

Alicia Torres y Jesús Carrasco

Al filo de la identidad

La migración indígena en América Latina



Índice

© De la presente edición:

FLACSO, Sede Ecuador
La Pradera E7-174 y Diego de Almagro
Quito – Ecuador
Telf.: (593-2-) 323 8888
Fax: (593-2) 3237960
www.flacso.org.ec

UNICEF TACRO
Ciudad del Saber, Edificio 131
Ciudad de Panamá
Telf: (507) 301-7400
Fax: (507) 317-0258
www.unicef.org

AECID
Avda. Reyes Católicos s/n
28001 Madrid
España
Secretaría General de la AECID
Tels: 91 583 81 49 / 81 82 / 81 39
Fax: 91 583 82 34
www.aecid.es/

ISBN:
Cuidado de la edición: María Eugenia Paz y Miño
Fotografía de portada: Gonzalo Bell
Diseño de portada e interiores: Antonio Mena
Imprenta: Crearimagen
Quito, Ecuador, 2008
1ª. edición: mayo, 2008

Presentación	7
Introducción	9
<i>Alicia Torres y Jesús Carrasco</i>	
PRIMERA PARTE: MIGRACIÓN Y COMUNIDAD	
Las comunidades mayas de Guatemala en Estados Unidos	23
<i>Manuela Camus</i>	
Estrategias, inversiones e interacciones de las mujeres migrantes kichwa otavalo	47
<i>Andrea Ruiz Balzola</i>	
SEGUNDA PARTE: MIGRACIÓN E IDENTIDAD	
Migración transnacional de los kichwa otavalo y la fiesta del Pakwar Raymi	69
<i>Angélica Ordóñez</i>	
Comunidades transnacionales indígenas: Experiencia migratoria del pueblo saraguro en Vera (España)	91
<i>Pilar Cruz Zúñiga</i>	

TERCERA PARTE: MIGRACIÓN Y DESARROLLO

Transnacionalismo andino: Migración y desarrollo en dos pueblos peruanos	109
<i>Karsten Paerregard</i>	
Diáspora de kichwa kañaris: Islotes de prosperidad en el mar de pobreza	127
<i>Miguel Caguana</i>	
Las migraciones internacionales en Muquiayuyo (Perú): entre el progreso, el prestigio y las resistencias	147
<i>María del Pilar Sáenz</i>	

Presentación

Pese a los esfuerzos hechos y a la enorme importancia alcanzada en los últimos tiempos, el tema de la migración requiere todavía mucho trabajo en términos de investigación.

La migración internacional ha sido un fenómeno de gran trascendencia también en otros momentos históricos como el siglo pasado. Sin embargo, los flujos migratorios contemporáneos poseen varias características distintivas. La primera es la mayor concentración en países del norte del destino de los flujos. La segunda, la “transnacionalidad”, ese mantenimiento de vínculos, relaciones y actividades entre migrantes, familias y contextos sociales mediante el turismo, transporte, telecomunicaciones, comercio y remesas. La tercera, la asimetría internacional a la que se ve sometida: mientras la globalización promueve la liberalización de mercados, capitales, bienes y servicios, el movimiento de personas sigue sujeto a interdicción.

En cifras aproximadas, las migraciones internacionales supusieron en 2006 que 200 millones de personas cambien de país de residencia y que en concepto de remesas se transfieran 300.000 millones de dólares. Para América Latina en el mismo período se habla de 26 millones de migrantes y 68.000 millones de USD¹, convirtiéndola en la segunda región del mundo en recepción de remesas. Cifras importantes para una dinámica que genera también impactos en los ámbitos social, cultural y familiar, menos estudiados que el económico.

1 Datos de la OIM y el BID, respectivamente.

La divulgación de datos de tal magnitud a principios del milenio incidió en fijar la atención sobre el tema, pero su inserción en la agenda internacional se produjo a raíz de la convocatoria al Diálogo de Alto Nivel de Naciones Unidas sobre Migraciones y Desarrollo en 2006. Un encuentro que promovió estudios e investigaciones, grupos de trabajo internacionales y acercamiento de posturas estadísticas mundiales.

El conocimiento de este fenómeno todavía experimenta grandes lagunas de información. Sabemos que las migraciones impactan en los niños y en sus madres de manera significativa, tanto si permanecen en el país de origen como si se trasladan al contexto de destino, pero ignoramos mucho sobre la naturaleza y categorías de estos impactos. También sabemos que existen más factores, además del económico, que viabilizan la decisión de emigrar. Por ejemplo, pobreza, discriminación y presión social es una combinación que podría hipotéticamente explicar muchos de los movimientos migratorios indígenas de nuestra región. Pero la perspectiva analítica cultural suele estar ausente de los estudios. Un aspecto especialmente relevante en un tiempo donde la interculturalidad es un escenario permanente.

En la búsqueda de respuestas a cuestiones como cultura sin territorio o identidad transnacional, los trabajos que presentamos en este libro revelan dimensiones interesantes y conclusiones sugerentes de algunas migraciones indígenas latinoamericanas. Deseamos que esta iniciativa aliente líneas adicionales de cooperación entre nuestras instituciones y otras interesadas por trabajar en el tema.

Adrián Bonilla
Director
FLACSO Ecuador

Nils Kastberg
Director para América
Latina y el Caribe
UNICEF

Introducción

Alicia Torres¹ y Jesús Carrasco²

Aceptar el cambio como característica cultural es uno de los prejuicios del catálogo occidental que tiende a considerar esas transformaciones en otras sociedades como pérdida para la cultura tradicional de referencia. Entre los fenómenos que afectan tanto a Occidente como a otras regiones y tienen capacidad para inducir cambios culturales significativos en breves períodos de tiempo destaca la migración. Una decisión drástica por la que se sustituye un escenario donde los patrones culturales facilitan la existencia por otro donde, a menudo, la dificultan.

Se habla de 26 millones de migrantes internacionales en América Latina y Caribe, de los cuales 22 se hallarían repartidos entre Estados Unidos, la Unión Europea y Japón, siendo el resto intra-regional. Si establecer el número de migrantes latinoamericanos que cruzan las fronteras nacionales con diversos destinos, unos más cercanos y muchos otros lejanos, es una tarea irrealizable, más difícil aún es tratar de cuantificar ese número para la población indígena de América Latina. Si bien señalar este hecho tiene relación con la necesidad de contar con información cuantitativa relevante y confiable, sobre todo quiere denotar que se tiende a pensar la migración proveniente de los diferentes países de América Latina como étnicamente homogénea y únicamente diferenciada por sus orígenes nacionales, es decir, “peruanos”, “ecuatorianos”, “mexicanos” y así su-

1 FLACSO Sede Ecuador.

2 UNICEF TACRO, Oficina Regional para América Latina y el Caribe.

cesivamente cuando en realidad esas migraciones nacionales son cada vez más pluriétnicas.

Sin embargo, mientras los estudios sobre migraciones internacionales son cada día más amplios y numerosos y buscan introducir una importante discusión teórica, la escasez de estudios que se refieran a la movilidad de los grupos indígenas cuestiona tanto a la producción de conocimiento como a la generación de políticas públicas por la ausencia de incorporación de las variables étnico-culturales en los análisis y en las acciones concretas. Cabe mencionar, sin embargo, que los estudios sobre migración indígena producidos sobre los pueblos indígenas mexicanos son la excepción, más aún si tomamos en cuenta el volumen de esa emigración, así como el tiempo de ella¹. También es necesario hacer referencia al interés que la emigración de los kichwa otavalo de Ecuador ha despertado en investigadores tanto nacionales como extranjeros (Meisch, 2002; Kyle, 2000; Maldonado, 2004)².

La adhesión de los grupos indígenas a las corrientes migratorias tiene distintos tiempos y, por supuesto, distintas historias. Con el fin de identificar esos distintos tiempos, parece pertinente utilizar la clasificación que hace el *Panorama social de América Latina, 2006* (CEPAL, 2006) entre migración internacional, migración transnacional y movilidad territorial ancestral. Esta última “se trata de aquellos pueblos que habitaban un territorio que fue fragmentado por los límites de los Estados-nacionales y cuya movilidad, si bien traspasa las fronteras jurisdiccionales internacionales, se produce en áreas territoriales ancestrales dentro de fronteras étnicas donde ejercieron y ejercen el derecho consuetudinario” (CEPAL, 2006:200). Las otras categorías se refieren a las formas de migración en las que se mantienen o no relaciones con las comunidades de origen. Así, la migración internacional es aquella donde se rompen esos lazos a pesar de que se mantengan la identidad y los lazos familiares y la migración transnacional se refiere a aquella más allá de las fronteras de los territorios ancestrales pero en la que se establecen y mantienen relaciones con las

1 Fox y Rivera-Salgado (2004); Escárcega, S. y Varese, S. (2004); Velasco, L. (2005); Besserer, F. (2004) son solo algunos ejemplos.

2 Este volumen da clara cuenta de ese interés pues contamos con tres artículos que nos hablan de los kichwa otavalo.

comunidades de origen, las cuales van más allá de ser solamente comerciales y familiares (CEPAL, 2006:200).

Si utilizamos esta tipología podríamos asegurar, efectivamente, que la migración indígena en América Latina tiene siglos de historia. Los casos de las migraciones de los quechuas entre Perú, Bolivia y el norte de Argentina; de los aymaras entre Chile, Bolivia y Argentina; de los mapuche en Argentina y Chile; de los shuar y achuar entre Ecuador y Perú; de los mam en Guatemala y México, por nombrar solamente algunos ejemplos, supondrían una concepción territorial que desplaza los límites de los estados por una territorialidad que concibe el lugar como el espacio de prácticas culturales anteriores y es, por tanto, una práctica migratoria cualitativa y cuantitativamente diferente a los otros dos tipos que sin ser desconocidos para los grupos indígenas latinoamericanos, se habrían visto intensificados y diversificados, incluyendo a más grupos indígenas, a partir de la década de los años noventa cuando la migración de las poblaciones no indígenas vivían el mismo proceso en magnitudes mayores.

Estas “nuevas” formas de migración suponen cambios cualitativos importantes. La diversificación de los destinos, la distancia de esos destinos, las rutas utilizadas, las formas de organización tanto socioeconómica como política y cultural en las sociedades de origen así como en las de destino, entre otras variables, imprimen una heterogeneidad sobre la que es difícil dar cuenta y más aún analizar. Una heterogeneidad no exclusiva de la migración de los grupos indígenas pues ya en los estudios sobre migraciones “nacionales” se ha invocado las diferencias de género, de región, de área (urbana-rural), de status, de clase como elementos importantes a ser tomados en cuenta en el análisis del proceso migratorio, entendiéndolo éste como uno que incluye tanto a la sociedad de origen como a la de destino. Sin embargo, hay ciertas características que distinguen aún más a la migración de los grupos indígenas. Por ejemplo, si bien es cierto que los pueblos indígenas enfrentan las mismas presiones que la población en general para migrar y buscar oportunidades fuera de sus comunidades, en muchas ocasiones los pueblos indígenas lo hacen en una situación de mayor vulnerabilidad debido a las condiciones de pobreza, exclusión y discriminación en las que viven, las cuales son especialmente difíciles para las mujeres, las niñas, los niños y jóvenes indígenas.

Ahora bien, si estas “nuevas” migraciones significan diferencias cualitativas en comparación con formas anteriores de migración, también requieren “nuevas” miradas para abordar su análisis y estudio y dar cuenta de esa gama heterogénea de “arreglos” socioculturales que están implicando, las cuales pueden significar un aporte a los estudios sobre la migración internacional.

En este sentido, identificamos tres áreas significativas en las que los estudios de la migración indígena pueden significar una contribución: las concepciones de territorialidad, las de comunidad y las de identidad.

Las décadas de los años setenta y ochenta del siglo XX vieron la profusión en América Latina y especialmente en el área andina, de estudios sobre la comunidad indígena y campesina, sobre sus formas sociales y políticas de organización, así como sobre su organización y viabilidad económica. La interrogante que animó la discusión sobre la comunidad se refirió, principalmente, al desarrollo del capitalismo en el agro y su influencia en las formas de organización comunitarias. En esta medida, la discusión se polarizaría entre quienes sostenían que la comunidad se mantenía al margen del desarrollo capitalista y quienes argumentaban que la economía campesina sería definitivamente subsumida por el capital. Un factor que entraría posteriormente en la discusión sobre el concepto y definición de comunidad, es el étnico.

Posteriormente, ya en la década de los años noventa, la discusión en las ciencias sociales sobre el concepto, definición, estructura y viabilidad de la comunidad es desplazada por otros temas que entran en escena, tales como el de racismo, nacionalidades, derechos colectivos, movimientos sociales, ciudadanía, etc. en los que la cuestión de la comunidad es omitida en algunos casos y, en otros, se la asume como una realidad incuestionable. En este contexto se da el proceso de reconstitución y construcción de las identidades indias, con alta politización de la etnicidad que promueve la reinención y puesta en práctica de tradiciones, creencias, formas de organización social y familiar. Una de esas formas reconstituida y donde se condensa esa etnicidad política es la comunidad. Durante la década de los años ochenta y noventa, las características de la comunidad que los estudios habían identificado como rasgos característicos, habían sufrido procesos de transformación, deterioro, cambio por los procesos socioeco-

nómicos a los que se habían visto enfrentadas las comunidades. Pero, gracias al proceso de organización y a la politicidad que adquiere la identidad, la comunidad se convertiría, supuestamente, en el centro y lugar donde se recrea esa identificación étnica, dotándola de una territorialidad estática, de elementos ancestrales, de prácticas de igualdad y complementariedad que sirven para reafirmar la diferencia con el “otro”. Es decir, para crear identidad. En pocas palabras, se había logrado la amalgama perfecta: territorio más comunidad igual a identidad.

En esta confluencia perfecta es cuando, desde mediados de los años noventa, se intensifica el éxodo de los pueblos indígenas y ello supone un cuestionamiento a las concepciones estáticas y reificadoras tanto de territorio, como de la comunidad y de la identidad.

¿Se puede afirmar que los indígenas que emprenden aventuras migratorias pierden su identidad, o sus concepciones de comunidad o de territorio? La evidencia empírica que aquí se recoge, nos demuestra que no es así. Y es, justamente, esta evidencia empírica la que nos permite señalar la heterogeneidad y al mismo tiempo poner de relieve lo que esa gama diversa significa para pensar los procesos migratorios.

El territorio, la comunidad y la identidad son construcciones sociales y, por tanto, son procesos históricos que dan cuenta de un juego de relaciones en el que la migración cumple un papel importante porque está significando “un nuevo orden de inestabilidad en la producción de las subjetividades modernas” (Appadurai, 2001:19). Por tanto, lo importante es analizar, mirar, explicar cómo se dan esas construcciones sociales de individuos, grupos y subjetividades históricas.

En el caso de la relación comunidad – migración, hay varios aspectos que se analizan como lógicas diferentes en los migrantes provenientes de estructuras comunitarias más o menos estables, más o menos vigentes, pero que sin embargo provocan efectos en las prácticas. Por ejemplo, las prácticas políticas. Las formas de organización política tradicionales de las comunidades, así como sus formas de representación han sido cuestionadas por las nuevas organizaciones producto de la migración, las cuales han demandado inclusión y nuevas formas de ejercicio de lo político. De igual manera, los liderazgos habituales o surgidos de la conformación de los movimientos sociales han debido enfrentar las demandas de cambio, de

relevo, de rendición de cuentas y de una más amplia participación por esas otras organizaciones surgidas en la diáspora.

De manera similar, los cambios en las prácticas económicas tienen que ver con otras formas de arreglos al interior de las familias pero también de las comunidades. La diferenciación socioeconómica que la migración podría estar estimulando al interior de éstas, provocaría relaciones de desigualdad que son procesadas de diversas formas por los miembros comunitarios³. Igualmente, la presencia de las mujeres en el espectro migratorio, tanto como migrantes como quienes quedan a cargo de las tareas de reproducción de la familia, ha implicado que deban asumir roles en la vida comunitaria y en las relaciones familiares y de pareja diferentes a los tradicionales.

En el caso de la relación identidad – migración, los estudios de la migración indígena permiten ver cómo la identidad más que una esencia es una relación social; que la cultura es también una relación de diferencia y, en este sentido, estos estudios permiten cuestionar las perspectivas reificantes sobre las culturas como sustancias. Permiten ver cómo las identidades se reinventan, cómo los pueblos indígenas encuentran nuevos anclajes para esa identidad que no necesariamente tienen que ver con las concepciones de territorio y comunidad fijas en un espacio sino más bien con otras que incorporan nuevas formas de relación, de espacios de cohesión social y de relaciones socioeconómicas y políticas.

En este tema, también es importante ver cómo las adscripciones identitarias y étnicas son un campo de disputa. “Quién se marcha pierde la identidad, quién se queda la mantiene”. Sin embargo, si consideramos 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, 1997: 14)

3 Véase, Torres (2005)

...entonces, será posible analizar la identidad no como una esencia en posesión de alguien. Y esta relación nos conecta con una final: la relación territorio – migración para la que el tema de la migración indígena supone un reto. Si habitualmente se considera que uno de los elementos primordiales de los grupos indígenas es su asentamiento territorial; más aún, si una de sus principales reivindicaciones es el reconocimiento de sus territorios ancestrales, la migración hacia lugares y territorios extraños ¿significaría que los pueblos indígenas no requieren ya de las nociones territoriales? O, ¿es factible una construcción de lugar, de pertenencia que puede escapar a las constricciones de territorio? Los estudios de la migración indígena parecería que nos dan pistas a este respecto. Los estudios sobre los migrantes kichwa otavalo (Kyle, 2000; Meisch, 2002; Maldonado, 200; Torres, 2005; Ruiz y Ordoñez en este volumen) dan cuenta de esa “otra” forma de construcción de las nociones de territorialidad más anclada en prácticas simbólicas.

Estas perspectivas que conciben el territorio y el espacio, la cultura y la identidad como un proceso permanente de construcción de la diferencia, permiten plantear, finalmente, cómo los territorios locales, o los lugares se construyen en un proceso de diferenciación que siempre está atravesado por relaciones de poder y de esta manera mirar la globalización y lo local como los elementos de un proceso histórico conjunto de creación de la diferencia, donde lo local no sea concebido como el espacio primario, natural, auténtico opuesto a lo global, visto como lo extraño, externo, artificial e inauténtico, sino mirar la construcción de lo local como una amalgama de procesos que permiten la reconstrucción de la comunidad con nuevos anclajes para la etnicidad...

“Existe una paradoja en cuanto a los paisajes étnicos: la paradoja fundamental de la política étnica en el mundo actual es que lo primordial se globalizó. ... Debido a una interacción inestable y dislocada entre el comercio, los medios de comunicación, las políticas nacionales y las fantasías de los consumidores, la cuestión de la etnicidad, que una vez supo ser un genio contenido en la lámpara de la localidad, actualmente pasó a ser una fuerza global, deslizándose para siempre a través de las rajaduras de los estados y las fronteras” (Appadurai, 2001:54).

El libro

Hemos organizado el libro de acuerdo al énfasis que cada uno de las y los autores adopta para su análisis. Hemos encontrado, principalmente, tres grandes temas: migración – comunidad, migración – identidad y migración – desarrollo, que si bien nos sirven de guía para estructurar el libro no son perspectivas excluyentes. Hemos optado por esta opción para “des-territorializar” el libro y no seguir una lógica de distribución geográfica únicamente.

Manuela Camus analiza cómo las comunidades mayas de Huehuetenango, departamento fronterizo del norte de Guatemala, asentada en un medio ecológico adverso han ido encontrando diversas estrategias de supervivencia que no solamente les ha permitido lidiar con el medio sino con las distintas etapas de control y sujeción desde los tiempos de la Colonia hasta los tiempos de “la guerra” y los tiempos de la globalización que ha convertido a sus tierras en un lugar de seguridad estratégica para países como Estados Unidos y México. Estas estrategias incluyen ahora la migración internacional y desde ella se pregunta sobre la construcción de la comunidad que ahora debe enfrentar la multilocalidad y hacer sentido sobre la pertenencia y la reconstitución permanente de la identidad recogiendo las lógicas del lugar de origen pero también incluyendo las condiciones de las sociedades de destino. Invoca la necesidad de “volver a la historia” porque solo a partir de ella se puede dar cuenta de la especificidad de las comunidades indígenas.

La incorporación de la mujer al proceso migratorio de los últimos tiempos ha sido una de las características más señaladas y enfocadas por los estudios de migración. Este rasgo no excluye a las mujeres indígenas, quienes también han incursionado en la aventura migratoria. Desde estas perspectivas, desde el género y la migración, Andrea Ruiz analiza cómo las mujeres kichwa otavalo participan en la migración desde una estructura de género que, como ella lo plantea, no se genera en y por la migración sino que ha estado presente antes entre los otavalo, más aún si tomamos en cuenta que la ciudad de Otavalo se constituyó en un atractivo turístico internacional que por décadas ha visto llegar cientos de miles de turistas, hombres y mujeres, atraídos por la “fama” de este grupo indígena. Por

otra parte, mira como la reproducción y el mantenimiento de la identidad está atravesada por un orden de género pues mientras son las mujeres kichwa otavalo las encargadas de esas tareas, ello a la vez implica un obstáculo para su inserción en el mercado laboral de la sociedad de destino, un pequeño pueblo en el País Vasco, España, donde la imagen del “otro” (en este caso de una “otra”) genera al mismo tiempo, simpatía por lo exótico y distancia insuperable. Una estructura de género que además se define de manera transnacional: el chisme y las historias transnacionales permiten, a pesar de la distancia, un fuerte control sobre la sexualidad de las mujeres desigual al del hombre kichwa otavalo.

Tal vez, uno de los casos de migración indígena más interesante por varias razones: la antigüedad de la práctica, las características de su inicio, las formas de mantenerse en el tiempo y las consecuencias actuales, es el de los kichwa otavalo de Ecuador, el grupo indígena que también analiza Angélica Ordóñez quien toma como centro de su estudio la reinención de una fiesta, el Pawkar Raymi, para dar cuenta de cómo a través de ella se produce un proceso de “redistribución” entre los emigrantes y no emigrantes, de cómo los procesos de identificación y también de consolidación de status son canalizados en ella. Ordóñez, a partir de las categorías de redes y de transnacionalismo, ve la emigración de los kichwa otavalo como una dinámica atravesada por conflictos y diferencias, por solidaridades y lealtades, familiares, grupales y étnicas. Su mirada es una que diferencia y no homogeniza la emigración otavalo.

La noción de “círculos concéntricos de identidad” es la que utiliza Pilar Cruz para explicar el proceso migratorio de los indígenas saraguros de Ecuador a Vera, en la provincia de Almería (España). Por un lado, analiza cómo ciertos “hábitos” identitarios referidos al uso del vestido y de formas de apariencia personal deben ser desechados en el nuevo contexto de llegada para evitar la discriminación y como una medida estratégica para “igualarse” con el resto de inmigrantes ecuatorianos; así, los hombres dejan de usar el sombrero característico y se cortan el pelo; las mujeres desechan el uso de la falda. Pero, si por un lado se desechan estos “identificadores”, por otro se adoptan algunas estrategias para reproducirlos. Los encuentros de juegos de volleyball, los fines de semana en campos de las afueras de la ciudad sirven como el lugar de reunión, no solo de los kich-

wa saraguro sino de muchos ecuatorianos que en este espacio encuentran un momento idealizado de “igualación”. Las prácticas transnacionales son otra opción para mantener y revivir el vínculo identitario con las comunidades de origen. Una transnacionalidad que, efectivamente, es principalmente individual. Los ideales “comunitarios” en este espacio se transluce como atravesados por las diferencias de status, de clase.

El importante rol de las asociaciones de migrantes, compuestas por indígenas, como agentes de desarrollo de sus comunidades es el tema al que nos introduce el trabajo de Karsten Paerregaard. A través de la reconstrucción de los patrones migratorios de dos comunidades rurales en el Perú, analiza como los migrantes asentados en los Estados Unidos se involucran de manera diferente tanto en la creación de redes para llamar a más paisanos, así como para desempeñar tareas de desarrollo de sus comunidades. Estas formas diferenciales estarán informadas por la historia migratoria de cada una de ellas, así como por el status migratorio de sus miembros en el país de destino y ello, si bien no obstaculiza su inserción en actividades transnacionales, las imprime de características diversas. Así mismo, este análisis nos permite mirar como la participación en acciones de desarrollo de los migrantes es una actividad que genera tensiones al interior de las asociaciones y entre las asociaciones y las comunidades de origen lo que nos remite hacia el terreno de la política del desarrollo y el rol de los migrantes en ella. Más aún, el trabajo de Paerregaard permite ver cómo se construyen las lealtades comunitarias e identitarias más allá de lo étnico.

Una comunidad indígena, kichwa kañari, de la sierra sur del Ecuador, es el escenario donde Miguel Caguana desarrolla su trabajo para analizar los efectos de la migración internacional en ámbitos tan diversos como la estructura demográfica de la población, la estructura productiva de la zona, el mercado laboral y sobre todo, la estratificación social. Efectivamente, en una región de larga tradición migratoria como es la de Cañar, asentamiento de esta comunidad, la migración se ha ido construyendo como la única salida para la reproducción socioeconómica de su población y vemos como se dan una serie de arreglos destinados a consolidarla (red de prestamistas y de coyoteros). Por otra parte, según Caguana, las desigualdades en el ingreso y la vulnerabilidad de los hogares sin emigran-

tes estarían erosionando las bases de la “reciprocidad andina”, uno de los fundamentos de la comunidad indígena en los Andes.

Volvemos al Perú, a sus Andes centrales, para comprobar los efectos de la migración en una comunidad campesina. María del Pilar Sáenz analiza cómo la estructura socioeconómica de esta comunidad, previa a la migración, tiene influencias y efectos diferenciales sobre el proceso migratorio en sí mismo. Una comunidad campesina con fama de haberse constituido en un ejemplo de progreso en la región evidencia que a su interior se dan relaciones de desigualdad y que son ellas las que permiten un progreso desigual que beneficia a la clase acomodada de los comuneros. Las condiciones de reproducción socioeconómica cambian y la emigración tanto al interior del Perú como internacional se sitúa como una salida tanto para los comuneros de clase alta como para aquellos de clase baja. A la emigración del primer estrato, la autora la califica como una emigración progresista porque sirve para mantener el nivel de ingreso, mientras que la de las clases bajas de comuneros es denominada como una migración de resistencia, pues está destinada a la supervivencia y a mantener mínimos niveles de vida. El proceso migratorio “de clases” está significando para esta comunidad la ruptura de las “lealtades” tradicionales de esta comunidad pues el proyecto sociopolítico y económico de la comunidad está perdiendo vigencia.

Estamos conscientes que esta compilación es un primer intento de aquello que establecíamos al inicio: mirar la migración indígena de América Latina en la riqueza de sus diferencias, intentar entenderla como un proceso cargado de diversidad de arreglos sociales, culturales y económicos y hacerla visible al interior de los estudios de migración. Para lograr todo esto, falta mucho. Esperamos, sin embargo, contribuir para ello.

Referencias

- Appadurai, A. (2001) *La modernidad desbordada*. Buenos Aires: Ediciones Trilce – Fondo de Cultura Económica
- Besserer, F. (2004) *Topografías transnacionales. Hacia una geografía de la vida transnacional*. México D.F.: Universidad Autónoma

- Metropolitana-Unidad Iztapalapa, Plaza y Valdés S. A. de C. V.
- CEPAL (2006) *Panorama social de América Latina*. Consultado en: <http://www.eclac.org/cgi-bin/getProd.asp?xml=/publicaciones/xml/0/27480/P27480>
- Escárcega, Silvia y S. Varese (2004) *La ruta mixteca*. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México
- Fox, J. y Rivera-Salgado, G. (2004) *Indígenas mexicanos migrantes en los Estados Unidos*. México D.F.: H. Cámara de Diputados, LIX Legislatura, Universidad de California Santa Cruz, Universidad Autónoma de Zacatecas, Miguel Ángel Porrúa, grupo editorial.
- Gupta, A. y Ferguson, J., eds. (2001) *Culture, Power and Place, Explorations in Critical Anthropology*, Durham and London: Duke University Press.
- Kyle, D. (2000) *Transnational Peasants. Migrations, Networks and Ethnicity in Andean Ecuador*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press.
- Meisch, Lynn (2002) *Andean Entrepreneurs. Otavalo Merchants & Musicians in the Global Arena*, Austin: University of Texas Press.
- Maldonado, Gina (2004) *Comerciantes y viajeros. De la imagen etnoarqueológica de "lo indígena" al imaginario del kichwa Otavalo "universal"*. Quito: FLACSO-Abya Yala. Serie Tesis
- Pribilsky, J. (2004) "‘Aprendemos A Convivir’: Conjugal Relations, Co-parenting, and Family Life Among Ecuadorian Transnational Migrants in New York and The Ecuadorian Andes", *Global Networks*, Vol. 4 (3) Page 313-334, July.
- Torres, Alicia (2005) "De Punyaro a Sabadell: la emigración de los kichwa otavalo a Cataluña" en G. Herrera, M. C. Carrillo y A. Torres (editoras) *La migración ecuatoriana. Transnacionalismo, redes e identidades*. Quito: FLACSO-Sede Ecuador y Plan Migración, Comunicación y Desarrollo
- Velasco, Laura (2005) *Desde que tengo memoria: narrativas de identidad en indígenas migrantes*. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte y Fondo Nacional para la Cultura y las Artes



Mamuela Camis

Primera Parte: Migración y Comunidad

Las comunidades mayas de Guatemala y la migración a los Estados Unidos¹

Manuela Camus*

La periferia huehueteca y las comunidades mayas

El departamento de Huehuetenango, al noroccidente de Guatemala, tiene una conformación física definida por la Sierra Madre y la Sierra de Los Cuchumatanes, con altas cumbres que suponen a la vez estrechos y fragmentados valles. Esta geografía ha facilitado el desarrollo autónomo de grupos mayas con lenguas y culturas distintas, algo que se refleja también en el alto número de municipios que lo conforman (ver mapa de grupos étnico-lingüísticos en anexo)². Según el último censo del 2002 este departamento, de apenas 7.000 km², alcanza los 850.000 habitantes, de los cuales el 65% corresponde a población campesina indígena con toda una historia de pertenencia a la stirpe maya.

Los niveles de pobreza son muy altos: las desigualdades son “evidentes y profundas” en todas las esferas, y en oportunidades diferenciadas según localidad, municipio, comunidad lingüística y género (PNUD 2007:V. Ver mapa de índice de desarrollo humano en anexo).

* Instituto Centroamericano de Desarrollo y Estudios Sociales, INCEDES

1 Este texto ha sido posible gracias a la investigación “Comunidades en Movimiento” realizada en los años 2005-2007 con el Programa Progovernabilidad en Huehuetenango –PROGOBIH– de Consejería en Proyectos, con el apoyo del Centro de Estudios y Documentación de la Frontera Occidental –CEDFOG–, y del programa Center for Research on Inequality, Human Security and Ethnicity -CRISE- de la Universidad de Oxford.

2 En Huehuetenango los municipios de mayoría maya mantienen una lógica cultural y social propia, y aún se percibe el sentido de: “los que estamos aquí” de estas comunidades, que identifica Watanabe (2006).

Junto a la condición de espacio periférico para la lógica nacional de Guatemala, es de resaltar su carácter fronterizo con México. Las implicaciones del establecimiento definitivo de las delimitaciones nacionales entre Guatemala y México en 1842, fueron determinantes para el futuro transcurrir de las poblaciones. Estas fronteras políticas han provocado que los grupos mayas se vean “fragmentados y desmembrados” y que las políticas nacionales hayan arrastrado a los mayas hacia destinos divergentes (Antochiw et al. 1994:25). La impronta fronteriza se siente además en los altos niveles de comercio, contrabando, flujos culturales intensos y trasiego de trabajadores hacia las fincas de Chiapas; ahora es además un espacio de paso de transmigrantes que llegan de cualquier lugar de Guatemala, Centroamérica e incluso Sudamérica.

Además, esta frontera sur de México con Guatemala se reposita en una centralidad estratégica que no tenía anteriormente. Por un lado, incorpora “relaciones, flujos, intereses geopolíticos de Estados Unidos y del capital transnacional” (Villafuerte 2004:271); se promueven procesos de integración económica y comercial con el Área de Libre Comercio de las Américas (ALCA), o con la creación del proyecto regional de desarrollo Plan Puebla-Panamá (PPP), que afecta a la región mesoamericana y busca aprovechar recursos estratégicos (petróleo, electricidad, agua y biodiversidad) y la explotación de la riqueza cultural maya. La integración del área requiere de la construcción de autopistas, corredores interoceánicos, gasoductos, conexiones eléctricas y comunicaciones telefónicas. Mientras tanto, el Banco Mundial se interesa por la conservación de la biodiversidad y su “sustentabilidad” en el Corredor Biológico Mesoamericano. El territorio es parte de los nuevos ejes de acumulación: hay que reconquistar la región y Huehuetenango es una pieza dentro de ello.

Por otro lado, acompañando a esta creación de un nuevo mapa mundial de lógica transnacional, esta frontera es un espacio clave para la seguridad de Estados Unidos y de México respecto al control del tráfico de drogas y la contención de los inmigrantes centro y latinoamericanos. Esto produce una militarización algo más factible –son 963 km– que en la línea fronteriza del norte. La región noroccidental de Guatemala viene a marcar la barrera de la incorporación subordinada a la globalización.

Survivors on the move

Las cumbres de Los Cuchumatanes ofrecen una apariencia inexpugnable y hacen suponer que dificultan los contactos culturales, pero son poblaciones agrícolas que se han mantenido a lo largo de siglos manejando los productos de la tierra fría y de la tierra caliente, y son profesionales en los caminos y en el comercio. Toda esta experticia se aplica ahora a través de las fronteras transnacionales y en el camino hacia “el Norte”.

Lutz y Lovell (2001) hablan de los mayas como *survivors on the move*, o “sobrevivientes en el movimiento”, entendiendo que la migración ha sido un elemento crucial en la supervivencia de los mayas, desde la conquista y antes. Unas movilidades se daban por la búsqueda de recursos dentro de una subsistencia necesaria en un ambiente ecológico difícil, y otras forzadas por sistemas económicos mayores dentro de los cuales la región y sus pobladores quedaban como mano de obra a aprovechar. Este es el caso en que me voy a centrar y las comunidades y sus pobladores no van a ser agentes pasivos, aunque sí marcados por la limitación de las opciones.

Como contraparte a esta movilidad, la fuerza del arraigo a la tierra de los ancestros hace que “las comunidades se muevan” con sus miembros, y éstos esperan el retorno: toda acción tiene sentido frente al lugar de pertenencia. Así fue con la siembra de roza en tierra caliente, con el comercio de larga distancia, con el trabajo en las fincas cafetaleras o, actualmente, con la salida a los Estados Unidos.

Las comunidades mayas suponen un contenido que hay que explicar. Están histórica y étnicamente condicionadas a ser parte y producto de una historia larga de dominación que ha reforzado la idea y la práctica de comunidad basada en el reconocimiento mutuo, la responsabilidad compartida, la reciprocidad desde una intensa relación con la tierra. Desarrollan una concepción social holista donde los individuos se conciben ubicados jerárquicamente dentro de un colectivo (Bastos 2000:31). Esta comunidad corporativizada no se refiere a un modelo de sociedad ordenada y sin conflictos, sino que tiene un carácter contingente que incluye diversos y a veces divergentes intereses individuales, y siempre está respondiendo a las presiones e imposiciones del “mundo exterior”.

Para Eduardo Zárata la comunidad es una “poderosa idea” que ha guiado y sigue guiando el destino de grupos e individuos, a pesar del avance de las ideas de la modernidad y el individualismo (2005). Por ello habla de “la comunidad imposible” y entiende “el comunitarismo” como una ideología renovada y moderna que mantiene la búsqueda del ideal de comunidad en los nuevos contextos de relaciones sociales crecientemente jerarquizadas.

Como resultado de la historia, el campesino maya es parte de una comunidad marcada por múltiples fronteras, desposesiones sucesivas y heridas profundas. Los Cuchumatanes pasaron de ser parte del corazón del área maya, a serlo de la periferia del sistema colonial impuesto por la corona de Castilla y León, lo cual se mantuvo más tarde con el régimen republicano guatemalteco. Durante estos siglos se produjo una sujeción histórica a los espacios comunitarios que refleja la relación de poder a que se vieron sometidos, primero con las reducciones y la conformación de “los pueblos de indios” para facilitar el pago de tributos en la Colonia, después como “pueblos de mozos” minifundistas, que debían ausentarse estacionalmente para la recogida del café u otros productos en las fincas. De hecho este departamento se creó a fines del XIX, bajo las imposiciones de los cultivadores del café a quienes les interesaba la elevada mano de obra indígena “cautiva”, de ahí la reproducción de una ideología racista de inferiorización de los indígenas y de unas relaciones étnicas caracterizadas por la segregación entre ladino-mestizos e indígenas.

La transformación de esa sujeción a las comunidades inicia simbólicamente con la revolución de octubre de 1954. Entonces se produce un proceso de mercantilización y modernización; hay una diversificación de actividades y una mayor diferenciación social interna. Esto provoca que los indígenas huehuetecos busquen otros recursos y salgan a la capital, renten tierras en la costa, lleguen a colonizar la frontera agrícola hacia el Ixcán, motivados por un proyecto de utopía sociocomunitaria, lo cual implica cambios y enfrentamientos en las comunidades, por ejemplo respecto a las formas de ejercer el poder local: se da inicio a la entrada del sistema político formal de partidos y la teocracia maya se ve cuestionada con nuevos liderazgos y representaciones.

“La guerra” frena este complejo proceso y trastorna cruelmente las estructuras de personalidad, familia, medio ambiente, tierras, reabriendo –para Jean Piel (1997)– la frontera interna a las reconquistas, como las del ejército y las Patrullas de Autodefensa Civil, las de las iglesias evangélicas y católica o las de organizaciones nacionales e internacionales de desarrollo. La violencia política fue particularmente extrema en este departamento y, con la represión desatada, la movilización es forzada en otro sentido, obligando a los mayas a establecerse en el refugio, en las Comunidades de Población en Resistencia o, de forma cada vez más contundente, en Estados Unidos. El desplazamiento violento y el refugio ampliaron la territorialidad de la práctica migratoria de las poblaciones indígenas. La movilidad tomará desde entonces otro cariz y extensión, por ejemplo con la dinámica masiva y ya estructural de la migración internacional.

Con “la violencia” se producen dos tipos de procesos aparentemente contradictorios: uno de tendencia centrípeta con la reindigenización de las cabeceras municipales, que supone la sustitución de la “mediación ladina”; y otro de tendencia centrífuga con la “diáspora maya” (ver Loucky y Moors 2000; Camus 2007). Esta dispersión tiene dos implicaciones a su vez. Primera: lo que eran los “pueblos de mozos” se están constituyendo en “pueblos de migrantes internacionales” (ahora se “exporta” la mano de obra) y, para el mercado global, de “clientes consumidores” (Dardón 2006). El “mercado capitalista” está “penetrando” de forma definitiva en las comunidades del altiplano, al mismo tiempo estos pobladores van a “penetrar” nuevos espacios y a trastocar los paradigmas. Y segunda: también se vienen produciendo migraciones internas entre departamentos y municipalidades, que provocan convivencias y competencias multiétnicas entre los distintos grupos, como no se habían dado con anterioridad.

A más de las dificultades extensas y radicales que enfrentan las “comunidades” indígenas huehuetecas, de nuevo tienen que poner a prueba su carácter de continuidad cambiante. Por otro lado, todos estos sucesos simultáneos nos hablan de otras prácticas y sentidos en torno al mantenimiento de la idea de comunidad y las nuevas formas de ser indio.

El impacto de la migración internacional

Se calcula que la nación guatemalteca cuenta con poco más de una décima parte de su población en los Estados Unidos y, según la OIM (Organización Internacional para las Migraciones), se habrían recibido en el país unos 3.9 millones de dólares por remesas en el año 2007. Huehuetenango es el tercer departamento, después de Guatemala y San Marcos, de emigrantes; los tres tienen por encima de las 100.000 personas viviendo en el extranjero (a más de las no registradas). En términos de grupos étnicos, los akatekos tienen al 12% de su población en el exterior, y el 60% de las familias de chujes, q'anjob'ales y mames tienen familiares allá (PNUD 2005).

Como bien sabemos, los efectos de la movilidad transnacional no sólo son económicos; la interconexión y simultaneidad que suponen está renovando también los sentidos culturales, identitarios, sociopolíticos. A continuación se recogen algunas observaciones y reflexiones temáticas del actual proceso de cambio en las comunidades donde el fenómeno migratorio es uno de los principales motores.

¿La comunidad transnacional?

El patrón de migración sigue siendo de hombres jóvenes casados y de muy baja escolaridad, que incorpora poco a poco a más solteros y a mujeres. Pero lo interesante es que la población huehueteca, que es pionera en el conocimiento de “salir al Norte”, logra superar la vulnerabilidad de una exclusión individualizada. Si migrar es asumir riesgos, es distinto migrar con redes y como colectivo. En este sentido, Huehuetenango es un lugar donde se puede observar la fuerza de las comunidades y de las redes sociales y alianzas que generan dinámicas referenciales para sus miembros, lo cual permite una aventura transmigratoria algo menos precaria que la vivida por otros “no autorizados” de otras regiones de Centroamérica.

Ya señalamos que cada individuo “carga” con su comunidad como en una “estrategia de caracol”, incorporándola de forma simbólica, lo que permite enfrentar la omnipresencia de la globalización uniformadora y

explotadora. La fuerza de los vínculos con el lugar de origen se produce porque éstos son un recurso social fundamental, y la discriminación y negación a la ciudadanía oficial debieron suplirse históricamente con el refuerzo de la ciudadanía comunitaria y étnica. Por eso, la razón de su ser social se encuentra en el grupo y ello se refleja en la concepción de la familia y de las relaciones de género, de sus estrategias laborales y –sin duda– migratorias.

La “comunidad transnacional” se refiere a la nueva dimensión que toma la comunidad original territorializada que, con la dispersión de sus miembros, se hace multilocal a través de otros espacios nacionales e internacionales. Este multacentrismo de la comunidad, configurando y vinculando amplios territorios, es posible desde el núcleo articulador de “la comunidad”³.

Pero también voy a referirme aquí a la constitución de comunidades o colectivos en convivencia en estos otros territorios que muestran el esfuerzo por el funcionamiento e institucionalización de la reciprocidad social. Para el caso que estamos tratando, hay que ver hasta dónde se puede hablar de comunidades transnacionales en esta segunda acepción. Por un lado, es importante entenderlas desde la especificidad propia de lo que ha sido la construcción histórica de estas comunidades indígenas. Por otro lado, la mayoría de los inmigrantes se encuentran dispersos y no conviven entre paisanos por las condiciones de la ilegalidad y del trabajo golondrina que impiden la constitución de grupos con una proyección común. Así, es más preciso entender estas experiencias de comunalización como un proceso incipiente y precario. Además, hasta ahora, la tendencia sigue siendo de una migración laboral de retorno.

Para otros autores tampoco se puede dar por hecha la “transnacionalidad” cuando las comunidades indígenas no han sido parte de la nación o su proceso de nacionalización ha sido incompleto; en ambos casos han mantenido cierta autonomía del control del Estado, también porque hay nuevos asentamientos étnicos que se dan en espacios al interior del país y

3 Incluso en grupos indígenas históricamente forzados a la migración y la movilidad, se ha observado el funcionamiento del sentido de pertenencia colectivo ligado a una comunidad imaginaria, a través de la memoria y las narraciones más que al territorio (Velasco 2005; Hernández 2001).

no en el extranjero. Algunos prefieren hablar de “translocalidad”, de “transespacialidad”, de territorialización múltiple.

Sin embargo, hay importantes colectivos de larga data en los Estados Unidos y, como sostiene Laura Velasco (2005), la actual comunidad étnica dispersa y fragmentada ha generado nuevas instituciones sociales como las redes y organizaciones de inmigrantes, produciéndose una “readecuación de la comunidad a las nuevas circunstancias que le exige la globalización” (en Zárate 2005:78-79). Hay un gran abanico de asociaciones de inmigrantes mayas en Estados Unidos. En buena parte suelen estar vinculadas a la iglesia católica y su eje de acción es la revitalización cultural y el “panmayismo”. Hay una extensa red de La Pastoral Maya. Otras instancias están ligadas a iglesias evangélicas que manejan otras lógicas. También se han desarrollado luchas sindicales de parte de indígenas awakatekos y chalchitekos en Morgantown, y es significativa la instalación del Labor Center que vela por las condiciones de trabajo de los inmigrantes en Júpiter (Florida) gracias al trabajo de la organización Corn Maya de q’anjob’ales y pop’ti’s. Todas estas expresiones y muchas más, son otras experiencias, otras convivencias, otras aspiraciones, otras identidades (ver bibliografía más completa en Camus 2007).

Lo que estos sucesos expresan es que la experiencia migratoria hacia los Estados Unidos está rompiendo el naturalizado marco “nación-céntrico” (Besserer 1999, 2004). La ubicación simultánea de “la comunidad” en varios espacios nacionales y sociales nos obliga a repensar todas nuestras categorías previas que asociaban una cultura con un territorio y con una identidad. Esto lleva a que entre las formas novedosas de ser maya, indígena o q’anjob’al, está el que cualquiera de estas identidades ya no se va a remitir a un territorio; “ser maya” ya no implicará vivir en territorio maya (ya no “se es” de dónde “se vive”). Ahora hay indígenas en ciudad de Guatemala, pero también en Los Ángeles o Nebraska.

Por otro lado, la supervivencia cultural de los inmigrantes depende de que incorporen los sentidos propuestos por la sociedad en adopción: ya no sólo pueden limitarse a la lógica de la comunidad de origen. Estos son retos que deben enfrentar las comunidades originales, pero también quienes conforman el movimiento político maya guatemalteco. Los ideólogos del movimiento, en sus diferentes posiciones, no han elaborado propues-

tas específicas sobre la dispersión de sus hermanos multilocalizados y no logran ver el potencial de una ciudadanía étnica transnacional⁴. Es posible que la asunción de una identidad colectiva panmaya, que tanto han invocado pero que no se ha logrado constituir, venga a verse potenciada por este contexto de diáspora y “etnicidades reactivas”. Con todo, aún no se han planteado ¿qué pasa con los derechos de los Pueblos Indígenas al migrar?, ¿se disuelven ante la “desterritorialización”?, ¿se “desciudadanizan” étnicamente?

Habrá que trabajar con más cuidado el sentido del migrar de los grupos indígenas en este nuevo contexto, según quiénes sean y de acuerdo al lugar donde se asienten. Migrar es una elección sin opción, pero quizás reiteren la lógica de la migración inconclusa de traslado circulatorio amplio más o menos temporal, como han hecho anteriormente, una lógica de carácter pragmático de establecer bases de asentamiento para manejar más recursos. ¿Comunidades transnacionales? Pues seguramente sí, si ello es posible.

Remesas y desarrollo

Los inmigrantes guatemaltecos son valorados por las autoridades en términos económicos. Así, el envío de las remesas familiares, que siguen creciendo aunque se espera será a ritmo más lento, son el mayor rubro generador de divisas en Guatemala y se publicitan como la “salvación” del país, aunque las familias continúen en extrema precariedad⁵. Lo que no se cuestiona es que tantos sujetos expulsados son un síntoma más del fracaso de las estrategias de desarrollo, y poco se piensa en términos de compensar los esfuerzos de la población con políticas de Estado integrales. De forma paradójica –o cruel–, tampoco se comprende que las remesas se reciben

4 La ciudadanía étnica se refiere a considerar a los “pueblos” como sujetos de derecho, por ser diferentes al conjunto nacional en que están inscritos. Esto se enfrenta con la doctrina liberal porque cuestiona la dimensión individual de los derechos y porque, en contra de la visión universalista, introduce la diferencia como fuente de los mismos. El punto más conflictivo –simbólica y pragmáticamente– es la demanda siempre negada de autonomía territorial (Bastos 1997).

5 Para 2007 se consideran 4.297 millones de dólares, un 11% del Producto Interno Bruto.

como parte de un ciclo temporal y que apenas sirven para ayudar a las familias a superar y/o evitar la exclusión.

Jacobo Dardón (2006) muestra que “la transfusión del salario” de los inmigrantes, en Estados Unidos, sostiene y dinamiza la economía nacional por la vía del consumo de alimentos, la vivienda, la educación y la salud, que producen estabilidad macroeconómica y que con este esfuerzo titánico los inmigrantes y sus familias buscan autoincluirse en el “desarrollo”. Sin embargo, señala que el proceso se opera sin una base productiva territorial. Para Dardón este trabajo expatriado, dirigido a la subsistencia de hogares pobres que persisten al margen de una implicación estatal, resulta en nuevas formas de acumulación no productivas para las oligarquías nacionales.

Con todo, hay una preocupación sistemática sobre cómo resolver o paliar las causas de la migración y el efecto que los inmigrantes puedan tener en el poder y desarrollo local como nuevos líderes. Para Andrade-Eekhoff y Silva Ávalos (2004), los ciudadanos transnacionales pueden convertirse en socios para iniciativas de desarrollo en coordinación con el gobierno local, y se cuestionan hasta dónde pueden alterarse, con la experiencia transnacional, procesos de exclusión social local de género, generación y pertenencia étnica. En este sentido, entre las comunidades indígenas de Guatemala los datos que nos hablan de estos puntos son variados. En muchos sitios se observa la eficacia organizativa de grupos de inmigrantes para colaborar con el remozamiento de capillas católicas, de pequeños proyectos de agua, la construcción de centros comunales, colaborando con la Iglesia en la construcción y sostenimiento de hospitales, o articulándose ante la muerte de paisanos inmigrantes para la repatriación de sus cuerpos. En algunos casos se encuentra colaboración con organizaciones o comités locales; en otros se observan tensiones puesto que los proyectos de los jóvenes inmigrantes se establecen por encima de las formas “tradicionales” de decisión (González 2006). Hay que seguir observando estos hechos y ver si se sostienen en el tiempo, porque no hay reportes ni seguimiento desde las municipalidades a este tipo de iniciativas y obras que se hacen “por la libre” en las aldeas y comunidades.

La condición ciudadana

Otro punto que supone diferentes formas de vivir la experiencia migratoria tiene que ver con el estatus migratorio o “los papeles”. El “éxito” de la migración está muy relacionado con esta ventana liberadora que supone el libre tránsito en términos de contratación laboral, dignificación ciudadana, reubicación familiar, pero que sólo ha sido alcanzado por una minoría de inmigrantes. La mayoría no sólo no tiene papeles, sino que todos son obstáculos y costes sin ningún tipo de apoyo en términos de derechos elementales. En Guatemala los soportes de los inmigrantes continúan descansando exclusivamente en la familia y la comunidad.

La experiencia en Estados Unidos supone para muchos, especialmente para quienes disfrutaban de “papeles”, toda una transformación de su sentido de ciudadanía más allá de la comunidad. Aquí recojo dos testimonios de personas que han estado en los Estados Unidos. El primero es un hombre chuj de San Mateo Ixtatán, de treinta y cuatro años, analfabeto, nacido y crecido en un país en conflicto, y donde las oportunidades de trabajo a las que ha podido acceder han sido mal pagadas y realizadas en condiciones desventajosas y discriminatorias. Su vida en Florida, además de las mejoras económicas, le ha causado un gran impacto en la forma de entender su comunidad y su país porque en “los Estados hay ley para toda la gente, todos somos gente, todos somos personas, todos tenemos derecho” (Piedrasanta 2007: 104). Mientras, María, mam todosantera de 30 años residente en Oakland, California, con un hijo en silla de ruedas y a punto de conseguir la *green card*, cuenta por teléfono con esperanza: “ahora seremos gringos de ojos negros”.

El paisaje intervenido

Se puede identificar un nuevo paisaje de la ruralidad, en el sentido de una extraña y desordenada urbanización de lo que ha sido, hasta ahora, un paisaje majestuoso con mínima incidencia de desarrollo urbano. Son nuevas edificaciones a veces de varios niveles y nuevos servicios (los cibercafés, los hoteles, las oficinas de remesas, la expansión de los bancos en las

cabeceras municipales), donde crecen basureros sin control y hay niveles de tráfico desbordantes. Las municipalidades no cuentan con equipos técnicos que puedan dirigir y planificar el *boom* del crecimiento urbanístico en las cabeceras. Los pueblos se hacen urbes sin una conciencia de lo que supone esto en cuanto a políticas municipales.

En términos de patrimonio cultural, los pintorescos lugares que han sido motivo de turismo (sector que se está revalorizando como eje de “desarrollo” en el marco de la globalización) ahora ahuyentan a la gente por el “feísmo” que provocan a los ojos de los fuereños. Las nuevas construcciones con sus fuertes cambios y distorsiones, materializan el sueño americano por el que tanto se han esforzado, pero a veces parecen estar borrando la memoria histórica de los lugares, los espacios comunes que se compartían y que ofrecían un sentido de pertenencia a “la tradición”.

Transformaciones sociales

La dinámica social se está modificando a pasos agigantados. Así por ejemplo, con los ritmos de vida y los ciclos tradicionales, la edad matrimonial se ha hecho más tardía; muchos jóvenes varones emigran antes del matrimonio para poder capitalizar y constituirse como hogar independiente, lo cual hace que los hijos tarden más en llegar. Otra implicación de esta salida de jóvenes en sus mejores años, es que muchas actividades se están quedando sin cuadros: las marimbas, los bailes, los equipos deportivos, las iglesias; a lo que hay que añadir que muchos de ellos son reconocidos como los “capacitados” o los de mayor liderazgo. También los trabajos comunales ahora son realizados por personas o muy mayores o muy jóvenes, mientras que las mujeres tienen que vérselas solas para pagar las multas o cuotas por la ausencia de sus esposos e hijos.

A pesar del nivel tan masivo del hecho migratorio, éste sigue abordándose como algo personal y familiar; apenas hay un reconocimiento público (ni oficial, ni comunitario) al papel e impacto de los ausentes. Es un tema tan doloroso de tratar y comunicar que es medio tabú. En los pueblos, los cementerios han crecido de manera espectacular, pero los nichos no tienen cuerpos. Y buena parte de las enormes mansiones que se cons-

truyen están desocupadas. Así la presencia de los ausentes es simbólica, son fantasmas, y es triste para quienes se mantienen en la comunidad. Se hacen evidentes los signos o marcas del “éxito”: los carros, las casas, las ropas, los electrodomésticos, los collares de las mujeres, los celulares, pero el drama de los fracasos, de los muertos y desaparecidos, de los que dejaron de mandar noticias y remesas, de los que se encuentran alcoholizados o en las cárceles, “de eso no se habla”.

Carlos Ochoa (2001), antropólogo totonicapense, corrobora el miedo en la forma de enfrentar el futuro. Observa que no es posible reconstruir los sufrimientos de los que han pasado por la experiencia migratoria. Antes se hacía fiesta a los comerciantes que salían; ahora se mantienen los ritos en los cerros, pero “efectivamente, el secreto y el silencio aún rodea la partida de los que se van”. Se podría pensar que este acto es leído como un reto extremo a la idea comunitaria y a su proyecto, en el sentido de que este nuevo perfil migratorio es difícil de asumir: es el eslabón de los jóvenes sobre el que se constituye el futuro colectivo, y es difícil concebir este traspaso “cultural” fuera del “control” comunitario.

Poderes emergentes y ambiente violento

El reciente pasado de enfrentamientos en la región entre la guerrilla y el ejército, así como la posterior militarización de la zona y el “proceso de paz” —que fue largo y tenso e incluyó el retorno de los refugiados y la desmovilización de la guerrilla—, aún se siente. Son las heridas de la guerra. Pero además, la región es fuente de conflictos donde llegan a incluirse y confundirse las expresiones actuales. En el repliegue actual del Estado, éste ha dejado de tener el monopolio de la violencia y la fuerza. Pero cuando hay un vacío de espacios, éstos son ocupados por otras instancias y fuerzas, sean del signo que fueren. Por la misma lógica: así como se dan proyectos transnacionales “oficiales” o a través de los inmigrantes “no autorizados”, también se dan otras formas igualmente transnacionales que no siguen estas normas ni intereses. Al trasiego histórico del comercio “hormiga” y del contrabando, se añade el que Huehuetenango y otros departamentos vecinos se constituyan en una gran bodega funcional al

corredor de la cocaína y otras drogas, así como en plataforma para el tráfico de armas, carros, ganado o para la explotación del negocio de la migración hacia Estados Unidos. Estas actividades ayudan a explicar la visibilización de capitales a través de carros de lujo, ventas de armamento, grandes hoteles, que reflejan actores emergentes y poderes paralelos donde están incluidos los indígenas. Son los “coyotes”, los prestamistas, las mafias o el “crimen organizado”, que pueden considerarse como beneficiados de esta situación de retraimiento estatal neoliberal. Y junto a este contexto se manifiestan altos niveles de violencias diversas: asaltos, violaciones, suicidios, secuestros, asesinatos con saña, linchamientos, que enlazan lo cotidiano y lo estructural.

Nuevos o renovados actores

Aquí sólo voy a hacer referencia a tres grupos sociales:

- 1) Los coyotes, que normalmente son parte de complejas estructuras jerárquicas; tienen una doble versión: de “servicio local” y de negocios ligados a redes de contrabando y narcotráfico. Son un grupo cada vez más significativo que viene tomando posiciones respecto al poder local, puesto que la alcaldía es ávida en términos de negocios, de legitimidad y de cobertura. Sin embargo, es temprano para hablar de alianzas como grupo social específico en cuanto a intereses políticos.
- 2) La mujer se redimensiona en la coyuntura actual cuando se hace cargo de nuevas responsabilidades en la división del trabajo y cada vez se le exige más. “Las viudas blancas” o mujeres cuyos esposos están en los Estados Unidos, deben asumir actividades públicas a las que antes no tenían acceso o eran “prohibidas”, como los estudios o la participación en asambleas comunitarias. Además de su trabajo “de siempre”, ellas tienen ahora que hacer los papeleos, cobrar las remesas, contratar mozos para la parcela, levantar construcciones y pagar albañiles y materiales, tomar decisiones sobre inversiones y gastos. Pero, al mismo tiempo de realizar estos esfuerzos, se las va a penalizar por ello; van a

sufrir un férreo control comunitario con chismes y bulos que las afectará psicológicamente con actitudes de melancolía y pesar (Palma 1998). Y además son también objeto de violencia física desde el hogar y la comunidad: golpes, violaciones, asaltos y robos, por estas mismas actividades transgresoras.

Las nuevas experiencias de vida en los Estados Unidos, donde los hombres deben realizar trabajo doméstico o donde las leyes norteamericanas penalizan la violencia masculina intrafamiliar, podrían suponer cambios en las relaciones hombre-mujer que hasta ahora se han caracterizado por un fuerte patriarcado. Pero, como expresa una mujer mam, los esposos u hombres de la casa, cuando regresan “se les olvida. Aquí todo es servir y a veces por eso lo regaño, y le digo que si no puede calentar un poquito su café... dice: ‘como allá no hay mujer, aquí tengo mi mujer’”. Aún no está claro qué tanto estas transformaciones de las actividades de género van a suponer relaciones de poder más equitativas⁶.

A pesar de estas dificultades, la recomposición de la vida familiar y comunitaria (incluyendo el poder local), está en sus manos. Son los referentes físicos y simbólicos de la vida social y de la historia y, junto con los niños y los jóvenes, la razón de ser del esfuerzo de los inmigrantes.

- 3) El sector juvenil es culpabilizado de muchos de “los desórdenes” en las comunidades. Sus “novedades” rompen “la cultura de respeto” y “de trabajo” de las comunidades “tradicionales”. Las influencias culturales y económicas de la “chicanización” y “mexicanización” en el lenguaje, la estética, los mensajes, la música, son poderosas. Los y las jóvenes prefieren hablar castilla-mexicano, vestir otras modas, llevar maquillaje, y aceptan con más entusiasmo la inmersión en las nuevas tecnologías: los pueblos han pasado de la incomunicación al celular de un salto y son los jóvenes quienes más presionan por el acceso a estos medios de comunicación.

⁶ Hay una tendencia que sí puede suponer toda una revolución a nivel de relaciones de género y étnicas y que las posibilidades de las remesas han fomentado: el que las jóvenes indígenas accedan cada vez a niveles de estudios más altos y profesionales.

Algunos autores distinguen diferentes sectores juveniles, unos se refieren al “norteño transeúnte” por su desubicación sociocultural; y otro grupo cada vez más significativo son “los deportados” que se sienten frustrados y avergonzados de volver con “las manos vacías”, “sin nada que ofrecer”, humillados porque piensan que ante la sociedad “quedan como nada”. Cada vez pueden ser más, en el año 2007, hasta el mes de octubre ascendían a 19.000 y se esperaba que terminara el año con 25.000.

La supuesta proliferación de “maras” (o pandillas juveniles con fines delictivos) vienen a enriquecer o a distorsionar, según se vea, las formas “tradicionales” de socialidad de las comunidades de Huehuetenango. Los pobladores narran cómo se habrían conformado *gangs* o pandillas que se enfrentan por el territorio, que se juntan para beber, drogarse, hacer pintas y cometer delitos o hechos de agresión, que andan de vagos hasta muy tarde en la noche. Y se describe a los muchachos llevando el pelo largo, los pantalones caídos y aretes en las orejas. Hay municipios donde se afirma que llegaron cabecillas de la mara Salvatrucha o de la 18, para dar a la juventud instrucciones de comportamiento. Muchas de las “alteraciones del orden” no necesariamente están vinculadas a este perfil de jóvenes, pero por lo común a ellos se los ve como los protagonistas.

Los migrantes están provocando entonces nuevas fronteras étnicas y para muchos ello supone una rebaja de la adherencia de la comunidad a la identidad indígena-maya. A los migrantes, más si son jóvenes, se les va a referir como “ladinos” por la adopción de comportamientos asociados a los no indígenas; además por tratarse de habitantes urbanos, la población de las aldeas se siente discriminada por ellos. Estos “nuevos ladinos” son señalados por su individualismo, porque rechazan el trabajo en la tierra, porque sólo quieren vestir bien y no mancharse y porque son flojos: “se han acostumbrado al poco esfuerzo, a comer carne, a ser servidos, a la vida fácil, a la bebida”. Se olvida que cada vez son más los jóvenes y solteros quienes dejan la piel en el extranjero por mantener a la familia y a la comunidad⁷.

7 Hay dos discursos del poder que han calado profundo en la sociedad: el que expresa que las migraciones a los Estados Unidos provocan “la desintegración familiar” y el que dice que hacen “haraganes” a los jóvenes. Ambos culpabilizan a dos sectores significativos: las mujeres y los y las jóvenes, que ven cuestionados sus esfuerzos paralizando su acción social.

Al principio la reacción hacia los jóvenes supuestamente transgresores fue agresiva: se les castigaba públicamente, e incluso se presume que llegaron a darse casos de linchamientos. Ahora se han constituido Juntas Locales de Seguridad para enfrentar este tipo de violencias internas. Estas modalidades organizativas tienen sus orígenes en la guerra y en la posguerra, pero están tomando formas nuevas. Las calles de las comunidades son patrulladas por los hombres de cada cantón en las noches; se ha establecido toque de queda y es prohibido tomar licor y/o vender alcohol en ciertas horas. Los muchachos han tenido que integrarse a estas patrullas. Estas medidas muestran el temor de la comunidad hacia el cuestionamiento a su ideología y realidad por su mismo crecimiento físico y demográfico, la creciente polarización social y el carácter esquivo del Estado. La paradoja de la exclusión policial y de los jueces de paz de bastantes cabeceras municipales huehuetecas, y la reafirmación del alcalde, las alcaldías auxiliares y/o de instancias como las Juntas Locales de Seguridad, se pueden interpretar como un refortalecimiento de las autoridades locales (un readecuamiento de los ya híbridos sistemas entre los formales nacionales y los “tradicionales”) que permitirían enfrentar con más coherencia interna las relaciones de la comunidad hacia fuera, al menos en ciertas ocasiones.

Reflexiones finales

La propuesta del presente texto es que las transformaciones que se están dando en las comunidades mayas en la “globalización de la periferia” (Andrade-Eekhoff y Silva Ávalos 2004) requieren de un marco complejo, ya que las migraciones internacionales no lo explican todo. Voy a enfatizar la necesidad de regresar a la historia y a la larga secuencia de resistencias, luchas, adaptaciones, sincretismos que estas poblaciones han tenido que sortear ante las “penetraciones” de diferentes sistemas de poder y de normas de juego político. Y, acercándonos a tiempos más recientes, es fundamental reconstruir lo que fue el proceso de la guerra como una violenta barrera a lo que era la modernización e inserción creciente de las comunidades al Estado-nación guatemalteco. Parecería que la presión impuesta

por la hegemonía de un sistema sociopolítico e ideología de origen segregador colonial quiere continuar reproduciéndose hacia los indígenas.

Los escenarios de la posguerra hasta la actualidad se han hecho más complejos con las nuevas reglas de juego del neoliberalismo y la globalización. La comunidad en el sentido de ideal imposible sigue presente esforzándose por expresarse en medio de facciones, intereses múltiples –entre ellos “el mercado”–, contextos cambiantes, nuevas experiencias de vida, diferencias sociales y de aspiraciones futuras, buscando nuevas bases materiales de vida con la migración y la diversificación productiva. Por ello las acciones comunitarias son sorprendentes y no suponen cohesión ni coherencia en el espacio ni en el tiempo, manifestándose en formas nada puristas, más bien contradictorias y paradójicas, y no necesariamente solidarias ni “democráticas”.

Frente al “desorden” de la nueva ruralidad de las maras, de la violencia y los linchamientos, de los negocios paralegales de coyotes o narcos, de los abusos sobre las mujeres, encontramos en Huehuetenango expresiones político-sociales como el movimiento maya y las iniciativas del *pat-qum* o parlamento q’anjob’al, y otros movimientos sociales como los de rechazo a la minería, que articulan a grandes sectores de la población, las organizaciones de mujeres, las reactivadas cooperativas agrícolas y de crédito heredadas de la orden de los Maryknoll o las Alcaldías Auxiliares.

Y, por supuesto, la presencia/ausencia de quienes migran, una acción “por su cuenta y riesgo” que se establece desde finas, extensas y eficaces redes sociales y que, pese a su altísima proporción y efectos, tarda en ser reconocida y asumida desde las instituciones nacionales y las organizaciones de desarrollo o académicas, pero también desde las mismas comunidades. Los aportes de los indígenas a la sociedad en general pueden ser importantes. Desde hace mucho tiempo sus formas específicas de enfrentar la necesidad de migrar han mostrado la capacidad creativa de su sociabilidad, su adaptación a las reglas de juego que imponen los diferentes marcos nacionales, lo “funcional” de su idea de comunitarismo holista y el enfrentamiento colectivo a las situaciones de supervivencia frente a la exclusión. Esta transespacialización étnica puede tener implicaciones sobre la composición y formas de resistencia de las clases populares y sobre las formas políticas vigentes.

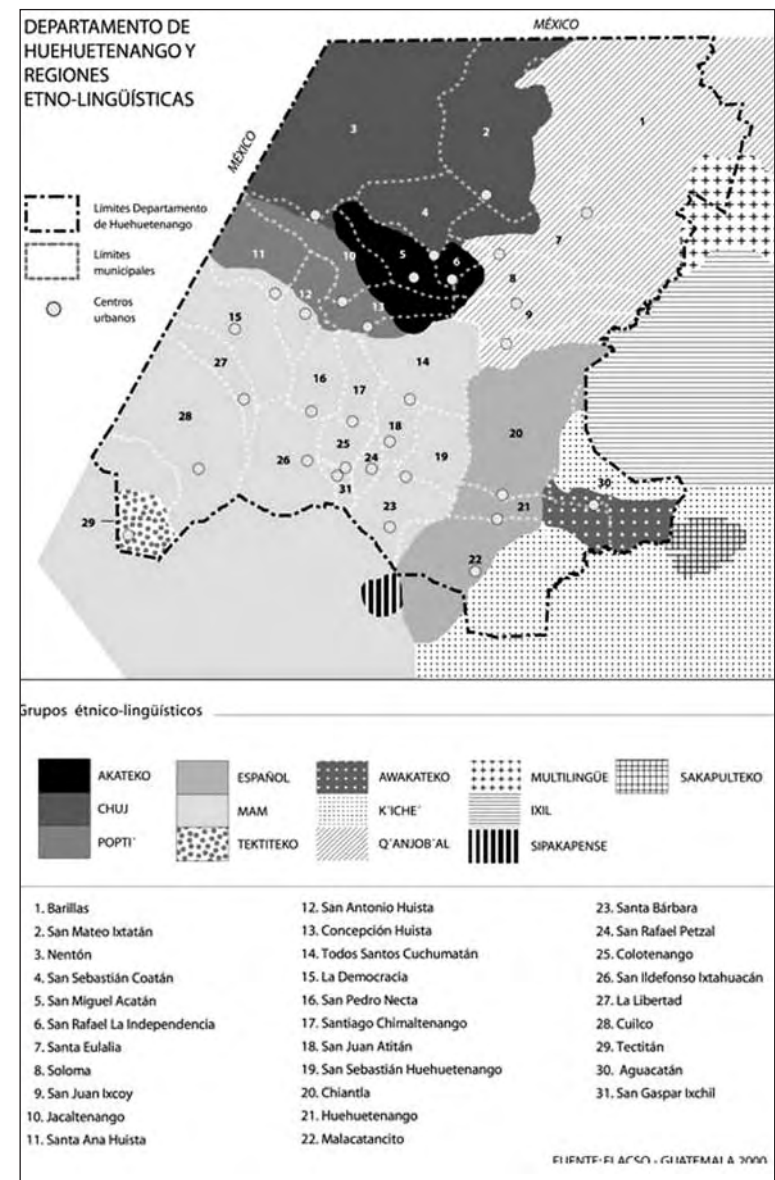
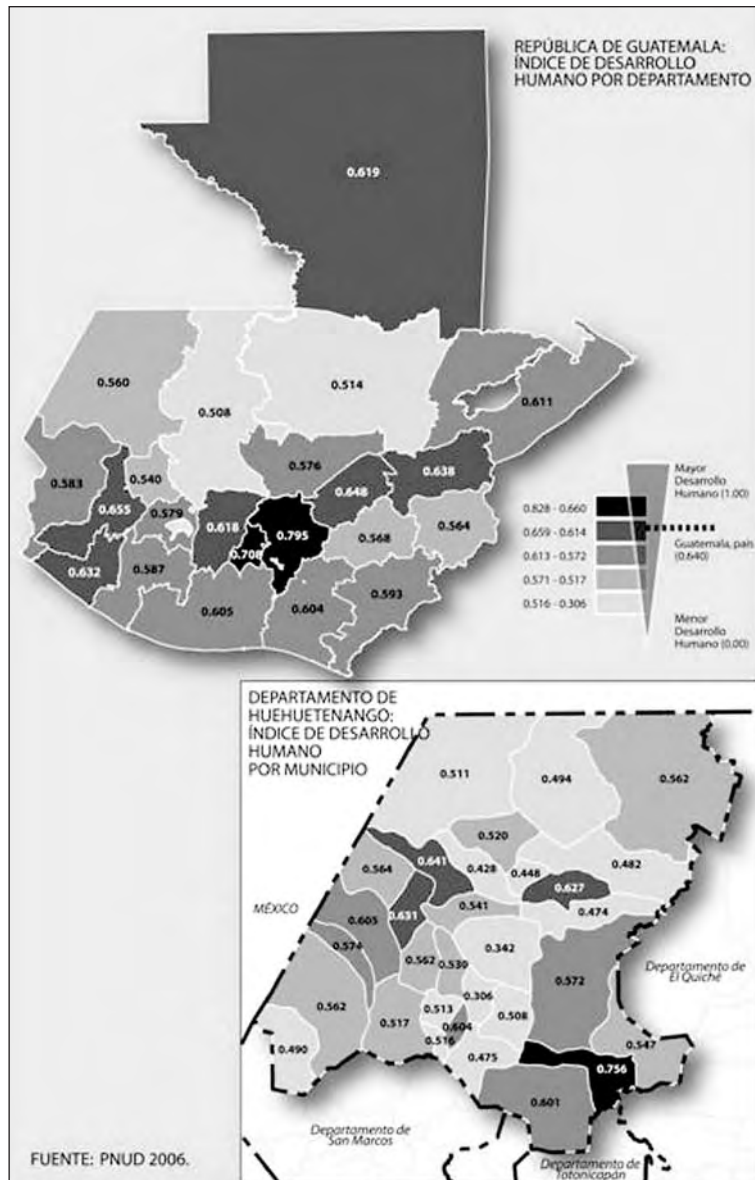
Bibliografía

- Andrade-Eekhoff, Catherine y Claudia Marina Silva-Ávalos (2004) “La globalización de la periferia: flujos transnacionales migratorios y tejido socio-productivo local en América Central”. *Revista Centroamericana de Ciencias Sociales*, No. 1., Vol. I., Julio 2004, p. 57-86.
- Antochiw, Michel; Jacques Arnaud y Alain Breton (1994) “Un pueblo, tres países... un pasado y millares de historias”; en Alain Breton y Jacques Arnaud (coords.): *Los Mayas. La pasión por los antepasados, el deseo de perdurar*. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes - Grijalbo.
- Bastos, Santiago (1997) “¿En busca de la ciudadanía étnica? Reflexiones en torno al movimiento maya y el Acuerdo de Identidad y Derechos Indígenas”. Ponencia en el *II Congreso de Estudios Mayas*, Guatemala, 6 al 8 de agosto de 1997, Universidad Rafael Landívar.
- Bastos, Santiago (2000) *Cultura, pobreza y diferencia étnica en ciudad de Guatemala*. Tesis de doctorado en Ciencias Sociales. México, CIESAS Occidente - Universidad de Guadalajara.
- Besserer, Federico (1999) “Estudios transnacionales y ciudadanía transnacional”. *Fronteras Fragmentadas*. México, El Colegio de Michoacán y Centro de Investigación y Desarrollo del Estado de Michoacán CIDEM, p. 215-238.
- Besserer, Federico (2004) *Topografías transnacionales. Hacia una geografía de la vida transnacional*. México, Universidad Autónoma Metropolitana, Plaza y Valdés editores.
- Camus, Manuela (ed.) (2007) *Comunidades en movimiento. La migración internacional en el norte de Huehuetenango*. Guatemala: Instituto Centroamericano de Desarrollo y Estudios Sociales INCEDES – Centro Estudios y Documentación de la Frontera Occidental de Guatemala CEDFOG. Disponible en www.incedes.org.gt.
- Castillo, Iván (2007) “Acumulación global, territorialidad y etnicidad en las tierras altas mayas de Guatemala”. Ponencia para la *II Jornada de Estudios y Experiencias sobre Territorio, Poder y Política: Elecciones y Consultas Comunitarias: participación política y electoral en Huehuetenango*, 10 a 12 de octubre 2007. Huehuetenango, Centro Estudios

- y Documentación de la Frontera Occidental de Guatemala CED-FOG.
- Dardón Sosa, Juan Jacobo (2006) “Migración internacional, pobreza y regiones excluidas: aproximación desde el proceso de paz en Guatemala en el decenio de la erradicación de la pobreza, 1997-2007”. *Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad de San Carlos*, No. 171.
- González, Juan Diego (2006) *Remesas familiares y relaciones de poder en San Antonio Sija, San Francisco el Alto, Totonicapán*. Tesis de licenciatura en Antropología, Universidad de San Carlos Guatemala, Guatemala.
- Hernández Castillo; Aída Rosalva (2001) *La otra frontera. Identidades múltiples en el Chiapas poscolonial*. México, Centro de Investigaciones y Estudios en Antropología Social CIESAS – Editorial Miguel Ángel Porrúa.
- Loucky, James y Marilyn Moors (eds.) (2000) *The Maya Diaspora: Guatemalan Roots, New American Lives*. Philadelphia, Temple University Press.
- Lutz, Christopher y Georges Lovell (2000) “Survivors on the Move: Maya Migration in Time and Space”; en James Loucky y Marilyn Moors (eds.): *The Maya Diaspora: Guatemalan Roots, New American Lives*. Philadelphia, Temple University Press.
- Ochoa García, Carlos (2001) “Migraciones de un pueblo k’iche’ hacia Houston”. *Les Cahiers Amérique Latine Histoire et Mémoire. Migration: Guatemala, Mexique*, No. 2-2001. <http://alhim.revues.org/document588.html>.
- Palma, Silvia Irene (1998) “Cuando las ilusiones se dirigen al norte: un estudio de caso en una comunidad del altiplano occidental de Guatemala”. Ponencia para *Latin American Studies Association, XXI International Congress*, Chicago, sept.
- Piedrasanta, Ruth 2007 “Apuntes sobre transmigración y remesas entre los chuj de Huehutenango”, en Manuela Camus (ed.): *Comunidades en movimiento. La migración internacional en el norte de Huehuetenango* Guatemala: Instituto Centroamericano de Desarrollo y Estudios Sociales INCEDES – Centro Estudios y Documentación de la Fron-

- tera Occidental de Guatemala CEDFOG. Disponible en www.incedes.org.gt.
- Piel, Jean (1997) “Quichelania: ocho siglos de historia de una frontera interna que nunca fue definitivamente integrada a Guatemala”; en Phillipe Bovin (coord.): *Las fronteras del Istmo. Fronteras y sociedades entre el sur de México y América Central*. México, CIESAS – CEMCA, p. 135-154.
- PNUD (Guatemala) (2005) *Diversidad étnico-cultural: La ciudadanía en un Estado plural*. Informe Nacional de Desarrollo Humano, Guatemala.
- PNUD (Guatemala) (2007) *Huehuetenango: Informe departamental de desarrollo humano*. Guatemala.
- Solano, Luis (2007) La Franja Transversal del Norte: neocolonización en marcha. *El Observador*, Año 2, No. 7, Julio 2007, p. 3-27.
- Velasco Ortiz, Laura (2005) *Desde que tengo memoria. Narrativas de identidad en indígenas migrantes*. México, El Colegio de la Frontera Norte – Consejo Nacional para la Cultura y las Artes CONACULTA.
- Villafuerte Solís, Daniel (2004) *La frontera sur de México. Del TLC México-Centroamérica al Plan Puebla-Panamá*. México, COC y TECH, IIES-UNAM, Plaza y Valdés.
- Watanabe, John (2006) “Los que estamos aquí”. *Comunidad e identidad entre los mayas de Santiago Chimaltenango, Huehuetenango, 1937-1990*. Guatemala, Plumsock Mesoamerican Studies – CIRMA.
- Zárate Hernández, José Eduardo (2005) “La comunidad imposible. Alcances y paradojas del moderno comunalismo”; en Miguel Lisbona (coord.): *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*. México, El Colegio de Michoacán y la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.

Anexo: Mapas



Estrategias, inversiones e interacciones de las mujeres migrantes¹ kichwa otavalo

Andrea Ruiz Balzola*

Introducción

En la década de los ochenta y hasta mediados de los noventa, la mayor parte de los migrantes kichwa otavalo eran varones jóvenes que viajaban por Europa durante cinco o seis meses y regresaban después a sus comunidades de origen². Durante esos meses vendían artesanía o tocaban música en la calle, siendo también frecuente la combinación de las dos actividades. Muchos de los jóvenes compraban o alquilaban una furgoneta que les permitía moverse por las diferentes fiestas y ferias, y que a la vez les servía de alojamiento. Otros, a través de las redes de parentesco (consanguíneo y ritual), de amistad y de origen común, alquilaban un piso o una habitación. Algunos se alojaban en las casas de amigos y/o amigas que habían visitado el mercado de Otavalo en calidad de turistas o a quienes habían conocido en las calles de Amsterdam, Bruselas o Barcelona. Muchas de estas casas eran de amigas o “amantes” “gringas” que se habían visto atraídas por lo exótico de los músicos indígenas que recorrían las calles de Europa.

* Miembro del Equipo de Investigación *Migraciones Internacionales*. Universidad de Deusto

1 Seguimos la propuesta de Basch et. al. (1994) quienes rechazan la categoría dicotómica emigrante e inmigrante ya que no permite explicar las implicaciones simultáneas de los ahora migrantes en la vida política y social de más de un Estado-nación.

2 Estas páginas forman parte de la investigación de la tesis doctoral, que la autora está llevando a cabo con la beca para Formación de Investigadores del Gobierno Vasco.

Comenzamos el presente artículo con esta breve descripción de la migración kichwa otavalo, para dar cuenta de un punto clave en los estudios que sobre migración y género se llevan a cabo en la actualidad: que las estructuras de género siempre han estado presentes en la migración kichwa otavalo, con independencia de que las mujeres viajasen o no. Este matiz tiene importancia en la discusión teórica sobre migraciones y género, ya que supone, según señala Hondagneu-Sotelo (1994), considerar el género como un concepto central para abordar el estudio de las migraciones y no como una variable que entra en juego sólo cuando las mujeres comienzan a ser las protagonistas de la experiencia migratoria. Desde este punto de partida, el artículo que presentamos tiene por objeto dar a conocer una serie de aspectos sobre las mujeres migrantes kichwa otavalo. Aunque los puntos que destacaremos están estrechamente interrelacionados entre sí, somos conscientes de que cada uno merecería bastante más dedicación que la que podemos ofrecer en estas páginas. Aun así, y a modo de exploración, hemos querido tratarlos a todos para poder ofrecer una visión global de las prácticas, dinámicas y problemáticas que caracterizan hoy en día la situación de las mujeres migrantes kichwa otavalo.

Estructuras de género previas

Las relaciones sexuales y amorosas entre hombres kichwa otavalo y mujeres norteamericanas o europeas ha sido un tema analizado por Meisch (1995), quien realiza un estudio de los “emparejamientos” en el contexto del turismo y de las relaciones de poder que este fenómeno conlleva. La ciudad de Otavalo, con su famoso mercado, atrae a miles de turistas cada año, especialmente entre los meses de junio y septiembre. Para mediados de la década de los ochenta era frecuente ver en las calles de Otavalo a hombres kichwa otavalo caminando de la mano de mujeres gringas. Son varias las causas que baraja Meisch para explicar esta atracción, desde la supuesta mejor apariencia en la talla de los kichwa otavalo, hasta el romántico y nostálgico imaginario que sobre el “indio auténtico” tiene la mujer occidental. Pero lo que interesa destacar en este caso es cómo el encuentro o romance con una mujer gringa, que podía surgir tanto en

Otavalo como en cualquier rincón de Europa, representaba una oportunidad en el contexto de un comercio transnacional de artesanías y música. Así lo señala Meisch:

Living with a *gringa* is much more enjoyable than sleeping in cheap hotels or living out of a car, not to mention more economical since the *gringa* usually pays for rent, food, and other expenses. *Gringas* also provide invaluable aid in navigating the local culture and in helping Otavalos establish business contacts (2002:170).

Ahora bien, estos romances tenían lugar únicamente entre mujeres gringas y hombres kichwa otavalo. A pesar de que, como dice Meisch, la mujer indígena tiene mayor libertad de movimiento que la mujer blanco-mestiza, ello no significa que no deje de estar controlada por sus parientes masculinos, sobre todo en el contexto de la migración. En efecto, las jóvenes kichwa otavalo que comenzaban a llegar a Holanda, lo hacían para atender a sus hermanos, primos o compadres (comida y labores domésticas) y ayudar en la venta de los CD del grupo, mientras tocaban en las calles:

Ya para el siguiente año veían que el negocio estaba buenísimo y necesitaban una persona que vendiera los discos. Justo yo ya estaba en Ecuador, porque antes había estado en Colombia. Y mi hermano había dicho que iba a llevar a mi papá. Como ya estaba jubilado, mi papá no estaba muy decidido; como ha trabajado quería permanecer con su gente, pero también quería irse porque se ganaba bien. Pero yo, de broma nomás le dije que me llevaran a mí, porque en esa época una mujer que quería salir era como decir que estaba loca, por eso, sólo de broma les dije que me llevaran. Justo en ese momento mi papá dijo “llévenle a la Marta para que no se quede sola la familia; ella les puede dar cocinando, les puede dar lavando la ropa pues son hermanos y primos y todo...”. A la final hablaron en el grupo y dijeron: “bueno, vamos a llevarle a la Marta”. Y yo bien contenta. Algo nuevo era. Dije “ya todo listo”; arreglamos los papeles y todo. (Marta, comunidad de Peguche, reside en Orduña; venta ambulante).

La experiencia de Marta, que cuando migró a Holanda era soltera, muestra cómo la toma de decisiones sobre quién migra está inscrita en una estructura de género previa, y que el proceso migratorio se va a ver en gran medida moldeado por las relaciones de género. La experiencia de jóvenes mujeres indígenas como Marta, es la de verse controladas por sus parejas, hermanos y hasta cuñados dado que, según éstos, en esos “países liberales” las mujeres se pueden “dañar” (Ruiz 2002). De este modo, mediante la sumisión a la autoridad paterna o de pareja, tienen continuidad en el espacio las normas que rigen las relaciones de género en Otavalo y que, entre otras, mantienen un estricto control sobre la sexualidad de la mujer kichwa otavalo.

Hay por tanto un claro contraste entre la libertad que tienen los varones para mantener relaciones extramatrimoniales y el control de la sexualidad y comportamiento de las mujeres que, como veremos más adelante, se ejerce por parte de los hombres y también de las mujeres en los lugares de destino. En este sentido, el estudio de Kyle (2000) sobre la migración de los kichwa otavalo muestra cómo el desarrollo del comercio transnacional de este grupo ha sido posible por una preexistente estratificación de género en la que el hombre ha realizado la mayor parte de la aventura. Las mujeres quedan a cargo de la casa, contribuyendo en gran medida a la reproducción del grupo doméstico. Pero, además, en el emergente campo social transnacional se configuran nuevos papeles que la mujer ha de interpretar y cumplir: “First, the expectation that they will maintain the cultural anchor of the group’s identity, and, second, the expectation that they will accept the adventures of their boyfriends and husbands as they establish romantic liaisons with *gringas*, both in Otavalo and while abroad” (2000:177). Así, el autor sostiene que los hombres migrantes, cada vez más numerosos, restringen la información sobre sus vidas en el extranjero a sus esposas o compañeras no migrantes, mediante un estricto código de silencio. Pessar y Mahler ven en estas actitudes masculinas un mecanismo compensador del empoderamiento que las mujeres pueden experimentar como consecuencia de ocupar posiciones en origen, que han quedado vacías por la migración de sus parejas: “Thus, though the women take on their husbands’ gendered tasks in Ecuador, their empowerment in one arena

(work) is mitigated intentionally by their spouses in another arena (sex and fidelity)” (2003:826).

Ritmos cotidianos de las mujeres migrantes kichwa otavalo

Si en la década de los ochenta el que una mujer kichwa otavalo se aventurase en el comercio de artesanías era algo poco común, hoy en día la situación ha cambiado totalmente. El modelo de la migración kichwa otavalo ha incorporado en la aventura transoceánica a las mujeres que ahora recorren, junto a sus parejas o maridos e incluso en ocasiones solas o con hermanas o primas, las ferias, fiestas y mercados de las ciudades europeas. Este es el caso de la pequeña ciudad de Orduña (País Vasco)³, que hoy en día cuenta con 164 personas ecuatorianas, todas ellas de Otavalo y de las comunidades aledañas. La mayor parte procede de la comunidad de Pucará, aunque también hay algunas familias de Imbabuela, Peguche, Agato y Quinchuquí. Son grupos domésticos por lo general de jóvenes, formados en Ecuador o en las rutas de venta por España, que incluye a niños y niñas de corta edad. Todas estas familias se dedican a la venta ambulante en ferias y fiestas del País Vasco y, durante los meses de verano, en ciudades cercanas como Pamplona, Santander, Oviedo, Zaragoza, etc. En ocasiones se aventuran por otros países como Francia, Bélgica u Holanda. A partir de mayo, como las fiestas aumentan, y en especial durante los meses de julio y agosto, apenas se los puede ver en las calles de Orduña. Pero pasado el verano, salvo alguna fiesta ocasional y las celebraciones navideñas que también son ocasión de venta, permanecen durante toda la semana en Orduña. El calendario de fiestas y ferias se cruza con el calendario escolar⁴, lo que les limita el movimiento entre los

3 Orduña es una pequeña ciudad en la provincia de Bizkaia que contaba, según el último padrón (2006) con 4.080 habitantes. Sin embargo, esta cifra ha aumentado ligeramente por la migración. De las 164 personas del Ecuador, 52 son mujeres, 71 varones y 41 menores. La población migrante representa el 4% de la población total.

4 Todos los niños están escolarizados. En su mayor parte acuden al Colegio Público donde estudian en el modelo lingüístico D, es decir, íntegramente en euskera. Otro pequeño grupo acude al colegio religioso Nuestra Señora de la Antigua, que imparte clases en el modelo A (castellano) y B (bilingüe).

meses de septiembre y junio. Además de la venta ambulante, algunos hombres han trabajado en la construcción y un par de mujeres en telefonía o limpieza. Casi todos ellos cuentan con el permiso de residencia pero no con el permiso de trabajo, el cual poseen algunos hombres y tan solo una mujer.

Este es un esbozo general de la población kichwa otavalo en Orduña, que en cada caso adquiere otros matices, pero es útil para mostrar un cuadro general en el cual quiero situar los ritmos y actividades cotidianas de las mujeres kichwa otavalo en Orduña. Los días pasan entre ir y recoger a los niños del colegio (momento de encuentro y reunión social), realizar alguna compra y el trabajo doméstico. Hay además, un pequeño grupo de mujeres que casi diariamente, mientras los niños están en el colegio, van a vender “de piratas” a la Gran Vía, en la cercana ciudad de Bilbao⁵. Los fines de semana, con toda la familia acuden a vender a alguna de las fiestas donde, si las ventas van bien o si el lugar está muy lejos, se quedan a dormir en una furgoneta. En alguna ocasión, sobre todo en los meses de invierno, los niños se quedan en Orduña a cargo de parientes o amigas. Otras mujeres, sabiendo que llegarán tarde de la venta, piden a una vecina o hermana que recoja a los niños en el colegio. Son redes de apoyo y ayuda entre mujeres parientes o vecinas que se activan en momentos puntuales, con el cuidado de los niños o con el establecimiento de pequeños encargos. Por lo general, los niños acompañan a la venta ambulante a sus padres, durante los fines de semana y los meses de verano. A pesar de que la venta no interfiere con el horario escolar, este es uno de los temas de batalla desde los servicios sociales⁶ en Orduña:

5 Orduña está a 40 kilómetros de dos de los principales núcleos urbanos del País Vasco: Bilbao y Vitoria-Gazteiz. Entre Bilbao y Orduña existe un tren que tarda 45 minutos y tiene frecuencias cada media hora. Es usual ver en el tren a grupos de mujeres y hombres kichwa otavalo.

6 Los servicios sociales se encargan básicamente de las prestaciones económicas, la asistencia sanitaria, la derivación a Heldu (Red de Asistencia Jurídico-social para las personas inmigrantes extranjeras de la Comunidad Autónoma Vasca), y el trabajo con familias y menores. Hay 22 familias kichwa otavalo que están cobrando la renta básica (700 euros) y las ayudas de emergencia social en concepto de alquiler de la vivienda. El total de familias no alcanza el número de 30. La percepción de la renta básica y las ayudas conlleva la realización de cursos de formación, lo que se convierte, en palabras de la trabajadora social, en “una batalla que tenemos que ir solucionando poco a poco”.

Otro tema por el que estamos luchando, es que los menores no tienen que estar en la venta ambulante. Deberían organizarse de alguna manera, y no se pueden organizar, no sé por qué, pero no pueden. Lo de los menores es terrible... Existen familias enteras donde hay hermanas, y yo les digo “¿por qué no os turnáis, y cada fin de semana se queda una con las menores?”. Pues evitarles que vayan a la venta ambulante es imposible. Yo ya no ludo con eso. Lo de la venta ambulante creo que ya lo llevan dentro, es como para nosotros... yo que sé, salir a “potear”⁷. No lo pueden remediar. Pero por lo menos los menores. Alguna vez me han dicho que los menores los salvan cuando viene la policía. (Itziar, Trabajadora Social en Servicios Sociales de Orduña).

A pesar de que, como señala la trabajadora social, hay en varios casos hermanas o primas que residen en Orduña, los niños suelen estar con los padres en la venta. Este es un tema que ha aparecido muchas veces en diferentes conversaciones con las mujeres, en Orduña y en los lugares de venta. Tanto Marta como su hermana Rosa, que llevan seis años en la ciudad, me comentan que no les gusta que sus hijas e hijos estén en la venta. Son muchas horas en la calle, el clima a veces es duro y, sobre todo, durante las fiestas de los pueblos hay mucha gente bebida. Sin embargo, como indica la trabajadora social, “no se organizan”. Pero más que una cuestión de organización o de apoyo entre ellas, estamos ante un tema económico: cada núcleo doméstico tiene su puesto de venta y muchas veces el hombre pone uno y la mujer otro (en ocasiones en localidades diferentes cuyas fiestas coinciden). Quedarse en casa supone renunciar a un puesto y una fuente, aunque a veces mínima, de ingresos. Por otra parte, las tareas de montar el puesto, colocar la mercadería y dirigirse al público, son actividades compartidas por el hombre y la mujer, y por lo general requieren de la presencia de ambos.

7 Práctica muy común en el País Vasco por la que grupos de amigos van de bar en bar tomando pequeñas cantidades de alcohol (cerveza y vino) acompañadas de algo de comer. La cuadrilla o grupo de amigos recorre así los bares de una o varias calles sin permanecer en ellos durante mucho tiempo.

El carácter “generizado” de la etnicidad kichwa otavalo: del éxito masculino a las fronteras femeninas

Hay otra cuestión de fondo que afecta las salidas a vender en ferias y fiestas por parte de toda la familia. Aparte de la venta ambulante, las mujeres en Orduña no se han insertado al mercado de trabajo. Varias de ellas han mostrado su interés en encontrar otro tipo de trabajo y han realizado cursos que se han ofertado desde los servicios sociales, pero regularizar su situación pasa por que se realice una oferta de trabajo y esto no ocurre. Por una parte hay que tener en cuenta lo limitado del mercado de trabajo en un lugar como Orduña, donde incluso la población nativa se desplaza a trabajar hacia otras localidades con mayor actividad laboral. Por otro lado, el mercado de trabajo al que podrían acceder es el servicio doméstico o cuidado de ancianos, espacio en el que encuentran una gran competencia con otras mujeres latinoamericanas o del este de Europa:

Hay mucha competencia y no están preparadas en estos momentos. En Orduña hay mucha gente de la tercera edad, pero hay un problema: a las familias todavía les cuesta tomar a una persona ecuatoriana en casa; están entrando, pero les cuesta. Y luego ellas tienen que empezar a prepararse un poco... porque no saben cocinar. Y luego el aseo personal. Hay algunas, pero poquitas. Les cuesta; no quieren. Veo lo de las mujeres muy complicado. Más que los hombres. Como no hagan algún tipo de curso de ayuda a domicilio yo no lo veo. Hay dos personas de Otavalo que están trabajando mucho en el régimen de empleadas de hogar pero que no tienen cargas familiares y les da igual estar 8, 10 horas o de internas en Llodio o en Amurrio. Además, a los de Orduña les cuesta meter a una ecuatoriana en casa. Estas dos personas que te digo, no son indígenas, son más a lo europeo, como nosotras. Éstas ya han trabajado, ya llevan un proceso.

En el relato de la trabajadora social van apareciendo otro tipo de factores que dificultan el encontrar un empleo. La percepción que existe sobre las mujeres kichwa otavalo por parte de la población nativa, es diferente respecto al resto de ecuatorianas u otras mujeres no indígenas procedentes de Latinoamérica. La población kichwa otavalo se ajusta a la imagen exó-

tica y romantizada de ese otro que tanto gusta al europeo, lo que provoca reacciones de espontánea simpatía (en más de una ocasión he visto cómo la gente salía frente a la policía en defensa de alguna mujer kichwa otavalo cuando era interpelada por estar vendiendo en la calle “de pirata”), pero esa misma percepción exótica lleva a que la diferencia entre ellos y nosotros se magnifique de tal modo que a la hora de contratar a una empleada doméstica se prefiere a alguien “más europeo”, a alguien que no represente tan bien nuestro imaginario colectivo sobre el indígena⁸. Y hay que señalar que la percepción no es la misma frente al hombre o a la mujer, puesto que de entre los dos, es precisamente ella la encargada de mantener y reproducir la identidad cultural del grupo, lo que se expresa sobre todo en la vestimenta tradicional y en los adornos corporales que únicamente ellas mantienen⁹.

Sin duda, la etnicidad¹⁰ de los kichwa otavalo es un elemento que ha jugado a su favor en las calles de Europa o Estados Unidos. Pero no solo eso, sino que ha constituido uno de los ejes clave en la comercialización de artesanías y en la elaboración de música folk. La historia del desarrollo económico de Otavalo muestra la flexibilidad y practicidad de un grupo humano que intencionalmente dirige su producción para el mercado local de turistas y para la exportación internacional, sustituyendo una producción manual artesanal por una producción en serie de artesanía exótica (Maldonado 2004). Estamos por tanto ante un grupo indígena que, en su estrategia de comerciantes transnacionales, ha ido incorporando la cultura material de otros grupos indígenas de América, comerciando tanto en Otavalo como en el resto del mundo con “artesanías auténticamente inauténticas”. El comercio kichwa otavalo muestra a la perfección la lógi-

8 Un imaginario sobre un indígena abstracto puesto que, salvo la gente de Orduña, la mayor parte de la población sigue pensando que los kichwa otavalo proceden del Perú.

9 Si bien esto es cierto para la mayor parte de las mujeres, algunas de las más jóvenes han empezado a vestirse según la moda occidental, manteniendo en ocasiones algún elemento tradicional como la *walka*. Las jóvenes que han trabajado como empleadas domésticas o en la limpieza de algún edificio se han vestido para el trabajo a la manera occidental. En los meses más fríos del invierno (en enero y febrero en Orduña suele nevar) también recurren a prendas occidentales.

10 Partimos de la idea de etnicidad como construcción social, y no como entidad natural e inmutable. Como señalan Baud et al. (1996), acentuar los marcadores étnicos puede constituir una estrategia por parte de un grupo social para la obtención de determinados objetivos sociales, políticos o económicos.

ca del capitalismo tardío o también llamado cognitivo, una lógica en la que los bienes culturales no pueden separarse de sus productores ya que es la etnicidad o la identidad exótica de ese otro lo que les otorga su valor.

Ahora bien, esta identidad étnica posee, como todas las construcciones, relaciones y procesos sociales, un carácter “generizado” (*gendered*). En el caso concreto de las mujeres kichwa otavalo, hay que señalar que son ellas quienes conducen, tanto en Ecuador como en Europa, la identidad étnica. Son ellas las encargadas de mantener, guardar y transmitir la identidad del grupo, un elemento clave en el desarrollo de la economía transnacional de este grupo. En tal sentido, Crain señala cómo el cuerpo de la mujer indígena se constituye en un espacio de control social: “espacios que proporcionan un modelo simbólico sobre el cual las identidades colectivas de la totalidad del grupo social están inscritas... los cuerpos de las mujeres son signos en una economía simbólica gobernada por varones” (2001:354). A través de la migración de las mujeres indígenas a la ciudad de Quito, Crain cuestiona la idea de una identidad única e inamovible, para examinar cómo identidad y género son reconstruidos y negociados en nuevos campos de poder. En el caso concreto de las mujeres de Quimsa, muchas de ellas adquieren una nueva identidad derivada de su condición de profesionales asalariadas y ganan en autoestima y autonomía. Sin embargo, el que las mujeres kichwa otavalo sean en gran medida las guardianas de la identidad del grupo, no parece ser un elemento que les esté beneficiando frente a su inserción en el mercado de trabajo.

En múltiples conversaciones con las mujeres, uno de los temas recurrentes ha sido la necesidad que tienen de trabajar. En este sentido, es interesante que no consideren la venta ambulante como trabajo. Cuando hablan de trabajo se refieren a un trabajo asalariado como el que alguno de sus compañeros varones realiza. La venta, el cuidado de los niños y el trabajo en la casa no son considerados como auténtico trabajo. Cuando la crianza de los niños finaliza y éstos comienzan el colegio, las mujeres sienten la necesidad de desarrollar una actividad que les proporcione un ingreso alternativo al de su pareja cuando la tienen, o al obtenido por la venta ambulante. Para ellas es claro que en el momento actual la posibilidad de ahorrar está condicionada por el hecho de residir con pareja y niños en la sociedad de destino. Si ellas se quedasen con los hijos en los

grupos domésticos de origen, la posibilidad de ahorro del compañero varón sería mucho mayor. Pero esta decisión no es fácil y aquí entran razones de diversa índole, entre las que destaca, en las conversaciones con las mujeres, el miedo al engaño de la pareja. Así, son muchas las mujeres que se encuentran en una situación un tanto desesperanzadora que una de ellas expresa así:

Sí hacen cursos pero yo ya no me voy. Antes tenía ánimos de ir a cursos para hacer algo, pero sigo cursos y no hago nada, entonces ¿para qué me voy? Otros se dedican más a vender, entonces ya no quieren ir a los cursos y dicen: “¿qué voy a ganar?”, eso dicen. A mí sí me gustaba, pero ahora a veces ya me está entrando la mentalidad de ellos. Me iba a cursos, no barría, no hacía nada. Ahora mejor me quedo y hago algo aquí. Pero no sé... buenos eran los cursos. Entré a un curso de cocina, aprendí, pero también toca estar practicando para saber. Haces el curso y ese mismo día vienes para practicar y te queda en la cabeza; pero como estos días ya no he hecho el curso, ya ni sé, ya no me acuerdo. Pero al continuar haciéndolo seguro que se aprende. Y a veces pienso que, como no hemos estudiado, será por eso que no encontramos trabajo... A veces siento como que no valgo nada. En Ecuador por lo menos tenía la tienda y tenía cosas y vendía y todo, pero ya cuando estoy aquí en la casa digo: “chuta, no hago, nada, nada...” solo estoy en la casa barriendo y cocinando o lavando. Y para pagar muchas cosas ya no hay dinero. Siento que no gano nada. Por lo menos en Ecuador ganaba. A veces veo cómo pasan los años y también para trabajar va a ser más complicado. Pienso que si tuviera unos 10 años menos...

(María, comunidad de Agato, reside en Orduña; venta ambulante).

La situación de las mujeres kichwa otavalo no es fácil y tampoco las posibilidades de insertarse en el mercado de trabajo. La situación un tanto inmóvil en cuanto a las expectativas laborales futuras y la sensación de pérdida de tiempo les lleva a salir a la venta. Como muchas de ellas dicen, y a pesar de las serias dificultades de la venta ambulante, no van a ganar nada quedándose en la casa.

Comportamiento y sexualidad de las mujeres: el “cotilleo” transnacional

Las continuas y reiteradas salidas de los kichwa otavalo a la venta ambulante deben ser examinadas teniendo en cuenta un hecho básico, esto es, que el tiempo y espacio de la venta es de socialización fundamental para las mujeres y hombres kichwa otavalo. Entre los puestos de venta circula información relativa a las fiestas que se programan o a lugares donde dan permisos para vender; noticias acerca de otros parientes o amigos que están en España o en el Ecuador; y sobre todo cotilleos acerca del comportamiento y los escarceos amorosos de mujeres y hombres que se encuentran a ambos lados del océano. Se podría hablar de un cotilleo o chismorreo transnacional que cruza el océano con bastante rapidez y, como veremos, cumple su función en forma eficaz.

Durante mi estancia en Otavalo experimenté, en el curso de una conversación, este cotilleo transnacional, lo que me permitió darle una importancia que hasta entonces no había visto. Estaba conversando, a la entrada de una tienda de víveres, con varias mujeres de la familia con la que me alojaba, cuando llegó una joven del barrio de Montserrat, quien orgullosa me dijo que ella había sido de las primeras en salir a España. Tomó asiento en el pequeño círculo que se había formado a la entrada y entablamos conversación animadamente. De pronto nos vimos ambas charlando sobre la historia de amor de un matrimonio que reside en Orduña. Yo conocía la última parte de la historia y ella había sido testigo años atrás en Zaragoza, durante las fiestas del Pilar, de los inicios del romance. Aquella charla informal me permitió darme cuenta de la fluidez en la circulación de información y de lo estrecho de los márgenes del campo social transnacional¹¹ de los kichwa otavalo, a pesar de lo extenso que es el espacio geográfico que abarcan. Es este un aspecto que merece la

11 Sigo aquí la propuesta de P. Levitt y N. Glick Shiller (2004), quienes a partir del concepto de campo de P. Bourdieu, definen el campo social como: “un conjunto de múltiples redes entrelazadas de relaciones sociales, a través de las cuales se intercambian de manera desigual, se organizan y transforman las ideas, las prácticas y los recursos” (2004:66). Este campo es transnacional en el sentido de que conecta a los actores a través de relaciones directas e indirectas más, allá y a través de las fronteras de los Estado-nación.

pena destacar en la medida en que se revela como un importante mecanismo de control sobre el comportamiento y la sexualidad de las mujeres.

Y la libertad, no sé, no, no hay libertad, porque nosotras una vez nos fuimos a la discoteca, pues había venido un grupo de Ecuador, de música conocida; nos fuimos mi hermana, yo, mis primas que habían venido de San Sebastián, y todos habían estado diciendo esas “tías” que se van a la discoteca dejando al marido, viven pasando al marido, son peor que hombres. Entonces desde ahí como que ya nos da vergüenza irnos... pero a veces yo les digo, que por qué están hablando, que no estamos haciendo nada malo, que si nos manda nuestro marido vamos... El que dirán, eso creo que importa más que el dolor o el sufrimiento de uno. Y llega hasta Ecuador. (Rosa, comunidad de Peguche, reside en Orduña; venta ambulante).

Al preguntar a las mujeres sobre si han experimentado diferencias entre su situación concreta de mujeres en Ecuador y aquí en Orduña, dos son las cuestiones en las que ellas hacen hincapié y en las que toma cuerpo su idea de cambio o libertad respecto a la situación en Ecuador: La una es el comportamiento de las mujeres en los modos de relacionarse con los hombres. Las mujeres, tanto en Orduña como en Otavalo, cuentan los cambios que se han ido produciendo y que han dejado mayor libertad a las mujeres (y hombres) a la hora de escoger pareja. A pesar de que el control de la familia, especialmente de los padres, se sigue manteniendo, hoy en día el “quitar la fachalina”¹² a una mujer o el que se vea hablando a dos jóvenes, ya no es motivo suficiente para organizar un matrimonio. El control y la presión de los padres y hermanos varones inevitablemente pierde fuerza al otro lado del océano y a pesar del control que se ejerce a través de otro tipo de mecanismos, la situación ha variado:

Ahora ya pueden salir, pueden hablar, no les dicen nada. Dicen “es mi novio”, y les dejan... pero antes, si te hablabas con él ya tenías que casar-

12 Pieza de tela (negra, blanca, verde o azul oscuro) que las mujeres se colocan sobre las blusas bordadas. Tradicionalmente el matrimonio quedaba establecido cuando el hombre quitaba la fachalina a la mujer (o ésta se la dejaba quitar).

te. Aquí en Orduña todos emparejados están. Y jóvenes no hay. Las más jóvenes son una que se llama Belén, y las dos hijas de la “tía” María. Cuando están hablando con alguien ya no tienen que casarse ni ir a hablar con los padres. Ya no es como en Ecuador. Un poco no más, pero no como los españoles. A veces las chicas jóvenes, cuando vienen acá, creo que quieren imitar a los españoles y a veces hacen cosas que... quieren ser más libres, ya que ni el papá ni la mamá están aquí. Acá es diferente. Y allá no. Allá no te puedes ir un día, dos días con el novio a algún lado. Es como estar loca que te vayas con un hombre a pasar de vacaciones en algún lado. Yo pienso que está mal, en mi pensamiento está mal. Pero ya no sé qué dirán en la época de Nerea (su hija de 9 años de edad). Seguro van a decir que está bien. (Marta, comunidad de Peguche, reside en Orduña; venta ambulante).

La otra cuestión que aparece es el maltrato psicológico y físico a las mujeres, un maltrato que en los hombres suele estar motivado por la borrachera, la infidelidad y los celos del marido o la pareja. En Orduña, al igual que en gran parte de los municipios españoles, hay casos de maltrato a mujeres sin que sea algo que exclusivamente ocurre con las mujeres migrantes. Sin embargo, este es un hecho que rápidamente es transformado y culturalizado por los nativos que lo achacan al comportamiento machista de los latinoamericanos. En este caso la desigualdad y el maltrato físico se entienden e interpretan por la población local apelando a unos rasgos de orden cultural que son considerados como esencias inmutables para los grupos de migrantes. Podríamos hablar en este sentido, y siguiendo la propuesta de Maquieira (1998), de un “sexismo cultural” o “culturalismo sexista”, una vertiente más del fundamentalismo cultural al que asistimos en nuestro país. Los testimonios de las mujeres kichwa otavalo que han sufrido o sufren actualmente episodios de violencia, revelan sentimientos de miedo, vergüenza y soledad. A pesar de que ahondar en esta cuestión requeriría de otra ponencia, quiero señalar que estos sentimientos suelen ser anteriores a la relación de pareja y forman parte del proceso de socialización. Como señala Camacho: “se constituyen en ejes que atraviesan la vida de las mujeres y sus relaciones afectivas e intervienen de manera determinante en la construcción de la identidad femenina” (2001:144).

En Ecuador ya también se da que si me pegan llamo a la policía... pero antes no había, pero aquí, si yo dijera, por ejemplo: “si me pegas llamo a la policía” y si viene la policía va a decir “te voy a llevar a la cárcel” o lo que sea, pero ¿quién va a perder?... la familia o nosotros mismos, porque si él se va a la cárcel, supongamos, o se va a Ecuador, ¿qué voy a hacer aquí sola?; por eso no vale denunciarlo, porque si yo le denuncio todos los ecuatorianos de aquí van a decir: “la ‘tía’ Marta ha denunciado al marido, ¿loca no?, qué va a estar denunciando”. La otra vez le oí a una “tía” que había denunciado de otro lado y habían dicho: “¿cómo ha denunciado si otra vez han de estar durmiendo juntos!”. Como que aún hay eso de que te da vergüenza, te da miedo de quedarte sola... Si le llevan a la cárcel ¡imagínate! si llamamos y se va a la cárcel... es un mes que va a estar sola. Yo pienso que es así la situación de todos. Por eso tal vez no han de denunciar. (Marta, comunidad de Peguche, reside en Orduña; venta ambulante).

En Orduña ha habido, hasta el momento, dos casos de malos tratos denunciados que no han seguidos a una separación. Para la trabajadora social la separación no tendría mayor problema puesto que tanto la percepción de la renta básica como las ayudas emergentes sociales están a nombre de las mujeres, lo que les permitiría una independencia económica:

Hay casos de malos tratos. Malos tratos denunciados, que sepamos, hay dos casos: dos mujeres que conviven con sus parejas. La Diputación tiene un programa para mujeres que conviven con los maltratadores y se ha intentado derivarlas pero no, siguen viviendo con los maridos. Denuncias no hay. No sé. Sí se ha trabajado aquí con dos personas; una de ellas estuvo a punto de marcharse pero luego volvió otra vez al domicilio. Ella tiene el número de teléfono para llamar. Cuando vienen a pedir la renta básica, ésta prácticamente está a nombre de las mujeres. La renta básica, salvo casos excepcionales, está a nombre de ellas. Pero en el tema de malos tratos o si se quieren separar, no habría ningún problema, pues la renta básica está a su nombre. Tendrían independencia económica.

Sin embargo, el contar con una independencia económica no es suficiente. Y ello porque quizás los mayores obstáculos para la separación son de orden individual, familiar y sociocultural. El testimonio anterior deja

entrever la presión de una normatividad e ideología que se ejercen de nuevo a través del rumor y el cotilleo. Además, es muy difícil concebir la idea de una mujer sola que existe y vale más allá del marido o del compañero. La mujer se construye, siguiendo a Camacho (2001), como un “ser-para-otros”, adquiere su valía a través de otro (pareja) y cediendo a favor de otros (hijos e hijas). En este vivir a través de otros podemos encontrar una explicación a la negativa a separarse por parte de muchas mujeres que son maltratadas.

Compromisos e interacciones locales

El que en todos los grupos domésticos las mujeres sean quienes solicitan y figuran como titulares de la percepción de las ayudas sociales, nos lleva a una última cuestión que queremos plantear: el hecho de que sean las mujeres quienes más interactúan con las instituciones locales. Tal como nos señala la trabajadora social:

Las mujeres son mucho más colaboradoras que los hombres. Las mujeres, a través del curso de interculturalidad que daba Bagabiltza¹³, que se inició hace tres años más o menos, el ir al EPA (Educación Permanente de Adultos) costó mucho. Al principio solamente iban mujeres. Se incentivaba a la unidad convivencial por ejemplo. Los hombres siempre decían: “que vaya la mujer y nosotros nos quedamos en casa”. A las reuniones relacionadas con el colegio van casi todas las mujeres. Muy pocos hombres van ahora a los cursos de formación, al EPA y a jugar al voleibol. No veo más. Y cuando vienen a solicitar las ayudas viene la mujer. Es curioso. No viene el hombre salvo que esté solo. Siempre viene la mujer.

La idea de que las mujeres que migran invierten más tiempo y dedicación en la vida social de los lugares de recepción, ha sido examinada por Itzigsohn y Giorguli-Saucedo (2005). Ambos parten de la idea de que

13 Asociación de mujeres para formar a la mujer y facilitarle la inserción laboral.

hombres y mujeres perciben y viven de modo diferente sus experiencias migratorias, lo que provoca diferencias en su modo de incorporarse a las sociedades de destino. El que la inversión de los hombres en las sociedades de destino sea menor, es explicado en función de la pérdida de estatus social y prestigio que experimenta el hombre, lo que motivaría a que los hombres orienten sus prácticas e inversiones en la sociedad de origen. Las mujeres, por el contrario, experimentarían ciertas ganancias en su estatus de género y de este modo estarían más interesadas en invertir recursos y tiempo en la sociedad receptora.

A partir de esta sugerente línea de análisis, son varias las preguntas que se nos plantean, entre otras, hasta qué punto las mujeres migrantes kichwa otavalo han experimentado una ganancia en su estatus o no. Por otra parte, tanto los hombres como mujeres kichwa otavalo residentes en Orduña me han expresado por igual su deseo de retornar a Ecuador y la mayor parte de ellos están invirtiendo conjuntamente en terrenos, construcción de casas y compra de coches. Quizás la mayor interacción de las mujeres con las instituciones locales, como el colegio y los cursos y ayudas de los servicios sociales, se deba a la consideración de este ámbito como una extensión del dominio que tradicionalmente ha recaído en las mujeres: alimentación, sanidad, cuidado de los niños, etc. Para la trabajadora social esta cuestión responde claramente a una situación de dominación masculina:

Yo creo que es simplemente porque el hombre es el que domina y le dice “vete tú”. Porque en la venta ambulante yo no he visto jamás, aquí en Orduña, (donde ya llevan cinco años), a ningún hombre cargando las bolsas como lo hacen ellas. Siempre veo a las mujeres con el niño cargado y la bolsa de bártulos. Y luego en una familia en la cual intentamos acercarnos a las labores domésticas, me sorprendió, que vivían dos o tres familias, donde al parecer tenían una relación de actividades tanto para los hombres como para las mujeres. Pero al final, a la hora de la práctica, siempre quienes se ocupaban eran las mujeres. Es que eso... parece inevitable.

Aunque las experiencias de los hombres y mujeres migrantes tienen mucho en común, se afirma que las barreras estructurales de raza y clase tie-

nen mayor peso e importancia en el caso de los hombres, lo que sería otra de las razones para volver la vista una y otra vez a las sociedades de origen. Sin embargo, esta afirmación de carácter general ha de ser matizada en el caso concreto de los kichwa otavalo. Como hemos señalado, la etnicidad ha sido un elemento clave en el comercio transnacional de los kichwa otavalo, y las mujeres las principales garantes de la misma. Este comercio transnacional de artesanías y textiles fue muy rentable en el pasado, pero la coyuntura económica, legal y comercial ha cambiado mucho desde la exitosa década de los ochenta¹⁴. Cada vez más las jóvenes parejas kichwa otavalo ven la necesidad de insertarse en el mercado de trabajo. Y el elemento étnico, que tan favorable fue en la venta de artesanías, se reconfigura en la sociedad de acogida, como una importante barrera estructural de raza y clase para las mujeres kichwa otavalo. Sin embargo, quizás la experiencia de la migración se convierta en un futuro en oportunidad para las mujeres kichwa otavalo de redefinir, con sus voces, su propia particularidad étnica y femenina, rompiendo los moldes de una etnicidad indígena homogénea, estática y única.

Bibliografía

- Basch, L.; N. Glick Schiller y C. Szanton Blanc (1994): *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments and Deterritorialized Nation-States*. United States, Gordon & Breach Science Publishers.
- Baud, M. et al. (1996) *Etnicidad como estrategia en América Latina y el Caribe*. Quito, Abya-Yala.
- Camacho, G. (2001) “Relaciones de género y violencia”; en G. Herrera Mosquera (ed.): *Antología género*. Quito, FLACSO-Ecuador, p. 115-161.

¹⁴ Me refiero fundamentalmente a la saturación del mercado europeo con los textiles a partir de mediados de los noventa; la dolarización de la economía ecuatoriana en el 2000; y la exigencia de visa, a partir de agosto de 2003, para la población ecuatoriana

- Cervone, E. (2002) “Engendering Leadership: Indigenous Women Leaders in the Ecuadorian Andes”; en R. Montoya, L. J. Frazier y J. Hurtig (eds.): *Gender's Place. Feminist Anthropologies of Latin American*. New York, Palgrave Macmillan, p. 179-197.
- Crain, M. (2001) “La interpenetración de género y etnicidad: nuevas auto representaciones de la mujer indígena en el contexto urbano de Quito”; en G. Herrera Mosquera (ed.): *Antología género*. Quito, FLACSO-Ecuador, p. 355-381.
- Hondagneu-Sotelo, P. (1994) *Gendered Transitions: Mexican Experiences of Immigration*. Berkeley, University of California Press.
- Itzigshon, J. y S. Giorguli-Saucedo (2005) “Incorporation, Transnationalism, and Gender: Immigrant Incorporation and Transnational Participation a Gendered Processes”. *International Migration Review*, Vol. XXXIX, No. 4, Winter 2005, p. 895-920.
- Kyle, D. (2000) *Transnational Peasants. Migrations, Networks and Ethnicity in Andean Ecuador*. Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- Levitt, P. y N. Glick Schiller (2004) “Perspectivas internacionales sobre migración: conceptualizar la simultaneidad”. *Migración y desarrollo*, Segundo semestre, p. 60-90.
- Maldonado, G. (2004) *Comerciantes y viajeros*. Quito-Ecuador, FLACSO Ecuador - Abya Yala.
- Maquieira D'Angelo, V. (1988) “Cultura y derechos humanos de las mujeres”; en P. Pérez Cantó (coord.): *Las mujeres del Caribe en el umbral del 2000*. BOCM, Madrid, p. 171-203.
- Meisch, A. L. (1995) “Gringas and Otavaleños. Changing Tourist Relations”. *Annals of Tourism Research*, Vol. 22, No. 2, p. 441-462.
- Meisch, A. L. (2002) *Andean Entrepreneurs. Otavalo Merchants and Musicians in the Global Arena*. Austin, University of Texas Press.
- Pessar, P. y S. J. Mahler (2003) “Transnational Migration: Bringing Gender In”. *International Migration Review*, Vol. XXXVII, No. 3, Fall, p. 812-845.
- Ruiz, M. C. (2002) “Ni sueño ni pesadilla: diversidades y paradojas en el proceso migratorio”. *Íconos Revista de Ciencias Sociales*, agosto, p. 88-97. FLACSO-Ecuador.



Angélica Ordóñez

Pachakutik Lema

Segunda Parte: Migración e Identidad

Migración transnacional de los kichwa otavalo y la fiesta del Pawkar Raymi¹

Angélica Ordóñez Charpentier²

Este trabajo versa sobre la migración transnacional y sus efectos locales. Toma como caso de estudio a las comunidades emigrantes kichwa otavalo, colectivo kichwa que política y económicamente es el más poderoso de Ecuador, y cuya tradición textil, mercantil y translocal sirve como un ejemplo de los complejos efectos del movimiento global de las comunidades étnicas.

Lejos de ciertas explicaciones dominantes que ven a la migración como un mecanismo fundamentalmente homogenizante, el caso de los indígenas kichwa otavalo expresa a cabalidad los procesos de invención de nuevas tradiciones, la reafirmación de historias y rituales particulares, el conflicto transgeneracional, la ruptura de lazos establecidos de parentesco, la redefinición de paisajes étnicos en los escenarios locales, y la reorganización simbólica de los imaginarios colectivos.

En esta investigación se intenta entender la vocación comercial y empresarial de los indígenas kichwa otavalo, en función de su articulación temprana a diferentes sistemas de producción textil desde la época colonial bajo el sistema de obrajes, y su rearticulación autónoma y dispersa en relación a la demanda moderna del mercado mundial de la artesanía vin-

1 Este trabajo es un extracto de mi tesis doctoral: *Las verdaderas historias no son contadas. La emigración transnacional en Peguche, Ecuador y la fiesta del Pawkar Raymi*, en donde se amplían los argumentos presentados aquí, y otros más.

2 Universidad San Francisco de Quito. Doctora (c) en Ciencias Sociales por la Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales- París.

culada a la expansión de la industria turística desde mediados del siglo pasado.

La locación histórica de este colectivo, en la intersección entre un territorio marcado por la discriminación racial y el conflicto interétnico con la sociedad blanco-mestiza, por un lado, y las fuerzas del capitalismo mercantil global por otro, da cuenta de distintos periodos de creación cultural y resistencia, cuyo epítome contemporáneo es una fiesta ritual denominada Pawkar Raymi.

El Pawkar Raymi condensa varios niveles de lucha simbólica y reorientación comunitaria. Es un proceso que sintoniza en un mismo nivel la búsqueda de afirmación identitaria, mientras pone en juego símbolos industrializados por excelencia como son los grandes equipos de la liga europea de fútbol. Se trata de un complejo ritual que, al intentar recuperar las celebraciones perdidas y las del Carnaval indígena, instauro al fútbol en el escenario principal de una tradición largamente olvidada y reinventada, gracias a sentidos selectivos de nostalgia movilizados por los emigrantes kichwa otavalo en el exterior, especialmente por aquellos que viven, al menos parcialmente, en países europeos.

El ritual del Pawkar Raymi pone sobre la mesa cuestiones de diferenciación étnica interna en temas de género, edad y clase social. Al mismo tiempo, ejemplifica el esfuerzo de las nuevas generaciones por reconstruir sentidos de pertenencia e identidad, resultantes de su condición fluida en los circuitos de emigración internacional y en los mercados globales.

En este trabajo se ha utilizado la teoría de la migración transnacional y en redes, pues ambas consideran la importancia de la agencia individual, así como el flujo de información, recursos e imágenes entre los lugares de destino y de origen. Además, en el análisis migratorio, estos enfoques privilegian las relaciones que se producen en las cadenas y redes, sus fortalezas y debilidades.

Adicionalmente, se mantiene un enfoque antropológico, pues la etnografía enriquece el análisis de diversas prácticas dentro de contextos culturales también diversos. Tanto la teoría transnacional y de redes, como el enfoque etnográfico, posibilitan el análisis de género en el proceso migratorio y en sus consecuencias.

Migración

La migración transnacional ha beneficiado a los indígenas que poseían mayor tierra y mayor independencia económica. El contacto con el mundo urbano es también una de las ventajas adquiridas a nivel de capital simbólico y social. Los primeros emigrantes, marcarían el nacimiento de un grupo social con mayores ventajas frente a los indígenas no emigrantes. La intensificación migratoria, agudizó también estas diferencias sociales.

Para este trabajo planteo que las teorías racionalistas y estructuralistas acerca de la migración resultan inadecuadas e insuficientes para analizar el fenómeno migratorio kichwa otavalo; por eso, he tomado la teoría sobre migración en redes y migración transnacional como el centro de mi argumento. Este enfoque teórico-metodológico privilegia los testimonios de los emigrantes, contextualizados a la luz de cambios políticos, socioeconómicos y culturales.

A los emigrantes se los considera ahora como sujetos y agentes que pueden crear estrategias migratorias y que se mueven en contextos micro y macro de las sociedades de origen y destino (transnacionales). En vista de los recurrentes análisis que homogenizan a los emigrantes, el enfoque de las redes explicita la diversidad de lógicas que giran alrededor de la migración. Además, esta aproximación mantiene una visión transversal sobre las relaciones de género implícitas en el proceso migratorio.

Los estudios sobre redes han querido explicar cómo y por qué la migración internacional continúa mucho después de que los determinantes estructurales se han amainado. Estudios más micros sobre la migración han evidenciado la importancia de redes sociales en promover y sostener la emigración. Las redes se entenderían como el conjunto de personas unidas por confianza, parentesco y experiencia laboral que integran un destino como alternativa de movilidad, dadas ciertas circunstancias críticas (Kyle 2000:82). Las redes vinculan de manera dinámica las poblaciones de la sociedad emisora y receptora; sirven como mecanismos para interpretar datos, recibir información y otros bienes (tangibles e intangibles), en ambas direcciones.

La red migratoria no está necesariamente institucionalizada, sino que puede resultar de las relaciones que giran en torno a un principio subyacen-

te (Gurak y Caces 1998:78). Las redes tampoco son efímeras o espontáneas, sino que evolucionan con el tiempo y con la maduración de las relaciones. “El tipo de individuos que se identifican como miembros de ellas, cambiará en función del principio organizativo, y de los recursos y necesidades que perciban quienes ya pertenecen a la red” (Gurak y Caces 1998:78).

Para Gurak y Caces, las redes migratorias ejercen una poderosa influencia en la selección de quiénes y cuándo emigran, al ser mecanismos de vinculación y transmisión de recursos. Así pues, a la hora de emigrar, se toma en cuenta las redes existentes y la selectividad del flujo migratorio (Gurak y Caces 1998:83).

Las cadenas migratorias se limitan al ámbito doméstico, más allá de la unidad residencial. La “cadena migratoria” es la “transferencia de información y apoyos materiales que familiares, amigos o paisanos ofrecen a los potenciales emigrantes para decidir o, eventualmente, concretar su viaje (Pedone 2005:108). Las cadenas forman parte de una estructura mayor, son más extendidas y están relativamente afianzadas (Pedone 2005:109).

Las redes están conformadas por relaciones de parentesco, de consanguinidad, afinidad y ritualidad, por lazos comunitarios previos y la preexistencia de redes sociales, tanto en la sociedad de origen como su consiguiente formación en la sociedad de llegada. A medida que se afianzan estas cadenas y redes, se configura una serie de relaciones de poder que intervienen en la selectividad de los futuros emigrantes.

Desde hace diez años se argumenta que los emigrantes viven simultáneamente en diferentes países, por lo cual se ha empezado a hablar de una nueva forma de migración. Se dice que la visión anterior, de emigrantes que rompen permanentemente con su lugar de origen, que abandonan viejos patrones de comportamiento y que viven una dolorosa adaptación en una nueva cultura con un idioma distinto, ya no puede seguir vigente. Se aboga por una conceptualización que considere la experiencia migratoria más allá de las fronteras nacionales, integrando lugar de origen y de destino, dentro de un solo campo. A este nuevo fenómeno se lo ha llamado “transnacionalismo” (Basch 1992).

El término “transnacional” ha sido utilizado para describir a las corporaciones que tienen, simultáneamente, grandes operaciones financieras en

más de un país. El crecimiento de corporaciones transnacionales ha ido de la mano de la relocalización de poblaciones. Por eso, Basch considera que es apropiado llamar “transnacionales” a grupos de emigrantes, y a las relaciones que ellos establecen, con simultánea presencia en más de dos sociedades³. Estos emigrantes toman decisiones, actúan, se preocupan y desarrollan sus identidades en el marco de redes sociales que los conectan a dos o más sociedades simultáneamente.

Para el enfoque transnacional, la migración que existe en la actualidad es distinta de las anteriores. Solamente un estudio que enlace la perspectiva global con la local podrá establecer similitudes y diferencias con las tendencias migratorias anteriores. Dentro de los estudios culturales, también se habla de transnacionalismo, especialmente a la hora de discutir el flujo de mercancías, objetos e ideologías. En realidad, para entender a los emigrantes actuales se debe trazar la circulación de bienes e ideas, comprendiendo que ambos están insertos en relaciones sociales.

Los transmigrantes mantienen múltiples identidades que los ligan a más de una nación; de ahí que los emigrantes resisten en acciones cotidianas a situaciones políticas y globales que los afectan, incluso si se adaptan a vivir en condiciones de inseguridad y vulnerabilidad. Al mismo tiempo, las acciones y creencias de los emigrantes contribuyen a diversificar las poblaciones humanas (Basch et al. 1992:11).

Para poder percibir estas constantes transformaciones, se deben analizar las identidades y aspiraciones de los emigrantes. Considerando que los emigrantes componen una fuerza de trabajo móvil, dentro de un sistema económico global, sus acciones y reacciones refuerzan o crean diferentes culturas e identidades en los lugares donde actúan. Los transmigrantes acceden a diferentes lugares, aunque su situación en éstos no sea necesariamente estable; eso les permite tener varias opciones abiertas, por ejemplo, cuando traducen la posición económica, ganada en un lugar, en capital político, capital social u otro.

3 “En 1986 la Academia Estadounidense de Ciencias Políticas y Sociales utilizó el término (transnacional) como el tema de una conferencia titulada *From Foreign Workers to Settlers? Transnational Migration and the Emergence of a New Minority*. Los documentos de la conferencia trataban los efectos de este tipo de migración en políticas públicas, para lo que se desarrolló el concepto de migración transnacional” (Basch et al. 1992:2).

De la misma forma, se debe analizar cómo, dentro de las naciones de origen, las construcciones hegemónicas influyen en las construcciones sobre identidad basadas en la etnicidad; la forma en que la nación de destino propone un nuevo escenario en ese mismo aspecto, y cómo los emigrantes viven y procesan estas construcciones en la vida diaria (Basch et al. 1992:18).

Finalmente, la perspectiva del transnacionalismo sugiere la implementación de la visión de género en las redes migratorias, el papel diferenciado de hombres y mujeres en la economía global, los valores y prácticas de género en la comunidad de origen y de destino y la persistencia o transformación de tradiciones a causa de la migración transnacional.

Para enriquecer la elaboración teórica de la experiencia migratoria, se optará por el enfoque antropológico, pues sus conceptos permiten entender la dimensión humana y la experiencia vivida como emigrante. Creo que es necesario mirar los datos particulares que ofrecen la etnografía, el enfoque biográfico, el análisis cultural y otros métodos cualitativos, porque pueden evidenciar la complejidad, la ambivalencia, las contradicciones y las paradojas que caracterizan a los procesos migratorios.

Las identidades de los emigrantes, entonces, se construyen en el origen y destino, y sobre todo en el proceso migratorio en sí mismo. En vista de que los emigrantes tienen complejas afiliaciones a lugares que son incorporados de manera diferenciada en el contexto local, nacional y global, una etnografía de éstos y sus experiencias nos brindará una visión alternativa a las nociones dualistas de la migración.

Migración kichwa otavalo

Aunque no todas las etapas de la migración kichwa otavalo están bien documentadas, podemos aseverar que los desplazamientos se produjeron antes del arribo de los españoles, es decir, en la época incaica. Bajo la institución de los *mitimakuna* y para mantener un imperio sin rebeliones, los kichwa otavalo fueron desplazados de su comunidad hacia otras regiones del Tawantinsuyo (Meier 1996).

En el siglo XX, los primeros emigrantes kichwa otavalo son los imbayas, quienes se trasladaban desde las comunidades rurales, como Quinchuquí, hacia la ciudad de Ibarra. Estos emigrantes eran carniceros y artesanos, y formaron su propio barrio. Algunos de ellos viajaron un poco más tarde al exterior. Además, conformaron el primer equipo de fútbol kichwa, para participar internacionalmente.

En la década de 1940, los artesanos-comerciantes iban hacia Colombia a vender mercadería. Algunos se instalaron en ciudades como Bogotá, Medellín, Popayán, Cali y Pasto, otros realizaban flujos constantes hacia ese país. Paulatinamente, estos emigrantes fueron extendiendo sus ámbitos comerciales hasta Venezuela en el norte y a Perú y Chile en el sur.

En la década de 1950 y con el auspicio del Presidente de la República, Galo Plaza, viajó a Estados Unidos la indígena kichwa otavalo, Rosa Lema, en calidad de embajadora cultural, quien expuso los tejidos de los kichwa otavalo y este grupo se popularizó como "único". Algunos otros artesanos también viajaron con invitaciones oficiales a Estados Unidos y Europa. Para la década de 1960, los kichwa otavalo se abrieron campo en países del Caribe, como Panamá y Costa Rica. En Sudamérica llegaron hasta Brasil y algunos se establecieron en dicho país. En 1970 se dio inicio a una época de auge que solo terminaría veinte años después; fue un período de salida de músicos y artesanos hacia Europa y Estados Unidos.

Por un lado, existían grupos de música y danza que viajaban a realizar presentaciones puntuales, como el Grupo Peguche. Para hacerlo, contaban con invitaciones oficiales y viajaban representando a su comunidad y al país. Por otro lado, a partir de grupos de amigos se formaban conjuntos musicales que realizaban giras alrededor de Estados Unidos y Europa, con un éxito rotundo.

Paralelamente, los artesanos siguieron viajando, estableciendo contactos y prosperando. Muchos kichwa otavalo buscaban la oportunidad de acceder a los beneficios económicos de la migración. El flujo se extendió a un punto en el que la competencia se ha hecho insostenible. Hoy en día, son menos numerosos los músicos que continúan viajando al exterior. Los artesanos tienen cada vez menos ganancias y mayor competencia. A mediados de 1990, se marcó el fin de esta "época dorada" de la migración.

La crisis económica ecuatoriana de la última década del siglo XX dio inicio a la migración masiva de ecuatorianos hacia el exterior. Mientras que hasta 1995 solo se distinguía la migración austral y la kichwa otavalo, después de aquella grave crisis, la migración ecuatoriana se diversificó.

Dos características son importantes a resaltar: por una parte, las mujeres se han vuelto protagonistas de las redes migratorias, en vista de la demanda de mano de obra femenina en la cadena de cuidado global de los países ricos; por otra parte, el hecho de que el detonante del éxodo fuera la crisis económica, provocó que costeños, serranos, estudiantes, amas de casa, profesionales, técnicos y toda la población en general, buscaran salir del país como alternativa para mejorar su nivel de vida. Los mismos kichwa otavalo, se han visto impelidos a salir en mayor número del Ecuador.

La migración kichwa otavalo es una empresa familiar. Desde el siglo XVI, los kichwa otavalo no emigraban solos, sino en familias (Powers 1994). En vista de que la producción artesanal y agrícola ha sido sostenida por todos los miembros de la familia, la migración se ha valido también del parentesco. Es decir, las redes migratorias se han construido a través del parentesco ritual, afín y consanguíneo. Los miembros de la familia desempeñan diversos roles en esta empresa: alguien es el pionero que viaja, casi siempre respaldado por algún otro amigo o familiar.

Existen numerosas mujeres pioneras en las cadenas migratorias. Alguno de los miembros de la familia puede unírseles más tarde para colaborar en las ventas en el exterior, mientras otros se encargan de producir o comprar la mercadería en el lugar de origen. Estos roles son intercambiables y pueden llegar a altos niveles de sofisticación.

En vista de la tendencia a homogenizar a los kichwa otavalo, y por tanto a su forma de migración, como siempre exitosos y consolidados en el exterior, he querido caracterizar los distintos tipos de emigrantes que se encuentran entre ellos.

La tipología ha tenido el afán de mostrar la diversidad de la emigración kichwa otavalo, un fenómeno que ha sido analizado hasta el momento con simpleza. Así, he diferenciado a cuatro tipos de emigrantes: pioneros, por tradición, del auge y esporádicos. Los emigrantes pioneros son aquellos que salieron del país en la década de 1940, de ellos, no todos

continuaron viajando; unos regresaron a Ecuador luego de una temporada en la que mantuvieron desplazamientos, mientras que otros se establecieron en el exterior. Algunos emigrantes pioneros también pertenecen a otras décadas, y se caracterizan por ser los primeros en llegar a un país y establecer cadenas migratorias.

De aquellos cuyos miembros familiares decidieron residir en el exterior, surgen los emigrantes por tradición. Éstos han alcanzado un mayor capital social, al haber aprovechado la información de la experiencia migratoria. Sus redes están mejor establecidas (porque además son más antiguas) y cuentan con abundantes recursos económicos y simbólicos, tanto en el país de origen como en el de destino. Por eso, nuevos miembros de la familia no tienen dificultades en pasar a formar parte de esa cadena. Los emigrantes por tradición son vistos como el prototipo del emigrante kichwa otavalo, sin embargo, para ellos el acceso a los beneficios es sumamente restringido, aún más para los neófitos.

Los emigrantes del auge son aquellos que emigraron cuando en el mercado internacional estaba en boga la música y la artesanía kichwa otavalo; es decir, son herederos de una situación estructural que auspició el viaje y que les permitió acumular ganancias hasta situarse a la par de aquellos kichwa otavalo exitosos que llevaban viajando por generaciones.

Durante un lapso determinado los emigrantes del auge se pudieron beneficiar, en una sola generación, de un acceso más amplio a recursos a través de la música y la venta de artesanías. Aquellos que supieron canalizar las ganancias han tomado diferentes caminos: regresar y establecer prósperos negocios propios, quedarse en el exterior comercializando artesanías o también seguir viajando al exterior y mantener empresas propias.

Los emigrantes esporádicos son los que empezaron a viajar luego de la última crisis económica ecuatoriana que coincide con la misma época en la que innumerables mestizos ecuatorianos buscaban salir del país. En vista de la marcada afluencia de gente, esta migración ha sido más dificultosa. Además, como está impulsada por necesidades económicas más urgentes, los emigrantes salen con menos recursos sociales dentro de las redes migratorias. Son emigrantes esporádicos porque su experiencia se remite a un par de salidas hacia el exterior y su regreso está marcado por deportaciones o enfermedades. Han permanecido afuera mientras podían man-

tenerse de manera legal o ilegal y han regresado por causas ajenas a sus deseos. Debido a la situación económica del país, estos emigrantes son muy numerosos y rompen con el imaginario de la migración como proceso no problemático. Asimismo, viven la emigración como una alternativa a corto plazo de los problemas económicos que los aquejan, o como experiencia vital casi obligada para los jóvenes kichwa otavalo.

Migración y cambios en la comunidad

La migración ha transformado las relaciones en la comunidad de Otavalo a un ritmo vertiginoso. Por un lado, se han reacomodado las relaciones entre mestizos e indígenas. En tan solo medio siglo, los indígenas han pasado de ser excluidos y vejados por mestizos de la ciudad de Otavalo (y de todo el país), a ser respetados en tanto que representantes de poder económico.

En la actualidad, muchos kichwa otavalo son dueños de inmuebles y empresas; se habla de la “reconquista” de la ciudad de Otavalo (ver Almeida 1995). Esta ciudad, antes completamente mestiza, donde los indígenas no podían entrar a vender sus productos, ahora tiene una gran población indígena que mueve la economía de la provincia. Los kichwa otavalo se han valido de la experiencia migratoria para revalorizarse y para alcanzar también instancias políticas de participación.

Lamentablemente, no todos los kichwa otavalo acceden al poder económico como vía de revalorización. Existe una profunda desigualdad económica dentro de esta comunidad. Sin embargo, en tanto que grupo, los indígenas se han convertido en un eje que dinamiza la economía de Otavalo, por lo que han podido valorar y recrear sus expresiones culturales.

La migración también ha incidido en las identidades kichwa otavalo. Para este trabajo, he evitado nociones estáticas y maniqueas de la identidad. En lugar de ver la identidad como un elemento dado, he preferido verla como resultado de un proceso de construcción en el que confluyen múltiples actores y factores. Es decir, he tomado a las identidades como históricamente construidas, llenas de rupturas y discontinuidades. En su construcción, pasan por dos momentos: el de la delimitación de fronteras

y el de la invención cultural. Las identidades también se forjan en su relación con otros, por ello, están sometidas a transformaciones constantes y no son fijas. Pero, más allá de su particularidad, están marcadas también por elementos comunes que trascienden fronteras nacionales.

Finalmente, las identidades tienen elementos constitutivos que podrían ser vistos como “esencialismos” a los ojos de foráneos, pero que están articulando y dando forma a identidades que de otra forma serían evanescentes. Así, en la construcción cotidiana de la identidad de fines de siglo, prevalecen tanto las continuidades como las rupturas, los esencialismos como los elementos construidos, la movilidad y la estabilidad. Estos elementos están presentes en el caso de la construcción de las identidades kichwa otavalo.

Desde un inicio, las poblaciones mestizas han construido imaginarios alrededor de la etnia de los otavalos (ver Salomón 1981). Se los ha percibido como indios más limpios, más prósperos, más trabajadores. En el contexto de apología al progreso y a la nación, los kichwa otavalo eran vistos como el ejemplo de lo que debía ocurrir con todos los grupos indígenas del país y de Latinoamérica. Se han elogiado y, muchas veces exagerando, sus habilidades como comerciantes y viajeros. De esta forma, se ha ocultado las dificultades que ellos han tenido que afrontar en situaciones adversas.

Estos prototipos se han mantenido a través de los medios de comunicación, las instituciones gubernamentales e incluso, las ciencias sociales. Hoy en día, los kichwa otavalo tienen visiones propias acerca de ellos mismos y de sus múltiples identidades. Es importante, que, como grupo, se nieguen a ser encasillados por características folklóricas; rechazan nociones construidas semióticamente acerca de los indios y celebran la diversidad de culturas que aportan a su identidad. Sin embargo, de manera más sutil, también fortalecen la visión de los “otros” sobre ellos mismos, al auto-adscribirse características innatas.

En este proceso han surgido conflictos entre los emigrantes y los que no viajan. Básicamente, se trata de un problema de desigualdad económica que parece perpetuarse y agudizarse dentro de la comunidad. Así, los kichwa otavalo emigrantes han pasado a ser los portadores de características deseables del éxito y del progreso. En el otro lado de la moneda, están los kichwa otavalo no emigrantes, quienes siguen en la marginación y

la exclusión, enarbolando elementos que siguen siendo rechazados, como la excesiva “ruralidad” o la pobreza.

Las relaciones de género también se han visto afectadas por el proceso migratorio. En las comunidades locales, la situación de la mujer kichwa otavalo es ambigua. Por un lado, son mujeres independientes con un liderazgo familiar y comunitario, y muchas de ellas tienen independencia económica; por otro lado, sus propias comunidades mantienen un doble estándar para juzgar los actos femeninos y masculinos, estando las mujeres más constreñidas a mantener expectativas sociales y un comportamiento social restringido.

La migración ofrece un nuevo destino a las mujeres que salen. En algunos casos, ellas adquieren mayor libertad, se vuelven artífices de su propio destino y dejan la tutela familiar para alcanzar una mayor independencia. Sin embargo, en general, las kichwa otavalo ya son independientes antes de viajar. Aquellas que cuentan con recursos económicos familiares, tienen sus propias empresas. Las mujeres mantienen sus propios oficios y profesiones y, en muchos casos, defienden y practican su independencia económica frente al cónyuge.

En alto grado se encuentran familias conformadas únicamente por mujeres, siendo algunas de ellas las que tienen un trabajo asalariado que contribuye para todos los miembros. En el caso de las que se dedican a tareas domésticas y agrícolas, éstas conocen que están realizando un aporte importante a la familia. Niños y niñas aprenden a trabajar en familia desde muy pequeños, colaborando en tareas domésticas en función de las necesidades. A pesar de lo anotado, las mujeres en Peguche sí viven un estricto control social que regula el comportamiento y la libertad para tomar decisiones individuales. En ese sentido, son válidos los testimonios de mujeres que quieren viajar al exterior para liberarse del peso de las constricciones sociales.

Por último, es muy raro que los emigrantes, sean quienes fueren, evidencien experiencias negativas de la migración. Esta es una de las razones por las que se siguen perpetuando las cadenas migratorias: sólo se habla de las bondades y no de los perjuicios. Para esta investigación, los entrevistados relataron experiencias de deportación y enfermedad sufridas por los kichwa otavalo residentes en el exterior.

Las enfermedades ocurren mayormente en mujeres que extrañan sus hogares y quienes somatizan las cargas de la migración en males físicos. Los hombres, por su lado, hablan de la caída del pelo como una de las consecuencias de dejar su comunidad. Esto, en un contexto en el que el cabello es el signo más evidente de la adscripción étnica de los otavalos.

La deportación se produce, en general, en emigrantes esporádicos que no acceden a la información útil y oportuna a la hora de migrar. También se da el caso de que estos emigrantes esporádicos, al darse cuenta de que su viaje no está sostenido en redes, intentan mantenerse el mayor tiempo posible en el extranjero, por lo que infringen en los períodos establecidos por las visas (también ver Meisch 2002).

Pawkar Raymi

La comunidad, para los kichwa otavalo, se plantea como un lugar al que siempre se vuelve, o se quiere volver. Entre sus comunidades, la de Peguche es la que tiene mayor renombre y fama; es en ella donde se encuentra la mítica cascada de agua sagrada. También es considerada una comunidad única en su género por la calidad de sus tejedores y músicos. En ella, además, nacen los protagonistas de una celebración particular, tema central de esta investigación: el Pawkar Raymi.

En esta fiesta se le otorga un significado diferente al Carnaval, celebración anterior a la Pascua, que tiene un origen “pagano” pero que fue incorporada por la Iglesia católica como una etapa previa a la abstinencia exigida en la Cuaresma. El Carnaval precede y se opone a la Cuaresma y a la Semana Santa. En los distintos carnavales del mundo, se hace hincapié en la inversión de roles sociales en función de un espacio liminal.

El carnaval en los Andes tiene su particularidad. Las fiestas andinas sincretizan las creencias religiosas católicas con una matriz de deidades aborígenes. En la fiesta andina se expresa la redistribución, la solidaridad, el alivio de tensiones al interior del grupo. En resumen, es una expresión de vida, opuesta a la cotidianidad; señala el momento de imponer el orden andino y su disciplina. La cosmovisión de un pueblo se expresa en su vida espiritual y en la religión profesada. La fiesta, en la que se eviden-

cian las identidades, es un mecanismo para dirigir la atención sobre los contenidos de la vida comunitaria.

La Iglesia católica impuso el sistema de cargos para la celebración de fiestas religiosas. En la actualidad, muchas fiestas rurales perduran debido al “paso del cargo” en distintos priostes. Durante el Pawkar Raymi, no existe un “paso del cargo” ni un priostazgo en el sentido de las fiestas religiosas; más bien se trata de una elección de la Comisión Pawkar Raymi de cada año. El otrora prioste de fiestas religiosas se convierte en un administrador de recursos y colector de auspicios.

Esta fiesta surge en un momento de profundos cambios sociales en el mundo indígena kichwa otavalo. Luego de un profundo proceso político, identitario y organizativo, los kichwa otavalo decidieron no participar en la Fiesta del Yamor de 1996 (Possern-Zielinski 1999), la cual coincide en el calendario con el Koya Raymi, y es organizada anualmente por mestizos (aunque ahora es promovida por la municipalidad del alcalde indígena, Mario Conejo).

Desde los inicios de la celebración del Yamor, los indígenas participaban con sus bailes y su música. Sin embargo, en 1996 decidieron, según sus propias palabras, “dejar de ser un ornamento exótico”, pues comprendieron que la fiesta debía expresar la interculturalidad de un pueblo. De esta manera, reivindicaron las fiestas como un momento simbólico de la realización pluricultural. A la par, se reivindicaron nombres originales indígenas: Inti Raymi en lugar de San Juan, Kapak Raymi en lugar de Navidad, Koya Raymi en lugar de Yamor. En este contexto surge el Pawkar Raymi, como el festejo del Carnaval en Peguche, que significa la Fiesta del Florecimiento y coincide con el Carnaval del Calendario Gregoriano. De mayor importancia es el hecho de que la fiesta corresponde al ciclo agrícola en que florecen las plantas y marca un proceso en el Calendario Agrícola del maíz, planta emblemática (junto con el chocho) de la sierra andina ecuatoriana, y que florece en febrero.

Según los testimonios recolectados, en esta época existía un ritual de purificación que se producía la víspera del Miércoles de Ceniza, en las primeras horas de la mañana. El ritual consistía en mojar la cabeza de los seres queridos con agua de la cascada de Peguche o con agua bendita. El agua se mezclaba con flores. Este ritual, conocido como Tumarina, esta-

ba en vías de desaparecer; se lo había dejado de lado y es precisamente el que se lo retoma como eje del Pawkar Raymi.

El Pawkar Raymi, inaugurado en 1995, surgió con el objetivo de hacer un campeonato de fútbol en Peguche, paralelo al campeonato que se celebraba en Agato. Aunque tuvo éxito, varia gente de la comunidad sugirió incorporar otras manifestaciones culturales en ese festejo. Así, dos años después, se empezó a retomar el Tumarina y se añadieron otros eventos culturales.

En lugar del nombre “Carnaval Peguche Tyo”, la fiesta se dio a conocer como “Pawkar Raymi”, inspirada en el libro de Waman Puma de Ayala (Murra, Adomo, Urioste 1992): *Nueva crónica y buen gobierno*. En dicho texto, se llama a febrero el Pawkar Varai Killa, el mes de vestir con taparrabos ornamentales, de vigilar el maíz por la noche y de la gran maduración. Waman Puma no hace referencia a ninguna celebración que se realizara en esta época, a diferencia de las fiestas del sol, en junio. A pesar de ello, el nombre se adoptó para la fiesta deportiva, que ha ido incorporando elementos de renovación étnica.

La fiesta dura diez días. Los eventos van desde la misa de vísperas, hasta el cierre con la final del campeonato de fútbol. El Pawkar Raymi conjuga elementos que expresan la multiplicidad de su identidad y cultura. El campeonato celebra el “Mundial” de fútbol de las nacionalidades indígenas. Los equipos los conforman las comunidades indígenas que desean participar, ya sea de la misma provincia de Imbabura o de otras. La condición fundamental para formar un equipo es la presencia de indígenas, salvo tres refuerzos que pueden ser mestizos contratados exclusivamente para jugar.

Mientras que el fútbol en el resto del país es el momento de fortalecer el sentimiento nacionalista, en Peguche consolida un orgullo étnico y no la pertenencia a la nación. Los equipos hacen referencia a los diversos destinos en donde se han asentado los kichwa otavalo. Así, hay equipos denominados: Milán o Encasa, conformados por kichwa otavalo que han emigrado a Italia o a México respectivamente. Hay más bien una referencia hacia lo local y lo global, evadiendo el espacio de lo nacional, el cual ha excluido la presencia de indígenas en casi todos sus ámbitos. Alrededor de los partidos de fútbol se conforma un espacio propicio para el reencontro entre los emigrantes y su comunidad. Quienes viajan suelen re-

gresar a partir del mes de enero a Otavalo. En febrero se organiza esta fiesta que aglutina a toda la gente, viajera o no.

De especial importancia son los eventos incorporados en los últimos años, como espacios de revalorización indígena. Además de los conciertos y los eventos culturales y deportivos, tiene lugar la elección de la *Ñusta Pawkar Raymi* y la noche del *Runa Kay*. La elección de la *ñusta* implica elegir a una representante que hable quichua y que conozca, aunque sea someramente, la actualidad de los kichwa otavalo. El evento incluye desfile con trajes típicos que han sido modificados para la ocasión y emula las elecciones de reina, donde se recupera y se reinventa la moda indígena y la importancia de la cultura en la vida comunitaria. Es importante señalar que en los últimos dos años se ha marcado la tendencia a emular concursos estándar a nivel internacional.

Durante el *Runa Kay*, se baila el ritmo del *Inti Raymi*, con grupos musicales kichwa otavalo. El requisito es volver a vestir el traje típico, que cotidianamente (al menos los hombres) han dejado de usarlo. También hay expresiones culturales como bailes o el *Traspaso del Legado Cultural*, de una generación a otra.

En los últimos dos años también se impusieron dos momentos importantes: el festival de comida autóctona (*Runacunapac Micunacuna*) y el homenaje a los primeros emigrantes (*Vida Maskay*). En el festival de comida se realizó un concurso con platillos elaborados por tres comunidades indígenas, bajo el auspicio de un programa de recuperación de recetas autóctonas. Como las prácticas alimenticias de los pueblos indígenas se han ido modificando con el tiempo hacia una alimentación basada en “calorías vacías”, el Programa de Salud Indígena buscó rescatar los productos endémicos de alto valor nutricional, para elaborar recetas y reintroducirlos en la alimentación cotidiana.

Hay un homenaje a los primeros emigrantes, en el cual se resalta la migración en redes como parte fundamental de la historia y la identidad kichwa otavalo. En lugar de acudir a la autocompasión por ser un pueblo explotado, el programa *Vida Maskay* recupera testimonios orales y gráficos de la aventura migratoria de los kichwa otavalo, que tiene al menos sesenta años. Se habla de que son un pueblo valiente y emprendedor, pues han sabido luchar frente a un mundo de adversidad.

La fiesta del *Pawkar Raymi* es un ejemplo de una tradición inventada (Hobsbawm y Ranger 2002) con fines de socializar valores y creencias dentro de la sociedad kichwa otavalo de Peguche. Dentro de un contexto de grandes cambios comunitarios, producidos por la emigración de los últimos sesenta años, además de las transformaciones político-sociales en las relaciones interétnicas otavaleñas y de la sociedad ecuatoriana en general, la invención de una fiesta que festeja la congregación de emigrantes y no emigrantes es necesaria cuando se empiezan a debilitar esos cambios sociales.

Adicionalmente, la invención de la tradición intenta difundir prácticas que están cada vez más en desuso por los cambios ya descritos. Dentro de estas prácticas están el uso de vestimenta tradicional, la importancia de rituales ancestrales como el *Tumarina*, eventos que resaltan las prácticas musicales del mundo andino, concursos de comida típica o ritos de transmisión generacional de las tradiciones.

La fiesta se la vive de maneras distintas. En el momento particular de los festejos sí existe una división interna de la comunidad entre los emigrantes y los no emigrantes. Quienes viajan regresan a la comunidad a realizar un despliegue de poder económico y de capital social, que es excluyente para el resto de la población. Ese clima de tensión creado, expresa fehacientemente la desigualdad entre los habitantes de las comunidades kichwa otavalo. Los conflictos sociales que surgen a partir de la migración están lejos de resolverse. La fiesta es un momento para que estos impasses se expongan.

El *Pawkar Raymi* constituye una fiesta deportiva y cultural que ha sido creada por un grupo de líderes de la comunidad. En ella confluyen símbolos históricos que han sido reformulados y otros inventados pero con raíces en la comunidad. Esta confluencia hace que se consolide la autenticidad étnica de este conjunto de ceremonias. En ese sentido, la etnicidad se la vive como estrategia y se la construye de forma paulatina a la par de los procesos políticos, económicos, identitarios.

La vida cotidiana también se ve influenciada por la globalización. En este campo, la globalización estaría expresada por una conectividad compleja. La experiencia global que viven los altos ejecutivos y empresarios dista enormemente de la experiencia cotidiana de un emigrante cualquier-

ra, por ejemplo. La proximidad cultural que vivimos se entiende en términos de transformación de prácticas en los espacios locales. Ese es nuestro principal interés respecto a la globalización.

Debido a las abismales diferencias de posición en el campo global, la experiencia vivida de la globalización radica en experimentar un desplazamiento en el orden local. En el nivel cultural, la conectividad compleja es relevante en la medida en que altera el contexto en el que se producen los significados sociales. Así, la globalización afecta nuestro sentido de identidad, nuestra relación con la localidad y nuestros valores.

Las respuestas culturales de las localidades son siempre complejas y reflexivas. Éstas también dependen de cómo logra insertarse la comunidad en el ámbito de la globalización. En el caso de Otavalo, este trabajo propone que la comunidad posee dos recursos que permiten la revitalización de lo local en el contexto global. El primero es la fuerza laboral endógena, la cual, a través de la migración transnacional, genera intercambios locales-globales, monetarios, culturales y políticos. Los monetarios constituyen los aportes económicos de los emigrantes a sus comunidades y familias; específicamente, el aporte de los emigrantes a fiestas comunitarias, como el Pawkar Raymi. El intercambio cultural radica en prácticas cotidianas que se manifiestan en sociedades de origen y de destino. Estas prácticas se resignifican y reelaboran, dando lugar a expresiones de tipo "glocal". La relación global-local en lo político, implica la generación de una ciudadanía que trasciende fronteras nacionales, así como el aporte global que consolida ciudadanía nacionales.

En un segundo plano, los kichwa otavalo poseen también el recurso de su capacidad empresarial endógena, que les permite generar una producción autóctona. Esta producción se ha vuelto un emblema comunitario y ha permitido que globalmente se reconozca su producción artesanal y musical, posibilitando una mayor generación de recursos económicos.

La producción autóctona se convierte en parte de la identidad comunitaria. Los actores locales, en consecuencia, se fortalecen individualmente y se consolidan en su manufactura colectiva. De esa forma, la comunidad local se enfrenta de mejor manera a las condiciones del mercado global (ver Pérez Sainz 2006).

En Peguche, la migración ha acelerado el contacto local-global, si lo comparamos con otras regiones del país. De hecho, la migración influye en las respuestas locales de los kichwa otavalo en tres puntos fundamentales.

Primero, la migración ha generado mayor desigualdad socio-económica. Debido a una multiplicidad de factores, los kichwa otavalo han accedido de manera diferencial a los recursos. Desde el acceso diferencial a la tierra, a un jornal, se han catapultado otras desigualdades productivas. Unos han acaparado los medios de producción y muchos han monopolizado el capital social necesario para una experiencia migratoria exitosa. Bajo este punto de vista, la migración al exterior ha profundizado un proceso de desigualdad dentro de la comunidad y por eso las comunidades kichwa otavalo sí se han dividido entre emigrantes y no emigrantes.

Luego, la migración ha derivado en una fuerte persistencia étnico-cultural. La persistencia étnica se ha asegurado en la medida en la que los kichwa otavalo han emigrado en grupo, con su familia, y se han asentado en los mismos barrios, formando colonias en la diáspora. Además, existe un sentimiento muy importante de pertenencia comunitaria que se ve complementado con la adopción de expresiones de otras culturas, dentro del repertorio cultural kichwa otavalo. En este proceso también ha confluído la participación en la esfera política y el acceso a instancias de toma de decisiones a nivel macro. En contraposición con otros emigrantes indígenas, la relevancia de lo étnico para los kichwa otavalo se ha fortalecido en la migración.

Y, finalmente, en otros países del mundo los kichwa otavalo han creado espacios de reorganización social, en los cuales han mantenido vivas sus prácticas culturales más importantes y su nexos con la comunidad de origen. Sin embargo, no se dejan de lado manifestaciones culturales de otras regiones, como el idioma, la forma de vestir, la comida, o las producciones artesanales. La combinación de la influencia local – global ha derivado en la construcción de las identidades kichwa otavalo en la diáspora.

En este trabajo he intentado demostrar cómo la construcción de las identidades en el pueblo kichwa otavalo, es un proceso complejo y contradictorio, matizado por la migración transnacional y le confluencia, local, global y nacional. Temas importantes de mi trabajo han sido: la diferenciación social interna de los kichwa otavalo; su relación con el espacio

nacional; su historia migratoria llena de contrastes y la diversidad de sus emigrantes; los cambios comunitarios que surgen de este proceso; la fiesta del Pawkar Raymi como epítome de la migración transnacional y sus efectos; y los conflictos expresados y engendrados en la fiesta.

El proceso de auto-reflexión del pueblo kichwa otavalo transcurre con traspiés, avances y retrocesos y se expresa de manera más contundente en la fiesta del Pawkar Raymi. Por ahora, queda observar los rumbos que tomen estos intentos de auto-definición, que así como otros procesos históricos kichwa otavalo, serán complejos, renovadores, ricos y contradictorios.

Quiero terminar planteando preguntas que surgen a partir de la investigación: ¿La migración kichwa otavalo exacerbará las diferencias sociales o posibilitará relaciones menos jerárquicas en cuanto a género, culturas, identidades y generaciones? ¿Cuál será el papel del estado nacional en este proceso? ¿Buscará por fin incluir a grupos subordinados dentro del país posibilitando una ciudadanía real para todos y todas, o reforzará puertas adentro la exclusión social que ha caracterizado la constitución de la nación?

Bibliografía

- Almeida, José (1995) "La etnicidad como principio político activo en el urbanismo latinoamericano. El caso de Otavalo, Ecuador". *Revista Sarance*, No. 22. Otavalo, IOA, p. 13-28.
- Basch, Linda et al. (1992) *Towards a transnational perspective on migration: race, class, ethnicity and nationalism reconsidered*. New York, NY Academy of Sciences.
- Conejo, Mario; José Yamberla; Imbaya Cachiguango (1999) "Los quichua-otavalo: Economía e identidad. Productores artesanales y comerciantes de Otavalo". *Doce experiencias de desarrollo indígena en América Latina*. Serie Documentos, No. 21. Bolivia, Fondo Para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe, p. 163-182.
- Gurak, Douglas y Fe Caces (1998) "Redes migratorias y la formación de sistemas de migración"; en Graciela Malgesini (comp.): *Cruzando*

- fronteras. Migraciones en el sistema mundial*. Barcelona, ICARIA - Fundación Hogar del Empleado.
- Hobsbawm y Ranger (eds.) (2002) *La invención de la tradición*. Barcelona, Crítica.
- Kyle, David (2000) *Transnational peasants. Migrations, networks and ethnicity in Andean Ecuador*. Baltimore, John Hopkins University Press.
- Meier, Meter (1996) *Artesanos campesinos: Desarrollo socio económico y proceso de trabajo en la artesanía textil de Otavalo*. Quito, Abya Yala - IOA - BCE.
- Meisch, Lynn (2002) *Andean Entrepreneurs: Otavalo Merchants and Musicians in the Global Arena*. Texas, University of Texas Press.
- Murra, John; Rolena Adorno y Jorge Urioste (eds.) (1992) *El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno, por Felipe Guaman Poma de Ayala*. México, Siglo XXI Editores.
- Pérez Sáinz, Juan Pablo (2006) "Globalización y comunidad de vecindad. Notas para el planteamiento de un concepto". *Revista Íconos*, No. 24. Quito, FLACSO, p. 27-42
- Pedone, Claudia (2005) *Tú siempre jalas a los tuyos. Cadenas y redes migratorias de las familias ecuatorianas a España*; en Herrera, Carrillo y Torres (eds.): *La migración ecuatoriana. Transnacionalismo, redes e identidades*. Quito, FLACSO - Plan Migración, Comunicación y Desarrollo, p. 105-143.
- Posern-Zielinski, Alexander (1999) "La fiesta del Yamor. Etnicidad, tradición y conflictos étnicos en Otavalo, Ecuador"; en Kee Koonings y Patricio Silva (eds.): *Construcciones étnicas y dinámica sociocultural en América Latina*. Quito, Abya Yala, p. 107-124.
- Powers, Karen (1994) *Prendas con pies. Migraciones indígenas y supervivencia cultural en la Audiencia de Quito*. Quito, Abya Yala.
- Salomón, Frank (1981) "Weavers of Otavalo"; en Norman Whitten (ed.): *Cultural transformations and ethnicity in modern Ecuador*. Urbana, U. Of Illinois Press, p. 420-449.
- Sánchez-Parga, José (1997) *Globalización, gobernabilidad y cultura*. Quito, Abya Yala.

Comunidades transnacionales indígenas: la experiencia migratoria del pueblo saraguro en Vera (España)

Pilar Cruz Zúñiga*

Introducción

La migración internacional de ecuatorianos de finales del pasado siglo XX constituye un proceso complejo y diverso, además de involucrar a amplios sectores sociales (Pedone 2006; Jokisch 2007). Los pueblos indígenas del Ecuador no son ajenos a tal proceso. En las páginas siguientes enfocaré algunos aspectos que tratan de explicar el proceso migratorio de indígenas saraguro¹ hacia España y más particularmente, hacia una pequeña localidad situada en el sur de Andalucía, con el propósito de reflexionar en torno a la construcción y el alcance de algunas prácticas transnacionales allí detectadas.

Esta ponencia, sin embargo, no ofrece conclusiones definitivas. La intención más bien es exponer algunas reflexiones e indagaciones que parten del trabajo de intervención social que realicé en la localidad de Vera²

* Universidad Pablo de Olavide (UPO)-El Colegio de América. Sevilla, España.

1 Saraguro identifica, además del pueblo de ese nombre, a los indígenas de una de las nacionalidades de lengua kichwa (quichua) que viven en la provincia de Loja y, en menor medida, en la provincia de Zamora Chinchipe. Utilizaré “saraguro” para referirme a esos indígenas, a los que se podría denominar “kichwa-saraguro”, de acuerdo a la distinción que hace Torres (2004) sobre los “kichwa otavalo”.

2 Me desempeñé como coordinadora-investigadora del proyecto de investigación-intervención social que desarrolla allí la Universidad Pablo de Olavide (UPO) desde 2003; el proyecto está dirigido por el Dr. Juan Marchena y ha sido financiado a través de las subvenciones concedidas por la Dirección General de Políticas Migratorias de la Junta de Andalucía. Los resultados de la fase de diagnóstico han sido publicados el año pasado (Cruz 2007), mientras está pendiente la

y del proyecto de tesis doctoral que actualmente escribo. Los datos que se aportan provienen tanto de información cuantitativa como cualitativa, recogida en la investigación que vengo realizando desde 2003 y comprende distinta información obtenida a través de encuestas, entrevistas, conversaciones incidentales y observación participante³.

Vera es un pequeño municipio ubicado en la zona del Levante almeriense de la Comunidad Autónoma de Andalucía, donde vivían oficialmente en 2006, 11.159 personas empadronadas entre autóctonas y extranjeras (INE 2006)⁴. Allí, desde 1999 se documenta la presencia de un importante enclave de indígenas saraguros y otros ecuatorianos que han llegado para buscar mejores oportunidades de vida y enfrentar la grave crisis económica y política que azotó Ecuador en 1999 (Cruz 2007).

Las páginas de esta ponencia se inscriben en la perspectiva del denominado “transnacionalismo inmigrante” (Portes 2005:3) que trata de ampliar los modelos analíticos contruidos desde la perspectiva bipolar (país de origen-país de destino) y dominados por el nacionalismo metodológico (Estado-nación como marco de organización y análisis de la sociedad) (Guarnizo 2006:103 y 109). Así, este es un intento de explorar e indagar en algunas de las formas de construir una existencia transfronteriza por indígenas cuyo proceso migratorio es de reciente data.

La exposición se inicia con una caracterización del proceso migratorio, para detenernos en algunos aspectos a considerar sobre el proceso de adaptación en Vera. A continuación, realizo un análisis de las implicaciones que algunas prácticas cotidianas tienen en la reproducción de lógicas de dominación y emancipación, lógicas jerárquicas individuales y consu-

de los capítulos de intervención de 2006-07. Con la intervención se busca mejorar la convivencia en Vera, entre personas autóctonas e inmigrantes, y mejorar la inserción de los inmigrantes ecuatorianos (no solo indígenas saraguro) y de otras nacionalidades.

3 En 2003 realicé 290 encuestas (220 personas de Ecuador, 60 de España y 10 de otros países); la muestra de los ecuatorianos representa 49% del total de personas ecuatorianas empadronadas en dicha localidad al 1 de enero de 2003 (Cruz 2006b:144, 2007:16-19).

4 Vera se localiza al este de la provincia de Almería. La cifra de población en 2007 puede ser superior, considerando a las personas que viven en Vera, pero constan empadronadas en otros municipios y a aquellos inmigrantes, sobre todo numerosos bolivianos, que no pueden empadronarse entre otros motivos por el hacinamiento en las viviendas. Durante cada verano la población se incrementa aproximadamente hasta los veinte mil habitantes (Cruz 2007).

mistas, pero también solidarias, que repiten las que existen en origen, aunque a la vez dan cuenta del establecimiento de otras nuevas que se instalan y dinamizan el denominado campo de “acción transnacional”.

Inmigración saraguro: algunas características

Durante el siglo XX las comunidades de indígenas saraguro⁵ han vivido varias experiencias de migración interna hacia distintas zonas del Ecuador en busca de mejores condiciones de vida, tierras de cultivo y empleo (CODENPE 2002; Cruz 2006b:144-5, 2007:139-40)⁶. Pero es desde la última década del pasado siglo cuando se viene registrando un acelerado proceso de migración internacional, cuyo destino principal es España y, en menor medida Italia, Estados Unidos y Australia (Cruz 2006b:145)⁷. En este sentido, entre las comunidades saraguro, al igual que ocurría con otras nacionalidades indígenas ecuatorianas, por primera vez en su historia también se evidencia un proceso de migración internacional masiva de fuerza laboral, a causa del empobrecimiento generalizado⁸.

La llegada de inmigrantes saraguro hacia la zona del Levante español data de 1997-1998 y se extiende por localidades ubicadas en tres comunidades autónomas: Andalucía, región de Murcia y Comunidad Valenciana (Cruz 2007:31; Provencio 2006:89). En Vera se localiza el núcleo saraguro más importante, mientras núcleos más dispersos y menos numerosos están situados en otros municipios almerienses, murcianos, valencianos e incluso de Cataluña, según comentarios de saraguros veratenses.

5 La población saraguro que vive en Ecuador oscila entre las 37.000 y 60.000 personas, organizadas alrededor de 183 comunidades (CODENPE 2002; Cruz 2007:160-1).

6 Por ejemplo, Ramalhosa y Minkel (2003:9) detectaron en la ciudad de Loja que 2,4% de los jefes de familia encuestados allí inmigraron desde el cantón Saraguro, aunque no sabemos si se trata de indígenas.

7 El Departamento de Movilidad Humana de la Pastoral de Loja localizó en el cantón Saraguro, hasta julio de 2002, 148 emigrantes, aunque sin especificar su condición étnica ni su destino específico. De todas formas, esa investigación constata la orientación predominante de la emigración desde toda la provincia de Loja hacia España, seguida bastante de lejos por destinos como Estados Unidos e Italia (2004:5-6).

8 Ver el estudio de Ruiz Balzola (2006) sobre los kichwa otavalo, antes dedicados exclusivamente al comercio internacional de artesanías.

La pujante economía de Vera, como otros municipios del litoral almeriense, está caracterizada por el dinamismo que imprimen actividades relacionadas con la agricultura intensiva, turismo, construcción y servicios, las cuales generan gran demanda de mano de obra (Cruz 2006b y 2007). Pero este factor de demanda laboral, desde una perspectiva transnacional, no es el único que explica los movimientos migratorios hacia la comarca veratense. Así, es importante recordar que, como dijo Guarnizo (2006: 16), “la migración, inicialmente generada por condiciones macro estructurales, se convierte en un proceso autosostenido debido a las redes sociales que ella misma crea a través del tiempo”. Eso explicaría, según Guarnizo, cómo el proceso migratorio se convierte en algo más o menos estable, incluso una vez que los factores macro estructurales que lo originaron se hayan disipado.

En el caso de la migración saraguro a Vera, el dinamismo e intensidad que alcanzó la migración entre los años 1999 y 2003 no solamente se explica por la confluencia de factores de atracción de mano de obra en destino con las condiciones económicas en origen, sino también por la presencia sostenida y emergente de cadenas y redes familiares que sustentan el proceso migratorio. De esto último es sintomático, por ejemplo, el alto porcentaje de indígenas que llegaron a Vera directamente desde Saraguro (es decir, sin estancias residenciales previas en otras localidades españolas), así como también el elevado porcentaje de indígenas cuyos familiares residen en Vera o localidades de Murcia y Valencia (Cruz 2006b:148, 2007:78-81).

Este dinamismo migratorio de los saraguros hacia Vera, corre paralelo a la dispersión que se observa hacia municipios vecinos, generando el incremento y disminución en algunos núcleos domésticos. Aquí también, factores como las mejores oportunidades laborales⁹ se combinan con las redes familiares. Desde 2003 esta movilidad se ha transformado en una constante hacia otras zonas de Almería, pero en especial a localidades de Murcia. No obstante, la movilidad hacia otras localidades en algunos

9 Según Belote (2005:11) la movilidad laboral explicaría el descenso de población saraguro en Vera, pues en 2001 Mellado estimaba que había en la zona 800 saraguros, número que habría descendido a 150-350 personas que da la investigación efectuada por Cruz en 2003. La cifra de 2001 me parece exagerada, aunque no tengo forma de confirmarla.

casos no es definitiva, sino puntual: implica la ausencia de algunas semanas o meses para trabajar sobre todo en la recolección de productos agrícolas, antes de regresar a Vera, donde tienen su residencia habitual.

Antes de pasar a realizar algunas consideraciones sobre el proceso de adaptación en el nuevo entorno, es importante indicar que las personas saraguras que viven en Vera trabajan principalmente en los sectores agrícola y de la construcción. En 2003 la mayor parte se empleaban en la agricultura intensiva, pero también en tareas de jardinería y de regadío en los campos de golf que se construyen en esa zona (Cruz 2006b:149, 2007:61-74). Esta tendencia en los años posteriores ha cambiado, sobre todo entre los hombres, quienes en gran parte han pasado a emplearse como albañiles en las numerosas obras que se realizan en Vera y pueblos de la comarca. La razón para este cambio está en los mejores sueldos y la mayor estabilidad laboral que ofrece el sector de la construcción¹⁰, pero también, y no por ello es cuestión menos importante, al alto porcentaje de hombres saraguros que poseen permisos de trabajo.

En este sentido, vale la pena comentar que la proporción de saraguros hombres con la documentación en regla (es decir, con permiso de residencia y trabajo) es más elevada que la del resto de ecuatorianos que viven en la zona (Cruz 2006b:149, 2007:44-49). En el caso de las mujeres saraguras, en cambio, existirían más casos de personas que están en situación irregular o que solamente poseen permiso de residencia para vivir en España, pero no para trabajar: necesitarían un contrato laboral y por eso la mayoría se dedica a actividades agrícolas donde es más fácil conseguir trabajo “sin papeles”.

10 Desde el último trimestre de 2007 se empezó a notar una recesión en el sector de la construcción (al igual que ocurre en otras zonas de España) lo cual, en el caso específico de las personas inmigrantes, significa el aumento del desempleo e inestabilidad laboral. Esa situación se ha tornado crítica y desesperada hacia marzo de 2008 para todas las personas inmigrantes vinculadas o no a la construcción: tienen grandes dificultades para encontrar trabajo y, cuando tienen empleo, deben esperar (en algunos casos meses) para que les paguen el salario. Habrá que ver cómo evoluciona la situación en los meses posteriores y sus efectos sobre la economía de las personas inmigrantes, sean o no saraguros.

La adaptación en Vera: identidad y reproducción social

En este apartado me referiré a algunos usos y prácticas cotidianas en las cuales los saraguros reproducen y resignifican en Vera los “círculos concéntricos de identidad étnica”¹¹. Tales usos y prácticas se plantean como una especie de “condicionantes” donde se inscribirían los empeños de la “acción transnacional” –de los que habla Guarnizo (2006) y que abordaré luego aplicándolos al caso saraguro–, para llenar la necesidad de mantener los vínculos y los afectos con sus localidades de origen.

Los usos y prácticas que voy a señalar se inscribirían en lo que Pierre Bourdieu designa como “habitus”, o sea, un conjunto de disposiciones (sistema de competencias) adquiridas por los individuos en los procesos de socialización y aprendizaje, de experiencias, de vida (citado en García Inda 2001:24-28). Esto se refiere a aquellas dimensiones o aquellos “hábitos” que solían desarrollar en sus comunidades de origen en Ecuador, productos concretos de un aprendizaje y socialización a través de la familia, el contexto social y cultural, del entorno¹², y que con el proceso migratorio es transformado, resignificado, en los nuevos contextos, pues tratándose de “subjetividad socializada” serían susceptibles de ajustes por los agentes (concertación de las prácticas) (García Inda 2001:29).

Tales prácticas, en este sentido, remitirían al concepto de subjetividades que plantea Carmen Caamaño (2007)¹³, entendiendo esto “como formas de pensamiento, acción y emoción de las personas” que tendrían formas de conexión con dimensiones sociales, económicas y políticas de la realidad, es decir, referidas a cómo se produce la internalización de las es-

11 Uso la noción de “círculos concéntricos de identidad étnica” propuesta por Guerrero y Ospina (2003), para señalar que también entre los saraguros el proceso de su identificación “étnica” no es un todo cerrado sino que está en construcción y daría cuenta, en definitiva y como señalan los mencionados autores, de “los variados niveles y la distinta intensidad con que las poblaciones urbanas y rurales de la sierra ecuatoriana pueden reconocerse como parte de la ‘indianidad’”.

12 Como dice Bourdieu, el “habitus es duradero pero no inmutable” (citado en García Inda 2001:33).

13 Agradezco a Carmen por haberme facilitado una copia de su tesis doctoral donde trabaja ésta y otras interesantes propuestas.

estructuras sociales y relaciones de clase, pero también de construcción de capital simbólico (Caamaño 2007: 48).

Empezaré refiriéndome a aquellos “hábitos” externos que hacen que los saraguros se distingan en Vera del resto de ecuatorianos. Eso correspondería a lo que Cervone indica son “elementos socialmente percibidos como significativos” y a los cuales los actores necesitan recurrir para marcar las diferencias étnicas (citada en Guerrero y Ospina 2003), pero que son resignificados por la socialización y presión social que sobre ellos se ejerce en el contexto de la migración. Se trata de elementos “tradicionales” y de uso saraguro, como el cabello largo entre la mayoría de los hombres (la *jimba* o trenza), las faldas negras y largas entre las mujeres, y el sombrero negro de fieltro¹⁴ (Cruz 2007:34-37). A partir de 2003 estos “signos” externos de identidad saragura han experimentado un retroceso, en particular entre las personas jóvenes. Los hombres prefieren llevar el cabello en forma de melena no muy larga (recogida en la nuca o a veces suelta), y no ya en la típica *jimba*; las faldas negras se suelen ver raramente los días ordinarios ya que buena parte de las mujeres (jóvenes, sobre todo) usa pantalones en forma permanente, y los sombreros han sido sustituidos por gorras de uso diario, y por sombreros de otras características.

Para explicar estos cambios es importante remitirnos, por un lado, a la presión social negativa que se ejerce desde el nuevo contexto veratense, pero que tampoco es exclusiva de ella: algunas de estas presiones tuvieron ya lugar en Ecuador o en otro contexto migratorio¹⁵. En el caso de la *jimba*, en Vera hay testimonios de cómo los empleadores españoles insistieron mucho, sin lograrlo, para que se la cortaran los primeros hombres

14 Ningún indígena en Vera utiliza el sombrero de lana blanco con círculos negros.

15 En Ecuador, Guerrero y Ospina (2003) citan el caso de un dirigente saraguro de Zamora a quien “una vez su jefe le habría dicho que no le gustaba el sombrero y el pelo largo con trenza, propio de los saraguros: ‘Queda feo’. Le ofreció dinero para que se cortara el pelo y arrojara para siempre el sombrero a su pasado”, pero él no aceptó. A los primeros saraguros que emigraron a Estados Unidos a inicios de los noventa, los “coyotes” les exigieron que se cortaran la *jimba* para no llamar la atención de agentes de migración (Belote 2005:5). En Vera, un indígena me comentó que él y otros se cortaron la trenza cuando fueron al servicio militar obligatorio (como el resto de jóvenes ecuatorianos); él no volvió a dejarse crecer de nuevo el cabello (lo lleva muy corto), algunos de sus amigos tampoco.

saraguros que llegaron (Del Campo en Belote 2005:8). A partir de 1999 los empleadores españoles, según la visita que hizo Belote en 2000 (2005:8), respetan la *jimba* y reconocen el trabajo duro y la responsabilidad laboral de los saraguros. Pero hay testimonios más recientes (a partir de 2003) que señalan la alusión por algunos españoles a la *jimba* a través de constantes bromas, que incluso pueden llegar a la burla y, en el caso de niños, a la agresión¹⁶.

De otro lado, el cambio en los usos tradicionales de la ropa se debería a las condiciones laborales y climáticas en que trabajan hombres y mujeres: las temperaturas extremas en verano e invierno hacen imposible el uso de la ropa tradicional de algodón de color oscuro, pero también las mismas condiciones de trabajo dificultan el uso de faldas (“impiden avanzar con rapidez”, dijo una señora), además de que si las usaran a diario, las prendas se gastarían y “acabarían hechas pedazos, manchadas, feas, acabadas”, como indicó una mujer joven, quien mencionó además que prefería llevar esa ropa el domingo o guardarla para alguna ocasión especial.

De alguna manera esos cambios también podrían inscribirse o leerse como una pervivencia del proceso de “transfiguración” que J. Belote y L. Smith detectaron en la zona de Saraguro hasta mediados de los años ochenta del siglo XX, cuando era posible cambiar de identidad étnica y permanecer en la misma comunidad (citados en Guerrero y Ospina 2003). En el contexto migratorio, el abandono de los usos tradicionales podría considerarse como estrategia de ascenso social consentida por todo el grupo –la función de la transfiguración detectada por Smith y Belote– para “igualarse” al resto de inmigrantes ecuatorianos y no quedar en una posición inferior y objeto de más discriminación por su condición de indígenas. Esto remite a los espacios de exclusión estructural detectados en Vera, donde específicamente contra los saraguros (hay otras discriminaciones también) vuelven a reproducirse patrones de discriminación por otros ecuatorianos no indígenas, basados en esencialismos y consideraciones de superioridad “blanca” y “mestiza”, y que en al-

16 Belote (2005:12) señala la presión sobre niños en España y en Estados Unidos, y cómo al final los padres eligen cortar la *jimba*. Según Cruz (2006a), el panorama no había cambiado hacia 2006 en Vera, donde seguía registrándose algún caso de agresión y la solución de cortarse el cabello.

gunos casos se habrían transmitido a la población española (Cruz 2007:144-45).

Finalmente, en otro orden de “hábitos” que forman ese círculo concéntrico de identidad saraguro, voy a mencionar la práctica que tiene el juego de “volley” (voleibol) como mecanismo para reproducir la noción de espacio de encuentro, de comunidad (colectivo, grupo), de reciprocidad. Sin que esta práctica sea de exclusivo uso saraguro, porque también participan en el juego mestizos, sí es interesante observar que son los saraguros quienes más lo practican como distracción lúdica¹⁷, incluso con apuestas monetarias.

Los sábados por la tarde, pero principalmente todos los domingos, en canchas ubicadas en las afueras de Vera y aledañas a cortijos, se desarrollan los partidos que aglutinan a gran cantidad de saraguros, entre jugadores y espectadores, sobre todo hombres. El ritual del juego comienza con la elección de jugadores y canchas así como la designación de árbitros, pues se desarrollan al menos tres juegos simultáneos. Paralelamente, hay otras actividades de socialización como la reunión de amigos y familiares (hombres la mayoría) para celebrar el estar juntos, comer comidas típicas o beber cervezas. Como indica L. Belote, durante su visita a Vera en diciembre de 2000 constató cómo alrededor de la práctica del *volley*, en el cortijo La Morata se organizaban reuniones que hacían de ese espacio una especie de hogar de encuentro, de fiesta y de centro de comunidad que los indígenas necesitaban (2005:9).

En las canchas, personas saraguras y ecuatorianas no indígenas (de clases populares) tienen la oportunidad de comportarse como si estuvieran en sus pueblos de origen, lejos de las miradas censoras de la población española, y respaldadas por la presencia masiva de otros “compañeros”, llegados desde Vera y pueblos vecinos, con quienes comparten vínculos de parentesco y amistad. En ese lugar, y pese a las limitaciones, pueden ser enteramente ellos mismos, pues no importa para nada que esas canchas y el entorno sean un descampado con condiciones mínimas de uso, que casi no existan servicios sanitarios o que solamente haya arena,

17 El resto de ecuatorianos parecen preferir el fútbol, aunque también hay algunos saraguros que lo practican.

mucha arena, donde se sientan cuando están cansados o caen borrachos por el alcohol. Allí, algunos pocos hombres y mujeres saraguros visten sus atuendos tradicionales, mientras degustan comidas típicas (caldo de papa de res con mote, hornado, fritada, tortillas, etc.).

Entre los saraguros, el sentimiento de añoranza de sus espacios sociales, de sus costumbres, de sus hábitos, que se produce en reuniones como la señalada, remite por un lado, al proceso de idealización doble: de sus comunidades originarias y de las relaciones que allí establecían (sin jerarquías ni dominación), pero también a idealizar los lazos amistosos contruidos en torno a este espacio lúdico de juego, olvidando –al menos en forma momentánea– la explotación y abusos que muchas veces generan sus mismos “compañeros” de reunión o ellos mismos.

Implicaciones del vivir transnacional

Aquí retomo el concepto “acción transnacional” planteado por Guarnizo (2006:90) referido a todo tipo de empeño social (cultural, económico, político), de alcance público o privado, e iniciado y mantenido por actores no gubernamentales y no corporativos como parte de su vida cotidiana, pero que en el contexto de migración están siendo transterritorializados cada vez más. En esta misma línea, como sostiene Caamaño (2007: 15), el espacio transnacional es “flexible, fluido y contradictorio y en él la dominación, acomodación y resistencia interactúan reproduciendo y transformando las clases sociales y conformando identidades de clase, género, etnia y nacionalidad” altamente flexibles pero vulnerables y organizadas alrededor del trabajo y el consumo. Es decir, hay procesos de diferenciación social y jerarquizaciones, en origen y destino que se añaden a los ya existentes, además de nuevas formas de cohesión social.

Precisamente, las prácticas transnacionales abarcarían aquellas que se realizan en tres grandes dominios: político, sociocultural y económico (Guarnizo 2006:90-2). La condición de transnacionalidad está determinada tanto por la asiduidad como la continuidad, dos aspectos claves y que evitan la consideración de acciones de tipo esporádico, aunque transnacionales en términos formales, que emprendan las personas migrantes.

Algunas de estas prácticas transnacionales también, como señala el mismo Guarnizo, se corresponderían con el plano de las subjetividades¹⁸ y estarían ubicadas en el dominio sociocultural. Se trata de actividades destinadas a reproducir y afianzar los afectos, pero sin dejar estar relacionadas con el consumo.

A continuación, voy a enumerar algunas de estas prácticas o estrategias socioculturales de alcance más bien privado que público, que se detectan entre los saraguros de Vera, pero dejando claro que no constituye un inventario exhaustivo y que más bien estoy en su exploración:

- Comunicación con familiares y amistades: contacto frecuente y en algunos casos diario, a través de llamadas telefónicas que hacen o reciben en sus teléfonos celulares pero también las llamadas que se hacen desde los ocho locutorios que existen en Vera (particularmente el locutorio Saraguro). Así se “conectan” con familiares y amistades en Ecuador, pero también ese contacto abarca a personas que viven en otras localidades españolas y en otros países (Estados Unidos e Italia). En esta comunicación incluyo el “chateo” por Internet, que cada vez tiene nuevos adeptos entre los jóvenes, quienes incluso intercambian imágenes y visitas a distintas páginas web (algunas de contenido pornográfico).
- Remesas: envíos regulares y constantes de dinero a familiares y amigos en Ecuador, sobre todo en los primeros años como inmigrantes. En 2003 la media de envíos fue 314 euros entre los ecuatorianos (incluido los saraguros), siendo los indígenas quienes más dinero enviaban a través de los locutorios y no de las agencias bancarias (Cruz 2007:88-90). La tendencia de montos y lugares de envío, sin embargo habría cambiado en los últimos años, por ejemplo, se habría reducido a causa de la reagrupación de las familias.
- Paquetes y encomiendas: continua y constante remisión de paquetes desde los locutorios y cuando algún conocido viaja o regresa de Ecu-

¹⁸ Esas prácticas también abarcarían, según Guarnizo (2006:90), aquellas de “alcance privado, antes que público, tales como las relaciones familiares, las relaciones sociales con allegados en terceros países”.

dor¹⁹. Esas actividades posibilitan que personas saraguras y otras ecuatorianas logren articular y mantener presentes los vínculos afectivos particularmente hacia sus hijos e hijas. Las mujeres que son madres²⁰ son las más preocupadas en hacer estos encargos, adquiriendo diversos objetos en el mercadillo sabatino de Vera o a otras personas ecuatorianas. Se compra: ropa, zapatos, joyas, relojes, juguetes, útiles escolares, etc. Además, se envían y reciben recuerdos como fotografías, grabaciones de viajes y fiestas, etc., pero también diversos alimentos congelados como frutas y alimentos cocinados como cuyes, dulces, humitas, etc.

- Trabajar “aquí y allí”: estrategia desarrollada por algunos indígenas (hombres y mujeres) que tienen regularizada su situación en España, y que utilizan las vacaciones y los periodos en que están en paro (desempleo) para regresar en forma sistemática a sus localidades en Ecuador. La permanencia “allí” (Ecuador) es por lo general de uno o dos meses, aunque alguna persona indicó medio año; transcurrido ese tiempo regresan “aquí” (Vera) y se incorporan al trabajo del que depende enteramente sus ingresos. Como dijo una señora, ella aprovechaba cuando no tenía trabajo en el campo y prefería acogerse al paro para regresar a su comunidad y terminar su casa, sembrar sus tierras, ver a sus animales, pero sobre todo, estar con sus hijos, a quienes, ni por asomo pensaba reagruparlos en Vera.
- Traer música: petición frecuente para que familiares y amigos les envíen música en casetes, CD o DVD. La música preferida es la “nacional” (folklórica y popular) y la “romántica” (“baladas”)²¹. Esa música los acompaña en sus hogares, contribuyendo a mitigar la nostalgia y alegrando las reuniones sociales.

19 Una religiosa comentó que algunos indígenas, en vísperas de viajar a Ecuador, se acercaban al convento a pedir que se les regalara sábanas, cubrecamas y ropa para llevar a sus hogares en Ecuador, ya que eran muy pobres.

20 Ver el estudio de Provencio (2006:89 y s.) sobre las implicaciones que en el contexto migratorio tiene la maternidad y el parto para mujeres saraguras en Murcia.

21 Esta música se escucha en Ecuador al menos en los últimos quince años e incluye música de artistas españoles difíciles de conseguir en España por ser demasiado antiguos.

La incipiente, y sin duda incompleta, enumeración de estas actividades transnacionales, que corresponden más al dominio sociocultural y de las subjetividades, sirve para configurar las dinámicas desde las cuales los indígenas reproducen y construyen una búsqueda de equilibrios, que en definitiva sería la vivencia del proceso de adaptación en Vera.

Para estos actores, sin embargo, el equilibrio no solamente remitiría a la dualidad origen y destino, sino que se establecería al menos de cuatro formas, cada una con sus propias complejidades y fracturas: las dimensiones que los señalan como personas (ciudadanos) a la vez que como indígenas, ecuatorianos e inmigrantes empobrecidos.

A manera de hipótesis, se podría plantear que durante el proceso de inserción de los inmigrantes en las nuevas localidades, las actividades transnacionales propiamente corresponderían o resultarían más adecuadas a períodos cuando las precariedades y carencias, además de los efectos, no están garantizados en destino. Así, a pesar de que la inmigración de saraguros a Vera no ha cumplido aún una década, y aunque se trate de un proceso donde es posible observar mecanismo y lógicas precoces de inserción, esta “primera generación” está bastante anclada en origen a través de lazos de distinto tipo y de prácticas socioculturales que habría que dilucidar con mayor precisión.

Cabe decir que las actividades transnacionales hasta aquí señaladas permiten observar algunos elementos que estarían condicionando el equilibrio, que falta y no se ve, en las relaciones interculturales, así como la discriminación y exclusión que viven cotidianamente estos indígenas. Para explicarme, indicaré que en Vera, por ejemplo, la homogeneidad de los saraguros como colectivo es más aparente que real: existen procesos de jerarquías y diferenciación social y de clase, donde incluso pesan las zonas de origen en Ecuador. Esto repercute en el hecho de buscar la consolidación de sus intereses económicos particulares o de grupo doméstico, pero sobre todo en el reto que supone la implementación de prácticas transnacionales más solidarias y democráticas que, al menos, contrarresten la reproducción de lógicas hegemónicas y de dominación asociadas a ellos mismos (explotación y abuso al interior de las redes sociales, por ejemplo).

Finalmente, hay que indicar que en Vera, al igual que ocurre con los colombianos instalados en Londres (Guarnizo 2006) o los costarricen-

ses en Estados Unidos (Caamaño 2007), muchas de las relaciones transnacionales están dominadas por actividades que son más individuales que colectivas, y que buscan el beneficio privado antes que el público, donde el campo de envío de remesas tiene gran impacto por la articulación de las economías con respecto al capitalismo y al consumismo globalizador.

Bibliografía

- Belote, Jim y Linda (2005) “¿Qué hacen 2.000 saraguros en EE.UU y España?”. Ponencia presentada en *Conferencia Internacional Migración, transnacionalismo e identidades: la experiencia ecuatoriana*, FLACSO-Ecuador.
- Caamaño, Carmen (2007) *Subjetividades en contienda: redes de solidaridad, capital social y gobernabilidad de migrantes costarricenses en espacios transnacionales*. Tesis doctoral University at Albany, State University of New York.
- CODENPE (2002) *Sarakuro. Pueblo indígena de la nacionalidad kichwa* www.codenpe.gov.ec (10-08-2007).
- Cruz, Pilar (2006a) *Algunas reflexiones sobre educación desde la perspectiva de los ecuatorianos que viven en España*. <http://www.psicologiacentifica.com/bv/psicologia-220-1-algunas-reflexiones-sobre-educacion-desde-la-perspectiva-de-.html> (15-08-2007).
- Cruz, Pilar (2006b) “Inmigración de pueblos indígenas a España. Los saraguro en el municipio de Vera (Almería)”. *Ecuador Debate*, 68, Agosto, p. 143-60.
- Cruz, Pilar (2007) *Inmigración de indígenas Saraguros y otros ecuatorianos en Vera (Almería). Diagnóstico de las condiciones socioeconómicas y de residencia*. Sevilla, Centro de Publicaciones de la Dirección General de Coordinación de Políticas Migratorias de la Junta de Andalucía. <http://www.juntadeandalucia.es/gobernacion/opencms/portal/Politic asMigratorias/Publicaciones/saraguros?entrada=contenidos&contenido=29> (10-08-2007).

- García Inda, Andrés (2001) “Introducción. La razón del derecho: entre habitus y campo”; en Pierre Bourdieu: *Poder, derecho y clases sociales*. Bilbao, Desclée de Brouwer, p. 9-60.
- Guarnizo, Luis (2006) *Londres latina: la presencia colombiana en la capital británica*. Mimeo, University of California, Davis.
- Guerrero, Fernando y Pablo Ospina (2003) “Indios e identidades indias”. *El poder de la comunidad. Ajuste estructural y movimiento indígena en los Andes ecuatorianos*. Buenos Aires, CLACSO Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/becas/guerrero/cap4.rtf> (29-08-2007).
- INE Instituto Nacional de Estadísticas (2006) Padrón municipal Ayuntamiento de Vera. www.ine.es (20-08-2007).
- Jokisch, Brad (2007) *Ecuador: diversidad en migración*. <http://www.migrationinformation.org/Profiles/display.cfm?id=591> (28-08-2007).
- Pedone, Claudia (2006) *Tú siempre jalas a los tuyos. Estrategias migratorias y poder*. Quito, Abya Yala.
- Plan Migración, Comunicación y Desarrollo (2004) “El proceso emigratorio en la provincia de Loja”. *Cartillas sobre Migración*, 6, Junio. <http://ildis.org.ec/docs/publicaciones/migracion6.pdf?jsessionid=55CCA7670FED3D2046DD8A866D20D140> (22-08-2007).
- Portes, (2005) “Convergencias teóricas y evidencias empíricas en el estudio del transnacionalismo de los inmigrantes”. *Migración y desarrollo*, 4, Primer semestre. <http://meme.phpwebhosting.com/~migracion/modules/ve4/1.pdf> (29-07-2007).
- Provencio, Lucía (2006) “Mujeres indígenas saraguras construyendo identidades: el embarazo y el parto como inmigrantes”; en L. Provencio Garrigós (ed.): *Abarrotes. La construcción social de las identidades colectivas en América Latina*. Murcia, Servicio de Publicaciones de Universidad de Murcia, p. 87-131.
- Ramalhosa, F. y C. W. Minkel (2003) *Características de la migración en la provincia de Loja*. http://www.geolatinam.com/files/Loja_Migracion.pdf (30-08-2007).
- Ruiz Balzola, Andrea (2006) “Espacios de poder transnacional: diferencias en la migración Kichwa Otavalo”. Ponencia presentada en *52º Congreso de Americanistas*. Sevilla.

Torres, Alicia (2004) “El espejismo de la igualación: comunidad, clase y etnia en la emigración de los kichwa otavalo”. Ponencia presentada en *IV Congreso sobre la Inmigración en España. Ciudadanía y Participación*. Girona.



Lydia Andrés

Mujeres kichwa kañaris: desfile de carnaval (feb. 2008)

Tercera Parte: Migración y Desarrollo

Transnacionalismo andino: migración y desarrollo en dos pueblos peruanos

Karsten Paerregaard*

En las últimas cinco décadas, el desarrollo rural ha sido el tema de interés de los especialistas en Latinoamérica. Gran parte de esta investigación se centró en los proyectos de desarrollo organizados y llevados a cabo por organizaciones donantes internacionales y por ONGs nacionales. En años recientes los especialistas han investigado también la creciente participación de los gobiernos nacionales y de las autoridades regionales y locales en el desarrollo rural de América Latina. Por consiguiente, en las regiones andinas de Ecuador, Perú y, en particular, Bolivia, las políticas de descentralización propiciadas por los gobiernos nacionales, las cuales fomentan la participación de la población indígena del país en el proceso de desarrollo (Paulson y Calla 2000), han llamado la atención de muchos especialistas. Esta investigación brinda una amplia perspectiva sobre los mecanismos sociales y políticos que determinan el desarrollo rural en los Andes y las estructuras de poder que median en la relación entre los interventores externos y la población local que es objeto de los proyectos de desarrollo. Sin embargo, un aspecto que suele ignorarse en esta investigación es el papel que juegan los emigrantes latinoamericanos en el desarrollo de sus pueblos natales (Cohen 2001; Kearney 1986, 1996; Safa 1975). Mientras que el compromiso de los emigrantes rurales-urbanos con sus pueblos de origen y el impacto que esto tiene sobre la vida rural han sido documentados en algunas zonas de los Andes (Paerregaard 1997; Ríos 1991), la aportación de los

* Institute of Anthropology, U. of Copenhagen

emigrantes transnacionales al desarrollo rural de Ecuador, Perú y Bolivia es un fenómeno más reciente que sólo ha sido examinado parcialmente por los estudiosos de la migración (Acosta, López y Villamar 2005; Altamirano 2006; Escrivá 2004; Gelles 2005; Tamagno 2003; Vallejo 2004).

El objetivo de este capítulo es el de contribuir a esta investigación analizando la relación transnacional entre dos colectividades de emigrantes en Estados Unidos y su compromiso económico y social con sus pueblos natales en los Andes peruanos¹. Analíticamente, este capítulo se centra en qué motiva a los emigrantes a invertir grandes cantidades de tiempo y dinero en sus pueblos de origen, y cómo este compromiso genera tensiones y conflictos dentro de la colectividad emigrante y entre los emigrantes y los habitantes del pueblo. El capítulo argumenta que, a pesar de que ambas colectividades se han comprometido grandemente en actividades transnacionales, estas actividades varían tanto en su naturaleza como en su grado; asimismo, el capítulo sugiere que aunque el compromiso de los emigrantes con sus pueblos de origen produce tensiones y divisiones, estos conflictos toman formas diferentes en los dos casos. Una de las colectividades de emigrantes está basada en Washington, DC, y está conformada por 500 emigrantes aproximadamente, provenientes de la comunidad campesina de Cabanaconde en la zona andina del sur del Perú. La otra colectividad está basada en Hartford, Connecticut, y está conformada por 180 emigrantes aproximadamente, provenientes de un distrito rural llamado Bolognesi ubicado en la zona andina del norte del Perú.

Redes de emigrantes y compromisos

Históricamente, las colectividades de Cabanaconde y Bolognesi crecieron por un proceso de migración provocado por las mujeres de esos pueblos².

1 Unos cortos trabajos de campo fueron llevados a cabo en Washington, DC, en mayo de 2005, y en Hartford, CT, en enero de 2006. En los últimos 20 años he visitado en numerosas ocasiones el pueblo de Cabanaconde. En abril de 2006 pasé una semana en el pueblo de Bolognesi.

2 Actualmente, más de dos millones de peruanos viven fuera del Perú (Altamirano 2006; Berg y Paerregaard 2005). Aproximadamente un millón vive en Estados Unidos (Paerregaard 2005) mientras que el resto ha emigrado a países como Japón, España, Italia, Venezuela, Argentina y Chile. Mientras que Japón, España, Venezuela, Argentina y Chile son los objetivos principales

Ellas primero emigraron a Lima, la capital del Perú, donde trabajaron como empleadas domésticas para familias norteamericanas; luego viajaron a Estados Unidos junto a sus empleadores cuando éstos retornaron a su país de origen. Una vez establecidas en América del Norte, las mujeres invitaron a sus parientes y a sus paisanos para que las siguieran, y en las tres últimas décadas formaron instituciones de emigrantes en Estados Unidos y crearon amplias redes transnacionales entre su nuevo país de asentamiento y su país de origen. Estas instituciones y redes no sólo proporcionan apoyo a los recién llegados, sino que sirven como vehículos para recolectar fondos entre los emigrantes en Estados Unidos para llevar a cabo proyectos de desarrollo y organizar actividades sociales y culturales en sus pueblos natales. Entre las actividades más importantes que realizan estas instituciones y redes están la organización de eventos para niños escolares en Navidad, la reconstrucción de la iglesia local, la construcción de un centro de computación y la organización de las fiestas anuales del patrono del pueblo.

A pesar de estas similitudes, la historia de las dos colectividades de emigrantes y su compromiso transnacional difiere en dos formas significativas. La una tiene que ver con la naturaleza de las redes a las que recurren los emigrantes cuando viajan a Estados Unidos, y la otra se refiere a las actividades que promueven y organizan en sus pueblos de origen. La mayoría de emigrantes cabaneños viajan por tierra de forma ilegal, es decir, sin la documentación requerida. Por consiguiente, los habitantes del pueblo de Cabanaconde que quieren emigrar están obligados a depender del apoyo económico y moral de parientes y amigos que ya están en Estados Unidos para financiar el viaje ilegal y encontrar un trabajo y un sitio para vivir una vez que lleguen a Washington. Esta forma de viajar implica también que los emigrantes cabaneños pasan muchos años en Estados Unidos como indocumentados, luchando por obtener la residencia legal, lo cual no solamente restringe su movilidad en el país de residencia sino que también les impide viajar al Perú. A pesar de que la falta de documentos apropiados de identificación restringe la movilidad

de los emigrantes de las ciudades costeras del Perú, como Lima y Trujillo, los emigrantes de las regiones andinas en su mayoría emigran a Italia (principalmente a Milán) y en parte a Estados Unidos (Miami, Washington, Dallas, Hartford y otras ciudades).

física de muchos emigrantes cabaneños, esto no impide que los recién llegados arriesguen sus vidas viajando por tierra y cruzando ilegalmente las fronteras entre Centroamérica, México y Estados Unidos. Muy por el contrario, en los últimos diez años su número ha crecido constantemente y ahora la colectividad de Cabanaconde en Washington abarca más de 500 miembros.

Al contrario de la práctica migratoria de los cabaneños, que es predominantemente indocumentada, la emigración de los bolognesinos es casi completamente legal debido al hecho de que las redes de apoyo de la colectividad de Bolognesi en Hartford hacen uso casi exclusivo del programa de reunificación familiar para traer a nuevos habitantes del pueblo a Estados Unidos. En otras palabras, antes que viajar ilegalmente por tierra, los bolognesinos que quieren emigrar son invitados por parientes cercanos que ya viven en Hartford para que se reúnan con ellos en Estados Unidos. Una vez que se ha arreglado la reunificación, ellos viajan legalmente por avión y obtienen automáticamente la residencia legal con el derecho a solicitar la ciudadanía estadounidense después de unos años. Claro que, comparada con la práctica migratoria indocumentada de los cabaneños, la de los bolognesinos supone una migración más fácil a Estados Unidos. No obstante, debido a que las leyes migratorias estadounidenses se hicieron más estrictas en las dos últimas décadas, los emigrantes a menudo pasan muchos años antes de obtener el derecho de reunirse con los miembros cercanos de su familia. Por otra parte, el grupo de habitantes de Bolognesi al que se ofrece la posibilidad de emigrar a Estados Unidos está limitado a un pequeño círculo de familias que está obligado a esperar en Perú durante muchos años antes de poder emigrar. Esto ha dado como resultado que la colectividad de Bolognesi, que cuenta con menos de 200 miembros, sea más pequeña y crezca más despacio que la colectividad de Cabanaconde. Pero, a diferencia de muchos emigrantes cabaneños cuya situación de indocumentados les impide viajar fuera de Estados Unidos, los emigrantes bolognesinos pueden viajar al Perú cuando quieran porque son emigrantes legales. Esta situación legal también les brinda mejores oportunidades para comprometerse en actividades transnacionales. Por lo tanto, mientras que la migración entre Cabanaconde y Washington es más extensa que la migración entre Bolognesi

y Hartford, y por consiguiente la colectividad emigrante de Cabanaconde está creciendo más rápido que la de Bolognesi, esta última está mejor organizada y ha tenido más éxito en crear conexiones transnacionales y usarlas para llevar a cabo una variedad de actividades en su pueblo de origen.

En la parte siguiente, en primer lugar describo la historia de la emigración y el aporte transnacional de cada una de las dos colectividades de emigrantes, y en segundo lugar hablo sobre el impacto que este aporte ha tenido en los dos pueblos.

Cabanaconde

Cabanaconde es un distrito rural ubicado en el valle del Colca, al sur del Perú, y su población es de unos 5.000 habitantes que hablan quechua y español (Gelles 2000:13). También es el nombre de un pueblo, que es la capital del distrito y una comunidad campesina reconocida oficialmente. Durante la época prehispánica y colonial, Cabanaconde jugó un papel importante como productor de maíz y otros productos agrícolas, y hoy es uno de los pueblos más grandes del área (ibíd. 26-32; Paerregaard 1997a:39). En años recientes, el pueblo se transformó en el centro de atracción de un creciente número de turistas, quienes lo utilizan como estancia cuando visitan el cañón ubicado justo en las afueras de este pueblo. De hecho, los habitantes de Cabanaconde han experimentado el surgimiento de una industria turística, incluyendo servicios como hoteles, restaurantes y agencias de turismo que han reforzado el desarrollo económico del pueblo. De forma simultánea, la introducción de antenas parabólicas, aparatos de video y prácticas modernas en medios y tecnologías de comunicación, combinados con un servicio eléctrico de veinticuatro horas al día, han permitido que los habitantes miren no solamente los canales nacionales de televisión, sino también películas americanas. Otro cambio importante fue la instalación de un servicio telefónico permanente y también, más recientemente, el servicio de Internet en el pueblo (Gelles 2000:162-164). Como resultado, las nuevas prácticas de consumo inspiradas en lo urbano están transformando rápidamente el tradicional estilo de vida rural de Cabanaconde, al cual especialmente los jó-

venes habitantes consideran hoy como un obstáculo para la modernidad. Antes que esperar a que la modernidad llegue a Cabanaconde, ellos prefieren abandonar el pueblo y emigrar a Arequipa, Lima, Washington, DC, o Madrid.

En realidad, Cabanaconde ha estado sujeto a una emigración continua por más de medio siglo. Inicialmente, esta emigración se dirigió hacia Arequipa y Lima, los dos principales centros urbanos del Perú, y por la década de 1940 los cabaneños fundaron asociaciones de emigrantes en las dos ciudades. La emigración cabaneña creció constantemente en la segunda mitad del siglo XX, y en 1987 la población emigrante de Arequipa y Lima era de aproximadamente 1.000 y 3.000, respectivamente (ibíd. 33). En los años setenta los cabaneños también iniciaron las redes de emigración fuera del Perú. El primer cabaneño que emigró fue un hombre que pasó la mayor parte de su vida fuera de Cabanaconde. Abandonó el pueblo a los ocho años y se trasladó a un pueblo vecino donde vivió por varios años con un pariente lejano. Más tarde emigró a Arequipa para estudiar y trabajar, y en 1969 se fue a Estados Unidos a la edad de 28 años junto con un amigo que tenía un hermano que vivía en Nueva Jersey. Aquí, este cabaneño pionero encontró trabajo en una fábrica local y obtuvo la ciudadanía. Después de vivir más de 30 años en Estados Unidos, ahora está jubilado y volvió al Perú donde vive con su esposa. Aunque todos sus hijos nacieron en Nueva Jersey y actualmente viven allí, este hombre nunca llevó a ningún pariente a Estados Unidos ni creó redes de emigrantes para “jalar” a sus paisanos de Cabanaconde.

Durante la década de los años setenta, unas pocas mujeres cabaneñas jóvenes también salieron del Perú. En 1970, una emigrante que en ese tiempo vivía en Lima, viajó a Washington, DC junto con una vecina que tenía parientes que vivían en esa ciudad. El mismo año, otra mujer, que había emigrado de Cabanaconde a Lima a los 14 años, emigró a Brasil junto con la familia diplomática brasileña para la cual trabajaba como empleada doméstica. Después ella continuó su odisea con la familia brasileña, la cual fue a trabajar en la Embajada de Brasil en Washington. Aunque las dos mujeres llegaron a esta ciudad en el mismo año, fue después de algún tiempo cuando en realidad se encontraron. En los años siguientes, tres cabaneñas más fueron “jaladas” por estas dos mujeres pio-

neras y formaron los cimientos de lo que en la década posterior sería una red organizada de emigrantes. A fines de la década del setenta y principios de los años ochenta, esta cadena de emigración cobró impulso y durante todos los años noventa las mujeres y hombres cabaneños continuaron llegando a Washington. Hacia el 2005 la comunidad cabaneña tenía 500 miembros aproximadamente, una cifra que probablemente seguirá creciendo en los próximos años³.

En 1983, los cabaneños en Washington formaron la Cabanaconde City Association (CCA), la cual fue reconocida como institución por las autoridades locales de esta ciudad en 1997. El objetivo principal de esta asociación es el de organizar actividades sociales y culturales para la comunidad cabaneña, entre las cuales la liga anual de fútbol es una de las más importantes. Otras actividades incluyen eventos sociales en los cuales la CCA reúne a los cabaneños en Washington y recolecta fondos para financiar la administración de la institución, ayuda a los paisanos emigrantes necesitados y apoya los proyectos comunales en Cabanaconde. En estos eventos, los participantes hacen contribuciones individuales pagando una cuota de entrada y compran comida preparada y servida por emigrantes que laboran gratuitamente en esto. Según el presidente actual de la CCA, la institución recolecta entre USD 5.000 y 8.000 durante dichos eventos. No obstante, él declara que “Sólo organizamos esos eventos un par de veces al año, pero fácilmente podríamos hacerlos cada mes y recolectar digamos 50.000 u 80.000 dólares por año”. En efecto, comparada con otras instituciones peruanas en Washington, la CCA es una asociación poderosa que obtiene un apoyo económico y social considerable de parte de sus miembros. Así, hasta el 2002 los emigrantes cabaneños participaron en la liga anual de fútbol organizada por instituciones peruanas y otras instituciones de inmigrantes hispanos en Washington. Sin embargo, en el 2003 la CCA decidió organizar una liga de fútbol separada y exclusiva para los cabaneños. Un desarrollo similar se puede observar en la relación entre cabaneños y otras instituciones peruanas en Washington. Varios emigrantes a quienes entrevisté en 2005 afirmaron que ellos solían

3 Durante mi estadía en Washington, DC. uno de los temas más frecuentes sobre el que hablaban los cabaneños era la llegada continua de nuevos emigrantes y el crecimiento de la comunidad ocasionado por este flujo migratorio. En promedio, un nuevo emigrante llegaba cada semana.

participar en las procesiones religiosas que una de las hermandades peruanas en Washington, denominada Hermandad del Señor de los Milagros, organiza cada año en octubre para honrar a su ícono católico, pero ya no lo hacen más⁴. En su lugar, ellos prefieren ahora asistir a la celebración de la Virgen del Carmen (patrona de Cabanaconde) que ha organizado la CCA por varios años en una cueva llamada la Gruta de Lourdes en las afueras de Washington⁵. Como en Cabanaconde, un *devoto* asume la responsabilidad de organizar y financiar el evento, el cual incluye una ceremonia religiosa seguida de una fiesta con comida, música y baile. Muchos emigrantes afirman que la formación de su propia liga y la celebración de la Virgen del Carmen en Washington son hitos en un empeño continuo para fortalecer a la comunidad cabaneña y distanciarse de las comunidades peruanas e hispanas en Washington (ver Paerregaard 2005).

A pesar de que la directiva de la CCA recalca el sentido de pertenencia a Cabanaconde de los emigrantes, creando un espacio cabaneño separado dentro de la comunidad peruana en Washington, también pretende disminuir su apoyo económico a Cabanaconde. Según los dirigentes actuales de la CCA, esta institución recibe todos los años numerosas solicitudes de las autoridades del pueblo, profesores de escuela, organizaciones de padres y asociaciones religiosas y civiles, para que se les proporcione equipamiento (instrumentos, computadoras y uniformes) y muebles (sillas, bancos y mesas), para que se reparen las paredes y techos de los edificios públicos, y para que se mejoren los canales de irrigación del pueblo. Ellos también informaron que muchos paisanos individuales solicitan ayuda a la CCA para pagar las facturas de los médicos y hospitales cuando se enferman los miembros de la familia o sufren accidentes. Sin embargo, el presidente actual afirma que antes de satisfacer las muchas necesidades de sus paisanos en Cabanaconde, la principal meta de la CCA debería ser el apoyo a los paisanos emigrantes en Estados Unidos. En otras palabras, la CCA prefiere utilizar sus fondos para apoyar a sus propios

⁴ Para obtener más información, ver Paerregaard (2005).

⁵ Hace unos pocos años, los emigrantes en Washington, DC, recolectaron dinero para traer a Estados Unidos al anterior sacerdote de la iglesia de Cabanaconde, quien ahora está jubilado y vive en Arequipa, para que celebrara la ceremonia religiosa en honor a la Virgen del Carmen.

* N. del T.: En español en el original.

miembros en Estados Unidos antes que a los habitantes de Cabanaconde. De igual modo, el presidente de la CCA declara que esta institución está considerando la posibilidad de ofrecer préstamos a los emigrantes que están planificando traer a los miembros de su familia a Washington. Ya que la mayoría de emigrantes viaja por tierra desde Panamá hasta Estados Unidos sin la documentación requerida, dicho viaje puede costar hasta USD 10.000. La directiva de la CCA, además, actualmente está fortaleciendo a la colectividad cabaneña en dos formas. Mientras forja un espacio cabaneño separado dentro de la comunidad peruana en Washington, redirige los fondos de la CCA, que anteriormente eran donados a Cabanaconde, para apoyar a sus propios miembros en Estados Unidos. Aunque algunos emigrantes, en gran parte los mayores de edad, que todavía tienen esperanzas de volver a Cabanaconde para pasar el resto de sus vidas, no están de acuerdo con esta reorientación de las actividades de la CCA, muchos otros la apoyan.

A pesar de que muchos emigrantes afirman que ellos quieren contribuir al desarrollo de Cabanaconde, su compromiso con el pueblo está determinado principalmente por el deseo de ganar prestigio al organizar las fiestas anuales del pueblo. Durante varios años los dos *devotos* que tradicionalmente se encargan de honrar a la Virgen del Carmen en julio han sido emigrantes establecidos en Arequipa, Lima o Washington⁶. En particular, los emigrantes de Estados Unidos han estado ansiosos por demostrar su lealtad a Cabanaconde asumiendo el puesto como *devoto* y, en años recientes, el costo de organizar la fiesta ha sobrepasado los USD 100.000 por cada *devoto*. Además, durante la semana que dura la fiesta, el pueblo se convierte en un escenario espectacular para los emigrantes que lo visitan y que gastan su dinero ganado duramente en Estados Unidos (y ahora también en España) para reafirmar los lazos que les unen con su pueblo de origen.

⁶ Durante el evento, los dos patrocinadores se traban en una fuerte competencia sobre los gastos y la actuación de músicos y bailarines. En los últimos 15 años ha cambiado el significado económico y simbólico de esta competencia. Mientras que ésta aprovechaba el significado cultural que tiene para sus habitantes el calendario agro-religioso y era la ocasión para asegurar la buena voluntad de las fuerzas religiosas locales, ahora es un recinto ferial donde los emigrantes expresan su lealtad con su pueblo natal y demuestran el éxito y la riqueza que han logrado en las metrópolis del mundo moderno.

Bolognesi

Bolognesi es un distrito rural con 1.461 habitantes, ubicado en la provincia de Pallasca, departamento de Ancash, en la región andina al norte del Perú. También es el nombre de un pueblo que es la capital del distrito⁷ y que tiene aproximadamente 800 habitantes, siendo la mayoría de ellos criadores de ganado, agricultores o comerciantes. A diferencia de Cabanaconde, los habitantes de Bolognesi hablan solamente español y están menos influenciados por lo que los antropólogos denominan, de forma convencional, cultura andina. Aunque el área antes de la conquista española formaba parte del imperio inca, el pasado colonial ha dado forma de manera significativa a la vida social y cultural de sus habitantes. No sólo las tierras del pueblo son de propiedad individual, sino que, en contraste con Cabanaconde donde los habitantes formaron una comunidad campesina, la única estructura que existe en el distrito es la municipalidad. Aunque los rasgos andinos de los bolognesinos son menos notorios que en los cabaneños, la identidad comunal de los habitantes continúa siendo fuerte. Además, aunque el distrito está conectado al mundo exterior por una carretera de tierra, el viaje a Chimbote, la ciudad cercana más grande, toma casi un día, lo cual da a los habitantes una sensación de aislamiento físico y refuerza su sentido de pertenencia.

La emigración desde Bolognesi hacia el exterior se remonta a la década de 1920, cuando los habitantes empezaron a emigrar a Lima para estudiar y trabajar. Esta migración ha continuado durante los últimos 70 años y hoy varios cientos de bolognesinos viven en Lima. La colectividad incluye no solamente a una segunda sino también a una tercera generación de emigrantes, de los cuales muchos recibieron educación superior y se encuentran bien acomodados en la ciudad. Los bolognesinos también formaron una asociación de emigrantes en Lima, la cual organiza las fiestas anuales para celebrar al patrono de Bolognesi, San Antonio de Padua, y ofrece apoyo a los paisanos en Bolognesi. El contacto entre emigrantes y su pueblo natal se ve facilitado por una compañía de buses de propiedad

7 El distrito de Bolognesi también incluye varios anejos, de los cuales el más grande es Ferrer, con más de 600 habitantes, el pueblo natal del ex presidente Alejandro Toledo.

de un bolognesino, con transporte diario entre Lima y Bolognesi. Un grupo algo más pequeño de emigrantes bolognesinos vive en la ciudad de Chimbote. Sin embargo, éstos no están organizados como una colectividad y tampoco han formado una asociación de emigrantes en esta ciudad.

Entre los primeros habitantes del pueblo en emigrar a Lima estuvieron varias mujeres jóvenes quienes encontraron trabajo como empleadas domésticas en las familias peruanas de clase alta y media. Algunas de ellas fueron contratadas por familias norteamericanas que más tarde las llevaron a Estados Unidos. Uno de los habitantes, a quien entrevisté en Bolognesi, me dijo que su ahora difunta hermana había emigrado a Lima a principios de los años cincuenta y trabajó en esa ciudad para una familia norteamericana durante varios años. En 1952, con 20 años de edad, la hermana viajó a Miami con sus empleadores cuando éstos volvieron a su ciudad natal. Después de un par de años la mujer se casó con un cubano con quien ella tuvo varios hijos, quienes todavía viven en Miami. Ella también invitó a que fueran sus dos hermanas. Ya en Estados Unidos, las mujeres primero consiguieron trabajo como empleadas domésticas. Más tarde invitaron a sus novios, los cuales llegaron a Estados Unidos a principios de los años sesenta. Debido a que uno de los novios tuvo dificultades para encontrar trabajo en Miami, él se trasladó a Hartford, CT, donde era más fácil para los hombres conseguir trabajo en las fábricas y donde los salarios eran más altos que en Miami. En 1965, las dos hermanas y el otro novio también se trasladaron a Hartford y durante las últimas cuatro décadas la colectividad de bolognesinos ha crecido constantemente. Hoy incluye a numerosos emigrantes de segunda generación nacidos en Estados Unidos y constituye uno de los grupos más prominentes de emigrantes dentro de la comunidad peruana en Hartford⁸. Debido a que los bolognesinos que emigran a Estados Unidos tienden a viajar legalmente,

8 Hartford tiene una población de aproximadamente 8.000 peruanos. En el 2002, el ex presidente Toledo abrió un consulado peruano en Hartford, el cual hoy es la única representación diplomática de un país extranjero en esta ciudad. Según los emigrantes, Toledo les proporcionó este servicio porque la colectividad bolognesina constituye uno de los grupos de emigrantes más grandes dentro de la comunidad peruana en Hartford, y porque él comparte las mismas raíces geográficas que los bolognesinos (o sea, su pueblo natal, Ferrer, es un anejo del distrito de Bolognesi). Otras importantes colectividades de emigrantes en Hartford son los emigrantes de la provincia de Ocros, del departamento de Ancash.

por medio del programa de unificación familiar, la gran parte de emigrantes (incluidos los recién llegados) pertenecen a las mismas familias y son vistos con cierta envidia por otros habitantes del pueblo. Sin embargo, en la década pasada otros habitantes del pueblo empezaron a emigrar a España, donde han formado una pequeña colonia de bolognesinos.

En 1984, los emigrantes en Hartford crearon una asociación denominada Club Social Bolognesi (CSB), que es una institución oficialmente reconocida. El CSB elige a su junta directiva entre la colectividad bolognesina y arrienda un edificio en Hartford, donde las autoridades electas del club hacen sus sesiones y los emigrantes bolognesinos organizan reuniones familiares y celebran eventos importantes. Una de las principales funciones del CSB ha sido la de apoyar al equipo de fútbol bolognesino en Hartford, el cual por varios años ha participado en la liga de fútbol local con otros equipos peruanos e hispanos. No obstante, la junta directiva del CSB se queja de que es difícil reclutar nuevos jugadores y es muy caro pagar el seguro que se exige para jugar. En realidad, el equipo bolognesino ha estado inactivo durante varios años. La junta actual del CSB afirma también que ha disminuido la participación de los emigrantes en las actividades sociales que ellos organizan, y que ahora ellos se han visto obligados a alquilar a otros la sede del club para poder pagar los gastos. Pero otro problema es que los miembros de la junta pertenecen en su mayoría a la vieja generación de emigrantes y la generación más joven muestra poco interés en el club.

Otra función del CSB es la de recolectar fondos para patrocinar y llevar a cabo proyectos en Bolognesi. En realidad, el primer intento organizado por los bolognesinos en Hartford para proporcionar ayuda a Bolognesi ocurrió después del devastador terremoto que afectó a su departamento natal de Ancash en 1970. En respuesta, los emigrantes formaron un comité para recolectar dinero en ayuda de las víctimas en Bolognesi. Desde 1984, cuando se formó el CSB, esta institución asumió la responsabilidad de organizar la ayuda para Bolognesi. En su mayor parte, el dinero que recolecta el CSB es utilizado para organizar *chocolatadas** (chocolate caliente con algo dulce para comer) y comprar juguetes para

* N. del T.: En español en el original.

los escolares en Bolognesi en fechas como Navidad o el Día de la Madre, o para ayudar a los habitantes del pueblo que están enfermos o que necesitan asistencia. No obstante, la junta directiva del CSB nunca ha definido unas pautas claras sobre cómo se va a distribuir dicha ayuda y a quién se supone que beneficia, lo cual a menudo ocasiona tensiones entre los emigrantes de Hartford y los habitantes del pueblo, pues estos últimos nunca saben exactamente qué pueden esperar de los primeros. Además, los dirigentes del CSB se quejan de que en varias ocasiones las autoridades locales en Bolognesi han hecho creer a sus habitantes que ellas son las que proporcionan la ayuda, y no los emigrantes. Un emigrante mayor de edad, que llegó a Hartford en 1964, me dijo que cuando el CSB organizó una *chocolatada* en Bolognesi hace algunos años, el alcalde se llevó todo el crédito por el evento, en lugar de informar a los habitantes de que éste había sido patrocinado por los emigrantes en Hartford. El emigrante exclamó con amargura: “¡Imagínese, el alcalde era incluso mi propio primo!”.

A fin de que su ayuda a Bolognesi se haga más visible, los emigrantes han decidido crear proyectos más grandes y duraderos. Entre éstos están contribuciones económicas para mantener la carretera que conecta a Bolognesi con el mundo exterior. Otros proyectos a escala más grande incluyen la reconstrucción de la iglesia de Bolognesi, que ha costado USD 120.000, y la creación de un centro de computación que vale alrededor de USD 45.000. Según los emigrantes en Hartford, la idea de reconstruir la iglesia se concibió después de que un grupo de habitantes del pueblo afirmó que los emigrantes que participan en la fiesta anual en honor al patrono del pueblo estaban obligados moralmente a ayudar en el mantenimiento de la iglesia. El dinero para llevar a cabo este proyecto se recolecta principalmente entre la colectividad de emigrantes durante los eventos sociales que organiza el BSC en Hartford. Sin embargo, los emigrantes individuales también han hecho contribuciones significativas, pues uno de ellos donó USD 20.000. Por otro lado, el centro de computación es el fruto de una iniciativa de un grupo de emigrantes jóvenes que desean que los niños de escuela en Bolognesi tengan acceso a la moderna tecnología de la información. El centro consiste de un edificio de dos pisos, recientemente construido, con 7 compu-

tadoras y un espacio separado para actos culturales. El Ministerio de Educación en Perú aceptó cubrir los costos de capacitación de profesores de escuela en Bolognesi, para que así ellos puedan instruir a los niños sobre la forma de utilizar las computadoras. La reconstrucción de la iglesia y la construcción del centro de computación requirió no sólo de sustanciales contribuciones financieras de los emigrantes en Hartford, sino también mucho trabajo organizativo. Por tanto, los emigrantes han viajado continuamente entre Estados Unidos y Perú para pagar los gastos y monitorear los proyectos. En una línea similar, ellos han formado comités en Hartford, Lima y Bolognesi para coordinar la ejecución de los proyectos. Pero los emigrantes afirman que la cooperación entre estas comunidades ha sido a menudo difícil. Ellos dicen que los emigrantes bolognesinos en Lima ofrecieron poca ayuda y que las autoridades locales en Bolognesi son renuentes a apoyar el proyecto. Un emigrante en Hartford me dijo que en el día de la inauguración del centro de computación, el alcalde de Bolognesi sólo hizo una corta visita al centro y luego desapareció. Según este emigrante, el alcalde considera al proyecto como una amenaza potencial a su autoridad en el pueblo.

La iglesia y el centro de computación representan dos ejemplos de cómo los emigrantes colectivamente hacen contribuciones a Bolognesi. Sin embargo, los emigrantes también se comprometen en los asuntos del pueblo de forma individual. Aparte de enviar remesas a sus familiares en Bolognesi, los emigrantes se ofrecen como *prioste* o *mayordomo**, es decir como la persona encargada de patrocinar y organizar la fiesta anual en honor a San Antonio de Padua, que se realiza en junio. El costo de asumir estas obligaciones raramente excede los USD 20.000, pero implica mucha preparación (incluyendo uno o dos viajes al Perú) durante un año entero. Por otra parte, la fiesta es un marco impresionante para que los emigrantes visitantes de Lima, Estados Unidos y España reafirmen su lealtad a Bolognesi.

* N. del T.: En español en el original.

Conclusión

En toda Latinoamérica los emigrantes juegan un papel importante en el financiamiento y la promoción del desarrollo en las áreas rurales. A diferencia de los emigrantes rurales-urbanos, quienes suelen carecer de la capacidad financiera para financiar proyectos a gran escala, muchos emigrantes transnacionales proporcionan un sustancial apoyo económico a sus sitios de origen. El capítulo demuestra que los emigrantes originarios de áreas con grandes poblaciones indígenas, como las zonas andinas de Ecuador, Perú y Bolivia en particular, se sienten comprometidos a ayudar a sus comunidades nativas y se comprometen en dichas actividades de desarrollo. En este contexto, es importante mencionar que las colectividades de Cabanaconde y Bolognesi fueron encabezadas por mujeres que no solamente crearon las redes que actualmente están “jalando” a los recién llegados de dos pueblos en Perú, sino que también jugaron un papel importante en promover la idea de apoyar a sus pueblos natales. No obstante, el capítulo también muestra que en este empeño por comprometerse en actividades transnacionales, los emigrantes enfrentan un problema difícil entre, por un lado, patrocinar proyectos de desarrollo y ayudar a sus paisanos en sus pueblos natales, y, por otro lado, proporcionar apoyo a sus paisanos emigrantes en su nuevo entorno.

Por otra parte, el material tratado en este capítulo sugiere que el compromiso transnacional de los emigrantes y la capacidad de movilizar recursos para contribuir al desarrollo rural puede tomar diferentes formas, y que este compromiso y capacidad son el resultado no sólo de la lealtad social y cultural que las colectividades de emigrantes sienten hacia sus pueblos de origen, sino también de sus historias de migración y las redes que ellos crean y a las que recurren para “jalar” a los recién llegados (ver Paerregaard 2002). Por consiguiente, debido a que la colectividad cabaneña está basada en la emigración ilegal, su crecimiento es más rápido que el de la colectividad bolognesina, la cual “jala” a los recién llegados exclusivamente a través de la reunificación familiar. Sin embargo, la falta de un estatus legal reduce la movilidad de los emigrantes cabaneños, les impide viajar a su país de origen y limita sus posibilidades de comunicación con los líderes de la comunidad y los habitantes del pueblo, por tanto se limi-

ta la canalización del apoyo, la organización y gestión de los proyectos de desarrollo en sus pueblos natales. Y aunque la CCA en Washington es capaz de recolectar cantidades considerables de dinero, la contribución de la organización hacia Cabanaconde hasta ahora ha sido modesta, no sólo porque las conexiones de los inmigrantes con Cabanaconde son frágiles, sino también porque los dirigentes de la CCA prefieren apoyar a los emigrantes recién llegados en su lucha por encontrar trabajo y un lugar donde vivir, antes que a sus paisanos en Perú. Como resultado, los emigrantes individuales cabaneños gastan enormes sumas de dinero en la fiesta anual del pueblo para demostrar su lealtad a su pueblo natal. Al contrario de esto, durante las tres últimas décadas el BSC en Hartford ha demostrado que los emigrantes bolognesinos son un agente de desarrollo importante y estable en Bolognesi. Este apoyo se ha hecho posible porque los bolognesinos pueden viajar libremente entre Estados Unidos y Perú y, por lo tanto, comprometerse activamente en la gestión de los proyectos que ellos han iniciado en Bolognesi.

Sin embargo, la colectividad de emigrantes bolognesinos ilustra que incluso cuando los emigrantes transnacionales obtienen un estatus legal o se hacen ciudadanos del país receptor, ellos encuentran serias dificultades para coordinar dicho apoyo y proyectos con los paisanos emigrantes y los habitantes del pueblo en su país de origen. Por cierto, los dirigentes de la CCA y el BSC se quejan de que sus esfuerzos para promover el desarrollo se ven frustrados por la falta de apoyo y cooperación de las instituciones de paisanos emigrantes en Perú y, lo que es más importante, de las autoridades locales en Cabanaconde y Bolognesi. De igual modo, las poblaciones locales en los dos pueblos sienten que los emigrantes tienden a ignorar sus necesidades y que lo que buscan principalmente es influenciar en los asuntos del pueblo para promover sus propios intereses y ganar prestigio en las fiestas anuales. Esto sugiere que los gobiernos nacionales y regionales de Ecuador, Perú y Bolivia pueden marcar una diferencia importante en el desarrollo rural proporcionando un marco organizativo para facilitar el compromiso de los emigrantes transnacionales con sus pueblos natales y mejorar las comunicaciones con las autoridades locales. En una línea similar, los gobiernos podrían contribuir a este proceso estableciendo un diálogo con las colectividades de emigrantes en Estados

Unidos y otras partes del mundo para hacer que éstas sean más sensibles a las necesidades y deseos de los paisanos de sus pueblos.

Bibliografía

- Acosta, Alberto; Susana López y David Villamar (2005) "Las remesas y su aporte para la economía ecuatoriana"; en G. Herrera, M. Carillo y A. Torres (eds.): *La migración ecuatoriana. Transnacionalismo, redes e identidades*. Quito, FLACSO.
- Altamirano Rúa, Teófilo (2006) *Remesas y nueva 'fuga de cerebros'. Impactos transnacionales*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Berg, Ulla y Karsten Paerregaard (eds.) (2005) *El Quinto Suyu. Transnacionalidad y formaciones diaspóricas en la migración peruana*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos.
- Cohen, Jeffrey (2001) "Transnational Migration in Rural Oaxaca, Mexico: Dependency, Development, and the Household". *American Anthropologists*, 103 (4), p. 954-967.
- Escrivá, Ángeles (2004) "Formas y motivos de la acción transnacional. Vinculaciones de los peruanos con el país de origen"; en A. Escrivá y N. Ribas (eds.): *Migración y desarrollo. Estudios sobre remesas y otras prácticas transnacionales en España*. Córdoba, Consejo Superior de Investigaciones Científicas - Instituto de Estudios Sociales de Andalucía.
- Gelles, Paul (2000) *Water and Power in Highland Peru. The Cultural Politics of Irrigation and Development*. New Brunswick, Rutgers.
- Gelles, Paul (2005) "Transformaciones en una comunidad andina transnacional"; en U. Berg y K. Paerregaard (eds.): *El Quinto Suyu. Transnacionalidad y formaciones diaspóricas en la migración peruana*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos.
- Kearney, Michael (1986) "From the Invisible Hand to Visible Feet: Anthropological Studies of Migration and Development". *Annual Review of Anthropology*, 15, p. 331-361.

- Kearney, Michael (1996) *Reconceptualizing the Peasantry. Anthropology in Global Perspective*. Boulder, Westview Press.
- Paerregaard, Karsten (1997) *Linking Separate Worlds. Urban Migrants and Rural Lives in Peru*. Oxford, Berg.
- Paerregaard, Karsten (2002) "Business as Usual: Livelihood Strategies and Migration Practice in the Peruvian Diaspora"; en K. Olwig y N. Soerensen (eds.): *Work and Migration: Life and Livelihoods in a Globalizing World*. London, Routledge.
- Paerregaard, Karsten (2005) "Inside the Hispanic Melting Pot: Negotiating National and Multicultural Identities among Peruvians in the United States". *Latino Studies*, 3 (1), p. 76-96.
- Paulson, Susan y Pamela Calla (2000) "Gender and Ethnicity in Bolivian Politics: Transformation or Paternalism?" *The Journal of Latin American Anthropology*, 5 (2), p. 112-149.
- Ríos, Gregorio (1991) *Comunidad andina, migración y desarrollo endógeno*. Lima, Centro de Estudios para el Desarrollo y la Participación.
- Safa, Helen (1975) "Introduction"; en H. Safa y B. Du Toit (eds.): *Migration and Development. Implications for Ethnic Identity and Political Conflict*. The Hague, Mouton Publishers.
- Tamagno, Carla (2003) *Entre Acá y allá. Vidas transnacionales y desarrollo. Peruanos entre Italia y Perú*. Tesis de Ph.D. Department of Sociology of Development. Wageningen University, Holland.
- Vallejo, Andrés (2004) "El viaje al norte. Migración transnacional y desarrollo en Ecuador"; en A. Escrivá y N. Ribas (eds.): *Migración y desarrollo. Estudios sobre remesas y otras prácticas transnacionales en España*. Córdoba, Consejo Superior de Investigaciones Científicas - Instituto de Estudios Sociales de Andalucía.

Diáspora de kichwa kañaris: islotes de prosperidad en el mar de pobreza

Miguel Caguana Pinguil*

Introducción

En Ecuador, y desde siglos atrás debido a los efectos de los acontecimientos políticos y económicos ocurridos en el devenir de la historia ecuatoriana, las poblaciones rurales emprendieron diversidad de estrategias de supervivencia, una de las cuales ha sido los desplazamientos de las poblaciones rurales serranas a la Costa, es decir, una emigración interna, un ir y venir por tiempos cortos y en periodos específicos del ciclo agrícola. Sin embargo, ya desde hace más de tres década han ido surgiendo lentamente flujos de emigración internacional. Estos desplazamientos obedecen sustancialmente a la aplicación de distintas políticas, sobre todo a las de ajuste estructural, pues su implementación, desde hace más de dos décadas, continúa profundizando la pobreza y la vulnerabilidad de las comunidades rurales. Esta pauperización de las poblaciones rurales, especialmente indígenas y campesinas, ha obligado en estos últimos años a tomar decisiones muy riesgosas y difíciles, como la salida masiva de numerosos jóvenes en edad productiva hacia los países industrializados, para ofertar la mano de obra en el mercado de trabajo internacional. Evidentemente, la oleada emigratoria acontecida a finales del siglo pasado e inicios de éste, es una consecuencia de dichas políticas. Sin embargo, los desplazamientos son cada vez más restringidos con la implementación de políticas de

* sairiinti@yahoo.com

control de flujos emigratorios, construcciones de muros entre la frontera de México y Estados Unidos o la aplicación de visados en los países europeos, lo cual sugiere una emigración selectiva que obliga a los más pobres a emigrar clandestina y definitivamente. Más aún, en tales países los emigrantes son considerados como amenazas potenciales para el desarrollo de los países receptores de nuestros compatriotas.

Este éxodo internacional es muy disímil en el Ecuador y ha quedado reflejado en algunas provincias y regiones desde hace más de tres décadas atrás, mientras que en otras regiones este fenómeno es nuevo, en particular en la comuna Sisid¹. En la actual era de la globalización, estas formas de desplazamientos han ido “gota a gota” profundizándose más. En el caso ecuatoriano, la crisis financiera de 1999 y la dolarización económica del 2000, incentivó la salida masiva de las zonas rurales.

La oleada de emigración imprime en los territorios de origen un sinnúmero de cambios y transformaciones socioculturales y económicas, evidenciándose mutaciones principalmente en la economía y en los modos de vida de las familias campesinas. Así, los emigrantes, aunque con un costo social irreversible, logran salir de la deprimida situación económica, mejorar sustancialmente sus ingresos y acumular bienes de consumo, inversiones en capital humano, seguro médico², servicios financieros para otros emigrantes y “reconquista de capital natural con el desmantelamiento de las haciendas”³. En el territorio se ha dinamizado el mercado de trabajo, abriendo posibilidades laborales a los no emigrantes en las actividades de construcción, pero esto a su vez no constituye una panacea para aliviar las condiciones socioeconómicas de las familias, ya que hoy en día el mercado de trabajo local está erosionado por la

1 Es una comuna libre y antigua de predominancia indígena. Se encuentra en la parroquia Ingapirca, provincia y cantón Cañar, al sur de la Sierra ecuatoriana, en la región Austral.

2 Alude a las remesas enviadas por los emigrantes y que son usadas para sanar enfermedades de los no emigrantes que especialmente concurren a clínicas privadas del Austro ecuatoriano.

3 Luego de la conquista española y sobre todo con la Reforma Agraria, los indígenas perdieron las mejores tierras, ya que los terratenientes de la Sierra pasaron a ocuparlas bajo forma de haciendas, pero éstas se han ido o están desapareciendo poco a poco, quedando unos pocos remanentes que no sobrepasan más de 20 hectáreas. Hoy en día, estas tierras son vendidas por los dueños de haciendas a las familias emigrantes que aprovechando las remesas y según las posibilidades económicas, compran media, una o más hectáreas, pero bajo forma “asociativa familiar”. Este proceso lo llamo “la reconquista de tierras con desmantelamiento de haciendas”.

afluencia de migración nacional y de peruanos, estos últimos atraídos por el “dólar americano”.

En los primeros acápite, este artículo caracteriza el proceso emigratorio en un contexto de alta emigración indígena, luego explora la germinación de las desigualdades socio-económicas provocada por la emigración internacional y posteriormente describe los procesos de acumulación en familias sin y con emigrantes. Como hipótesis planteo que la masiva emigración internacional genera desigualdades sociales entre las familias de la comuna Sisid. Al explicar esta hipótesis, intentaré responder a la siguiente pregunta: ¿con la actual emigración surgen cambios en las estrategias de producción y reproducción de las familias indígenas y campesinas de la comuna Sisid?

Metodología

La metodología empleada ha sido la cualitativa, con algunos aportes propios de la investigación cuantitativa. El tipo de estudio es etnográfico, basado en el estudio de caso. La caracterización del proceso emigratorio se realizó a través de la aplicación de un censo en la población total de la comuna Sisid. Las principales variables inquiridas fueron las siguientes: población emigrante por años y género; lugares de destino; medios de transporte usados en el viaje y número de intentos; nivel de educación de los emigrantes; actividades desempeñadas en países de acogida; emigrantes que han retornado, por años y género; principales actividades de los retornados; la re-emigración; entre otras.

En cambio, para indagar las principales fuentes de ingresos en la economía campesina y procesos de acumulación, se utilizó la metodología de tipologías. Previo a la construcción de tipologías se realizó una encuesta a 72 familias emigrantes y 20 familias sin emigrantes, es decir, la unidad de análisis es el núcleo familiar, conformado entre 3 y 5 miembros por hogar. Posteriormente y sobre la base de esta encuesta, seleccioné a 9 familias de acuerdo a los siguientes criterios: ausencia o presencia emigratoria, tiempo de emigración y flujo de remesas. Así, se construyeron dos tipologías; en el primer caso (tipo I) agrupé a familias con alguna historia emigrato-

ria y las subdividí en tres: el subtipo I está configurado por tres familias con primera generación sin emigrantes y que reciben remesas con menor frecuencia; el subtipo II lo componen tres familias con esposos emigrantes de hace dos y diez años y que envían remesas cada mes; en el subtipo III conformé a dos familias con emigración fracasada. El segundo caso (tipo II) está conformado por un núcleo familiar sin emigración. En total son nueve núcleos familiares los que corresponden a las unidades de seguimiento e investigación, por un lapso de seis meses.

Esta metodología es un poco compleja como para poder aplicarla a toda la población, dada la magnitud de la comunidad; por ello se trabajó bajo técnicas que permiten analizar y entender la realidad de las familias con y sin emigración y finalmente establecer tendencias. Por otra parte, como fueron pocos los meses de seguimiento, para discernir el proceso de acumulación se realizaron entrevistas a familias seleccionadas.

Caracterización del proceso emigratorio en la zona andina de Cañar

Múltiples factores interrelacionados entre sí motivaron y continúan sugiriendo la salida de hombres y de mujeres: evidentemente se van porque se sienten desprotegidos, sin “garantía” y “seguridad” de los gobiernos, es decir, por la ausencia de políticas sociales en el medio rural; se percibe también la carencia de fuentes de trabajo, escasez de ingresos económicos y el minifundio rural. En efecto, la coalición de un conjunto de factores coyunturales y estructurales indica cada vez más el despoblamiento de zonas rurales y la permanencia únicamente de personas en edad menos productiva (niños, niñas, ancianos y ancianas). Otro elemento que provoca la salida masiva son las “atracciones” que generan los primeros emigrantes exitosos, las cuales aluden a lujosas casas de tipo americano, compra de tierra, maquinarias agrícolas y carros de todo tipo y modelo. El relativo éxito de los antiguos emigrantes hace que otros (no emigrantes) entren en la aventura del “sueño americano”.

Existe también carencia de iniciativas de emprendimiento micro empresarial y un limitado acceso de los pequeños productores a líneas de crédito.

Esto último ha ido cambiando con la actual emigración; ya no se requiere tener, como en décadas pasadas, hectáreas de tierras, animales y casas para hipotecar, sino contar con un garante emigrante. Indiscutiblemente, este suceso tiene una correlación con las remesas. Los créditos se dirigen a construcciones de casas, compra de tierras y pago de la deuda del viaje. Pero al crédito sólo pueden acceder las familias que tienen emigrantes y los que no tienen simplemente quedan excluidos. En una encuesta realizada a 72 núcleos familiares se afirma que el 50% de personas emigraron por pobreza, el 30% por reagrupación familiar y el 17% por seguir a otros emigrantes. En esta perspectiva, en el imaginario de la población rural se cree y se expresa que “la emigración nunca se va a terminar”.

La “persuasión de los coyotes” también insinúa el desplazamiento de las poblaciones rurales. En la actualidad los “coyotes aprendices”, a través de agentes conformados por dos y tres personas, van a las comunidades en busca de los emigrantes y así dan inicio a la red emigratoria. Mientras tanto, aquellos que tienen planes de emigrar, luego de conocer a los “pasadores” van en busca de los “coyotes experimentados”, porque ellos o ellas tienen la astucia de convencer y hacerlos llegar a los países de acogida. Durante el proceso de reclutamiento de los emigrantes, los coyotes proporcionan tarjetas, de tal forma que quien intenta salir acude a sus almacenes o instituciones, aunque la audacia de los coyotes consiste en no anunciar sus nombres. Lo peculiar de esta emigración es que antes sólo existían coyotes extracomunitarios y mestizos, pero desde hace 5 y 6 años atrás surgieron coyotes intracomunitarios e indígenas, quienes con rapidez han aprendido las destrezas del “coyoterismo”.

Inicialmente, sobre todo para los primeros emigrantes, emprender el viaje y conseguir el dinero era muy difícil, pues nadie se atrevía a prestarles el dinero. Ni siquiera el costo de una hectárea de tierra⁴ alcanzaba para financiar el viaje. Mientras que hoy, si se vende apenas unas 0,125 hectáreas de tierra, se puede muy bien emigrar⁵. Incluso familias y vecinos que

4 En 1999 una hectárea de tierra costaba entre 3.000 y 4.000 dólares.

5 El precio de 0,125 hectáreas llega hasta 12.000 dólares, monto que puede cubrir el costo del viaje y permite la salida de los pobres que poseen poca tierra. En la comuna no hay familias sin tierra.

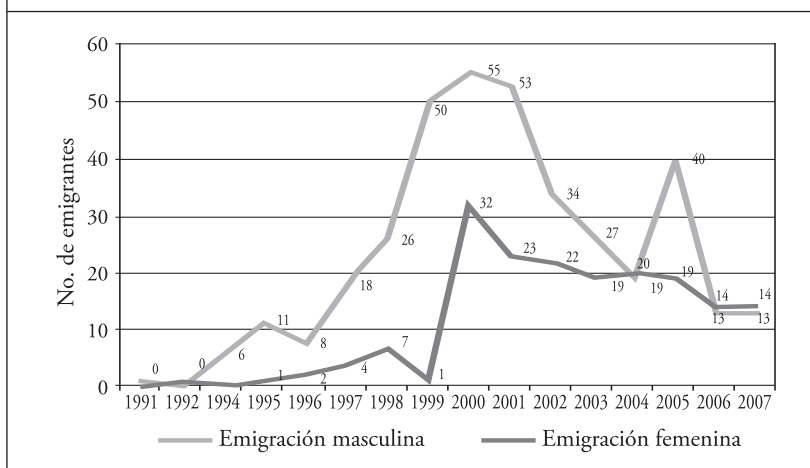
habían emigrado un poco antes, no acostumbraban prestar dinero por temor a perderlo. La “ayuda familiar” solo se plasmaba una vez que el emigrante llegaba a su destino (Estados Unidos). Ante estas circunstancias el “implicado” y sus familiares se apoyaban recíprocamente para conseguir el dinero mediante varias estrategias: algunos recurrían a pedir dinero en otras comunidades (Molobog y La Tranca⁶) y otros vendían la tierra, sumando a ello los préstamos a “chulqueros” que ajustaban el costo del viaje.

En 1997 y 1999 el viaje en barco costaba entre 6.500 y 7.500 dólares, incluso algunos emigrantes pagaron 7.500 y 8.000 dólares hasta el 2001. Pero a partir del 2000 en adelante, subió a 9.500 dólares. Actualmente oscila entre 11.500 y 12.000 dólares en barco y en avión fluctúa entre 13.000 y 15.000 dólares. Es decir, en un periodo de 10 años el viaje en barco se duplicó. La tasa de interés impuesta por los “chulqueros” a los préstamos, fluctuaba entre el 6 y el 7%, mientras que en la actualidad los vínculos intra y extra-familiares han permitido declinar los intereses hasta el 3 y el 4%. El incremento acelerado del costo de la emigración responde sustancialmente a dos factores: la magnitud emigratoria ocurrida entre 1999 y 2000, y el aumento del número de intentos que motivó a los coyotes a elevar los costos, lo cual a su vez obedece a las duras restricciones implementadas en el 2001.

La emigración internacional en la comuna Sisid es concebida como una “enfermedad” o “fiebre”, fenómeno que surgió a inicios de la década del noventa (ver gráfico No. 1). A partir de entonces el número de desplazamiento tanto masculino como femenino ha venido aumentando poco a poco, y más adelante esta leve experiencia permitió construir la red emigratoria que a su vez favoreció el traslado de otros emigrantes e incrementó el éxodo de los kichwas kañaris. Entre 1999 y 2000, el flujo aumentó vertiginosamente debido a la crisis política y económica vivida en el país en esos dos años. En efecto, según el censo realizado en la comuna Sisid, se afirma que en un periodo de cinco años (1999 a 2003) salió aproximadamente el 60% del total de la población emigrante (547 personas).

6 Son comunidades rurales que se encuentran al sureste del cantón Cañar.

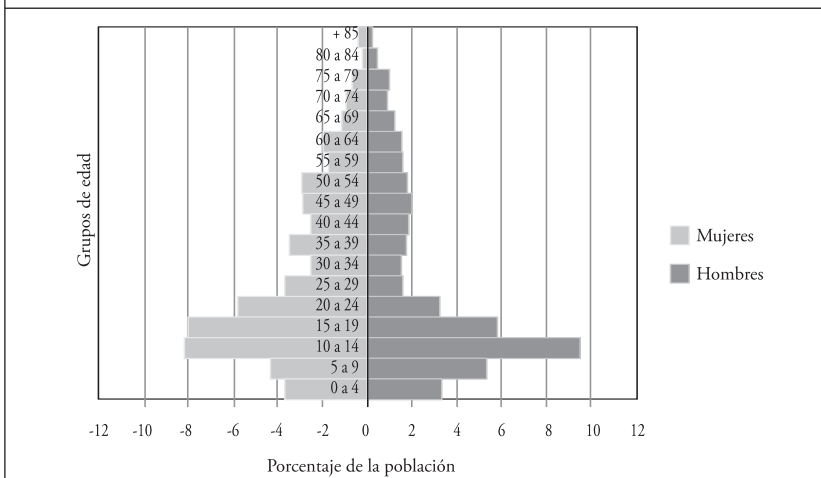
Gráfico No. 1
Tendencias emigratorias en la comuna Sisid, según el año y por género



Fuente: Construido con datos del censo realizado en la comuna Sisid (junio 2007).
Los resultados del último año suman las proyecciones a partir del primer semestre.
Elaboración: Miguel Caguana.

En el gráfico No. 1, se visualiza que a partir de 2001, el *boom* emigratorio tiende a declinarse a causa de las políticas de control de flujos emigratorias implementadas en el Norte, evidenciándose el fenómeno en el aumento del número de intentos que realizan los emigrantes al cruzar las fronteras. A partir de ese año los emigrantes llegan a sus destinos luego de dos, tres e incluso hasta seis intentos. Otra causa de descenso es la poca presencia de población activa entre 20 y 40 años en la comuna (ver gráfico No. 2), ya que hasta entonces se habían ido casi todas las personas en edad productiva. Sin embargo, pese a estas restricciones y riesgos, la emigración en la comuna Sisid no ha cesado, pues continúa y la tendencia es que proseguirá en pequeñas proporciones a medida que la población inactiva obtenga la edad óptima para ofertar su mano de obra en el mercado internacional.

Gráfico No. 2
“Pirámide” de población de la comuna Sisid, según sexo y rango de edad

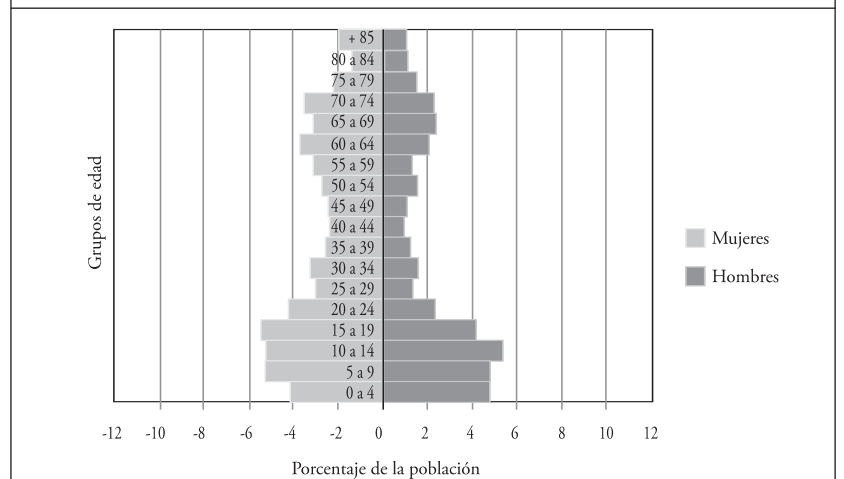


Fuente: Censo realizado en la comuna Sisid (junio 2007).
Elaboración: Miguel Caguana.

En la comunidad se registran 470 familias, de las cuales el 60% han emigrado y el 40% no. Esto último obedece a la carencia de “medios hipotecarios”⁷, por mantener el núcleo familiar y también por la edad, que es otro factor que impide salir. Por otra parte, según el gráfico No. 2., se presume que la salida masiva de los emigrantes estaría generando un bajo índice de natalidad que a la larga provocaría el desdoblamiento de la comunidad, también tendencias al envejecimiento, o poca presencia de niños, niñas, mujeres y ancianos, tal como está ocurriendo en una parroquia rural con más de veinte años de emigración (ver gráfico No. 3). En efecto, la “Pirámide” de población de los habitantes rurales del cantón y parroquia Déleg de la provincia del Cañar es asimétrica, pues hay mayor número de mujeres (más del 60%) que hombres; se vislumbra también poca presencia de población adulta joven y un alto índice de población anciana, es decir, hay tendencia al envejecimiento poblacional.

7 La carencia de escrituras para las tierras impide hipotecar y emprender el viaje; especialmente en la segunda generación se observa esto.

Gráfico N° 3 - “Pirámide” de población del cantón Déleg.
Únicamente está considerada la población rural según sexo y rango de edad



Fuente: INEC. VI Censo de población y V de Vivienda. 2001.
Elaboración: Miguel Caguana.

Hasta antes del 11 de septiembre de 2001, y de acuerdo a nuestro censo, se muestra la posibilidad de traslados por vía aérea. Hasta esa fecha pudieron viajar dos emigrantes por año utilizando este medio pero luego, las duras restricciones implementadas redujeron en un 50% este tipo de salidas. Los emigrantes en los traslados usan el “sistema mixto” o van por mar y tierra: barco, caminatas y transportes. Evidentemente, el 93% de los emigrantes de la comuna Sisid se trasladaron y continúan saliendo en barco en forma clandestina; apenas el 7% se desplazaron en avión.

El alto porcentaje de salidas masculinas revela la réplica de la “herencia” histórica del flujo local, pues antes del éxodo internacional los hombres emigraban más que las mujeres. Probablemente esta situación obedece también a la larga distancia y altos riesgos que enfrentan los emigrantes antes de llegar a sus destinos. La emigración femenina directamente está relacionada a la reagrupación familiar, pues del total del flujo femenino, el 78% eran casadas y apenas las 22% solteras; mientras tanto el 75% de hombres emigraron casados. Tanto hombres como mujeres solte-

ros generalmente se van siguiendo a los parientes del núcleo familiar. Del total de emigrantes apenas han retornado 29 hombres y 11 mujeres, aunque ya se muestran señales de re-emigración.

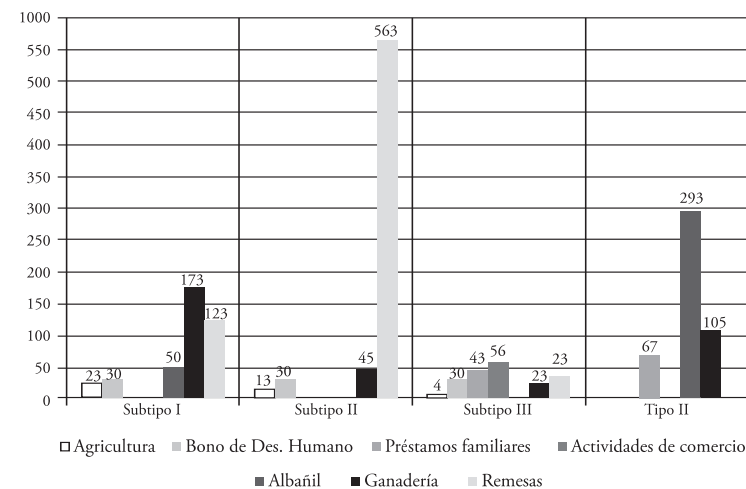
Otra característica migratoria de la comuna Sisid es la preferencia de ir a Estados Unidos. La red migratoria estructurada desde el inicio de la emigración y los vínculos intra y extra-familiares, coadyuvaron el traslado del 97% de emigrantes hacia ciudades importantes de ese país; mientras apenas el 3% salieron hacia España. Pese a cualquier restricción, riesgo y costo, la red migratoria muy bien desarrollada hasta este momento, hace que sigan trasladándose los nuevos jóvenes en edad productiva y que se produzca la re-emigración de los emigrantes retornados, quienes al recibir pocos ingresos de sus costosas inversiones y ante las penurias latentes se ven obligados nuevamente a dejar su *llakta*.

Los ingresos económicos en familias con y sin emigrantes

Los ingresos de las familias rurales provienen de tres fuentes principales: las actividades agropecuarias, extra-prediales y no agrícolas⁸. Tomando en cuenta únicamente a familias con esposos emigrantes (subtipo II), la emigración genera, en promedio, 563 dólares que corresponden al 87% de los ingresos totales por mes (651 dólares); esta cifra, en una familia con diez años de emigración, alcanza hasta más de 1.000 dólares por mes. En estas tipologías de familias los ingresos pecuarios son doce veces menores y el ingreso agrícola es muy ínfimo en relación a las remesas. Las esposas de los emigrantes también reciben el bono de desarrollo humano cada mes, pero apenas representa el 5% del ingreso total (ver gráfico No. 4). Lo peculiar de estas familias es que reciben “envíos específicos” para la construcción o mejoramiento de casas, compra de tierras, seguro médico o para el ahorro, cuyo monto oscila entre 1.000 y 6.000 dólares.

8 Illis (2000) citado en Lacour (2007) define tres tipos de actividades: 1) las agropecuarias, 2) las extra prediales (dentro del sector agropecuario, pero fuera de su propia explotación agrícola: negociantes de productos agrícolas, jornalero agrícola, etc.), 3) las no agrícolas (fuera del sector agropecuario: albañil, profesor, tendero, etc.).

Gráfico No. 4
Promedio de ingreso en USD por mes en cuatro tipologías de familias



Fuente: Seguimiento a familias con y sin emigrantes, 2007.

Elaboración: Miguel Caguana.

En hogares con esposo emigrante, las remesas constituyen la principal fuente de ingreso, y superan sustancialmente a los ingresos por otras actividades. Las remesas enviadas desde los países de destino varían ampliamente en función del tiempo de emigración. Los emigrantes con más de 10 años de salida envían cada mes a sus esposas un promedio de 1.000 dólares, mientras que, con seis años de emigración, envían un promedio de 250 dólares. Estos envíos también se relacionan con la educación de los hijos, pues en los meses del año escolar y dependiendo del número de hijos que asisten a la escuela o al colegio, los esposos remiten más cantidad de remesas. Así por ejemplo, en un hogar con esposo emigrante hace más de dos años atrás y con tres hijos asistiendo al colegio, el envío es de un promedio de 433 dólares cada mes. Estos envíos permiten acceder a la educación y aliviar las condiciones paupérrimas de las familias en los lugares de origen.

Contrariamente, en hogares con hijos o hijas emigrantes (familias subtipo I), la actividad pecuaria es la principal fuente de ingreso, que corres-

ponde al 29% del ingreso promedio por mes; de este rubro el 60% proviene de la venta de leche y el 40% de la venta de animales. Las remesas constituyen el segundo rubro, pues en estos hogares los padres reciben las remesas con menos frecuencia (dos y tres meses) y su monto promedio es de 120 dólares por mes; este ingreso es vital ya que ayuda a mejorar la actividad ganadera, permitiendo el acceso al pasto durante la escasez mediante compras, para mantener así el hato y la producción de leche. En estos hogares de presencia de esposos, ellos realizan “poli actividades”, por lo tanto los ingresos provienen de varias fuentes (ver gráfico No. 4). El promedio de ingresos mensuales en estos hogares no sobrepasa los 400 dólares, más bien se reduce a cerca de 150 dólares en una familia. En estas familias los ingresos no permiten acumular, como en el caso de subtipo II, ya que los ingresos únicamente ayudan a la reproducción y sostienen la economía familiar.

En familias con emigración fracasada (subtipo III), los ingresos económicos son muy disímiles a las dos anteriores tipologías. No reciben las remesas por el “accidente del esposo” en el país de acogida, aunque persiste la esperanza de subsanar y nuevamente recibir las remesas. La principal fuente de ingreso constituyen las actividades extra-prediales, sobre todo el comercio agrícola, y para las necesidades urgentes (educación, salud) la familia recurre a préstamos familiares. Mientras tanto, en hogares con esposos fallecidos en el viaje, la familia está inmersa en una situación precaria y el programa Bono de Desarrollo Humano es la principal fuente de ingresos. Según la noción de la Comunidad Andina de Naciones (UNFPA; FLACSO 2006:7), estas familias viven en “extrema pobreza”, ya que tienen multiplicidad de necesidades básicas insatisfechas, pues el promedio de ingreso mensual es de apenas 95 dólares por mes e incluso baja hasta 67 dólares.

En familias sin emigrante, la actividad de construcción es la principal fuente de ingreso y aporta un promedio de 293 dólares por mes que representa el 63% del ingreso total. Sin embargo, las actividades de construcción no son estables durante todo el año por lo que, para compensar los ingresos en esos tiempos, se recurre a la venta de animales. Los bajos ingresos dificultan cualquier posibilidad de mejorar la situación económica y peor acumular. Sin embargo, en estas familias, a pesar de la situación

precaria, se mantiene consolidado el núcleo familiar y son menos vulnerables a la desintegración.

Como podemos ver en el gráfico No. 4, en todas las tipologías de familias los ingresos agrícolas son muy incipientes en relación a otras actividades, debido a varios factores: inestabilidad del precio de los productos agrícolas en el mercado, elevado costo de producción, cambios del “patrón tiempo”, entre otros. Esto mantiene a la agricultura campesina en una situación de crisis y marginalidad, obligando a los pequeños productores únicamente a cultivar para el auto consumo en las llamadas “hueritas”. Los bajos ingresos agrícolas incitan a transitar de eminentes agricultores a ganaderos, tendencia que poco a poco viene cobrando importancia económica desde inicios de la década de los ochenta, a través de la comercialización de leche; más aún, con la masiva emigración esta actividad casi ha sustituido a la actividad agrícola. La venta de leche y animales proporciona ingresos importantes a las familias y es considerada más segura y menos riesgosa que la agrícola. Por lo tanto, es importante mantener protegido el mercado de leche ante el posible aperturismo comercial, pues la eliminación de las barreras provocaría el colapso de este importante sector, conllevando a los pequeños ganaderos a una situación de vulnerabilidad.

Por otra parte, la emigración internacional ha dado lugar al ingreso de la mano de obra nacional y al arribo de los peruanos. En efecto, los emigrantes llegan a parroquias rurales para ofertar la mano de obra a más bajo precio que los albañiles locales, originando así la competencia y la erosión del mercado de trabajo local, haciendo difícil a los albañiles locales disponer de ingresos durante todo el año. Se presume que el mercado de trabajo local no es igual que hace unos cuatro años atrás, por la disminución del envío de las remesas, situación que obedece a la reagrupación familiar, ahorros y adquisiciones de bienes (casa) en lugares de acogida y por las condiciones laborales del país receptor. La suspensión de los envíos colapsaría el mercado de trabajo y la economía de servicios, que son actividades dependientes de las remesas.

Por un lado, en los emigrantes exitosos se refleja mejoría de sus condiciones económicas, pero por otro lado se evidencia la desintegración del núcleo familiar con costos sociales irreversibles, sobre todo en hogares

ausentes de padres, de allí que la emigración desde el punto de vista económico es pertinente, pero socialmente es insostenible.

La desigualdad social en el medio rural

Previo a la dolarización económica (1997), las remesas convertidas en sucres (moneda nacional) permitían la devolución rápida de la deuda del viaje en apenas tres y cuatro meses, mientras que en la actualidad, debido a la dolarización y por el elevado costo del viaje, se demoran mínimo dos a tres años para pagar la deuda. Luego, los emigrantes usan las remesas en el traslado del cónyuge o hijos e hijas, y posteriormente empiezan a construir o a mejorar las casas. En el paisaje andino se observan numerosas casas de “modelo americano”, de diferentes estilos y tamaños, cuyo costo supera los 30.000 dólares, pero las construcciones masivas han generado la inflación, elevando el alza de los precios de los materiales de construcción y encareciendo cada vez más el valor de las construcciones.

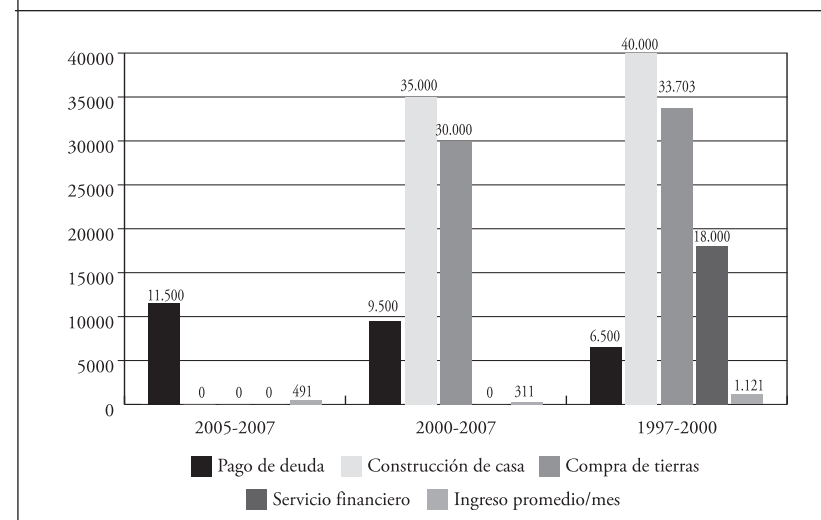
En el gráfico No. 5⁹, podemos ver la acumulación¹⁰ de las familias emigrantes exitosas, en función del año de emigración; mientras más tiempo mayor acumulación y viceversa. Los emigrantes exitosos con más años de emigración son los que acumulan más que otros con menos años. Generalmente inician construyendo las casas, las cuales, por la ausencia de las familias, son subutilizadas. Las mansiones costosas no sólo son construidas en el campo sino también en cantones y parroquias rurales a fin de rentabilizar las inversiones a través del arriendo o la misma familia emprende actividades de comercio (venta de ropas, primeras necesidades). Las remesas también permiten la reconquista de tierras a un costo muy elevado, por ejemplo en 1999 una hectárea costaba entre 3.000 y 4.000 dólares; mientras que en la actualidad cuesta por encima de 25.000 y 30.000 dólares; incluso en otras comunidades una hectárea cuesta 55.000 dólares, pero por falta de mano de obra familiar permanece solo

9 En este gráfico se visualiza el proceso de acumulación sólo en familias con emigración exitosa.

10 El término alude al uso de las remesas en la compra del capital natural (tierra), consumo (construcción y/o mejoramiento de casas, compra de autos), capital financiero, inversión en capital humano y emprendimiento de economía de servicios tanto en el área urbana como en la rural.

con “llanos”¹¹. Las “remesas acumuladas” sirven también para proveer servicios financieros a otros emigrantes a tasas de 4 y 5%. Este tipo de compras sólo pueden hacer los emigrantes, mientras tanto las familias sin emigrantes no pueden acceder a ningún capital ni a comprar bienes de consumo.

Gráfico No. 5
Proceso de acumulación en familias que reciben remesas cada mes



Fuente: Seguimiento a familias emigrantes, 2007.

Elaboración: Miguel Caguana.

Parece que las condiciones laborales de los países de acogida, la dolarización económica del país y la misma inflación, probablemente estén incidiendo en el proceso de acumulación de los recién emigrantes, haciendo lenta la acumulación en relación a más años de emigración. Cualquier emigrante se “descapitaliza” durante los primeros años para luego poco a poco ir acumulando y realizar gastos en bienes de consumo, es decir, “capitalizar”. En pocos años de emigración (dos años) aún no inician la

11 Es una mezcla de pastos naturales que sirven para el pastoreo de ganado bovino y ovino.

acumulación, más bien el emigrante y sus familias están en una etapa de riesgo¹² y con probabilidad de sufrir la “anormalidad económica”.

En cambio, en hogares con esposo emigrante por más de seis años, se vislumbra la acumulación a través de inversiones en capital natural, en capital circulante (animales) y en capital humano. Esta acumulación permite mejorar la economía por encima de la situación antes de emigrar. En contraste, una persona con más de diez años de emigración posee múltiples opciones para sostener la economía familiar, ya que dispone de inversiones muy atractivas que pese a cualquier riesgo social mantendrán mejor su condición económica.

En familias con emigración fracasada resulta difícil salir de la pobreza y peor cualquier posibilidad de acumular, por los escasos ingresos. La recuperación de la enfermedad permitiría nuevamente recibir las remesas y nuevamente capitalizar. Mientras que en familias con emigrantes fallecidos es imposible que se cumpla el “sueño americano” ya que los ingresos solo permiten subsistir. Similar situación sucede con familias sin emigrante. Debido a la alta dependencia económica es imposible acceder al capital natural, inversión en capital humano y mejora, o de una casa.

La diferencia de los ingresos en familias rurales, sustancialmente es provocada por la emigración internacional. El 31% del núcleo familiar de la comuna Sisid, con esposo emigrante, estaría viviendo en una situación de prosperidad económica: son los llamados “emigrantes exitosos”, mientras que el 30% reciben remesas con menor frecuencia y el resto de hogares rurales subsisten en situación de pobreza. La magnitud de las remesas en hogares rurales genera la estratificación y desigualdad sociales.

12 El término alude a enfermedades, muerte o a la desintegración que puede ocurrir con el emigrante.

Conclusiones

El éxodo rural ocurrido en las comunidades rurales obedece sustancialmente a la difícil situación económica que enfrenta la gran mayoría de los pequeños agricultores. En efecto, los bajos ingresos y la pauperización de las poblaciones rurales han obligado a la multitud de habitantes pobres a salir en busca de un mejor futuro lejos de su terruño. Estos desplazamientos, aunque imprimen ventaja económica en los lugares de origen a través de la remisión de remesas, a su vez generan efectos directos en la variable demográfica, es decir, están ocasionando despoblación de personas de edad productiva y la presencia asimétrica entre población masculina y femenina, con tendencia al envejecimiento. La salida de personas a nivel internacional alivia la economía deprimida pero a un costo social muy irreversible, sobre todo en 13 hogares sólo habitados por los hijos e hijas. Empero, esta mejoría de las condiciones de pobreza es muy disímil en poblaciones indígenas y campesinas, sobre todo entre las familias con y sin emigración. La magnitud de las remesas remitidas por los emigrantes exitosos está produciendo brechas de desigualdad social y antagonismo entre las poblaciones, en casi igualdad de condiciones hasta antes de la emigración internacional.

Los envíos mensuales y específicos¹³, a más de mejorar las condiciones de vida, también permiten acumular para disfrutar en la etapa de jubilación, pero a su vez generan alta dependencia económica en el territorio, ya que ninguna de las actividades locales puede superar y dinamizar la economía local de las remesas. Por esta razón, y dada la ventaja económica que ofrece el mercado de trabajo internacional en relación al mercado laboral local, se motiva el desplazamiento secuencial de cualquier joven que llega a cumplir la edad productiva, incluso algunos se van antes de cumplir los 18 años. En los países receptores un emigrante con poca destreza en actividades de construcción empieza ganando tres y cuatro veces más que un trabajador en el país de origen. En cambio un emigrante experimentado percibe nueve veces más en un día de trabajo.

13 Los envíos específicos son remesas destinadas a la construcción de casas, compra de tierras y para el seguro médico. El monto está en función a las actividades prioritarias.

Entre las familias indígenas y campesinas muy pocos podrían mejorar sus condiciones de vida sin salir de su lugar de origen, sobre todo aquellos con algún grado de capital humano y social y capital natural. Pero en el 40%¹⁴ de los núcleos familiares sin emigrantes se constata escasa la posibilidad de mejorar sus condiciones de vida, y más bien estarían forzados a vivir en la pobreza e incluso en condiciones de indigencia, ya que los ingresos de estas familias apenas permiten sostener la economía e impiden toda posibilidad de acumular. Esta circunstancia anima a salir pese a cualquier restricción, riesgos y costo. Como ya señalé con anterioridad, las políticas anti-emigratorias no han frenado ni van a detener la emigración, sino más bien han encarecido cada vez más el costo del viaje y los riesgos.

Las remesas remitidas por los emigrantes a las comunidades rurales son sustancialmente de uso individual, aunque hay una incipiente señal de inversiones colectivas, sobre todo en la mejora de la iglesia y la casa comunal. De ahí que las remesas colectivas no promuevan el desarrollo, ya que en la comunidad persisten las necesidades básicas insatisfechas, como por ejemplo el agua potable, alcantarillado, vías de comunicación, entre otras. Igualmente, las inversiones de las remesas en capital natural y en economía de servicios, generan escasos ingresos y fuentes de trabajo, pues para recuperar la inversión en la compra de tierras se requiere por lo menos 15 años. Más bien, el uso de las remesas en bienes de consumo está generando inflación, encareciendo el costo de vida y sugiriendo un horizonte cada vez más difícil para los no emigrantes. Las remesas son ingresos imprescindibles en la economía familiar, sobre todo en familias emigrantes, pero a pesar de eso no han podido sustituir a la agricultura tradicional, ya que esta actividad sigue siendo importante para el autoconsumo familiar. Las mujeres, ancianos, niños y algunos jóvenes, continúan inmersos en el ciclo agropecuario, pero por la falta de mano de obra local, obligatoriamente se ha profundizado la monetización de la agricultura campesina, erosionando así los principios de reciprocidad andina.

14 En el censo realizado en la comuna Sisid, se registra 60 y 40% de núcleos familiares con y sin emigración, respectivamente.

Las unidades de producción familiar y el mercado de trabajo local generan escaso ingreso sobre todo para los no emigrantes, por lo tanto, ellos y ellas están muy lejos de superar sus condiciones de vida y peor acumular en capital humano¹⁵ y en otros capitales, más bien desembocan en “catástrofe económica y social”. Evidentemente, los que no han emigrado continúan subsistiendo en una situación de pobreza, tema que es poco o nada de preocupación en las deliberaciones a nivel local, nacional e internacional. Al respecto se pregunta ¿cuáles serán las potenciales alternativas para que los no emigrantes mejoren sus ingresos y condiciones de vida sin salir de su comunidad?

En la comunidad rural hay ausencia del Estado, sobre todo para facilitar los servicios de asistencia técnica a los pequeños productores. Por lo tanto la agricultura campesina continúa sumergida en crisis y marginalidad, y sin posibilidad de generar empleo e ingresos atractivos. Más bien la actual situación del agro condiciona el encadenamiento emigratorio. Este ambiente parece que requiere, en el corto plazo, de la intervención de los gobiernos seccionales, organizaciones sociales, ONG, etc., que promuevan iniciativas y creen fuentes de trabajo a fin de mantener o disminuir la escala actual de emigración. Las organizaciones sociales, las entidades de desarrollo han impulsado y están promoviendo programas de desarrollo rural, sin embargo, creemos que estas intervenciones locales no pueden ser suficientes para cambiar ni para minimizar la salida masiva de la población. Las intervenciones tendrían más resultado articulándose con otras acciones, como la definición de políticas públicas nacionales en favor de las zonas rurales y las deliberaciones a nivel internacional sobre las consecuencias de la globalización en los países pobres, y en particular de la emigración.

15 Según Pachano (1988), la inversión en educación es vista como “un mecanismo dentro del proceso de acumulación, ya que se trata de una forma de recapitalización hacia el futuro, debido a los réditos que producirá el estudio de los hijos cuando se transforme en trabajo calificado bajo cualquier forma”.

Bibliografía

- Jokisch Brad D. (2001) “Desde Nueva York a Madrid: Tendencia en la migración ecuatoriana”. *Ecuador Debate*, No. 54. Quito, Ecuador.
- El Congreso Nacional (Ecuador) (2007) Ley Orgánica de Pueblos y Nacionalidades Indígenas, expedida en Junio de 2007. Quito.
- Instituto Nacional de Estadística y Censo INEC (2001) VI Censo de Población y V de Vivienda. Resultados definitivos. Tomo I. Cuenca, Ecuador.
- Lacour, M. y M. Vaillant (2007) “Subir al páramo o bajar a la ciudad: paradoja de una agricultura minifundista en la Sierra central ecuatorial”. *Mosaico Agrario: diversidad y antagonismo socio-económicos en el campo ecuatoriano*. Quito, Ecuador.
- Pachano, Simón (1988) “Campesinado y migración: algunas notas sobre el caso ecuatoriano”. *Población, migración y empleo en el Ecuador*. Quito, ILDIS.
- UNFPA - FLACSO Ecuador (2006) *Ecuador: Las cifras de la migración internacional*. Quito, Ecuador.

Las migraciones internacionales en Muquiyauyo (Perú): entre el progreso, el prestigio y las resistencias

María del Pilar Sáenz*

Introducción

El presente documento es un informe inicial de uno de los cinco distritos rurales donde el Instituto de Migración y Desarrollo en la Región Andina INMIGRA, viene llevando a cabo la investigación “Migración internacional y desarrollo rural en los Andes Centrales del Perú”, la misma que se realiza en el marco del Programa Piloto Junín Global, cuya finalidad es la revinculación activa de los emigrantes de los Andes Centrales a las dinámicas de desarrollo en sus zonas de origen; y al mismo tiempo, la incidencia en el diseño de políticas locales y regionales que permitan una adecuada gestión de las migraciones y los efectos que éstas producen.

El objetivo principal de la investigación en curso es identificar las diferentes tendencias y particularidades, así como efectos económicos y sociales que las migraciones están generando en el desarrollo de las comunidades en cada uno de los distritos rurales donde se proyecta ejecutar el Programa Junín Global, y de esta manera lograr que las acciones planificadas atiendan a las realidades concretas de las familias de los emigrados y a sus comunidades de origen, promoviendo así propuestas de codesarrollo.

* Instituto de Migración y Desarrollo en la región andina INMIGRA.

Es importante recalcar que con este estudio no se busca idealizar ni emitir juicios de valor sobre las decisiones y motivaciones que los individuos y sus familias tienen para salir de sus comunidades, ni mucho menos hacer generalizaciones, pues ya diversos estudios se han enfocado en la migración peruana de manera panorámica; sino por el contrario, mirar con mayor especificidad las diversas formas de migración que se presentan en los distritos de Junín, para comprender en su amplitud cómo cada una de éstas se articulan dentro del desarrollo de las comunidades.

La investigación se desarrolla en dos etapas, la primera consiste en hacer un análisis de los factores históricos, sociales y económicos que intervienen en los casos de migración identificados en cada zona. La segunda busca determinar los efectos que están produciendo las migraciones en las comunidades, vinculándolos a las perspectivas de desarrollo desde la óptica de sus propios miembros, en especial de los personajes reconocidos por la comunidad como activos promotores del desarrollo de sus ciudades, y de las propias familias de los emigrados al exterior.

Sobre el desarrollo, las comunidades campesinas y las migraciones

La inmigración y los efectos económicos que ésta genera en los países receptores demuestran en términos generales una mirada positiva de las migraciones, generándose las mayores críticas en relación a los efectos sociales y conflictos que surgen de las diferencias étnicas y religiosas, así como de las reacciones de los sindicatos o grupos de presión nacionales, a raíz de la competencia que se establece con los inmigrantes en el mercado laboral (Pellegrino 2003).

En el caso de los países de origen, se encuentra mayor complejidad en determinar los impactos económicos y aun los sociales, pues se requiere hacer proyecciones y supuestos de lo que habría sucedido si no se hubiera producido la emigración de determinadas zonas y poblaciones. La relación entre migración y desarrollo continúa siendo “una relación no resuelta”.

Con respecto al desempleo y las remesas, el Perú, al igual que la mayoría de los países de origen de los emigrantes de América Latina, ha recibi-

do beneficios relacionados a la reducción de gente desempleada, pues varios de ellos y ellas han optado por salir a otros países para buscar un empleo con mayores remuneraciones y de esta forma remesar a sus familias para la supervivencia o mejoras económicas.

Este dinero de las remesas se ha convertido en una fuente importante de ingresos, aportando a mejorar la economía interna e incrementando significativamente el producto bruto de la economía nacional. Al envío periódico de dinero a las familias, se suma además la inversión de los emigrantes en la adquisición de propiedades o en pequeñas empresas que promueven un mayor crecimiento económico tanto en zonas urbanas como rurales.

Manuel Orozco (2005) identifica algunos de los aspectos del desarrollo económico relacionados a la migración transnacional sobre la base de los vínculos de los inmigrantes con su zona de origen, que se manifiestan específicamente en cuatro prácticas de gasto e inversión: transferencia de remesas familiares, demanda de servicios¹ —como telecomunicaciones, bienes de consumo o viaje—, inversión de capital y donativos de caridad a organizaciones filantrópicas que recaudan fondos para la comunidad de origen. Estos tipos de vinculación plantean importantes desafíos para la discusión y establecimiento de políticas que faciliten las relaciones entre el transnacionalismo y el desarrollo.

Pero las migraciones no sólo generan desarrollo económico, también brindan posibilidades de desarrollo social y cultural, como la consolidación de redes sociales, el enriquecimiento de las prácticas culturales y la participación política². Las formas de organización colectiva en razón a la procedencia de los inmigrantes de algunos países de América Latina y el Caribe

- 1 El estudio realizado por Manuel Orozco entre generadores de remesas en Nueva York, Los Ángeles, Chicago, Washington, D.C. y Miami de 12 países de origen, para evaluar la extensión de los vínculos transnacionales utilizando como unidades de análisis cinco aspectos de intercambio: transferencias monetarias, turismo, transporte, telecomunicaciones y comercio nostálgico, determinó que el 60% de los inmigrantes envía remesas con regularidad, doce veces al año; la tercera parte viaja una vez al año; el 60% telefona a su hogar de origen una vez por semana y compra bienes de su país de procedencia.
- 2 Los vínculos transnacionales que mantienen los emigrantes, tanto con su comunidad como con la comunidad receptora, pueden determinar la creación y éxito de grupos sociales como las asociaciones de los países de origen, que aporten al desarrollo en ambas sociedades.

ha propiciado la consecución de fondos para obras en sus comunidades de origen, facilitando proyectos que no serían viables por otros medios.

Para el caso específico de las migraciones de las comunidades rurales en el Perú se presenta similar panorama al de los estudios de migración indígena de los demás países latinoamericanos en los que es necesario incorporar la dimensión de etnicidad, no sólo en referencia general a un país, sino “con adscripciones étnicas y regionales específicas que imprimen características particulares a sus desplazamientos”, teniendo en cuenta que el fenómeno migratorio actual no es bipolar (lugar de origen y de destino) sino multilocal, es decir, que pone en contacto a diferentes sitios en el país de origen con los de destino, entrelazados en una dinámica que tiene como eje la comunidad de origen³.

Las migraciones continuas de las comunidades campesinas de algunas regiones del Perú se han convertido, en la actualidad, en una estrategia de desarrollo familiar o en la única salida con la que cuentan para mejorar su situación de carencia. Los principales destinos en el caso de las comunidades de los Andes Centrales del Perú son: Estados Unidos, España, Italia, Argentina y Venezuela, entre otros.

Muquiyauyo:

¿Migración progresista o formas de resistencia?

Una breve mirada a la historia, la vida social y la migración en Muquiyauyo

La migración en las comunidades campesinas –antes denominadas indígenas– del Valle del Mantaro, se desarrolla dentro de un complejo sistema de cambios históricos, épocas influenciadas por diversos factores políticos, económicos, sociales y culturales que dan lugar a distintos flujos migratorios.

3 Reflexiones de Martha Judith Sánchez (2007), del Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, en su ponencia “La Inclusión de la Migración Indígena en la Literatura Internacional” para el ciclo de conferencias “La Radio y la Migración Indígena”.

En el caso de Muquiyauyo es importante hacer una revisión histórica de la evolución del pueblo desde su situación como comunidad indígena hasta lo que hoy denominamos comunidad campesina, para poder entender con mayor profundidad cómo se presentan los procesos migratorios y de qué maneras están manteniendo o generando cambios en sus sistemas de vida y producción.

El pueblo de Muquiyauyo, por su historia y organización comunitaria, ha sido reconocido en diversos estudios de magnitud internacional como una de las comunidades ejemplo de progreso y desarrollo. El antropólogo Richard Adams recoge en su estudio los comentarios de Castro Pozo, Escobar y Tschopik, quienes afirmaban que Muquiyauyo era “notablemente progresista”⁴, hasta el punto de convertirse en una especie de mito de desarrollo en su época, o como mencionan Pineda, Urcuhuaranga y Landeo (1972) en su investigación de Muquiyauyo:

...su organización casi perfecta, ha recibido la admiración de los pueblos vecinos del Valle, quienes la toman como ejemplo digno de imitar, debido a su organización donde todos laboran como en un panal de abejas a las órdenes de las autoridades y para el engrandecimiento de la comunidad.

Esta reputación, que llevó a Muquiyauyo en 1965 a recibir el Premio Comunal de Cooperación Popular bajo el símbolo de la “Lampa de Bronce”, es la que impulsa a Adams (1959) a empezar su travesía de investigación antropológica en la búsqueda de este modelo ideal de organización comunitaria.

Posteriormente, Marcelo Grondín (1978) recoge los diferentes estudios elaborados sobre Muquiyauyo, entre ellos el de Adams, buscando

4 En su estudio, Marcelo Grondín cita textualmente las apreciaciones de diferentes autores sobre Muquiyauyo recogidas en la investigación realizada por Adams. Entre los mencionados se encuentra Tschopik (1947) quien dice sobre Muquiyauyo “...gracias a sus propios esfuerzos, sin ayuda externa, llegó a ser una de las más firmes económicamente, de las más alfabetizadas y educadas de toda la sierra del Perú, con una extensa planificación social y sistemas de cooperación particulares”. Y según Escobar (1971) “Muquiyauyo... dedicada como las demás comunidades ‘progresivistas’, a proveerse de servicios sociales y mejoras en su ornato público”. (Grondín 1978).

dilucidar sus dudas y comprobar sus hipótesis sobre los sistemas de organización comunal, identificando de qué manera la comunidad de Muquiyauyo, reputada como la más progresista del Valle del Mantaro y del Perú, había evolucionado frente a los cambios del contexto nacional, influido a su vez por el contexto internacional, acentuando su observación en la organización comunal y las relaciones que la sustentan.

Sus conclusiones determinaron que, si bien es cierto las estructuras comunitarias “progresistas” habían generado beneficios para el pueblo de manera aparentemente democrática, las relaciones en el fondo se habían dado bajo una forma de explotación calculada⁵, en la que se perpetuaba el mismo tipo de explotación iniciado durante la Colonia⁶ y aun antes, a través de la nueva organización comunal (aunque con características distintas debido a los cambios históricos) (Grondín 1978), la cual era controlada por miembros de las “clases” más altas de la comunidad que se beneficiaban de los excedentes y de la mano de obra gratuita de los comuneros, quienes a su vez se valían de la organización comunal como un instrumento de poder o de defensa frente a los conflictos regionales y nacionales.

De esta manera se han definido las relaciones sociales en la comunidad, basándose en las diferencias socio-económicas entre los y las comuneros de las clases altas o superiores (acomodados), los de clases medias (comuneros medios) y los de las bajas o comuneros pobres⁷.

5 Es la explotación presente en todos los niveles de la sociedad, entre ellos el local, que no solo se dio para los campesinos en las haciendas, plantaciones o latifundios, sino también en el propio ámbito de su comunidad. Richard Adams la identifica como una explotación estructural en el sentido de que si uno participa en ella, quedará más allá de la capacidad de los participantes determinar si serán o no explotados. Característica de todas las sociedades complejas, no sólo de Muquiyauyo o de las comunidades campesinas. Mientras más compleja es la sociedad, más grande es la explotación.

6 Según la historia socio-política de Muquiyauyo, el pueblo estaba compuesto por dos grupos: indios y no indios. Pero afirma Adams, que después de un largo proceso histórico los dos grupos se unieron en una nueva comunidad para solucionar sus problemas (Adams 1959:2).

7 En la mayoría de las comunidades de los Andes Centrales podemos encontrar tres grupos económicos: los comuneros acomodados, que producen por encima del nivel de subsistencia; los comuneros medios que producen en el nivel de la subsistencia; y los comuneros pobres que, por no tener suficiente tierra, producen por debajo del nivel de subsistencia y deben vender su mano de obra para completar sus ingresos. (De la Cadena 1988).

Sobre la base de estas diferencias internas es que se reproducen también los sistemas comunales y políticos hasta la actualidad, donde algunos grupos de familias representadas en su mayoría por adultos, tienen acceso a los cargos de dirigencia, que son los que definen los trabajos colectivos agrarios y de obras públicas⁸, y que a través de medios de presión económicos, pero especialmente de tipo ideológico (progresismo y desarrollo) han logrado la participación entusiasta de la gente para realizar obras de servicio o de prestigio, que no han solucionado el problema fundamental del ingreso o de los sistemas de producción agrícola.

La situación de control comunal que se daba por parte de los comuneros de las clases altas, poseedoras de las tierras –y por ello de mejores condiciones de vida–, empieza a atravesar un momento de crisis frente a los cambios nacionales e internacionales que priorizan como actividades productivas la minería, el comercio y la industria, desvalorizando el trabajo agrícola, crisis que se acentúa por la reducción de los precios de los productos del campo. Estos cambios en la economía generan una tendencia a la homogeneización económica de todos los y las comuneros en Muquiyauyo, y los de las clases altas han visto la necesidad de obtener ingresos a través de otras actividades, como el comercio o el trabajo en las minas de la Región Central, para de esta manera conservar su estatus en la comunidad.

En este contexto es que las migraciones a las ciudades del país (Huancayo y Lima) y al exterior se presentan como una alternativa de solución tanto para las clases altas, como para las menos favorecidas, cada una con objetivos distintos y con diferentes efectos en la comunidad.

La migración interna

Las primeras migraciones masivas que se dieron en la comunidad fueron para el trabajo temporal de los hombres muquiyauyinos en los centros

8 El trabajo colectivo agrario lo realizan todos los cuarteles para la explotación de tierras comunales. Los trabajos de obras públicas se asemejan al sistema incaico de la *minka*, que en caso de Muquiyauyo sirvió para la implementación de las centrales hidroeléctricas, el molino y otros servicios públicos.

mineros de la Región Central, como actividad complementaria a la agricultura para obtener mayores ingresos familiares. Esta situación se presentó desde finales del siglo XVIII, con un considerable incremento en los primeros años del siglo XX, en una época donde la mita⁹ ya no se encontraba en vigencia. Esta salida era tanto de carácter estacional como de periodos prolongados, y produjo también el impulso de muchos hombres muquiyauyinos a buscar rumbos en Lima, experiencias que influyeron para provocar cambios en la evolución del pueblo¹⁰.

Las actuales migraciones al exterior y sus efectos en la comunidad de Muquiyauyo

La migración al exterior no se presenta como un fenómeno aislado sino que interactúa con los demás factores de la vida cotidiana de la comunidad y reproduce los mismos patrones; de esta manera se presentan dos tendencias migratorias¹¹: la migración, que a efectos de este estudio denomino como “progresista” (retomando la terminología utilizada por Grondín para describir a la clase “progresista” en Muquiyauyo) que se da entre los miembros de las clases altas, que buscan mantenerse en los espacios de poder dentro del sistema de organización basado en las diferencias socio-económicas, y la “migración de resistencia” que se produce en las familias de la clase baja, como una opción de movilidad social y por consiguiente de ruptura con el modelo comunal de dependencia histórica en el que han vivido durante varias generaciones.

9 Sistema de trabajo de mano de obra indígena para la extracción de recursos a favor del Estado o del imperio.

10 Según Grondín (1978), durante los años veinte a los sesenta, aproximadamente el 80% de los hombres en Muquiyauyo estuvieron por lo menos algunos meses en los centros de trabajo fuera de su comunidad. Especialmente aquellos que trabajaron en las minas fueron capacitados en el uso y beneficios de la energía eléctrica; posteriormente al regresar a la comunidad promovieron la instalación de la primera hidroeléctrica de la Región Central, siendo Muquiyauyo la primera comunidad del valle en tener electricidad de manera autogestionada.

11 Aunque se pueden establecer otras variantes de migración al exterior, en este estudio se identifican como las más resaltantes, dos tendencias dentro de las cuales se desarrollan otros subgrupos cuyas diferencias están en relación a su situación en los lugares de destino y sus formas de vinculación con su comunidad.

La migración progresista: luchando por mantener el estatus

Este tipo de migración se presenta en las familias de la clase superior, es decir aquellas que poseen ingresos por tierras propias, además de los excedentes que genera el trabajo de las tierras comunales, lo que les ha permitido durante muchos años obtener mayores ingresos en relación a los otros miembros de la comunidad que dependen de las ganancias de las tierras colectivas, pero que por la crisis del campo recurren a las migraciones, y a las posibilidades que ésta les trae como medio para recuperar y mantener su nivel social y económico que fueron perdiendo por la progresiva reducción de sus ingresos, a raíz de los cambios de sistemas económicos a nivel nacional y mundial.

Muchos de los pioneros dentro de la migración progresista tuvieron como primer destino Huancayo y Lima, posteriormente emprendieron la salida a Estados Unidos, España o Italia. La experiencia previa de migración interna a las capitales durante algunos años ha sido un elemento importante para su adaptación en los países de destino. La tendencia de estas familias es a la salida progresiva de todos sus miembros, quedando en la comunidad sólo aquellos que por alguna razón se ven imposibilitados de emigrar.

No es tarea difícil identificar a las familias de clase alta que tienen a uno o varios miembros en el exterior, primero porque es de conocimiento de toda la comunidad y segundo porque muchos de ellos han priorizado su inversión en la construcción de grandes casas de material noble, con estilos norteamericanos o europeos que al transitar por las calles no pavimentadas de la comunidad sobresalen frente a las demás.

Otra característica importante es que algunas de estas familias han emigrado en su totalidad, dejando sus viviendas inhabitadas o con vigilantes durante gran parte del año, siendo utilizadas sólo en sus visitas en las épocas de fiestas. Pero la sola presencia de estas construcciones se impone como un símbolo de poder familiar dentro de la comunidad.

Este tipo de migración no se presenta como una estrategia de supervivencia sino de mejora económica, que les permite invertir con sus familias en actividades empresariales y pequeños negocios, dentro y fuera de la comunidad.

La migración de resistencia: estrategia de supervivencia y movilidad social

La migración al exterior no es exclusividad de las clases acomodadas, también se produjo entre las clases menos favorecidas, en un primer momento como estrategia de supervivencia, es decir para obtener los ingresos necesarios para la subsistencia de los familiares que se quedaron en la comunidad, y paulatinamente como una forma para lograr la movilidad social dejando de ser mano de obra permanente de las tierras comunales o peones con bajos jornales de las tierras de otros. La migración como un gesto de protesta, de la voz a la acción (Fox 2006).

La salida para este tipo de emigrantes ha representado una respuesta de resistencia y de protesta al sistema de exclusión (dentro y fuera de la comunidad) en el que han vivido durante generaciones, y que sólo con un acto de ruptura violenta como la migración a otro país posibilita el cambio.

Las mejoras económicas de estas familias son más lentas que en el caso de los progresistas porque tienen mucho menos recursos económicos y educativos para integrarse a las dinámicas tanto sociales como laborales de los países de acogida, pues la mayoría de ellos y ellas tiene como único referente el trabajo del campo y no ha experimentado procesos migratorios previos¹².

La iniciativa de salir es apoyada económicamente por las redes familiares en la comunidad, las cuales aportan económicamente para la salida de su familiar al exterior, pero la contribución no es únicamente una acción altruista, sino vista como una inversión que posibilita la salida de otros miembros en un futuro a mediano plazo.

La información sobre a qué país emigrar la obtienen por referencia de otras familias de la comunidad, y ésta no siempre es completa, especialmente si viene de parte de las familias más pudientes que utilizan la migración como un elemento de estatus, limitando sus comentarios a las experiencias positivas y sin referirse a las labores que realizan y los problemas que atraviesan sus familiares en los lugares de destino.

12 La mayoría ha migrado de manera directa al exterior de forma irregular y se mantiene trabajando en actividades de mano de obra no calificada o de servicio y cuidado.

Cabe mencionar que la gran mayoría de emigrantes de resistencia han salido por medios informales y se encuentran muchos de ellos en situación irregular. A pesar de ello, el simple hecho de estar en el exterior posibilita a la familia en la comunidad el logro de un mayor prestigio, que se reafirma cuando el emigrante retorna en las fiestas, trayendo regalos y gastando en convites para las personas de la comunidad.

Los foráneos: migrantes en Muquiyauyo

Si bien es cierto la mayoría de las personas que han salido de Muquiyauyo tanto a Lima como fuera del país se dedicaban a la agricultura, lo que haría suponer que tras su partida podrían haber generado una desestabilización en la continuidad de las actividades productivas tradicionales, esto no ha ocurrido por dos razones: La primera es que, aún con la migración, la agricultura se sigue percibiendo como la principal actividad en la zona y el dinero de las remesas se invierte para incrementar o mejorar la producción bajo la responsabilidad de los familiares que permanecen en la comunidad, y en segundo lugar, por la presencia de los denominados “foráneos”, inmigrantes internos de las zonas altoandinas, que en busca de un lugar que les brinde mejores oportunidades se instalan en Muquiyauyo para realizar actividades agrícolas (algunos en pequeñas extensiones de tierra o como peones) y en la crianza de animales menores para su venta o autoconsumo.

La llegada de los foráneos viene ocasionando un malestar generalizado en las y los comuneros de Muquiyauyo; argumentan que ellos y ellas son los principales responsables de los problemas de inseguridad que atraviesa la comunidad actualmente (robos en las casas y de los animales, pandillaje, asaltos, etc.), que además se aprovechan de los beneficios de las tierras que deben ser sólo para los miembros y están mermando la organización comunal al negarse a participar en las actividades colectivas “obligatorias”, y provocando la pérdida de identidad cultural en el pueblo¹³.

13 Los foráneos no reconocen la organización comunal tradicional, solo se relacionan con el municipio, esto genera malestar en los comuneros que ven debilitado su poder y la organización que lo mantiene.

La situación económica de los foráneos es de pobreza y de pobreza extrema, pues no poseen tierras que les provean de recursos para la subsistencia. Entre los foráneos la migración al exterior no se da por el gasto económico que implica la salida y por no contar con redes familiares que los apoyen para esta decisión, como sí sucede con los emigrantes “resistentes”.

Surgen contradicciones entre la relación de las familias de emigrantes frente a los foráneos, mientras los que tienen padres, hermanos u otros familiares fuera del país reconocen que éstos sufren discriminación y atropellos en las zonas de destino, en la propia comunidad reproducen el mismo comportamiento de exclusión hacia todos aquellos que no son originarios de Muquiyauyo, con actitudes y discursos agresivos, e intentando expulsarlos de diversas maneras para que regresen a sus zonas de origen.

La problemática del envejecimiento y la infancia

En ambos tipos de migración, son los adultos pero especialmente los jóvenes, quienes emigran quedando en la comunidad los adulto-mayores, los niños, niñas y adolescentes.

Un reciente estudio llevado a cabo por el Instituto Inmigra y la Universidad de Huelva (España) nos ha permitido identificar que el abandono de los adulto-mayores a raíz de la migración es un tema generalizado en las comunidades rurales y ciudades de la Región Junín. Los ancianos y ancianas manifiestan no tener intenciones de salir de su comunidad por su avanzada edad, por la costumbre, por no ser una “carga” para su familia en el exterior o por temor a no adaptarse al nuevo destino, sumando a ello las dificultades económicas por las que atraviesan. Sin embargo, muchos de ellos se sienten abandonados y carentes de atención, a pesar de contar con el apoyo económico de sus familiares y con el reconocimiento del pueblo.

El problema del abandono, así como las reticencias a salir de su comunidad por parte de los ancianos y ancianas, no sólo se da en los casos de migración internacional sino también a Lima, tal como lo manifiesta Doña Juana:

Yo estoy sola señorita, hago mis cosas sola... tengo mi hijo en otro país pero hace tiempo que no lo veo. Mis hijas están en Lima con sus hijos y sus familias, ya viven allá... Yo voy a veces nomás, no me gusta Lima, es muy grande y ya me he perdido dos veces; tomé el carro para el otro lado y me perdí, no sé cómo he llegado a la casa de mi hija otra vez; prefiero quedarme acá.

En el caso de los niños, niñas y adolescentes, éstos se encuentran bajo la tutela de las abuelas, tías y hermanas, con poca presencia paterna, materna o de ambas, y los cuidados que ello brinda.

La comunidad no está preparada para el envejecimiento y abandono de sus ancianos y ancianas; no existe un asilo o albergue destinado para el cuidado de adulto-mayores y mucho menos alguna medida implementada por la municipalidad. Tanto los ancianos como los menores de edad se encuentran vulnerables ante la salida de sus familiares.

Debilitamiento de la organización comunal

La organización comunal en Muquiyauyo está en un progresivo debilitamiento debido al ausentismo de los comuneros a las faenas y asambleas; esta situación se acentúa en las familias que reciben remesas y que ya no encuentran beneficioso el trabajo colectivo para generar sus ingresos económicos.

Las expectativas a los beneficios y apoyo mutuo han disminuido; se han acentuado, por el contrario, el énfasis en el desarrollo individual, principalmente el económico.

La percepción del desarrollo en las generaciones más adultas está directamente vinculada a la educación y al “trabajo comunitario de beneficio colectivo”. Entre los más jóvenes las proyecciones de desarrollo son individuales y se dan como consecuencia de tener un mejor empleo, especialmente fuera de Muquiyauyo.

Diáspora de las poblaciones juveniles y expectativas de migración

Según algunos sondeos realizados entre algunos jóvenes y adultos durante la investigación, se ha identificado que las expectativas de migrar al exterior están muy presentes y se convierten en una preocupación de muchos adultos y de las autoridades locales, que ven partir a sus jóvenes frustrados por las casi inexistentes oportunidades laborales, educativas y de desarrollo en su comunidad. Así lo manifiesta Don Jesús, registrador civil de la Municipalidad de Muquiyauyo:

Los jóvenes son los que salen a buscar trabajo en otras zonas... salen porque no hay oportunidades de mejora, educación y además no hay futuro en las comunidades. Este es un problema para la comunidad porque salen los que tienen las mejores ideas... por eso ya no hay buenos dirigentes.

Un alto porcentaje de jóvenes sale a Jauja, Huancayo o Lima a estudiar, y los que no cuentan con los recursos para ello, lo hacen para trabajar. Según la municipalidad son muy pocos los jóvenes que regresan; la mayoría de personas que retornan a la comunidad son adultos que han emigrado a Huancayo o Lima.

Otros problemas señalados se refieren a las dificultades que encuentran quienes migran a Lima y al exterior para conseguir empleo; la poca capacitación que tienen no les permite realizar trabajos especializados, razón por la cual los jornales o salarios que les pagan son muy bajos. Los problemas de segregación racial y cultural aparecieron también en muchos diálogos.

Cuando ellas se quedan, cuando ellas se van

Es importante identificar aquellos efectos en las relaciones de género que se están produciendo en la comunidad a raíz de las migraciones. Aunque el estudio no buscó profundizar mucho en este aspecto, fue evidente en las entrevistas identificar que las migraciones se han manifestado como una oportunidad de empoderamiento de las mujeres en dos formas:

Tras la salida del jefe de familia (considerado como el rol de los hombres en los hogares) son las mujeres, indistintamente de la clase a la que pertenezcan, las que asumen las actividades agrícolas, de comercio o empresariales, y el uso del dinero de las remesas. Este poder de decisión hace que ellas tengan mayor presencia en los asuntos comunales y sean mejor consideradas, aunque con algunos conflictos todavía presentes por parte de los comuneros varones. Un ejemplo es el caso de una familia muquiyauyina que tiene más de siete miembros trabajando en España, pero que permanecen en Muquiyauyo aún dos hermanas: Una de ellas es actualmente Regidora Municipal y la otra, que con el dinero de las remesas que sus hermanos le enviaron durante algunos años, ha logrado consolidar su empresa de maquinaria agrícola que ahora funciona con capital propio, prestando servicios en los campos de cultivo de su comunidad y zonas aledañas. Esta mujer empresaria confiesa no haber emigrado, a pesar de tener intenciones de hacerlo, por sus dos últimos hijos, ambos menores de edad, pero especialmente por su hija menor que nació con Síndrome de Down, quien requiere de sus cuidados permanentemente. Su esposo es jubilado del Ejército y participa dentro de la empresa como gerente, controlando que se brinden los servicios y que las máquinas se conserven en buen estado. La dirección de la empresa es compartida entre ambos cónyuges, pero ella es directamente la responsable de las decisiones que se toman. Además de empresaria se dedica también a actividades religiosas y sociales. Su sueño es tener una ONG que posibilite la capacitación técnica a las personas de su comunidad y otorgue “microcréditos solidarios” para la creación de empresas, pues manifiesta: “no tienen apoyo por eso no dejan de ser pobres... hay que darles la mano y el ejemplo”.

Cuando son las mujeres las que se van, aunque sus familiares no lo evidencien a simple vista, ellas logran mayor autonomía, refuerzan su carácter emprendedor, se sienten capaces de ser generadoras de ingresos, participan con voz y voto en las decisiones del hogar y cuando retornan para las fiestas reciben el reconocimiento de la comunidad.

El progreso, el prestigio y el retorno

Las y los emigrantes muquiyaayinos que han logrado algún medio de regularidad, ya sea por la obtención de la residencia o de un contrato de trabajo, retornan para la celebración de las fiestas de medio año o de diciembre¹⁴.

En la mayoría de los casos, tal como sucede en otros lugares de la región, los miembros de los cuarteles¹⁵ eligen a los muquiyaayinos en el exterior como padrinos de las fiestas patronales, de los bautizos o matrimonios, y éstos deben invertir grandes sumas de dinero en la comida, vestimenta, bebidas alcohólicas, contratación de bandas musicales y castillos de fuegos artificiales para el jolgorio de sus invitados. Para los y las inmigrantes el gasto de dinero en las fiestas y convites es una inversión para demostrar la magnitud de su “progreso” y aumentar su prestigio como parte del capital social que van logrando para su futuro retorno en un largo plazo.

Retornar a su pueblo, para los emigrantes adultos, es el objetivo final de todo su esfuerzo y trabajo en el exterior, pero deben asegurarse de que al hacerlo hayan conseguido acrecentar su prestigio e ingresos (en el caso de la clase progresista) y la movilidad social para las familias de la migración de resistencia. El retorno en el caso de los más jóvenes no es una propuesta manifestada; no han expresado su deseo de querer regresar definitivamente al Perú.

Conclusiones

No es posible afirmar categóricamente que la migración tiene más impactos negativos que positivos, o que sea el motor de los conflictos en la co-

14 Son diez las fiestas más importantes en el pueblo durante el año. Cada una de ellas se extiende por varios días (tres o cuatro); la mayoría son de corte religioso popular.

15 Los cuarteles constituyen instituciones autónomas que incluyen a parte de la comunidad y están formadas por la asociación de personas que se unen con el fin de hacer frente a los problemas que tiene la comunidad. En Muquiyaayo, hasta la actualidad funcionan cuatro cuarteles. Los pobladores fueron incorporados a los diferentes cuarteles en forma indiscriminada en su inicio; hoy la adscripción a cada uno de ellos es por libre voluntad.

munidad de Muquiyaayo, pero sí que están haciendo más evidentes los problemas sociales que se vienen reproduciendo históricamente a través de los años, siendo la decisión de salir al exterior un medio para obtener un desarrollo individual y familiar que no necesariamente está aportando al desarrollo local.

La importancia de profundizar aún más en las similitudes y particularidades que presentan las diferentes tendencias de migración internacional en las comunidades permitirá conocer mejor los procesos migratorios que posibiliten una intervención diferenciada en cada zona (pero también según los tipos de familias emigrantes que se identifican y las relaciones de éstos dentro de la comunidad), estableciendo acciones previas de resolución de conflictos y sensibilización; así como de construcción de diálogo y propuestas que permitan la participación conjunta de las familias transnacionales en propuestas de codesarrollo local que incentiven el beneficio individual y colectivo de la comunidad, de manera coordinada con las familias que no han vivido la migración entre sus miembros.

Los lazos que aún mantienen los emigrantes con sus comunidades y distritos son significativos y tienen implicaciones para el ambiente de negocios, desarrollo local y de políticas. Será una tarea prioritaria mantener la vinculación de los emigrantes con las dinámicas de vida de su comunidad e involucrarlos activamente en las decisiones ciudadanas que se tomen.

La situación económica es uno de los principales factores de expulsión de los jóvenes y adultos de las comunidades de los Andes Centrales, junto con las pocas posibilidades de mejora de las clases campesinas menos favorecidas. Posibilitar mejores condiciones de los y las jóvenes para que la migración no sea una decisión sin planificación u obligada por la necesidad, requerirá del trabajo organizado de las familias, autoridades e instituciones de la sociedad civil.

La migración pone en evidencia la problemática del envejecimiento y la niñez en desamparo, así como las carencias de los recursos necesarios para afrontar el problema desde las instancias locales y comunales.

Visibilizar las acciones afirmativas que permite la migración para reducir las diferencias de género podría aportar a cambiar los patrones dominantes masculinos en la comunidad, posibilitando que otras mujeres reafirmen su autoestima y capacidad de aportar al desarrollo de sus familias y comunidad.

Bibliografía

- Adams, Richard (1959) *A Community in the Andes: Problems and Progress in Muquiyaayo*. Seattle, Universidad de Washington.
- Fox, Jonathan (2006) “Repensar lo rural ante la globalización: La sociedad civil migrante”. *Migración y Desarrollo*. Disponible en: <<http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=66000502>> ISSN 1870-7599
- Grondín, Marcelo (1978) *Comunidad andina: Explotación calculada*. Santo Domingo, Secretaría de Estado de Agricultura.
- Orozco, Manuel (2005) “Transnacionalismo y Desarrollo: Tendencias y Oportunidades en América Latina”. *Foreign Affairs en Español*, Vol. 5, No. 3.
- Pellegrino, Adela (2003) “La migración internacional en América Latina y el Caribe”. *Serie Población y Desarrollo*, No. 35. Santiago de Chile, CEPAL.
- Pineda, Elías; Víctor Urcuhuaranga y Manuel Landeo (1972) *La Comunidad de Muquiyaayo y su Desarrollo*. Trabajo Monográfico. Universidad Nacional del Centro del Perú.
- Sánchez, Martha (2007) “La Inclusión de la Migración Indígena en la Literatura Internacional”. Nota Informativa del ciclo de conferencias *La radio y la Migración Indígena* del Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM http://www.iis.unam.mx/pdfs/bol_unam_484.pdf (26-08-2007).

Este Libro se terminó de
imprimir en mayo de 2008
en la imprenta Crearimagen.
Quito, Ecuador