

Los “refugiados” warao de Venezuela en una comunidad indígena de Guyana: la complejidad de la movilidad en las zonas fronterizas

“Refugiados” Warao da Venezuela em uma comunidade indígena na Guiana: a complexidade da mobilidade em áreas de fronteira

Olivier Allard
École des Hautes Études en Sciences Sociales - EHESS
Miembro del Laboratorio de Antropología Social
oli.allard@cantab.net
Traducido del francés por Leire Braco

Resumen: *Guyana, en el contexto de la crisis migratoria de Venezuela, ha acogido a “refugiados” (como se les conoce localmente) que son en su mayoría amerindios o indígenas warao. Un estudio de la zona fronteriza entre los dos países muestra que esta “migración” forma parte de un complejo conjunto de movimientos de diversa amplitud espacial y temporal. La mayoría de los warao que van a Guyana pertenecen en realidad a una comunidad transfronteriza para la que el cruce de la frontera no es excepcional, especialmente porque la población local es en su mayoría indígena. Sin embargo, cabe destacar que la región se ha desarrollado, no a pesar de la frontera, sino por ella o en torno a ella: actúa como un umbral económico que fomenta el comercio y el contrabando, y proporciona una barrera protectora contra la violencia que ahora afecta a Venezuela. Además de estos usos estratégicos, la frontera también representa una frontera entre dos sistemas de identidad y entre Estados con modos de funcionamiento muy diferentes: por lo tanto, es un lugar de malentendidos prácticos, que también ofrece la oportunidad de poner de relieve discrepancias importantes.*

Palabras clave: *Frontera; identidad; migración; movilidad; pueblos indígenas.*

Resumo: *A Guiana, no contexto da crise migratória venezuelana, acolheu "refugiados" (como são conhecidos localmente), em sua maioria ameríndios ou indígenas Warao. Um estudo realizado na área de fronteira entre os dois países mostra que essa "migração" faz parte de um complexo conjunto de movimentos de diversa amplitude espaçotemporal. A maioria dos Warao que vão para a Guiana pertencem, na verdade, a uma comunidade transfronteiriça para a qual a travessia da fronteira não é excepcional, especialmente porque a população local é predominantemente indígena. No entanto, deve-se notar que a região se desenvolveu, não apesar da fronteira, mas por ela ou em torno dela: atua como um limiar econômico que incentiva o comércio e o contrabando, e fornece uma barreira protetora contra a violência que agora afeta a Venezuela. Além desses usos estratégicos, a fronteira também representa um limite entre dois sistemas de identidade e entre Estados que funcionam distintamente: é, portanto, um local de concretos mal-entendidos, o que também oferece a oportunidade de evidenciar discrepâncias importantes.*

Palavras-chave: *Fronteira; identidade; migração; mobilidade; povos indígenas.*

Introducción

Cuando en 2018 realicé un estudio de campo en una comunidad indígena de Guyana, en la frontera con Venezuela, inmediatamente se me informó del problema de los “migrantes” o “refugiados” venidos de Venezuela, algunos de los cuales se identificaban como *warao*, en referencia al nombre de la principal población indígena de la región¹. A algunos de ellos se les habían dado cajas de ayuda humanitaria distribuidas por el gobierno, y a mí me identificaban a menudo, erróneamente, como la persona responsable del reparto para que esa ayuda llegara a todo el mundo. Por lo tanto, el contexto de mi área de trabajo es sin duda, la crisis migratoria que afecta a todo el continente americano por culpa del colapso político, económico y sanitario de Venezuela en los últimos años. Ha habido una amplia cobertura en los medios de comunicación y también numerosos informes administrativos y trabajos científicos sobre los venezolanos que emigran a Brasil, así como a Colombia y a los demás países de la cordillera andina, generalmente por tierra recorriendo largas distancias. En Brasil, se ha especialmente notado la migración de *warao*, porque son distintos de los venezolanos no indígenas (llamados *criollos* en español local u *hotarao* en *warao*) y parecen requerir una atención específica². Sin embargo, la situación es muy diferente en Guyana, donde es mucho más difícil identificar claramente a los *warao* como una categoría distinta, y separar esta nueva migración de los movimientos más ordinarios.

En el pueblo en el que viví, que llamaré Deepwatta para preservar su anonimato, llegaban nuevas personas casi todos los días a través del río, el río Amacuro³. Como esta ruta evita el puerto oficial de entrada al país, que se encuentra en Mohawanna (ver Mapas 1 y 2), un oficial de inmigración venía ocasionalmente a entregar visados de tres meses, que se extendían en hojas sueltas de las cédulas de identidad venezolanas de los recién llegados. Aunque con esto no se resolviera su situación definitiva, en efecto, sí se trataba de una migración internacional. Sin embargo, el ejército y la policía de Guyana con los que hablé subrayaron que las autoridades no los iban a molestar mientras permanecieran en la Región 1, también conocida como *Barima-Waini*. Esta región es en efecto parte del “zona en reclamación” cuya soberanía reivindica Venezuela, pero este no fue el argumento que me dieron. Sencillamente, la presencia de los *warao* en esta zona fronteriza viene de siglos y siglos atrás y los amerindios (como se dice en Guyana) representan más de la mitad de la población⁴. Hay muchas pruebas que sugieren la existencia de una comunidad transfronteriza, similar a las que se observan en otras partes de América del Sur, y que se caracterizan por relaciones y actividades que cruzan continuamente la frontera (véase, por ejemplo, CHAUMEIL, 2000). En este sentido, tal vez debería sorprendernos la calificación de “migrante” o “refugiado”, que incluso debería considerarse superficial. Esta oposición entre miembros de una comunidad transfronteriza y migrantes internacionales es sin duda caricaturesca.

1 El estudio de campo sobre el que se basa este artículo, fue realizado durante los meses de noviembre y diciembre de 2018 en Guyana, financiado por el proyecto AMAZ - ANR-17-CE41-0013. Es la continuación de la investigación que comencé en Venezuela en 2006 como parte de mi tesis. Deseo agradecer a todas las personas e instituciones que me acogieron y guiaron, primero en Venezuela y luego en Guyana, donde me beneficié en particular de la benevolencia de los miembros de la *Anthropological Research Unit* (Universidad de Guyana) y del *Ministry of Indigenous People's Affairs* en Georgetown, así como del Regional Chairman y los funcionarios públicos de la Región 1 en Mabaruma.

2 Ver por ejemplo Pedro Moutinho Costa Soneghetti, Parecer Técnico n°10/2017 - SP/Manaus/SEAP, MPF, 30/05/2017 ; « Crise na Venezuela: Dos 500 índios Warao refugiados metade vive embaixo de viadutos em Manaus », <http://amazoniareal.com.br/crise-na-venezuela-dos-500-indios-warao-refugiados-metade-vive-embaixo-de-viadutos-em-manaus/>, 29 mayo 2017, consultado el 1/06/2017 ; « For Many Fleeing Venezuela's Chaos, New Trouble in Brazil » <https://www.nationalgeographic.com/magazine/2018/11/dispatches-venezuela-migrants-brazil-warao-pacaraima/>, 11/2018, consultado el 23/05/2020.

3 Todos los nombres de las personas y el nombre del pueblo han sido cambiados. Los otros nombres de lugares se han conservado.

4 64,5% según el censo de 2012 (Compendio final del censo de 2012, Oficina de Estadística, 2016: 9).

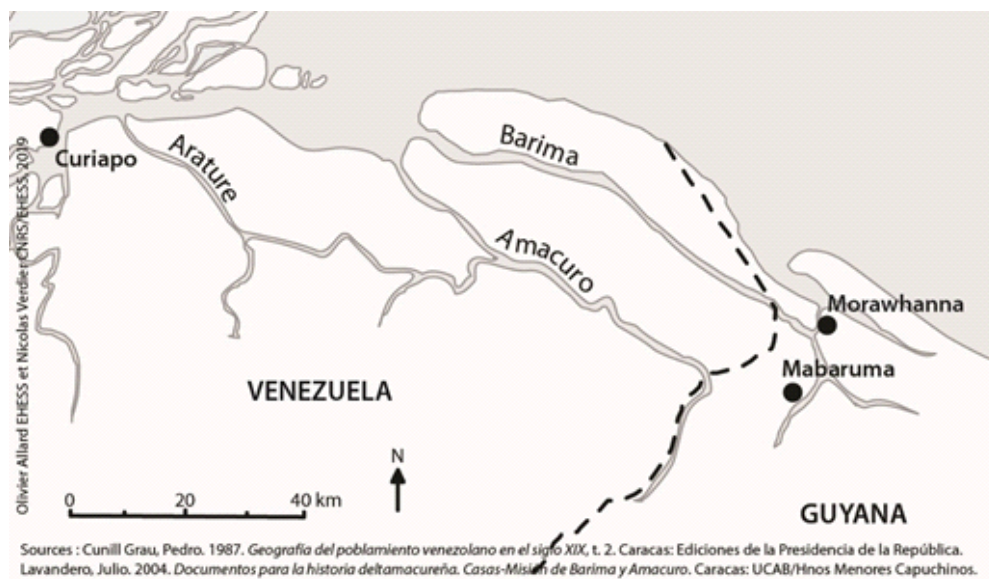
Si bien los dos lados de la frontera están estrechamente unidos, también hay tensiones entre los residentes de larga duración y los recién llegados, y especialmente entre las diferentes categorías de recién llegados, que tienen formas muy diferentes de justificar su presencia en la aldea o de explicar las razones de su migración, y están muy lejos de conformar un grupo homogéneo.

Mapa 1: Región fronteriza de Venezuela (estado Delta Amacuro) y Guyana (Región 1, Barima-Waini).



Fuente: OpenStreetMap.

Mapa 2: mapa detallado de la zona descrita (sin la ubicación exacta del pueblo que llamo Deepwatta, para evitar la identificación inmediata).



Créditos: Olivier Allard y Nicolas Verdier.

En este artículo quiero describir la llegada de *warao* desde Venezuela, en el contexto de la crisis de ese país, y tratar de entenderla teniendo en cuenta que forma parte de una historia extensa de movimientos complejos en esta región fronteriza. A menudo son movimientos pendulares de amplitud espacial y temporal variable, que no siempre tienen la finalidad que se suele atribuir a la noción de migración. Este enfoque me llevará a destacar la importancia de los vínculos que unen esta región, tanto los flujos de personas como los de bienes. Algunas investigaciones sobre las comunidades transnacionales tienden a arrojar luz y destacar que las relaciones persisten *a pesar* de la frontera (véase, por ejemplo MORIN & SANTANA, 2003). Sin embargo, yo trataré de destacar el hecho de que la frontera desempeña un papel constitutivo en la región: crea un corte y una disyunción que, mientras no sea totalmente impermeable, también representa un recurso y un factor de movilidad. Existe una comunidad transfronteriza no *a pesar* de la frontera sino *debido* a ella (véase también GALEMBA, 2012). Es por esto por lo que, esta movilidad variable ha sido un factor de diferenciación, y también por lo que la migración que se ha producido entre estos dos estados tiene un funcionamiento diferente: se mueven entre dos naciones con identidades distintas y entre dos regímenes de categorización étnica y racial diferentes, no siempre es fácil identificar a los *warao* ni establecer equivalencias con la categoría de “amerindios” que se utiliza más frecuentemente en esta parte de Guyana. Las ciencias sociales, incluida la antropología de las poblaciones amerindias, todavía sufren mucho del “nacionalismo metodológico” (WIMMER & GLICK SCHILLER, 2002), es decir, de la tendencia a restringir la investigación a un país determinado, a encerrarla en un marco nacional que se da por sentado como si fuera natural. El actual contexto de migración entre Venezuela y Guyana no borra simplemente este marco, sino que hace visibles ciertas discrepancias entre las poblaciones indígenas de los dos países: es, por lo tanto, una situación particularmente reveladora que ayuda a comprender mejor sus transformaciones, incluida su relación cambiante con los Estados nacionales.

Una región fronteriza amerindia

La mayoría de los *warao* venezolanos que conocí en Guyana procedían de la ribera sur del Río Grande (es decir, del río Orinoco), y a menudo se identificaban con los nombres de los ríos en los que viven a lo largo de las orillas, son personas de Amacuro, Arature, Cuyubini, Wirinoko (de donde procede el nombre del Orinoco), siguiendo una lógica de identidad muy común en el mundo *warao*. Estas personas se identifican a sí mismas y son identificadas por los demás como *warao*, especialmente porque el *warao* es su primera o incluso única lengua, y rara vez llegan de más allá de Curiapo, cerca de la desembocadura del río Arature. Llegan en curiara (o piragua), generalmente remando, en algunos casos les cuesta unos pocos días, y es un viaje conocido, excepto quizás para los más jóvenes. En cualquier caso, la salud se presenta como la principal motivación para ir a Guyana: el paludismo es endémico en la región de la que proceden y se ha visto agravado por la escasez de medicamentos. Normalmente, las familias llegan en curiara con el único propósito de buscar tratamiento antipalúdico. Si no está disponible en el puesto de salud del pueblo, entonces caminan o van en minibús a Mabaruma (capital de la Región 1) para probar suerte en el hospital, antes de regresar a Venezuela. Esta movilidad por razones médicas ejerce una gran presión sobre el sistema de salud local, sobre todo porque a veces hay que encontrar intérpretes para salvar la brecha entre los pacientes de lengua *warao* y los trabajadores de la salud que, en general, son de habla inglesa. Sus comunidades de origen ya no son visitadas por trabajadores sanitarios venezolanos, no quedan recursos médicos disponibles en el hospital de Curiapo y lo mismo puede ocurrir en Tucupita (capital del estado venezolano Delta Amacuro). Venir a Guyana, al menos en esta zona fronteriza, es mucho más sencillo y obvio para ellos: se habrían sentido tan desorientados (o incluso más) en el mundo urbano de

habla hispana de Tucupita. De hecho, tenían poco interés en el origen nacional de los tratamientos que se les administraban, y la zona de Mabaruma sigue siendo un entorno familiar.

Además de todos estos visitantes, habían llegado varias familias *warao* que afirmaban querer establecerse permanentemente, es decir, emigrar a Guyana en la definición estricta del término⁵. Cuando la comunidad les dio permiso, comenzaron a construir casas y a trabajar parcelas para plantar maíz, yuca (mandioca amarga) o caña de azúcar a menudo utilizando semillas o esquejes donados por generosos vecinos. Esta migración no supuso un cambio radical en sus actividades de subsistencia: la yuca es ya el principal cultivo del pueblo *warao* al sur de Río Grande, no crece más al norte, en el propio delta del Orinoco. Allí, los *warao* cultivan principalmente el ocumo chino (o taro), que se introdujo a principios del siglo XX, y explotan la yuruma (o sagú) de la palma moriche (ALLARD, 2019b; HEINEN, LIZARRALDE & GÓMEZ, 1994-1996) sobre la diversidad cultural de los waraos, véase también WILBERT (1993). Sin embargo, los recién llegados tenían que esperar varios meses por lo menos antes de poder consumir lo que habían plantado, y aún más antes de conseguir ser autosuficientes. En muchos casos, volvían a Venezuela para cultivar sus antiguos y todavía productivos huertos, como suelen o solían hacer otros indígenas amazónicos al tener que huir apresuradamente, en tiempos de guerra, por ejemplo (véase DESCOLA, 1993). Estos regresos a menudo causaban perplejidad entre los funcionarios guyaneses que encontraban casas vacías durante sus visitas, y a veces cuestionaban que la migración de los *warao* fuera definitiva. Sin embargo, la apertura de los campos y el tiempo que tardaban las plantas en crecer ya era una clara señal de cómo estas familias planificaban a largo plazo: necesitarían unos pocos meses para el maíz, que es el de más rápido crecimiento; al menos nueve meses para la yuca; y muchos más para los árboles frutales. Si bien las circunstancias siempre podían llevarlos a tomar nuevas decisiones, al menos sí estaban estableciendo las condiciones para un asentamiento permanente.

La llegada a Deepwatta no solía ser casual, y a veces formaba parte de lazos de parentesco preexistentes: en un caso muy revelador, los recién llegados (del Guayacaicoro, un afluente del Amacuro) habían construido un refugio junto a la casa bien construida de un residente del pueblo, y éste me dijo que eran su yerno y su hija, que habían venido a vivir con él con sus propios hijos y yernos, después de décadas en Venezuela. Podían beneficiarse de una solidaridad familiar clásica, a la espera de tener sus propias parcelas, y estos vínculos previos también justificaban su presencia en el pueblo. Sin embargo, no todos los *waraos* que conocí en Deepwatta afirmaban ser “parientes” o “familia” (*yori-warao*), a menudo afirmaban ser “conocidos” (*orinaminabuaha*): es decir, esta es una forma de relación en la que la alianza matrimonial, aunque no siempre culmine, es al menos concebible como un futuro posible (ALLARD, 2010). Es necesario tener en cuenta que los lazos de parentesco se empleaban como justificación cuando eran efectivos y actuales, pero no tanto cuando eran más antiguos, y únicamente se conocían los vínculos entre las personas vivas, ya que a menudo sólo en este caso se puede hablar de parentesco en la Amazonia indígena (GOW, 1991). En otra aldea cerca de Mabaruma, el viejo líder me dijo que había aceptado acoger a todo un grupo de *warao* de Venezuela porque venían de la aldea de donde él mismo era, y por lo tanto, los consideraba parientes; pero todas las personas que podrían haber sabido de esta relación habían muerto. Ellos a su vez estaban felices de haber sido bienvenidos en el pueblo, pero no consideraban a sus anfitriones como parientes: de hecho, sólo conocían esta relación de oídas, es decir, sin el carácter vivido necesario para que una relación de parentesco sea efectiva.

A menudo, las relaciones e identidades no se describen como dadas, sino más bien como relaciones construidas en la práctica, un fenómeno que los antropólogos han demostrado desde hace mucho tiempo y que es generalizado (por ejemplo, SCHNEIDER, 1984; CARSTEN, 2000; y, para la Amazonia, GOW, 1991; MCCALLUM, 2001). En Deepwatta, pude conversar largamente con varias familias provenientes de *Cuyubini* y *Arature*.

5 En Deepwatta, que tiene una población de 1.000 a 1.400 habitantes adultos, 220 adultos se habían registrado como inmigrantes de Venezuela en noviembre de 2018.

Mis interlocutores me habían dicho que no tenían parientes en la comunidad, pero que los vecinos que les ofrecían mandioca ya se estaban convirtiendo en parientes, porque se comportaban de manera generosa. Uno de ellos, un hombre de unos treinta años llamado Santiago, me contó que su abuelo era guyanés, que su padre había nacido allí; pero este hecho era más bien una anécdota: él no había crecido allí, sólo hablaba *warao* y un poco de español, y no basó la legitimidad para establecerse en una comunidad indígena de Guyana en una supuesta herencia. Más bien tenía la voluntad de vivir en un lugar para el presente y para el futuro, lo que parecía de vital importancia era que al cabo de unos años estaría en casa, y sus hijos habrían crecido allí. Esto corresponde a una concepción dinámica y relacional del territorio (GARCÍA HIERRO & SURRALLÉS, 2005). Esta capacidad de desplazamiento y asentamiento es esencialmente válida en toda la región fronteriza que Santiago caracterizaba como “la tierra de los *warao*” (*waraotuma a-hobai*). No se trata tanto de delimitar un espacio físico sobre el cual los *warao* ejercerían su soberanía, como lo hacen los estados, ya que no se ven a sí mismos como un grupo con una unidad sociopolítica o como una “nación”. Más sencillamente, él afirmó que se sienten a gusto en esa vasta zona de bosque, donde se viaja principalmente en curiara porque el suelo suele ser pantanoso, y donde pueden acceder a los recursos de un entorno que (aún) no ha sido privatizado. Aunque Santiago y su familia tenían documentos de identidad venezolanos, y sabían muy bien que había puestos militares a ambos lados de la frontera, los militares solían dejarlos pasar libremente, y “el país de Venezuela” (*Venezuela a-hobai*) en sentido estricto sólo empezaba con la tierra firme y la ciudad.

Algunos residentes de Deepwatta compartían una opinión similar, especialmente los que hablaban principalmente el idioma *warao* y vivían en las zonas periféricas de la aldea. Al mismo tiempo, los recién llegados, como Santiago, subrayaron que los guyaneses nunca se habían privado de ir adonde los *warao* venezolanos vivían, por ejemplo, para buscar animales salvajes. Por lo tanto, consideraban su llegada y asentamiento en Deepwatta como una continuación de su constante movilidad dentro de la región, y sabían que no era nueva ni excepcional, además la consideraban totalmente legítima. Si bien su migración fue provocada por la crisis de Venezuela (en particular en su dimensión sanitaria), no creo que se consideraran “refugiados”. Aunque estas familias se encontraban en una situación de vulnerabilidad aguda, el desplazamiento en sí no fue un desarraigo, y nunca expresaron el mismo desgarró emocional que otros venezolanos que tuvieron que abandonar su país. Sin embargo, sería erróneo creer que ellos ven el espacio como algo totalmente homogéneo, y que la frontera no tiene ningún significado para ellos, como se ha argumentado a veces en el Amazonas (RIVIÈRE D'ARC, 1981). Reducir la importancia del lugar y del papel de la frontera es también una crítica frecuente de la investigación sobre las comunidades transnacionales (véase WIMMER & GLICK SCHILLER, 2003: 324). Si bien se suele hacer hincapié en el mundo cosmopolita de las regiones fronterizas, es importante recordar hasta qué punto la frontera, y la disyunción que crea, es constitutiva de ella.

Una frontera constitutiva: La importancia de cruzar un umbral

Como ya se ha mencionado, los *warao* en Deepwatta y en otras comunidades de la zona a veces tenían que volver a sus aldeas de origen para cosechar lo que había crecido en sus viejas huertas. Sin embargo, esto estaba lejos de ser suficiente, ya que las huertas estaban a menudo a varios días de distancia, y no podían confiar solamente en la generosidad de sus vecinos que les permitían cosechar yuca en sus propios campos. Por lo tanto, su condición de migrantes los obligó a buscar un trabajo remunerado para mantenerse, al menos temporalmente.

6 Para un análisis de las reclamaciones de soberanía de los indios americanos en América del Norte, véase, por ejemplo, el ensayo de SIMPSON (2014). La situación es muy diferente en las tierras bajas de Sudamérica. Sobre la cuestión del grupo étnico, véase, por ejemplo, las observaciones de VIVEIROS DE CASTRO (2019).

Algunos me dijeron que otros residentes de Deepwatta a veces les pagaban para que rallaran la yuca, pero esto era muy ocasionalmente y la mayoría de sus actividades estaban vinculadas a la frontera: en cierto modo, la frontera no es sólo un obstáculo imperfecto que dificulta la movilidad, sino más bien lo que la hace posible, o al menos lo que la guía, debido a los factores políticos, sociales y económicos. Como en la sección anterior, resulta necesario destacar la articulación entre la migración y otras formas de movilidad. Si bien la llegada de los “refugiados” warao a Guyana forma parte de prácticas que obvian de la frontera (movimientos ordinarios dentro de un territorio en el que se consideran en casa), es necesario mostrar también que existen diversos flujos que se aprovechan de ella (incluido el tráfico de diversos tipos).

La frontera entre Venezuela y Guyana no está continuamente marcada, sólo hay puntos de control en algunos ríos navegables, a veces es incierta, y es en gran parte porosa. Sin embargo, el jefe de la patrulla militar con base en Deepwatta, al describírmelo de esta manera, también me dijo con convicción que si la frontera estuviera totalmente cerrada, ahí sólo habría un pueblo fantasma. Añadí que ocurriría lo mismo si no hubiera ninguna frontera en absoluto (ALLARD, próximamente a). La frontera crea la posibilidad de transacciones múltiples, ya que introduce una disyunción entre dos “regímenes de valor” (APPADURAI, 1986) y establece un “umbral” (GUYER, 2004)⁷. Esto es quizás incluso más evidente ya que la frontera entre Guyana y Venezuela, presumiblemente porque es disputada por esta última⁸, no ofrece realmente la posibilidad de flujos legales de personas o bienes. En el lado venezolano, sólo hay puestos militares, que a menudo toleran los cruces (con sobornos) pero no los autorizan oficialmente. En el lado guyanés, Morawhanna es el puerto oficial de entrada al país, con funcionarios de inmigración y aduanas: el combustible, que fue el principal producto objeto de tráfico durante mi investigación a finales de 2018, se exportaba ilegalmente desde Venezuela y se importaba legalmente a Guyana, donde los barcos que pasaban por Morawhanna tenían que pagar un impuesto de aduanas. Esta asimetría era ciertamente sorprendente, pero la mayoría de las personas involucradas en este tráfico afirmaron que habían tenido que pasar por una serie de alcabalas en Venezuela, y nuevamente en Guyana, lo que demuestra que la distinción entre riquezas legales e ilegales es cambiante (ROITMAN, 2005). Esta situación también provocó un aumento del tráfico y una imbricación de las formas de legalidad: mientras que todas las exportaciones de combustible por parte de particulares eran contrabando ilegal desde el punto de vista de Venezuela, el jefe de aduanas de la Región 1 describió como contrabando sólo aquellos flujos que evitaban pasar por Morawhanna para seguir una de las rutas alternativas creadas por la compleja red hidrológica de la región. Sorprendentemente, las comunidades indígenas situadas a lo largo de esas rutas podían a su vez exigir una “contribución” a los traficantes, que éstos a veces trataban de evitar, por ejemplo viajando de noche (ALLARD, 2020a; para la idea de un peaje o un impuesto sobre el contrabando, véase también GALEMBA, 2012).

7 En la década de 1990, la actividad económica regional ya se había desarrollado notablemente gracias a la conexión entre dos regímenes de valores -la minería y la explotación del palmito- dentro de Guyana, es decir, sin cruzar la frontera política (ROOPNARAINÉ, 2001).

8 La región fue objeto de una intensa competencia entre las diferentes potencias coloniales, que estaban más interesadas en la influencia comercial que en el control territorial, hasta que los británicos hicieron valer sus reivindicaciones sobre la línea “Schomburgk” (que lleva el nombre de un explorador de mediados del siglo XIX). El resultado de la comisión de arbitraje de 1899 fue denunciado en 1962 por Venezuela, que reclamó así toda la zona a la izquierda del Essequibo, aunque Guyana ejerce un control efectivo sobre esta “zona en reclamación” a la población predominantemente anglófona.

Este comercio tenía y tiene un impacto en la economía regional en múltiples niveles. Los traficantes solían venir de ciudades venezolanas situadas río arriba del delta propiamente dicho, como San Félix, y salían unos días después con alimentos y otros bienes que se necesitaban desesperadamente en su país. Una minoría de ellos eran *warao* de San Félix o de otras comunidades del delta, que disponen de barcos y lanchas, mientras que otros eran venezolanos o guyaneses no indígenas (ALLARD, 2019a). En cualquier caso, la mayor parte de los *warao* (re)asentados en Guyana también se beneficiaban de este tráfico al realizar todo el trabajo de manipulación y transporte. Las necesidades eran relativamente limitadas en Kumaka, el puerto desarrollado adyacente a Mabaruma, la capital regional, pero mucho mayores en Deepwatta, donde un pantano separa el lugar donde es posible desembarcar, el *Landing*, del lugar por donde transcurre una carretera que permite llegar en camión o tractor. Aunque esta ruta evitaba el impuesto guyanés, también requería contratar a gente para rodar los barriles y llevar las mercancías a través del pantano. Como resultado, muchas personas, especialmente los jóvenes solteros de la comunidad, pero también muchos recién llegados, pasaban la mayor parte de sus días en este lugar crucial, de difícil acceso, esperando que llegara un barco o un camión para poder descargar y transbordar su carga. Se les pagaba por el trabajo, esperaban ansiosamente, y a veces sin éxito, a que llegaran los traficantes. Esta actividad se había vuelto muy importante para el pueblo, pero también era incierta y estaba sujeta a una delicada competencia entre las diferentes categorías de residentes. De hecho, las tareas las dividía en la práctica un miembro de la comunidad que tenía un negocio en el propio *Landing*, y algunos *waraos* recién llegados de Venezuela se quejaban de que estaba repartiendo mal el trabajo, favoreciendo a aquellos con los que estaba relacionado.

Este fue particularmente el caso de Santiago y su familia, que como ya he dicho anteriormente no estaban relacionados con los habitantes de Deepwatta, al menos no en la memoria viva. Si bien estaban excluidos del contrabando de combustible, que predominaba en 2018, podían beneficiarse de otros tipos de comercio transfronterizo, incluida la extracción de palmitos. Los cortaban lo suficiente lejos en la selva en Venezuela, y los entregaban en el *Landing* cada miércoles. Era una actividad físicamente extenuante y en una relación de dependencia socialmente ambivalente: el líder (*toshao*) de Deepwatta, que era un agente de la fábrica de conservas de Guyana, les daba alimentos y bienes a crédito, que luego debían pagar en especie entregando palmitos, siguiendo un modelo muy extendido en el Amazonas, a menudo llamado *habilitación* en español y *aviamento* en portugués (véase GOW, 1991). Al igual que el comercio de animales salvajes (serpientes y aves), del que me hablaron pero que no pude observar, la extracción de palmitos se sustentó en la porosidad de la frontera. Las palmeras eran escasas en el lado guyanés y se cortaban principalmente en Venezuela, donde no había habido una fábrica de conservas durante años, pero era fácil fingir que el trayecto había sido al contrario debido a las muchas rutas posibles: cualquiera que llegara al *Landing* podría teóricamente venir de Guyana también. Para comprender la situación de los *warao* en esta región fronteriza, es crucial evitar una definición homogénea. Algunos estaban involucrados en el contrabando de gasolina de ida y vuelta de Venezuela; otros cargaban y descargaban la mercancía y hacían rodar los barriles; otros se contentaban con cortar y traer los palmitos. Esta diversidad de actividades se vio agravada por una diferenciación del espacio. Dentro de esta región fronteriza, los pueblos amerindios están situados de forma desigual a lo largo de la frontera. El caso de Deepwatta es probablemente un caso extremo, que como varias comunidades vecinas, al no estar situadas en una vía que una Venezuela y Guyana por caminos fluviales o terrestres transitables, no permitían que sus residentes participaran en el comercio transfronterizo y, por lo tanto, ofrecían menos recursos a los recién llegados.

Este comercio transfronterizo está vinculado a un momento particular de la historia de la región, y en particular a la crisis de Venezuela. Sin embargo, también es importante situarla en una perspectiva a largo plazo para comprender hasta qué punto la frontera ha sido constitutiva del espacio regional.

La posición de los *warao* como intermediarios era un recurso que se ha podido aprovechar durante siglos: los observadores han señalado su participación en el “comercio clandestino” entre las colonias españolas, holandesas e inglesas, y han subrayado que ello dificultaba su “reducción” (CENTURIÓN, 1898 [1771]: 83, HUMBOLDT, 1817: 347). Si bien este pasado colonial no es mencionado por los ocupantes de la región, muchos de mis interlocutores consideraron que los movimientos actuales son recíprocos a los de los decenios de 1970 y 1980. De hecho, Venezuela estaba en pleno desarrollo en ese momento, y representaba una fuente continua de bienes y oportunidades para el éxito y el desarrollo. En cambio, Guyana estaba atravesando lo que se describió como el período de los “artículos prohibidos” (*banned items*) en los decenios de 1970 y 1980, cuando los esfuerzos del Presidente Burnham por garantizar la autosuficiencia alimentaria del país había dado lugar a restricciones en la importación de ciertos productos alimenticios, entre ellos las sardinas en conserva y la harina de trigo. Fue en esta época cuando la región fronteriza comenzó a atraer una población más densa porque ofrecía la posibilidad de hacer contrabando con estos productos. Otras personas habían preferido ir directamente a Venezuela, señalando que era un país en el que era fácil hacer dinero en ese momento, y habían regresado a Guyana en los últimos años. Todos en Deepwatta y en toda la región eran muy conscientes de que se trataba principalmente de un reflujo migratorio y de un cambio de dirección de parte del tráfico, y muchos esperaban que este cambio no fuera permanente.

Como en otros muchos lugares del mundo, aquí la frontera también es un recurso. He subrayado su dimensión económica, la creación de un umbral entre dos regímenes de valores, pero es importante destacar que también es una frontera política. En efecto, mientras que algunos *waraos* subrayaron que habían (re)venido de Venezuela debido a la crisis sanitaria (escasez de medicinas) o a la crisis económica (escasez de bienes), otros destacaron la violencia de la que habían huido. De hecho, muchas minas de oro venezolanas cayeron bajo el control de grupos criminales (conocidos como *el sindicato*), y los que trabajaban en ellas huyeron. Una mujer de mediana edad, por ejemplo, me dijo que ella y su familia dirigían un pequeño campamento en una mina de oro en el Estado Bolívar hasta que fueron expulsados por el *sindicato*. Además, las bandas criminales no sólo se dirigen a los responsables de las actividades, sino que también se apropian del material. En este sentido, incluso los *warao* de Guayacaicoro, muy cercanos a Deepwatta, señalaron que una de las razones de su llegada fue la aparición del *sindicato* cerca de su comunidad de origen. Muchos añadieron que los *Guardias* no se diferenciaban en nada de los delincuentes, lo que pone de relieve que la amenaza en Venezuela está muy presente. Este temor permaneció incluso después de establecerse en la comunidad. Fui testigo de un verdadero movimiento de pánico que alejó a todas las personas que se habían establecido en el *Landing*, (cerca de la frontera) cuando creyeron que los delincuentes habían entrado en el pueblo para atacarlos y robarles (ALLARD, próximamente a). Así, estos migrantes querían poder cruzar la frontera cuando desearan, pero no querían que ésta desapareciera: aunque no se sintieran tranquilos por el reducido número de efectivos del ejército de Guyana, la frontera tenía que protegerlos de lo que habían huido al salir de Venezuela y, por lo tanto, funcionar como una valla efectiva (véase REEVES, 2011). Tal vez por esta razón, entre otras, no he oído a ningún venezolano justificar su presencia alegando que esa es la “zona en reclamación” y por lo tanto, territorio nacional, ya que habían querido salir de su país.

Transacciones rentables y protección contra la violencia: parece que estoy reduciendo la frontera a funciones prácticas, haciéndola susceptible de una manipulación puramente utilitaria. Pero tiene importantes implicaciones para la forma de vida y las identidades; y, quizá lo más interesante, también revela lagunas que permanecerían ocultas si no saliéramos del marco nacional: de hecho, no se trata de categorías estables y transparentes, y “ser venezolano” o cruzar la frontera no significa lo mismo para todos.

Inversión de la perspectiva: circulaciones identitarias y malentendidos fronterizos

Aunque centré mi atención en Deepwatta, también tuve la oportunidad de hablar con los venezolanos, *warao* y criollos, que se habían establecido en Kumaka, el puerto comercial junto a Mabaruma. Muchos de ellos dormían en una residencia destartalada, que originalmente estaba destinada a alojar a amerindios, antes de continuar a otro destino o de regresar a Venezuela. Uno de ellos era un hombre *warao* de unos cincuenta años, que durante las últimas semanas había estado cuidando el puesto de un comerciante de ropa a cambio de una comida diaria, que compartía con un joven que le había acompañado. Me dijo que había vivido varios años en una ciudad de Venezuela antes de regresar al bajo delta cuando la crisis se agravó, y que ahora había venido a explorar la zona en nombre de su comunidad para ver si todos podían emigrar a Guyana. Luego me pidió que lo ayudara a obtener asistencia del gobierno guyanés y me dijo que quería “cambiar su cédula de identidad por la de aquí” (*cedula kambia-takitane obonoya, tamatika ahobai saba*). La venezolana, según él, ya no le era útil porque el gobierno había dejado de ayudarles. Si no me sorprendió que quisiera obtener documentos guyaneses, sí me sorprendió que me pidiera “cambiar” su carnet de identidad, ya que en Venezuela había oído muy a menudo a los *warao* decir en voz alta que eran venezolanos y mostrar su cédula de identidad como prueba⁹. La mayoría de los criollos venezolanos que conocí en esa región fronteriza se habían visto ciertamente obligados a emigrar, pero seguían siendo venezolanos, heridos por el colapso de su país, que algunos siguieron describiendo como “el país más rico del mundo”. En cambio, no escuché a los *warao* expresar tales sentimientos. Hay que tener cuidado de no interpretar demasiado rápido los términos utilizados por los amerindios como si se refiriesen a un marco nacional (GOW, 2006: 456), y, como en el caso de los *bushinagueses* situados entre Surinam y la Guayana Francesa (C. Léobal, comunicación personal), para los *warao* puede tratarse más de una cuestión de frontera entre dos sistemas estatales que de un corte entre naciones¹⁰.

Varios *warao* de Venezuela buscaban, en efecto, acceso a los recursos del estado guyanés, o al menos a los recursos que éste distribuía. De hecho, mis interlocutores no dejaban de decirme que necesitaban ayuda, que otros habían recibido cajas de ayuda humanitaria pero ellos no, que querían casas bien construidas con techos de zinc, etc. Aunque se me identificó como un posible proveedor de ayuda, estaba lejos de ser el único destinatario de tales solicitudes, y muchos guyaneses, amerindios o no, se quejaban del carácter oportunista de los *warao* venezolanos. Según algunos habitantes de Deepwatta o de Mabaruma y de Kumaka, sólo venían a Guyana por alimentos y bienes y luego regresaban a Venezuela, o volvían con todos sus parientes que también solicitaban ayudas. Esto fue una fuente de tensión perceptible entre los recién llegados, así como entre ellos y los residentes de larga duración en la región. Es importante ver que esta tensión no es sólo una diferencia de actitudes, sino también un malentendido: los venezolanos *warao* esperaban que el estado guyanés (o, en sus términos, “el gobierno” o “los gobernantes”, *kobenahoro* o *aidamo-tuma*) funcionara de la misma manera que el estado venezolano.

Sin embargo, desde principios del siglo XX, el estado venezolano se ha construido históricamente como un estado petrolero definido por sus recursos naturales (CORONIL, 1997), por lo que el aprovechamiento de esta riqueza pública se concibe prácticamente como un dere-

9 Análogamente, en 1997, algunos *warao* afirmaron en Ayala-Laffée & Willbert (2008: 148): “No somos extranjeros, somos venezolanos. Mire, yo tengo mi cédula”.

10 Herzfeld (2016 [1997]: 88-89) también ha explorado la posibilidad de una disyunción entre estado y nación, centrándose en los aldeanos cretenses que se imaginan que están en el corazón de la nación pero al margen del estado, una posición muy diferente de la que los *warao* y otros nativos americanos tratan de negociar. La recomendación de no separar el estudio de la construcción del estado del de los nacionalismos, hecha por Wimmer & Glick Schiller (2003: 306), no se aplica realmente a esas situaciones.

-cho ciudadano, especialmente para las poblaciones indígenas que sólo accedieron a ella después de que Chávez llegara al poder en 1998, y esta concepción no ha desaparecido con la crisis que afecta al país (ALLARD, 2019a; PENFIELD, 2018)¹¹. Aunque algunos guyaneses se apresuraron a denunciar su actitud como puramente utilitaria, los warao venezolanos también manifestaban una reivindicación de inclusión: las políticas venezolanas los habían constituido en beneficiarios legítimos de la riqueza nacional y no querían volver a ser los ciudadanos de segunda clase que habían sido durante mucho tiempo. Por el contrario, Guyana era un país con recursos limitados, cuya población seguía esperando los ingresos del petróleo que se le habían prometido. Si bien el acceso a los recursos públicos no era totalmente irrelevante, desempeñaba un papel mucho menos crucial que en Venezuela, especialmente para los amerindios. De hecho, los amerindios también se han beneficiado de proyectos ejecutados por muchos agentes no estatales, incluidas diversas organizaciones religiosas transnacionales, y se esperaba también que aportaran su propia contribución a la realización de esos proyectos. En una ceremonia de clausura de un proyecto de construcción de viviendas en Deepwatta, por ejemplo, el coordinador local subrayó que los miembros de la comunidad eran ahora propietarios de sus casas y, por lo tanto, tenían que ocuparse de ellas: habían contribuido a la construcción de los edificios con su propio trabajo. Este trabajo fue valorado en un tercio del valor de las casas¹². En Venezuela, en proyectos comparables, los warao consideraban normal que se les pagara si tenían que proporcionar su mano de obra, e incluso los salarios se consideraban uno de los beneficios de este tipo de proyectos¹³.

Por lo tanto, se trata de una diferencia entre dos sistemas estatales, aunque los guyaneses de la región solían atribuirle a una diferencia de comportamiento o a un desarrollo insuficiente: los amerindios de Deepwatta y otras comunidades vecinas me dijeron que tendrían que “civilizar” a los warao recién llegados de Venezuela, enseñarles a ser autónomos y a no esperar todo del gobierno¹⁴. Las estructuras sociopolíticas configuran las disposiciones y expectativas, el sentido de lo que es normal. Esta ambivalencia entre la institución y la psicología era, por ejemplo, evidente en el concepto de *self-help*: se trata tanto de una actitud moral, vivir del propio trabajo, en lugar de seguir siendo dependiente y pedir ayuda al gobierno; como de una institución social específica de las comunidades indígenas guyaneses, el trabajo comunitario¹⁵. Desde el *Amerindian Act* de 2006, una comunidad indígena (*Amerindian Village*) de Guyana es una persona jurídica que posee un territorio de forma colectiva y tiene órganos de gobierno específicos: un dirigente, el *toshao*, y un consejo, ambos elegidos. Según las historias que escuché en Deepwatta, tener parientes no era una condición esencial para unirse a una comunidad, aunque este motivo, muy común en el mundo indígena, probablemente desempeñe un papel muy importante. En teoría, cualquiera podría presentar una solicitud al consejo de la comunidad, y generalmente el consejo le aceptaba durante un período de prueba en el que todos podían juzgar su ética y comportamiento. Se valoraba por ejemplo, la participación en sesiones de trabajo comunitario (“*self-help*”), como repintar el edificio de la comunidad con materiales financiados por una organización religiosa, o mejorar el estado de la carretera que atraviesa el pueblo.

11 Los warao también han seguido obteniendo bienes mediante operaciones de recolección urbana, incluida la mendicidad o la recuperación en los vertederos de basura (AYALA-LAFFÉE & WILBERT, 2008, SORHAUG, 2014), mediante anticipos de sus jefes de pesca o mediante trabajos ocasionales remunerados.

12 Proyecto de la Central Housing & Planning Authority.

13 Por ejemplo con los programas de la Misión Viviendas, o con la construcción de *camineras* financiadas por el ayuntamiento.

14 La idea de que algunos amerindios asuman la tarea de “civilizar” a otros no es inusual, aunque este proceso adopte formas diferentes (GROTTI, 2007).

15 El término “*self-help*” también se ha utilizado en el mismo sentido en muchas otras regiones, por ejemplo en Indonesia (LI, 2007: 51-52).

Esto fue crucial en este proceso de aceptación como miembro de la comunidad. La institución entre los amerindios de las tierras bajas de “comunidades”, en el sentido estricto del término, ya ha sido destacada en otros países sudamericanos (véase COLLIAUX, 2019; GROS, 2004; SARMIENTO BARLETTI, 2016), pero no ha tenido lugar entre los *warao* de Venezuela, especialmente en el bajo delta del Orinoco. Éstos siguen, una vez más, una lógica completamente diferente: los grupos locales en los que viven no forman entidades colectivas, “una totalidad”, puesto que están formados por redes de parentescos y se encuentran en un estado de recomposición permanente (ALLARD, próximamente b; VIVEIROS DE CASTRO, 2019). Aunque a las personas que viven en comunidades reconocidas oficialmente les resulta más fácil obtener recursos públicos, siempre es posible unirse a otro grupo, o separarse y establecer una nueva ranchería, porque, como señalaron los *warao* venezolanos que conocí en Deepwatta, en el lado venezolano de la frontera la tierra no tiene dueño y uno puede establecerse donde quiera¹⁶. También podemos imaginar que esto será un nuevo factor diferenciador entre las personas que rechazarán estas nuevas prácticas y otras que se adherirán a ellas en diversos grados.

La composición de Deepwatta distaba mucho de ser homogénea, incluso antes de los recientes movimientos migratorios, pero la mayoría de sus habitantes se definían a sí mismos como “amerindios” o “amerindios de Guyana”, es decir, amerindios “genéricos”. No se referían a una identidad étnica particular y sólo hablaban inglés, lo que a menudo lamentaban, explicando que sus padres o abuelos no les habían hablado en *warao*, a veces porque, al ser de grupos diferentes (por ejemplo, los *arahuaco* y los *warao*), habían utilizado el inglés como idioma de comunicación cotidiana. Por lo tanto, la relación era compleja con los *waraos* de Venezuela. En efecto, aunque los *warao* puedan considerarse como un grupo étnico amerindio particular, “warao” y “amerindio” (o “indígena”) no son términos totalmente compatibles, y menos aún equivalentes, ya que pertenecen a dos sistemas de identidad diferentes, uno venezolano y otro guyanés. En el lado venezolano, en el delta del Orinoco, las identidades se estructuran por la oposición entre los términos “warao” y “criollo”, este último término se refiere a la población nacional de habla hispana, a la que los *warao* también se refieren en su idioma como *hotarao* (literalmente: habitantes de la tierra firme). Incluso si son los dos polos de un eje y, por lo tanto, posiciones relativas e inestables, más que dos categorías estancas (KELLY LUCIANI, 2016), el dominio de la lengua indígena sigue siendo muy importante para definirse como *warao*: en Venezuela, mis preguntas sobre la identidad a menudo se respondían simplemente mencionando que una persona hablaba (o no hablaba) *warao* o español. Además, ya no hay realmente otras poblaciones amerindias en la región con las que los *waraos* pudieran haberse aliado para formar una categoría inclusiva. Durante mis investigaciones, el término “amerindio” era prácticamente desconocido, y el término “indígena” (que es una posible traducción) se utilizaba sólo en los textos oficiales o en los discursos militantes que se referían al contexto nacional, pero nunca en situaciones ordinarias. En el lado guyanés, en cambio, el idioma parecía menos importante y las identidades estaban mucho más fragmentadas: Guyana se presenta clásicamente como el “país de seis razas” (o “seis pueblos”), una ideología que se opone tanto al “mestizaje” (típico de América Latina) como al “antimestizaje” (como ha elegido KELLY LUCIANI (2016) para referirse a las concepciones amerindias basadas en la idea de una oscilación en lugar de una fusión)¹⁷. De hecho, las divisiones entre estas “razas” o “pueblos” se acentuaron en los años anteriores y posteriores a la independencia, en 1966, incluyendo fuertes tensiones entre “afroguyanese” e “indoguyanese”¹⁸ (para diferentes perspectivas sobre este proceso, véase JAGAN, 2016 [1966]; HINDS, 2009; QUINN, 2017).

16 Esta declaración es, por supuesto, sólo válida para “Warao-tuma a-hobai”, la tierra de los Warao, es decir, siempre y cuando no suban por el río Orinoco hasta la tierra firme y las ciudades.

17 Kelly Luciani [2016: 31-41] muestra que la pareja mestizaje/anti-mestizaje no está fundamentalmente cuestionada por la promoción oficial del multiculturalismo.

18 Los “indoguyanese” son descendientes de trabajadores traídos de la Asia del Sur luego de la abolición de la esclavitud, según un sistema conocido en inglés como “*indentured labour*”.

Los amerindios, por otra parte, estaban parcialmente aislados por las políticas misioneras de la época colonial y luego por las dudas del gobierno sobre su lealtad al nuevo estado independiente debido a la “rebelión de Rupununi” en 1968 (CARRICO, 2016). Como resultado, tendían a formar una categoría separada. Si bien la situación puede haber cambiado significativamente en las últimas décadas, esta división sigue estando marcada en el discurso.

Así pues, los migrantes se desplazaban entre dos países, pero también entre dos regímenes de identidad, entre dos sistemas de categorización etnoracial, cuya diferencia permite comprender ciertas actitudes que inicialmente me habían perturbado. Un grupo entero de personas reclamaba su derecho a vivir en el pueblo, alegando que era el derecho de sus padres, que se habían ido a vivir a Venezuela en los años ochenta y noventa. Sin embargo, también negaban ser indígenas. Manuel, un hombre de unos cincuenta años cuyos hermanos habían regresado recientemente a Deepwatta con sus familias, llamaba a los venezolanos *warao* “estos indios”, un término bastante despectivo, y su hermana incluso parecía ofendida cuando le pregunté si ella era *warao*. Pero, mientras se definía estrictamente como guyanés, Manuel también admitió que tenía “sangre *warao*”. Estas personas se *des-indigenizaron* cuando migraron a Venezuela porque no sólo cruzaron la frontera, sino que se asentaron en las ciudades del continente, donde tomaron como esposos a venezolanos de habla hispana o a otros guyaneses de habla inglesa y vivieron en ciudades. Fue el contexto social el que los llevó a identificarse con los criollos venezolanos y a definirse equivalentemente como guyaneses, por lo tanto en términos nacionales, ya que no podían ser ni *warao* (por no hablar el idioma y por no vivir con otros *warao*), ni amerindios o indígenas genéricos (puesto que estas categorías no se emplean comúnmente en la región de Venezuela donde habían ido a vivir). Como en otras partes de América Latina, las identidades corresponden a “posiciones, definidas por correlatos cosmológicos, espaciales, sociales y económicos”, como vivir en una ciudad o, por el contrario, estar integrado en una densa red de parientes (TAYLOR, 2007: 137)¹⁹. Si bien sus parientes, que permanecieron en el Deepwatta, podían llamarse a sí mismos amerindios, aunque no hablaran un idioma indígena, ellos mismos habían perdido esta posibilidad al integrar otro régimen de identidad. Irónicamente, mientras estas personas afirmaban su derecho a residir en Deepwatta como guyaneses originarios del pueblo (y a menudo en oposición a los *warao* venezolanos), el enclave que los hermanos habían formado con sus familias era denominado por otros residentes como “*Spanish town*” (“pueblo español”), ya que sus hijos habían crecido en un contexto puramente hispano como criollos venezolanos.

Consideraciones finales

Muchos “refugiados” o “migrantes” venezolanos eran también guyaneses que regresaban a su país (con sus familias venezolanas); algunos criollos eran también de origen indígena (pero no se definían como tales, y mucho menos como *warao*); y en la misma aldea había unos *warao* que vivían cerca y venían a buscar medicinas, otros que habían decidido establecerse permanentemente de este lado de la frontera, y otros que, como los criollos, estaban involucrados en el contrabando de gasolina y el comercio transfronterizo. Por consiguiente, es difícil aislar la “migración” de otras formas de movilidad, ya que suelen ser movimientos pendulares de amplitud espacial y temporal variable, a veces regresan después de varios decenios viviendo en ciudades venezolanas, a veces son visitas de sólo unos días para los residentes de la región fronteriza. También es difícil aislar a los *warao* como un grupo particular de migrantes.

¹⁹ Por ejemplo, en la Amazonía ecuatoriana, los no indígenas se identifican simplemente como blancos, y “la característica que define a los blancos es que viven en un entorno urbano” (TAYLOR, 2007: 136), mientras que la situación es más compleja en la Amazonía peruana. En Guyana, hay muchos amerindios incluso en la capital.

Por una parte, las personas que se identifican y son identificadas como *warao*, en particular porque es su primer o incluso su único idioma, no tienen todos los mismos vínculos con la región: algunos han regresado de comunidades vecinas para establecerse con sus familiares que viven en Guyana (y a veces estos últimos también se identifican como *warao*), otros han venido de más lejos, a veces de las cercanías de Curiapo, y no justifican su llegada sobre la base de vínculos previos sino únicamente sobre la necesidad de salir de Venezuela y el derecho a trasladarse a una región que consideran suya. Por otra parte, las categorías de identidad no siempre son traducibles: muchos guyaneses de la región se definen a sí mismos como “amerindios”, lo que no tiene realmente un equivalente en el lado venezolano (excepto en el uso oficial o militante donde se habla de “pueblos indígenas”). A largo plazo, el desplazamiento es, pues, la fuente de ciertas mutaciones de identidad: los *waraos* pueden haberse “criollizado” en Venezuela, y cabe imaginar que tanto *waraos* como criollos puedan convertirse en “amerindios” en Guyana.

Estas discrepancias fueron fuente de muchos malentendidos, en la medida en que “Warao” y “amerindio”, por ejemplo, no son sinónimos en los vocabularios de identidad de dos países vecinos, sino más bien “homónimos” entre los que sería erróneo olvidar que obedecen a lógicas profundamente diferentes y por lo tanto no tienen el mismo referente (VIVEIROS DE CASTRO, 2004: 7). Por el contrario, las discrepancias que surgen durante estos movimientos y el cruce de la frontera suelen ser muy reveladoras, y arrojan luz a equívocos que de otro modo habrían permanecido ocultos. Los *warao* habían abandonado Venezuela por el sufrimiento que soportaban allí, y se encontraban en una situación muy vulnerable en Guyana, pero no se quejaban tanto del “desarraigo”, mientras que los criollos destacaban el hecho de estar irremediamente separados de su país natal. Cuando insistieron en ser “venezolanos”, no dijeron exactamente lo mismo, no se refirieron al mismo concepto. Para los *warao*, se trataba ante todo de beneficiarse de su parte de la riqueza del país y, por consiguiente, de acceder a los recursos del Estado, y de negarse a ser despojados de lo suyo y relegados a un segundo plano. Para los criollos, se trataba también de un apego emocional a una comunidad imaginaria, caracterizada por una historia y una identidad cultural (aunque éstas fueran discutidas). Así pues, el comportamiento oportunista del que algunos guyaneses acusaron a veces a los *warao* venezolanos fue más que una simple estrategia utilitaria, ya que el significado de mercancías y bienes materiales no se reduce a su utilidad en el mundo amazónico (véase GORDON, 2006; HUGH-JONES, 1992). Si bien estas personas tenían una necesidad imperiosa de la ayuda que recibían, sus demandas también eran una forma de “probar” o experimentar la generosidad de los gobernantes y el pueblo de Guyana hacia ellos, es decir, también su propia eficacia (véase KELLY LUCIANI, 2011: 240): los *warao* trataron de definir y negociar qué posición podrían ocupar en el país si alguna vez se instalaban allí para siempre.

Referencias bibliográficas

ALLARD, Olivier. *“Fuites frontalières entre le Guyana et le Venezuela : migrations et contrebande dans un village amérindien”*. Cahiers des Amériques Latines, próximamente a.

_____. *“Faut-il encore lire Clastres ? À propos de Politique des Multiplicités, par Eduardo Viveiros de Castro”*. L'Homme, próximamente b.

_____. *Morality and emotion in the dynamics of an Amerindian society (Warao, Orinoco Delta, Venezuela)*. PhD dissertation, Department of Social Anthropology, University of Cambridge, 2010.

_____. “Le palmier des marais. Remarques sur les usages d'un environnement inhabitable”. In: COMETTI, Geremia, LE ROUX, Pierre, MANICONE, Tiziana, Martin, NASTASSJA (org) *Au seuil de la forêt. Hommage à Philippe Descola, l'anthropologue de la nature*. Mirebeau-sur-Bèze: Éditions Tautem, 2019a. pp. 52-64.

_____. “Trafics citoyens aux marges de l'État. Les Warao dans la crise du chavisme (Venezuela)”. *Terrain (en línea)*, 2019b: <http://journals.openedition.org/terrain/18541>.

APPADURAI, Arjun. “Introduction: commodities and the politics of value”. In: APPADURAI, Arjun (org) *The social life of things. Commodities in cultural perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986. pp. 3-63.

AYALA-LAFÉE, Cecilia, WILBERT, Werner. *La mujer Warao: de recolectadora deltana a recolectadora urbana*. Caracas: Fundación La Salle de Ciencias Naturales, 2008.

CARRICO, Christopher. “Extractive capitalism, and Amerindian land and labour: fifty years after independence”. *Archaeology and Anthropology*, 20 (1), 2016: 33-52.

CARSTEN, Janet (org). *Cultures of relatedness. New approaches to the study of kinship*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

CENTURION, Manuel. “Report of Commandant Centurion on the Province of Guayana, in answer to the Second Command of His Majesty, April 20, 1771”. *British Guiana boundary. Arbitration with the United States of Venezuela. Appendix to the case on behalf of the government of Her Britannic Majesty*, vol. IV, Londres, Foreign Office et Harrison & Sons, 1898. pp. 82-86.

CHAUMEIL, Jean-Pierre. “Par delà trois frontières, l'espace central du Trapèze amazonien (Pérou, Colombie, Brésil)”. *Autrepart*, 14, 2000: 53-70.

COLLIAUX, Raphaël. “Ciudadanos de la comunidad. Appropriation de la bureaucratie et expérience de la « communauté » chez les Matsigenka (Amazonie péruvienne)”. *Journal de la Société des Américanistes*, 105 (2), 2019: 69-90.

CORONIL, Fernando. *The magical State. Nature, money, and modernity in Venezuela*. Chicago: The University of Chicago Press, 1997.

DESCOLA, Philippe. *Les lances du crépuscule. Relations Jivaros, Haute-Amazonie*. Paris: Plon, 1993.

GALEMBA, Rebecca. “Remapping the border: taxation, territory, and (trans) national identity at the Mexico–Guatemala border”. *Environment and Planning D: Society and Space*, 30, 2012: 822-841.

GARCÍA HIERRO, Pedro, SURRALLÉS, Alexandre. “Introduction”. In: GARCÍA HIERRO, Pedro, SURRALLÉS, Alexandre (org) *The land within. Indigenous territory and the perception of the environment*. Copenhague: IWGIA, 2005. pp. 8-20.

GORDON, Cesar. *Economia selvagem. Ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebêngôkre*. São Paulo & Rio de Janeiro: Editora UNESP/ISA/NUTI, 2006.

GOW, Peter. *Of mixed blood. Kinship and history in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press, 1991.

_____. “'Canção Purús'. *Nacionalização e tribalização no sudoeste da Amazônia*”. *Revista de Antropologia*, 49(1), 2006: 431-464.

GROS, Christian. “*Des territoires multiculturels ?*”. *Cahiers des Amériques Latines*, 45, 2004: 31-50.

GROTTI, Vanessa. *Nurturing the other: wellbeing, social body and transformability in Northeastern Amazonia*. PhD dissertation, Department of Social Anthropology, University of Cambridge, 2007.

GUYER, Jane. *Marginal gains. Monetary transactions in Atlantic Africa*. Chicago: University of Chicago Press, 2004.

HEINEN, H. Dieter, Roberto LIZARRALDE, GÓMEZ, Tirso. “El abandono de un ecosistema: el caso de los Morichales del Delta del Orinoco”. *Antropologica*, 81, 1994-1996: 3-36.

HERZFELD, Michael. *Cultural intimacy. Social poetics and the real life of states, societies, and institutions*. London & New York: Routledge, 2016 [1997].

HINDS, David. “Ethnopolitics and fractured nationalism in Guyana”. In: WHITEHEAD, Neil L., ALEMÁN, Stephanie W. (org) *Anthropologies of Guayana. Cultural spaces in Northeastern Amazonia*. Tucson: The University of Arizona Press, 2009. pp. 154-166.

HUGH-JONES, Stephen. “Yesterday's luxuries, tomorrow's necessities: business and barter in northwest Amazonia”. In: HUMPHREY, Caroline, HUGH-JONES, Stephen (org) *Barter, exchange and value. An anthropological approach*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. pp. 42-74.

HUMBOLDT, Alexander von. *Voyage aux régions équinoxiales du Nouveau Continent fait en 1799, 1800, 1801, 1802, 1803 et 1804*, par Al. de Humboldt et A. Bonpland, tome 3. Paris: Librairie grecque-latine-allemande, 1817.

JAGAN, Cheddi. *The West on trial. My fight for Guyana's freedom*. Hertford: Hansib Publications, 2016 [1966].

KELLY LUCIANI, José Antonio. *State healthcare and Yanomami transformations. A symmetrical ethnography*. Tucson: The University of Arizona Press, 2011.

_____. *About anti-mestizaje*. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2016.

LI, Tania Murray. *The will to improve. Governmentality, development, and the practice of politics*. Durham and London: Duke University Press, 2007.

MCCALLUM, Cecilia. *Gender and sociality in Amazonia. How real people are made*. London: Berg, 2001.

MORIN, Françoise, SANTANA, Roberto (org) *Lo transnacional, instrumento y desafío para los pueblos indígenas*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2003.

PENFIELD, Amy. “Extractive pluralities: the intersection of oil wealth and informal gold mining in Venezuelan Amazonia”. In: ØDEGAARD, Cecilie Vindal (org) *Indigenous life projects and extractivism. Ethnographies from South America*. Cham: Palgrave Macmillan, 2019. pp. 75-93.

QUINN, Kate. “Colonial legacies and post-colonial conflicts”. In: HOEFTE, Rosemarijn, BISHOP, Matthew L., CLEGG, Peter (org) *Post-colonial trajectories in the Caribbean*. The three Guianas. London & New York: Routledge, 2017. pp. 10-29.

REEVES, Madeleine. “Fixing the border: on the affective life of the state in southern Kyrgyzstan”. *Environment and Planning D: Society and Space* 29, 2011: 905-923.

RIVIÈRE D'ARC, Hélène. “Frontières politiques et frontières de colonisation. Le Brésil et ses voisins”. In : *Centre de recherche et de documentation sur l'Amérique latine* (org) *Les phénomènes de frontière dans les pays tropicaux*. Table ronde organisée en l'honneur de Pierre Monbeig. Paris: Institut des hautes études de l'Amérique latine, 1981. pp. 419-430.

ROITMAN, Janet. *Fiscal disobedience. An anthropology of economic regulation in Central Africa*. Princeton & Oxford: Princeton University Press, 2005.

ROOPNARAINÉ, Terry. “Constrained trade and creative exchange on the Barima river, Guyana”. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 7 (1), 2001: 51-66.

SARMIENTO BARLETTI, Juan Pablo. “La comunidad en los tiempos de la Comunidad: bienestar en las Comunidades Nativas asháninkas”. *Bulletin de l'Institut français d'études andines* 45 (1), 2016: 157-172.

SCHNEIDER, David. *A critique of the study of kinship*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1984.

SIMPSON, Audra. *Mohawk interruptus. Political life across the borders of settler states*. Durham and London: Duke University Press, 2014.

SORHAUG, Christian. “Foraging for love”. In: STEYN, Juliet, STAMSELBERG, Nadja (org) *Breaching borders. Art, migrants, and the metaphor of waste*. London & New York: I.B. Tauris, 2014. pp. 257-275.

TAYLOR, Anne-Christine. “Sick of history: contrasting regimes of historicity in the Upper Amazon”. In: FAUSTO, Carlos, HECKENBERGER, Michael (org) *Time and memory in indigenous Amazonia: anthropological perspectives*. Gainesville: University Press of Florida, 2007. pp. 133-168.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation”. *Tipiti. Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 2 (1), 2004: 3-22.

_____. *Politique des multiplicités. Pierre Clastres face à l'État*. Bellevaux: Éditions Dehors, 2019.

WILBERT, Johannes. *Mystic endowment: religious ethnography of the Warao Indians*. Cambridge, Mass.: Harvard University Center for the Study of World Religions, 1993.

WIMMER, Andreas, GLICK SCHILLER, Nina. “Methodological nationalism and beyond: nation-state building, migration and the social sciences”. *Global Networks* 2 (4), 2002: 301-334.