hall 2003, 15). Para él, es necesario una teoría de identidad, para entender “los mecanismos mediante los cuales los individuos se identifican (o no se identifican) como sujetos” y como colectividades (Hall 2003, 32). Este proceso discursivo actúa por medio de la diferenciación, la marcación y la validación de límites simbólicos, para producir así ‘efectos de frontera’. El concepto de identidad, por lo tanto, lejos de ser esencialista, es una cuestión estratégica y posicional de la colectividad. La construcción de la identidad es un devenir que se historiza en prácticas concretas, discursos y varias posiciones subjetivas y, por ende, está en constante proceso de transformación. Si existiese una homogeneidad interna al grupo, no es una forma natural, sino producto de construcción histórica, hecha para atender a una necesidad concreta (Hall 2003, 19-20).

Esta línea conceptual agrega un elemento que considero muy importante en la investigación: los nuevos discursos políticos en la construcción del nosotros. Dada la heterogeneidad de los grupos, es importante pesquisar la dimensión política de la construcción de la identidad, analizando los discursos de los actores warao. El rol de la memoria como elemento discursivo y como la colectividad warao se identifica con los discursos de ciertos actores es una línea por rastrear en este estudio. Esta investigación hace un bricolaje teórico, tomando como complementarios los marcos analíticos del constructivismo y performativismo como complementarios en el caso de los warao en Brasil.

1.3.3 Espacialidades, identidad y transnacionalismo

Dada la condición transnacional de la población warao en Boa Vista, el lugar de este estudio, es importante insertar la investigación dentro del debate transnacional, para así evidenciar la conectividad social o imaginaria de los dos lugares – el origen y el destino - que influyen en la vida de la población emigrada. Los cambios en las condiciones de vida y los desafíos que plantea su nueva condición exigen la teoría de negociación (Caggiano y Torres 2011) viendo la identidad no como un mero concepto, sino como una experiencia permanente de la construcción del ‘yo’ colectivo (Ward 2003; Neira 2005; Glick-Schiller et al S/F; Gupta y Ferguson 2001).

Cualquier tipo de migración es un proceso con varias fases. En el caso de la migración forzada este proceso está asociado a espacios o territorios: “el de origen, el de la referencia primaria en un sentido material, simbólico, afectivo, político, cultural; el de destino, como refugio, como tránsito, como recurso y, para muchos, sin vivirlo conscientemente durante el exilio, de resignificación de la identidad” (Coraza 2014, 203). De esta manera, el autor insiste que hay un vínculo entre el transnacionalismo y la construcción de la identidad. En el espacio de destino, hay una permanente identificación de un “nosotros”, “donde los “otros” (la sociedad de destino) sólo es vista como un recurso” (Coraza 2014, 206). En esta construcción, hay una continua interacción entre el territorio de origen y el de destino, mediado por la memoria (a veces negada, y otras veces autonegada). Esta interacción hace que exista un quiebre y, a la vez, una continuidad identitaria desde lo individual, lo familiar, lo grupal y lo social.

La historia común de origen y de trayectoria – entendida como todo el proceso migratorio que incluye las causas de la expulsión, el desplazamiento y el establecimiento en el lugar de destino - sirve de base para una identidad colectiva, aun cuando pueden venir de diferentes regiones. Coraza (2014, 208-209) identifica tres tipos de recursos que ayudan en la construcción de esta identidad colectiva:

- a) Recursos colectivos: son primordialmente simbólicos en carácter, este sirve como “recurso y estrategia para reforzar o generar una identidad comunitaria.” Hacen referencia tanto al lugar de origen como de destino.
- b) Recursos sociales: tienen que ver con las formas de autoorganización y representación, y los continuos contactos entre los migrantes y sus comunidades de origen, que movilizan a ambos grupos en torno a objetivos comunes.
- c) Recursos culturales: “la capacidad de la comunidad de proyectar una imagen positiva de sí misma” por medio de actividades culturales que muestran pertenencia a un tronco común. Aquí entran también la cultura política compartida, “las afinidades ideológicas o el hecho de que los migrantes se presenten como pertenecientes a un colectivo que sufre una situación similar a la experimentada por otros colectivos, en el pasado, en los espacios de destino.”

Para un estudio antropológico de comunidades indígenas en situación transnacional, es importante incorporar “la noción de circuito”; es decir, interconectar lugares, historias y circulaciones - tanto de personas, como de dinero, bienes, objetos e información (Besserer 1999, 219). Este permitiría ver las movilidades como un mapa que combina tiempos, trayectos y espacios, y considerar el origen y el destino como puntos móviles e inter-ligados. Asimismo, esta noción favorece ver la identidad como una constante construcción que incorpora elementos de distintos espacios y experiencias, donde hay quiebres y continuidades. Esta noción se ubica en el debate de la teoría transnacional, que pone “el acento en los aspectos culturales, en la manera en que los migrantes, lejos de asimilarse invariablemente a la sociedad huésped, mantenían relaciones económicas, políticas y sociales con sus lugares de origen” (Neira 2005, 181). Los proponentes de esta teoría insisten que los inmigrados hacen del lugar transnacional donde se ubican su nuevo hogar sin perder su continua conexión con el lugar de origen (Ward 2003; Butcher 2010; Gupta y Ferguson 2008).

El estudio de De Almeida et al (2018, 5-6) sobre los Waraos en Manaus indica las continuidades y los cambios de los rasgos culturales de los migrantes warao. Asimismo, enfatiza que elementos como la lengua, la danza, el canto y la artesanía son indicadores de esta continuidad, y que las mudanzas en los hábitos alimenticios son una de las indicaciones de discontinuidad. Estos autores tratan de reconstruir el sistema de parentesco warao para justificar el despliegue de las mujeres waraos en las calles, pidiendo dinero como forma de trabajo y, al mismo tiempo, para poner de relieve que hay una continua conexión entre los emigrados y sus familiares que están en el lugar de origen. Este estudio resalta un factor importante, el carácter pendular de la migración Warao. Su etnografía, hecha desde las calles de Manaus, revela la circulación continua entre su lugar de origen y Brasil. Este carácter pendular lleva a los autores a establecer un vínculo entre estas migraciones transnacionales y las intranacionales (De Almeida 2018, 10-11). De esta manera, estos autores cuestionan el concepto del abrigo como una solución al problema de la migración indígena. Concuerdo con ellos, ya que la implicación de varios agentes como el ejército brasileño, ACNUR, Fraternitas Internacional hace sospechar que se trata de un mecanismo para administrar y controlar a la población indígena (Guerrero 2010). Este estudio ofrece algunas pistas sobre cómo se conecta el transnacionalismo con la movilidad warao. Nuestra investigación quiere descubrir cómo los warao en movilidad se conectan a sus tierras natales. Asimismo, quiero explorar las

continuidades y discontinuidades en la reproducción socioeconómica y cultural de la población warao en Boa Vista.

Estudios sobre los indígenas mexicanos migrantes en Estados Unidos arrojan datos interesantes sobre el aspecto transnacional de los migrantes indígenas. Fox y Rivera-Salgado (2004) revelan la experiencia de racialización de estas poblaciones. Son llamados por “términos despectivos como ‘oaxaquitas’ e ‘indios sucios’” (Fox y Rivera-Salgado 2004, 19). Esta experiencia de discriminación ha conducido a nuevas maneras de construir la identidad étnica más extensa, generando alianzas de migrantes provenientes de distintas comunidades. De ahí surgen varias organizaciones indígenas con agendas sociales y políticas que facilitan estrategias para enfrentar los retos que su condición plantea. Fue interesante observar cómo los warao en Boa Vista se unieron a los indígenas de Roraima en la celebración del Día Internacional de los Pueblos Indígenas, el 9 de agosto 2019. Es una pista importante para investigar cómo construyen su agenda social en alianza con los indígenas brasileños.

Ahora bien, uno de los objetivos de este estudio es descubrir cómo los warao ejercen su agencia como pueblo y lidian con su nueva condición y ambiente para seguir construyendo su identidad. Torres y Carrasco (2008) presentan muestras de que los procesos migratorios conllevan cambios económicos y sociales. Estudiar la relación identidad–migración entre los indígenas permite “ver cómo la identidad más que una esencia es una relación social” (Torres y Carrasco 2008, 14). Asimismo, es importante ver cómo las adscripciones identitarias y étnicas son un campo en disputa, considerando que:

La identidad no es un problema de reconocimiento de una comunalidad ya presente, así como tampoco es la invención de una identidad originada en el vacío, sino que es el efecto de relaciones estructurales de poder y de iniquidad. Antes que ser un producto de una misma cultura, de una misma comunidad, o de un mismo lugar, la identidad es un dominio siempre en disputa (Gupta y Ferguson 2008, 14).

Un elemento estratégicamente importante en esta disputa, según Melissa Butcher (2010), es la conversión del lugar foráneo en hogar. Para estudiar este proceso de construcción del hogar, esta investigación parte de la posición de Escobar (2001) de que ‘la cultura se sienta en un lugar’. la observación participante desde los espacios donde viven los warao en Brasil,

permitiría explorar las estrategias que ellos emplean en este procedimiento, con un interés especial en los objetos y símbolos que conectan el lugar de destino con el lugar de origen. En su trabajo hecho en el abrigo de Pacaraima, Minerva Vitti (2019) documenta cómo el pueblo warao construye su identidad a través de ejercicios de la memoria. Rehacer la memoria es una forma de transmitir y compartir el dolor colectivo y transformarlo en esperanza en las poéticas diarias de convivencia. La memoria permite conectarse con el pasado y con el lugar de origen, para tener fuerzas de resistencia, de escribir nuevos capítulos de la historia de su pueblo desde otro escenario. La memoria es un motor para comprometerse con la construcción de su pueblo en el nuevo escenario. Este trabajo de Vitti vislumbra que el ejercicio de la memoria es una herramienta de adaptación en el espacio transnacional y permite vivir en los dos espacios (lugar de origen y el lugar de destino), y los dos tiempos (el pasado y el presente). Nuestra investigación procura evidenciar el rol de la memoria en la construcción comunitaria e identidad de los warao en Boa Vista.

1.4 En resumen

La migración del pueblo warao no es nueva, pero alcanza nuevos niveles, tanto en la cantidad de los desplazados como en las distancias recorridas en su trayectoria. Si bien el éxodo de los warao de su tierra comienza desde el año 1965, hasta el año 2014 los desplazamientos eran solo de carácter nacional. El año 2014 marca una nueva fase en la migración warao, ya que empiezan a cruzar la frontera nacional con Brasil como su destino. El capítulo III de este trabajo pretende indagar en los factores que han motivado esta nueva dimensión del éxodo warao, enfatizando que hay un vínculo entre las diferentes fases de este proceso migratorio. El marco conceptual de este primer momento de análisis será la teoría de la migración forzada, ampliando el campo de aplicación para incluir las políticas desarrollistas estatales que, a largo plazo, terminan erosionando la organización comunitaria, y los modos de vida y de producción.

Una mirada a las relaciones diarias entre las instituciones que administran los espacios de refugio y la población warao, con el propósito de descubrir las políticas aplicadas, es otro objetivo de este estudio. Este se hará en el capítulo IV, siguiendo el marco analítico de las teorías de la administración de las poblaciones y gobernanza de la migración. Al mismo tiempo, reconociendo que la ubicación transnacional plantea la necesidad de continuidad y

discontinuidad en la construcción identitaria, este estudio quiere resaltar los elementos que los warao en Boa Vista emplean en las prácticas diarias en la construcción de su identidad. Para este propósito, el estudio hace bricolaje de varias teorías: constructivismo, performativismo y transnacionalismo. La investigación no busca contraponer estas corrientes, sino que las considera como un continuum complementario. Este será en contenido del capítulo V.

Capítulo 2

Desplazamiento warao: migración como estrategia de resistencia

2.0 Introducción

La historia del pueblo warao se ha caracterizado por fuertes momentos de migración forzada. En diversos momentos de esta historia, diferentes factores crean condiciones que amenazan la vida, dejando al pueblo con una sola opción: buscar otros espacios donde hay condiciones que puedan favorecer su supervivencia. Este capítulo trata de rastrear los diferentes momentos de la historia migratoria del pueblo warao. La clave interpretacional de estos desplazamientos es el mito fundacional warao, que considero como un constructo literario-social que da sentido a cada momento de esa historia y que muestra el desplazamiento como una estrategia de resistencia para sobrevivir. La investigación revisita dos acontecimientos - el cierre del caño Manamo en 1965 y el cierre de las empresas madereras y palmiteras en el caño Winikina a principios de los años 1980 – y cómo estos provocaron el desplazamiento del pueblo warao. Estos sucesos ponen de relieve el carácter forzado de la migración warao. Con base a estos momentos, la investigación se centra en una parte de la época chavista, específicamente de 2007-2014, cuando el gobierno trató de reivindicar a los pueblos y comunidades indígenas a través de varios programas sociales y proyectos estatales. Sin embargo, una profunda evaluación permite aseverar que probablemente estos proyectos y programas tienen una relación directa con el éxodo transnacional de los warao que comenzó en el año 2014. Las políticas que rigen estos proyectos acarrearán transformaciones sociales que, a largo plazo, llevaron a la población a salir de su tierra. Por lo tanto, la migración transnacional de los warao se ubica dentro de un proceso largo en donde, desde el año 1965, se creó un mito en torno al desarrollo y sus beneficios a las comunidades, y su resultado final ha sido la marginalización de las comunidades warao, provocando huidas masivas para sobrevivir.

Dos contextos espaciales son importantes para esta investigación. El primero es el estado Delta Amacuro, tanto el ámbito rural de las comunidades warao como la ciudad de Tucupita. Tucupita, junto con las ciudades de San Félix y Caracas son el escenario del drama migratorio del pueblo warao hasta el año 2014. El segundo escenario es el corredor que se va creando desde 2014 en la República Federativa de Brasil, desde la ciudad fronteriza de Pacaraima, pasando por Boa Vista, Manaus y Belém, y de ahí baja por el río Amazonas o sus afluentes, o

por tierra, hacia el sur. Esta segunda fase tiene su epicentro en las ciudades Pacaraima, Boa Vista, Manaos y Belém, donde se albergan la mayoría de los migrantes warao.

2.1 El mito fundacional: condiciones obligan a emigrar del cielo a la tierra

La historia de un pueblo indígena comienza con su mito de origen. Este mito manifiesta la fuerza espiritual del pueblo y muestra cómo responden a sus interrogantes existenciales más profundos (Lévi-Strauss 2011). Responde a la pregunta del génesis de la colectividad; y arroja luz sobre ciertas creencias, costumbres, prácticas (de índole religiosa, social, económica y organizacional) uniando así el presente con ese pasado que solo un lenguaje mítico, lleno de símbolos puede explicar. Establece un vínculo entre el pasado, el presente y un futuro enigmático. Así, el pueblo “crea manifestaciones propias del reflejo de su cultura, donde factores como lo trascendental, lo sobrenatural y lo cósmico juegan un rol fundamental para el establecimiento de nuevas concepciones sobre la existencia” (González Muñoz 2014, 92).

Los mitos de origen, en particular, introducen los oficios sagrados en la vida de la colectividad, dándoles base espiritual a sus ritos y rituales. Se construyen fundamentalmente con elementos del medio ambiente donde transcurre la vida del pueblo. En el caso de los Warao, el mito incorpora su medio acuático y selvático, con un sinfín de morichales. De esta manera, pone de manifiesto sus hábitos alimenticios y su sistema de transporte (una canoa llamada *wajibaka*). Asimismo, introduce elementos antropológicos para la interpretación etimológica del nombre del grupo. Basilio Barral (1964), un misionero franciscano capuchino, hizo una investigación exhaustiva en los años 1960, y por mucho tiempo fue la autoridad en cuanto a la etimología del nombre Warao. Su interpretación vincula el nombre de la etnia a las condiciones geográficas resaltadas en el mito de origen:

El verdadero nombre se lo han dado ellos mismos al definirse a sí como guarao (warao) o guaraotuma (waraotuma) y también guarotu o guaraotu (warotu, waraotu), en contraposición de jotaro o jotarotu, con que se nombran a los no guaraos, criollos o indios. Los no guaraos, son jotaraos (jota arao, gente de tierra). Ellos, los guaraúnos, no son jota arao (gentes de tierra), sino guarao (gua arao), gente de las embarcaciones, nautas de por vida (Barral 1964, 1).

Julio Lavandero (1994), también misionero de la orden de los Franciscanos Capuchinos, añadirá otras interpretaciones. Sin embargo, este trabajo toma como base la versión de Barral, enfatizando el elemento identitario que la interpretación expresa. Como indica Valenzuela (2000, 14) los mitos de fundación o de origen, ocupan un lugar privilegiado en la cosmovisión de un pueblo, porque conforman los elementos fundamentales de la:

(...) identidad común, de las creencias compartidas, de algo que sólo pertenece al grupo. El mito es parte integral de la realidad y la historia de los pueblos y grupos sociales, es componente indispensable de la configuración de las identidades [...] El mito no se valida en la verdad histórica sino en su funcionalidad social. Las tradiciones son referentes indispensables para el reconocimiento de lo que somos.

En nuestro caso de estudio, la colectividad se refiere a sí misma como *warao* o *waraotu*, distinguiéndose de otros pueblos, indistintamente de si son indígenas o no, con características muy peculiares. Son profesionales en la navegación, son fabricantes del medio de transporte acorde a las condiciones geográficas, y sus viviendas y medio de subsistencia se circunscriben y se adecuan al medio fluvial donde su vida transcurre.

Los mitos de origen forman parte de la herencia de la tradición oral de un pueblo, sostenida a lo largo de su historia, y es una parte integral del depósito de las costumbres. En el caso de los Warao, existen varias versiones del mito de origen. Es obvio que haya diferencias, dado que cada versión es producto del proceso de construcción histórica, obedeciendo las lógicas existenciales de cada lugar, y la fuerza de la memoria de quienes lo han transmitido y recibido a lo largo de los años. Los elementos esenciales del cuento están en todas las versiones. En este trabajo, presento la versión que recopilé yo mismo, contada por Nerio Torres, un joven maestro warao de la comunidad de Nabasanuka, Municipio Antonio Díaz:

Hace mucho tiempo, todos los Warao vivíamos arriba en el cielo. Allí no había comida en abundancia y había que buscar y buscar para poder comer. Había unos Wisimu⁵ que tenían

⁵ *Wisimu* es el plural de *wisidatu*. Vaquero (2001, 17) acota que la palabra *wisidatu* proviene de dos sustantivos *wisi* (veneno, dolor) y *arotu* (dueño o señor); por lo tanto, significa el señor del veneno. Este significado apunta a

grandes poderes, y podían generar la existencia de otros seres. Eran grandes conocedores de los secretos sobre la vida y de la muerte. Un día uno de los hijos de esos *wisimu* llamado *Jara Yakera* (Buen Brazo) salió a cazar pájaros, y vio una especie pájaro llamada *keri*. Cuando vio el pajarito, *Jara Yakera* alista su arco, apunta y falla. Nunca antes había fallado en la puntería. Era el mejor cazador de la comunidad, y por eso lo llaman Buen Brazo. Pero, en esta ocasión no solo falló, sino que también perdió la flecha. Buscó y buscó y no la encontró. *Jara Yakera*, sintiéndose muy fracasado, vuelve a la comunidad y les cuenta a los sabios que pasó. Al día siguiente vuelve a buscar y encuentra la flecha hundida en el suelo entre los matorrales. Intenta sacar la flecha, pero se da cuenta que está muy duro. Al emplear mucha fuerza, logra por fin sacarla, y se da cuenta de que la flecha deja un agujero en el suelo. Cuando mira por el agujero, divisa a lo lejos y ve una tierra con morichales, ríos, y muchos animales. Nuevamente corre a la comunidad y le cuenta a los *wisimu* lo que ha pasado y lo que ha visto. Estos convocan una reunión de la comunidad, seleccionan a algunas personas y les mandan con estas instrucciones:

“Vayan a averiguar bien qué hay, y luego vuelvan. Solo averigüen qué hay y vuelvan”.

Al regresar, contaron a los sabios todo lo que vislumbraron en la tierra nueva, una repleta de animales, comida, *ojiduina* (morichal), ríos repletos de peces. Estos convocan otra vez reunión de toda la comunidad y deciden que toda la comunidad va a bajar a la tierra que está abajo.

Dan estrictas órdenes sobre cómo hay que bajar:

“Vamos a hacer una cabuya, y por esa cabuya bajaremos a la tierra nueva. Aquí morimos de hambre, mientras que allá abajo hay abundante comida. Todos vamos a bajar en este orden: van a bajar los hombres primero, en seguida bajarán las mujeres no embarazadas, después los niños. Las mujeres embarazadas bajarán de último.”

Hicieron una cabuya larga con fibras de las hojas de moriche. Todos trabajaron duro para hacer la cabuya, y por esa cuerda empezaron a bajar. *Jara Yakera*, baja. Bajan y bajan, hombres fuertes, mujeres también; bajan hacia la nueva tierra. Todo iba bien hasta que una mujer embarazada se metió entre los que bajaban, intentando bajar; pero se atascó en el agujero y no pudo salir ni bajar. Brincaron encima de ella, tratando de ayudarla a bajar, pero qué va. Cerca de la mitad había bajado, pero, los buenos *wisimu* se quedaron allá arriba con la otra parte de los warao. La panza de la mujer atascada se convirtió en *Jokonakura*, el lucero del mañana. Por

la función principal del *wisidatu* como poseedor de poderes sobre la enfermedad y el dolor. Es el hombre que tiene poderes mágicos para curar y calmar el dolor. *Wisidatu* es un personaje fundamental y funcionalmente benigno en la cultura Warao, y sus funciones son sagradas ya que tiene una conexión directa con el mundo sagrado. Es intercesor de la comunidad y los individuos ante las calamidades, presidiendo siempre los rituales sagrados como la *Nowara*, *Jabisanuka* o *Nahanamu*. Asimismo, tiene funciones médicas, alejando así el dolor y las calamidades.

eso, cuando ella se asoma en la mañana, ya es hora de que el Warao se levante y comience a trabajar.

Los que habían bajado empezaron a explorar la tierra, y encontraron abundantes comidas, ríos y ríos, todos repletos de peces, de mucho morocoto, bagre, blanco pobre, y muchos más.

Encontraron muchos morichales, y comenzaron a convivir juntos, talando los morichales para sembrar, pescando, recolectando frutas. Pasaron un tiempo aquí abajo y luego intentaron subir, pero ya no podían debido a que el agujero estaba tapado.

Mientras tanto, allá arriba quedaron muchos Warao, entre ellos los buenos *wisimu*. Así empezamos a poblar esta tierra. *Jara Yakera*, por poseer mucho poder se hizo un *wisidatu*. Su poder viene de los *wisimu* que se quedaron arriba, pero ellos le dieron poder para curar las enfermedades. Para los Warao, cuando los *wisimu* que se quedaron allá arriba deseen llevarse a un Warao, mandan diarrea, fiebre, vómitos y otras enfermedades, y así el warao se enferma y muere. Por eso, cuando un warao muere nosotros decimos que los ancianos de allá arriba se lo han llevado. Así nos cuentan los abuelos cómo llegamos a esta tierra (Nerio Torres [Maestro Warao], en conversación con el autor, diciembre 2018).

2.1.1 Una historia de continuo desplazamiento forzado

Valenzuela (2000, 14) acota que “los mitos son palabras, discursos, narraciones de contenidos éticos, morales, o religiosos o tradicionales que participan en la producción de la continuidad cultural y conforman ámbitos de adscripción del individuo al grupo.” Agrega que las palabras, discursos y narraciones son cuidadosamente contruidos en relación con las situaciones que promueven. Son una especie de guión con fines didácticos que orienta la toma de decisiones en diferentes momentos de la vida del individuo o la colectividad. Al mismo tiempo, dan significado a los acontecimientos importantes de la vida de la colectividad. Su interpretación suele ser elástica, dependiendo de la ocasión de su interpretación y las creencias colectivas. Su validez no depende de una posible veracidad o historicidad, sino de esas creencias y de su funcionalidad social (González Muñoz 2014, 94).

El mito de *Jara Yakera* comienza introduciendo la tierra donde se encontraban los Warao, para indicar, desde ya, que el lugar actual donde están ubicados comenzó a existir para ellos en un tiempo determinado, aunque no especifica ese tiempo. Desde el comienzo hasta el final, esta narrativa presenta dos mundos, dos extensiones geográficas, comparadas y contrastadas en algunos aspectos. Al comienzo de la narración, el mundo de arriba no tiene abundante alimentación. De hecho, parece que la escasez que experimentan arriba es lo que motiva la

decisión final de emigrar al mundo nuevo. El descubrimiento del mundo nuevo, rico en recursos, contrasta con el mundo viejo donde escasean los medios de sobrevivencia. La narración, ubicada en un tiempo mítico primordial, tiempo fabuloso del génesis, y agenciada por personajes y símbolos sagrados, “cuenta cómo, gracias a las hazañas de los Seres Sobrenaturales, una realidad ha venido a la existencia, sea ésta la realidad total, el Cosmos, o solamente un fragmento: una institución” (Eliade 1985, 12). El contraste entre los dos mundos parece ser una herramienta literaria, una base para justificar la necesidad de emigrar, y así institucionalizar la movilidad en la experiencia del pueblo warao, cada vez que el pueblo experimenta dificultades para alimentarse. El pueblo emigra porque hay mejores condiciones de vida en el nuevo mundo que han descubierto; y siempre se movilizarán cada vez que su vida esté en peligro y descubran mejores condiciones de vida en otro lugar. Las movilizaciones hacia la ciudad de Tucupita en los años 1960, a causa de los desastres ecológicos que resultaron del cierre del caño Manamo (García Castro y Heinen 1999), éxodo hacia Barrancas después del cierre de las industrias madereras y palmiteras en los años 1980 (Ayala Lafée y Wilbert 2008), las migraciones hacia la ciudad de Tucupita entre 2005-2008, y la migración transnacional de estos últimos años, son datos empíricos que dan base a la hipótesis de que el pueblo emigra cuando se crean condiciones que amenazan su vida y descubren mejores condiciones de vida en otro lugar.

Desde ya, la narración introduce varios elementos que forman parte de la gastronomía y la vida socioeconómica del warao. Entre los elementos vistos en la tierra nueva es el morichal⁶, un elemento en el centro de la vida Warao, desde donde se establece y crea su cultura material, abarcando viviendas, los chinchorros, artesanía, gastronomía; así como la inmaterial, en sus rituales como el *nahanamu* y *jabisanuka*.⁷ La investigación de Antonio Vaquero Rojo (2000) cuyo producto final lleva el nombre de *Los warao y la cultura del moriche*:

⁶ Los morichales son bosques hidrófilos formados por abundancia de palmas de moriche (*Mauritia flexuosa*). Es un ecosistema muy particular de la zona tropical del continente suramericano. Delta Amacuro, donde viven los warao, abunda en estos bosques. De los morichales, los Warao extraen varios alimentos de su dieta diaria: el sagú o fécula (*ojidu aru* en Warao o Yuruma en castellano) de la palma de moriche, la fruta del moriche y el gusano que se saca del tronco de la planta. La disponibilidad de estos alimentos sacados de moriche depende del ciclo anual determinado por la floración de dicha planta, el clima del Delta y las crecientes estacionales del río.

⁷ *Nahanamu* es la fiesta de ofrendas que los warao celebran una vez al año, durante tres o cuatro días. En ella se ofrece a sus ancestros la yuruma. En su origen esta celebración reunía a varias aglomeraciones waraos, de forma que esta festividad tenía, además de un fuerte carácter religioso cohesionador, una función social de crear alianzas o mantenerlas. *Jabisanuka* o danza de *mataruka* es el baile de la fiesta de fertilidad.

identificación etnohistórica y elementos culturales, arroja mucha luz al respecto. El autor considera el moriche como un elemento fundamental en la identidad cultural del pueblo warao. No es de extrañar que los warao consideran el moriche como “la madre del warao.” Junto con el morichal están los ríos, una descripción perfecta de la geografía del bajo delta, la tierra ancestral del pueblo Warao. El río es esencial en la identidad cultural del pueblo Warao, ya que alrededor de él se construye la cultura material – la vivienda, el medio de transporte, alimentos – y al mismo tiempo la cultura inmaterial, mitos, personajes sagrados (como *nabarao*, *daunarao*).

La presencia de morichales y río es suficiente para garantizar el sostenimiento de la vida; y en esta narración juegan un rol importante en la decisión de emigrar. El río y el morichal les permiten satisfacer sus necesidades alimentarias básicas. Es importante notar, como acota González Muñoz (2014, 103), que para los warao “sus necesidades se cubren con alimentos y agua, y eso es lo que les interesa encontrar”. Los que han bajado observan esta abundancia y la aprovechan. Después de aprovecharlo, intentan regresar al cielo, indicando que la intención nunca fue permanecer, y solo se tuvieron que quedar porque la entrada estaba obstruida. La transformación de la mujer en el lucero de la mañana, un símbolo sobrenatural visible, es la prueba de la veracidad del mito. Este gesto de intentar regresar al cielo no es accidental en el mito. Provee una clave importante para interpretar los desplazamientos warao. El intento de regresar es indicativo de la añoranza que sienten por su entorno, su pueblo y sus familias. No pertenecen aquí, su tierra verdadera es otra, aunque las circunstancias les obligan a quedarse. La decisión de emigrar se toma comunitariamente, aunque la voz determinante es de los sabios, los *wisimu*. Asimismo, hay una organización que involucra mucha logística, como hacer la cabuya; a la vez que hay un orden a ser observado en todo el proceso. Los *wisimu* dan orden de cómo llevar a cabo el proceso. No se movilizan de cualquier manera, hay secuencias a seguir. Solo la desobediencia altera el orden establecido en el proceso de la movilidad.

¿Por qué considero este mito como un punto importante para comenzar la reflexión sobre el fenómeno migratorio que estoy investigando? Un mito no solo narra el pasado, sino que concomitantemente remite al presente y al futuro (Levi-Strauss 2011). Su valor intrínseco “proviene de que estos acontecimientos, que se suponen ocurridos en un momento del tiempo, forman también una estructura permanente” (Levi-Strauss 211, 232). En la misma línea, el

mito fundacional warao es una clave para entender su desplazamiento como una estrategia de resistencia cada vez que su vida está amenazada. En diferentes momentos en que factores externos amenazan su existencia, reconstruyen su etnohistoria a partir de los elementos integrales de este mito. Se ha contado este mito a lo largo de la historia del pueblo warao, para resignificar sus experiencias vividas. Cada componente de su historia, de su experiencia y su contexto tiene su lógica desde este mito. La historia migratoria contada en este mito se vuelve a vivir hoy en diferentes espacios. El patrón parece ser el mismo: cada vez que algunos factores ajenos a su voluntad los vulnerabilizan, tienen que buscar otro espacio para asegurar su sobrevivencia.

Los componentes del mito originario warao resignifican lo que viven hoy. Sus gestos durante y su manera de vivir la experiencia migratoria en los diferentes espacios y épocas tienen algún tipo de interpretación en este acontecimiento primordial. Es obvio que la distancia mítica, junto con las variables de tiempo, espacio y naturaleza del grupo y del narrador, refrendan el mito, pero jamás diluyen su función social que trasciende el tiempo y el espacio. El momento determinante del mito es cuando se toma la decisión de emigrar. Si bien las condiciones que les fuerzan a abandonar su tierra son naturales, ellos no se resignan a morir y con algo de suerte descubren mejores condiciones lejos de su tierra. A lo largo de su historia, diferentes situaciones causadas por las políticas estatales les forzaron a abandonar su tierra y ubicarse – temporal o permanentemente – en otro lugar. Pero, no se resignan a ser simples víctimas de estas situaciones causadas, sino que buscan una manera de adaptarse para no morir.

2.2 Y así llegamos a ser un pueblo de las aguas, dueños de la canoa

El estado Delta Amacuro está ubicado al extremo oriente de Venezuela, constituido por cuatro entidades administrativas (municipios) en cuanto a la organización política. El río Orinoco, y una gran cantidad de sus afluentes, adornan el diseño geográfico de este estado, cuya superficie se extiende por un área de 40.200 kilómetros cuadrados, entre las coordenadas geográficas 7°38' a 10°3' latitud norte y 59°48' a 62°30' longitud oeste. Geográficamente, el estado se ubica al norte de la Isla de Guayana, al sur de la isla de Trinidad y Tobago. Su capital, Tucupita, está a la orilla del caño Manamo (que significa dos brazos en el idioma Warao) que desemboca en el Golfo de Paria. El Río Grande del Orinoco (en warao, *wirinoko* – el lugar donde se rema) vierte sus aguas en el Atlántico.

El censo de 2011 indica que los warao son el 25% de la población del estado, ocupa dos municipios, Antonio Díaz y Pedernales, con un área total de 26.384 kilómetros cuadrados; es decir, cerca de 65% de la superficie. Es de notar que el suelo del estado Delta Amacuro, casi en su totalidad, está formado por tierras inundables y marismas, formando cuantiosas islas y caños. Las comunidades están ubicadas a las orillas de los caños. La autodenominación *warao* - que se traduce como "habitantes del agua" – viene de *waja* (ribera baja, zona anegadiza) y *arao* (gente, habitantes); y también "hombres de las embarcaciones, de "wa" (canoa) y "arao" (gente)" (García Castro 2006, 3) - expresa lo más resaltante del grupo: una cultura adaptada a las condiciones acuáticas, un pueblo cuya vida depende siempre del agua.⁸ Sus actividades económicas - la agricultura (de subsistencia), la pesca y la recolección – están adaptadas a las condiciones de este hábitat fluvial y al ecosistema deltaico. Las subidas y bajadas del agua de los caños determinan las actividades agrícolas y otras actividades económicas. Por lo tanto, la canoa (*wajibaka* o *wa*) es un elemento indispensable de su vida social y económica, ya que facilita movimientos de una comunidad a otra y de la casa a los sembradíos, a la pesca y a la recolección de frutas. Según García Castro (2006, 1) la presencia de los warao en este hábitat data entre 8.500 y 9.000 años aproximadamente. A pesar de estas características del pueblo Warao, varios autores insisten que los Warao no son un pueblo homogéneo (Wilbert 1979, Gassón y Heinen 2012). Estas palabras de Gassón y Heinen (2012, 38) enfatizan su heterogeneidad:

Con mucha frecuencia se conciben a los Warao como una unidad étnica. Sin embargo, la imagen que encontramos en las áreas indígenas que se extienden desde el Territorio Esequibo al sureste, a través del propio centro de las áreas indígenas Warao del delta del Orinoco, hasta Bajos de Guaraúnos y Sabanas de Venturini al noreste del estado Sucre, es la de un conglomerado de tres o más subtribus Warao totalmente distintas unas de otras; incluso cuando todas hablan la misma lengua con diferencias dialectales menores.

Estos autores explican que el pueblo Warao se fue formando a lo largo de tres mil años de contacto interétnico:

⁸ Gassón y Heinen (2012) refutan que esta interpretación abarque todos los grupos Warao. Para ellos esta interpretación se originó "entre los Warao horticultores que vivían entremezclados con Lokono (Arawak) hablantes" (2012, 45). Este podría hacer referencia solo "a los *Waraowitu*, y no los *morichaleros*, habitantes de las marismas del Bajo Delta."

Desde que hablantes Arawak y, más tarde, Caribe, se trasladaron al delta del Orinoco, llevando consigo los complejos conocimientos técnicos del procesamiento de la prensa de la yuca (aruhuba), ralladores (werekoina) y budares de arcilla (horubasa) y, aún más importante, embarcaciones aptas para travesías marinas. Pero únicamente los habitantes de los morichales (“morichaleros,” ohidunarao), los pobladores de las bajas marismas, playas y bajíos son Waraowitu, “los propios y auténticos Warao” (Gassón y Heinen 2012, 49).

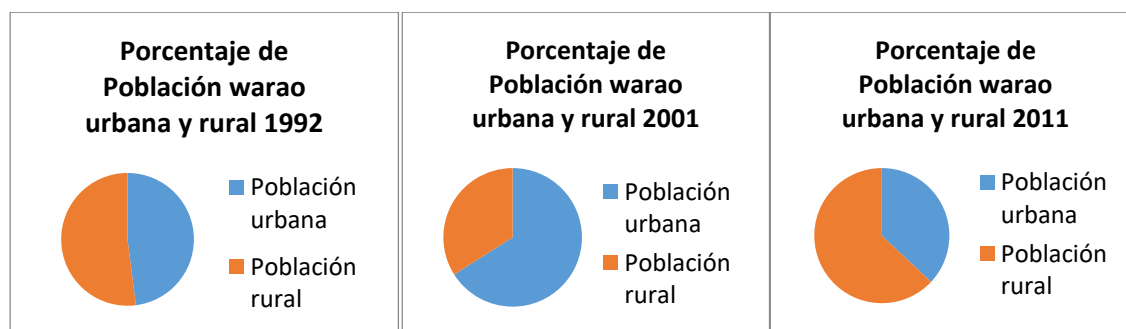
La posición de Gassón y Heinen se basa en los estudios de Johannes Wilbert, quien en 1979 publicó en el *Journal of Latin American Lore* un artículo con el título *Geography and Telluric Lore of the Orinoco Delta*. Identifica cuatro sectores (cuadrantes) del mundo Warao del delta prehispánico, cada uno de ellos con una población diferente y actividades propias de subsistencia. Sin embargo, todos eran Warao hablantes. Aclara que la tradición mitológica Warao asociaba cada cuadrante con grupos humanos diferenciados:

Los cazadores de cerdos salvajes (báquiros) al sureste, en el área del río Amacuro junto a Warao horticultores mezclados con *Lokono* (Arawak). Había pescadores en el noroeste, que conocían la extracción de sagú y la construcción de curiaras, destrezas que transmitieron a algunos de los *waraowitu* recolectores del noreste; y, finalmente, Warao horticultores (conuqueros) mezclados con Amerindios Caribe hablantes en el suroeste (Wilbert 1979, 32).

En la actualidad los Warao ya no se pueden identificar con estos cuadrantes de los tiempos prehispánicos, sino que hay un mosaico de subgrupos, con diferencias en sus rituales (*nahanamu*, *noara* y *Jabisanuka*), fiestas (*mare mare*, *fiesta de cangrejos*) e instrumentos musicales (*sekeseke*). Según indican las fuentes del Instituto Nacional de Estadísticas (INE), los censos de las cuatro décadas arrojan un constante crecimiento demográfico de la etnia Warao. En 1982 la población era de 19.573 habitantes; en 1992 el número creció a 24.005; en 2001 aumentó a 36.027; y en 2011 es casi de 14%, ubicándose en 48.771.⁹ Las mismas fuentes indican un constante crecimiento de la población urbana indígena en comparación con la rural entre los años 1982-2001, una tendencia que se revierte según el censo de 2011, como podemos apreciar desde la gráfica 1.

⁹ Datos obtenidos de la página del Instituto Nacional de Estadísticas (INE) en http://www.ine.gov.ve/index.php?option=com_content&view=article&id=648%3A2014-03-11-19-01-12&catid=149%3Ademograficos&Itemid=2

Gráfica 2.1: Variación de población urbana-rural 1992-2011



Fuente: Datos del INE

Es importante contextualizar este cambio en la distribución demográfica de la población warao. El censo del 2011 se hace dentro del marco de los proyectos desarrollistas del chavismo cuyo auge se puede ubicar entre 2005 y 2013. Durante este periodo, como vamos a ver en la sección 2.3.3 de este ensayo, hubo una cantidad de proyectos dirigidos a las comunidades warao, que definitivamente tuvieron un efecto en la distribución demográfica. En particular, la Misión Vuelvan Caras,¹⁰ que llegó a las comunidades del Municipio Antonio Díaz en el año 2007, trató de atraer a los warao urbanos a regresar a sus comunidades de origen. Wilbert y Ayala Lafée (2011, 1139) acotan que este programa integró a varias personas, con la promesa de darles herramientas para sembrar productos como plátanos, maíz y yuca. Comunidades como Barranquilla, Morichito, Kuberuna y Bamutanoko de donde un buen número había emigrado a la ciudad de Barrancas, después del cierre de la planta maderera “Nueva Idea-Guiniquina C.A” en 1980, experimentaron un retorno temporal de muchos de sus habitantes como beneficiarios de dichos proyectos. Sin embargo, este retorno temporal duró muy poco tiempo. Ya para el año 2014, comunidades como Araguabisi, Kuberuna y Barranquilla tenían muy pocos habitantes. Los habitantes de Araguabisi cuentan que la escuela estaba técnicamente cerrada, dada que la mayoría de los docentes se habían trasladado a Tucupita.

¹⁰ “Misión Vuelvan Caras” es un programa dentro de las políticas sociales del gobierno de Hugo Chávez, creado el 18 de enero del 2004. Su objetivo se precisa cómo “transformar el modelo económico a un modelo real de economía social, incorporando a los ciudadanos, particularmente a los sectores excluidos, en el desarrollo endógeno sustentable, mediante la formación y el trabajo integral, hasta lograr una calidad de vida digna para todos los venezolanos” (Ministerio de Comunicación e Información 2005, 4).

Las principales actividades de subsistencia han sido y siguen siendo la pesca, la cacería (en menor medida), recolección de miel, cangrejos y frutas silvestres, y horticultura de subsistencia. La recolección, tanto de frutas como de cangrejos, es temporal, con la excepción de la fruta de moriche que está disponible casi todo el año. El cangrejo se recolecta sólo dos veces al año en los manglares litorales: el rojo (*je*) en el mes de julio, y el azul (*motana*) en septiembre. La extracción de la yuruma (*Ojidu aru* en Warao) – el almidón que produce la médula de la palma de moriche - aunque cada vez a menor escala, sigue siendo importante en alguna época del año y, sobre todo, para los rituales de *nahanamu* y *jabisanuka*.

“La actividad en los morichales es cada vez menos frecuente” (García Castro 2006, 1). Esto se debe a la introducción del “ocumo chino” (*Colocasia antiquorum*) desde la Guayana Británica, que viene formando parte de la economía y la dieta warao desde los años 20 del siglo XX. La facilidad con la que crece este tubérculo en las regiones acuáticas y la simplicidad de cosechar y prepararlo puede ser uno de los factores que le facilitó reemplazar la yuruma. Su entrada en el ámbito socioeconómico transformó a los Warao en horticultores incipientes. Cada familia suele poseer su propio conuco o sembradío de ocumo para su diaria subsistencia, y básicamente es la comida principal del warao en la actualidad. En las zonas más altas, se suele cultivar también la yuca y el plátano. En las últimas décadas se han introducido otros tipos de alimento debido a la presencia de comerciantes criollos y proyectos de alimentación del gobierno nacional; y este ha aumentado la existencia de bodegas (almacenes) administradas principalmente por criollos de diferentes partes del oriente de Venezuela. Los warao se han adaptado con facilidad a nuevos tipos de alimentos. Entre los productos alimenticios introducidos en las últimas décadas, la harina de trigo ha calado muy bien en la mesa warao.

La vegetación principal de *guarauna* (la tierra de los Warao) es un tejido de enormes bosques de manglares, detrás de los cuales se encuentran enormes morichales. Las comunidades se construyen en las orillas de los caños. La mayoría son comunidades pequeñas de entre 10 y 100 personas, aunque hay comunidades como Araguaimujo, San Francisco de Guayo y Nabasanuka que superan las 800 personas. En las últimas siete décadas se introdujeron varias empresas en estas tierras, principalmente las palmiteras (en Curiapo y Hanakohobaro),

maderera (en Winikina) y pesca comercial (en la Boca de Aragua). Los Warao sirvieron en estas empresas como mano de obra para cortar la madera o palmas.

Si bien las comunidades warao en la actualidad todavía mantienen varias de sus actividades económicas tradicionales – la pesca, siembra, recolección – diferentes acontecimientos en su entorno han cambiado sus formas de vida, introduciendo no solo nuevos tipos de alimentos, sino también nuevas formas de ganarse la vida. Se han adaptado a estos cambios con cierta facilidad, y los han asimilado como parte de su vida.

Mi estadía entre los Warao fue entre 2005 y 2012, y durante este periodo observé cómo las comunidades continuamente se movilizaban hacia la ciudad, especialmente a Tucupita.¹¹ Diferentes factores contribuyen a esta movilidad. En primer lugar, la mayoría de las comunidades quedan alejadas de la capital del estado Delta Amacuro, donde la mayoría de los servicios básicos están disponibles. Para procesar cualquier documento, la gente tiene que trasladarse a Tucupita. Asimismo, para comprar combustible para su medio de transporte – para los que tienen motores fuera de borda– tienen que ir a Tucupita o Barrancas. Otro factor que aumentó la movilidad hacia la ciudad durante la primera década del siglo XXI fue el aumento en los asalariados. Este periodo coincide con la época dorada de la economía venezolana, durante la cual el gobierno propició muchos proyectos en beneficio de los indígenas. El número de asalariados aumentó considerablemente, siendo casi todos empleados del gobierno, tanto el central, estatal como municipal. La profesionalización de los Warao principalmente en el área de la salud y la educación aumentó mucho en esta época. Otro cambio notable durante este periodo es el medio de transporte fluvial. Entre los años 2005 y 2013, casi en cada comunidad había un motor fuera de borda; y en las grandes comunidades había hasta 30 embarcaciones con motor.

2.3 Forzados a desplazarse

2.3.1 Un encuentro en el Parque de los Caobos

Cuando me encontré con un grupo bastante nutrido de los Warao en el Parque de los Caobos en Caracas en noviembre 2003, me impresionó la organización que se llevaba en ese espacio.

¹¹ Tucupita es la capital del estado Delta Amacuro.

Cada familia tenía su carpa, hecha de lona. Al frente de cada carpa, había un fogón, donde hacían la comida. El primer día, cuando llegué alrededor de las 10 de la mañana, solo había hombres y algunos niños en el lugar. Durante ese tiempo, las mujeres y los niños más pequeños están en los semáforos donde se ubican a pedir o a trabajar como ellas mismas lo dicen. Piden comida, ropa y dinero. Mientras tanto, los hombres se encargan de buscar leña, a veces cocinar y, sobre todo, de lavar la ropa (tanto su ropa de uso diario como la recogida durante la jornada de trabajo). El segundo día, llegué al parque alrededor de las cinco de la tarde, cuando ya se había finalizado la jornada laboral y las mujeres estaban en el parque junto a sus familias. Algunas estaban cocinando, otras revisando y acomodando su colecta de la jornada. Y así transcurren los días en el campamento temporal que los Warao levantan en los espacios públicos en la ciudad donde van a ‘trabajar’ temporalmente. Mi observación concuerda con la descripción que hacen Ayala Lafée y Wilbert (2008, 96-99) de las logísticas de este proceso de desplazamiento.

Dos años después de este primer encuentro, empecé a vivir en la comunidad de Nabasanuka, del Municipio Antonio Díaz. Durante mi estadía observé diferentes formas de movilidad de las comunidades warao. La primera modalidad de movilidad trata de los viajes mensuales de los asalariados del gobierno nacional y el estatal para cobrar sus pagos en Tucupita.¹² Además, la centralización de los servicios gubernamentales en la capital del estado les obliga a movilizarse continuamente hacia ella para satisfacer sus necesidades: compra de alimentos, combustible, medicina y procesamiento de diferentes documentos. Durante estas expediciones, algunos llevan sus productos artesanales y el ocumo para vender. Su estadía en estos espacios es de entre tres días y una semana, dependiendo de diferentes factores, el principal siendo la disponibilidad de combustible para los motores fuera de borda que utilizan para movilizarse. Entre los años 2005 y 2013, la cantidad de motores fuera de borda facilitaron estas movilidades.

2.3.1 Tres momentos de desplazamiento forzado

Si bien las formas de movilidad descritas arriba no se clasifican como migración, el encuentro en el Parque de los Caobos revela una tendencia migratoria (temporal) que ha caracterizado a

¹² Los empleados del gobierno municipal, sin embargo, recibían su salario en sus comunidades de residencia. La alcaldía enviaba un pagador a llevarles el pago.

los warao durante las últimas tres décadas. Se trata de flujos a las ciudades de Tucupita, San Félix, Caracas y Valencia, durante ciertos periodos del año. Levantan campamentos provisionales en algún parque o plaza, y desde ahí organizan sus actividades de “recolección de dinero” por un periodo de alrededor de dos meses. Al mismo tiempo, en diferentes periodos, desde los años 1960, la migración permanente hacia las zonas urbanas ha sido una característica del pueblo warao. Tres acontecimientos en la historia del pueblo warao revelan los factores externos que crean condiciones que amenazan la vida, obligando así al pueblo a recurrir a estas formas de sobrevivencia.

El primero es el cierre del caño Manamo en 1965. García Castro y Heinen (1999) describen cómo este evento obligó a muchas comunidades warao a reubicarse en los espacios urbanos. El cierre obedece a la lógica desarrollista, cuando “el gobierno venezolano decidió convertir el Delta del Orinoco en el principal abastecedor de agroalimentos para la Guayana venezolana, entonces en franco proceso de crecimiento industrial y demográfico” (García Castro y Heinen 1999, 3). Con el Decreto No. 430 del 29 de diciembre de 1960, se creó la Corporación Venezolana de Guayana (CVG), que sería el instrumento para la implementación de este proyecto. El estudio de García Castro y Heinen (1999) describe tanto el origen de este megaproyecto, como sus efectos a la población warao. Creó “una profunda alteración de su hábitat natural y de su modo de vida tradicional” (García Castro y Heinen 1999, 3).

Poblaciones de varias zonas, debido al aumento en la salinidad del agua de los caños y la acidificación de la tierra, se vieron obligadas a abandonar su hábitat e instalarse en centros urbanos como Tucupita, La Horqueta, San Félix, Barrancas y Maturín. Este proyecto nunca tomó en consideración los intereses del pueblo warao. El gobierno estaba decidido a llevar a cabo su proyecto independientemente del daño que pudiera causar al pueblo warao. En otra investigación, García Castro (2000, 81), identifica los efectos de este proyecto como:

- 1) Deterioro de las condiciones naturales de subsistencia.
- 2) Invasión progresiva de las tierras útiles por parte de agricultores y ganaderos criollos.
- 3) Atractivo creciente de los centros poblados por las oportunidades de encontrar trabajo, recursos alimenticios y sanitarios.

4) Presión ideológica, tanto civil como religiosa, para imponer al warao el modelo cultural criollo moderno.

El segundo acontecimiento que empujó a los warao de su tierra fue la epidemia de cólera entre 1991-1992, que Ayala Lafée y Wilbert (2008, 89, 101-122) identifican como el origen de las migraciones temporales. Esta epidemia dejó un saldo de alrededor de 500 muertos. La población más afectada por esta epidemia fue Mariusa. Los supervivientes huyeron a la ciudad de Barrancas donde estuvieron en periodo de cuarentena, después del cual un tal Isaías Medina, que era Comandante de la Guardia Forestal, les invitó a trasladarse a San Félix para pedir ayuda al gobierno del Estado Bolívar. Los del caño de Winikina, que habían emigrado a Barranca, se sumaron a esta propuesta, y en marzo 1992 un grupo de alrededor de 50 waraos emprendieron el viaje a San Félix. Estando en San Félix, las mujeres comienzan a pedir dinero en la calle. Así comienza “una serie ininterrumpida de viajes hacia el resto del país, en busca de una solución al problema que los agobiaba: recursos económicos para subsistir” (Ayala Lafée y Wilbert 2008, 92). Ayala Lafée y Wilbert (2008, 99-100) comparan la logística empleada en estas incursiones con la de la recolección de frutas, yuruma y cangrejos. En la misma línea de argumentación, García Castro (2000, 82) comenta que en estas incursiones “se mantienen vigentes valores y técnicas relacionados con el antiguo patrón de asentamiento relacionado con la explotación del moriche.” Desde mi observación, que los estudios de García Castro (2000; 2006)), Heinen y García Castro (2003), y Ayala Lafée y Wilbert (2008) corroboran, hay una organización bastante minuciosa, que involucra a toda la familia. Parece que esta forma de migración temporal fue una tendencia en los años 1990, viendo los reportajes periodísticos (Batatín 1994; Davies 1994; Davies 1994^a, 1994B; Yoyote 1994; Martorelli 1994; Tabuay 1994; Pascual 1994; Guerrero 1994; Torrealba, 1997; Martínez 1998).

La descripción detallada que hacen Briggs y Martini-Briggs (2004) de la epidemia de cólera en Mariusa pone de relieve las políticas de marginalización y la ausencia del gobierno que condujeron a las víctimas a desplazarse para poder sobrevivir. Las políticas del gobierno les negaron los derechos de los ciudadanos. El gobierno buscó excusas para no atender adecuadamente la epidemia, obligándolos a buscar otras soluciones. Briggs y Martini-Briggs (2004) cuentan de muestras tomadas de pacientes de la epidemia que se enviaron a Caracas y

nunca llegaron. Médicos nunca se apersonaron al lugar de la epidemia para contener esta situación. Esta epidemia ocurrió en los años 1991 y 1992. Pero, esta historia de ausencia del Estado se repite una y otra vez en la historia de los warao. Todavía existen enfermedades como el sarampión, difteria o tosferina, tuberculosis en las comunidades del Municipio Antonio Díaz. Entre junio 2007 y julio 2008, murieron 39 personas, la mayoría siendo niños de una enfermedad que nunca se confirmó. El 6 de agosto 2008, acompañé a un grupo de líderes indígenas de las comunidades de Nabasanuka, Jubasujuru, Muaina al ministerio de salud a denunciar estas muertes. El ministerio envió una comisión al municipio para que investigara estas muertes. Pero, nunca se emitió un informe oficial y la causa de estas muertes quedó como un misterio para los habitantes de las comunidades afectadas, y un secreto bien guardado para el Estado hasta el día de hoy.

El tercer acontecimiento que causó la migración forzada de los warao fue el cierre de la industria maderera, “Nueva Idea-Guiniquina C.A” (Ayala Lafée y Wilbert 2008, 85-89). El aserradero había sido una fuente de empleo para un considerable número de habitantes de las comunidades de Barranquilla, Morichito, España, Bamutanoko y Kuberuna, ubicadas en el caño Winikina, y al cerrar sus actividades económicas en 1980, sus empleados se vieron obligados a emigrar a Barrancas donde construyeron sus barracas y comenzaron a trabajar como caleteros en el puerto. Mientras tanto, las empresas madereras y palmiteras dejaron como consecuencia la deforestación en los bosques de *guarauna*. La región alrededor de Janakojobaro quedó casi sin palmas de moriche.

2.3.2 Depauperación que obliga a desplazarse

Hay un elemento constante en estos tres eventos. En cada uno se observan factores externos que crean condiciones de sufrimiento y provocan el desplazamiento del pueblo. El cierre del Caño Manamo dejó a muchas comunidades expuestas a cambios del ecosistema que imposibilita la satisfacción de sus necesidades alimenticias (García Castro y Heinen 1999; García Castro 200). Las empresas madereras y palmiteras habían introducido una nueva forma de vida entre los warao. Estas empresas explotaron los recursos naturales de los bosques del hábitat warao, usando a los warao como mano de obra para cortar la madera o el cogollo de la palma. Así, muchos waraos se convirtieron en asalariados, dependiendo del sueldo para satisfacer sus necesidades básicas. El cierre de estas industrias los dejó sin recursos,

provocando éxodos masivos hacia Barrancas, Tucupita y otras ciudades. Asimismo, el abandono por parte del gobierno, en el caso de la epidemia de cólera, obligó a los sobrevivientes a buscar amparo en las ciudades.

Desde los años 1960, hasta los comienzos del siglo XXI, la historia del pueblo warao registra dos formas de desplazamiento: la permanente y la temporal. Así se formaron algunas comunidades warao en las ciudades de Tucupita, Puerto Ordaz y San Félix. Este es el caso de la comunidad warao de Cambalache, Puerto Ordaz. Los integrantes de esta comunidad vinieron mayoritariamente del Caño Winikina y se mudaron en la época de los años 80 cuando se cerró el aserradero. En Cambalache, su vida giraba alrededor del vertedero de desechos urbanos e industriales, que comenzó a funcionar desde 1985. La actividad principal de esta comunidad, hasta 2014, fue la recolección de desechos, que luego vendían. En el año 2014, se trasladó el vertedero a otro sitio, provocando una fuerte crisis en la comunidad de Cambalache.

Estos casos que he analizado muestran que los warao han sido continuamente forzados a abandonar su tierra. Por una parte, tenemos un estado que no ha tenido presencia entre los warao, y cuando se ha hecho presente, ha sido para implementar proyectos que terminan causando daños a la población. Por otra parte, hay empresas que han incursionado en *guarauna* solo para explotar sus recursos. Es una historia de marginalización de la población indígena, llevada al límite, cuyos derechos siempre fueron violentados. Estos proyectos, que supuestamente pretenden incluirlos como parte integral de la nación, terminan propiciando su exclusión. El propósito principal de este análisis es interrogar al Estado sobre su visión de desarrollo, visibilizando como sus proyectos terminan afectando y expulsando a algunas comunidades de su hábitat. Sin embargo, hay que resaltar la agencia de las comunidades warao que reaccionaron a estas condiciones adversas adoptando la movilidad como una forma de resistencia para crear nuevas condiciones de vida.

2.3.3 ¿Una tregua en la tendencia migratoria?

La última referencia que se hace al fenómeno de la migración nacional del pueblo Warao es el artículo de Heinen y García Castro (2003). No hay otras referencias, ni en estudios académicos ni en los reportajes periodísticos. ¿Por qué se produce este silencio sobre la

migración warao? Este fenómeno menguó bastante, y son pequeños focos que siguieron con la práctica. Hay que notar que este periodo coincide con el auge del desarrollismo en las comunidades indígenas. Desde el comienzo de su mandato como presidente, Hugo Chávez había enfatizado que su gobierno iba a saldar la deuda histórica que la nación tenía con los pueblos indígenas. Y fiel a su palabra, Chávez va a liderar un proceso de visibilización de los pueblos indígenas. Dos instrumentos jurídicos serían importantes en este proceso. Menos de un año después de asumir la presidencia de la república, Chávez promulga la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela (CRBV) de 1999. Por primera vez, los pueblos indígenas aparecen explícitamente en la carta magna, que no solo reconoce su existencia como ciudadanos, sino que también los considera una parte importante de la contextura multiétnica y pluricultural de la nación. Conceptualmente, este proceso de constitucionalización de los derechos indígenas destrona la tradición del imaginario de Venezuela como una nación homogénea. Con Chávez hay un nuevo amanecer para las nacionalidades indígenas, y se crea una plataforma para su autonomía económica, política y cultural. La CRBV, en el capítulo VIII, titulado “De los Derechos de los Pueblos Indígenas”, no sólo le otorga derechos, sino que también le garantiza la protección de dichos derechos, como se explicita en el artículo 119:

El Estado reconocerá la existencia de los pueblos y comunidades indígenas, su organización social, política y económica, sus culturas, usos y costumbres, idiomas y religiones, así como su hábitat y derechos originarios sobre las tierras que ancestral y tradicionalmente ocupan y que son necesarias para desarrollar y garantizar sus formas de vida.

De esta manera, el estado reconoce “los derechos diferenciados para los pueblos indígenas y su aporte a la construcción de la nación” (Orellano 2016, 115). Los artículos que siguen, del 120 al 126, dan protagonismo a las comunidades indígenas en la construcción de su propia historia, asegurándose la protección y el respeto minucioso de dichos derechos. La cultura, la organización socioeconómica, la cosmovisión, la lengua, el conocimiento ancestral, son todos vistos como propiedad colectiva de cada pueblo indígena.

El segundo instrumento jurídico es la Ley Orgánica de Pueblos y Comunidades Indígenas (LOPCI) promulgado el 8 de diciembre 2005, cuyo primer artículo reza:

El Estado venezolano reconoce y protege la existencia de los pueblos y comunidades indígenas como pueblos originarios, garantizándoles los derechos consagrados en la constitución de la República Bolivariana de Venezuela, los tratados, pactos y convenios internacionales y otras normas de aceptación universal, así como las demás leyes de la República, para asegurar su participación activa en la vida de la nación venezolana, la preservación de sus culturas, el ejercicio de la libre determinación de sus asuntos internos (LOPCI, art 1).

Este instrumento jurídico reconoce al estado como garante del desarrollo en las comunidades indígenas. En su artículo 126, explicita que el estado tiene que garantizar las herramientas financieras y tecnológicas necesarias, a través de:

Creación de fondos nacionales o regionales de financiamiento de actividades productivas para el desarrollo socioeconómico; colocación de [sus] productos indígenas en los mercados regionales, nacionales e internacionales [...]; intercambio comercial entre pueblos y comunidades indígenas ubicados en espacios fronterizos, mediante un régimen aduanero preferencial; mecanismos y facilidades para el procesamiento, transporte, distribución, almacenamiento y comercialización de los productos (LOPCI, art. 126).

Y así, varios proyectos se implementarían en las comunidades indígenas que de una parte menguó la migración temporal, y por otra dio una nueva dimensión a la migración Warao. Varios proyectos, denominados misiones, benefician a las comunidades indígenas. Las misiones educativas – Robinson, Rivas y Sucre – llegaron a las comunidades indígenas acompañados de bonos llamados “becas”, una especie de carnada cuya función era atraer a los educandos. Pero, poco a poco se convirtió en el distintivo principal de las misiones educativas. Cada estudiante tenía asignada una beca, y muchos se inscribieron no para estudiar sino para recibir la beca. Asimismo, otras misiones venían acompañadas por varios beneficios financieros. Uno de los proyectos más notables fue de la Misión Alimentación, que llegó en dos formas: el Mercal (mercados estatales con productos alimenticios subsidiados, la mayoría de los cuales fueron importados de diferentes países de la región) a precios subsidiados; y reparto de canastas alimentarias. En el caso de los warao, estos proyectos se implementan de una manera paternalista y, al final, terminan sofocando la organización indígena y sus sistemas productivos, y duraron en cuanto continuó el periodo de la bonanza.

Entre 2005 y 2008 la ciudad de Tucupita fue beneficiaria de la misión vivienda indígena, un factor que provocó la emigración de algunas familias a la ciudad, soñando con tener ahí una vivienda propia. Como consecuencia, la ciudad se convirtió en el centro de la vida de los warao, resultando en el abandono de las comunidades y de las actividades económicas propias. En comunidades como Araguabisi, Muaina y Kwarejoro las escuelas fueron paulatinamente abandonadas, llegando a tal punto que las actividades escolares se estancaron. En este periodo surgen tres grandes comunidades warao en la ciudad de Tucupita: Janokosebe, Yakera Witu y Yakariyene. Las primeras dos son productos de la Misión Vivienda, y la tercera es un asentamiento de casas temporales cuyos habitantes pretendían atraer la atención de los agentes gubernamentales para que les construyeran casas. Ya en 2014, comunidades como Araguabisi habían registrado una migración de más de 50% de su población. Por un lado, la tendencia migratoria hacia la ciudad de Caracas para recolectar dinero menguó en los primeros años del siglo XXI, probablemente debido al repunte en el poder adquisitivo de la mayoría de los warao. Por otro lado, aumentó el desplazamiento hacia la ciudad de Tucupita, especialmente entre 2005 y 2013.

En este mismo periodo, varios otros proyectos llegaron a las comunidades warao. Entre ellos, podemos resaltar: agua potabilizada en comunidades como Bonoina (2006), Morichito (2006), San Francisco de Guayo (2005), Winikina (2007), Nabasanuka¹³ (2009) y Muaina (2008); Misión Vuelvan Caras que promovió proyectos como siembra de ocumo y otros productos; motores fuera de borda que facilitaron la movilidad. El resultado de estos proyectos fue el cambio en el modo de vida de las comunidades warao. El flujo de dinero en las comunidades aumentó considerablemente, acompañado por el trabajo asalariado, siendo el gobierno el mayor empleador. En las comunidades como Nabasanuka, Winikina, San Francisco de Guayo, se nota el aumento en las bodegas (almacenes) y productos de venta. Los asalariados y los becados habían aumentado en todas las comunidades. Hasta las comunidades más pequeñas deseaban tener salarios. No se me olvida una mañana que llegó una señora de la comunidad de Atoibo para suplicarme que le ayudará a conseguir sueldo del gobierno. Los que se mudan a la ciudad de Tucupita, no lo hacen en condición de mendicantes sino porque

¹³ El proyecto de agua en Nabasanuka nunca funcionó, aunque se colocaron las tuberías y el tanque. En el año 2010, el gobierno distribuyó tanques de agua a varias familias en Nabasanuka y las comunidades que no tuvieron proyecto de agua potabilizada.

verdaderamente había mejores oportunidades en la ciudad. Los que están en sus comunidades rurales (los caños), se adaptan a nuevas formas de vida, dependiendo cada vez más de los sueldos, de la compra de alimentos, y cada vez menos de sus siembras.

Tomar una distancia histórica de estos proyectos, mirando los escombros que han dejado en las comunidades warao, nos ayuda a hacer un balance de estas dos décadas del chavismo. Han sido 20 años de despojo económico, social, cultural y político, que transformaron la organización indígena y sus sistemas de producción. En lugar de llegar al paraíso prometido, los warao han aterrizado en la ciudad de mendicidad. Es la misma historia que comienza con el cierre del caño Manamo en 1965. Por lo que se percibe, los indígenas nunca han gozado de derechos de ciudadanos; siempre han estado al margen. El sujeto indígena ha sido un constructo discursivo de diferentes agentes políticos con fines ideológicos. El impacto que este constructo discursivo y estas políticas desarrollistas han tenido sobre las poblaciones indígenas solo puede apreciarse desde los espacios donde se han refugiado huyendo del hambre, y mirando los escombros que estos proyectos han dejado en sus comunidades de origen.

2.4 Búsqueda de nuevos rumbos vs muros que restringen la movilidad

Hasta ahora, hemos visto cómo en diferentes momentos de su historia el pueblo warao ha tenido que buscar mejores condiciones de vida debido a las devastaciones que han experimentado del estado y diferentes organizaciones. No hay duda de que la mayoría de estos movimientos migratorios han sido provocados por los proyectos políticos del estado. Una cosa queda clara en esta historia: el sistema capitalista de producción, bien sea estatal o privada, termina alterando las condiciones de vida a corto o a largo plazo. En este sistema de producción, solo importa la ganancia y no el bienestar de las comunidades y sus habitantes. La migración es una forma de resistencia, una manera de crear otras condiciones de vida. Si bien esta es una de las moralejas de la fábula de *Jara Yakera*, ese cuento fundacional y referencial del pueblo warao, no podemos olvidar que, aunque estos movimientos son voluntarios, son principalmente provocados por factores externos que afectan o alteran la producción económica. Esta historia se repite una y otra vez. Nos paramos ahora a mirar el momento actual de la población warao, la migración transnacional. Las fronteras nacionales se hacen maleables y la búsqueda de condiciones de vida las trasciende. Hay que ver las

diferentes etapas de la migración warao como un proceso. Los factores que los expulsaron son los mismos, aunque se manifiesten de maneras diversas. Este proceso revela un pueblo continuamente explotado y utilizado por el sistema político, un sistema que no da respuestas a los problemas existenciales, sino que abandona al pueblo a su suerte.

Con la crisis socioeconómica que se agudizó desde el año 2013, los tradicionales lugares y las acostumbradas tácticas desaparecieron. Los proyectos que supuestamente iban a resultar en el desarrollo y bienestar de los indígenas terminan dejándolos al descubierto, desprotegidos y sin respuestas. Su sistema económico y su organización tradicional han sido devastados, y las ciudades venezolanas ya no les garantizan medios de sobrevivencia; y, de esta manera, el desplazamiento warao se transnacionaliza. En el año 2014, se registran las primeras oleadas de migración Warao hacia el estado de Roraima, Brasil. Moreira (2019) cuenta que este primer flujo migratorio warao fue expulsado por el gobierno estadual de Roraima. Sin embargo, a comienzos del año 2016, regresaron en un mayor número, cerca de 450 (Moreira 2019, 57). Hay que ubicar esta migración transnacional en el contexto más amplio de la migración masiva de los venezolanos que ha superado los 5.000.000. Los primeros migrantes warao se instalan en las calles de las ciudades de Pacaraima y Boa Vista, vendiendo sus artesanías y pidiendo dinero y alimentos, sin una morada fija (Yamada y Torelly 2018, 39-40). La mayoría de las mujeres confeccionaba artesanías, mientras que los hombres salían a buscar trabajo (Yamada y Torelly 2018, 41). Según Luis Ventura, un misionero que trabaja en Boa Vista con los Warao, estas primeras migraciones se caracterizaron por su forma pendular. La investigación de Moreira (2019, 64) confirma este carácter pendular: después de reunir suficiente dinero, comida y ropa, regresaban a su tierra en el Delta Amacuro, llevando a sus familiares lo que habían recogido. Así también lo confirma Encisa Borja, una mujer Warao que en este momento está en el campo de Pacaraima, quien comenta: “Nosotros lo considerábamos como trabajo. Íbamos a trabajar en Brasil y luego regresábamos”.¹⁴

¹⁴ Encisa Borges, una maestra Warao, de la comunidad de Araguabisi, se encuentra en el abrigo de Pintolandia, Pacaraima, conversó con el autor en la ciudad de Tucupita en julio 2018, en el marco del encuentro de la Pastoral Indígena del Vicariato Apostólico de Tucupita.

2.4.1 Respuesta del Estado brasileiro

Debido al continuo incremento de la población venezolana, y especialmente indígena, en noviembre de 2016, el gobierno federal, algunas organizaciones no gubernamentales y la sociedad civil, instauraron los Centros de Referencia al Inmigrante (CRI) donde los Warao viven bajo el cuidado y la administración de ACNUR y Fraternitas Internacional, uno en Pacaraima (llamado *Janokoida* – una palabra Warao que significa casa grande), y el otro en Boa Vista (llamado *Pintolandia*). Al inicio, el CRI era un lugar donde las poblaciones Warao eran recibidas y provistas de comida y espacio para dormir temporalmente. Luego, ACNUR y Fraternitas Internacional tomaron la administración de los albergos, y el ejército de Brasil tomó a cargo el proceso de admisión al albergio. El oficial de Relaciones Internacionales de ACNUR en Roraima, Pablo Mattos, observa que el gobierno de Brasil no los reconoce “legalmente como indios en Brasil” (Agencia EFE 2018). Marcelo Charléo, presidente de la Comisión de Derechos Humanos de la Organización de los Abogados de Brasil (OAB), que prestó servicio en Pintolandia, agrega: “En Brasil no se respeta la autoridad de sus caciques ni se comprenden algunas de sus costumbres” (Agencia EFE 2018). Elaine Moreira (2019, 64) interpreta esta contradicción como “racismo institucional”. La Fundación Nacional del Indio (FUNAI) en sí, no reconoce a los indígenas venezolanos como tal. Magalhaes (2018, 131) señala que en los ojos de FUNAI “los warao y Eñepa “son primero migrantes y solo después indios”, y de esta manera les niega los derechos que les corresponde como migrantes indígenas. El argumento de este órgano, que debe abogar por los indígenas venezolanos frente al estado, es que no existe una indicación en la legislación que asegure un amparo específico a los indígenas warao (Magalhaes 2018, 133-134). Este argumento muestra el juego de las instituciones para construir y deconstruir sujetos indígenas a su antojo. Es de notar que, con los albergos, el gobierno de Brasil trataba de resolver el problema de la presencia de los indígenas en la calle pidiendo limosnas. Confinarlos a estos espacios parece “limpiar” la fachada de la ciudad; pero, no se resuelve la contradicción: están en albergos asignados solo a ellos, y sin embargo no son reconocidos como indígenas.

Es importante resaltar que este proceso de ubicación de la población venezolana coincide con la nueva ley migratoria, número 13445, promulgada el 24 de mayo de 2017, que entró en vigor el día 21 de noviembre de 2017. Esta ley busca integrar a los inmigrantes a la sociedad

brasileña, protegiendo sus derechos y dándoles la oportunidad de trabajo. Desde que entró en vigor, esta ley rige la gobernabilidad de los inmigrantes, incluyendo la población indígena.

El número de indígenas, en su mayoría warao, aumentó hasta un punto que ya no había más espacios en los abrigos. Así, en Boa Vista, el 8 de marzo de 2019, un grupo compuesto por indígenas warao, eñepa y kariña y criollos (no indígenas) invadió un complejo deportivo que había sido abandonado en la ciudad de Boa Vista y lo llamaron *Ka Ubanoko*, un término warao que significa nuestro dormitorio. El espacio les da condiciones necesarias para la autogestión y autoorganización, sin depender de instituciones gubernamentales e internacionales. Los residentes de este espacio han construido sus propias barracas, a pesar de no ser reconocido como refugio legal. Algunos han salido de los *abrigos* para instalarse en este espacio. No reconocer la legalidad del espacio de *Ka Ubanoko* tiene implicaciones profundas. Una de ellas es que los habitantes de este espacio no reciben de una manera regular u organizada ayuda de organizaciones que administran la migración. El rol de ACNUR se reduce casi exclusivamente al papeleo para legalizar su estatus en Brasil. La contradicción es que cada uno tiene papeles que le acredita la condición como solicitante de refugio o como emigrante y, sin embargo, por vivir en un espacio, su condición *de facto* se anula.

Otros grupos waraos se han dispersado a las ciudades de Manaus y Belém do Pará, ubicados a 977 km y 4.059 km respectivamente de la frontera. Desde estas ciudades, siguen desplazándose hacia el noreste y sur. En Manaus, los primeros grupos warao se ubicaban cerca del terminal, donde dormían y desde ahí se organizaban para pedir limosnas. La Operación Acogida, coordinado por el ejército brasileiro, erigió una carpa cerca del terminal para ayudar a esta población con algunas necesidades básicas. En 2017, la alcaldía de Manaus, habilitó un espacio para la venta de su artesanía y Caritas Brasileiro les proporcionaba la materia prima para la confección de las artesanías.

En el año 2019, la misma alcaldía, junto con UNICEF, ACNUR, Visión Mundial y Caritas, habilitaron dos espacios (abrigos) para ubicar a la población warao en esta ciudad: uno en una escuela antigua, ubicada en el Centro de Manaus, específicamente en el sector de Tarumá, y el otro al oeste de Manaus, en un conjunto residencial ubicado en el barrio Alfredo Nascimento. Los dos *abrigos* están bajo la administración directa de la *Secretaria Municipal da Mulher*,

Assistência Social e Cidadania (SEMASC). Según el profesor Antonio Sidney¹⁵ de la Universidad Federal de Amazonia (UFAM), la presencia de la etnia warao en Manaus llamó la atención de las autoridades en 2017, debido a que sus barracas y carpas estaban al lado del terminal de pasajeros. Señala que la idea de albergos es una solución temporal que, sin embargo, no favorece el carácter pendular de la migración warao, a pesar de asegurarles la alimentación. Para responder al desafío de la educación de los niños indígenas, la SEMASC inauguró en Alfredo Nascimento una sala de educación transicional en octubre de 2019.

Al momento de cerrar la frontera Venezuela-Brasil en marzo 2020, por la pandemia del Covid-19, ya había alrededor de 6.000 warao dispersos por el territorio de Brasil. La cercanía geográfica de Brasil, la posibilidad de viajar en bus, y la posibilidad de entrar sin visado son algunos de los factores que hacen que los warao opten por Brasil como destino. Para De Almeida et al (2018), la migración venezolana, en este contexto, debe ser considerada como: “migración de crisis”, “migración forzada” y parte de las “redes migratorias”. Como migración de crisis, se supone que el fenómeno “es socialmente construido en el lugar de origen [...], y también anuncia la crisis migratoria en el destino, por medio de regímenes de control y restricciones migratorios” (De Almeida et al 2018, 15). Como parte de redes migratorias, los Warao no viajan solos, y las redes de parentesco y grupos formados a lo largo del camino son fundamentales para sus estrategias de movilidad. Sí, los albergos les aseguran la comida, pero estas provisiones están lejos de ser una solución a la problemática de la migración internacional de la población warao. El número de los habitantes y la capacidad oficial de cada albergio ponen de manifiesto que los albergos no son la solución, a largo plazo, a la problemática de la migración indígena (tabla 2.1).

Tabla 2.1: Número de los residentes en los albergos indígenas¹⁶

Abrigo	Número de habitantes	Capacidad
Janokoida (Pacaraima)	488	450

¹⁵ Entrevisté al Profesor Sidney en la UFAM el día 02 de octubre 2019.

¹⁶ Estos son los datos que recogí de los mismos albergos a finales de septiembre 2019. El número varía constantemente, especialmente en los albergos de Janokoida, Ka Ubanoko, Tarumá y Alfredo Nascimento. Este hecho se debe al carácter pendular de las migraciones indígenas, y al hecho que ellos manejan otros códigos de espacio. Para los indígenas, los límites del número de personas que pueden ocupar un espacio es muy maleable.

Pintolandia (Boa Vista)	530	480
Ka-Ubanoko ¹⁷ (Boa Vista)	858	-
Turuma (Manaos)	128	50
Alfredo Nascimento (Manaos)	720	350

Fuente: Datos dados por la administración de cada refugio

Mi entrada en el abrigo de Pintolandia y la invasión espontánea de Ka Ubanoko me puso cara a cara con la problemática de la migración indígena. Cada espacio, cada actividad y cada palabra cuentan el drama que los pueblos indígenas viven en Venezuela y, a la vez, el drama de la gobernanza de la población migrante en el lugar de destino. Por una parte, la falta de libre circulación, la presencia intimidante de agentes estatales, la rigidez de las normas, las relaciones poco humanas que se tejen entre los indígenas y las instituciones que administran la migración en los abrigos escriben nuevas páginas de vulnerabilización. Hay poco interés, por parte de los agentes que administran las migraciones, por conocer al inmigrante indígena y sus verdaderas necesidades. Por otra parte, el espacio de *Ka Ubanoko* denuncia las limitaciones del sistema de los abrigos y muestra que pueden existir otras formas de administración de las migraciones que respeten la autonomía de los grupos indígenas y les permita reproducirse social, política y económicamente.

Es importante tomar en cuenta el aspecto circulatorio de los inmigrantes warao dentro del territorio brasileiro, como veremos en el Capítulo IV. Boa Vista, Manaos y Belem son lugares estratégicos en este proceso. La circulación es un proceso que involucra a toda la familia y es organizada detalladamente.

2.5 Acercamiento a una conclusión

La movilidad siempre ha formado parte de la experiencia vital del pueblo warao. Es una estrategia de subsistencia y resistencia cuando condiciones adversas son impuestas por fuerzas externas. Su mito fundacional sutilmente apunta a la necesidad de desplazarse cuando las condiciones de vida están bajo amenaza. Si bien el mito fundacional apunta a los factores

¹⁷ Ka-Ubanoko no se considera como abrigo, y por eso no está bajo administración del ACNUR ni algún órgano estatal. Forma parte de las 11 ocupaciones espontáneas que hay en la ciudad de Boa Vista. La población de Ka Ubanoko es indígena y criolla. El censo hecho por la coordinación de Ka Ubanoko a finales de mayo 2020 arrojó una presencia de 420 indígenas, entre warao, eñepá y kariña.

naturales como el causante de la migración, los diferentes momentos de esta historia muestran los factores externos que amenazan la vida y obligan a la población a emigrar.

García Castro (2000; 2005), Dieter Heinen (1977; 2003), García Castro y Heinen (1999) y Ayala Lafée y Wilbert (2008) han estudiado en profundidad la problemática de la migración nacional del pueblo warao en las épocas de 1960, 1980 y 1990. Es importante hacer un nuevo estudio etnográfico de estas épocas *vis-a-vis* la historia actual. Si bien es un desplazamiento multifactorial, las políticas desarrollistas parecen ser el factor principal. Los desplazamientos de los años 1980 de las comunidades del caño Winikina y los de los años 1991-1992 de la población de Mariusa y algunas comunidades del Municipio Antonio Díaz, evidencian un Estado cuyas políticas sociales desfavorecen a las comunidades indígenas.

En cuanto a la época chavista (desde 1999 al presente), sus políticas buscaban devolver los recursos a las comunidades indígenas, como una forma de restituirles los DESC. Sin embargo, los programas sociales llamados “misiones” que pretendían mejorar la vida de los pueblos indígenas, a largo plazo parecen haber perjudicado su sistema económico. Programas como viviendas indígenas en la ciudad, flujo de dinero a través de empleos directos y por medio de becas, forman parte de este proceso. Estos recursos parecen haber cambiado el estilo de vida e impactado negativamente las actividades agrícolas. La crisis actual nos ayuda a cuestionar estas políticas. Dado este contexto, nuestro estudio pretenderá tratar la migración internacional warao como proceso histórico y como desplazamiento forzado. Es la misma historia de despojo económico, social, cultural y político que se repite en diferentes formas. Es una historia de marginalización, de exclusión disfrazada de inclusión, donde las consecuencias obligan a la población a desplazarse para sobrevivir. El capitalismo, tanto del sistema global como del Estado, dibuja un paraíso imaginario de bienestar sin límites. Este imaginario resulta ser muy fuerte como para resistir, y cambia el estilo de vida de las comunidades; pero, luego no es capaz de sostener ese estilo de vida. El desplazamiento actual de los warao muestra el fracaso y el drama del mito de desarrollo. El Estado crea nuevas condiciones de vida y nuevas necesidades, promete nuevas maneras de vivir y luego se ausenta. Se percibe que el Estado no está preocupado por las comunidades, sino por instaurar un sistema de control. Despojados de su condición anterior, la población opta por la migración como una forma de resistencia.

Los tres momentos de la migración warao parecen repetir el momento mítico, cuando los warao, enfrentados con escasez de alimentos, optaron por desplazarse al descubrir una tierra repleta de alimentos. En cada uno de estos momentos, el desplazamiento es una decisión tomada principalmente por la necesidad de escapar de condiciones adversas, impactos de políticas económicas y sociales del Estado.

Capítulo 3

Una historia de vulnerabilización y resistencia

3.0 Introducción

La red y todo el proceso del éxodo warao ponen en tela de juicio los términos migración y refugio aplicado a esta población. Un análisis más profundo me lleva a cuestionar si los warao en Brasil son verdaderamente refugiados o migrantes. En primer lugar, de la investigación que he hecho no queda suficientemente claro que ellos tengan la intención de quedarse en Brasil. Más bien, muchos de ellos piensan mantener su movimiento pendular en cuanto la situación en Venezuela no cambie. En segundo lugar, queda bastante evidente el vínculo entre este proceso de movilización y los procesos anteriores que comienzan en 1965 con el cierre del caño Manamo. Y el tercer elemento que desafía los conceptos de refugiado o migración en referencia a los warao es su movilidad pendular, la cual hace referencia al movimiento continuo entre Brasil y Venezuela y también la continua circulación dentro de Brasil. Esta circulación tiene tres puntos focales: Boa Vista, Manaus y Belém do Pará. Las movilizaciones hacia el noreste y sur de Brasil parecen siempre tener como punto de referencia estos tres lugares. Prefiero, por lo tanto, referir a estos movimientos como circulaciones de sobrevivencia y de resistencia.

La pregunta que guía este capítulo es: ¿por qué hemos llegado aquí? ‘Aquí’ hace referencia al lugar de enunciación, Boa Vista, Brasil. La búsqueda de la respuesta quiere mirar toda la historia de movilidad del pueblo warao, pretendiendo establecer un vínculo entre el fenómeno migratorio warao y tres acontecimientos notables: en cierre del Caño Manamo, la invasión industrial de *guarauna*¹⁸ y los proyectos sociales del periodo chavista (1999 al presente).

Mientras hacía las entrevistas a varios migrantes warao, me di cuenta de que la narrativa del emigrante no es sincrónica ni lineal. Cada narrativa entrelaza episodios de diferentes momentos vividos, diferentes espacios ocupados, que tiene su pleno sentido sólo desde el ahora y el futuro que no desaparece jamás del horizonte. Sus palabras y estados emocionales manifiestan un continuo cambio de lugar y tiempo de enunciación, y esto me llevaba a mí

¹⁸ Los warao se refieren a su tierra como *guarauna*.

también a transferirme imaginariamente a esos diferentes espacios que conozco bien. Otro hallazgo importante que emana de las entrevistas es que las narrativas migratorias de los indígenas son una historia personal y, a la vez, la narrativa de todo un pueblo.

Por lo tanto, la respuesta a la pregunta “por qué hemos llegado aquí” necesita dos niveles de análisis:

- i) El primer nivel considera la migración warao dentro del marco más amplio de la migración venezolana, que llega a su pico entre los años 2017-2018. De este modo, a pesar de la condición especial de indígenas que debe regir esta clase de migrantes, las mismas categorías que se usan en el estudio de los migrantes venezolanos se aplican aquí también. Venezuela viene atravesando una crisis general muy aguda en los aspectos sociales, políticos y económicos. Carencias en dos áreas específicas han sido el detonante del masivo éxodo: la alimentación y la salud. Sin embargo, la precariedad alimentaria y sanitaria en las zonas indígenas parece ser más acuciante que en otras partes del país.
- ii) El segundo nivel de análisis consiste en historizar la migración warao como un proceso donde diferentes factores sociales, políticos y económicos fueron precarizando a la población, produciendo circulaciones del pueblo warao en el territorio nacional. La migración transnacional es una parte de esta historia y revela cómo las políticas indigenistas de las últimas dos décadas llevaron a una destrucción de la organización y producción en las comunidades indígenas. Es una historia de continua invisibilidad y marginalización – directa e indirecta - que tiene principalmente tres momentos. El primer momento fue en 1965 con el cierre del caño Manamo, uno de los ríos, para permitir que el río Orinoco se llenase más con la intención de facilitar la navegación de los navíos que transportaban hierro de la Guayana al exterior. Las consecuencias ecológicas fueron nefastas, culminando en pérdidas de siembras y muertes de varios warao. De ahí comienzan las primeras migraciones de la población warao hacia la ciudad de Tucupita.

El segundo momento se ubica en 1980-1981, cuando las empresas madereras y palmiteras en la zona de Winikina cerraron sus operaciones, obligando a las familias que dependían de ellas a migrar a Barrancas del Orinoco. La última etapa de este proceso de marginalización se ubica entre 2005-2013, periodo en el que se realizaron una gran cantidad de proyectos dirigidos a

las poblaciones indígenas. Durante este periodo, el Estado embarcó en una serie de proyectos desarrollistas en las comunidades warao, con tres consecuencias: la “asalarización” de la población, migración hacia las ciudades de Tucupita, Maturín y Barrancas, y el debilitamiento de los sistemas indígenas de organización y producción. La crisis de Venezuela dejó a las comunidades warao sin recursos. Si en momentos anteriores, especialmente desde 1991-1992 esto se resolvía con expediciones a ciudades como San Félix, Caracas o Valencia, ahora tal estrategia no sería rentable. Así comienzan las migraciones indígenas transnacionales, con casi 11% de la población warao cruzando las fronteras y ubicándose en Brasil.

Gzesh (2008) aboga por una ampliación de la definición de la migración forzada que incluya a los migrantes económicos. Propongo el desplazamiento transnacional de los warao como caso de estudio de esta ampliada definición, dado que los dos niveles de análisis que planteo muestran que la causa principal de estas huidas es el deterioro de las condiciones de vida. Este estudio revisitará las movilidades de las décadas de 1960 y 1980 que varios autores han tratado (García Castro y Heinen 1999; García Castro 2000, 2005, 2006; Ayala Laffée y Wilbert 2008; Wilbert y Ayala Lafée 2011) enfatizando que fueron generadas por factores económicos y políticos que marginalizan a los pueblos indígenas, y les niega la posibilidad de gozar sus derechos. No hay duda de la agencia de los warao en este proceso, ya que optan por desplazarse. Su movilidad no es una resignación sino una resistencia. Como vamos a mostrar en el Capítulo V, los warao emplean una serie de estrategias para reproducirse social, política, económica y culturalmente en los nuevos espacios. Sin embargo, en este capítulo, el énfasis recae sobre cómo los procesos del Estado venezolano terminan originando el desplazamiento forzado de los warao.

3.1 ¿Por qué hemos llegado hasta aquí?

Las caras de la mayoría de los residentes de Pintolandia y Ka Ubanoko eran conocidas, personas con quienes viví y compartí en las comunidades warao del Municipio Antonio Díaz en Delta Amacuro. Sus relatos, contados desde Pintolandia y Ka Ubanoko, revelan procesos económicos y políticos que socavaron las estructuras socio-económicas de sus comunidades. Al mismo tiempo, estos espacios se convierten en un símbolo de resistencia donde se generan nuevas formas de reproducción económica, cultural y socio-política. Una reconstrucción de esta historia indica que el desplazamiento warao es un campo de fuerza donde factores

económicos y políticos vulnerabilizan la organización comunitaria y, al mismo tiempo, ellos adoptan la movilidad como una estrategia de resistencia que les permite subsistir. Tanto Ayala Lafée y Wilbert (2008, 96-101) como García Castro (2000, 33) comentan que los warao emplean las técnicas tradicionales de recolección llevadas a cabo en su entorno geográfico original en la organización de estas movilidades.

La primera pregunta que el investigador hace a los warao en Brasil es: *sina kuare yatu ajobaji yabanae tamatika naokitane?* (¿Por qué dejaron su tierra para venir aquí?) La pregunta surge instintivamente al percibir el contraste entre las condiciones de vida, especialmente en Ka Ubanoko, y la alegría y el entusiasmo que los caracteriza. La misma pregunta hecha a cientos de waraos recibe la misma respuesta: “*Oko ka jobaji yabanae wabanaka jamiaroi. Ka jobaji eku yaota ekida, najoro ekida, ibiji rakate ekida*” (Dejamos nuestra tierra para no morir. En nuestra tierra no hay trabajo, no hay comida, y tampoco hay medicina). Parece una antífona ensayado para dar respuesta; sin embargo, es la historia compartida, la historia de cada uno que refleja una experiencia colectiva. Visto desde la posición de Goodwin-Gill (2003), Gzesh (2008) y Sánchez y Urraza (2015), se trata de un desplazamiento forzado por la violación de los DESC, que pone en tela de juicio el modelo de desarrollo implementado por el Estado venezolano, a través de programas sociales, en las comunidades indígenas.

Leany, una mujer Warao de 29 años de edad se describe como trabajadora y amante de su cultura. Nacido en Nabasanuka, ella se mudó a Tucupita a una temprana edad para estudiar. Llegó a Ka Ubanoko en mayo 2019. Su historia migratoria es un reflejo del drama que vive su pueblo, tanto los que han emigrado como los que todavía quedan en la tierra natal. Leany cuenta su historia desde Boa Vista, como emigrante, pero su narrativa está atravesada de otros fenómenos, pasados y presentes, y otros contextos tanto de su lugar de origen como de su travesía de seis días desde la ciudad de Tucupita hasta llegar a su recinto actual, ese lugar que poco a poco se ha vuelto su *janoko* (hogar). Su narración traza las diferentes situaciones y los diferentes momentos que intervienen en su estado de vida actual. Al hablar del momento de tomar la decisión de salir, de cruzar la frontera de su país por primera vez, Leany deja entrever como su pueblo ha sido vulnerabilizado:

No lo había pensado en serio. Habíamos hablado con mi mamá sobre el tema (de desplazarnos) y siempre todos coincidimos que jamás íbamos a salir del Delta. Quería terminar mi carrera de educación; ese era mi proyecto. Pero, una vez nos quedamos sin comida, días sin comer. Estaba acostada en el chinchorro con mi mamá. En ese momento, de repente tomé la decisión (Leany Torres [coordinadora indígena Ka Ubanoko], en conversación con el autor en Ka Ubanoko, febrero 2020).

Leany se ubica en el panorama macro de Venezuela, pintando un país donde la población decide emigrar para no morir de hambre. Su hija, Jojisí, de ocho años es la motivación principal de su decisión. Narrando su historia, cuando llega al punto de decir “una vez nos quedamos sin comida”, su tono cambia y hay cierto énfasis en cada palabra. Ese énfasis se repetirá cuando cuenta que consultó a su párroco sobre su decisión de irse a Brasil y este le aconsejó en contra de esa idea, a lo que ella respondió: “es que usted no pasa hambre.” Al mismo tiempo, sus motivaciones son más profundas y se remontan a una serie de experiencias que vislumbran las políticas del Estado que perjudican a los indígenas. Con un tono profundamente melancólico, resume su experiencia: “Me decepcioné.” Y sigue narrando su odisea, la misma de su pueblo:

Estudié turismo por no tener otra posibilidad. Después de culminar mi carrera, trabajé en la política como asistente de un diputado indígena. Pero me decepcioné. Todo era negocio. Las elecciones eran una farsa, todo arreglado de antemano. Lo que hacíamos era solamente para el beneficio de ellos (los dirigentes políticos). Después de un año y medio, abandoné este trabajo. Cuando salí de la política, entré a trabajar en la educación. Acompañaba a mi hermana Eyra, que era la encargada de la educación indígena del Estado Delta Amacuro. Mis viajes por los municipios Pedernales y Antonio Díaz me hicieron ver la realidad de la educación indígena: la educación era mala. Cada vez que hacíamos informes sobre esta realidad, resaltando que existían registros de obreros, maestros y matrículas fantasmas, nos encontrábamos con un rechazo total. De nuevo me decepcioné. Luego empecé a estudiar la educación, lo que siempre quise. Pero, tuve que abandonarlo todo para venir a Brasil. Estaba en el quinto semestre (Leany Torres, conversación).

El emigrante es un sujeto multisituado. Su narrativa se construye a través de conexiones y asociaciones de diferentes contextos geográficos e históricos (Marcus 2001; Shinji 2012). La translocación y multilocalidad de Leany se muestra tanto en los espacios que recorre su voz

narrativa, como en los diferentes tiempos que su relato entreteje. Nos lleva por diferentes lugares del Delta Amacuro, permitiéndonos visualizar el drama de su pueblo. Su translocación da una pista para vincular su narración a la historia de su pueblo: su clamor, su decepción, sus denuncias. Es la historia de un pueblo cuyos DESC continuamente fueron violados por las fuerzas políticas; un pueblo visto como sujetos solo cuando son necesarios para la implementación de los proyectos del gobierno de turno. Su presencia en Ka Ubanoko es una denuncia de los abusos del pasado. Su narrativa refleja un pueblo multisituado: una parte en su tierra natal, preguntándose porque sufren hambre, y otra parte circulando en Brasil y preguntándose, ¿Por qué hemos llegado aquí? La misma historia vivida desde dos puntos; la historia de uno que es la historia de un pueblo entero.

Marina, otra joven madre, con una indumentaria warao y en Pintolandia, narra cómo muchos miembros de su familia han emigrado a Brasil y explica por qué ella está aquí:

La situación era inaguantable. Yo tenía una buena posición en la Zona Educativa de Tucupita. Pero, trabajaba un mes entero solo para comer tres días. Un día tuve que fiar para hacer una sopa de plátanos para mi hija. Yo estaba embarazada, y no lograba imaginar cómo costearía las necesidades del bebé. La gota que derramó el vaso fue cuando mi hija se enfermó. No pude aguantar más y decidí salir de Venezuela (Marina Contreras, conversación con el autor en Pintolandia, febrero 2020).

Las historias de Leany y Marina es corroborada por el informe del Programa Mundial de Alimentos (WFP) de la ONU de 2019 que, en su evaluación de la seguridad alimentaria en Venezuela, resalta que Delta Amacuro registró el mayor índice de riesgo (ubicándose en 21%) de todo el país (ONU, 2020). Los warao huyen principalmente porque no tienen que comer. Nilda Moraleda llegó a Ka Ubanoko en enero 2020, junto con su esposo, Fidel Torres. Su hija, Leany, y sus dos nietas, Andreina y Johisi ya llevaban ocho meses en Brasil. Nilda reconoce que la actuación de los primeros waraos que se desplazaron hacia Brasil tuvo una influencia en los desplazamientos posteriores. Sus palabras, sin embargo, indican que este factor no es la causa sino solo el desencadenamiento del flujo migratorio hacía Brasil:

¿Por qué los warao han tenido que emigrar? Para mí, existen varios factores que influyeron en su vida para tomar esa decisión. Primero ellos se desplazaron al interior de país de Venezuela,

de ciudades en ciudades, y luego llegamos aquí, al país de Brasil. Algo pasó muy reciente. Yo lo llamaría: la noticia que llegó con los primeros desplazados a este país. Una vez, estando yo en Nabasanuka, llegó una embarcación, con tres sacos de ropa, distribuyendo ropa pues. “Los de Brasil son gente buena, dan real, dan comida cocida, dan comida sin cocinar, dan ropa.” Eso fue lo que escuché yo en Nabasanuka. Ahora yo pregunto: con la situación de Venezuela, donde ya no se puede comprar nada, solamente hay hambre, ¿quién no iba a venir para acá? (Nilda Moraleda [líder warao], en conversación con el autor en Ka Ubanoko, enero 2020).

El acento en las palabras de Nilda recae sobre la frase “con la situación de Venezuela, donde no se puede comprar nada, solamente hay hambre”, confirmando la carestía como el leitmotiv del desplazamiento warao. Al igual que en el mito de Jara Yakera, la escasez catalizó en desplazamiento warao. Por supuesto, el descubrimiento de ‘la nueva tierra’, con buena gente que da ropa y comida, fue un factor importante en la elección del destino. La experiencia de Jesús y Carmen, que se encuentran en Pintolandia, revela más datos sobre la falla del Estado de garantizarle al pueblo warao el gozo de sus derechos. Son originarios de la comunidad de Araguaimujo. Su hija de nueve años se enfermó y, no pudiendo encontrar tratamiento en el hospital infantil de Tucupita, decidieron emprender el viaje, esperando salvarla. Carmen estaba embarazada en ese momento. Desafortunadamente, ya era tarde y la enfermedad de su hija había avanzado mucho. A los pocos meses de su llegada a Brasil, la niña murió.

Asimismo, el relato de Hermes, nativo de la comunidad de Araguabisi, confirma la situación catastrófica de la salud indígena en los centros hospitalarios de Delta Amacuro. Enfermero de profesión, Hermes había trabajado en su comunidad natal desde mayo de 1992. Pero, en 2008 tuvo que abandonar el cargo ya que su hija se enfermó y la llevó a Tucupita. Al cabo de 45 días, su hija salió del hospital, pero él decidió quedarse en Yakariyene con su familia. Dos años después, le dieron el cargo de enfermero en la comunidad de Yakariyene, donde trabajó hasta 2019 cuando tuvo que abandonar de nuevo para irse a Brasil. Cuenta que en los últimos años el ambulatorio de Yakariyene no tenía medicina; tampoco a él le alcanzaba el sueldo para alimentar a su familia. Primero viajó su esposa a vender artesanía en Brasil, mientras que él se quedó. Luego él siguió con sus hijos y nietos.

Estas historias confirman en estudio hecho por Kapé Kapé en septiembre de 2017 en las comunidades de Bajo Delta:

El VIH Sida avanza en las comunidades waraos y el paludismo ya no es exclusivamente de San José de Amacuro [...] Las enfermedades diarreicas agudas constituyen uno de los problemas de salud pública más serios que enfrentan nuestras comunidades waraos [...] Se evidencia una marcada morbilidad de enfermedades prevenibles como el sarampión, tuberculosis, la malaria e infecciones respiratorias agudas sobre un sustrato más preocupante en estas comunidades. La desnutrición aguda y crónica de muy alta prevalencia hace que su impacto sobre la mortalidad sea mayor (Ávila, 2019).

La historia de los migrantes de Mariusa muestra otro elemento que produce estos desplazamientos. El mismo día que llegué a Boa Vista, en enero 2020, llegó un grupo grande de la comunidad de Mariusa a Ka Ubanoko, donde ya tenían algunos familiares. Pocos días después, sus familiares en Belém do Pará les mandaron dinero para pagar su transporte e ir a Belém. En septiembre de 2019, cuando estuve en el abrigo de Turuma, en el centro de la ciudad de Manaus, era exclusivamente habitado por los mariuseros, con una población de 128 personas. Ambos grupos cuentan haber huido de la comunidad, no solo por la escasez de productos, sino también por miedo de la inseguridad que habían experimentado. Aludieron que sus familiares habían sido asesinados, confirmando así los varios reportajes entre enero y abril 2019 (Kapé Kapé 2019; El Político 2019). Aníbal Najiru Pérez, natural de la comunidad de Mariusa, llegó a Brasil con su familia a los comienzos de 2019. Su testimonio confirma este reportaje:

Dos de las personas asesinadas son primas de mi papá. Una estaba casada y en el momento de su muerte estaba embarazada. La otra era una niña de apenas nueve años. Después de este incidente los papás de ella, su esposo y su hermano se fueron a Trinidad y Tobago. Otros familiares – tía, tío y primos – están aquí en Brasil, en Teresina, Estado Piauí (Anibal Najiru Pérez, en conversación con el autor, junio 2020).

Podemos concluir que, fundamentalmente, la grave penuria de alimentación y atención médica es el detonante principal del éxodo transnacional de los warao. Queda la pregunta de fondo: ¿Cómo llegaron las comunidades warao a esta encrucijada? Solo se puede dar una respuesta adecuada haciendo un rastreo de tres momentos históricos y analizando cómo ellos menoscabaron el sistema económico y organizacional de las comunidades warao, a tal punto que tuvieron que incurrir en el desplazamiento como una estrategia de sobrevivencia. Para

expresar cómo estos tres momentos cualifican el éxodo warao como un desplazamiento forzado, hago mías las palabras de Sadaka Ogata, Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados, en un discurso ante la Comisión Trilateral, 1992:

Los refugiados son forzados a escapar. Para los inmigrantes se asume un cierto grado de opción, pero cuando su forma de sostenimiento vital es tan miserable, no sé cuál sea el nivel de opción. Puede ser que también ellos deban verse como personas obligadas a escapar por la pobreza, pero entonces ello es muy difícil. ¿Qué tipos de libertad les concedes? ¿Qué tipo de regulaciones pones en práctica?¹⁹

3.2 Revisitando el cierre del caño Manamo: marginalizados en nombre de desarrollo

El cierre del caño Manamo en 1965 marca el comienzo de la migración interna del pueblo warao, viéndose obligados a huir de las condiciones insalubres que este proyecto desarrollista creó. El decreto número 430 del 29 de diciembre de 1960, publicado en la Gaceta Oficial de la República de Venezuela N° 26.445 de fecha 30 de diciembre de 1960, ordena la creación de la Corporación Venezolana de Guayana (CVG) y sus estatutos establecen las siguientes – entre otras - como sus funciones:

1) Estudiar los recursos de Guayana, tanto dentro de la zona de desarrollo como fuera de ella, cuando por la naturaleza de los mismos fuere necesario; 2) Estudiar, desarrollar y organizar el aprovechamiento del potencial hidroeléctrico del río Caroní; 3) Programar el desarrollo integral de la región conforme a las normas dentro del ámbito del Plan de la nación; 4) Promover el desarrollo industrial de la región tanto dentro del sector público como del sector privado; 5) Coordinar las actividades que en el campo económico y social ejerzan en la región los distintos organismos oficiales (art. 7, Estatuto de CVG de 1960).

Es importante notar la insistencia en la palabra desarrollo en las funciones de la CVG. Una de las primeras tareas que esta institución emprendió fue el cierre del caño Manamo. El gobierno manifestó que el propósito principal era utilizar el suelo del Estado Delta Amacuro para abastecer “las necesidades agropecuarias futuras de Guayana” (García Castro y Heinen 1999,

¹⁹ Citado en Gzesh 2008, 109.

36). Esas “necesidades agropecuarias futuras” parecen ser un pretexto más que una justificación del cierre del caño. Al disfrazar sus intenciones con estas supuestas necesidades, pareciera que el proyecto involucraría a la población deltana, que incluye a los indígenas warao. Sin embargo, el desarrollo deseado por el gobierno venezolano, en sí, se centra más en las industrias de explotación de hierro. De hecho, en el ejercicio *de facto* de sus funciones, la CVG se ha concentrado más en la producción y mercantilización de hierro.

No hay una sola prueba de producción agrícola de la magnitud deseada en el proyecto. Más bien, la productividad fue mucho mayor antes del cierre de Manamo. Según el Dr. Raúl Domínguez, un abogado agrario, en 1964, antes de la construcción de los diques, Delta Amacuro produjo “la mejor cosecha de arroz en toda Venezuela a lo largo de este cultivo de toda nuestra historia” (Azpurúa 1983). Tanto los warao como algunos criollos que se habían establecido en esa zona cultivaban una variedad de productos como plátanos, mangos, caña, de azúcar, cacao, ocumo, naranja, yuca, maíz, cacao, entre otros. A pesar de las inundaciones que les afectaba cada año, habían desarrollado un calendario productivo que obedecía al ciclo natural de su ambiente, pudiendo plantar y recoger las cosechas antes de las inundaciones anuales. Anibal Pérez, indígena warao de la comunidad de Mariusa, quien se encuentra en Natal, Estado Rio Grande do Norte, resume así las consecuencias de este proyecto:

El impacto fue tan incisivo que los Warao ya no tenían agua ni siquiera para el consumo, ya que estaba contaminada. Por tanto, las poblaciones que habitaban varios sectores de la parte baja y media del delta [...] sus condiciones de vida se vieron profundamente afectadas debido al cierre del Manamo. Es importante resaltar que el Gobierno hizo este cierre para aumentar el nivel del agua del río Orinoco. De esta forma, los grandes barcos podían navegar con facilidad. Sin embargo, los responsables del proyecto ignoraron la existencia de pueblos indígenas y campesinos y no reconocieron que el proyecto tuvo consecuencias negativas y graves. Podemos decir, por tanto, que el cierre del río Manamo fue un genocidio, un etnocidio y un ecocidio, ya que su resultado fue la muerte (de seres humanos, culturas, costumbres, animales, vegetales y muchos otros elementos) que casi exterminó a los indígenas Warao. Como resultado de esta intervención, muchas familias se trasladaron a los centros urbanos. Otros se adentraron en los morichales. Los que iban a las ciudades no volvieron jamás (Pérez 2020, 5).

No importó la vida de las poblaciones que convivían pacíficamente con su medioambiente. El escenario pos-cierre de Manamo pinta un ambiente melancólico: tierras acidificadas e improductivas, muerte de la fauna, pérdida de vida humana. Esta situación provoca la migración de los warao para buscar otro ambiente con condiciones de vida. ¿Será que el gobierno no previó el desastre que este proyecto iba a ocasionar? Claro que lo previó. Investigaciones posteriores evidenciaron los verdaderos motivos de este proyecto. El documental de Carlos Azpúrua (1983), con título “Caño Mánamo”, revela que el cierre afectó directamente a 13,9% de la población, y resultó en la muerte de aproximadamente 3.000 waraos, como consecuencia de hambre, enfermedades o intento a huir a las zonas urbanas. Y mientras se producía este desastre, las tres compañías de capital multinacional – Bethlehem Steel Company, Orinoco Mining Company e Iron Mines - aumentaban sus ganancias. Al cerrar en Caño Manamo, el caudal del Río Grande se acrecentó, posibilitando el tránsito de grandes navíos, propiedades de dichas compañías. Es de notar que estas tres compañías dejaban de percibir mayor ganancia con la contratación de pequeñas embarcaciones que transportaban el hierro al Océano Atlántico, debido a que sus buques no podían entrar por el Río Grande.

Existen suficientes pruebas como para afirmar que el interés del gobierno era la minería de hierro en Guayana. Solo dos años después del cierre, el Orinoco Mines había ahorrado por concepto de transporte tres veces el monto que había aportado al gobierno para la construcción del sistema de diques (Azpúrua 1983). Cuando se hizo una denuncia al gobierno por este hecho, el expediente desapareció en los tribunales del Estado Monagas, y nunca aparecieron en los archivos del Tribunal Supremo de Justicia (Azpúrua 1983). Lo que buscaba el Estado era incorporar la zona de Guayana a la geografía económica de Venezuela, y no le importó las consecuencias de su proyecto. En otras palabras, la verdadera razón del cierre, no fue otra que “favorecer a las tres compañías [metalúrgicas] multinacionales que explotaban hierro” en Guayana (Azpúrua 1983).

No queda duda de que los warao nunca fueron vistos como sujetos sociales en este proyecto, aun cuando su tierra y sus vidas estaban en juego. El resultado de este proyecto fue desastroso para ellos. Iginia Hernández nació en la comunidad de Santa Rosa y trabajó en el Ministerio del Poder Popular para los Pueblos Indígenas como Viceministra encargada de cinco estados -

Sucre, Monagas, Delta Amacuro, Bolívar y Anzoátegui – en el gobierno de Chávez. Se encuentra ahora en el abrigo de Pintolandia desde hace casi dos años. Ella hacía artesanía y venía a venderla en Brasil, pero, llegó un momento que decidió quedarse en Boa Vista. Afirma que estaba enferma “y como en Venezuela no había medicina, decidí quedarme.” Cuando se cerró el Manamo, Iginia tenía nueve años, pero narra cómo este acontecimiento afectó la producción:

Cerraron el Caño Manamo sin consultarnos. Pocos años después, perdimos toda la siembra, y ya no podíamos sembrar más. En las comunidades de Nabasanuka, Bonoina cultivaban arroz, plátanos, ocumo, caña de azúcar. En la Boca de Araguao había una papelonera [máquina para hacer la panela de caña de azúcar] y se hacía ron ahí. En Santo Domingo se cultivaban plátanos, mientras que los habitantes de El Cidral, El Pajal, El Guamal, La Culebrita, El Morocoto y en Wina Morena cultivaban el ocumo chino. Pero todo eso se perdió debido a la contaminación del agua. Los animales morían. Recuerdo cómo los peces flotaban en el río (Iginia Hernández, en conversación con el autor, marzo 2020).

Prevaleció un criterio desarrollista, no importando sus impactos en la población local. El Estado optó por favorecer actividades desarrollistas nacionales e internacionales a expensas de los warao, que experimentaron desarraigo sin precedentes. El deterioro de la tierra productiva y la disminución de la pesca y la caza, imposibilitaron la sustentabilidad de muchas comunidades warao, obligándoles a desplazarse hacia los centros urbanos como Tucupita, Pedernales y La Horqueta. Este desplazamiento, forzado por las políticas desarrollistas que no toma en cuenta a los sujetos indígenas, se convierte en una estrategia de supervivencia. Al abandonar sus medios habituales de subsistencia y desplazarse hacia las zonas urbanas, los warao se insertan al trabajo asalariado, principalmente como mano de obra no calificada: obreros, peones en las haciendas y trabajadores domésticos. Asimismo, comienza la mendicidad warao en los centros urbanos y la recolección de desechos reciclables.

Enfocándonos en los factores que ocasionaron esta primera ola migratoria de los warao, podemos concluir que este es un caso típico de desplazamiento interno forzado, aunque algunos de los desplazados posteriormente hicieron sus hogares en los lugares de destino. El Estado sabía las posibles consecuencias del cierre de Manamo, pero decidió priorizar la

industrialización, y los warao fueron las víctimas del afán desarrollista estatal. Debido a los desastres que el proyecto causó, este es un caso de violación de los derechos humanos. Una pregunta surge de este análisis: ¿Desarrollo para quién y a qué costo?

3.3 La invasión industrial de Bajo Delta Central

La invasión industrial del Municipio Antonio Díaz comenzó a principios del siglo XX con empresas de balatá, azúcar, cacao y café (Ayala Lafée y Wilbert 2008, 52-54) en la zona de Curiapo. Cuando estas empresas colapsaron, algunos *jotaraos* (criollos) se establecieron alrededor de Curiapo (sede del municipio) “autoproclamándose dueños de las aldeas que fundaron, y pasando de padre a hijo la tenencia absoluta de éstas, según la práctica tradicional de la encomienda” (Ayala Lafée y Wilbert 2008, 53). Sin embargo, debido a su aislamiento socioambiental, la zona de bajo delta central, alrededor de los caños Winikina, Araguabisi y Janakojobaro, no fue afectada hasta el año 1950 cuando la familia de Pedro Medina (*jotarao*) fundó una empresa de arroz por el caño Yaruara. Así se introduce el trabajo asalariado y la comercialización de productos agrícolas en el Bajo Delta Central. En 1953, se crea el "Aserradero Nueva Idea-Guinikina C. A.", por el caño Araguabisi. Pedro Medina llegaría a tener acciones en la nueva empresa maderera en 1956, aunque un año después las vendió a Manuel Renaud quien sería el dueño exclusivo hasta el colapso final de la empresa. La llegada del aserradero trajo consigo varios elementos económicos:

Casi desde sus comienzos, los dueños del aserradero abrieron una bodega integrada a sus instalaciones. Este negocio proveía de insumos básicos a varias comunidades cercanas. La mercancía disponible para ese entonces se caracterizó por aquellos mismos productos [...] indispensables y deseados en el ámbito cotidiano: instrumentos de trabajo, utensilios de pesca, ropa, alimentos, medicinas, cigarrillos y tabaco. Progresivamente, la bodega fue introduciendo para la venta diversos artículos para el hogar como cuchillos, cubiertos, peines, collares, anillos, jabón, entre otros (Ayala Lafée y Wilbert 2008, 72).

El aserradero operó ininterrumpido hasta 1979, cuando se interrumpió por un periodo de casi cuatro años. Al final de la década de los 1980, la producción maderera estaba en declive, pero al mismo tiempo, la empresa palmitera “Tiquire Flores” iniciaba sus operaciones por el caño Janakojobaro. Algunos trabajadores dados de baja en la empresa maderera fueron contratados

por “Tiquire Flores”, que funcionó hasta el año 1997. Según informan Fidel Torres y Nilda Moraleda, la misma familia Renaud fueron dueños de esta industria palmitera.

Los efectos devastadores de este proceso de industrialización del Bajo Delta Central sólo pueden percibirse desde el momento que comenzó el colapso de las empresas. Cuando “Nueva Idea-Guinikina C. A.” cerró sus operaciones en 1979, provocó un éxodo masivo de los warao a Tucupita y Barrancas. Fue así que se formó un barrio warao a las orillas del Río Orinoco en Barrancas desde 1980. La mayoría de sus fundadores son de las comunidades de Winikina, Bamutanoko, Barranquilla, Morichito, Jebuwabanoko (España) y Kuberuna. Todos fueron empleados de alguna de las tres industrias. Lo que supuestamente iba a beneficiar a estas comunidades terminó destruyendo su economía y autonomía alimentaria. Heinen (1972) documenta minuciosamente las actividades agrícolas comunitarias en la misma zona en la década de los 1950, lideradas por el primer grupo egresado del internado de la Misión Capuchina - Antonio Lorenzano, Ricardo Galán, Joaquín Rivero, y Gabriel Sánchez. De igual manera, Ayala Lafée y Wilbert (2008, 57-60) documentan la organización económica de esta zona; inclusive, llegaron a formar cooperativas. Aun en el apogeo de la empresa arrocería de Pedro Medina, sus plantaciones solo ocupaban el 39% de la tierra cultivada. El 61% restante eran siembras de los warao.

Estas comunidades tenían una autonomía alimentaria y organizacional. Pero el proceso de industrialización las fue vulnerabilizando hasta tal punto que perdieron la capacidad sustentadora. Al momento del cierre de estas industrias, el sustento de la mayoría de los warao del Bajo Delta Central estaba basado en salarios y productos foráneos y actividades productivas y comerciales propias habían disminuido significativamente. Los pocos productores – agrícolas y pesqueros – se veían obligados a vender sus productos a la bodega de Nueva-Idea Guinikina. Las industrias habían urbanizado la zona de Winikina y su caída dejó sin amparo a la mayoría de los habitantes, provocando la segunda ola de migración warao. Todo este proceso de vulnerabilización contó con la bendición del Estado, dado que los permisos concernientes fueron otorgados por el Ministerio de Agricultura y Cría. Al igual que el proyecto del cierre del caño Manamo, la industrialización de la zona de Winikina no solo provocó mudanzas en la cultura warao sino también desplazamientos hacia la ciudad. De aquí surge la pregunta: ¿los warao fueron considerados sujetos del desarrollo en su tierra?

La mayoría de los warao que se desplazaban temporalmente a las grandes ciudades pidiendo comida, ropa y dinero en la época de los 1990 y primeros años de la década de 2000, provenían de las comunidades de esta zona. Entre 2011 y 2013 se reanudó esta práctica. Acompañé personalmente a grupos warao de las comunidades de Bamutanoko, Morichito, Jebuwabanoko y Kuberuna en Parque Carabobo, Caracas, en esta época.

3.4 El desarrollismo estatal en las comunidades warao en la época chavista

3.4.1 ¡Por fin Sujetos! Un nuevo amanecer para los pueblos indígenas de Venezuela

Las palabras de Adán Chávez, embajador de la República Bolivariana de Venezuela en Cuba, en la ocasión de la celebración del Día de la Resistencia Indígena, el 12 de octubre 2019, es un buen resumen del proceso de la construcción del sujeto indígena en la era de Hugo Chávez. Su alocución destacó que Hugo Chávez saldó:

Una deuda histórica con los pueblos y comunidades indígenas, históricamente invisibilizados por el capitalismo durante la Cuarta República [...] el Comandante Chávez asumió desde sus inicios un compromiso por el reconocimiento de las y los indígenas venezolanos, cuyos derechos políticos, sociales, culturales y económicos quedaron recogidos en el nuevo texto constitucional (Arias 2019).

Este discurso alude a un proceso que comenzó en el año 1999 con la nueva constitución de la república (CRBV 1999). Es un nuevo amanecer en el constructo social e ideológico del sujeto indígena en Venezuela. Por primera vez el Estado y la constitución los reconoce explícitamente como sujetos de derechos diferenciados dentro de la nación. Rompe rotundamente con la constitución anterior que dedicó un solo artículo a los pueblos indígenas y lo hace desde una visión absolutamente asimilacionista: “La ley establecerá el régimen de excepción que requiera la protección de las comunidades de indígenas y su incorporación progresiva a la vida de la Nación” (Constitución de la República de Venezuela 1961, art. 77). La CRBV 1999, en cambio, dedica todos los ocho artículos del Capítulo VIII a los derechos diferenciados de los pueblos indígenas.

Además de reconocer la existencia de los pueblos y comunidades indígenas con su organización, economía y cultura (art. 119), y ser parte integral de la nación (art.126), este capítulo menciona los derechos a: ser informados y consultados previo a cualquier

aprovechamiento de recursos en su hábitat (art. 120); mantener y desarrollar su identidad étnica y cultural (art. 121); la salud integral según sus costumbres (art. 122); practicar su economía productiva tradicional y participar en la economía nacional (art. 123); la protección de su propiedad intelectual (art. 124); la participación política (art. 125). Otros artículos de la CRBV reconocen sus derechos: a participar en el Consejo de Planificación y Coordinación de Políticas de cada estado donde viven (art. 166); a elegir tres diputados a la Asamblea Nacional (art. 186); a aplicar en su hábitat su propio sistema de justicia (art. 260).

El periodo de 2001 a 2010 el Estado da operatividad a esta constitución desde dos perspectivas: normativa (a través de varios instrumentos legales) e institucional (creación de varias instituciones). A continuación, enumeramos los instrumentos legales promulgados en este periodo (tabla 3.1).

Tabla 3.1: Instrumentos legales promulgados 2001-2010

Leyes Sancionadas	Gaceta y Año
Ley de Demarcación y Garantía del Hábitat y Tierras de los Pueblos Indígenas.	Gaceta Oficial N.º 37.118 - 12/01/2001
Ley Aprobatoria del Convenio 169 sobre los Pueblos Indígenas y Tribales (Ley N.º 41)	Gaceta Oficial N.º 37.305 - 17/10/2001
Ley Aprobatoria del Convenio Constitutivo del Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe (Ley N.º 81)	Gaceta Oficial N.º 37.355 - 02/01/2002
Reglamento de la Ley Orgánica de Identificación para la Identificación de los Indígena (Decreto N.º 2.686)	Gaceta Oficial N.º 37.817 - 13/11/2003
Ley Orgánica de los Pueblos y Comunidades Indígenas (LOPCI)	Gaceta Oficial N.º 38.344 - 27/12/2005
Ley de Idiomas Indígenas	Gaceta Oficial N.º 38.981 - 28/07/2008
Ley de Patrimonio Cultural de los Pueblos y Comunidades Indígenas	Gaceta Oficial N.º 39.115 - 06/02/2009
Ley del Artesano y Artesana Indígena (sancionada el 30/12/2009)	Gaceta Oficial N.º 39.338 - 04/02/2010

Fuente: datos de gacetas oficiales

Todos estos instrumentos respaldan y protegen las formas de vida de los indígenas, sus espacios vitales y sus costumbres. Con base en ellos, el Estado elaboró políticas sociales para

abordar los problemas socioeconómicos de los pueblos indígenas. Tabla 3.2 indica algunos de los dispositivos para dar operatividad a la constitucionalización de los derechos indígenas.

Tabla 3.2: Dispositivos para operativizar derechos indígenas

Dispositivo	Gaceta y Año
Decreto presidencial N° 1393: creación de la Comisión Presidencial para la Atención de los Pueblos Indígenas	Gaceta Oficial N° 37.254 - 06/08/2001
Decreto presidencial N° 1392: creación de la Comisión Nacional para la Demarcación de Hábitat y Tierras Indígenas	Gaceta Oficial N° 37.257 - 9/08/2001
Decreto presidencial N°1795: la Promoción y Aplicación del Uso Oral y Escrito de los Idiomas Indígenas	Gaceta Oficial N° 37.453 - 29/05/2002
Decreto Presidencial no 1.796: creación del Consejo Nacional de Educación, Cultura e Idiomas Indígenas	Gaceta Oficial N° 37.453 - 29/05/2002
Decreto presidencial N° 2028: cambio de las celebraciones del 12 de octubre al Día de la Resistencia Indígena	Gaceta Oficial E. N° 5.605 - 10/10/2002
Decreto Presidencial N° 3.040: creación de la Misión Guaicaipuro (también llamada Misión Socialista Indoamericana)	Gaceta Oficial N° 37.997 - 9/08/2004
Decreto Presidencial N° 5.103: creación del Ministerio del Poder Popular para los Pueblos Indígenas	Gaceta Oficial N° 5.836 Extraordinaria 08/01/2007
Decreto Presidencia N° 5.274: Reglamento Orgánico del Ministerio del Poder Popular para los Pueblos Indígenas	Gaceta Oficial N° 38.659 - 09/04/2007
Decreto Presidencial: N° 5.551, mediante el cual se dicta la Reforma Parcial del decreto N° 3.040 sobre la creación de la Comisión Presidencial Misión Guaicaipuro	Gaceta Oficial N° 38.758 - 30/08/2007

Fuente: Datos de gacetas oficiales

Deseo destacar tres de estos dispositivos por su importancia para operativizar las políticas sociales dirigidas a los indígenas. El primero es la Misión Guaicaipuro (también llamada Misión Socialista Indoamericana), creada el 9 de agosto de 2004. Originalmente, esta misión fue adscrita al ministerio del Ambiente y Recursos Naturales, pero después de un año pasó al Ministerio de Participación y Desarrollo Social. Sus objetivos son: “Coordinar, promover, articular y viabilizar las políticas, planes, programas y proyectos del Gobierno Bolivariano dirigidos a saldar la deuda histórica con los pueblos originarios de la nación” (Gaceta Oficial N° 37.997, art. 1). Con la reforma parcial de 30 de agosto de 2007, la misión pasa a ser

coordinada por el Ministerio del Poder Popular para los Pueblos Indígenas, asumiendo también la función de “velar por la seguridad agroalimentaria de las comunidades indígenas y propiciar su desarrollo armónico y sustentable” (Ministerio del Poder Popular para la Comunicación y la Información 2014, 41). Esta misión se convirtió en el instrumento principal en la implementación de proyectos desarrollistas del gobierno en las comunidades indígenas, asentándose sobre cuatro ejes:

Atención a la salud, alimentación, educación, cultura, saneamiento, producción y comercio entre ellos; fortalecimiento de la capacidad de gestión comunitaria (organización para el trabajo, identificación, participación, comunicación); atención a indígenas migrantes o en situación de calle; y demarcación del hábitat y tierra de los pueblos y comunidades indígenas (Ministerio del Poder Popular para la Comunicación y la Información 2014, 41).

El segundo dispositivo es la LOPCI, promulgado por la Asamblea Nacional el ocho de diciembre de 2005, que no solo reconoce la existencia de los pueblos indígenas, sino que también reafirma la doble plataforma de garantía de sus derechos. Es un instrumento programático para el desarrollo en las comunidades indígenas. El título VI, específicamente los artículos 116-126, explicita el modo de garantizar el desarrollo y las prácticas económicas propias, que los indígenas desean ejercer en su propio hábitat. El rol del Estado facilita las herramientas financieras y tecnológicas necesarias, a través de creación de fondos.

El ocho de enero 2007 se crea el Ministerio del Poder Popular para los Pueblos Indígenas cuya misión principal es impulsar las políticas gubernamentales hacia los indígenas. Desde este ministerio “se centralizan las políticas públicas dirigidas a los indígenas, sin menospreciar lo que se hace en esta materia en otras dependencias administrativas, además de contar con ciertas previsiones en los distintos programas sociales de carácter asistencial” (Orellano 2016, 118). El portal del Ministerio consta de tres apartados con interesantes descripciones de sus objetivos: i) Las Misiones Sociales - “llevando bienestar a las familias indígenas de cada rincón del país”; ii) La Gran Misión Vivienda Indígena – “nuestras principales obras cristalizadas gracias al trabajo en conjunto con la Gran Misión Vivienda Venezuela”; iii) Proyectos Socioproductivos – “los pueblos indígenas de Venezuela ejecutan importantes proyectos para lograr la auto sustentabilidad de sus comunidades.”

Si bien las políticas sociales dirigidas a los indígenas muestran que el Estado reconoce sus derechos, el contenido del artículo 126 de la LOPCI, citada arriba, revela la pretensión desarrollista del estado venezolano con programas impulsados desde este ministerio y las misiones. Usando conceptos de Márquez y Delgado Wise (2011), el Estado Venezolano jugó el papel de monopolista y de promotor del desarrollo social. Su discurso creó anormalidades que se convierten en deudas a saldar. Las casas indígenas y su organización económica se consideró una forma de subdesarrollo (Cf. Escobar 1999). Se considera que es necesario que los pueblos indígenas tengan acceso al desarrollo. A través de las misiones Guaicuaipuro, Vivienda, Vuelvan Caracas y Alimentación se implementaron varios programas en las comunidades warao. Este proceso transformó a las organizaciones indígenas convirtiéndolas en socios y beneficiarios de las políticas del estado-desarrollista. Los pueblos indígenas asumieron su identidad y la convirtieron en lo que Bretón (2019, 1) llama “recurso político en el combate por el acceso a derechos y recursos”. Surgió una carrera desarrollista, una especie de competencia entre varias comunidades. Asimismo, surgió una élite indígena, llamada “dirigentes políticos” cuyo rol era mediar entre las comunidades y las varias instituciones del gobierno, ocasionando el ocaso de la organización endógena en las comunidades warao. De esta manera, se transformó el modelo de liderazgo warao que estaba en manos de los ancianos y los sabios (como los curanderos).

3.4.2 Una mirada retrospectiva de los proyectos desarrollistas desde Boa Vista

Pintolandia y Ka Ubanoko reflejan los efectos de los proyectos desarrollistas en las comunidades indígenas del periodo 1999-2013. Estos espacios y los rostros de sus residentes se convierten en una ventana para mirar los escombros dejados por proyectos desarrollistas efectuados en las comunidades indígenas en las últimas dos décadas y, a la vez, desvelan lo que Esteban Mosonyi (comunicación personal, julio 2020) llama “la actitud patriarcal, paternalista y populista de casi todos los gobiernos”.

Pintolandia y Ka Ubanoko están ubicados aproximadamente a dos kilómetros uno del otro. Antes de la época de pandemia del covid-19, Ka Ubanoko parecía una extensión de Pintolandia. A pesar de que los residentes de Ka Ubanoko no pueden entrar en Pintolandia sin permiso, había mucha comunicación entre los dos espacios. Se desarrollan muchas actividades deportivas y culturales entre los dos grupos, especialmente en la cancha de Ka

Ubanoko. Muchos habitantes de Pintolandia tienen sus familiares en Ka Ubanoko y viceversa. Al mismo tiempo, Ka Ubanoko alberga muchos ex-residentes de Pintolandia, algunos porque fueron expulsados, otros porque salieron voluntariamente. Ka Ubanoko, debido a su flexible sistema de admisión, suele albergar muchas familias en tránsito hacia Manaos y Belem, lo cual le convierte en un espejo a través del cual se puede ver la composición de los inmigrantes warao.

El punto de partida en este análisis de la relación entre las políticas desarrollistas de los gobiernos y la migración forzada es la mirada a las comunidades de origen de los emigrantes warao. Las comunidades más representadas en Pintolandia y Ka Ubanoko son Aunaburu, Araguabisi, Araguaimujo, Bamutanoko, Barranquilla, Bonoina, Jebuwabanoko, Jeresabanoko, Koboina, Kokal, Kuarejoro, Kuberuna, Macareo, Morichito, Nabasanuka, Narunoko, San Francisco de Guayo, Volcán de Araguao y Vuelta Janeida. Otras comunidades representadas son Mariusa y Pedernales. También, hay comunidades urbanas como Janokosebe, Barrancas, Yakerawitu, La Laguna (Maturín, Estado Monagas), Barrancas (Municipio Sotillo, Estado Monagas) Yakariyene y Volcán. Estas comunidades urbanas tienen una historia de doble migración. La mayoría de sus habitantes eran oriundos de Kuberuna, Araguabisi, Barranquilla, Jebuwabanoko, Bonoina, Nabasanuka y Araguaimujo. Barrancas fue poblado durante el éxodo que ocurrió al comienzo de los años 1980 (aunque una nueva comunidad fue construida por la Misión Vivienda en 2013); mientras que las otras comunidades fueron pobladas principalmente en la época dorada (2005-2013).

Las comunidades de donde provienen la mayoría de los emigrantes warao fueron las más beneficiadas por las políticas desarrollistas del Estado venezolano, especialmente de las últimas dos décadas. Fidel Torres, quien fue concejal en la Cámara Municipal de Antonio Díaz, y su esposa Nilda Moraleda, narran los cambios que ocurrieron en las comunidades warao como resultado de la implementación de las políticas sociales en las últimas dos décadas. Se formaron consejos comunales a través de los cuales varios proyectos y programas fueron implementados. En el Bajo Delta, durante la época dorada, llegaron a las comunidades warao del Delta los Multihogares, el Fogón Comunitario, mejoramiento de viviendas y de los ambulatorios de Curiapo, Guayo y Nabasanuka (Hospital Rural tipo I).

El cambio más notable fue el aumento en el flujo de dinero, a través de cargos directos (empleos por el gobierno central, gobierno estatal o gobierno municipal) o por medio de becas de las tres misiones educativas: Rivas, Robinson y Sucre. Cada una de estas misiones daba una beca a los participantes. Otra fue la Misión Vuelvan Caras, que llegó al Bajo Delta en 2007. En la comunidad de Nabasanuka se crearon tres cooperativas - siembra de plátanos, fabricación de pupitres escolares y cría de pollos - a través de esta misión, aunque ninguna duró más de dos años debido a falta de acompañamiento de las instituciones gubernamentales. A través de Misión Guaicaupuro y Misión Alimentación, se establecieron Mercales²⁰ en varias comunidades del Bajo Delta: Curiapo, Nabasanuka, Vuelta Janeida, Araguabisi, Araguaimujo y San Francisco de Guayo. Además, periódicamente llegaban botes cargados de alimentos para distribuir en las comunidades del Bajo Delta. Nunca olvidaré el diciembre del 2006 cuando se distribuyeron tantos granos en Nabasanuka que los niños inventaron nuevos juegos, lanzando los granos al río. Iginia Hernández comenta que el Ministerio de Poder Popular para los Pueblos Indígenas, donde ella trabajaba, distribuía comida en las comunidades, a veces directamente y otras veces a través de los Consejos Comunales. Este proyecto siguió hasta el segundo año del mandato del Presidente Maduro; pero luego no tenían motores ni embarcaciones para movilizarse. Así el proyecto terminó.

Pintolandia y Ka Ubanoko fueron, para mí, espacios de reencuentro con los warao y su historia. Estos espacios albergan a médicos, enfermeros, ingenieros, periodistas, profesores, políticos, exconcejales, guías turísticas y hasta ex-viceministra, todos oriundos del Bajo Delta. También hay waraos que, si bien no tienen una formación profesional, tienen experiencia laboral en diferentes campos y fueron beneficiarios de varios proyectos. El artículo 126 de la LOPCI pretendía incentivar el desarrollo de actividades productivas en las poblaciones indígenas. Este desarrollismo estatal se implementó principalmente por medio de flujo de capital y procesos de asalarización. Sin embargo, los testimonios de los warao en estos espacios apuntan que mientras estas políticas acentuaron el flujo de capital en las comunidades, tuvieron un impacto negativo en actividades económicas propias. Muchos ejercían labores remuneradas, y dependían casi totalmente de sus salarios. Podemos apreciar

²⁰ Mercado de Alimentos S.A. (MERCAL) es un programa de alimentación del gobierno, inaugurado el 24 de abril de 2003. Dependiente del Ministerio del Poder Popular para la Alimentación, el programa consiste en almacenes de alimentos y productos de primera necesidad a muy bajo costo.

que fue durante el periodo comprendido entre 2007-2013 cuando más se aceleró el flujo de capital en las comunidades warao (tabla 3.3).

Tabla 3.3: Cargos asalariados en Nabasanuka y Araguabisi entre 2007-2013

Sector	Cargos	Nabasanuka	Araguabisi
Educación	Maestros Primaria	15	15
	Maestros secundaria	04	00
	Obreros de mantenimiento	06	14
	Obreras de limpieza	02	
	Secretaria	01 ²¹	
	Cocineras	04	06
	Educación inicial	02	03
Planta eléctrica	Planteros	02	02
Salud (Ambulatorio)	Enfermeros	07	02
	Limpieza	01	03
	Mantenimiento	02	01
	Planteros	02	
	Motorista ambulancia	02	
Promotores comunitarios	Limpieza de las calles	10	29
	Limpieza de la capilla	02	
	Madres cuidadoras	06	
	Multihogar	02	
	Limpieza Mercal	01	
Administración comunidad	Comisario	01	01
	Policías	02	04
Trabajos privados	Las bodegas (tiendas)	05	
	Motorista misión	01	

²¹ *De facto* no existía la figura de secretaria en la escuela, pero en las nóminas de la Secretaría de Educación del Estado Delta Amacuro, esta figura existía y recibía sueldo.

Otros Cargos	Concejales	03	
T o t a l		80	79

Fuente: datos proporcionados por Virgilio Moraleda, Eira Torres, Eufrazio Jiménez, Rosemery Torres, Fidel Torres, Nilda Moraleda, Yurnio Tabares, Henni Moraleda, Dacio Moraleda.

La historia de José Lisardo Moraleda, natural de Nabasanuka, refleja la experiencia de muchos de los desplazados. José llegó con su familia a Brasil en septiembre 2019. Ejerció el cargo de maestro en la comunidad de Dijarukabanoko, y luego en Nabasanuka. Su relato retrata dos momentos contrapuestos en el tiempo chavista: una época de abundancia cuando el salario resuelve todo, y otra cuando el sueldo no tiene valor. Hace entrever que, durante el tiempo de bonanza, los comercios tomaron la posición que tenía la siembra en la vida económica de las comunidades:

El sueldo cambió nuestras vidas. La gente se acostumbró a depender del sueldo, y este nos resolvía todo. Había un turco llamado Sarkis en Tucupita. Los que teníamos sueldo sólo dependíamos de ese sueldo y cuando íbamos a Tucupita prestábamos de Sarkis y le dejábamos nuestras tarjetas (de débito). A Sarkis algunos lo llamaban *dima* (papá), y a su negocio lo llamaban *ka raukaba* (nuestro conuco). Por mi parte, yo teniendo mi sueldito, llegó momento que tenía un solo pantalón. Además, no podía comprar los productos básicos de higiene como jabón, cloro, colgate o cepillo de dientes, porque el sueldo no alcanzaba (José Lisardo Moraleda [docente warao], en conversación con el autor, mayo 2020).

Aníbal Najiru Pérez, por su parte, reconoce el impacto de los salarios en su comunidad de Mariusa, aunque afirma que no incidieron negativamente en las actividades productivas propias. Los 20 empleados de la comunidad siguieron con sus actividades de pesca. Sin embargo, su descripción también capta dos coyunturas opuestas. Respondiendo a la pregunta de por qué salieron de su comunidad para Brasil, Aníbal afirma:

Nosotros de Mariusa, vivíamos de la pesca y la recolección de cangrejos. Habíamos incorporado a nuestro sistema productivo cosas como motor fuera de borda. Salábamos pescado y cuando habíamos reunido una buena cantidad – 300 a 400 kilos - íbamos a Tucupita y allá vendíamos el pescado. Después de vender, los que tenían empleo iban al banco a cobrar su sueldo acumulado (de tres o cuatro meses). De ahí comprábamos todo lo que necesitábamos: tren, sal, comida y cosas para la casa. Los warao vivíamos felices. Entonces

llegó el momento que la moneda de Venezuela no tenía valor. Nuestro trabajo también quedó sin valor. Sobre todo, el salario ya no tenía valor; de hecho, una quincena no podía comprar un kilo de arroz. No teníamos cómo comprar piezas de motor, aceite o gasolina; ni podíamos satisfacer nuestras necesidades básicas. Se nos hizo imposible buscar cangrejos y salar pescado. Es como si hubiéremos quedado sin trabajo y sin posibilidad de pescar y vender nuestros productos. No había condiciones de seguir viviendo en nuestra comunidad (Anibal Najiru Pérez [líder warao], en conversación con el autor, marzo 2020).

Por una parte, la asalarización y el aumento de flujo de capital condujo al declive de la producción agroalimentaria en algunas comunidades. José Lisardo constata que en Nabasanuka muchos compraban hasta el ocumo, que en los años anteriores cada familia sembraba. Asimismo, muy pocos iban a pescar y, en cambio, compraban el pescado. La cantidad de tiendas (bodegas) y de los artículos que vendían son un testimonio de los cambios que el auge salarial produjo en las comunidades warao. Por ejemplo, solo en Nabasanuka hubo seis bodegas en ese periodo, vendiendo una variedad de productos. Uno de los productos más vendidos era la gaseosa “Big Cola”, cuyo impacto en los hábitos gastronómicos de los warao es incalculable. La Big Cola era una acompañante común en las comidas y, a veces, únicamente acompañado por la domplina (una especie de pan casero) en la cena. Asimismo, su impacto ambiental es enorme. Debido a la falta de proyectos de reciclaje una enorme cantidad de envases plásticos de Big Cola terminó flotando en los ríos y debajo de las casas. Por otra parte, el desarrollismo estatal y el flujo de capital en las comunidades warao elevó el estilo de vida en ellas por algún tiempo. Uno de los indicadores de esto es el aumento de embarcaciones con motor fuera de borda, cuyo florecimiento se evidenció más entre los años 2007-2011. Por ejemplo, en Nabasanuka, una comunidad de alrededor de 800 habitantes, en el año 2009 había 44 motores fuera de borda. Este número incluye dos motores del hospital y uno del consejo comunal. Básicamente en cada comunidad había una embarcación con motor. Algunas de las embarcaciones y los motores eran comunitarios, adquiridos a través de consejos comunales²², pero la mayoría era de individuos o familias. Esta revolución acortó la distancia entre las comunidades del Bajo Delta y las ciudades de Tucupita y Barrancas.

²² La Ley de Consejos Comunales, aprobada por la Asamblea Nacional el día 7 de abril de 2006, define Consejos Comunales como “instancias de participación, articulación e integración entre las diversas organizaciones

Muchas familias viajaban a estas ciudades al menos cada dos o tres meses. Comunidades como Araguabisi, Curiapo y San Francisco de Guayo llegaron a tener un sistema de transporte público que recorría la ruta de Tucupita y Barrancas, permitiendo a muchos warao frecuentar la ciudad. La cabal descripción que hace Tuaza (2011) de la ejecución de las políticas desarrollistas del gobierno de Correa en la provincia de Chimborazo, Ecuador, parece una radiografía de lo que ocurrió las comunidades warao, especialmente entre los años 2007 y 2011. Este periodo evidencia la presencia dominante del Estado en los asuntos indígenas. La relación es claramente de patrón benévolo y pobre pordiosero que solo recibe las dádivas del Estado. “Los indígenas acceden a los beneficios ofrecidos por el gobierno en virtud de su condición de pobres, pero no en calidad de ciudadanos” (Tuaza 2011,146). Los programas del gobierno no llegaron a empoderar económicamente a estas comunidades.

El Puerto Volcán, ubicado a unos 20 kilómetros de la ciudad de Tucupita, es un buen espacio para etnografiar tres realidades de la carrera desarrollista del Estado venezolano en las primeras dos décadas del siglo XXI: la marginalización de los warao, su supuesto bienestar y el empobrecimiento que ha resultado de este proceso. Se trata del punto de enlace entre, Tucupita, la capital del estado Delta Amacuro y las comunidades del Bajo Delta. Aquí llegan los habitantes del Municipio Antonio Díaz para abastecerse de alimentos, productos de primera necesidad y el combustible. En el Bajo Delta hubo surtidores de gasolina en Curiapo (inaugurado en 2002, dejó de surtir gasolina al público alrededor del año 2010, y dejó de funcionar en agosto 2019), Jobure de Curiapo (comenzó a funcionar en 1994 y se cerró en 2003), Cangrejito (solo operó entre 2000-2001)²³. Sin embargo, el surtidor principal para los warao era el de Volcán. Si la arena de la playa de este puerto hablara, contaría todos los detalles de la marginalización y vulnerabilización de los warao del Bajo Delta. Todo el personal profesional de las comunidades de Bajo Delta, al igual que los que tienen algún tipo de beca, cobraba su sueldo en Tucupita. Para comprar la gasolina, a veces los warao tenían que esperar por periodos de dos semanas o más, mientras que los contrabandistas la

comunitarias, grupos sociales y los ciudadanos y ciudadanas, que permiten al pueblo organizado ejercer directamente la gestión de las políticas públicas y proyectos orientados a responder a las necesidades y aspiraciones de las comunidades en la construcción de una sociedad de equidad y justicia social” (Art. 2). En las comunidades warao estos consejos fueron instrumentos de implementación de los proyectos desarrollistas. La mayoría de los proyectos consistieron en compra de motores y mejoramiento de caminerías.

²³ Estos datos fueron propiciados por Eufrazio Jimenez, Gustavo Delgado y Roxana Beria.

compraban hasta por la noche. Nilda, que era dueña de una de las bodegas en Nabasanuka, ahora refugiada en Ka Ubanoko, narra:

Con nuestros sueldos lográbamos a viajar constantemente a Tucupita. Comprábamos lo que necesitábamos y regresábamos a nuestra casa. Pero, el warao siempre estaba perjudicado. Hacíamos colas hasta de un mes para poder comprar la gasolina. Marcelino de Sakoinoko murió en la cola, esperando su turno para comprar gasolina. Había ido a cobrar su pensión. Pero, llegó momento que con el sueldo era imposible. Yo estoy enferma de artritis, pero no podía comprar la medicina. Si compraba la gasolina, ya no podíamos comprar la medicina. Luego se cerró la bomba de Volcán. Para ese tiempo, ya la gasolina y el aceite se compraban en dólares. Así decidí quedarme en Tucupita con mis hijas y nietas (Nilda Moraleda, conversación).

Al igual que Nilda, muchos warao habían decidido vivir en Tucupita. Por un lado, la época de 2005-2011 se caracterizó por la migración hacia las ciudades de Tucupita, Barrancas y Maturín, principalmente por el atractivo del proyecto de construcción de viviendas indígenas como se indica en la tabla 3.4.

Tabla 3.4: Casas urbanas warao hechas por Misión Vivienda

Comunidad urbana	Población	No. de casas
Janokosebe, Tucupita (12 de octubre 2006)	Dato no disponible	50
Yakerawitu, Tucupita (septiembre 2009)	Dato no disponible	33
Wirinoko Arao, Barrancas (18 de julio 2013)	Aproximadamente 800	50
La Laguna, Maturin (2013)	Dato no disponible	24

Fuente: Datos proporcionados por varios habitantes de estas comunidades

Iginia Hernández indica que las comunidades de Playita, Macareo, el Consejo y el Playón también se beneficiaron del proyecto de construcción de casas indígenas. Este proyecto pretendía responder al Artículo 8 de la LOPCI que establece que los indígenas “que habitan en zonas urbanas tienen los mismos derechos que los indígenas que habitan en su hábitat y tierras.”

Una comparación de dos fotos de Volcán, 3.1 tomada en 2014 y 3.2 tomada en 2020, permite entrever la realidad económica de las comunidades del Bajo Delta durante la época dorada y el deterioro causado por el desarrollismo en la calidad de vida. Este deterioro en la calidad de vida es el principal motivo del desplazamiento internacional de los warao.

Foto 3.1: Puerto de Volcán en 2014



Fuente: Melquiades Ávila

Foto 3.2: Puerto de Volcán en 2020



Fuente: Chrispine Okello

La cantidad de embarcaciones en el puerto (foto 3.1) refleja el estilo de vida en las comunidades warao entre 2007-2014. Por el contrario, la foto 3.2 muestra los cambios que las comunidades han experimentado. Las pocas curiaras que hay en esta foto no tienen motor, ilustrando que los habitantes tienen que desplazarse a remo.

Eudo Torres, un periodista warao que trabaja con Radio Fe y Alegría, indica que, en febrero 2017, la gobernadora del Estado Delta Amacuro ordenó el cierre del surtidor de gasolina de Volcán al público (conversación con el autor en septiembre 2020). La gasolinera siguió surtiendo gasolina a las embarcaciones oficiales y a los contrabandistas, pero en noviembre del mismo año, el Ministerio de Energía y Minas ordenó su cierre definitivo. Ya para el momento de su cierre, el número de embarcaciones había mermado considerablemente. El porcentaje de embarcaciones del Bajo Delta surtidas era ínfimo. A comienzos del año 2020, ya no había embarcaciones con motores funcionando en Bajo Delta, salvo las de algunas instituciones del gobierno, de las misiones de Nabasanuka y Guayo y algunos comerciantes *jotaraos*. La foto 3.2 vislumbra la realidad de las comunidades del Bajo Delta. El cese de

operación de la gasolinera de Volcán evidencia el desenlace entre el Bajo Delta y la capital: ya no hay ni motores ni gasolina para las comunidades.

Las arenas de Volcán narran la historia de empobrecimiento del Bajo Delta. Ningún centro de salud del Bajo Delta tiene ambulancias fluviales en funcionamiento. Los sueldos ya no pueden mantener los motores, ni comprar gasolina y aceite. Para ir a Tucupita, los habitantes del Bajo Delta viajan remando durante cuatro o cinco días. Según Nilda Torres, hay algunos *jotaraos* que, de vez en cuando, hacen viajes a Tucupita, pero lo que cobran es tres veces el sueldo de los profesionales como maestros y enfermeros. La contradicción es más aguda cuando se toma en cuenta que las cantinas que había en las comunidades dejaron de funcionar. Fidel Torres que fue dueño de una bodega en la comunidad de Nabasanuka narra cómo fue a Tucupita con su motor y no fue posible regresar a su comunidad por el alto costo de gasolina:

Yo tenía mi tren y mi motor y vivía en los caños pescando. Pero llegó un momento que no teníamos gasolina para pescar, ni sal para conservar el pescado. Algunos vendían la sal a Bs. 300.000²⁴ el saco. Una vez fui a Tucupita a comprar gasolina y sal, pero fue imposible comprar la gasolina. No pude regresar a Nabasanuka a canaleta porque no hay seguridad en los caños. Fue así como me quedé en Tucupita. Luego, en Tucupita llegó el momento que ya no teníamos que comer; pasamos mucha hambre. Lo pensé mucho hasta que decidimos venir aquí. Aquí por lo menos se consigue la comida (Fidel Torres [ex-concejal warao] en conversación con el autor, enero 2020).

Los warao navegan en sus curiaras durante cuatro o cinco días y noches para llegar a Barrancas o Tucupita y adquirir productos de primera necesidad como sal, arroz, harina de maíz o de trigo y pasta, que son parte de su hábito alimentario. Por consiguiente, la ausencia de embarcaciones en el puerto (foto 3.2) retrata el estado socioeconómico de las comunidades warao. Juan Carlos Greco, un misionero de la Consolata trabajando en el Bajo Delta reseña la situación de esta manera:

²⁴ Al momento de entrevistar a Fidel, en enero 2020, 300.000 bolívares equivalían 5.45 USD; mientras que el salario mínimo era 250.000 bolívares, equivalente a 4.54 USD. La inflación en Venezuela es muy alta. Ya el 31 de enero 2021 el salario integral (incluye un bono alimentario) era 800.000 bolívares, y equivalía a 0.44 USD.

Las estructuras de los *janokos* [casas] están en muy mal estado o bastante deterioradas. Lo mismo (o diría peor) resulta para las caminerías. La falta de elementos como gasolina, motosierras, aceites, etc. hace la vida difícil. Quien se fue por mucho tiempo solo encuentra restos del *janoko* y es un gran desafío arreglarla. Del gobierno ni esperar nada. Hoy por hoy un kilo de clavos vale más que un sueldo de alcaldía. El éxodo de los padres, la ausencia de maestros, las infraestructuras por el suelo, la ausencia de muebles didácticos como mesas, pupitres y pizarrones son el rostro que presentan algunas de las instituciones educativas [...] Así todo hay maestros que están (en su gran mayoría) trabajando con un sistema que llaman PRÉSTAME TU CUADERNO. El mismo consiste en que el maestro o profesor (en caso del Liceo) dan tareas (en general el día lunes) a los alumnos en base a lo visto hasta el momento (nada nuevo) y luego de cinco días (viernes) los alumnos deben entregar para ser verificados y corregidos (Comunicación personal, 25/6/2020).

El cierre de las fronteras entre Brasil y Venezuela, desde el comienzo de la pandemia del Covid-19, ha disfrazado temporalmente la realidad del éxodo warao. Greco afirma que hay gente retornando de la ciudad, “donde el hambre, la falta de transporte y otros problemas hace su vida difícil” (Greco, Comunicación personal, 25/6/2020). Los que regresan se ponen a sembrar el ocumo o plátano, pero esto no podrá ser una solución total a la odisea warao. Hay necesidades muy básicas que no pueden satisfacer. El comercio en esta zona se maneja en dólares, a los cuales los warao no tienen acceso. Asimismo, aunque se sigue produciendo artesanía en las comunidades, casi no reciben visitas, por lo cual es difícil vender estos productos. No tienen ni cómo comprar herramientas de pesca o de trabajo en sus conucos, como señala José Lisardo:

Nosotros estábamos talando un conuco, junto con mi papá. Pero, no teníamos herramientas; los que usábamos eran prestados. Imagínate que hasta las herramientas de trabajo se vendían en dólares, y no lográbamos comprarlas. Ese fue uno de los motivos porque vinimos a Brasil. Pensé venir por dos semanas, para conseguir lima, hachas, machetes y otras herramientas de trabajo y luego regresar. Trajimos cuatro sacos de artesanía para vender. Pero, la ganancia no dio para comprar las herramientas. Esta situación nos obligó a quedarnos más tiempo, pensando que para diciembre (2019) íbamos a regresar, pero no logramos y ahora vamos a cumplir dos años aquí (José Lisardo Moraleda, conversación).

Al mismo tiempo hay un movimiento contrario de comunidades hacia la ciudad de Tucupita, cuyos miembros afirman que solo están esperando que se abra la frontera para ir a Brasil. Por lo tanto, el regreso a las comunidades no es señal de que el éxodo transnacional esté llegando a su fin. Eudo Torres y Gustavo Delgado hablan de una comunidad warao que se ha formado a la orilla del río Manamo en la ciudad de Tucupita. La comunidad se llama El Tamarindo, aunque popularmente la gente la llama El Vertedero, porque los habitantes viven de la basura del vertedero. Los habitantes son originarios de las comunidades de El Caigual y los Guires, pero dicen que tuvieron que abandonar sus comunidades por el hambre. Asimismo, otro grupo de 67 familias Warao de las comunidades de Culebrita, Wakajara, Guamal, Vuelta Larga, Pedernales, Wakajara de Manamo, Punta Mata y Morichal llegaron un jueves 22 de agosto de 2020, se ubicaron ahí en el malecón Manamo. Según Johan Ramos (Comunicación personal, octubre 2020), al principio llegó un grupo reducido; pero, unos días después, funcionarios del gobierno les dio comida y los trasladó a sus comunidades. Sin embargo, dos semanas después volvieron a Tucupita, esta vez un grupo más grande.

La mayoría de los warao en Brasil afirman que no regresarán a Venezuela hasta que todo cambie. Su historia corrobora la contradicción del desarrollismo estatal. Si bien se experimenta el regreso de algunos warao de la ciudad a sus comunidades de origen, esto no es una prueba de la tregua del desplazamiento internacional. No pudiendo llegar a Brasil por el cierre de la frontera y no recibiendo ayuda de sus familiares en Brasil por la situación de la pandemia del covid-19, no tienen otra alternativa que regresar. De hecho, ha habido intentos de grupos organizados de ir a Brasil a pesar del cierre de la frontera. El día 27 de octubre de 2020, en la Red Warao Brasil, un chat de WhatsApp que agrupa a la mayoría de los warao en Brasil, se compartió un video de un grupo grande del Bajo Delta que llegó remando a Barrancas del Orinoco en varias curiaras, repletas de artesanías. Según un reportaje del portal *Tane Tanae*, la misma caravana fue interceptada en los Barrancos de Fajardo, estado Monagas, el día 2 de noviembre de 2020, y obligada a retornar a sus comunidades por los militares. “Tenían la intención de partir a pie desde Ciudad Guayana hasta Upata, estado Bolívar, desde allí intentarían tomar aventones hasta la Gran Sabana, un territorio de la frontera de Venezuela con Brasil” (Tane Tanae 2020). Las dimensiones geográficas de este viaje son una clave esencial. El viaje de Bajo Delta a Barrancas dura alrededor de cuatro días, y de Barrancas a Puerto Ordaz en torno a dos días. De ahí, hasta llegar a la frontera son más

de 600 kilómetros. Por lo tanto, este intento de salida a pie apunta a la gravedad de la situación económica en estas comunidades.

Los espacios de Ka Ubanoko y Pintolandia, así como las condiciones de vida en Tucupita y las comunidades de Bajo Delta revelan las consecuencias nefastas de las políticas desarrollistas del Estado. El vínculo entre estas políticas y la circulación o migración warao es obvio desde estos espacios. Las comunidades que registran más emigraciones son las que tuvieron más acceso a los proyectos del Estado. Al igual que las experiencias de los años 1960 y 1980, los warao han sido despojados de la capacidad sustentadora en la actualidad. El Estado introdujo el flujo de dinero aumentando el poder adquisitivo de los warao en la década de 2000 hasta el comienzo de la década de 2010. Mientras aumentaba el poder adquisitivo y la proliferación de los productos de la ciudad, la producción local y actividades económicas propias disminuían.

Por supuesto, el boom económico del país logro disfrazar esta situación hasta cuando llegó la crisis económica. Me veo reflejado en el pensamiento de Esteban Mosonyi (comunicación personal) que considera que mientras las políticas desarrollistas del Estado transforman la vida social de los indígenas, la organización socioeconómica se debilita. La misma historia de los 1960 y 1980 se repite, y esto nos obliga a cuestionar la capacidad y voluntad del Estado para ofrecer programas que mejoren la vida de los indígenas frente a los cambios efectuados por el capitalismo global. El proceso desarrollista-civilizador estatal “introduce nuevas necesidades y aspiraciones”, pero luego desaparece y no ofrece “un mínimo de recursos con que satisfacerlas” (Mosonyi, comunicación personal). Fidel Torres expresa lo mismo:

En comunidades de Sakoinoko, Siagwani y Yorinanoko, muy pocos tuvieron cargos o empleo y, por lo tanto, no tienen salario. Ellos no tienen hambre y no han salido de sus comunidades. Siguen viviendo de la pesca y sus productos agrícolas. La mayoría de los que emigran son de las comunidades como Nabasanuka, Araguabisi, Koboina, donde muchos tenían salarios (Fidel Torres, conversación, enero 2020).

El análisis que hacen Escobar (1999) y Esteva (1988) representan bien el caso de los indígenas de Venezuela. Después de décadas de despojo, donde los proyectos del gobierno y sectores privados terminaron afectando el sistema productivo de los warao, obligándolos a

desplazarse, aparentemente había llegado un periodo de bonanza y reconocimiento para los indígenas. Es un periodo de un nuevo constructo discursivo, donde el indígena es visto como pobre, históricamente explotado y necesitado de desarrollo. En esta época, el Estado implementó varios proyectos de desarrollo social en comunidades indígenas. Sin embargo, una evaluación de estos proyectos frente al éxodo transnacional de los indígenas, muestra al Estado “como agente monopolista y como fallido promotor del desarrollo social” (Márquez 2011, 9). Estos proyectos, a largo plazo, dejaron a las comunidades warao sin instituciones socioeconómicas (pesqueras o agrícolas) capaces de sostenerlos y se han vistos obligados a adoptar la mendicidad y la migración para salvar su vida. Recorrer esta historia de la migración warao es descubrir que la relación entre el Estado y los pueblos indígenas ha estado marcada por una marginalización disfrazada de benignidad. Los detalles de las diferentes etapas de este proceso no dejan margen para interpretar el desplazamiento warao solamente desde la óptica de una adaptación cultural o una nueva forma de recolección. Hojaldrar esta historia es descubrir capas de abusos de los derechos económicos de los warao y, a la vez, sus estrategias de sobrevivencia.

Los tres momentos vehementemente condenan el abuso de los DESC de los pueblos indígenas. En los dos primeros momentos el desplazamiento es consecuencia de lo que Castles (2003) y Hernández (2004) consideran como actuación del Estado que no considera a la población afectada. En la época chavista, la expulsión es producto de políticas que se implementan sin medir sus efectos a largo plazo. Los diferentes gobiernos han violado directa o indirectamente los DESC de las comunidades warao. Esta historia muestra otra faceta del vínculo entre los DDHH y la migración, y contribuye a ampliar la definición de la migración forzada como sugieren Gzesh (2008) y Castles (2003).

Capítulo 4

Administración de los inmigrantes indígenas en Brasil

4.0 Introducción

Mapa 4.1: presencia de indígenas de origen venezolano en Brasil en junio 2020



Fuente: Datos de ACNUR

Boa Vista es la capital del estado Roraima, el estado limítrofe con Venezuela que alberga el mayor porcentaje de los más de 264.000²⁵ venezolanos que están en Brasil. Esta ciudad situada a 230 kilómetros de la frontera es la primera ciudad de renombre que uno encuentra al

²⁵ Estas cifras son del portal de la *operação acolhida*, al inicio de junio 2020. El plan *operação acolhida*, creada en 2018, tiene tres ejes: 1) ordenamiento fronterizo que consiste en regularización documental, vacunación y control de los inmigrantes por el ejército brasileño; 2) recepción (refugio, comida y atención médica); e 3) interiorización: desplazamiento voluntario de los inmigrantes a otros estados de la Federación, buscando su inclusión socioeconómica. <https://www.gov.br/acolhida/>

entrar por esta frontera nórdica. Las primeras migraciones venezolanas en masa que se registraron en este estado fueron las de los indígenas warao en 2014. Cuando el 24 de mayo de 2017 se promulgó la ley N° 13.445, la migración indígena venezolana estaba llegando a su momento cumbre. Boa Vista es básicamente la sede administrativa de la migración venezolana. Esta ley marca una nueva fase en las políticas migratorias de Brasil.

Boa Vista, en este sentido, es un buen laboratorio para estudiar cómo se ejerce la gobernabilidad migratoria de los indígenas desde nociones de migración ordenada y control migratorio. En el escenario brasileiro se pueden distinguir dos momentos en la administración de los indígenas inmigrantes: antes de mayo 2017 y después de esa fecha. Antes de mayo 2017, el régimen administrativo de las migraciones fue caracterizado por conceptos como ilegalidad, estrictos controles migratorios, la discriminación, la exclusión y la persecución. Con la nueva ley, la noción de ilegalidad desaparece y desde ese momento la visión del Estado cambia. Sin embargo, esta agenda política no está exenta de contradicciones.

Este capítulo, usando el concepto de la gobernanza de las migraciones y basado en trabajo de campo en el abrigo de Pintolandia y la ocupación de *Ka Ubanoko*, analiza la aplicación de esta nueva ley migratoria desde tres perspectivas - las normas, las prácticas y los discursos - en torno a la intervención del Estado brasileiro en el manejo de los flujos migratorios indígenas. Al mismo tiempo, busca evidenciar las contradicciones entre los discursos y la práctica, evidenciando la continuidad de la discriminación y de la exclusión institucional. Hay dos escenarios: los abrigos, bajo el control del Estado, y las ocupaciones espontáneas, donde los migrantes tienen su propia organización. Por una parte, el régimen administrativo en los abrigos atenta contra su reproducción sociocultural y económica de los indígenas. Por otra parte, la cuasi-ausencia del Estado en los espacios de ocupación espontánea apunta a las deficiencias de la implementación de las políticas migratorias hacia los indígenas. De esta manera, la vulnerabilización sufrida en la tierra de origen se reproduce en Brasil de otra forma.

4.1 Las bases de la administración de la migración en Brasil

La ciudad de Pacaraima siempre fue un lugar de intercambio comercial entre los venezolanos y brasileños transfronterizos, pero nunca fue una ciudad importante. Pero, el éxodo masivo de

venezolanos hacia Brasil ha aumentado su fama. El censo de 2010 había arrojado una población de 10.433 y esta cifra ha subido a 18.913 en el año 2020, sin tomar en cuenta la población flotante que transita continuamente entre Venezuela y Brasil. La primera sensación que uno tiene al llegar a Pacaraima es la de seguridad, en casi todos los sentidos de la palabra. Yo había viajado de Caracas hasta la frontera en bus, un viaje que duró casi treinta y dos horas y durante el cual en cada alcabala de la policía o el ejército se revisaban todas nuestras pertenencias. En las últimas dos alcabalas, nos bajaron a todos del vehículo y cada uno tenía que llevar su maleta para ser revisada. El lenguaje de los militares en el territorio venezolano siempre fue humillante; su mirada y sus preguntas muestran una desconfianza total.

Al cruzar la frontera, la sensación cambia totalmente. Si bien las carpas grandes ubicadas a mano derecha son un ideograma de la crisis en Venezuela, al mismo tiempo codifican la nueva vida que espera al emigrante en Brasil. En la entrada y dentro de las carpas se palpa un ambiente de bienestar. Los militares brasileños, los agentes de ACNUR, OIM y UNICEF exhiben una amabilidad excepcional, manifestando así la filosofía sobre la cual se basa la gobernanza de la migración en Brasil. Aquí nadie es ilegal y todos los documentos son aceptados, bien sea la cédula de identidad venezolana o el pasaporte. Cada venezolano que llega es recibido, se le ofrece un refrigerio y pasa por varios procesos de vacunación y regularización documental. Todo gratis. Me encuentro con varios waraos conocidos. Ninguno de ellos posee un pasaporte, pero su cédula le permite la entrada. Los soldados brasileños que manejan todo el proceso son una verdadera personificación de amabilidad. Siento que aquí se aplican perfectamente lo que Domenech (2013) llama “políticas de control con rostro humano”. El control es total, pero la actitud de los controladores es totalmente amigable. Algunos entran como refugiados por lo cual se les procesan dos documentos: el Protocolo Provisional y el *Cadastro de Pessoa Física* (CPF). Otros entran como migrantes y a ellos les corresponde regularizarse como residentes temporales con CPF. Aquí ya se sienten los efectos de la nueva ley migratoria de Brasil.

La nueva política migratoria brasileña, que se plasma en la ley N° 13.445 (24 de mayo de 2017), gravita primordialmente sobre la “universalidad, indivisibilidad e interdependencia de los derechos humanos” (Art. 3, I). Si bien el inmigrante tiene los mismos derechos que los brasileiros, el usufructo de estos derechos está subordinado a la lógica de costo/beneficio,

donde el Estado garantiza ciertas condiciones y el inmigrante contribuye al desarrollo de la nación. Por lo tanto, el Estado Brasileño asume el rol de garantizarles a los inmigrantes derechos básicos como la regularización documental, la acogida humanitaria, la no discriminación, la igualdad de tratamiento, la inclusión social y laboral y el acceso a servicios y beneficios sociales como la educación, la vivienda y el trabajo, entre otros (Art. 3, II, V, VI, IX, X, XI). Correspondientemente, los inmigrantes contribuyen al “desarrollo económico, turístico, social, cultural, deportivo, científico y tecnológico en Brasil” (Art. 3, VII). Esta nueva ley migratoria, fundamentada en los derechos humanos y alineada a las políticas migratorias internacionales, discursivamente promueve la integración y, por ende, la inclusión, como principio rector de las políticas migratorias. Además de la ley de migración y la Constitución de la República Federativa de Brasil, los warao en Brasil están amparados legalmente por la Ley de Refugio (Nº 9.474, de 2 de julio de 1997), la Ley sobre medidas de asistencia de emergencia para acogida de personas en situación de vulnerabilidad debido al flujo migratorio provocado por la crisis humanitaria (Nº 13.684 de 21 julio de 2018). Pero, estas leyes dan un amparo general sin ninguna consideración a su especificidad étnica y cultural. De esta manera, el primer rasgo de la administración de los indígenas inmigrantes es la nacionalización y este aspecto se muestra básicamente en todos los servicios ofrecidos a ellos, donde no hay distinción entre los indígenas y los no-indígenas.

No obstante, existen otros dispositivos jurídicos internacionales, avalados por el Estado Brasileño, bajo los cuales el amparo legal asume una especificidad étnica, aunque debo advertir que en la práctica este es un campo de fuerza. El primero y más importante es el Convenio 169/1989, sobre pueblos indígenas y tribales, de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) que Brasil ratificó a través del Decreto Presidencial Nº 5.051 de 19 de abril de 2004. Otros son: la Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos Indígenas (ONU-13/09/2007) y la Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (OEA Resolución AG/RES.2888 (XLVI-O/16)).

Ante el número cada vez mayor de inmigrantes venezolanos y para darle operatividad y eficiencia a la nueva filosofía de administración de las poblaciones inmigradas, el gobierno federal creó la *Operação Acolhida* en marzo de 2018. No queda duda del intento del Estado brasileiro de aplicar la idea de la gobernanza de las migraciones a través de este órgano, que

está compuesto por varias instituciones del Estado, agencias de la ONU, ONG internacionales y nacionales y organismos de la sociedad civil y eclesial. Es coordinado por la *Força Tarefa Humanitária* (un brazo del ejército brasileiro) que se encarga de la logística y ACNUR que se responsabiliza de la parte técnica. Su composición da la impresión de un control migratorio en donde los principios primarios son la cooperación interinstitucional y diálogo multilateral. El nuevo diseño administrativo de las migraciones consiste en que el Estado delega funciones a varias instituciones. Al mismo tiempo, los inmigrantes son categorizados en varios grupos: abrigos, indígenas, ocupaciones espontáneas. A cada categoría se le asigna Grupo de Trabajo (GT) o Subgrupo de Trabajo (Sub-GT) que la monitorea. Se trata de una plataforma, coordinada por ACNUR y OIM, de reuniones de varias instituciones que trabajan directamente con cada categoría, donde se comparten informaciones, se hacen evaluaciones y, a veces, se planifican algunas acciones conjuntas. Sin embargo, la toma de decisiones está restringida a ACNUR y la *Força Tarefa Humanitária*, que directamente representa el Estado. El diseño administrativo está anclado sobre tres ejes:

- 1) Ordenamiento de la frontera: que tiene que ver con la regularización de documentos, la vacunación y el registro de los inmigrantes, que ocurre en el punto de entrada;
- 2) Recepción: la logística para ofrecimiento de refugio, alimentación y atención médica a los inmigrantes; y
- 3) Interiorización: desplazamiento voluntario de los refugiados venezolanos del Estado Roraima a otras entidades de la federación con ofertas de trabajo.

Este diseño refleja cabalmente los principales rasgos de la gobernabilidad de las migraciones resumidos por Domenech (2018, 112-113). El control de los flujos a través del ordenamiento fronterizo viene siendo el pilar fundamental en el proceso administrativo. El registro hecho en puntos de entrada categoriza a los que entran como migrantes o refugiados y a base de este registro se planifica el encausamiento de los flujos migratorios. Sin embargo, el caso warao muestra que existe una línea muy delgada entre los dos términos que, en la práctica, no son autoexcluyentes. El debate sobre si los warao son refugiados o migrantes es solo una discusión teórica. Si el refugiado huye de su país de origen en busca de protección, el migrante sale voluntariamente en busca de algún tipo de mejoría económica. El warao en Brasil tiene ambas características. Huye de condiciones que amenazan su existencia. Pero, a la

vez tienen responsabilidad de otros miembros de su familia que se quedan en Venezuela. De hecho, la misma *Operação Acolhida* parece no tener criterios muy claros sobre cómo categorizarlos. Al regularizar sus documentos en la frontera, supuestamente cada uno escoge el estatus que desea, pero muchos de los entrevistados dicen que arbitrariamente se les otorgó una de esas categorías o que no entendieron la diferencia. Por ejemplo, Leany Torres tiene estatus de inmigrante, con Cadastro de Persona Física (CPF) y protocolo de residencia, mientras que su hija, Johisi, de siete años, tiene estatus de refugiada. Otro hecho que desafía estas categorizaciones es el carácter pendular y circulatorio del pueblo warao en el territorio brasileño. De mis conversaciones con varios warao en Joao Pessoa, Porto Velho, Rio de Janeiro, Paráiba, Manaus y Belém, ellos expresan que la circulación es una estrategia para satisfacer sus necesidades y las de sus familiares en Venezuela. La OIM confirma este dato:

El reasentamiento en un tercer país resulta ser una alternativa poco probable en este momento. De manera sistemática, los indígenas escuchados en este estudio están interesados en seguir circulando en Brasil para eventualmente regresar a Venezuela. Algunos consideran migrar a países vecinos, no para establecerse allí, sino para seguir moviéndose (OIM 2020, 21).

4.2 Entre control y relación de poder: el *Abrigo* en la administración de los migrantes

El día 29 de diciembre de 2016, el portal *Amazonia Real* (2016) hizo un reportaje sobre varias deportaciones de los warao efectuadas por la Policía Federal:

Con base a la información de la Policía Federal en Roraima, las deportaciones comenzaron con 33 indígenas detenidos de las calles de Boa Vista, en 2014. Luego fueron 54 personas más, en 2015. De enero a octubre de 2016, según el informe, 445 indígenas más fueron deportados, un aumento de 1.248% en relación con el inicio de las acciones contra este pueblo indígena venezolano. En los tres años, hubo 532 deportaciones (*Amazonia Real* 2016).

La policía justificó estas deportaciones alegando que los warao eran ilegales en el país y, además, incomodaban a la población pidiendo limosnas en las calles. El mismo portal documenta la detención y tentativa de deportación de 450 indígenas warao el día 9 de diciembre de 2016 por la Policía Federal. Sin embargo, el Tribunal Federal suspendió esta acción. Este reportaje deja entrever el paulatino aumento de la población warao en Brasil entre 2014 y 2016. Al mismo tiempo, vislumbra el cambio radical en las políticas migratorias

de Brasil cuando la ley migratoria de 2017 entra en vigor. La categoría “ilegal” desaparece del lexicón de gerenciamiento de las migraciones. Es obvio que la ilegalidad había sido una consecuencia lógica de las políticas que requerían que los inmigrantes pagaran para regularizarse. Además, el proceso no estaba bien organizado y los warao no sabían ni dónde dirigirse ni cómo proceder. Asimismo, el reportaje pinta un escenario donde no existen políticas de atención directa a los inmigrantes. Aunque algunas organizaciones - Servicio Jesuita, Defensa Civil, Fraternidad Internacional, Misioneros de la Consolata, entre otras - atendían a la población warao en las calles, no había una política estatal que regulase sus actividades. Aprovechando los vacíos en la ley de migración (1997), el Estado recurre a la deportación como estrategia para invisibilizar el problema migratorio que se agudiza cada día. El problema de fondo parece ser la presencia de los indígenas que venden sus artesanías y piden ayuda en la calle. Sin embargo, el número de waraos en las plazas, en el terminal y los semáforos se hace cada vez mayor.

Fue así como se establecieron las dos primeras casas para refugiados/migrantes en 2017, denominándolas *Centros de Referência do Imigrante* (CRI). Los primeros dos CRIs – Pintolandia, en Boa Vista y Janokoida, en Pacaraima - fueron mayoritariamente habitados por indígenas. Según cuenta Imer, que trabaja con la Fraternidad Internacional y comenzó a atender a los migrantes antes del establecimiento de los abrigos, los habitantes de estos espacios tenían una autonomía organizativa y en la toma de decisiones, a pesar del acompañamiento que recibían de varias organizaciones de la sociedad civil y eclesial. Sin embargo, con la llegada de ACNUR a mediados de 2017 y la *Operação Acolhida* en marzo 2018, fueron perdiendo su autonomía. Al tomar la rienda del proceso migratorio de los venezolanos, la *Operação Acolhida* se encargó también de los dos CIR y, a la vez, cambió su nombre a *abrigos*. Este giro busca darle un rostro humano al proceso de la administración de las migraciones. Y desde este momento, los *abrigos* serán la vía más efectiva para implementar el segundo eje del diseño de gobernanza de las migraciones.

El término *abrigo* ya era de uso común y de una importancia muy acentuada en las políticas brasileras de protección y acogida de las poblaciones consideradas vulnerables. Forma parte de los servicios ofrecidos por el Estado a estos grupos, con el fin de salvaguardar su bienestar físico, psicológico y social. El artículo 22 de la *Lei Orgânica da Assistência Social* (LOAS)

aprobado en diciembre 1993 define los beneficios eventuales de tales grupos. Nueve años después, se aprueba la *Política Nacional de la Asistencia Social* (PNAS) que aclara el contenido de este artículo, subrayando que los abrigos son temporales y se implementan en situaciones de emergencia y vulnerabilidad:

Los eventuales beneficios se trataron en el artículo 22 de la LOAS. Podemos traducirlos como disposiciones gratuitas implementadas en especie o en efectivo que tienen como objetivo cubrir ciertas necesidades temporales debido a contingencias, relacionadas con situaciones de vulnerabilidades temporales, generalmente relacionadas con el ciclo de vida, situaciones de desventaja personal o sucesos de incertidumbres que representan pérdidas y daños (Política Nacional de Assistência Social – PNAS, 34).²⁶

En Brasil, existen *abrigos* para mujeres víctimas de violencia doméstica, *abrigos* para niños y adolescentes en situación de riesgo y *abrigos* para ancianos. Palabras como orfanato o ancianato (*lar de idosos/ casa de repouso para idosos*) han sido reemplazadas por *abrigo* en el vocabulario social del Estado. Al aplicar este término a los espacios designados para garantizar refugio, la alimentación y la atención médica a los inmigrantes, el Estado toma a cargo esta población considerada vulnerable, buscando protegerla, con ayuda de algunas organizaciones internacionales y a la sociedad civil. Queda claro, por supuesto, que son espacios temporales y de emergencia. Así, la *Operação Acolhida* convierte a Pintolandia y Janokoida, los primeros dos CRI del Estado de Roraima, en *abrigos*. Es de notar que al comienzo, Pintolandia tenía población no-indígena, pero fueron reubicados, quedando el espacio solo para indígenas, en su mayoría warao.²⁷ Poco a poco fueron construidos otros *abrigos*, llegando a sumarse 13 en el Estado Roraima.

Dos hechos confirman que siempre hubo déficit de espacios oficiales de refugio. Primero, hay una cantidad sustancial de inmigrantes venezolanos en las calles de Boa Vista, especialmente en las inmediaciones del terminal. Es una población circulante que durante el día se mueve a diferentes partes, buscando trabajo y sustento, y durante la noche se concentra en las áreas contiguas al terminal con sus pertenencias para pernoctar. El segundo hecho es la eclosión de

²⁶ Traducción del autor.

²⁷ El CIR de Pintolandia, al comienzo, tenía una población no indígena también, pero el número era muy reducido.

ocupaciones espontáneas, es decir, invasión por grupos migrantes organizados de espacios públicos en desuso. En marzo 2020 ya existían 12 ocupaciones espontáneas, entre ellas Ka Ubanoko que alberga la mayoría de los indígenas fuera de los *abrigos*.

La presencia de la *Operação Acolhida* en las ocupaciones espontáneas es casi nula, un hecho que deja claro que la gobernanza se ejerce principalmente a través de los *abrigos*. Las palabras del Capitán Francisco de la *Força Tarefa Humanitaria*, el rostro visible de la operación en el abrigo de Pintolandia, confirma este hecho:

Boa Vista era un caos y la creación de los abrigos era la manera de organizar ese caos. El ejército brasileiro nunca tuvo misiones de acción humanitaria antes de este éxodo venezolano, por lo cual era necesario contar con otras organizaciones. El ejército cumple tres funciones dentro de los *abrigos*: proveer la seguridad, manejar la logística y garantizar la salud. El abrigo es una solución temporal, para dar un poco de dignidad (Francisco Nunez [Capital del Ejército Brasileiro], en conversación con el autor, marzo 2020).

¿Qué caos había en Boa Vista y que tipo de orden había que poner? Las palabras del capitán son muy reveladoras. Nos llevan a entender que con la creación de *abrigos* el Estado buscaba ordenar el flujo migratorio y controlar los movimientos de los migrantes. Al momento de la creación de los CIR, la población migrante más visible era la warao, que estaba dispersa por las calles, especialmente en los semáforos de Boa Vista, vendiendo sus artesanías o recibiendo alguna dádiva de los motoristas. En la noche todos iban a dormir en el terminal terrestre. La solución del Estado parte de una mirada monocultural, desde una posición de poder. Al ver a los indígenas dispersos en los espacios públicos, no piensa que ellos también son parte de la solución y que hay que dialogar con ellos. El *abrigo* es una herramienta que busca “ser más eficaz la consecución [del mismo] objetivo: controlar los flujos migratorios internacionales” (Domenech 2013, 121). Pero, está lejos de ser una herramienta eficaz para resolver el problema de la migración indígena. Me suscribo a las palabras de Henriques (2018, 91), quien observa que de los CIR - y por extensión los abrigos - son “más una manera de ‘ocultar’ a los pueblos indígenas, sacándolos de la vista de la población local, que un lugar de acogida y garantía de derechos básicos de estas personas”. Las palabras del comandante general del Departamento de Bomberos y coordinador estatal de la Defensa Civil, coronel Edivaldo

Cláudio Amaral, el día 16 de diciembre 2016, cuando se tomó la decisión de convertir el gimnasio de Pintolandia en un CIR, ratifican esta interpretación con una claridad magnífica:

Pedimos a la población de Roraima que no les dé dinero a estas madres y otras personas que se quedan en los semáforos. El Centro de Referencia de Inmigrantes ya tiene suficiente estructura para alimentar y mantener las necesidades básicas de estas personas. Los niños con sus familias serán recogidos y llevados al refugio (Roraima, Rede Amazônica, 2016).

Sus palabras constatan que, desde la mirada estatal, la presencia de los indígenas en las calles y los semáforos era una mancha en la vida de la ciudad y que había que esconderlos de la vista pública. El *abrigo* sirvió para limpiar esta mancha, controlando la libre circulación de los indígenas e invisibilizando su presencia. Otro acontecimiento ocurrido en febrero de 2020, durante mi trabajo de campo, corrobora la teoría de invisibilización. El Vicepresidente de la República Federativa de Brasil, general Hamilton Mourão, visitó el Estado Roraima los días 12 y 13 de febrero, con el propósito de acompañar la crisis migratoria en esta zona fronteriza. Hay dos hechos muy curiosos vinculados a su visita. Primero, se prohibieron a los inmigrantes permanecer en el terminal de Boa Vista y sus alrededores. Durante los dos días, el terminal se transformó de tal manera que solo se veían ahí a los viajeros transeúntes. Los inmigrantes, que habían convertido el terminal en su dormitorio, desaparecieron provisoriamente. En las calles la gente bromeaba que el general Mourão había acabado con el problema de la migración. Pero, al tercer día, todo volvió a la normalidad. Segundo, en Boa Vista, el vice-presidente solo visitó el abrigo de Rondón 3. Ninguna visita fue planificada para las ocupaciones espontáneas que también son un rostro de la crisis migratoria que vive el estado de Roraima. Durante los dos días de la visita, los inmigrantes que no viven en abrigos dejaron de existir.

4.2.1 Pintolandia: dispositivo de control y necropolítica estatal

La historia del abrigo de Pintolandia comienza en las calles y los semáforos de Boa Vista. Sus primeros residentes salieron de las calles y la mayoría de ellos dormían en el terminal terrestre y sus inmediaciones. Cuando el 26 de diciembre de 2016 se tomó la decisión de sacarlos de la calle, se optó por un gimnasio multideportivo ubicado en Rúa Alipio Freire de Lima, barrio Pintolandia, adyacente a la Plaza Germano Augusto Sampaio. Antes de esa fecha, los

inmigrantes eran atendidos en el CIR, que funcionaba en la sede del Sindicato de Trabajadores de la Industria de la Construcción, en el barrio São Vicente. Sin embargo, este CIR no contaba con servicio de hospedaje. El gimnasio de Pintolandia sí, contaba con un espacio para hospedaje, aunque le faltaba ser mejor acondicionado. Organizaciones como Fraternidad Internacional, Servicio Jesuita a Refugiados, Defensa Civil y las Hermanas Scalabrinianas ya atendían a los inmigrantes en las calles, y cuando se cambió la sede, acompañaron a la nueva ubicación a un grupo de casi 700 personas. Imer, integrante de Fraternidad Internacional, que acompañó al primer grupo en Pintolandia, cuenta que la estructura solo era un gimnasio abierto, con unos pocos baños y sin cocina. Se trata de un espacio amurallado de aproximadamente 100 x 100 metros. No había ningún requisito para entrar a este domicilio.

Para una mejor convivencia y coordinación de los trabajos, se dividieron a los habitantes en grupos, y se instituyó la figura del *cacique*, jefe encargado de cada grupo. Todos los que servían a los migrantes eran voluntarios. Según cuenta Imer, uno de los criterios para ser *cacique* era que la persona podía comunicarse bien en español. De esta manera, esta figura se instituye más para los fines administrativos de los que gestionaban este espacio. Herminia Ratti, que ha estado en el abrigo de Pintolandia desde 2018, afirma que tuvieron que cambiar el término *cacique* por *aidamo*, porque en la organización política de los warao nunca existió la figura de *cacique*. Además, afirma que la figura fue instituida más para la conveniencia de la Fraternidad Internacional, y su rol era “hacer cumplir las reglas, suministrar información a la Fraternidad y ayudar a resolver problemas.” De hecho, con la institucionalización de Pintolandia, desde el momento que se convierte en abrigo, esta figura pierde su protagonismo en la toma de decisiones. Los *aidamotuma* en estos espacios son jóvenes, y esto es un contraste muy acentuado con la organización política en sus comunidades de origen, donde los líderes son generalmente ancianos.²⁸

²⁸ La institución del *aidamo* ha sufrido cambios notables en las comunidades warao del Delta. Antes de la llegada de los Misioneros Capuchinos en 1925, las comunidades warao eran relativamente pequeñas, un tipo de comunidad-familia, organizada alrededor de la figura del suegro que jugaba el rol del jefe. Esta organización todavía existe en las comunidades más pequeñas. Con la llegada de la misión, hubo un cambio significativo en la estructura organizativa de las comunidades warao. Los que se graduaban de los internados formaban nuevas comunidades que tenían tres figuras de autoridad: el *Aidamo* (Jefe), el *Cabitan* (Capitán) y *bisikari* (Fiscal o

En agosto 2017 entra ACNUR y comenzó el proceso de restructuración del espacio. Se construyeron más baños, la cocina y los redarios (estructuras de hierro para colgar hamacas). Asimismo, se levantó una carpa grande que serviría como segundo dormitorio. Con la entrada del Estado, a través de la *operação acolhida* en marzo 2018, se institucionaliza el espacio, y se llama *Abrigo* de Pintolandia. Hay cambios notables en el enfoque administrativo, y se instituye un régimen de control y disciplina por medio de nuevas reglas y normas. La Pintolandia pre-*abrigo*, basada en una vida comunitaria, responsabilidades compartidas, libertad de circulación, elaboración comunitaria del alimento diario y el protagonismo de los *aidamos*, se transformó en una especie de cuartel, en subordinación y verticalidad de toma de decisiones. Euligio Baez, proveniente de la comunidad de Morichito y *aidamo warao*, quien llegó en febrero de 2018, cuando Pintolandia todavía era CIR, resalta que la dinámica de las relaciones cambió en la estructura de *abrigo*, señalando, al mismo tiempo, que esto produce conflictos entre ellos y la administración y les obliga a escamotear para evadir dichas reglas:

Nos organizábamos nosotros mismos. Nos reuníamos con los voluntarios, pero nosotros mismos tomábamos importantes decisiones. Ahora, seguimos teniendo reuniones, pero no tenemos voz. Sugerimos cambios, pero nada cambia porque las decisiones se toman en otro lugar. Y si hacemos algunas sugerencias, no llegan a los jefes. Antes, entraban nuestros familiares a Pintolandia sin problema, pero ahora no los dejan entrar. A veces sobra la comida y no la podemos sacar para dar a nuestros familiares. Está prohibido. Para sacar la comida y regalar a nuestros familiares, tenemos que colocarla en tobos (Euligio Baez [Aidamo de Pintolandia], en conversación con el autor, febrero 2020).

La institucionalización de Pintolandia le permite al Estado brasileiro ejercer tutelaje sobre sus sujetos. Es el Estado y las “instituciones y cuerpos de funcionarios intermediarios” (Guerrero 2010, 25) que determinan sus necesidades y su modo de vida. De inmediato se implementa lo que Domenech (2013, 122) denomina “formas de regulación restrictivas, coercitivas y punitivas”. En este sentido, Pintolandia reproduce la imagen que Mary Douglas (1998, 60) retrata del proceso de institucionalización: “empieza por establecer reglas y normas y

policía). Luego, en la época chavista, ocurrió otro cambio. Surgió la figura de los dirigentes políticos, que eran voceros de las comunidades ante el gobierno. En su mayoría, los dirigentes eran docentes, y su formación les permitía representar la comunidad ante varias instituciones. Sin embargo, en las comunidades, son los ancianos que se encargaban de resolver los problemas que se enfrentaban.

eventualmente puede terminar acumulando toda la información útil. Cuando todo está institucionalizado, no se necesita historia u otro dispositivo de acumulación: La institución lo dice todo.” Se instalaron barreras de hierro para restringir el acceso y se emplearon personal de vigilancia que controla las entradas y salidas de los residentes y hace cumplir las reglas. Para entrar o salir, los domiciliados deben mostrar su carné, que tiene su foto y datos personales; y estos datos se ingresan en un sistema computarizado que siempre conserva los rastros de sus movimientos. La carnetización se convierte en una herramienta potente de control y restricción. El carnet identifica a la persona, asignándole un número, controla y deja rastros de sus movimientos, y le incluye o excluye de ciertos servicios. Durante mi trabajo de campo, presencié un caso de un joven que perdió su carné. Era un día viernes, y solo podían reemplazárselo el jueves de la siguiente semana. Mientras tanto, durante todo ese tiempo, no podía salir del *abrigo*.

Uno de los mecanismos de disciplina, coerción y punición es el régimen de expulsiones. Este contrasta drásticamente con la administración del CIR que permitía flexibilidad y daba a los *aidamos* la potestad de resolver conflictos. Los residentes son expulsados por cosas que los warao consideran como tontería. Katerín Marín, de 25 años de edad llegó a Pintolandia en enero 2019, y ahora es la única *aidamo* femenina. Cuenta los motivos de las expulsiones:

Se expulsan las personas por cosas como la agresión, o cuando uno bebe o pasa al abrigo con la bebida alcohólica. Cuando uno llega borracho, no le permiten entrar y lo dejan dormir afuera. Se dan tres advertencias y después viene la expulsión (Katerin Marín [Aidamo de Pintolandia], en conversación con el autor, febrero 2020).

Euligio, hablando de los motivos de la expulsión, expresa su desacuerdo con dichas normas, dejando entrever la arbitrariedad que existe en la formulación de dichas normas:

La expulsión se debe al incumplimiento de las normas, que incluyen horario de entrada y salida, cooperación en los trabajos, prohibición del uso de alcohol y sustancias ilegales. Pero estas normas han sido impuestas y no reflejan nuestra cultura. Hemos tratado de hacer reglas que reflejen la cultura indígena, pero ACNUR no las acepta. Dicen que las normas tienen que ser iguales en todos los abrigos (Euligio Baez, en conversación con el autor, febrero 2020).

Los *aidamos* desaprueban la expulsión. Katerín y Eulogío agregan que, al ser expulsado de un abrigo, el sistema centralizado le excluye automáticamente de cualquier posibilidad de entrar en otro *abrigo*. A propósito de esta práctica, Wiecko y Morerira (2018, 7) comentan:

La expulsión generalmente afecta a toda la familia. Particularmente en el caso de los pueblos indígenas, significa ponerlos en la calle. Esta realidad revela la fragilidad de la política de acogida. En estos espacios superpoblados con interferencia de todo tipo, la resolución de conflictos a través de mecanismos internos de la tradición warao es imposible. Y, una vez expulsados, es como si no existieran. Están excluidos de cualquier política de acogida.

El caso de la Sra. María Nieve ilustra esta fragilidad de las políticas de acogida. María, de 35 años, vivía con su esposo y tres hijos en el *abrigo* de la *Escola Municipal Carlo Gómez, Sector la Campensa*, en Manaos, donde ella ejercía cargo de *aidamo*. En junio 2020, ella fue expulsada con toda su familia del abrigo en plena pandemia, cuando la ciudad estaba más infestada por el covid-19. El motivo de su expulsión fue que había salido a pedir dinero en la calle con sus hijos. María narra su odisea de esta manera:

En el abrigo nos dan la comida, pero esa comida no es para niños pequeños. A veces la comida es cruda o está dañada y no la podemos comer. Yo tengo que comprar jabón para lavar y otras cosas de uso personal para mi familia. Tengo una niña de seis meses a quien necesito darle un alimento especial, acorde a su edad. Además, tengo a mi madre enferma en Venezuela, y tengo que ayudarle a comer y comprar medicina. ¿Cómo hago yo si no salgo a trabajar en la calle? También, dicen que me dieron cuatro advertencias y cuando les pido que me muestren esas advertencias no quieren hacerlo (María Nieve [líder warao], en conversación con el autor, junio 2020).

María cuenta que nunca se le mostró las advertencias, pero se le dijo que la decisión fue tomada por la Secretaria de la Mujer, Asistencia Social y Ciudadanía (SEMASC). Su historia muestra la arbitrariedad en la toma de decisiones y falta de diálogo en la administración de los *abrigos*. Otras siete familias cuestionaron la expulsión de la familia de María y decidieron salir del abrigo en solidaridad con su familia. La administración del abrigo sencillamente los llevó en una camioneta y los dejaron a todos en la calle. Para el Estado, estas ocho familias ya no existen. La protección de sus derechos ya no parece ser responsabilidad del Estado que

simplemente los deja en la calle, inefensos, desprovistos de la poca seguridad alimentaria y habitacional que gozaban, expuestos a la posibilidad de contagio por el covid-19 en la calle. Para los warao, ninguno de los motivos de expulsión – pelea, borrachera o salir a la calle con niños pequeños a pedir limosna - constituye un delito punible. Y aunque lo fuese, existen otros mecanismos de resolución de conflicto al interior de la comunidad. Uno de tales dispositivos es el ritual de *monikata* o *monikata nome nakakitane*, un ritual muy elaborado en donde *el aidamo* preside el proceso de reconciliación de los antagonistas, sirviendo de mediador. Un análisis etimológico del nombre de este ritual revela su profundidad. La palabra *monikata* se traduce como error, equivocación, pecado o problema); *nome* significa verdad, cierto, correcto, justo; y *nakakitane* es el verbo que se traduce ‘llegar a ser’ o hacerse. Por lo tanto, el ritual consiste en buscar el origen del problema y corregirlo.

Antonio Centeno, de 50 años de edad, llegó a Pintolandia en el año 2017 con toda su familia. Antonio que estudió el derecho, y luego trabajó siete años en la Misión Guaicaipuro, insiste que la administración del *abrigo* intenta usar el liderazgo indígena como un mecanismo de control. Añade:

Tenemos nuestro sistema de justicia indígena. Los *aidamos* juegan un rol importante en la administración de la justicia. Pero, aquí no nos respetan. A veces, cuando hay pleitos los *aidamos* se reúnen y hablan, pero al final lo que vale es la norma. Nuestros representantes son obligados a hacer valer la norma y no la justicia indígena. Muchas de estas normas no nos gustan (Antonio Centeno [líder warao], en conversación personal con el autor, marzo 2020).

Durante mi estadía en la comunidad de Nabasanuka, participé en dos rituales de *monikata*, y observé la fuerza de la palabra hablada y de la escucha en la búsqueda de la justicia. El rito busca restablecer un justo equilibrio en la comunidad y entre los dos contrincantes. Briggs (1993, 414) identifica dos géneros de discurso en el ritual de *monikata*. El primero se denomina *warakitane* (narrar sucesos) que consiste en una detallada narración de los acontecimientos que condujeron al litigio y del momento del conflicto como tal. Este proceso comienza con lo que Fidel Torres²⁹ denomina “la pregunta de investigación”: ¿Qué pasó?

²⁹ Entrevista a Fidel Torres, quien se encuentra en Ka Ubanoko.

¿Por qué pasó lo que pasó? El segundo género se llama *dibu moakitane* o *derikitane* (dar consejo) que consiste en exhortaciones y recomendaciones dadas por el *aidamo* u otros participantes, incluyendo los familiares de cada uno de ellos. El *aidamo* juega el rol de mediador, regulando las intervenciones de los participantes y haciendo intervenciones y comentarios oportunos durante el proceso, mientras que los familiares de los contrincantes y otros miembros de la comunidad sirven de testigos e intercesores. Cada uno tiene que ser escuchado y no hay límite de tiempo para las intervenciones. Los dos géneros discursivos se distinguen por las palabras y los tonos empleados. El narrador del litigio puede usar palabras provocativas y hasta groseras y tono alterado, casi reproduciendo el conflicto como ocurrió. Sin embargo, dar consejo es un arte muy refinado, con palabras bien escogidas y un tono bien moderado y, a la vez, con firmeza. En un *monikata* en el que participé en la comunidad de Nabasanuka, un joven había sido acusado de robo en su comunidad. Este rito fue presidido por los *aidamotuma* Enrique Moraleda de Nabasanuka y Presente Ávila de Bonoina y duró dos días. No solo buscaba reconciliar a los contrincantes, sino también rehabilitar al culpable y reinsertarlo dentro de la comunidad. Los *aidamotuma* mostraron una combinación exitosa de los dos géneros discursivos. El rol restaurativo incumbe a toda la comunidad, incluyendo a los familiares del culpable, cuya intervención durante el momento de *derikitane* solía comenzar con la frase *tomanera* (Es una vergüenza).

Hay un contraste muy marcado entre el sistema warao de resolución de conflictos y la modalidad aplicada en la gobernanza en los abrigos, donde se aplica la fuerza y las amenazas, y la interpretación y aplicación de las reglas se hace desde la verticalidad que elimina la agencia de los indígenas. Los residentes de Pintolandia cuentan que a veces, cuando hay problemas dentro del abrigo, les mandan la *Força Nacional de Segurança Pública*, tropas cuya función es preservar el orden público y reforzar la seguridad de las personas y la propiedad. Esto, a veces, ocurre en la noche cuando ellos están durmiendo. *Ka Ubanoko*, que tiene gestión independiente, con un estilo de liderazgo decidido entre los mismos indígenas no está exento de los conflictos interpersonales y de los problemas de ebriedad. Pero nadie es expulsado por estos problemas. Más bien, se convoca al grupo de los *aidamo*³⁰ para evaluar el comportamiento de cualquier persona que parece haber pasado los límites permitidos. En una

³⁰ Para explicación de la organización social y política de Ka Ubanoko, vea sección 4.2.2

ocasión, cuando uno de los *aidamo* estaba embriagado y hubo la sugerencia de expulsarlo, Leany Torres, vice *Aidamo* General tomó la palabra:

El que toma, tenemos que dejarlo tranquilo. Si lo expulsamos, lo dejamos en situación de calle, donde hay muchos peligros. Cualquier cosa puede pasarle en la calle y la responsabilidad sería nuestra. Si quiere seguir tomando, que tome pero que no moleste a los demás. Nosotros no podemos exponerlo a los peligros que hay en la calle. Es mejor dejarlo tranquilo (Leany Torres, conversación).

Dos maneras de enfrentar el mismo problema. *Ka Ubanoko*, en este sentido, ofrece posibilidades de reproducción cultural porque la gestión administrativa es ejercida por los mismos indígenas. Las contradicciones – como la embriaguez o las peleas - manifiestas en la vida de los mismos indígenas no son una limitación para esta reproducción. Las palabras de Leany muestran una visión donde el cuidado por la vida de cada uno es una responsabilidad colectiva.

Estas prácticas tipifican a los *abrigos* como un dispositivo biopolítico y necropolítico. Por una parte, en ellos el Estado ejerce su poder sobre la vida de los inmigrantes indígenas, mediante técnicas de dominación, así como normas impuestas y políticas públicas formuladas unilateralmente, mientras que, al mismo tiempo, les garantiza medios para su existencia biológica. Por otra parte, vivir en estos espacios es experimentar lo que Mbembe (2011, 33) llama condición de muerte-en-vida. El sistema de abrigos es necropolítica *per excellence* en el sentido mbembeano, ya que busca dominar y producir muerte social. El abrigo es una especie de fragmentación territorial, que produce “líneas de demarcación y de jerarquías” y nuevas formas de relaciones sociales y espaciales (Mbembe 2011, 43). La prohibición a determinadas áreas y de ciertas prácticas busca segregar a los indígenas, controlar sus movimientos geográficos y sociopolíticos e implementar la 'política de verticalidad', que no deja espacio para libre actuación ni para determinación de su propio porvenir.

El sujeto indígena, aquel inmigrante que era protagonista de su porvenir en el CIR, desaparece, y ocupa su lugar un sujeto que el Estado solo trata como un beneficiario. Asimismo, desaparece la horizontalidad en la toma de decisiones. El malestar de los indígenas se hizo sentir el 11 de octubre 2019, cuando los nueve líderes indígenas se rebelaron contra

Fraternidad Internacional y salieron a protestar en la plaza situada enfrente del abrigo. Katerín Marín, comenta sobre esa protesta:

Recibíamos mucho maltrato verbal de la Fraternidad. Algunos nos decían que no valemos, no tenemos derechos. Ellos no aceptaban nuestras propuestas para mejorar el abrigo. No nos tomaban en cuenta, y tampoco se reunían con nosotros. Las expulsiones se efectuaban sin consultarnos. Todos los *aidamos* decidimos que queríamos que ellos cambiaran o se retiraran. Hicimos una denuncia al Ministerio Público y protestamos. La coordinadora de la Fraternidad se disculpó y hubo algunos cambios, pero todavía no nos toman en cuenta en la toma de decisiones (Katerín Marín, conversación).

Euligio Baez, que estuvo al frente de la protesta comenta:

En octubre (2019) denunciemos la Fraternidad a la Fiscalía por maltrato. A mi tío, recién operado, lo sacaron del *abrigo*. Ellos siempre nos decían: ‘ustedes son venezolanos y están en Brasil; no tienen derecho a reclamar.’ Un día, como a las siete de la noche, entró la policía con armas. Nos apuntaron con armas y echaron pimienta a los niños. Y en octubre la Fraternidad echó a Emery, la coordinadora. Ella era buena, conversaba con nosotros y nos trataba con cariño. No podíamos aguantar más. Protestamos para sacar a la Fraternidad y acabar con el maltrato. Nosotros no somos animales (Euligio Baez, comunicación personal, octubre 2019).

La gobernanza parece ser ejercida con abusos, insultos y amenazas. La expulsión se emplea como un mecanismo de amenaza con el propósito de subyugar a los indígenas. El mismo día de la protesta, había recibido un mensaje de WhatsApp de Euligio que decía:

Okó diaka ja. Fraternidad kasanamata. Okó obonoya ka sanetau. Okó waraotuma kanamuya Farternidad a riboto. Fraternidad waraotuma nisaya diabla warao unayakore. Tatumá ka isia dibuya: “yatu a ribu baletanaja, yatu a jobaji daisa eku ja.” [...] Ama tatumá dibuya: “kariboto nakaya kotai diaka tuate.” (Estamos afuera. La fraternidad nos está maltratando. Queremos tu ayuda. Nosotros, los warao, nos estamos levantando contra la Fraternidad. Ellos nos llaman diablos. Ellos nos dicen: “La palabra de ustedes no vale nada, porque ustedes son de otro país.” [...] También nos dicen: “vamos a botar del abrigo a los que están protestando” (Euligio Baez, comunicación personal).

Con la transformación de Pintolandia en un abrigo, el Estado pone en marcha lo que Guerrero (2010) llama delegación en la administración de las poblaciones. El estilo de administración implica “estratos de instituciones y cuerpos de funcionarios intermediarios [...] y requiere de] una organización burocrática y una codificación legal destinada al gobierno” de los inmigrantes indígenas (Guerrero 2010, 25). Los voluntarios de la Fraternidad Internacional se convierten en empleados y, a la vez, delegados del Estado para gobernar a los indígenas del *abrigo*. Varias otras instituciones son delegadas para servicios específicos, trabajando en consorcio con el Estado, entre ellas: el ejército (que encabeza la operación acogida), ACNUR, OIM, Agencia Adventista de Desarrollo y Recursos Asistenciales (ADRA), Fraternidad Internacional, Médicos Sin Frontera (MSF), UNICEF, Pirilampas, Manos Unidas, Organización Panamericana de la Salud (OPS-OMS). Organizaciones de la sociedad civil y eclesial, que trabajaban como voluntarios, desaparecen del escenario, y necesitan permiso para entrar en este espacio.

Una de las maneras de ejercer el control restrictivo en Pintolandia-institucionalizado es lo que Mary Douglas (1998, 59) llama “la codificación de la información.” La administración es el custodio de la información y ejerce monopolio sobre su producción. Adicionalmente, regula el acceso a la información sobre los espacios y los inmigrantes. Solicité permiso para tener acceso a los archivos de Pintolandia para poder hacer un mapeo de la procedencia de los indígenas que habían residido ahí, pero nunca me lo concedieron. El acceso al espacio y a los residentes del *abrigo* es gobernado por un proceso sumamente burocrático. Para entrar a este presidio se necesita un permiso formal, y la solicitud pasa por un proceso riguroso de censura. En mi caso, por ejemplo, para hacer el trabajo de campo en Pintolandia, mandé mi solicitud el 06 de septiembre de 2019, pidiendo comenzar en enero de 2020. La respuesta a mi primera carta fue bastante rápida, con un pedido del proyecto de mi investigación, que mandé rápidamente. No escuché más nada de ACNUR, y en diciembre volví a enviar un recordatorio que nunca fue respondido. En enero de 2020, cuando llegué a Boa Vista, solo después de dos visitas y otro recordatorio por correo electrónico, recibí una respuesta notificándome que todavía mi solicitud estaba en proceso de análisis. Y pasó una semana más para formalizar todo el protocolo antes de comenzar el trabajo. Durante esa semana tuve que presentar de nuevo el tema de investigación, la carta de aval del comité de ética de la universidad, el horario de mi presencia en Pintolandia y cronograma de trabajo, indicando minuciosamente

en ella cada actividad. Además, me fue asignada una antropóloga de ACNUR que se encargaría de acompañar el proceso de mi investigación, aunque creo que ni ella ni yo entendimos en qué consistía ese ‘acompañar’.

Aún para visitas cortas, de apenas minutos, uno tiene que pasar por ese proceso burocrático. ¿De qué se pretende defender al indígena que está el abrigo? ¿No será este solo un procedimiento de control y restricción tanto de la información como de la situación dentro de los abrigos? Un día mientras hacía mi trabajo de campo en Pintolandia, una hermana de la Fraternidad me encontró tomando fotos y me reclamó, insistiendo que era prohibido hacerlo. Solo me dejó continuar cuando le dije que en el cronograma que había presentado había indicado que sacaría fotos. Otra táctica de control es la desinformación. Esta fue evidente durante la pandemia del covid-19, cuando la Operación Acogida decidió no divulgar ninguna información sobre el contagio o defunciones de los inmigrantes, con la excusa que era para evitar que hubiera sentimientos xenofóbicos de la población local.

Es en el régimen de alimentación donde el Estado manifiesta más vehementemente lo que Mbembe (2011) llama “la tecnología destinada al ejercicio de biopoder”. Tanto los voluntarios en el CIR como los indígenas mismos cuentan que se daba comida cruda a grupos familiares, y estos se encargaban de cocinarla. De hecho, uno de los primeros rediseños que ACNUR hizo en Pintolandia fue la construcción de una cocina con fogones a leña. Sin embargo, en agosto de 2019 la Operación Acogida cambió la política alimentaria, e sustituyó la comida cruda por una comida comúnmente conocida como *marmitas*, por los envases térmicos y desechables en los cuales está empacada. Las tres comidas servidas durante el día provienen de una empresa contratada por el ejército. Es la misma comida servida en todos los abrigos del Estado de Roraima. El Capítulo V analiza como la alimentación se convierte en un campo de fuerza. Aquí me limito a explorar cómo este régimen se vuelve un aparato de control y ejercicio de biopoder. Aquí se confirma que la institucionalización crea una jerarquía política con claras funciones de cada entidad (Douglas 1998, 77). La decisión sobre qué se come y cómo se prepara es una competencia absoluta del ejército. El menú más común consiste en carne, arroz, frijoles y ensalada. Euligio Baéz afirma que los indígenas han pedido reiteradas veces un cambio de menú, para sustituir la carne con el pollo y el pescado. Dos

coordinadores del abrigo también expresan que apoyan los cambios que los indígenas sugieren y reconocen que lo que piden es mucho más barato que la comida que se les da. Un día encontré a Carmen en la cocina, sacando la comida de la marmita y cocinándola de nuevo. Ella me explicó el motivo de su actuación de esta manera: "esta no es nuestra comida; los niños no logran comerla. Tengo que aliñarla un poco para darle otro aspecto. Solo así los niños logran comerla". Carmen cuenta un episodio cuando pidieron un cambio de comida y uno de los empleados le dijo: "Esta no es tu tierra, debes aceptar la comida que ofrecemos. Además, el menú está preparado por nutricionistas y es lo mejor para ustedes." Sin embargo, un balance hecho por ADRA sobre la situación nutricional de los habitantes de Pintolandia, y publicado el día 20 de junio 2020, presenta un diagnóstico de desequilibrio nutricional en los niños y ancianos. El informe recomienda que: "es necesario evaluar el patrón alimenticio" (Mar da Silva 2020). Este reporte presenta el siguiente cuadro nutricional:

El estado nutricional actual de los 119 niños, 64 niños y 55 niñas, menores de 5 años, refleja una desnutrición crónica, generada por una serie de deficiencias vitamínicas por repetidos períodos de rechazo de la comida ofrecida por la cocina que sirve el refugio. Muchos, a veces, solo comen arroz y frijoles, desperdiciando el resto [...] La carne de res que se ofrece es siempre seca, dura y con un alto contenido de aceite, que no estimula el deseo de comer y dificulta la masticación (Mar da Silva 2020).

El informe deja claro que la oposición del ejército a los cambios en el régimen alimentario no tiene una base lógica ni nutricional. La *marmita* carece de propiedades nutritivas adecuadas, por lo tanto, el argumento de que los abrigados tienen que aceptar la comida porque está elaborada por nutricionistas no se sostiene. En el mes de junio 2020 un video de un abrigo de Manaos se hizo viral entre los warao. El video mostraba a los warao del abrigo botando la comida porque no estaba bien cocinada. En una reunión del Sub-GT Indígena del mismo mes, la coordinadora de Pintolandia presentó su preocupación por la situación de desnutrición, y también sobre la cantidad de *marmitas* que se desperdiciaba. Este desperdicio se debe a que, durante la pandemia del Covid-19, el Estado comenzó a dar una ayuda de emergencia de 600 R\$ (aproximadamente USD 110) a trabajadores informales, microempresarios y desempleados; y muchas familias venezolanas llegaron a beneficiarse de esta ayuda. Con este monto, muchas familias de Pintolandia compraban su comida y ellos mismos la cocinaban. Esto explica porque en los abrigos las *marmitas* comenzaron a sobrar y desperdiciarse.

Pintolandia representa el necropoder implícito en las políticas migratorias. El Estado tiene la potestad de regular y salvaguardar la vida de los indígenas en los refugios. Pero, las políticas empleadas no garantizan, sino que perjudican la vida. Tal vez es más apropiado decir que el Estado brasileiro vela por una mera bioexistencia de los inmigrantes indígenas, en condiciones inferiores al nivel básico de vida. Desde la perspectiva de calidad de vida, la necropolítica es más adecuada como un marco analítico de la gobernanza de los inmigrantes indígenas. La institucionalización y el estilo de gobernanza de los *abrigos* expone a los indígenas a una doble muerte: muerte biológica a través de empobrecimiento y desnutrición masiva; y muerte simbólica en lo cultural, lo social y lo político.

La Declaración de Cartagena amplía la definición de refugiado adoptada por la Convención de 1951, e incluye a las personas que huyen de sus países “porque sus vidas, seguridad o libertad han sido amenazadas por la violencia generalizada, la agresión extranjera, los conflictos internos, la violación masiva de los derechos humanos u otras circunstancias que hayan perturbado gravemente el orden público” (Art. 3, Conclusiones de la Declaración de Cartagena). Esta definición ampara a los desplazados warao. Sin embargo, el abrigo y todo el sistema de control conllevan tensiones que ponen en tela de juicio la protección de los derechos de estos desplazados indígenas. Asimismo, el rol del ACNUR también es cuestionable. El mandato conferido al ACNUR es proteger a los desplazados y ayudar en la elaboración de políticas que les permitan a encontrar soluciones duraderas a sus problemas. Sin embargo, en el caso de los warao en Brasil, ACNUR brilla por su ausencia y ambigüedad. No se ve su rol en la protección de los derechos de este grupo.

4.2.2. Los límites del abrigo y surgimiento de las ocupaciones

¡*Ka Ubanoko!* Hay un impacto instantáneo al entrar en el espacio de este asentamiento, ubicado en barrio Jóquei Clube, rua Topázio, Conjunto C. Servidor No. 125, Boa Vista. El espacio mide aproximadamente 2.000 metros cuadrados. La primera percepción de un visitante entra por los oídos y la nariz. Una mezcla de sonidos y olores da una impresión confusa y un primer impacto que cada pequeña observación iría confirmando a lo largo de los días siguientes. Por un lado, aspectos culturales son anunciados por los diferentes sonidos musicales que llenan el aire. Por otro lado, los olores de aguas usadas que corren sin propia canalización pregonan las condiciones no-tan-humanas en las que se vive en este espacio. La

primera vez que entré ahí fue en septiembre de 2019, cuando el asentamiento tenía aproximadamente seis meses de fundación. Barracas, bicicletas, niños jugando, una cancha improvisada, la división de los espacios, el salón (cancha), centro educativo indígena, son los primeros registros oculares.

Ka Ubanoko es un resultado lógico de las políticas de administración de la población indígena migrante y es, al mismo tiempo, el lugar *per excellence* donde pueden observarse los límites de dichas políticas y las contradicciones en su aplicación. La *operação acolhida* parece haberse quedado truncada en la idea de *abrigo*, de tal manera que su ausencia en otros espacios ocupados por migrantes es notoriamente manifiesta. En primer lugar, el espacio en los *abrigos* no es suficiente para el número de solicitantes³¹. El Estado de Roraima cuenta solo con dos *abrigos* indígenas, con una capacidad aproximada de 1.100 personas (para comienzos de julio 2020). Lógicamente, queda una parte de la población indígena inmigrante que no tiene espacio en los *abrigos* y, como consecuencia, las ocupaciones fueron aumentando. La comunidad de *Ka Ubanoko* nace de la calle. Para comienzos de marzo 2019, los *abrigos* indígenas de Roraima tenían una capacidad para albergar aproximadamente 800 personas, y la presencia de los indígenas venezolanos en el estado era aproximadamente 1.200. Fiorela Ramos (médica de profesión) y Aníbal Najiru Pérez (egresado de la Universidad Indígena de Venezuela, Tauca), son parte del grupo que fundó la comunidad de *Ka Ubanoko*. Ellos cuentan que había varias familias, indígenas y no-indígenas, que se establecieron en el Parque Municipal Germano Augusto Sampaio, localizado a unos 50 metros del abrigo de Pintolandia. No había cupo para ellos en el abrigo. Anibal cuenta que pasó 56 días viviendo en la calle con su familia. Cada día aumentaba el número de venezolanos en el parque. Entre ellos había familias expulsadas de Pintolandia.

Luis Emer, Misionero de la Consolata, que acompañó a estas familias en el parque y luego estuvo con ellos en el proceso de formación de *Ka Ubanoko*, confirma esta información y agrega que estas familias vivieron en constante lucha contra autoridades estatales que los

³¹ Hasta finales de 2020, solo había dos *abrigos* indígenas en el Estado Roraima. Pero, cuando la Operación Acogida acabó con la comunidad de *Ka Ubanoko* en enero 2021, sus residentes indígenas fueron trasladados al abrigo Jardim Floresta. Luego, a finales de febrero 2021, se instaló otros dos *abrigos* indígenas: Nueva Caná y Tancredo Neves.

sacaban cada rato del recinto. Camilo Quiñoñes, oriundo de la comunidad de Mariusa, es uno de los *aidamotuma* (plural de la palabra *aidamo* – jefe) de Ka Ubanoko y uno de sus primeros habitantes. Narra así el génesis de Ka Ubanoko:

El día 2 de marzo llegó un militar al parque y nos dijo que había un espacio abandonado, donde se construía el Club de Servidores, en el barrio Jóquei Clube. Nos llevó allá. Era un espacio grande, con estructuras abandonadas, y con mucho monte. Fue así que llegamos aquí. Éramos mayoritariamente indígenas, pero había algunos criollos entre nosotros. El día siguiente empezamos a organizarnos. Se nombraron cuatro caciques indígenas y una criolla. Fiorela, Yidri y Aníbal quedaron como caciques generales (Camilo Quiñoñes [Aidamo Ka Ubanoko], en conversación con el autor, febrero 2020).

Adaptaron el lugar para tener condiciones mínimas de habitabilidad. El ejército colocó la luz eléctrica y algunos puntos de agua, mientras que ACNUR colocó dos bebederos y donó varias lonas que se utilizaron para acondicionar las casas. Sin embargo, la presencia de los órganos oficiales es esporádica y su incidencia en la vida de los ocupantes es mínima. La atención que el Estado da a los inmigrantes indígenas en Boa Vista está reducida casi exclusivamente a los *abrigos*. Tomando en cuenta su reducida capacidad, quedan interrogantes sobre la política de abrigo como herramienta efectiva para darle rostro humano a la administración de la migración.

Una comparación entre Pintolandia y Ka Ubanoko arroja unas diferencias muy pronunciadas. El Estado parece haber limitado su obligación social con los inmigrantes a los *abrigos*. Los moradores de abrigos tienen sus necesidades básicas – la comida, el techo, atención médica – cubiertas, mientras que los de la ocupación de Ka Ubanoko no reciben estos servicios de los órganos estatales o las agencias de la ONU. Sólo muy esporádicamente reciben alguna donación de comida de la OIM. Para cubrir sus necesidades básicas, la mayoría de los moradores de esta ocupación dependen de la recolección de aluminio y cobre para reciclaje, o algún tipo de trabajo que encuentran de vez en cuando. Muchos salen a la calle a las 4.00 de la mañana a recoger latas. Leany cuenta que con 6 kilos o más de lata o cobre, se puede comer por un día; pero no siempre se puede recoger esa cantidad. Fue con la pandemia de Covid-19 que algunas organizaciones como ADRA, Caritas, Pastoral de la Infancia y Misioneros de la Consolata comenzaron a cubrir la necesidad de alimentos en Ka Ubanoko.

En Ka Ubanoko, para elaborar la artesanía, las mujeres tienen que conseguir la fibra de moriche de Venezuela. Desde que comenzó el coronavirus, a mediados de marzo 2020, el movimiento pendular de los warao entre Brasil y Venezuela terminó y con él también se acabó la elaboración de la artesanía en Ka Ubanoko. Y cuándo todavía lograban elaborar la artesanía, uno de los desafíos que enfrentaban era el mercado para su artesanía. Alida Gómez, llegó a Ka Ubanoko a mediados de 2019. Es una de las artesanas más refinadas de Ka Ubanoko. Alida cuenta: “Nos mandan la fibra de moriche de Venezuela, y con eso elaboramos nuestra artesanía. Logramos hacer mucha artesanía; pero el desafío nuestro es encontrar compradores.” En contraste, las artesanas de Pintolandia reciben la fibra de moriche de la Fraternidad Internacional que, junto con ACNUR, hacen contactos con posibles compradores de sus artesanías en diferentes partes del país; aunque las artesanas de Pintolandia también se quejan que no logran vender mucho.

En cuanto a la organización dentro de los dos espacios, la diferencia en el estilo de liderazgo llama mucho la atención. En Pintolandia, si bien el liderazgo surgió en el tiempo de CIR, como necesidad sentida por los mismos migrantes, ha perdido su protagonismo en la vida del *abrigo*. Por otro lado, el de *Ka Ubanoko* tiene una incidencia bastante profunda en la vida de la colectividad. Desde el comienzo, sintieron la necesidad de tener una organización que tuviera alcance político para lidiar con las instituciones del Estado y otros órganos. Fiorela y Aníbal cuentan que, al ocupar ese espacio en marzo 2019, la primera cosa que se plantearon fue la organización interna. Dado que había criollos e indígenas juntos, decidieron formar dos grupos de liderazgo. La parte indígena, en una asamblea, deliberó sobre diferentes modelos de organización y liderazgo y optaron por organizarse en grupos de familia. Cada grupo tiene un *aidamo* (jefe) al frente. De esta experiencia surgió una autogestión que, si bien tiene sus problemas y conflictos, ha permitido a la comunidad luchar por sus derechos.

El concepto *abrigo* denota una temporalidad, una asistencia de emergencia. Sin embargo, la experiencia de Pintolandia muestra que los *abrigos* perdieron su carácter temporal. Al mismo tiempo, no hay planes alternos para los inmigrantes indígenas, a largo plazo. “Es a partir de concebir la política migratoria en el marco de un debate más amplio que contemple las dimensiones sociales, políticas, económicas y culturales, que es posible pensarla como un ‘campo de posibilidades’ para los y las migrantes” (Domenech 2009, 95). La organización y

naturaleza de los abrigos indígenas no parecen tomar en cuenta estas dimensiones. Para el indígena en circulación, el abrigo parece ser un campo de muy pocas posibilidades. Así lo siente Antonio Centeno, quien expresa su frustración:

Quiero seguir estudiando aquí en Brasil, pero no reconocen mis documentos y no tengo como homologarlos. Aquí no tenemos posibilidades de trabajo. UNICEF contrató a maestros para la educación pluricultural, pero solo había cuatro cupos, tres para los warao y uno para ñepa. Su contrato es solo por cinco meses. UNICEF siempre tiene trabajo, pero los contratados tienen que rotar cada cinco meses (Antonio Centeno, conversación).

4.3 La ventriloquia y la ambivalencia estratégica en la gobernabilidad

El problema de gobernabilidad de las migraciones en países receptores solo se puede resolver con políticas adecuadas, formuladas desde las necesidades reales de los sujetos. Es imposible acercarse al perfil real que abarque todas las dimensiones del inmigrante sin involucrarlo. El *modus operandi* de los *abrigos* no permiten este acercamiento. El Estado, a través de la Operación Acogida y sus aliados, se convierte en ventrílocuo cuya voz activa comunica políticas de puerta abierta e inclusión; pero cuyas palabras camuflan prácticas de exclusión. El Estado:

‘Hace hablar’ a un ‘sujeto’, a la autoridad indígena, a un no ciudadano desprovisto de voz en la esfera pública política y la estatal. Reelabora la historia que oye (y que carece de legitimidad) y, a su vez, ‘dice’ el problema en el código del Estado. Ensambla un discurso legal y legítimo, por consiguiente, inteligible en lo político [...] es el artífice de una estrategia de representación al redactar la ‘solicitud’. Cumple ambas funciones en tanto que posee una reconocida presencia en la esfera pública y maneja el ‘sentido del juego’ del campo político (Guerrero 2010, 40).

La ventriloquia estatal esconde una ambivalencia que sirve los fines políticos del Estado. El Estado considera al inmigrante indígena como necesitado de su tutela y, por eso se arroga la facultad de decidir cuáles con sus necesidades y de qué manera protegerlos. El tutelaje se

evidencia con más claridad en las políticas de interiorización³². En principio, la interiorización es de fácil acceso, asequible a cualquier inmigrante en el Estado de Roraima. Sin embargo, a los indígenas se les niega esta posibilidad. Mariana Contreras cuenta que se le negó la posibilidad de interiorizarse, mientras que su hermana tuvo que matricularse como no-indígena, negando así su identidad étnica, para poder ser interiorizada. Lo mismo cuenta Fiorela Ramos, y muchos otros. Los indígenas han manifestado en varias ocasiones su deseo de interiorizarse. En una reunión del sub-GT Migración Indígena, realizada virtualmente el día 2 de abril 2020, se les permitió la participación a dos indígenas de Pintolandia: Euligio Báez (warao) y Marta Paredes (eñepa). Al final de la reunión los dos pidieron derecho de palabra. No pudiendo hablar, por problemas con la conexión, mandaron un audio a los que estaban en la reunión, manifestando su rechazo a la norma que les niega la interiorización. Las palabras textuales de Euligio fueron:

Mi nombre es Euligio Báez, aidamo, trabajador, colaborador. Quiero manifestarles a ustedes que la interiorización es muy importante para nosotros los warao que estamos aquí en este abrigo. Tengo tres años aquí en el abrigo de Pintolandia. Yo tengo un hermano en Recife que tiene trabajo para mí. Quiero una solución para mí y, no solo para mí, sino para los warao y los eñepa que estamos aquí, para llegar con mi familia allá donde él está. No hay solución aquí en Boa Vista. Sí, sabemos trabajar como albañiles, pintores, o en *fazendas* (haciendas). He ido a Pedrigues³³ y me dicen que no hay como legalizar la interiorización indígena. Interiorización es la mejor solución para nosotros (Euligio Baez, reunión sub-GT Migración, abril 2020).

Por su parte, Marta, líder de la comunidad eñepa en Pintolandia, dijo:

Yo me llamo Marta Paredes de la etnia eñepá. Yo estoy aquí en el abrigo desde hace dos años y no he conseguido trabajo. Tengo a mi familia en Venezuela, tengo a mis hijos en Venezuela, pero no tengo cómo ayudarles. Quiero que nos ayuden. Nosotros mismos queremos conseguir

³² *Interiorização* o interiorización es el tercer eje de la administración de las migraciones en Brasil. Es una estrategia para descongestionar el flujo migratorio que se concentra en el Estado Roraima, el punto de entrada de los emigrantes venezolanos. El Estado les da la posibilidad de desplazarse a otros estados brasileños con ofertas de trabajo o de acogida por algunas familias brasileñas. La Operación Acogida paga el costo de desplazamiento mientras que varias organizaciones civiles y eclesiales se encargan de su proceso de inserción laboral y social. Si el emigrante tiene algún lazo de amistad o algún familiar que lo puede recibir, entra en el programa de interiorización.

³³ Pedrigues es el centro de documentación para los inmigrantes en Boa Vista.

trabajo. Necesitamos de trabajo. No solo para mí, sino para todos (Marta Paredes [Líder Pemón en Pintolandia], reunión sub-GT Migración, abril 2020).

Los dos mensajes ponen de manifiesto que el indígena ve la migración como un campo de posibilidades, que le permite ayudar a su familia. Marta representa la situación de tantos otros indígenas que dejan parte de la familia en Venezuela y migraron para poder ayudarlos económicamente. Sin embargo, el Estado pretende no saber de esta situación. La norma que prohíbe la interiorización de los indígenas se basa en la perspectiva que los ve solo como sujetos colectivos y, al mismo tiempo, vulnerables y, por lo tanto, necesitados de la protección del Estado. Además de la discriminación institucional que se manifiesta en esta prohibición, está en juego el tutelaje estatal. Antonio Centeno, que lleva tres años en el *abrigo*, reitera la posición de Marta y hace entrever la actitud del Estado, que se arroga la facultad de proteger a los indígenas, y explica su negación a su interiorización como una manera de protegerlos:

Queremos trabajar y mandar ayuda para nuestras familias en Venezuela. Ellos la están pasando mal; y aquí en el Estado de Roraima no tenemos posibilidad de conseguir trabajo. Pero no nos dejan interiorizarnos; nos dicen que las grandes ciudades nos van a devorar y que vamos a perder nuestra cultura. Nos están discriminando (Antonio Centeno, conversación).

El Estado se apropia del derecho de decidir lo que más conviene a los indígenas. Pero, queda la pregunta: ¿Por qué sobre este asunto se consideran indígenas, y se tratan como una comunidad y en otros aspectos sencillamente son subsumidos en el grupo de los migrantes venezolanos? Desde la perspectiva de los warao, como bien manifiesta Antonio, esta práctica es una forma de discriminación institucional. Se trata de una categorización *a priori* y discriminatoria que no toma en consideración la visión de los mismos indígenas. Esta categorización unilateral parece ser una estrategia para ejercer poder y control. En la implementación de esta norma de no interiorización indígena, existe una ambigüedad de origen. Cuando entrevisté a un coronel de la Operación Acogida, mientras que justificaba esta acción, al mismo tiempo desconocía su origen. Asimismo, Fraternidad Internacional que administra el abrigo de Pintolandia manifiesta estar de acuerdo con la interiorización indígena, pero no sabe quién debería decidir. En varias reuniones del Sub-GT Migración Indígena, tanto ACNUR como la OIM manifestaron que no sabían quién había dado la orden de no interiorizar a los indígenas. ¿A quién se recurre si nadie sabe el origen de esta norma?

Las políticas migratorias parecen reelaborar la historia del indígena en función de la agenda política del Estado. Tres elementos se ponen en evidencia en esta ventriloquia: la ambivalencia estratégica en la construcción del sujeto inmigrante indígena, la discriminación institucional y la falta de participación efectiva de los indígenas en la toma e implementación de decisiones.

¿Somos o no somos indios? Sí y no, depende. Esta parece ser la respuesta del Estado. Refleja la maleabilidad de la construcción del sujeto indígena inmigrante. Prefiero referirme a esta elasticidad conceptual como ambivalencia estratégica. Esta ambigüedad es fundamental en la gobernanza migratoria porque permite al Estado ofrecer o negar ciertos servicios según su conveniencia. La agenda del Estado y su impermeabilidad decide quién es indígena y cuándo lo es, de tal manera que el indígena inmigrante es una categoría bastante elástica en la gobernanza de las migraciones (Caggiano y Torres 2011, 216-218). “Se trata de la construcción de una categoría discursiva y en esa medida de una disputa por los términos de una definición ajustada [y de conveniencia]” (Caggiano y Torres 2011, 217) que le permite al Estado captar y asignarles recursos cuando sea conveniente, y negarles acceso a algunos servicios y recursos en otros momentos.

La FUNAI, que es el órgano del Estado brasileño que ayuda a desarrollar las políticas relacionadas con los pueblos indígenas, ha sido ambiguo en su trato a los indígenas de Venezuela. En las reuniones del Sub-GT Migración Indígena en las que participé, durante el periodo enero-julio 2020, la presencia de FUNAI fue muy esporádica, dejando claro que las políticas que gobiernan la vida de esta población quedan en manos de la Operación Acogida. En cuanto a la salud, Brasil tiene en los hospitales la coordinación de la salud indígena, una oficina que se encarga de brindar asistencia social a pacientes indígenas. Sin embargo, esta coordinación se lava las manos cuando se trata de indígenas venezolanos.

Participé en un insólito drama en el Hospital General de Roraima, cuando acompañé a Wilson Cortez, un líder warao, que fue hospitalizado el día 29 de febrero 2020. Fui a la coordinación indígena del hospital para plantear su caso y pedir que se le otorgara acompañamiento como indígena, pero la respuesta – por supuesto acompañada de una bellísima sonrisa – fue contundente: “Nosotros solo atendemos a los indígenas brasileños. ¡Qué lástima que no

podamos ayudar! Pero, puedes acudir al servicio social.” Por supuesto fui al servicio social. Me atendieron muy amablemente. Pero, cuando planteé el caso de Wilson, informándoles que él sufría de tuberculosis, rápidamente me dieron una mascarilla para que la utilizara mientras permanecía en el hospital. Luego vino la respuesta: “Nosotros no podemos hacer nada. Pero vamos a tomar tu número para llamarte en caso le den de alta. De todas maneras, su caso debería ser atendido por la coordinación indígena del hospital.”

Hay que tomar en cuenta que el Ministerio de la Salud, a través de la Ordenanza No. 344 del 1 de febrero de 2017, había establecido que los profesionales de salud tienen que respetar los criterios de autodeclaración del usuario de la salud. Según esta ordenanza, si en la planilla de ingreso al hospital el paciente declara que es indígena, tiene que ser tratado como tal. Ante este juego de ping pong en el Hospital General de Roraima, surgen las preguntas: ¿Por qué Wilson no fue tratado como indígena? ¿Y por qué la Secretaria Especial de Salud Indígena (SESAI) decide que un venezolano no califica como indígena en el sistema hospitalario? Aquí se pone de manifiesto el nacionalismo metodológico, la tendencia a subsumir a las poblaciones indígenas en la migración nacional, es decir, “identificarlas por el país de donde provienen [...], subordinando y hasta eliminando las diferencias regionales, étnicas, de clase y otras en su interior” (Caggiano y Torres 2011, 207). Se hace una categorización a conveniencia de las políticas sociales. En otras palabras, el Estado los considera indígenas o venezolanos, según sea conveniente para los fines de ejercicio de control sobre ellos. El caso de Wilson es apenas una punta del iceberg de los problemas que enfrentan los inmigrantes indígenas en los servicios públicos. El indígena sufre una doble discriminación: por su condición de refugiado o migrante y por su identidad étnica. El Estado utiliza el mecanismo de nacionalización como una herramienta de discriminación que les niega su propia identidad y, a la vez restringe su acceso a algunos servicios públicos. Esta discriminación imposibilita su reproducción cultural, social, económica y política.

El día 21 de abril 2020, el Tribunal Regional Federal de la 1ª Região PJe, en el Proceso Judicial Electrónico Número 1004077-69.2020.4.01.0000, emitió una sentencia declarando inconstitucional la prohibición del trato discriminatorio de los inmigrantes en el sistema de salud. Esta sentencia es resultado de una demanda hecha por la Defensoría Pública de la Unión (DPU) y la Associação Direitos Humanos em Rede contra la Câmara Municipal de la

Alcaldía de Boa Vista que, el día 26 de diciembre de 2019, había publicado la ley nº 2.074, que pretendía instaurar una atención preferencial a los brasileños en los servicios de salud. El propósito de esta de ley era:

Garantizar la atención a los brasileños en los servicios realizados diariamente en las unidades básicas de salud y el hospital infantil del Municipio de Boa Vista, además de regular el número máximo de atención acordada a los extranjeros en cuanto a nuestra responsabilidad frente a los ciudadanos respecto al derecho a la salud (Prefeitura Municipal de Boa Vista 2020).

La conclusión de la sentencia del tribunal vehementemente resalta la inconstitucionalidad de la ley municipal y condena la discriminación implícita en ella:

Acepto la solicitud y, anticipándome a los efectos de la apelación, ordeno al Municipio de Boa Vista / RR que no establezca ninguna discriminación, basada en la nacionalidad y el estado migratorio, que impida que los extranjeros sean tratados en igualdad de condiciones, las mismas condiciones ofrecidas a los ciudadanos; y, además, debe publicar en un lugar visible, en todos los establecimientos de salud, dentro de un período máximo de 5 días, un mensaje en portugués y español con el siguiente contenido: ‘El migrante está garantizado, en territorio nacional, en igualdad de condiciones con los nacionales, acceso a servicios de salud pública, sin discriminación por nacionalidad y estatus migratorio. (Tribunal Regional Federal de la 1ª Região PJe, Proceso Judicial Electrónico No. 1004077-69.2020.4.01.0000, Art. 11).

Esta sentencia resalta el conflicto entre la retórica de inclusión y las prácticas de exclusión en los servicios públicos. La ley migratoria de 2017 y el Convenio 169 de la OIT, como herramientas jurídicas, deberían vehiculizar las políticas migratorias que otorguen la condición de igualdad de trato a las poblaciones inmigradas; sin embargo, en la práctica muchos de los derechos enunciados son negados, como muestra el caso de Wilson y esta ley municipal. A pesar de esta sentencia, que prohíbe prácticas discriminatorias, los habitantes de Ka Ubanoko siguen padeciendo discriminaciones en los servicios médicos. Ka Ubanoko queda a 400 metros del Centro de Salud de Cambará y, sin embargo, cada vez que sus habitantes van a solicitar atención médica, son referidos al Centro de Salud de Joque Clube. Y

en Jوقé Clube les piden comprobante de residencia. Y así, a veces, no reciben atención médica en ninguno de los dos centros.

Las prácticas de exclusión se manifiestan también en el sector de educación. Para julio 2020, había 156 niños indígenas de edad escolar en Ka Ubanoko y, de ellos, solo tres estaban inscritos en el sistema estadual de educación. Para los extranjeros casi nunca hay cupo. Una residente de Ka Ubanoko cuenta que llamó muchas veces buscando cupo para su hija, y cada vez le decían que no había cupo. Se le ocurrió pedir a una amiga brasileña que llamara y a ella sí le dieron cupo. Fue así como su hija consiguió cupo en la escuela pública. En Pintolandia, solo 53 niños de edad escolar estaban inscritos en escuelas públicas en junio 2020. Ese número no abarca ni el 30% de los niños de edad escolar de Pintolandia.

La construcción social del sujeto indígena en el contexto de la migración se ejerce con una ambivalencia estratégica que le permite al Estado jugar con la identidad con fines políticos y, a la vez, ejercer una discriminación institucionalizada sobre los inmigrantes (Moreira 2019). En marzo de 2020, la Conferencia Nacional de los Obispos de Brasil (CNBB) visitó el Estado de Roraima para ver la situación de los inmigrantes. En la mañana del 10 de marzo, participé en dos eventos con los cinco obispos que formaban la comitiva: la misa en la Capilla de las Hermanas de la Consolata en la Rúa Consolata, y el reparto de pan y chocolate a los inmigrantes en la misma calle. Por más de una hora, los obispos se unieron al grupo de voluntarios que hacen esta obra de caridad. En la tarde del mismo día, la misma comitiva de la CNBB fue a visitar la ocupación de Ka Ubanoko. La visita era pautada para las 15.30 horas. Alrededor de 45 minutos antes de la llegada de los obispos, llega un camión militar con alrededor de diez soldados, armados con armas largas y armas cortas. Durante la gira de los obispos por el recinto, Ka Ubanoko parecía un escenario de posible crimen. Era todo lo contrario de la visita de la mañana, donde hubo una presencia militar muy reducida y sin armas.³⁴ Durante su estadía en Roraima, los obispos visitaron otros abrigos, sin tanto despliegue de seguridad como ocurrió en la visita a Ka Ubanoko. Pocos días después, estaba en una asamblea indígena de la comunidad de Ka Ubanoko, en la cual participó Luis Ventura,

³⁴ La presencia militar en la mañana parecía que se debía al hecho que el prelado del Arzobispado Militar de Brasil, Dom Fernando Guimarões, formaba parte de la comitiva. Sin embargo, la presencia militar en Ka Ubanoko con armas tan sofisticadas parece indicar una estrategia de seguridad para los obispos.

coordinador del Consejo Indigenista Misionario (CIMI), región norte. Su intervención en la asamblea revela el verdadero motivo de este contraste:

Los obispos me dijeron que antes de venir aquí, a Ka Ubanoko, el ejército les había tratado de persuadir a que no vinieran, explicándoles que este lugar es muy peligroso. Sin embargo, ellos dicen que el lugar donde se sintieron mejor recibidos y donde palparon el calor del venezolano fue precisamente en Ka Ubanoko (Luis Ventura [Coordinador CIMI, región norte], asamblea indígena Ka Ubanoko, marzo 2020).

Queda la pregunta: ¿Cómo se construye la narrativa sobre el sujeto indígena inmigrante, y a qué agenda responden esas narrativas? El mismo ejército se encargó de construir una narrativa: Ka Ubanoko, considerada ilegal, es también un lugar peligroso. Es una narrativa discriminatoria, basada en preconcepciones, y que serviría para justificar el desalojo que más adelante, en enero 2021, se ejecutó.

En el concepto de trabajo, especialmente trabajo infantil, emerge una disputa continua entre los warao y las agencias que gobiernan las migraciones. Cuando María Nieves fue expulsada del abrigo en Manaos, la acusación principal fue que había salido a trabajar con su niña, lo que fue catalogado como trabajo infantil. La ambigüedad del lenguaje ventriloquial, en casos como este, les permite a las agencias administradoras cualificar de mendicidad a la actividad de coleccionar dinero en la calle y, a la vez, ver la misma actividad como trabajo infantil cuando hay presencia de niños. En varias reuniones donde participé, la inquietud constante de las instituciones era la salida a la calle de las mujeres warao con sus hijos, lo que clasifican como trabajo infantil y que consideran sancionable. Esta inflexibilidad que Caggiano y Torres (2011) llaman ‘la impermeabilidad de la agenda’ impide un acercamiento desde el diálogo, para entender las prácticas warao que en la visión de los actores dista muchísimo de un crimen sancionable. Asimismo, la categorización unilateral dificulta su reproducción en las dimensiones sociales, políticas, económicas y culturales y, de esta manera, la migración es un campo de pocas posibilidades para ellos.

La existencia de abrigos exclusivos para indígenas supone que debería haber políticas migratorias diferenciadas para esta población. Además, la administración de los inmigrantes indígenas se basa en el Convenio Número 169 de la OIT, que especifica dos derechos básicos

de los pueblos indígenas: el derecho a mantener y fortalecer sus culturas, instituciones y formas de vida, y el derecho a participar efectivamente en la toma de decisiones que les incumben. Esto nos introduce al tercer componente de nuestro análisis: participación de los indígenas en la administración de su proceso migratorio. Son sujetos sin protagonismo real en los asuntos que afectan su vida. Las normas de vida en los abrigos son decididas unilateralmente por el ACNUR y la Operación Acogida. Son reglas universales aplicadas en todos los abrigos, indígena o no indígenas. En mayo 2020, los residentes de Pintolandia hicieron una exhaustiva evaluación de las reglas del abrigo, y propusieron varios cambios, incluyendo la revocación de las expulsiones. Sin embargo, Euligio afirma que sus propuestas no fueron aprobadas por ACNUR.

Detrás de esta universalidad de reglas está el principio de nacionalización de los grupos inmigrados (Caggiano y Torres 2011). La flexibilización o cambio de estas normas se hace cuesta arriba, debido a la estructura burocrática de la gobernanza migratoria. Pintolandia, por ejemplo, cuenta con múltiples actores, algunos presentes y otros ausentes. La agencia que interactúa día a día con la población es Fraternidad Internacional, encabezada por un/a coordinador/a. Sin embargo, ellos no pueden flexibilizar ni un ápice de las normas. Son meros ejecutores que no participan en la toma de decisiones. La queja constante de los coordinadores es que sus manos están atadas. Un coordinador narra una odisea que tuvo que vivir. Llegaron unos familiares de un indígena del abrigo y ACNUR le negó la autorización para permitirles la entrada al recinto. Este tipo de situación hace que los residentes escamoteen para meter a sus familiares de forma escondida. Todavía me resuenan las palabras de un coordinador:

Hoy pedí autorización para hacer una carta de recomendación a Julio (no nombre verdadero) que quiere postularse para una de las vacantes de Caritas, para ayudar con los servicios generales (limpieza). La institución me lo prohibió. Estoy aquí con su currículum en mano y no sé qué hacer (Un coordinador de Pintolandia, en conversación con el autor, agosto 2020).

Las decisiones, por más mínimas que sean, son tomadas por ACNUR y funcionarios del Ejército que nunca están *in situ*. No extraña el cambio constante de los coordinadores de los abrigos. Entre septiembre 2019 y octubre 2020, Pintolandia tuvo cinco coordinadores. El contrato de coordinación debería ser de seis meses renovables, que significa que, en este

plazo, idealmente, Pintolandia no debería haber tenido más de tres coordinadores. La burocratización de los procesos somete a los habitantes de *abrigos* indígenas a lo que Guerrero (2010) llama transescritura. Lo que ellos expresan tiene que pasar por un filtro de interpretación. La Fraternidad que comparte con ellos los espacios a diario tiene que interpretar sus necesidades a ACNUR y a Operación Acogida, y estos tienen que reelaborar su historia desde esa primera transescritura para tener un verdadero guion de sus necesidades. El personal de la Fraternidad tiene que actuar según los dictámenes ya prescritos, sin tomar en cuenta la particularidad cultural de los indígenas. Ventura (2018, 20) observa que desde el comienzo las agencias internacionales y órganos públicos insistieron en la necesidad de una atención diferenciada, y agrega: “las medidas adoptadas por el Estado brasileiro a lo largo de estos últimos cinco años se caracterizaron por la discontinuidad y el desorden, así como la dificultad de responder a la singularidad de la situación” (Ventura 2018, 21). Uno de los coordinadores de Pintolandia, expresa el mismo sentir: “Administrar el abrigo necesita un equilibrio bastante importante: no se puede regir solo por las normas universales, ni tampoco solo con las normas de la comunidad indígena. Así no funciona.” Además, expresa como la verticalidad en toma de decisiones dificulta la administración del *abrigo*:

Trabajando en el abrigo, uno termina involucrándose con la comunidad y sus problemas. Pero, al mismo tiempo, por la burocracia, uno queda muy limitado en lo que puede hacer. Si uno trabaja aquí y solo lo ve como empleo, si solo hace lo que tiene que hacer, queda muy triste. Hay que ser parte de la búsqueda de soluciones. Aun así, las decisiones vienen desde arriba, y no nos involucran ni hacen participar a los líderes indígenas. En una reunión para debatir la situación del abrigo, estuvieron presentes muchas organizaciones, pero ninguna representación de los indígenas. El hecho de que ellos piden algunas cosas muy sencillas y no se les concede crea un sentido de frustración, de malestar en nosotros y en ellos (Un coordinador de Pintolandia, en conversación con el autor, marzo 2020).

El unilateralismo en la toma de decisiones elimina el protagonismo de los indígenas, y muestra la relación de poder que ejerce el Estado. No hay consulta previa en asuntos de suma importancia. Por ejemplo, en el mes de septiembre 2020, la Operación Acogida decidió desalojar a los residentes de Ka Ubanoko, sin consulta. El desalojo parece una estrategia para obligarlos a ir a los abrigos. A pesar de su resistencia a la idea de abrigo, quedó claro que, si no aceptan esta oferta, el Estado no se hace responsable de ellos.

La ambivalencia estratégica del Estado, la discriminación institucional y la verticalidad en la toma e implementación de decisiones son mecanismos estatales para controlar a las en movimiento a su conveniencia. Implementada de esta manera, la gobernabilidad de las migraciones no es una solución al problema que es bastante profundo, ya que calla la voz de los migrantes indígenas y no les permite reproducirse en todas las dimensiones de su vida. La solución no puede hallarse desde narrativas creadas, sino desde las verdaderas historias, y con las personas en movimiento como protagonistas. Y la historia del migrante es una historia translocada que entrelaza diferentes actores. Solo el migrante puede construir su verdadera historia. Me identifico con esta posición: “Nada sobre los inmigrantes sin inmigrantes (Fernando López, Encuentro zoom sobre la migración, 18 de septiembre de 2020). Me permito tomar estos cinco binomios que propone el Papa Francisco (2020) como parte importante en la búsqueda de soluciones duraderas a la problemática del migrante:

Acercarse para servir

Compartir para crecer

Involucrar para promover

Colaborar para construir

Escuchar para reconciliarse.

Capítulo 5

La identidad indígena en el espacio transnacional: identificación, adaptación y resistencia

5.0 Identidad cultural como proceso de identificación

Los procesos transnacionales presentan tres tipos de fronteras que los desplazados trazan: las geográficas, las jurídica-políticas y las socio-culturales. Tal como lo señala Mummert (1999), los estudios transnacionales han mostrado el carácter fluido y poroso de las fronteras. Es especialmente en las prácticas socioculturales donde se pone más de manifiesto la permeabilidad del concepto de la frontera. No solo se percibe tránsito multidireccional de personas, mercancías, capital, ideas, imágenes y símbolos, sino que también se manifiestan actividades que resisten las visiones monoculturales de la administración de las migraciones. Entre los warao que viven en Brasil, se observa que la adaptación a los nuevos espacios, la necesidad de hacer frente a nuevos desafíos sociales, la eclosión de nuevos encuentros dentro del grupo y con otros grupos y las interconexiones transnacionales generan nuevos procesos de construcción identitaria. Como hemos visto, vienen de diferentes comunidades y de distintas zonas: rural y urbana. No son un grupo homogéneo, pero les une el sentimiento de pertenecer a una sola etnia, de tener la misma identidad e historia.

La identidad es densa y compleja. Es una categoría en continua negociación, construcción y reconfiguración. Al hablar de la identidad cultural, hay peligro de caer en el esencialismo o de descartarla. Sin embargo, mi experiencia de campo con los warao me exhorta a no desprenderme del concepto de identidad. Sin este concepto, no es posible descifrar las dinámicas sociales que rigen la vida del pueblo warao en Brasil, ni la existencia de Ka Ubanoko y la lucha contra su aniquilación. Tampoco sería posible entender la organización de los warao en este y otros espacios, ni sus prácticas en el ámbito de la salud. Las prácticas y los discursos de los warao tienden a buscar un nosotros. Pero, no se trata de un nosotros “totalmente unificado, completo, seguro y coherente” sino un sujeto que “asume diferentes identidades en momentos distintos, identidades que no están unificadas en torno a un ‘yo’ coherente. Dentro de nosotros coexisten identidades contradictorias que jalan en distintas direcciones, de modo que nuestras identificaciones continuamente están sujetas a cambios”

(Hall 2010 [1992], 365). Esto aplica también a los grupos en la diáspora como es el caso de los warao en Brasil.

Este trabajo parte del concepto de la identidad como una búsqueda de un nosotros que se distingue de los otros (Barth 1976[1969]). Al mismo tiempo, acentúa tres aspectos que se destacan en la conceptualización de Hall (2010[1992]; 2003). Primero, considero que la identidad está siempre en proceso de formación, nunca es cerrada. Segundo, se compone de dos procesos que se articulan: la sujeción (a través de discursos y prácticas) y la subjetivación (búsqueda constante de filiación y adhesión). Por lo tanto, es un constructo social (Mudimbe 2006; Fraser 1997), que connota un proceso de identificación que, en sí, se construye a través de “la escisión entre aquello que uno es y aquello que el otro es” (Hall 2010[1991], 320). En tercer lugar, la identidad se transmite a través de estrategias de representación, es decir, es la historia que el grupo cuenta de sí mismo para dar sentido a sus experiencias e indicar su distinción respecto a los demás. Estas narrativas cambian según lugar y circunstancias; no son fijas.

Tomando en cuenta estos tres aspectos, este capítulo busca identificar las estrategias de significación e identificación que los warao en Brasil emplean para demarcarse de los demás, con énfasis en las prácticas y los discursos que apelan a la tradición, la memoria y las locaciones geo-sociales que tienen relevancia en su experiencia actual. Entre los warao en Boa Vista, dichas prácticas y discursos ocurren en dos planos: público (especialmente en las luchas de resistencia) y en privado (en las historias ocultas). “Están sujetas a una historización radical, y en un constante proceso de cambio y transformación” (Hall 2003, 17). La apelación al pasado o a la memoria hace parte del proceso mismo de configuración de las identidades. A pesar de las tendencias del Estado a controlar y dominar las poblaciones indígenas, las estrategias de reproducción socio-cultural y económica se innovan y se reinventan como parte de la resistencia colectiva.

5.1 Ka-Ubanoko: Convirtiendo un lugar en hogar

¿Qué hay en un nombre? La primera cosa que impacta al investigador de la migración warao en Roraima es la cuestión de los nombres de los espacios donde los warao viven. *Janokoida* (casa grande) fue el segundo abrigo en Roraima y *Ka Ubanoko*, ubicado en Boa Vista, es la

ocupación espontánea más grande de este estado. Un nombre identifica y ubica históricamente y geo-socialmente a un grupo, diferenciándolo de los demás. En el contexto de las migraciones internacionales, un nombre evoca memorias del origen, narra toda una historia y forma parte de las imágenes empleadas en la construcción de fronteras simbólicas. Nombres y términos son parte de un imaginario que es esencial en la construcción de lugares y fronteras en nuevos ámbitos. En estos entornos, el lugar se construye a través del imaginario de otros lugares y vivencias que dan sentido a la nueva experiencia colectiva.

Los inmigrantes que ocuparon el Club de Servidores, Joquei Clube, provenían de diferentes comunidades del Delta, con diferentes prácticas culturales. Al mismo tiempo, había criollos (no-indígenas) entre ellos. La primera cosa que hicieron fue designarle un nombre, Ka Ubanoko, después de un proceso de deliberación comunitaria, mostrando así que la construcción de la identidad pasa por una negociación (Caggiano y Torres 2008; Mudimbe 2006) y, al mismo tiempo, es un proceso colectivo (Ward 2003; Neira 2005; Glick-Schiller et al S/F; Gupta y Ferguson 2001). Aníbal Najiru Pérez narra cómo negociaron:

Nosotros invadimos este espacio con la intención que un día tendríamos que salir. Ese fue el acuerdo que hicimos con una señora que estaba ahí. Ella tenía miedo de que íbamos a apropiarnos de ese espacio. Dialogamos y dijimos que ese lugar no era permanente. Incluso nos reunimos con el obispo y otras autoridades y les aseguramos que nuestra estadía no era permanente [...] Nos pusimos a debatir sobre qué nombre ponerle. Algunos propusieron “Bien Vivir”, pero no nos pareció. Y yo propuse *Ka Ubanoko*, porque sería un lugar donde llegarían más familias a estar poco tiempo y luego irse. Tomamos en cuenta que tenía que ser un nombre que nos identificara y, también, que los brasileños podían pronunciar fácilmente (Anibal Najiru Pérez, en conversación con el autor, marzo 2020).

Literalmente, Ka Ubanoko significa nuestro dormitorio o el lugar donde dormimos. Pero, al mismo tiempo, el nombre evoca una costumbre antigua, antes de la llegada de los motores fuera de borda. Según Aníbal, cuando los *mariuseros* (habitantes de Mariusa) iban al morichal a sacar la yuruma o a cazar, construían una estructura provisoria donde podían dormir mientras estaban en la selva. Asimismo, cuando viajaban a canaleta para la ciudad u otras comunidades lejanas, construían lugares donde podían dormir, descansar y comer antes de seguir con el viaje. Estos lugares provisorios se llamaban *Ubanoko*. En la zona de Bajo Delta,

se llaman *Toaranoko* (lugar de descanso). Aníbal explica que con ese nombre querían resaltar la temporalidad de su estadía, dado que muchas familias pasan por ahí para luego desplazarse a otros estados. Antes de la pandemia del Covid-19, Ka Ubanoko servía como lugar de descanso para las familias que regresaban temporalmente a Venezuela desde otros estados de Brasil. Caracterizado por el fácil acceso, sin requisitos, Ka Ubanoko es un prototipo de la noción de circuito que plantean proponentes de transnacionalismo (Caggiano y Torres 2008; Ward 2003; Butcher 2010; Gupta y Ferguson 2008; Mummert 1999) ya que ensambla diferentes lugares, diversas historias y múltiples trayectorias del pueblo warao.

Si bien la razón principal de estar en Ka Ubanoko es económica, la construcción del ‘nosotros-indígena’ en este espacio asume una conjunción de tres estructuras interconectadas que Mudimbe (2006, 345) identifica como: a) mecanismos del mercado, es decir interacciones de recursos y distribución de productos y trabajo; b) mecanismos del espacio político, es decir, la organización del poder; y c) mecanismos del espacio social, es decir, la transmisión de las tradiciones y negociaciones de las costumbres y sus transformaciones en nuevos ámbitos. Ka Ubanoko es un prototipo de una construcción simbólica cultural del lugar, “una anticipación foránea de significados en la que, entre muchos lenguajes simbólicos [...] expresan un sistema de valores estéticos y morales” (Mudimbe 2006, 338).

Con un entramado de símbolos, el lugar es convertido en hogar (Butcher 2010) y, una vez construido, se constituye en una plataforma para reafirmación de la identidad desde lo económico, lo político y lo social. De esta manera, la identidad cultural en un espacio transnacional está ligada a otros espacios geo-sociales (Escobar 1999). Citando a Christopher Tilley, Escobar (1999, 143) afirma: “La identidad personal y cultural está ligada al lugar [...] La experiencia geográfica comienza en lugares, llega a otros a través de espacios y crea paisajes o regiones para la existencia humana.” En Ka Ubanoko, esta construcción del lugar pasa por varios símbolos y muestra un intento de crear fronteras culturales tangibles y simbólicas. Es un ejemplo de movilización política de “las nociones de apego y pertenencia para la construcción de identidades individuales y colectivas” (Escobar 1999, 149). Las fotos 5.1 y 5.2, tomadas de un mural en la cancha de Ka Ubanoko, muestran esta movilización simbólica para afianzar el sentido de pertenencia. Las dos fotos son parte del mismo mural. Aunque la cancha sirve como dormitorio para algunas familias, es también un espacio

comunitario, donde se realizan la mayoría de actividades indígenas. De estas fotos podemos afirmar que “la fotografía tiene un valor práctico y heurístico capaz de producir y descifrar imágenes que pueden ser utilizadas para estudiar empíricamente la organización social y la significación cultural” (Ramos 2015, 99). La fotografía es un lenguaje transnacional que trasciende la geografía y une diferentes espacios sociales en el imaginario de un grupo.



Foto 5.1: Mural en la cancha de Ka Ubanoko. Fuente: Foto del trabajo de campo

El conjunto de los símbolos en la foto 5.1 indica cómo los espacios migratorios transnacionales son contextos de significaciones y resignificaciones (Ramos 2015, 100). Este lugar, apartado y lejano, asume nuevos significados desde nuevas interpretaciones de las relaciones que se tejen entre aquí y el lugar de origen, relaciones que van más allá del espacio material. Definitivamente, su análisis demanda del investigador un buen conocimiento de los sujetos del estudio, su trayectoria migratoria y de su entorno cultural. Este mural es una cartografía sociocultural y geográfica del pueblo warao, mostrando que el origen es siempre una referencia en la reconstrucción material o simbólica de la identidad (Coraza 2014). Dos casas palafíticas, las hamacas dentro de las casas, el río, la curiara (canoa), todos hacen alusión a su hábitat originario, que ya físicamente no pueden acceder, pero que su imaginación puede construir. Una mirada atenta descubre que el río dibujado tiene peces, probablemente una alusión a la añoranza de pescado, una de las bases de la nutrición warao. La escritura en el mismo mural - “Venezuela indígena marihusa warao” - da pistas para la interpretación de las varias imágenes en el dibujo.

La bandera de Venezuela, acompañado por la frase “Te amo Venezuela”, muestra cómo el imaginario nacional va acompañando la estadia en este espacio transnacional. La añoranza de la tierra de origen, pues, se plasma en los símbolos que engalanan este dibujo. Se construye el imaginario de lo nacional en un espacio transfronterizo y, de esta manera, este espacio, lejos del terruño, se constituye como contexto de construcción de la identidad nacional. Esta obra de arte deja entrever las dinámicas socio-culturales que ocurren en los espacios transnacionales a través de representaciones simbólicas o imaginarias (Ramos 2015, 105). Es una forma de resistencia y de reproducción sociocultural. Dicho de otra manera, los varios elementos de esa imagen muestran las continuidades de los valores identitarios entre los dos espacios: el origen y el destino. Es una memoria histórica que en el contexto de dominación estatal busca potenciar procesos de identificación y cohesionar a la comunidad. Donde el Estado brasileño intenta desdibujar las fronteras y homogeneizar a los inmigrantes a través de políticas migratorias universales, este pueblo resiste, creando sus fronteras identitarias. Fiorela Ramos, primera Coordinadora General de los indígenas, explica que cuando llegaron a Ka Ubanoko, lo primero que hicieron fue ambientar los espacios. Dice: “Estos espacios nos permiten realizar nuestras actividades y conservar nuestra cultura. Nos gusta jugar fútbol, por eso los muchachos hicieron la cancha donde pueden jugar todos los días”.

La carga de símbolos desvela que la identidad es un campo en disputa (Gupta y Ferguson 2008). Los símbolos empleados demarcan el lugar como territorio warao. Si bien Ka Ubanoko alberga a los indígenas y no-indígenas, debido a conflictos entre los dos grupos, se llegó a separar los espacios. La cancha, aunque utilizada para algunas actividades comunes, es netamente un territorio indígena.



Foto 5.2: Mural en la cancha de a Ubanoko. Fuente: trabajo de campo

La foto 5.2 forma parte del mural. Llama la atención no solo la palabra “esperanza” en sí, sino también como sobresale en el mural. La vida en Ka Ubanoko es bastante dura. Siendo una ocupación espontánea, sus residentes reciben muy poca ayuda del Estado y las instituciones como ACNUR o OIM. Pocos tienen trabajo. Las actividades económicas se organizan alrededor de la familia. Los habitantes cuentan que tienen que salir a las cuatro de la madrugada para recoger latas y otros desechos reciclables, que luego venden. Algunos hacen artesanía, pero además del desafío de conseguir la materia prima para su elaboración, tienen que enfrentar la precariedad del mercado de sus producciones. Y desde esta dificultad por sobrevivir, se entiende porque la palabra “esperanza” no solo está en esa pared, sino que está resaltada de tal manera que pueda captar la atención de cualquier observador. Cómo va el dicho, “la esperanza es lo último que se pierde.” Muchos habitantes afirman tener la esperanza de conseguir trabajo y poder ayudar a sus familiares en Venezuela y, además, mantienen viva la esperanza de regresar a su tierra. Este espacio es *ka-ubanoko* (nuestro dormitorio) en el sentido literal, pero también es un sitio donde se construyen identidades y anhelos. Este es su muro de lamentaciones, donde la tinta recobra vida y relata los gemidos y los anhelos del corazón que resiste morir a su pasado, ni a entregarse a las fauces de la desesperanza. Es el espacio donde la esperanza se escribe con letras vivas y en mayúscula, donde la resistencia hace que los ninguneados asuman la agencia de su porvenir en medio de amenazas. Aquí dormimos. Aquí nos levantamos. Aquí soñamos. Camilo Quiñones, oriundo de la comunidad de Mariusa, cuenta que tiene familiares en diferentes partes de Brasil, y su morada en Ka Ubanoko sirve como punto de enlace. Afirma:

Ellos están trabajando en Belém y otros en Natal. Continuamente van a Venezuela a llevar ropa, comida y dinero a los familiares que están allá. Cuando se van a Venezuela o cuando regresan de allá, hacen una parada aquí y se quedan en mi casa (Camilo Quiñones, conversación).

De esta manera resalta la importancia de este espacio en la pendularidad de los indígenas, así como su importancia en las relaciones económicas entre los warao en Brasil y sus familias en Venezuela.

Este mural es una narrativa política de una historia vivida desde diferentes localidades, una reproducción material y espiritual del espacio y, también, una memoria histórica del lugar de

origen. El arte se convierte en vehículo de translocalidad y de producción cultural de lugar. Estas dos fotos permiten “percibir lugares como metáforas espaciales en una distancia temporal y considerar cómo la dialéctica entre espacio y tiempo relata las cruciales conexiones entre los deseos individuales y los valores sociales que determinan qué hacemos [aquí] y por qué” (Ramos 2015, 107). Asimismo, son símbolos de resistencia de un pueblo que insiste en reproducirse culturalmente en espacios lejanos. Si bien en la ciudad de Boa Vista no pueden vivir en palafitos ni utilizar sus curiaras, la imaginación plasma en ese mural las memorias de estos elementos culturales de primera importancia en su vida. Deirys Ramos, una periodista, llegó a Ka Ubanoko a mediados de 2019. Su hija mayor nació en Venezuela, y la menor nació en Ka Ubanoko. Deirys enfatiza la importancia de este mural: “Al llegar aquí tomé más conciencia de ser warao. Quiero que mis hijas también tengan esa conciencia, y estos símbolos y todas nuestras actividades ayudan para que se sientan como waraos”.

Utilizando las palabras de Escobar (1999, 149), estos símbolos “destacan los esfuerzos [...] para construir límites a su alrededor, y las formas creativas en que las personas pueden usar las condiciones externas o globales para nuevos intentos de localización defensiva.” El mural es una estrategia que los warao emplean para transformar a Ka Ubanoko en su hogar.

Otra área ambientada con símbolos indígenas es el “Aula Integral Indígena” (ver foto 5.3), un espacio designado y adecuado para impartir una educación diferenciada. Esta aula reúne a los tres grupos indígenas de Ka Ubanoko - warao, eñepá, Kariña - y, por lo tanto, es un ejemplo de cómo circunstancias adversas conducen a diversas agrupaciones a negociar una construcción lingüística de una identidad colectiva (Mudimbe 2006). El espacio está ambientado con símbolos y abecedario de las tres etnias indígenas. Esto refuerza la teoría de Gupta y Ferguson (2008) que la identidad es un campo en disputa y la construcción de un nosotros - en este caso un nosotros-indígenas - es en sí una forma de contienda. Esta aula es resultado del conflicto con el Estado y, a la vez, una forma de desmarcarse de los no-indígenas que viven en el mismo espacio.



Foto 5.3: Aula integral indígena en Ka Ubanoko. Fuente: trabajo de campo, marzo 2020

Aida Gómez llegó a Ka Ubanoko a mediados de 2019 y es una de las maestras en esta aula. Explica así el propósito de la escuela indígena:

La mayoría de los niños indígenas no consiguen cupo en las escuelas. Pero queremos que estudien. También nuestro sistema de educación es diferente del sistema de los criollos. Por eso fundamos nuestra propia escuela. Los niños entran por turnos, según cada etnia. Los niños aprenden su propio idioma y cultura. Así siguen identificándose como indígenas (Aida Gómez [Aidamo Ka Ubanoko], en conversación con el autor, marzo 2020).

Estos símbolos destacan la noción de circuito (Besserer 1999) en el desplazamiento de los warao. Nos hace ver la interconexión entre el origen y el destino y la continuidad de la historia warao en el espacio transnacional. Ka Ubanoko facilita la circulación de los warao, de sus posesiones y de información, entre Brasil y el Delta del Orinoco. Esto confirma que los migrantes mantienen vínculos económicos, sociales y políticos con sus tierras de origen (Neira 2005; Ward 2003; Butcher 2010; Gupta y Ferguson 2008).

5.2 Ka Ubanoko en resistencia

Si bien las fronteras no son ni naturales ni fijas (Escobar 2001), su construcción es un acto político de resistencia y autoafirmación. Como postula Fredrik Barth (2005), en cuanto se

sigan implementando “procesos de control, silenciamiento y borrado” el grupo subordinado siempre apelará a los sentimientos étnicos para alcanzar su organización política. En un mensaje de WhatsApp del día 26 de mayo 2020, Leany Torres Moraleda, que había llegado a ocupar el cargo de la vice Coordinadora General de la comunidad indígena de Ka Ubanoko, expresaba su preocupación por el futuro de Ka Ubanoko en estos términos: “Pensando también en la legalidad de Ka Ubanoko, ¿habrá posibilidad de registrarnos como una organización? Ya sería con un acta constitutiva. Al mismo tiempo, podemos pensar en un sistema organizativo donde haya cambio de líderes cada año.” En el mismo mensaje, aborda la cuestión de la consulta previa y de la organización indígena: “Todo debe ser bajo consulta previa e informada, solo que aquí las instituciones se reúnen por niveles, discuten y toman decisiones sin escucharnos. Sería bueno cambiar el rumbo, pero que seamos nosotros mismos que decidamos nuestro futuro.” Este mensaje de Leany indica que el espacio es importante en la organización política y social del grupo. Por una parte, la lucha de la *Operacao Acolhida* por exterminar la comunidad de Ka Ubanoko y llevar a sus ocupantes a los abrigos es un intento de ejercer control total sobre el espacio y toda la organización. Por otra parte, la continua resistencia de la comunidad, especialmente el grupo indígena, es una manera de mostrar que no quieren renunciar a su identidad y organización, elementos que los abrigos les arrebatan. La lucha por conservar este espacio bajo su organización tiene implicaciones que van más allá de un mero dominio del espacio. Este lugar permite la fluidez de su circulación en Brasil, y este es un aspecto fundamental en su reproducción económica. Aquí pueden llegar y salir sin restricciones. Aquí se sienten como indígenas que son.

Los sentimientos de Leany reflejan el sentir de toda su comunidad indígena. El 11 de agosto de 2020, la Secretaria de Trabajo y Bienestar Social (SETRABES) visitó a Ka Ubanoko para comunicarles oficialmente el plan de desalojo, dándoles un plazo hasta el 28 de octubre. Los líderes indígenas se declararon en resistencia y su lenguaje asumió un tono profundamente político al rechazar la propuesta de abrigo. Aunque lograron negociar para postergar ese plazo a diciembre, adoptaron otra estrategia de construcción de frontera, basada en dos ejes: reafirmación de su identidad étnica y condición de indígenas, y apelación al derecho a la consulta previa. En varias reuniones con diferentes organizaciones, incluyendo la dirigencia de la Operación Acogida, y en varias comunicaciones y mensajes orales que decidieron circular y viralizar en los medios de comunicación social, dejan claro cómo se perciben y

cómo esta percepción encauza la lucha por sus derechos. Estas palabras de Leany resumen mejor la estrategia adoptada:

Nosotros conocemos nuestra historia. No somos inmigrantes indígenas, nosotros somos indígenas de América toda. Sólo que, cuando llegaron los colonizadores, aquellos conquistadores, nos diezmaron y tuvimos que huir a otros espacios geográficos para sobrevivir. Actualmente estamos regresando, pero somos indígenas de América toda (Leany Torres, conversación).

Lejos de ser esencialista, el concepto de identidad es estratégico y posicional, construido “a través de discursos, prácticas y posiciones diferentes” que apelan a una historización, para establecer puntos de encuentro entre diferentes sujetos (Hall 2003, 17-19). Esto se ve en el discurso de Leany. Iginia Hernández expresa el mismo sentimiento desde Pintolandia: “Nosotros no somos ni brasileiros ni venezolanos. Tampoco somos extranjeros ni migrantes. Nosotros somos indígenas; antes de llegar ellos, nosotros ya estábamos aquí. Esta es nuestra tierra.” De esta disputa, en parte por espacio y en el fondo por reconocimiento, brota una resignificación social y política de Ka Ubanoko y de los pueblos indígenas y se acuña el eslogan ‘Ka Ubanoko en resistencia’.

El espacio y su nombre se tornan elementos fundamentales de resistencia contra las categorías impuestas por la gobernanza migratoria. Parecen estar diciendo: ‘este espacio es nuestro, aquí nos constituimos como indígenas y luchamos por nuestros derechos. Este espacio sí que nos identifica.’ Aquí entran en juego los tres recursos – colectivos, sociales y culturales – que Coraza (2014; 2015) identifica como fundamentales en la construcción de la identidad. Recurren a elementos históricos para unificar el origen y el destino y, simultáneamente, construyen afinidades ideológicas para superar sus heterogeneidades.

El Estado, por su parte, sigue administrando las migraciones con una ambigüedad estratégica, donde el migrante no es un sujeto de derechos, sino meramente un beneficiado bajo su tutela. En marzo de 2020, el Ejército Brasileiro, encargado de la Operação Acolhida, había presentado un plan de remodelación de Ka Ubanoko que consistía en la demolición de las estructuras existentes, reemplazándolas con chozas que acomodarían seis personas cada una. No importaría que los seis no sean miembros de la misma familia. Los residentes de Ka

Ubanoko expresaron su desacuerdo, aunque el ejército insistió que la decisión de ejecutar ese plan ya estaba tomada. Luego, hubo un largo silencio hasta agosto, cuando se comunicó el plan de desalojo, sin derecho a disentir. El sujeto migrante está predeterminado según las disposiciones y categorías estatales. El Estado hegemónico solo se hace cargo del migrante que encaja en su modelo y categorías, sin tomar en cuenta que estas son constructos sociales negociados. La resistencia es una lucha de autogestión contra el modelo de tutelaje estatal. La estrategia política de construir fronteras discursivas desafía las categorías comunes utilizadas en las políticas migratorias, y busca una construcción de un ‘nosotros’ más amplio que, sin embargo, se distingue de la sociedad criolla. El idioma juega un rol fundamental y, a pesar de las heterogeneidades, el arraigo histórico, que data antes de la conquista, consolida este ‘nosotros’. Este arraigo unifica no solamente a los cuatro grupos indígenas procedentes de Venezuela (eñepa, kariña, pemón, warao), sino también los une con los grupos indígenas de Brasil. El discurso de arraigo se deconstruye el mito de la categoría estado-nación, y crea otra categoría de frontera basada en elementos socioculturales y en una historia pre-colonial compartida. La pertenencia al grupo es construida sin referencia a la diversidad cultural, sino por medio de una narrativa unificadora y compartida (Barth, 2005, 24).

El ejemplo de Ka Ubanoko muestra que la identidad no sólo cambia, sino que es un constructo social que depende de circunstancias y nuevas alianzas (Barth 1976[1969]; Fanon 2009). Es un buen ejemplo de resistencia al control cultural, construida a partir de acciones sociales concretas que buscan satisfacer necesidades específicas, solventar problemas concretos y cumplir las aspiraciones colectivas (Batalla 1988). El nuevo ‘nosotros’ es una autoidentificación construida de múltiples identidades heterogéneas (Fanon 2009), y supera y desafía la identidad impuesta por los administradores de las migraciones. Surge un sujeto indígena no nacionalizado ni restringido a alguna frontera de un estado-nación. Para acentuar este nuevo nosotros, fomentaron su unión de tal manera que Deirys Ramos, una mujer warao, llegó a ser elegida cacique de la etnia eñepa.

La construcción de este nosotros-indígenas es una base importante para reclamar el derecho a la consulta previa, al territorio y a la organización propia. Este derecho se convierte en eje principal de la resistencia contra el desalojo de Ka Ubanoko, con el acento sobre el reconocimiento internacional otorgado por el Convenio 169 de la OIT. Así, puedo afirmar que

la construcción de fronteras “es un aspecto importante de la producción material y cultural activa del lugar por parte de grupos de personas que, aunque heterogéneos y diversos, sí comparten lo que Virilio [...] llama el *hic et nunc* (aquí y ahora) de la práctica social” (Escobar 1999, 152). Al abandonar la categoría de migrante o refugiado y asumir su condición de indígenas-de-América-toda, tienen una plataforma para reclamar ser consultados. En una carta del 16 de septiembre, dirigida a todos los órganos estatales que manejan la migración, primero afirman su condición de indígenas, apelando a sus prácticas culturales, con énfasis en la estructura organizativa netamente indígena que se ha logrado en el espacio de Ka Ubanoko. Seguidamente, invocan el Convenio 169 de la OIT y el derecho que este instrumento les otorga para ser consultados. Con esta base afirman:

Queremos hablar con las autoridades públicas, hacer propuestas, escuchar las propuestas del gobierno y construir juntos una alternativa que beneficie a todos. Necesitamos hacer cumplir el derecho a la consulta, que no es nuestra imposición, sino un derecho que tenemos por ley (Carta resistencia 16 de septiembre 2020).

Aunque la búsqueda de diálogo con las autoridades no logró su objetivo, la resistencia indígena siguió, basándose en el derecho a la consulta previa y rechazo de la idea de abrigo, como podemos apreciar en estas palabras de Deirys Ramos:

Lo que ellos están haciendo no es una consulta. Solo nos dieron una información y una sola opción, la de ir a los abrigos. Aquí seremos indígenas, pero no somos brutos. Nos engañan, adornan la información que nos dan, pero no nos vamos a dejar engañar. Abrigo no es una solución. No queremos que nos tengan como animales, encerrados, vivir con calor, comer lo que ellos nos dan. No vamos a tener la oportunidad de elegir lo que queremos comer. Lo que queremos es trabajar y generar ingresos para nosotros mismos y nuestras familias. En los abrigos no seremos libres sino sólo sujetos tutelados. Ya estamos cansados de ser pisoteados. No nos negamos a abandonar un terreno que sabemos que no es nuestro. Pero queríamos dialogar, hablar, para encontrar una solución juntos. La gran mayoría de los habitantes aquí han vivido en abrigos, pero salieron. Esta no es una consulta previa, no nos están respetando (Deirys Ramos [Aidamo Ka Ubanoko], comunicación personal, septiembre 2020).

Los líderes indígenas se subscriben a esta posición. Ellos ven el abrigo como signo de opresión, de encierro y de dominio. Las palabras de Deirys muestran que su resistencia busca la autodeterminación y la reproducción sociocultural y económica. Ka Ubanoko se había convertido en sinónimo de todo esto, y su desaparición significa pérdida del proceso que se venía gestando. De hecho, cuando desalojaron a los indígenas de Ka Ubanoko, en enero 2021, y los llevaron a los abrigos de Pintolandia y Jardim Floresta, el grupo de los caciques se fueron juntos a Jardim Floresta y comenzaron a recaudar dinero para comprar un terreno con el sueño de seguir viviendo bajo su propia estructura. Leany lo explica de esta manera: “Estamos solicitando un espacio donde podamos desarrollar nuestra vida. Para nosotros el terreno es importante. La tierra es vida para nosotros. Actualmente estamos en el abrigo Jardim Floresta, pero tenemos la esperanza de salir y desarrollar nuestra vida”.

De esta manera, se resalta el “principio de diversidad cultural” (Mudimbe 2006), que los warao emplean como una estrategia política y un código para promover cohesión interna y trazar líneas programáticas de acción para alcanzar un nuevo estilo de cultura cooperativa. El 16 de enero 2021, Ka Ubanoko como espacio llega a su final, cuando los militares llevaron el último grupo de los indígenas al abrigo de *Jardim Floresta*. Sin embargo, el espíritu de Ka Ubanoko acompañó a este grupo que, el 2 de marzo de 2021, finiquitó la compra de un terreno en el Municipio Cantá. Dieciocho familias salieron del abrigo y comenzaron su nueva vida, basada en autonomía y en la cultura cooperativa. La comunidad está compuesta de los warao y kariña. Luis Ventura, Coordinador del Consejo Indigenista Misionero (CIMI), Región Norte, que acompaña esta comunidad, resume así la importancia del gesto de comprar el terreno: “Ellos han expresado que el terreno es para todos los pueblos indígenas o todos los warao. Es un espacio de lucha política, para que sean respetados y puedan recuperar su autonomía.” (Conversación personal, marzo 2021).

5.3 Esperando el sábado: día con sabor al terruño

Hay sabores que llevan de vuelta a casa, al aroma de una nueva cosecha, a la frescura de la tierra mojada; sabores con los que vuelves al origen, a lo importante y verdadero. Hay aromas

que te llevan a esos rostros familiares y a la alegría de trabajar; que te traen de vuelta a la vida y te dan el impulso para continuar [...] ¡Comer es mucho más!.³⁵

Esta publicidad resume bien la antropología de alimentación en espacios transnacionales. Definitivamente, comer es mucho más. Es un acto cultural, un símbolo de identidad, que lleva de vuelta a la casa y conecta a uno con sus raíces. Así lo afirma también Teresa Farrera, originaria de la comunidad de Araguaimujo y docente de profesión, que ha pasado la mayor parte de su vida viviendo en Caracas, donde estudió y posteriormente trabajó en la sede del Ministerio de Educación, hasta su jubilación en 2014. Insiste que, a pesar de muchos cambios en su visión como mujer warao, uno de los elementos que la identifica culturalmente es el régimen alimentario. Realzando que se trata de la comida en sí y de todo el proceso de prepararla, Teresa reitera: “La identidad tiene un gran sentido para quien cocina y para quien se alimenta, ya que la comida nos brinda múltiples sabores que nos transportan hacia nuestras raíces.” De esta manera, Teresa hace eco de Mudimbe (2006, 344) quien apunta que en el ámbito transnacional la identidad implica dos conceptos: “la diferenciación cultural [...] y la capacidad para adaptarse a una variedad de entornos”.

En Boa Vista, una de las áreas donde los warao insisten más en desmarcarse de los brasileiros y los criollos venezolanos es en los hábitos alimentarios. En los *abrigos*, la comida se vuelve un campo de fuerza y, para los warao, una forma de resistencia contra los patrones impuestos. Al mismo tiempo, se observan procesos de adaptación a lo que más se asemeja a sus alimentos. La resistencia del grupo warao de Ka Ubanoko contra la propuesta de ser llevados a un abrigo, además de basarse en la necesidad de seguir fomentando su propia organización, acentúa su repudio al sistema de alimentación aplicado en los abrigos. Esto se ve en el sentimiento de Alejandra Cortez, una cacique warao. Alejandra que llegó con su esposo Wilson Cortez, y sus cinco hijos, ha vivido en Ka Ubanoko desde su fundación. Para ella, la facultad de escoger el tipo de comida y de cocinar son elementos irrenunciables: “Nosotros somos libres y no queremos estar encerrados, queremos nuestro espacio. Nosotros no queremos estar encerrados en un abrigo donde no podemos cocinar, donde tenemos que esperar a que nos traigan la comida.” El tono de Alejandra resalta la palabra cocinar,

³⁵ Esta es una publicidad de Empresas Ole (Empresa de alimentos y bebidas).
https://m.facebook.com/watch/?v=731173270871907&_rdr

mostrando así que su lucha busca salvaguardar todo el arte culinario warao, y no solo el tipo de comida. Las palabras de Teresa Farrera ayudan a poner el sentimiento de Alejandra en perspectiva:

En la mesa warao no se evidencian grandes grupos de alimentos; solo pescado, lapa o acure - asado o en sopa - acompañado de ocumo, plátano, yuca o casabe. En cuanto a la educación en el arte culinario, la tradición juega un papel importante, ya que los ancestros fomentaron enseñanzas, a través de las cuales valoramos, enriquecemos y ampliamos nuestros conocimientos ancestrales. Educar para tener una buena alimentación, es tener salud. El arte culinario warao se transmite de generación en generación, en un grupo familiar. Es la abuela o el abuelo quien transmite las costumbres culinarias a las nuevas generaciones. En los momentos de preparar la comida, se transmiten los saberes. Siempre hay que mantener las tradiciones vivas y sentirse orgulloso de ellas porque la tradición, para mí, es la transmisión de nuestro querer y nuestros saberes (Teresa Farrera [docente warao], comunicación personal, abril 2020).

Alejandra y Teresa ponen de relieve el hecho de que los migrantes no siempre asimilan las costumbres de la sociedad anfitrión, e invariablemente mantienen relaciones sociales con sus lugares de origen a través de las prácticas culturales (Neira 2005; Gupta y Ferguson 2008). La gastronomía es una maraña de múltiples elementos que encierra, al mismo tiempo, la cultura material y la simbólica. La cocina es toda una institución, donde confluyen aspectos de la cosmovisión warao y sus hábitos gastronómicos. Alejandra está insinuando que negarles a los warao la posibilidad de comer lo que forma parte de su gastronomía habitual y de participar en su preparación equivale a pedirles que renuncien a la transmisión de sus valores ancestrales. La comida te conecta con tus raíces, tu niñez, con tu parte emocional, con las costumbres de tu pueblo, y su valía no depende solo del importe nutricional.

Teresa explica que cuando se mudó de Araguaimujo a Caracas, cambiar de hábitos gastronómicos fue un proceso complejo y lento en su experiencia de adaptación cultural. Añade que su pueblo ha vivido un proceso de adaptación negociada, paulatinamente asimilando algunos alimentos, entre ellos la harina de trigo, harina de maíz y el pollo, pero rechazando otros, como son granos y la carne de res. Sin embargo, en el abrigo, los cambios en hábitos culinarios han sido abruptos y forzosos. Desde luego, en un espacio trasnacional, el

grupo tiene que adaptarse a nuevos hábitos alimenticios, pero es una transformación escalonada que “coincide con la tarea hermenéutica de reformular nuestra identidad para evitar malentendidos y estar acorde con diferentes líneas socioculturales.” (Mudimbe, 338). En Boa Vista, el espacio más emblemático para afirmar que ‘comer es mucho más’ y documentar la resistencia warao contra la imposición de un sistema alimentario es la Feria de Pintolandia, ubicada a menos de un kilómetro del abrigo de Pintolandia, en la Rúa Pedro Aldemar Bantim. De la ocupación de Ka Ubanoko, la feria dista aproximadamente un kilómetro. Cada sábado, seis cuadras de esta calle se transforman en un mercado y lugar de encuentro de los warao de Pintolandia y de Ka Ubanoko. Este espacio se convierte en un campo donde se teje la identidad culinaria de los warao. Para los venezolanos en general y los warao en particular, este lugar tiene una importancia muy particular, ya que trae el sabor de terruño a Boa Vista. Herminia Ratti, habitante del abrigo de Pintolandia, cuenta que toda la semana ellos buscan de ahorrar dinero para poder comprar su propia comida en la feria. El sábado es un día de descanso del menú impuesto por la Operación Acogida. El área de la cocina del abrigo cobra vida ese día, y la tristeza embarga a las familias que durante la semana no pudieron ahorrar dinero para degustar el sabor del terruño.

En la feria se encuentra lo más parecido a los alimentos que forman parte del plato warao: el pescado, la *goma* (almidón sacado de una palma, que tiene apariencia y el sabor de la yuruma), harina de trigo, el gusano de moriche, fruta de *buriti* (*Mauritia flexuosa*), entre otros. Cada sábado que estuve en la feria, fue imposible caminar 20 metros sin tropezarme con un warao. Hermes Zapata, que llegó al abrigo de Pintolandia a finales de 2019 enfatiza: “El warao nunca va a ser otro. Tenemos nuestra cultura y la defendemos. Insistimos que los niños hablen en warao, y luchamos para comer nuestra propia comida.” Para Hermes, los fines de semana tienen un significado muy especial con respecto a la diferenciación cultural. Señalando que la adaptación a la comida brasileña es forzada por la administración del abrigo, Hermes apunta que, de la venta de la artesanía que su esposa y su hija elaboran, los fines de semana logran comer algo diferente, saborear lo terruño. En sus propias palabras: “Los sábados vamos a la feria y compramos goma, moriche y pescado. Cocinamos nosotros mismos, a nuestra manera. Así, los sábados y domingos tenemos nuestra propia comida. También compartimos con familias que no tienen cómo comprar su propia comida”. En la misma línea, Antonio Centeno agrega:

La Fraternidad no reconoce nuestra cultura. Pedimos yuca, plátano, pollo y pescado, pero solo nos traen espagueti y carne, y lo cocinan sin aliños. Cuando reclamamos nos dicen: ‘ustedes no son nada. No pueden exigir nada, no tienen derecho de exigir.’ Queremos que nos traigan comida cruda, como era antes, para que nosotros mismos cocinemos. Lo único que hacemos ahora es que, si tenemos dinero, los sábados compramos pescado, harina [de trigo], yuca, en la feria y cocinamos con aliños (Antonio Centeno, conversación).

Las palabras de Hermes y Antonio dejan entrever que la construcción de la identidad en espacios transnacionales “es un dominio siempre en disputa” (Gupta y Ferguson 2008). Si por un lado la administración del abrigo impone un tipo de comida, por otro lado, los sábados los indígenas aprovechan la venta en la feria de Pintolandia para saborear lo propio.

Generalmente, en Pintolandia, el desayuno consiste en pan con café y leche; el almuerzo y cena en carne, frijoles, ensalada cruda y arroz, acompañados de un jugo industrial. La carne, a menudo, es frita, seca y dura. Con la institucionalización y estructuración del régimen alimentario, la Operación Acogida acabó unificando el menú en todos los *abrigos*. Esta creación de homogeneidades y universalismos (Fanon 2009), a su vez, terminó invisibilizando y culturalmente anulando a los indígenas. Están obligados a comer lo que ‘los expertos’ deciden que es bueno para ellos. Los mismos ‘expertos’ deciden el modo de cocinar. Sin embargo, el área de la cocina del abrigo y la feria de Pintolandia se convierten en espacios de resistencia donde se construye un ‘nosotros-warao’ a través de un proceso de diferenciación y adaptación en materia de alimentación. Es una resistencia a una adaptación forzada por medio de la subordinación. Ellos mismos deciden incorporar elementos análogos a su sistema alimentario. Si bien la *goma*, comida comprada en la feria, no es exactamente la yuruma, su aspecto físico y su sabor permiten que sea integrado como parte del plato warao.

En ocasiones, la resistencia y la adaptación toman otra forma. Nunca olvido ese día que encontré a Carmen sacando la comida de la *marmita* y poniéndola a cocinar en una olla. Ella explica su actuación así: "esta no es nuestra comida y los niños no pueden comerla. Los niños solo la pueden comer si la cocino con aliños a nuestra manera". Algunos vuelven a cocinar la comida, aliñándola a su manera. De este modo, adaptan la comida a su gusto. Al mismo tiempo, como indica Antonio Centeno, siempre piden un cambio de menú, para comer más pollo y pescado. En las comunidades warao del Delta, muy pocos comen la carne de res. Los

habitantes de Pintolandia resisten incorporar en su dieta la carne de res, los frijoles y la ensalada cruda y, cada vez que hacen evaluación, recomiendan eliminarlos del menú. La Fraternidad Internacional, que está a cargo de la administración diaria del refugio, y tiene el contacto más estrecho con sus habitantes, está de acuerdo con los cambios que piden los warao. No obstante, esa decisión no depende de ellos. Según uno de los coordinadores de Pintolandia, lo que los warao piden (el pollo) es más económico que la carne. Pero, como se trata de licitaciones millonarias y de intereses económicos de algunos individuos, se burocratiza el proceso, obstaculizando la posibilidad de efectuar cambios.

5.4 Diálogos curativos: conflictos y resistencia en tiempo de Covid-19

El 20 de mayo 2020, recibí una llamada de la ciudad de Goiania, estado Goiás. La preocupación era grande. Había un grupo de waraos en la ciudad, y ninguno de ellos observaba los protocolos del Covid-19. Andaban por las calles de la ciudad sin mascarillas en plena pandemia, y eso encendía alarmas en instituciones gubernamentales y civiles. La llamada era para encargarme una misión. Además, era el tiempo que toda la campaña sobre el coronavirus se acuñaba en el lema: “Quédate en casa”. “¿Cómo podemos quedarnos en casa? ¿Qué vamos a comer?” Estas eran las preguntas principales que los warao hacían. Hay que tener en cuenta que en ese tiempo solo había *abrigos* en los estados de Roraima, Amazonas, Pará y Piauí. Dado que yo conozco a los warao, hablo su idioma y había vivido con ellos, se pensó que yo debía hablar con ellos para explicarles lo grave que es el Covid-19, y persuadirlos a observar los protocolos. Confieso que tomé este compromiso con algo de temor. Pero, al mismo tiempo, sentí que era una urgencia, que su vida estaba en peligro. Nunca me imaginé que esta tarea se iba a convertir en parte de esta investigación.

Por supuesto, llamé. Y se abrió un horizonte de diálogos que me desarmaron por completo. Me quedé sin argumentos, porque mi visión era occidental, a pesar de haber vivido tantos años con los warao. La llamada inicial a Goiania me llevó a otros diálogos, en diferentes partes de Brasil. Además, me llevó a un ejercicio de retrospección. Volví a los años cuando vivía en Delta Amacuro, para descubrir la visión warao sobre la enfermedad. Ellos usan tres palabras para hablar de la enfermedad:

1. Se usa la palabra *nobara* cuando se trata de enfermedades endémicas que, aunque son causadas por agentes metafísicos, no están relacionadas con los *jebu* (espíritus). Los médicos que intervienen en este tipo de enfermedad son los fitoterapeutas, y su institución no es ritualizada (Wilbert 1996, 21).³⁶
2. La palabra *waba* - que también traduce la palabra muerte - se usa cuando la persona parece estar en los últimos días, sin esperanza de curarse – *a moni ekidakore diana* (cuando la persona está como en coma, o está más allá que aquí).
3. Cuando se trata de enfermedades cuya causa es sobrenatural, se emplean tres palabras: *jebu* (o *jebu asida/sabana*); *joa*; *bajana* o *jatabu* (cuando se trata de un flechazo). En todos estos casos, hay un espíritu patógeno al que se le atribuye la patogénesis. Tres clases de médicos intervienen en esta clase de enfermedad: *joarotu*, *bajananarotu* y *wisiratu*.

Se necesita servicios de un médico especialista en cada uno de estos casos.³⁷ In Brasil, los warao continúan con sus prácticas médicas, basadas en su propia cosmovisión. La salud es una institución basada en convicciones muy profundas que no cambian ni en espacios foráneos.

La primera persona que contacté fue a Juan, quien fue categórico que el coronavirus es un *jebu asida*, *jebu ajakatuma* (enfermedad del viento) y, por lo tanto, no puede ser tratado en los hospitales o por los médicos no-indígenas. Juan, uno de los líderes y curandero warao, envió el siguiente mensaje de WhatsApp a los warao:

Mis hermanos warao, no vayan al hospital si tienen coronavirus. Esta enfermedad es *jebu*, y los médicos criollos no tienen cura. Recuerden que desde nuestros orígenes siempre hemos tenido nuestros *wisimu*. Son los únicos que pueden curar esta enfermedad. Todos los Warao que estamos en Brasil, tenemos que buscar a los *wisimu*. Si van a los hospitales, a los médicos de los criollos, les aseguro que van a morir. Dondequiera que estén, mi gente, tienen que

³⁶ En estudio etnomédico warao de Wilbert (1996, 24-73) identifica 64 enfermedades endémicas, que organiza en ocho “súpcategorías de síntomas”. Estas ocho categorías se pueden reducir a tres clases: a) gastrointestinales, respiratorias, febriles y cutáneas; b) trastornos del sistema reproducción femenino, pérdida de energía por esfuerzos excesivos; c) causadas por infección helmíntica del tracto intestinal y dentales.

³⁷ Para un exhaustivo estudio de la salud warao, consulta: Wilbert, (1996); Freire, Germano y Aimé Tillet (Editores). 2007. *Salud indígena en Venezuela*, volumen II. Caracas: Editorial Arte.

buscar a los *wisimu* para que les den medicina, porque esta enfermedad es fuerte. Donde no hay *wisimu*, no habrá cura (Juan [Líder warao], comunicación personal, abril 2020).

Este discurso, en un ambiente transnacional, durante un tiempo de dificultad, afirma la confianza de los warao en sus propias instituciones y su desconfianza en las instituciones criollas cuando se tratan que cuestiones existenciales. Aquí entra en juego lo que Hall (2010[1990], 349-351) identifica como construcción de identidad a través de comunalidades y continuidades esenciales. Juan apela al oficio del *wisidatu* como garante y anclaje de la identidad warao en materia de salud, y lo ubica en un tiempo etnohistórico. Al ubicar su percepción del Covid-19, y el tratamiento del mismo, dentro de la cosmovisión warao, Juan dibuja una línea divisoria entre lo indígena y lo criollo, e invita a los warao a ponerse al lado correcto de esta línea.

Para Epifanio Moreno, natural de la comunidad de Jebuwabanoko (España), esta pandemia supera el conocimiento occidental y solo el mundo indígena tiene las herramientas para entenderla y efectivamente enfrentarla. Epifanio me pasea por su mundo espiritual, donde el virus es visible, explicando, con anticipación, que él no ha recibido la formación ritual para ser *joarotu*. El *joarotu* (*dueño de joa*, espíritu de enfermedad) es especialista en el arte de dialogar con los *jebus*. “Lleva en su pecho a dos de los hijos de esta deidad, quienes, a su vez, se encargan de hacerle cumplir sus promesas iniciáticas de que por medio de la hechicería deberá proveerlo a él y a su corte de sangre y carne humana” (Wilbert 1996, 20). Tiene una protección especial de los espíritus y, por lo tanto, conducido por los espíritus malignos puede causar enfermedades, desgracias y muerte. Al mismo, tiempo tiene poder para curar enfermedades y neutralizar daños.

Epifanio aclara que su hermano mayor, Juan Mendoza Agustín, sí fue un *joarotu*, mientras que su papá fue fitoterapeuta y docto en el arte de cantar *joa* para curar a los enfermos. Su hermano, Juan, se había ofrecido para iniciarlo en el oficio de *joarotu*, pero él no aceptó porque no quería tener poderes para causar muertes. Fue de su papá que aprendió a ser fitoterapeuta y cantar la *joa*. Señala que en el mundo sobrenatural existen dos géneros de *jebus*: los benignos y los malignos. Son estos últimos los que causan enfermedades que se categorizan como *jebu asida* o *jebu sabana*. Este explica porque las enfermedades de esta

clase comienzan con la palabra *jebu*. Además, en la cosmovisión warao, el espíritu maligno suele manifestarse mediante las enfermedades, las pestes, las desgracias y la muerte, y es desde esta perspectiva que se entiende el Covid-19.

Epifanio aprendió de su padre, Lorenzo Moreno, a cantar *joa* para curar enfermedades como la diarrea, fiebre y picadas de serpiente y alacrán. Desde su dominio del mundo espiritual, decreta que el coronavirus es una enfermedad cuyos agentes patógenos solo se confrontan con *joa*. Armado con una gran maraca (*jebu a mataro*), que solo un ser dotado de los poderes sobrenaturales puede tocar, Epifanio canta *corona birio a joa*, su canto telúrico para acceder al mundo sobrenatural. Su canto muestra cómo el lenguaje, crea posibilidades de trascender colectivamente las adversidades (Mudimbe 2006, 348). El *joa* encierra un lenguaje y “los códigos culturales compartidos que nos proveen, como “pueblo”, de marcos de referencia y significado estables e inmutables y continuos.” (Hall 2010 [1990], 349-350), como se puede apreciar en el canto de Epifanio:

Memo naru, memo naru, meno naru

(Vete lejos de mí, vete lejos de mí, vete lejos de mí).

Tamatika, tamatika,

(Aquí, aquí)

iji majanoko wanaka, ji majanoko wanaka...

(No toques mi casa, no toques mi casa)

Iji, jebu iji, jebu witu, ji tejo ekidarone

(Tú, espíritu tú, verdaderamente espíritu, porque no tienes cuerpo)

Wite orisabaja, ji tejo wane, wite orisaba, iji.

(Tomas para sí, tomando cuerpo, tomas para sí, tú)

Jebu tiji, jebu tiji, iji, ji wai karamuna

(Por ser espíritu, por ser espíritu, tú, tu nombre hace ruido/duele)

Ji wai warakore, dibu noko!

(Cuando llamamos tu nombre, ¡escucha!)

Dibu nokone iji kemo naru, kemo naru.

(Escucha y vete lejos de nosotros, vete lejos de nosotros).

Karibu noko, ji wai waraokore.

(Escucha nuestra palabra, cuando mencionamos tu nombre)
Ine ji natoro sanuka,
 (Yo soy tu nietico)
oko ji natoromo, daisa yana, oko ji warao,
 (Somos tus nietos, no otros, somos tu familia).
oko rakate ji monuka... yee, yeyeye, yee, yeyeye yee.
 (Somo igual a ti, yee, yeyeye, yee, yeyeye, yee)
Iji yama, iji yama, jebu yama iji.
 (Tú siendo, tú siendo, siendo tú espíritu)
Diawara yana, diawara tai monuka yee, diawara eku witu
 (No naces, igual que el primigenio, en el principio)
Iji karamuna ji wai nokokore.
 (Tú, te levantas al escuchar tu nombre)
Waraoria warao ma kajotabuya, ma wai waraya ine korona birio.
 (Pérdida del ser humano, el ser humano me ordena, me llama corona virus)
Ta tiji, tane ma waraya.
 (El poderoso, así me llaman)
Warao, jotarao, wabaetuma, kokotuka ma waraya.
 (Los warao, los criollos, los muertos, todos me llaman)
Ta tiji ma kajotabuya, tamaja mejoroku bubu, bubu Brasil
 (El fuerte me ordena, este pecho-boca aumenta, en Brasil aumenta)
Bubu kware sabukane.
 (Aumenta mucho)
Maria waranoko wana nome diana
 (Mi perdición, no coges mi garganta ya)
Tamaja namu baka toma, apae toma, warao a toma, aria waranoko.
 (Este recipiente, portador de carne, carne humana, su perdición la garganta)
Ta tiji emo nautene, naria waranoko wata
 (Del fuerte me alejaré, mi perdición la garganta)
Ma koitanoko wata, oko namu karareya,
 (Mi lugar de canto, nosotros amansamos la casa del espíritu)
Tamaja oko namu karareyi

(Amansamos esta casa del espíritu)

Tatane, ma nakoro eku uriabane.

(Así, lentamente mi fruta)

Kemo mutorone, kemo mutorone, kemo mutoro abate ine

(Lejos tuerto, lejos tuerto, lejos pondré el ojo tuerto)

Tamate sorokore.

(Si se assoma por aqui)

Warao niya, warao ma wai waraya, yee yeyeye, yee.

(No soy ser humano, el ser humana llama mi nombre, yee, yeyeye, yee)

Tane ama, tane ama, ji wai karamuna, ji wai warate tebé.

(Así, así, tu nombre hace ruido, tu nombre diré por el suelo)

Iji ji waba tara.

(Tu muerte es difícil)

Ma wabate, ine tara witu wate

(Moriré, con mucha fuerza cogeré)

Ma tejo ekidarone, ajaka eku ine jate ine.

(No tengo cuerpo, estaré en el viento)

Ine ma tejo ekida, ma tejo witu ekida,

(No tengo cuerpo, no tengo nada de cuerpo)

Tiarone, wite orisaba, ma tejo ine jane yana, yeee.

(Por eso yo mismo, no teniendo cuerpo)

Ma tejo ekida yama, wite orisaba, ma rokoi, ma waba tara ine.

(No tengo cuerpo, yo mismo, mi vómito, mi muerte es difícil)

Ine tajama dio maja, dio, diotuma, ma rio tara ine.

(Yo siento este dolor, dolor, dolores, mi dolor es fuerte)

Ine ma jebu tara, ine ma jebu witu tara

(Mi espíritu es fuerte, mi mismo espíritu es fuerte)

Ine ma riara tara, ine ma riara tuma

(Mi fiebre es fuerte, mis fiebres).

Tai diana, orikware abane, ma botoboto tara.

(Eso es todo, juntada mi debilidad es fuerte)

Ma mejo yabaibai tara

(Mi pecho cercado es fuerte)

Ma mejo yabaibainakore ma botoboto mamoya, ma mejo diana nakaya...

(Mi pecho cuando no está cercado, siento debilidad, mi pecho ya cae)

Iji tai, oriejibuae, yeeee, oriyejibune korona birio

(Eso eres tú, te repartes, repartiéndote coronavirus)

Jee jebu, ji jebutuma, ji jebutuma emo naru

(Jeee, espíritu, tu espíritu, tu espíritu, aléjate)

Ji jebutuma warayakore

(Espíritus cuando te llamamos)

Ine ji waia, ji waia warate tebée, yeeee, yeyeyeye, yeee.

(Yo tu nombre, tu nombre llamaré, yeee, yeyeyeye, yeee)

Yeeeyeyeye, ine jiiiii, ji, ji wai, ji wai, ji wai, ji wai, ji wai, tamaja ji wai.

(Yeeeyeyeye, yo tú, tú, tu nombre, tu nombre, tu nombre, tu nombre, este es tu nombre).³⁸

La riqueza de la cultura musical warao es impresionantemente amplia. Basilio de Barral (1964) hizo una colección de 360 canciones de diferentes géneros. En el mundo ritual, el canto trasciende el idioma hablado. Por lo tanto, la música del *wisidatu*, *bajanarotu* y *joarotu* produce toda una gama de sonidos y vibraciones aptos para conectar el ser humano con un mundo sobrenatural. Si bien la enfermedad denominada como *jebu* viene del mundo sobrenatural y es producto de los espíritus malignos, solo un lenguaje encriptado es capaz de abrir sus secretos y vencerla. El curandero tiene que identificar el agente patógeno y, desde ahí entrar en un diálogo lírico con él para poder destruir su panteón y liberar al enfermo. Por lo tanto, Juan advierte del inminente peligro que hay en acudir al médico brasileiro o criollo, porque él no tiene las llaves para abrir el misterio de esta enfermedad y destruirla. La visión de Juan y el canto de Epifanio se complementan y muestran la dicotomía que hay entre la visión de la medicina como disciplina de ciencias naturales y la de etnomedicina. Esto no quiere decir que los warao no acuden a centros estatales de salud. Cuando se trata de enfermedades que ellos consideran simplemente como *nobara*, acuden a los hospitales. Pero, cuando es más profundo, cuando los espíritus están por el medio, comienzan acudiendo a sus

³⁸ La traducción de warao al español es mía.

sabios que poseen los códigos sobrenaturales. Es común también que acudan a los curanderos mientras, al mismo tiempo, solicitan atención médica en los centros de salud estatal. En esta *joa*, Epifanio habita simultáneamente dos mundos. Continuamente cambia de ubicación. Entrar en el panteón de los espíritus para poder conversar con los ellos y vulnerarlos. Al mismo tiempo, habita el mundo de los mortales y, por lo tanto, intercede por el grupo humano, víctimas de malevolencia de los *jebus*. Claramente, hay dos cosmovisiones en conflicto. No se trata de que los warao no quieran obedecer los protocolos de bioseguridad. Es cuestión de su manera de interpretar esta enfermedad.

Cómo una medida de controlar el Covid-19, la Operación Acogida, con el apoyo de ACNUR, construyó el *Área de proteção e cuidado (APC)*, un hospital de campaña para la reclusión y atención de casos sospechosos y confirmados. En junio 2020, hubo varios casos sospechosos en Ka Ubanoko y los militares los llevó al APC, entre ellos la familia de Fidel Torres y Nilda Moraleda. Según ellos, nunca se les hizo pruebas para confirmar si eran positivos o no, pero se les consideró como casos del Covid-19. No recibieron ninguna atención y, después de tres días, pidieron salir del APC. Fidel explica que él y su esposa, Nilda, seguían con fiebre y malestar y por eso pidieron salir para poder buscar tratamiento de sus cofres etnofármacos:

Nos sentíamos muy mal, con fiebre y malestar. En el hospital no nos dieron ningún diagnóstico, tampoco nos daban medicina. Por eso quisimos salir. Yo comencé a tomar la orina todas las mañanas, y así me curé. Es que hay enfermedades que nosotros curamos así. Después de tres días, ya me sentía mejor (Fidel Torres, en conversación con el autor, junio 2020).

Wilbert (1996, 24-27) acota que las enfermedades febriles son la fuente principal de la morbilidad y la mortalidad warao y pueden ser causadas por los *jebu* o por algunos agentes místicos no *jebu*. Si bien la mayor parte de los patógenos febriles son de origen sobrenatural, no es siempre fácil reconocer inmediatamente el agente causal. El proceso de diagnóstico puede involucrar tanto a los médicos rituales como a los fitoterapeutas y puede durar varios días o hasta semanas. Este dato nos ayuda a interpretar el proceso terapéutico por el que optó Fidel. Este proceso encaja dentro de la atención sanitaria y farmacopea warao. Mientras que su salida del APC no es necesariamente un rechazo de la farmacopea criolla, definitivamente muestra que tiene más confianza en sus instituciones sanitarias.

5.5 Hacia una conclusión: identidad es siempre un campo de fuerza

Los tres aspectos que este capítulo ha estudiado muestran cómo se construye la identidad en espacios de conflicto. Creo que Ka Ubanoko, aunque haya dejado de existir, mostró la importancia del espacio en la construcción identitaria. A través de símbolos con que adornan el espacio los warao marcan su territorio y luchan por construir un ‘nosotros’ bien definido. El proceso de desalojo de los indígenas del espacio de Ka Ubanoko es, tal vez, la muestra más contundente de que la identidad es un campo en disputa. Elementos identitarios se tornan instrumentos políticos para luchas por la igualdad y respeto.

Por otra parte, el régimen alimentario, que en sí es un componente de identidad cultural, se convierte en un campo de conflicto en los abrigos. Si bien es cierto que la Operación Acogida impone el tipo de comida y el estilo de su preparación, por otro lado, los indígenas siempre buscan estrategias de escamoteo, para resistir los controles e imposiciones institucionales y disfrutar alimentos que consideran acorde a su gusto. Asimismo, el tiempo del Covid-19 ha mostrado el conflicto de cosmovisiones en la esfera de la salud. Las disputas alrededor de los protocolos del Covid-19 ponen al descubierto las marcadas diferencias entre la visión indígena y la visión no-indígena de la enfermedad.

Creo que no se puede restar importancia a estas diferencias y su importancia en el proceso de constitución identitaria. Estas diferenciaciones expresan su anhelo por reproducirse económica, socio-cultural y políticamente. Sin embargo, también hay que resaltar que hay momentos que los warao agudizan estas diferencias, empelando sus prácticas culturales y los discursos indigenistas como estrategias para desafiar al Estado brasileiro, con la pretensión de alcanzar la igualdad y pelear por sus derechos. Aunque no logran este cometido, no desisten en su lucha.

Conclusiones

Este trabajo ha intentado trenzar tres elementos del desplazamiento transnacional del pueblo warao: sus causas, la administración de los migrantes warao en el lugar de destino y los mecanismos de reproducción que permiten construir la identidad colectiva en espacios transnacionales. En cuanto a las causas de la migración transnacional de este grupo étnico, he argumentado que es importante establecer anclajes históricos que permitan visitar las experiencias migratorias de 1965 y 1980 desde la perspectiva del desplazamiento forzado, para resaltar los elementos que han perjudicado a las comunidades warao. El elemento principal en estos dos momentos migratorios es el desarrollismo que directa o indirectamente corroyó las estructuras productivas de las comunidades warao. Por otra parte, el periodo chavista, considerando que tenía una deuda histórica con las poblaciones indígenas, desplegó una cantidad impresionante de recursos hacia ellas, con el fin de darles oportunidad de gozar de desarrollo social. El aumento en el poder adquisitivo del indígena, especialmente por medio de salarios, es, tal vez, la marca distintiva de este periodo. También, hubo otros programas sociales que contribuyeron al mejoramiento de la calidad de vida. El flujo de dinero, la cantidad de motores fuera de borda, la mejoría de las caminerías (las callecitas) y en las viviendas, son algunas de las manifestaciones de los cambios en la calidad de vida en las comunidades warao. Sin embargo, una evaluación de los efectos de estos proyectos y programas, a largo plazo, los vincula directamente con los desplazamientos transnacionales actuales. Estos proyectos desestabilizaron las bases de la organización económica de las comunidades indígenas. Las comunidades que más se beneficiaron de las dádivas del Estado fueron las más afectadas, y cuando llegó la crisis económica que vive Venezuela, no tenían recursos propios para seguir con su vida normal.

Desde esta perspectiva, a la pregunta de por qué hemos llegado aquí, no se le puede buscar la respuesta solo en la escasez que experimenta Venezuela en la actualidad. Esta carestía es una punta del iceberg, que nos lleva a evaluar los proyectos estatales del periodo 2007-2013, y vincularlos con los dos periodos anteriores (1965 y 1980) que provocaron desplazamientos intranacionales del pueblo warao. El denominador común entre estos momentos migratorios es que los proyectos estatales vulnerabilizaron a los warao, dejándolos sin una base sólida de producción. Sin recursos económicos para sobrevivir, los warao adoptan la migración como

una estrategia de sobrevivencia. Por lo tanto, se trata de un desplazamiento forzado por la actuación del Estado. Por una parte, el desarrollismo, especialmente estatal, terminó destruyendo los medios de subsistencia económica de las comunidades warao y causando hambruna, enfermedades, pauperización y dañando el medio ambiente, como se ve con el cierre del Caño Manamo. Por otra parte, el Estado, al atribuirse el papel monopolista de promotor del desarrollo social, introdujo asalarización masiva en las comunidades que, a corto plazo, benefició las comunidades pero que, a largo plazo, destruyó su organización socio-económica y las llevó a migrar para sobrevivir. Las comunidades que más se beneficiaron de los programas sociales del Estado son las que más emigraron. El hecho que los warao se emigran para salvarse de hambre y de enfermedades, muestra que se trata de un desplazamiento forzado por la violación de sus derechos económicos y sociales. El Estado no solo se prescindió de su papel de crear mecanismos que permitiesen a los warao el disfrute de las necesidades sociales, económicas y culturales, sin que terminó vulnerando sus propios mecanismos. Esta situación lleva a interrogar al Estado sobre sus proyectos desarrollistas y sus programas sociales, e invita a las comunidades indígenas a pensar en proyectos productivos que les puedan garantizar la autonomía alimentaria y organizativa.

También, este trabajo ha analizado cómo el Estado brasileiro, como receptor, administra a los indígenas en condición de migrantes o refugiados. El diseño administrativo de Brasil parece basarse en la premisa de que los migrantes son un problema que hay que resolver y, de esta manera, la búsqueda de soluciones es unilateralmente prerrogativa del Estado. Este estilo de gobernanza que, además, delega las funciones administrativas a otros agentes, crea cercos de control que, a mi manera de ver, pueden ser clasificados como necropolíticas, dado que imposibilitan la reproducción económica, social y cultural de estas poblaciones. Acuso al Estado brasileiro de una ambigüedad estratégica, que implica nacionalización de la población indígena en algunos momentos y segregación étnica en otros momentos. Este mecanismo le da libertad interpretativa al Estado, que se otorga la potestad para captar y asignarles recursos en algunos momentos y en otros momentos negarles determinados servicios y derechos. Análogamente, el Estado emplea la institucionalización de los espacios de refugio como una herramienta de control y dominio, eliminando así la autogestión de las comunidades warao. El *abrigo*, ese espacio institucionalizado, es una especie de fortificación panóptica donde el Estado ejerce control a través de separación y vigilancia y, al mismo tiempo, aplica una

governabilidad vertical que excluye a los indígenas migrantes de cualquier participación en la toma de decisiones y en el diseño de proyectos orientados hacia ellos. Si por una parte la ley de migración de 2017 da igualdad de derechos a los migrantes indígenas, las políticas migratorias aplicadas y las estructuras institucionales les niega el ejercicio de su agencia y les reduce a meros tutelados, sin la posibilidad de participar en la toma de decisiones.

El *abrigo*, y todo el diseño administrativo basado en él, es una especie de institucionalización de espacios de refugio y un control de estas poblaciones. La institucionalización de los espacios le facilita al Estado una plataforma para ejercer control por medio de la ambivalencia estratégica, la discriminación institucional y la verticalidad en la toma e implementación de decisiones. Este modo de gobernar a los migrantes indígenas es una solución a muy corto plazo, una respuesta de emergencia, a un problema mucho más profundo. Quisiera hacer eco de las palabras del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados, Filippo Grandi, cuando presentó el informe anual de ACNUR de 2019:

Estamos presenciando una nueva realidad, ya que el desplazamiento forzado hoy en día no solo está mucho más extendido, sino que simplemente ya no es un fenómeno a corto plazo y temporal [...] No se puede esperar que las personas vivan en un estado de incertidumbre durante años, sin la posibilidad de volver a casa, ni la esperanza de construir un futuro donde estén. Necesitamos una actitud fundamentalmente nueva y más receptiva hacia todas las personas desplazadas, junto con un impulso mucho más decidido para resolver [situaciones] que duran años y que están a la raíz de un sufrimiento tan inmenso (ACNUR 2020, 6).

Los diseños de acogida de los indígenas no pueden ser enfocados en situaciones de emergencia ni basados en deseos de ejercer control. Los indígenas, y otros migrantes, son seres humanos que tienen anhelos de reproducirse económica, política y culturalmente en cualquier espacio; y cualquier proyecto de acogida debe tener esto en cuenta. No son un problema por resolver a través de poderes tutelares; tienen un problema que necesitan resolver con ayuda de aliados. El Estado tiene que ser aliado, no tutela. La incorporación de los indígenas en la categoría de migrantes trae consigo muchos desafíos y exige otra lógica de abordaje de la cuestión migratoria. Dos factores son importantes en el planteamiento de soluciones adecuadas y permanentes. Primero, hay que clarificar los marcos de abordaje. Sin negar que este grupo está amparado por los derechos migratorios, este no puede ser el marco

principal de su protección. Más bien, las políticas públicas y la actuación del Estado deberían fundamentarse en la perspectiva de los derechos de los pueblos indígenas. Solo así se les puede garantizar espacios y programas que les asegure la reproducción holística según su especificidad. En segundo lugar, el punto de partida de tales políticas públicas debe ser la respuesta que ellos mismo den a la pregunta: ¿Por qué estamos aquí? El Estado no puede pretender saber la respuesta *a priori*, y elaborar sus políticas desde esa supuesta respuesta. Las categorías son negociadas, construidas en conjunto y nunca pueden ser impuestas.

Las estrategias de resistencia de los warao muestran que ningún poder puede ejercer un dominio total. El subalterno tiene a su alcance mecanismos de escamoteo que le permiten ejercer su agencia y resistencia. Este estudio ha visibilizado las estrategias empleadas por los warao para defender su identidad étnica. Mientras que consideramos la identidad como una categoría relacional, hemos visto las disputas que se desatan entre los warao y varias agencias que pretenden decidir cómo categorizarlos y cómo responder a sus supuestas necesidades. Tres sustantivos pueden describir mejor el proceso de la construcción de la identidad warao en Boa Vista: identificación, adaptación y resistencia. La investigación resalta este proceso identitario en tres planos: la importancia la territorialidad en la construcción identitaria, la preservación de la identidad gastronómica y las disputas sobre la cosmovisión sanitaria. Aun reconociendo que los procesos identitarios implican continuidades y discontinuidades, el estudio hace hincapié en las continuidades de los warao en Brasil. Dos razones motivan esta postura. Primeramente, las discontinuidades se pueden apreciar mejor a largo plazo, y la migración transnacional warao solo comenzó hace unos siete años. En segundo lugar, la heterogeneidad de los grupos warao que viven en Brasil hace que el proceso de identificación pase por una fase de homogeneización, es decir, un proceso interno de cohesión, donde se construye un ‘nosotros’ más grande desde las afinidades por familias o por comunidades de origen. Este ‘nosotros’ traspasa las fronteras étnicas warao, y busca incorporar a otras etnias. Dentro de unos años, la nueva comunidad autónoma de los warao en Cantá podría ser un campo ideal para hacer estudios más profundos sobre las continuidades y discontinuidades identitarias.

Tanto la resistencia hacia el sistema de abrigos como el proceso de construcción de la identidad muestran que esta es un campo de fuerza, un territorio en disputa, y, al mismo

tiempo, pone de relieve la importancia de la reproducción cultural en la vida de los indígenas en particular y los migrantes en general. Por una parte, las necropolíticas estatales establecen fronteras geográficas y sociales desde la perspectiva de la nacionalización, considerando a los warao y otras etnias de origen venezolano como extranjeros, y buscan inhibir su reproducción a través de mecanismos de control. Pero, por otra parte, la resistencia indígena desdibuja las fronteras geográficas de Estado-Nación y delinea nuevas fronteras socioculturales; y esto les abre posibilidades de superar la nacionalización impuesta y construir un ‘nosotros’ más amplio, que abarca a los grupos indígenas de Brasil. La diferenciación resulta un aspecto importante en el proceso de construcción identitaria. Es imposible desdibujar las diferencias en espacios transnacionales, debido a que el lugar de origen, y los elementos sociales que lo caracterizan, siempre quedan como puntos de referencia. El proceso de diferenciación, a veces, se agudiza tanto - en los discursos y en las prácticas culturales – que se constituye en una herramienta de resistencia para luchar por los derechos negados. De esta manera, a pesar de las heterogeneidades, se genera un proceso interno de homogeneización. De aquí que es difícil usar la categoría de migración para hablar del proceso de desplazamiento transnacional de los indígenas. Por lo tanto, cualquier abordaje del fenómeno, que pretende responder a las verdaderas necesidades de este grupo, debe partir principalmente del marco de los derechos de los pueblos indígenas.

Lista de Siglas

ACNUDH Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos

ACNUR Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados

ADRA Agência Adventista de Desenvolvimento e Recursos Assistenciais

APC Área de Proteção e Cuidados (construida para atender a los pacientes del Covid-19)

CRI Centro de Referência ao Imigrante

CRBV Constitución de la República Bolivariana de Venezuela

CPF Cadastro de Pessoa Física

CVG Corporación Venezolana de Guayana

DESC Derechos Económicos Sociales y Culturales

DPSE Departamento da Proteção Social Especial

DPU Defensoria Pública da União

FUNAI Fundação Nacional do Índio

GNB Guardia Nacional Bolivariana

GT Grupo de Trabajo (**Sub-GT** – Sub Grupo de Trabajo)

IBGE Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

INE Instituto Nacional de Estadísticas

LOPCI Ley Orgánica de los Pueblos y Comunidades Indígenas

LOAS Lei Orgânica da Assistência Social

MPF Ministério Público Federal

MVR Movimiento Quinta República

OIM Organización Internacional para Migraciones

ONG Organizaciones No Gubernamentales

ONU Organización de las Naciones Unidas

OIT Organización Internacional de Trabajo

PNAS Política Nacional de Assistência Social

PSUV Partido Socialista Unido de Venezuela

SEJUSC Secretaria de Estado de Justiça, Direitos Humanos e Cidadania

SEMASC Secretaria da Mulher, Assistência Social e Cidadania

SEMASDH Secretaria da Mulher e Direitos Humanos

SEMTRAS Secretaria Municipal de Trabalho e Assistência Social

SESAI Secretaria Especial de Saúde Indígena

SETRABES Secretaria do Trabalho e Bem-Estar Social

TJRR Tribunal de Justiça do Estado de Roraima

UFRR Universidade Federal de Roraima

Lista de referencias

- ACNUR. 2020. *Tendencias globales desplazamiento forzado en 2019*. Copenhagen: UNHCR Global Data Service.
- Agencia EFE. 2018. *Los indios Warao, los más vulnerables en el éxodo de venezolanos a Brasil*. <https://www.efe.com/efe/america/sociedad/los-indios-warao-mas-vulnerables-en-el-exodo-de-venezolanos-a-brasil/20000013-3666577>. Consultado el 29 de junio de 2021.
- Amazônia Real. 2016. *Crise na Venezuela: O repúdio das instituições dos Direitos Humanos contra a deportação em massa dos índios Warao*. En <https://amazoniareal.com.br/crise-na-venezuela-o-repudio-das-instituicoes-dos-direitos-humanos-contr-a-deportacao-em-massa-dos-indios-warao/>. Consultado el 28 de marzo 2020.
- Arias, Stefany. 2019. *Adán Chávez destaca logros de la Revolución Bolivariana en beneficio de las comunidades indígenas*. <http://mppre.gob.ve/2019/10/11/chavez-logros-revolucion-bolivariana-indigenas/>. Consultado 30 de agosto de 2020.
- Ávila, Melquiades. 2019. “Migración masiva de waraos es el rostro humano en el Día de los Pueblos Indígenas”. *El Pitazo*, 9 de agosto. En <https://elpitazo.net/migracion/migracion-masiva-de-waraos-es-el-rostro-humano-en-el-dia-de-los-pueblos-indigenas/>. Consultado el 28 de julio 2020.
- Ayala Lafée, Cecilia y Werner Wilbert. 2008. *La Mujer Warao: De recolectora deltana a recolectora urbana*. Caracas: ICAS, Fundación La Salle de Ciencias Naturales.
- Azpurúa, Carlos. 1983. *Caño Mánamo* (Documental). En <https://www.youtube.com/watch?v=glTvIONSa8Y>. Consultado el 17 de septiembre de 2020.
- Baeninger, Rosana. 2018. “Governança das migrações: migrações dirigidas de venezuelanos e venezuelanas no Brasil.” *En Migrações venezuelanos*: 135-138, coordinado por Rosana Baeninger y Juan Carlos Jarochinski Silva. São Paulo: Universidade estadual de Campinas.
- Barral, Basilio María de. 1964. *Los indios guaraúños y su cancionero. Historia, religión y alma lírica*. Madrid: Consejo superior de Investigaciones Científicas - Departamento de Musicología Española.

- Barth, Fredrik (compilador). 1976[1969]. *Los Grupos Étnicos y sus Fronteras*. México DC: Fondo de Cultura Económica.
- _____. 2005. Etnicidade e o conceito de cultura. En *Antropolítica Niterói*, 19/2: 15-30.
- Batatin, Carlos. 1994. "Diez mujeres y quince niños Guaraó llegaron a Caracas a pedir limosna". *El Universal* (caracas) 18 de julio.
- Bergmann, Adrian. 2017. "The Central American Refugee Crisis, Securitization, and the Media", en *The routledge companion to media and humanitarian action*, editado por Robin Andersen y Purnaka L. de Silva: 231-239. Londres: Routledge.
- BESSERER, Federico. 1999. "Estudios transnacionales y ciudadanía transnacional". En: G. Mummert (ed.) *Fronteras Fragmentadas*. México: Colegio de Michoacán, Michoacán.
- Bonfil Batalla, Guillermo. 1988. *La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos*.
<http://www.ciesas.edu.mx/publicaciones/clasicos/articulos/TeoriadelControl.pdf>.
 Consultado el 10 de octubre de 2019.
- Bretón, Víctor. 2019. *Desarrollo, modernidad y etnicidad: sobre los usos políticos de la identidad étnica en América Latina*, texto inédito, en curso de publicación. Río de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Briggs, Charles y Clara Martini-Briggs. 2004. *Las historias en los tiempos de cólera*: Caracas: Nueva Sociedad.
- _____. 1993. "The Pattering of Variation in Performance." En *American dialect Research*, Dennis R. Preston, ed. Amsterdam: Benjamins: 379-431.
- Briones, Claudia. 2007. "Teorías de la identidad y performatividad de las teorías." *Tabula Rasa*, núm. 6, enero-junio: 55-83.
- Butcher, Melissa. 2010. "From 'Fish Out of Water' to 'Fitting In': The Challenge of Replacing Home in a Mobile World". *Population, space and place*, 16: 23-36.
- Caggiano, Sergio y Alicia Torres. 2011. "Negociando categorías, temas y problemas. Investigadores y organismos internacionales en el estudio de la migración indígena". En *La construcción social del sujeto migrante en américa latina: prácticas, representaciones y categorías*, compilado por Bela Feldman-Bianco, Liliana Rivera Sánchez, Carolina Stefoni y Marta Inés Villa. Quito: Flacso.

- Caggiano, Sergio. 2005. *Lo que no entra en el crisol – Inmigración boliviana, comunicación intercultural y procesos identitarios*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Cardoso De Oliveira, Roberto. 1976. *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. São Paulo: Pioneira.
- Castel, Robert. 1999. “La dinámica de los procesos de marginalización: de la vulnerabilidad a la exclusión”. En *El Espacio Institucional*. Buenos Aires: Lugar Editorial.
- Castles, Stephen. 2003. “La política internacional de la migración forzada.” En *Migración y Desarrollo*, Zacatecas, 1, octubre 2003: 97-126. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=66000106>. Consultado el 18 de diciembre de 2019.
- Coraza de los Santos, Enrique. 2014. “Territorialidades de la migración forzada. Los espacios nacionales y transnacionales como estrategia política”. En: *Espacialidades*. 4 (1), UAM: 197-221. Disponible en: <http://espacialidades.cua.uam.mx/wp-content/uploads/2014/01/7.pdf>
- _____. 2015. “Migraciones forzadas en América Latina en perspectiva comparada”. En: *Projeto História, Dossier Exilios: cultura, política y resistencia*, São Paulo, 53, Mai-Ago: 11-55. Disponible en: <http://revistas.pucsp.br/index.php/revph/issue/view/1500/showToc>
- Constitución de la República Bolivariana de Venezuela (CRBV) 1999. Caracas: Imprenta Nacional.
- Davies, Vanessa. 1994. "8 de cada 10 indígenas venezolanos están fuera de su territorio" en: *El Nacional*. 21/08/1994.
- _____. 1994a. "Los Warao confinados al Delta" en: *El Nacional*. 31/8/1994
- De Almeida Santos, Sandro Martins, Maria Helena Ortolan y Sidney Antônio da Silva. 2018. “‘Indios imigrantes’ ou ‘imigrantes índios’? Os Warao no Brasil e a necessidade de políticas migratórias indigenistas.” Trabajo presentado en la 31ª Reunión Brasileira de Antropología, del 09 y 12 de diciembre 2018 em Brasília/DF.
- Domenech, Eduardo. 2007. “La agenda política sobre migraciones en América del sur: el caso de la Argentina”. En *Revue européenne des migrations internationales*, 23-1: 1-23.
- _____. (comp.). 2009. *Migración y política: el Estado interrogado*. Procesos actuales en Argentina y Sudamérica. Córdoba: UNC.

- _____. 2013. “Las migraciones son como el agua: Hacia la instauración de políticas de control con rostro humano. La gobernabilidad migratoria en la Argentina. En *Polis, Revista Latinoamericana*, 12-35, 119-142.
- _____. 2018. “Gobernabilidad migratoria: producción y circulación de una categoría de intervención política”. En *Revista Temas de Antropología y Migración*, 10:110-118.
- Douglas, Mary. 1998 [1986]. *Como pensam as Instituições*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- El Político. 2019. “Asesinato de mujeres indígenas mueve defensa de comunidad warao en Venezuela”. en <https://elpolitico.com/asesinato-de-mujeres-indigenas-mueve-defensa-de-comunidad-warao-en-venezuela/>. Consultado el 3 de febrero 2020.
- ELIADE, Mircea. 1985. *Mito y realidad*. Barcelona: Labor.
- ESCOBAR, Arturo. 1999. *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Bogotá: Grupo Editorial Norma.
- _____. 2001. “Culture sits in places: reflections on globalism and subaltern strategies of localization.” En *Political Geography*, 20, 139–174.
- Esteve, Gustavo. 1988. “Detener la ayuda y el desarrollo: una respuesta al hambre” en *Carencia alimentaria: Una perspectiva antropológica*. Barcelona: Serbal / UNESCO.
- _____. 2000. 1. Desarrollo. En A. Viola, Teoría y estudios etnográficos en América Latina (67-101). Barcelona, España: Paidós.
- Fanon, Franz. 2009[1952]. *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal.
- Fox, Jonathan y Gaspar Rivera-Salgado, coord. 2004. *Indígenas mexicanos migrantes en los Estados Unidos*. Santa Cruz: University of California.
- Francisco, Papa. 2020. *Mensaje para la 106 jornada mundial del migrante y del refugiado*. En http://www.vatican.va/content/francesco/es/messages/migration/documents/papa-francesco_20200513_world-migrants-day-2020.html. Consultado el 29 de noviembre de 2020.
- Fraser, Nancy. 1997. *Iustitia interrupta. Reflexiones críticas desde una posición postsocialista*. Colombia: Siglo del Hombre.
- Gaceta Oficial de la República de Venezuela N° 26.445 de fecha 30 de diciembre de 1960.
- García Castro, Alvaro. 2000. “Mendicidad Indígena: Los Warao urbanos”. En: *Boletín Antropológico*, 48 (enero/abril): 79-90.

-
- _____. 2005. "Persistencia del principio de reciprocidad entre los Warao urbanizados del delta". *Boletín Antropológico*, 48 (enero-abril): 1-23.
-
- _____. 2006. "Migración de indígenas Warao para formar barrios marginales en la periferia de las ciudades de Guayana, Venezuela." En *Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas (IVIC)*, Caracas.
- García Castro, Alvaro y H. Dieter Heinen. 1999. "Planificando el Desastre Ecológico. El cierre del Caño Manamo en el Delta del Orinoco, Venezuela". *Antropológica* (Caracas), 91: 31-56.
- Gassón, Rafael y Dieter Heinen. 2012. ¿Existe un Warao Genérico? Cuestiones Clave en la Etnografía y la Ecología Histórica del Delta del Orinoco y el Territorio Warao-Lokono-Paragoto. En *Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 10/1, 2: 34-64.
- Glick-Schiller, Nina, Peter Buchanan, Thaddeus Guldbrandsen, Jesse McEntee y Jennifer Beard. S/F. Local City, Global People: New Perspectives on Migrant Simultaneity.
- González Muñoz, Jenny. 2014. Mitos fundantes en la fuerza espiritual de los warao de Venezuela. En *Patrimônio e memória*, São Paulo, Unesp, 10/2, julio-diciembre: 91-106.
-
- _____. 2017. A los pies del Orinoco. Cultura material del pueblo Warao. *Seminario Internacional de Cultura Material en Arqueología*. Vol. 1, 2017. En https://www.upf.br/_uploads/Conteudo/ppgh/anais-seminario-internacional/2017/jenny-gonzales.pdf
- GOODWIN-GILL, Guy y Kathleen Newland. 2003. "Forced Migration and International Law". En *Migration and international legal norms*, editado por Aleinikoff and Chetail: 123-136. La Haya: T.M.C. Asser.
- Guerrero, Andrés. 2010. *Administración de poblaciones, ventriloquía y transescritura*. Quito: Flacso-Ecuador.
- Guerrero, Sandra. 1994. "Más de 100 Waraos esperan su traslado a Delta Amacuro". En: *El Nacional*. 25/08/94: D-7.
- Gupta A. y Ferguson J. 2008. "Más allá de la "cultura": espacio, identidad y las políticas de la diferencia. *Antípoda, Revista de Antropología y Arqueología*, 7, July/Dec: 233-256.
- Gupta, A. y Ferguson, J., eds. 2001. *Culture, Power and Place, Explorations in Critical Anthropology*. Durham y Londres: Duke University Press.

- Gzesh, Susan. 2008. "Una redefinición de la migración forzosa con base en los derechos humanos". En *Migración y desarrollo*, Zacatecas, 10 de enero de 2008: 97-126. Disponible en http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-75992008000100005&lng=es&nrm=iso. Consultado el 18 de diciembre de 2019.
- Hall, Stuart. 2003. "Introducción: ¿quién necesita 'identidad'?" En *Cuestiones de identidad cultural*, compilado por S. Hall y P. Du Gay. Buenos Aires: Amorrortu.
- _____. 2010[1992]. "La cuestión de la identidad cultural" en Stuart Hall *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Lima: Enviñón Editores.
- _____. 2010[1991]. "Antiguas y nuevas etnicidades" en Stuart Hall *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Lima: Enviñón Editores.
- _____. 2010[1990]. "Identidad cultural y diáspora" en Stuart Hall *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Lima: Enviñón Editores.
- Heinen, Dieter H. 1972. *Informe sobre la economía tradicional Warao: procesos de aculturación y relaciones con la economía regional*. Caracas: Fundación La Salle de Ciencias Naturales, Instituto Caribe de Antropología y Sociología.
- _____. 1986. "Proyectos de desarrollo en Guayana y el problema de la tierra indígena" en: *Boletín Antropológico*. La Universidad de los Andes, N° 10, enero-julio (110-124).
- _____. 2011. "Los Warao". En *Los aborígenes de Venezuela, Vol. III*, editado por Miguel Ángel Perera. Caracas: Fundación la Salle.
- Heinen, Dietrich y Alvaro García Castro. 2003. "Adaptación de recolectores indígenas a la Mendicidad urbana: el caso de los Warao del delta del Orinoco." https://www.academia.edu/555295/Adaptaci%C3%B3n_de_recolectores_ind%C3%9a9m5PCwpwb1EG9XwhQihCFPSNPkwLNBTbVZHUAnYc5iRYaWz9emdel_Delta_del_Orinoco. Consultado el 15 de junio 2019.
- Hernández Sánchez, Anníbal. 2004. *Migraciones forzadas por el desarrollo*.
- Huyck, Earl y Leon Bouvier. 1983. "The Demography of Refugees". En *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 467/mayo: 39-61.
- Instituto Nacional de Estadísticas. 2012. *Censo nacional de población y vivienda 2011. Empadronamiento de la población indígena de Venezuela*. Caracas: INE.
- International Migration and Development: Report of the Secretary General, Asamblea General de las Naciones Unidas, 18 de mayo de 2006.

- [www.un.org/esa/population/migration/hld/Text/Report%20of%20the%20SG\(June%2006\)_English.pdf](http://www.un.org/esa/population/migration/hld/Text/Report%20of%20the%20SG(June%2006)_English.pdf)
- Kapé Kapé. 2019. “14 personas se encuentran desaparecidas en Mariusa tras ataque armado” en <https://kape-kape.org/2019/02/05/14-personas-se-encuentran-desaparecidas-en-mariusa-tras-ataque-armado/>. Consultado el 3 de febrero 2020.
- Lavandero Pérez, Julio. 1994. *Uaharaho: Ethos Narrativo*. Caracas: Hermanos Capuchinos Iglesia de la Chiquinquirá.
- Lévi-Strauss, C. 2011. *Antropología estructural*. Barcelona: Paidós.
- Ley orgánica de las comunidades y pueblos indígenas (LOPCI).
<https://observatoriop10.cepal.org/sites/default/files/documents/ley-organica-de-pueblos-y-comunidades-indigenas.pdf>
- Magalhaes, Bruno. 2018. “Dançando cirando com a lei: a FUNAI e a recepção de migrantes indígenas”. En *Migrações venezolanos*: 126-134, coordinado por Rosana Baeninger y Juan Carlos Jarochinski Silva. São Paulo: Universidade estadual de Campinas.
- Mar da Silva, Pâmela Paola: 2020. *Proposta de cardápio de acordo com os costumes e hábitos alimentares das etnias e'ñepa e warao que habitam no Pintolândia*. Inédito.
- Marcus, George E. 2001. Etnografía en/de sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal. *Alteridades*, 11 (22): 111-127.
- Márquez C., Humberto y Delgado Wise, Raul. 2011. “Una perspectiva del sur sobre capital global, migración forzada y desarrollo alternativo.” En *Migración y Desarrollo*, 9/16: 3–42.
- Martínez, Manuel. 1998. “Nuevamente los indígenas deltanos protagonistas de la miseria en caracas” en *Notidiario*. Reportaje. Tucupita. 16 de diciembre.
- Martorelli, Judith. 1994. "Los indígenas se mudarán a Caracas" en: *El Globo*. 29/08/94.
- Mbembe, Achille. 2011. *Necropolítica*. Madrid: Editorial Melusina.
- Ministerio de Comunicación e Información. 2005. *La misión vuelvan caras libra su batalla contra la pobreza y la exclusión*. Caracas: Ministerios de Comunicación e Información. <http://www.minci.gob.ve/wp-content/uploads/downloads/2013/01/misionvuelvancaras.pdf>. Consultado el 10 de diciembre de 2019.
- Ministerio del Poder Popular para los Pueblos Indígenas. 2007. *Memoria y Cuenta*.
<http://www.minpi.gob.ve/assets/pdf/memoria/memoria2007.pdf>

- Ministerio del Poder Popular para la Comunicación y la Información. 2014. *Misiones sociales Venezuela*. Caracas: Ministra del Poder Popular para la Comunicación y la Información.
- Ministerio del Poder Popular para las Relaciones Exteriores. S.f. *Estrategias de implementación de la declaración sobre los derechos de los pueblos indígenas*. <https://www.ohchr.org/Documents/Issues/IPeoples/EMRIP/StudyAccessToJustice/Venezuela.pdf>
- Moreira, Elaine. 2019. "Os Warao no Brasil em cenas: 'o estrangeiro.'" *Périplos: Revista De Estudos Sobre Migrações*, 2(2), 56-69. http://periodicos.unb.br/index.php/obmigra_periplos/article/view/25457
- Mudimbe, Valentine. 2006. "¿Qué es una línea? Sobre las paradojas en torno a las alegorías de identidad y alteridad". *Boletín de Antropología*, 20/37: 327-357.
- Mummert Gail. 1999. "Fronteras fragmentadas, identidades múltiples". En G. Mummert (ed.) *Fronteras Fragmentadas*. México: Colegio de Michoacán, Michoacán.
- Neira, Yerko Castro. 2005. "Teoría transnacional: revisitando la comunidad de los antropólogos." *Política y Cultura*, 23: 181-194.
- ONU: Programa Mundial de Alimentos (PMA). 2020. *Venezuela - Evaluación de seguridad alimentaria Principales hallazgos*. En: <https://www.refworld.org/es/docid/5e56e2d34.html>. Consultado el 15 septiembre 2020.
- Orellano, Jorge. 2016. Derechos de los pueblos indígenas en Venezuela y el problema del reconocimiento. *Anthropologica*, 34(36): 113-148. <https://dx.doi.org/10.18800/anthropologica.201601.005>
- Organización Internacional para las Migraciones (OIM). 2019. *Derecho Internacional sobre Migración: Glosario de la OIM sobre Migración*. Ginebra: OIM.
- Pascual, Pilar. 1994. "El éxodo indígena a Caracas y sus falsos protectores" en: *El Universal*, 6/09/94:1-14.
- Pérez, Anibal Cardona. 2020. *Warao: Tecendo um diálogo de igualdade*. En <https://www.r4v.info/sites/default/files/2021-06/Warao%20-%20Tecendo%20um%20dialogo%20de%20igualdade%20-%20Anibal%20Perez%20Cardona.pdf>. Consultado el 15 de mayo de 2021.

- Prefeitura Municipal de Boa Vista. 2020. *Atos do poder executivo, no. 5048*, 14 de janeiro de 2020.
- Ramos, Luciana; Emília Botelho y Eduardo Tarragó. 2017. “Sobre a situação dos indígenas da etnia Warao, da região do delta do Orinoco, nas cidades de Boa Vista e Pacaraima. *Parecer Técnico No 208/2017/SEAP/6aCCR/PFDC*. Brasília: Procuradoria Geral da República.
- Ramos, Patricia. 2015. El imaginario de los monumentos locales en contextos migratorios: El caso de Machala. En *Ecuador Debate* 95, septiembre: 99-110.
- República Bolivariana de Venezuela. 1999. *Constitución de la República Bolivariana de Venezuela*. Publicada en Gaceta Oficial Extraordinaria n° 5.453 de la República Bolivariana de Venezuela. Caracas, viernes 24 de marzo de 2000.
- República Federativa do Brasil. Lei n. 8.742, de 07 de dezembro 1993. Lei Orgânica da Assistência Social.
- _____. Lei n. 9.474, de 22 de julho de 1997. Define mecanismos para a implementação do Estatuto dos Refugiados de 1951, e determina outras providências.
- _____. Lei n. 13.445, de 24 de maio de 2017. Lei de Migração.
- Roraima, Rede Amazonica. 2016. Centro de Referência ao Imigrante passa a abrigar refugiados em RR. En <http://g1.globo.com/rr/roraima/noticia/2016/12/centro-de-referencia-ao-imigrante-passa-abrigar-refugiados-em-rr.html>. Consultado el 26 de junio 2020.
- Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. 2005. Política Nacional de Assistência Social (PNAS). Brasília. En http://www.mds.gov.br/webarquivos/publicacao/assistencia_social/Normativas/PNAS_2004.pdf. Consultado el 29 de junio 2020
- Sánchez, Raquel Celis y Xabier Aierdi Urraza. 2015. ¿Migración o desplazamiento forzado? Las causas de los movimientos de población a debate. *Cuadernos Deusto de Derechos Humanos*, no. 81. Bilbao: Universidad de Deusto.
- Shinji, Hirai. 2012. “Sigue los símbolos de terruño!”: etnografía multilocal y migración transnacional. En *Métodos cualitativos y su aplicación empírica: por los caminos de la investigación sobre migración internacional*, editado por Marina Ariza y Laura Velasco. México: UNAM.

- Henriques, Julia Souza. 2018. "Janokos brasileiros: uma análise da imigração dos Warao para o Brasil." En *Boletim Científico ESMPU*, Brasília, 17/52: 71-99.
- Tabuay, Mireya. 1994. "Concejo de Caracas investiga la presencia de indígenas". En: *El Nacional*. 24/08/94: C-3.
- Tane Tanae. 2020. *Waraos que migraban a Brasil son obligados a quedarse en Venezuela*. En <https://tanetanae.com/waraos-que-migraban-a-brasil-son-obligados-a-quedarse-en-venezuela/>. Consultado en 02 de noviembre 2020.
- Torrealba, Aura. 1997. "Fiscal General y Gobernador de Delta Amacuro buscan soluciones al éxodo de los Guaraos". En: *El Globo*, 09/08/1997. P. 13
- Tuaza, Luis Alberto. 2011a. "La relación del gobierno de Rafael Correa y las bases indígenas: políticas públicas en el medio rural." *Ecuador Debate*, 83:127–150.
- Valenzuela, José Manuel (Comp.). 2000. *Entre la Magia y la Historia. Tradiciones, mitos y leyendas de la frontera*. México: El Colegio de la Frontera.
- Vaquero Rojo, Antonio. 2000. *Los warao y la cultura del moriche: identificación etnohistórica y elementos culturales*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.
- _____. 2001. *Manifestaciones religiosas de los Warao*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.
- Veltmeyer, Henry. 2010: "Una sinopsis de la idea de desarrollo", en *Migración y Desarrollo*, Primer semestre: 9-34.
- Ventura, Luis. 2018. "Migração e direitos coletivos: a presença dos Warao no Brasil" en *Violência contra os Povos Indígenas no Brasil*. Colseho Indigenista Missionario.
- Ward, Sally. 2003. "On shifting ground: changing formulations of place." *The Australian journal of anthropology*, 14, 1: 80-96.
- Wiecko, Ela V. de Castilho y Elaine Moreira. 2018. *Novas e velhas mobilidades na América Latina: o caso Warao na região Norte do Brasil*.
- Wilbert, Werner. 1996. *Fitoterapia warao: una teoría pnéumica de la salud, la enfermedad y la terapia*, Monografía No. 41. Caracas: Fundación la Salle de Ciencias Naturales.
- Wilbert, Werner y Cecilia Ayala Lafée. 2011. "Los Warao: Notas sobre su situación presente y actualización bibliográfica". En *Los aborígenes de Venezuela, Vol. III*, editado por Miguel Ángel Perera. Caracas: Fundación la Salle.
- Wilbert, Johannes. 1969. *Textos folklóricos de los indios waraos*. Traducción de Antonio Vaquero. Los Angeles: Latin American Center.

- _____. 1979. "Geography and Telluric Lore of the Orinoco Delta." En *Journal of Latin American Lore*, 5(1):129-150.
- WOOD, William, 1994, "Forced Migration: Local Conflicts and International Dilemmas." En *Annals of the Association of American Geographers*, 84/4: 607-634.
- Yamada, Erika y Marcelo Torelly. 2018. *Aspectos jurídicos da atenção aos indígenas migrantes da Venezuela para Brasil*. Brasilia: OIM.
- Yoyote, Yira. 1994. "Huyendo de condiciones infrahumanas los indígenas acuden a las ciudades" en: *Últimas Noticias*. 26/8/94.