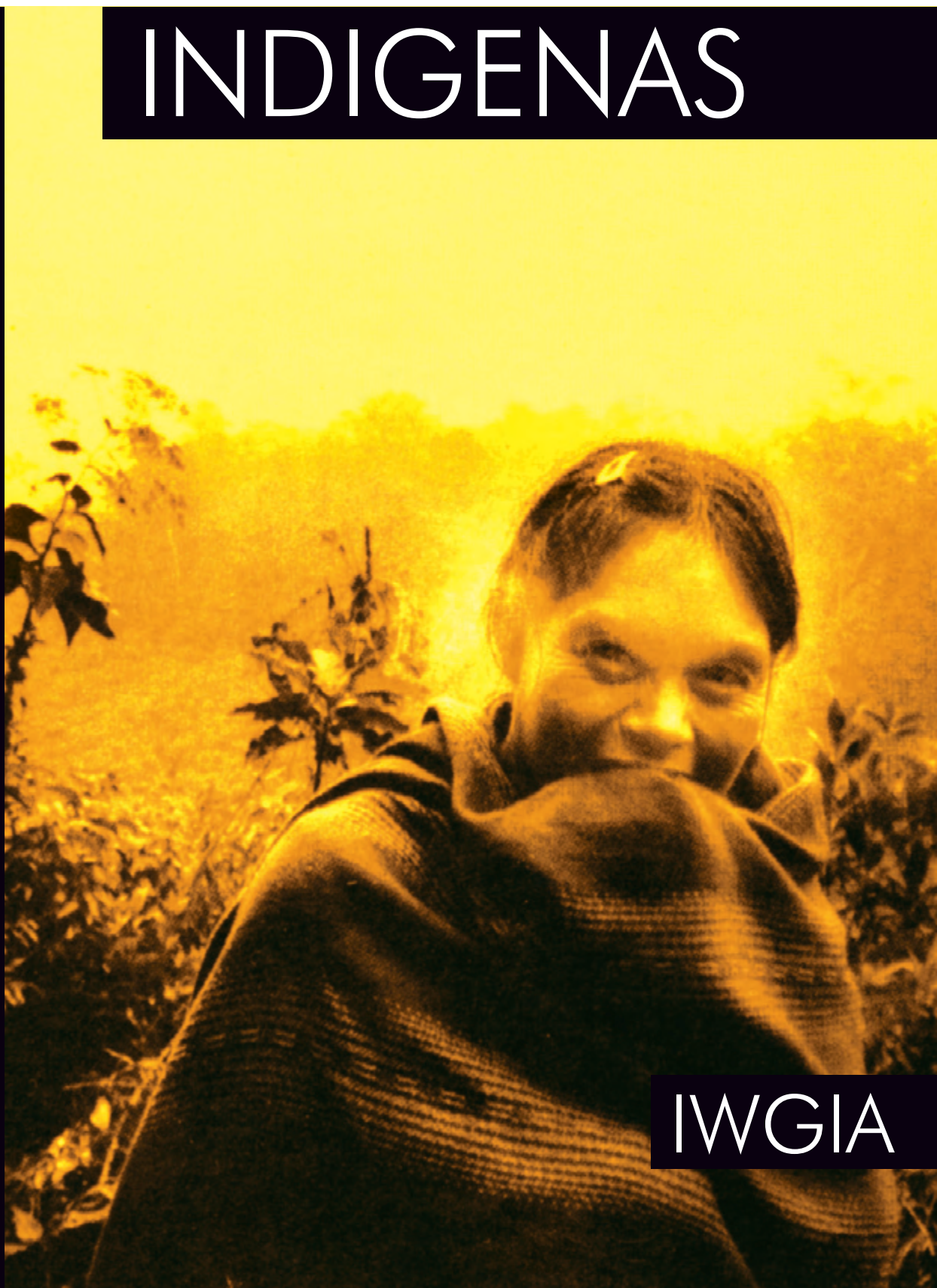


3/07

ASUNTOS

INDIGENAS

MIGRACION



IWGIA

# contenido

**editorial** 4

**america**  
MIGRACION INDIGENA EN CHILE,  
TENDENCIAS Y PROCESOS 6  
*Alvaro Bello M.*

ETNOCIDIO E IDENTIDAD EN EL EXILIO  
MEXICANO DE LOS MAYAS DE GUATEMALA 18  
*Carlos Camacho Nassar*

ECUADOR: EL "ESPEJISMO DE LA IGUALACION"  
COMUNIDAD, CLASE Y ETNIA EN LA  
EMIGRACION DE LOS KICHWA OTAVALO 26  
*Alicia Torres*

**ártico**  
RECONSIDERANDO A LOS INDIGENAS  
URBANOS – EL CASO DE GROENLANDIA 34  
*Frank Sejersen*



*Cubierta: Joven indígena de México - Foto: Anette Palm-Wigardt*

*Esta publicación ha sido posible gracias al apoyo financiero de la Unión Europea.  
El contenido de esta revista es exclusiva responsabilidad de IWGIA y bajo ninguna circunstancia  
refleja la posición de la Unión Europea*

## asia

POBREZA EXTREMA Y SUPERVIVENCIA:  
LOS PUEBLOS INDIGENAS DE LA CORDILLERA  
COMO TRABAJADORES MIGRANTES

Flora Belinan

40



## africa

MIGRACION INDIGENA DE LAS AREAS  
RURALES A LAS URBANAS:  
EL CASO DE CAMERUN

Ibrahim Njobdi

46



**Asuntos Indígenas** se publica cuatro veces al año

ISSN 1024-3283



**GRUPO INTERNACIONAL DE TRABAJO SOBRE ASUNTOS INDIGENAS**

### Secretariado Internacional

Classensgade 11 E, DK-2100  
Copenhague, Dinamarca  
Tel.: (+45) 35 27 05 00  
Fax: (+45) 35 27 05 07  
E-mail: iwgia@iwgia.org  
Página web: www.iwgia.org

**Editor:** Alejandro Parellada en colaboración con Andrés Bello M.

**Precio por ejemplar:** US\$ 7, 50 + franqueo

Las opiniones expresadas en las publicaciones de IWGIA no reflejan necesariamente las del Grupo de Trabajo. No se autoriza la reproducción total o parcial de esta publicación sin autorización de la organización.

## Suscríbase a las publicaciones de IWGIA - 2008

| Tarifas:  | PARTICULARES    |        |           | INSTITUTIONES   |        |           |
|---|-----------------|--------|-----------|-----------------|--------|-----------|
|   | Resto del mundo | Europa | Dinamarca | Resto del mundo | Europa | Dinamarca |
|   | US\$            | EUR    | DKK       | US\$            | EUR    | DKK       |
| <i>Indig. Affairs + The Indig. World</i>                  | 60.00           | 50.00  | 375.00    | 90.00           | 80.00  | 600.00    |
| <i>Indig. Affairs + The Indig. World + documents</i>      | 120.00          | 100.00 | 750.00    | 160.00          | 140.00 | 1050.00   |
| <i>Asuntos Indígenas + El Mundo Indígena</i>              | 60.00           | 50.00  | 375.00    | 90.00           | 80.00  | 600.00    |
| <i>Asuntos Indígenas + El Mundo Indígena + documentos</i> | 90.00           | 80.00  | 600.00    | 140.00          | 120.00 | 900.00    |

Para pagos con tarjeta de crédito: Mastercard, Visa o Eurocard indique el nombre del titular, número y fecha de caducación - por favor, recuerde la firma.  
Para pagos con cheques, estos deberán ser expedidos en US\$, EUR o DKK a nombre de IWGIA. Banco: Sydbank: 7031 109441-4, swiftcode: sybk22

La migración es un fenómeno planetario que alcanza un número cada vez mayor de personas, que se mueven entre zonas ubicadas muchas veces a grandes distancias. Los procesos de migración actual tienen un carácter masivo y global que en ocasiones involucra a países y regiones enteras. La migración de los pueblos indígenas forma parte de este proceso y en algunos países es tal vez la migración más importante pues un porcentaje mayoritario de la población migrante es indígena.

Los artículos reunidos en este número de *Asuntos Indígenas* dan cuenta de algunas de las dimensiones del fenómeno migratorio indígena, sus características y los procesos que involucra, pero sobre todos hablan de la forma en que los sujetos viven la migración. No se trata de un repertorio exhaustivo de la migración sino, más bien, de pequeños retratos de la migración indígena en distintos puntos del planeta.

Las causas de la migración indígena son diversas. El empobrecimiento o la falta de tierras como producto del crecimiento de la población en las comunidades, la presión externa por los recursos naturales en manos de las comunidades, el agotamiento de recursos como el agua o el forraje para los animales, sequías, desastres naturales y ambientales, enfrentamientos armados, desplazamientos forzados, son algunas de las causas. Como lo es la dependencia cada vez mayor de las economías locales a los circuitos externos lo que implica además una monetarización de las economías y el mercado de trabajo local.

De esta manera, la masividad de la migración y sus causas de fondo están conformando un panorama global de comunidades desterritorializadas, esto es la conformación de colectivos humanos que por diversas causas están perdiendo o han perdido sus vínculos con los territorios ancestrales en los que han habitado desde tiempos inmemoriales. Esto es especialmente cierto en aquellos procesos migratorios que implican un quiebre muchas veces violento con los territorios de origen, como los desplazamientos forzados provocados por la guerra, el narcotráfico, o las políticas genocidas y de exterminio como el caso de Guatemala.

La presión por los recursos naturales en manos de comunidades indígenas está provocando también desplazamientos de población y migraciones forzadas. Muchas comunidades son víctimas de estos desplazamientos porque los gobiernos y Estados desconocen sus derechos preferentes sobre los recursos naturales como el bosque, las aguas o el subsuelo, este es el caso de la migración de los indígenas del norte de Filipinas en la zona de la Cordillera como señala el artículo de Flora Belinan, una situación que se repite en muchos lugares del mundo.

El abandono de los territorios también está relacionado con la crisis ambiental que viven muchos países, en estos

casos los migrantes dejan su tierra porque esta ya no les da los recursos suficientes para vivir. Este es el caso de los mbororo de Camerún o el de los pastores indígenas de Kenia. Tanto los mbororo como los pastores de Kenia ya no pueden alimentar su ganado por la escasez de tierras y la mala calidad de las mismas y por eso deben salir hacia las ciudades donde se encuentran con difíciles condiciones de vida y adaptación.

La desterritorialización, también está dando paso a procesos de reterritorialización y transnacionalización de las comunidades y personas indígenas. Es cierto que en muchos casos la migración significa la desvinculación y quiebre de los lazos comunitarios, sin embargo, como muestran algunos de los artículos de esta revista, existen múltiples experiencias que muestran que la migración es también un proceso a través del cual la comunidad de origen se integran, a través de sus miembros migrantes, a una cadena de espacios discontinuos y experiencias sociales diversas.

Pero la migración y la consecuente generación de interacciones y contactos interculturales son fenómenos que no sólo apuntan en la dirección de la discriminación y la exclusión. Algunos de los trabajos demuestran que la migración de los pueblos indígenas se ha convertido en un proceso que permite la reafirmación de las identidades a través de nuevos aprendizajes y experiencias interculturales. La migración reúne experiencias individuales y colectivas muchas veces descontextualizadas de las comunidades de origen pero que logran articularse en torno a la reafirmación o recreación de las identidades.

Asimismo, las ciudades no son siempre sinónimo de hostilidad, se trata también de espacios para la construcción de nuevos lazos sociales. Como señala Frank Sejersen, para el caso de Groelandia, los centros urbanos constituyen un escenario central de la creatividad y producción cultural entre los groenlandeses e inuit en general. La migración implica por tanto nuevos desafíos para la adaptación de las identidades indígenas que transitan hacia espacios de mayor multiculturalidad.

La migración forma parte también de las estrategias familiares a través de la que determinados miembros de la comunidad y las familias se insertan para dar continuidad al proyecto comunitario. La migración permite la construcción de nuevos lazos y formas de adscripción comunitaria generando un proceso de continuidad y cambio. Por eso es que para algunos pueblos indígenas la migración se ha convertido en un proceso de "adaptación exitosa" a la globalización, como entre los kichwa-otavalo del Ecuador, situación que no está exenta de problemas pues la centralidad de la migración en la economía de este grupo ha introducido nuevas dinámicas de diferenciación económica y social que repercuten hacia el interior de las comunidades de origen.

La migración no involucra sólo a individuos o experiencias individuales que se desplazan en busca de mejores condiciones de vida, por lo general se trata de familias completas y hasta de comunidades y grupos étnicos que han incorporado la migración como patrón de superviven-

cia y adaptación a las nuevas condiciones que impone la globalización. Para los pueblos indígenas este patrón de movilidad en el espacio no es del todo nuevo. Este es el caso de los mapuche de Chile, que desde antiguo se han movilizadado dentro de sus territorios, así como dentro de los espacios nacionales e internacionales adyacentes y que hoy residen en gran número en la capital del país.

El carácter de la migración indígena en el contexto de la globalización plantea un conjunto de interrogantes sobre el futuro de los pueblos indígenas y sus territorios de origen así como en relación a las condiciones que enfrentan en sus lugares de destino. Estas preguntas se relacionan además con el papel que los Estados deben cumplir tanto para ata-

car las causas de la migración como a la atención de las condiciones de vida de los migrantes en las ciudades. Existe un desafío también para el marco internacional de derechos humanos en general y de los migrantes e indígenas en particular, el que deben adecuarse a las nuevas condiciones que están viviendo los pueblos indígenas en el mundo. Un principio básico es que los derechos de los pueblos indígenas deben ser extensivo a todos sus miembros no importa el lugar en que vivan. Asimismo las ciudades deben ser pensadas como espacios multiculturales y no como lugares hostiles a la diversidad.

*Alvaro Bello M.*

## NOVEDADES DE IWGIA

### **IWGIA se suma al festejo por la adopción de la Declaración de la ONU sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas**

El 13 de septiembre de 2007, la Asamblea General de las Naciones Unidas, el órgano máximo del sistema de las Naciones Unidas, adoptó la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas en una sesión histórica y después de más de 20 años de intensas negociaciones entre los estados nación y los pueblos indígenas.

La votación fue victoriosa con una mayoría abrumadora de 143 votos a favor, sólo 4 votos en contra (Canadá, Australia, Nueva Zelanda y Estados Unidos) y 11 abstenciones (Azerbaijón, Bangladesh, Bhután, Burundi, Colombia, Georgia, Kenia, Nigeria, la Federación Rusa, Samoa y Ucrania). Los pueblos indígenas de todo el mundo, muchos de los cuales han trabajado incansablemente para lograr la aprobación de la Declaración desde el comienzo, estuvieron presentes para presenciar su aprobación en la sede de las Naciones Unidas en Nueva York.

La Declaración adoptada por la Asamblea General de la ONU reconoce la amplia gama de derechos humanos y libertades fundamentales básicas de los pueblos indígenas. Entre ellos está el derecho a la libre determinación, al uso y control de sus tierras, territorios y otros recursos naturales, así como sus derechos a mantener y desarrollar sus propias instituciones políticas, religiosas, culturales y educativas, así como la protección de su propiedad cultural e intelectual. La Declaración resalta el requisito del consentimiento libre, previo e informado, así como la participación de los pueblos indígenas en actividades de cualquier tipo que impacten sobre ellos. La Declaración también dispone procedimientos justos y mutuamente aceptables para resolver los conflictos entre los pueblos indígenas y los estados.

La adopción por parte de la Asamblea General de este instrumento de derechos humanos tan esperado es un gran logro colectivo luego de más de veinte años de trabajo de representantes de gobierno y dirigentes indígenas que trabajaron en colaboración cercana. Como dijo Les Malezer, presidente del Cónclave Global de Pueblos Indígenas en su declaración ante la Asamblea General de la ONU el 13 de septiembre: "La Declaración no representa solamente el punto de vista de las Naciones Unidas, ni representa solamente el punto de vista de los pueblos indígenas. Es una declaración que combina nuestras visiones e intereses y que establece un marco para el futuro. Es una herramienta para la paz y la justicia que se basa en el reconocimiento y respeto mutuo".

El verdadero desafío es ahora su implementación práctica. IWGIA insta a todos los estados a aprovechar la oportunidad histórica que la adopción de la Declaración implica para ingresar en una nueva relación con los pueblos indígenas basada en el compromiso de los estados y de toda la comunidad internacional para proteger, respetar y cumplir los derechos humanos colectivos e individuales de los pueblos indígenas sin discriminación.

*Lola García-Alix*

Alvaro Bello M.

# MIGRACION INDIGENA EN CHILE: TENDENCIAS Y PROCESOS



## Presentación

La migración o desplazamiento de personas de un lugar a otro es un fenómeno y un proceso que ha estado presente en los pueblos indígenas por siglos. En Chile se pueden distinguir los desplazamientos indígenas desarrollados a través del tiempo en contextos enmarcados fuera del ámbito de los Estados nacionales, influidos por estos o dentro de estos. De esta manera si bien la movilidad puede llegar a ser una característica propia de los indígenas se deben distinguir las condiciones en que esta se ha dado. Sobre todo cabe situar el lugar que la migración tiene para los pueblos indígenas en la actualidad donde la migración económica, como efecto del deterioro de las economías locales y comunitarias, la disminución de las tierras y la condición política, social y cultural subordinada de los pueblos indígenas marca una diferencia fundamental con las condiciones de mayor autonomía de épocas pasadas.

La migración actual si bien es parte de un proceso de larga duración, hoy se presenta en medio de condiciones particularmente distintas a las de otras épocas con un modelo económico neoliberal expansivo que constriñe las tierras y recursos indígenas de manera creciente. Es así como la transformación de grandes territorios del país en soporte del modelo económico extractivo-exportador de materias primas, como el sector forestal, con más de un millón de hectáreas de plantaciones de árboles exóticos para la producción de celulosa en el sur de Chile o la expansión de las grandes extracciones mineras en el norte están transformando las características de la migración, lo mismo que los vínculos entre las comunidades y las áreas urbanas, así como las demandas políticas y sociales relacionadas con estos procesos.

El propósito de este trabajo es describir y analizar las principales tendencias y procesos involucrados en la migración indígena en Chile, enfatizando en la situación del pueblo mapuche. Se trata de establecer algunos factores de continuidad y cambio en las migraciones indígenas desde una óptica de mayor amplitud y diversidad.

## Migración indígena momentos y tendencias

La migración entre los pueblos indígenas en Chile sigue más o menos los mismos parámetros que en otros países de América Latina, con la excepción de que la mayor parte de esta se produce dentro del te-

rritorio nacional, situación que se explica, probablemente, por el aislamiento relativo del país así como por razones históricas y sociológicas. Asimismo y coincidente con los procesos ocurridos en otros países, la migración indígena en Chile ha estado ligada a dos factores centrales: el acceso a la tierra y el control de los recursos, y los procesos de modernización que afectan a partir de los años cuarenta a la mayor parte de las áreas rurales del país.

De esta manera la migración indígena es un componente de la migración interna con tendencias fluctuantes a lo largo del tiempo. El principal problema para el estudio de las migraciones indígenas sin embargo, sigue siendo la información disponible y el problema de los enfoques con los que se le aborda. En el primer caso, sólo en los últimos años, especialmente a partir de los Censos de Población de 1992 y 2002, se ha dispuesto de bases de datos desagregados que permitan distinguir tendencias, volúmenes y características de la migración indígena en Chile. Con anterioridad los estudios de la migración indígena se basaron en censos parciales, estudios históricos, etnografías y datos cualitativos en general, los que pese a entregar valiosa información sobre algunos momentos o períodos migratorios, no permite dimensionar el tamaño de los procesos, su cuantificación y flujos para períodos anteriores a los recientes años noventa. De esta manera existe el desafío hasta hoy de encausar el conocimiento de los movimientos de la población indígena en Chile de un modo que pueda dar cuenta de distintos procesos ligados a causas y consecuencias diferenciadas, lo que nos lleva a la cuestión de los enfoques.

Es así como un estudio global de los desplazamientos indígenas debiera distinguir entre los distintos procesos migratorios a lo largo del tiempo, entre los cuales se debe distinguir aquellos movimientos de población en el contexto de los Estados nacionales de aquellos desplazamientos correspondientes al período “independiente” de los pueblos indígenas, que en el caso de Chile llegó hasta fines del siglo XIX. De esta manera se deben distinguir los movimientos de población ligados a las dinámicas económicas, políticas y culturales propias, como los movimientos mapuche hacia las pampas argentinas hasta el siglo XIX por ejemplo, con las migraciones económicas generadas a partir de los procesos de modernización en el país, situación que se da en un marco de neocolonialismo y colonialismos internos.<sup>1</sup> Como también se deben diferenciar los desplazamientos forzados como producto de los nuevos órdenes territoriales y políticos impulsados por el establecimiento de fronteras nacionales, políticas de tierras, desastres naturales o epidemias

con aquellos movimientos generados a partir por las nuevas condiciones económicas que han dislocado a las comunidades territoriales empujando a sus miembros a la migración estacional o permanente, situación esta última que puede situarse con mayor claridad a partir de mediados del siglo XX, tanto en la zona norte como en la zona sur del país.

La ausencia de información o de estudios que permitan una interpretación de los procesos migratorios más antiguos dificulta la distinción entre distintos modos y causas de la migración a lo largo del tiempo, sin embargo es posible deducir de la información et-

nográfica e histórica algunos momentos claves de la movilidad espacial indígena en Chile. También es posible hacerlo a partir de las informaciones censales más antiguas como en el caso de los registros de la población mapuche a partir del censo de 1907.<sup>2</sup>

### **Procesos migratorios indígenas en el norte de Chile**

Para el caso del norte de Chile existen diversos estudios que muestran los procesos migratorios de los

*Comunidad mapuche - Foto: Pablo Díaz - Periódico Azkintuwe*



pueblos altiplánicos como los de los aymaras, quechua, linkan antay y collas, algunos de ellos ligados a la trashumancia impuesta por las actividades económicas ganaderas posteriores a la conquista y que perduraron por largos períodos de tiempo hasta el establecimiento de las fronteras nacionales después de la Guerra del Pacífico, en que se enfrentaron Chile, Perú y Bolivia, dinámicas que en algunos casos se mantuvieron a lo largo del siglo XX, aunque con una creciente dificultad en los flujos transnacionales. La migración actual de los pueblos del altiplano chileno se inicia, según Gundermann,<sup>3</sup> hace unos cuarenta

años atrás, con flujos e incrementos distintos en el altiplano norte y el altiplano sur. Mientras que la migración de los valles es mucho más antigua y se inicia en la década de los treinta como producto del impacto de la crisis salitrera sobre la actividad económica regional.<sup>4</sup>

La Guerra del Pacífico significó para Chile la anexión de inmensos territorios peruanos y bolivianos, territorios en que la población más estable estaba compuesta por los pueblos indígenas mencionados. Tanto la guerra como los procesos de incorporación a la nueva situación nacional afectaron profun-



damente las formas de vida indígena, sus territorios, asentamientos y movilidad en el espacio. El impacto de estos cambios puede ser dimensionado si se considera que esta incorporación se hizo acompañada de un proceso modernizador y de instalación del capitalismo a través de la minería del salitre, primero, y del cobre después.

En el caso aymara las dinámicas de población posteriores a 1880 comenzaron a estar marcadas por las campañas de chilenización implementadas por las autoridades, especialmente durante las tres primeras décadas del siglo XX, para incrementar y demarcar el ámbito de influencia de la identidad nacional chilena en las áreas y territorios que hasta entonces habían pertenecido al Perú, situación que se da con mayor fuerza en torno al año 1929, fecha en la que Tacna es reincorporada al Perú y Arica es anexada definitivamente a Chile a través de un plebiscito. La estrategia del Estado chileno contribuyó así a resquebrajar los nexos de las poblaciones altiplánicas con los habitantes de las regiones adyacentes a las nuevas fronteras con Perú y Bolivia, situación que, aunque de manera diferente, se repetirá en los períodos de tensiones por conflictos de límites entre Chile y Bolivia durante la dictadura militar de Pinochet.<sup>5</sup>

Asimismo, con base en las nuevas dinámicas económicas que surgen de las actividades mineras adyacentes a las comunidades andinas y la presión de los centros poblados de la costa como Arica, Iquique y Antofagasta, el ritmo migratorio se incrementará a lo largo del siglo veinte, especialmente a partir de los años sesenta. Los circuitos mercantiles ligados a una economía agraria orientada a los mercados introducirán nuevas formas de ocupación del espacio y presionarán sobre las poblaciones altoandinas para crear flujos migratorios del campo a la ciudad con el consecuente despoblamiento relativo de los poblados históricos. El uso de los valles como base para la economía agraria soportada en una mayor demanda de la ciudades creará dinámicas y flujos que conectan espacios como la ciudad, espacio en que se ofertan los productos agrícolas, con los valles, espacios productivos, y la zona altiplánica en la que persisten comunidades ancestrales. De tal manera que las comunidades corporadas tienden a diluirse en un conjunto de nuevos asentamientos conectados muchas veces entre sí, entre los cuales circula población en forma diaria o estacional. El desarrollo y persistencia de estos procesos a lo largo de los últimos cincuenta años han empujado a la población aymara hacia las zonas urbanas, de modo que la población actual reside hoy, principalmente en las ciudades de la costa.

*Vista del territorio mapuche - Foto: Wladimir Painemal - Periódico Azkintuwe*



## Los factores de la migración mapuche a las ciudades

En el caso mapuche, el establecimiento de las fronteras nacionales y la implantación de una situación neocolonial a partir de 1883, significó el fin relativo, al menos como había sido hasta antes de las campañas emprendidas por los estados nacionales, del libre tránsito entre los territorios más cercanos y a través de los Andes, con lo cual el “país mapuche” se vio reducido a zonas delimitadas y controladas, mientras que el resto de los antiguos territorios mapuche pasaron a formar parte del mapa de la propiedad no indígena elaborado a partir de la colonización europea y nacional, la ocupación espontánea, la fundación de pueblos y villas, la apertura de caminos y vías férreas y la demarcación administrativa interior del Estado chileno. El período que va de 1883 a 1930 configura asimismo un momento de constantes y traumáticos movimientos de población entre los mapuche. Por una parte se producen desplazamientos de población como producto de las acciones militares, tanto en Chile como en Argentina, por otra parte la política de constitución de la “propiedad austral” en Chile significó la movilización de grandes contingentes de población entre áreas indígenas. El establecimiento de

áreas de colonización europea significó, por ejemplo, el desplazamiento de población que debió migrar a otras zonas, habitadas por población mapuche, lo que generó conflictos intraétnicos y diversos acomodos que trastocaron las estructuras territoriales, sociales, económicas y culturales de la población mapuche.

Entre los años 1883 a 1910, el territorio mapuche fue escenario de diversos procesos migratorios, desde migraciones internas producto de epidemias e incendios forestales, que afectaron a enormes porciones del antiguo territorio indígena, hasta migraciones internacionales hacia la Argentina. En las zonas cordilleranas de la Araucanía y la provincia de Valdivia, como Panguipulli, Villarrica, Cunco y Melipeuco, se produjeron movimientos de población hacia las provincias argentinas vecinas de Neuquén y Santa Cruz. Una parte importante de esta población, regresaría a lo largo de los años siguientes, sobre todo a partir de la estabilización de la situación mapuche a ambos lados de la cordillera.

En todo caso, la ocupación de las tierras mapuche por parte de colonos y ocupantes no terminó con el tráfico ganadero indígena y con el intercambio comercial en general, lo que transformó a la línea fronteriza de la Araucanía en una frontera porosa. Es así como los contactos mapuche entre la Araucanía, el Neuquén y Santa Cruz, continuaron a lo largo de las décadas siguientes. Pese a los efectos de la ocupación militar, los mapuche continuaron con el comercio ganadero tanto entre indígenas como entre los nuevos habitantes de la pampa, sobre todo colonos y ocupantes, pues estos no podían acceder de otra manera a productos del tipo que manufacturaban los indígenas, tales como artículos de plata, lana y cuero

Pese a todo, la insistencia de los mapuche por prolongar su sistema de vida –conectado por siglos a los territorios de las pampas– incentivó una dura política militar de control de los pasos y rutas cordilleranas. Además de los fuertes cordilleranos, las autoridades establecieron un conjunto de medidas como el desplazamiento de poblaciones indígenas fronterizas, la prohibición del paso de ganado en manos de indígenas y el establecimiento de barreras sanitarias. Todas estas medidas terminaron por destruir la base económica ganadera de las comunidades mapuche, sobre todo de aquellos grupos que habitaban la cordillera y cuyo único sustento económico y alimentario era este.<sup>6</sup>

En las décadas posteriores, la migración mapuche de Chile a la Argentina siguió un curso distinto, se trata de la conformación de una migración laboral estacional y en parte de una migración permanente.



La primera está ligada al trabajo en estancias y plantaciones de fruta. Desde los años cuarenta se hizo común la migración para la recolección de manzanas, el trabajo en estancias ganaderas y la chacarería, este tipo de migración afectó a las comunidades ubicadas en el lado chileno adyacentes a los pasos cordilleros, pero también es posible encontrar testimonios migratorios en esa dirección en comunidades de la costa y el valle central de la Araucanía. Una parte importante de los flujos migratorios mapuche tuvieron como destino el asentamiento definitivo en tierras argentinas. La desocupación de las pampas después de la “Campaña del desierto” en ese país planteó a las autoridades argentinas la necesidad de repoblar extensas zonas como el Neuquén, Santa Cruz y Chubut, paradójicamente una parte importante del contingente que comenzó este proceso de repoblación fueron mapuches provenientes de Chile.

Desde mediados del siglo XX, la migración mapuche toma otras direcciones en términos de flujos y volúmenes. Se trata de la paulatina y creciente migración hacia las grandes ciudades chilenas, particularmente a Temuco, Concepción, Santiago y Valparaíso. La migración de contingentes mapuche hacia zonas urbanas ha sido interpretada como una de las consecuencias de la política de tierras del Estado chileno que a poco andar comenzó a mostrar los efectos de la subdivisión en extensiones de tierras insuficientes para mantener a las familias que incrementaban su número. Sin embargo la migración mapuche del campo a la ciudad es también producto del influjo de los procesos modernizadores, como el auge y la diversificación de los empleos urbanos y el atractivo que comienza a significar el trabajo asalariado y la vida en las ciudades para algunos miembros de las comunidades. La salarización y los ingresos monetarios que por esta vía ingresan a la comunidad tienen importancia para la reproducción de la vida en comunidad, así como para enfrentar el empobrecimiento progresivo de las economías reduccionales, sobre todo después de 1970. De esta manera las comunidades mapuche se van a hacer cada vez más dependientes de los ingresos de la migración.<sup>7</sup>

La migración durante este período afectó principalmente a los hombres pero a partir de los años ochenta se irá incrementando el número de mujeres que van a trabajar al servicio doméstico, mientras que los hombres se instalan en trabajos de albañilería, construcción, panaderías, vendedores de tienda y trabajadores no calificados en general. La inserción mapuche en las ciudades es precaria y marginal y su presencia en contexto distinto al de la comunidad los pone en evidencia haciéndolos objeto de la discriminación en

sus lugares de trabajo como relata el migrante Lorenzo Aillapan en el clásico trabajo de Munizaga.

*“En el trabajo, muchas son las dificultades y tropiezos que he encontrado, desde un principio. Todos creían que yo carecía de estudios y que en el trabajo obraría siempre con errores, es decir que toda actividad la desarrollaría mal. Ellos me decían que los de mi clase sólo deben trabajar en una panadería, o de mozo doméstico en casas particulares. Al mismo tiempo me decían que preferíamos el vicio, antes que cualquier otra cosa, y que al progresar no ponemos orgullosos e ingratos con los demás”<sup>8</sup>*

Entre los años sesenta y ochenta diversos estudios identificaron a esta migración, sus posibles causas e impactos en la comunidad, además caracterizaron la vida de los migrantes en la ciudad de Santiago, la sociabilidad, vida laboral, la situación de las mujeres, etc.<sup>9</sup>

En 1984, Bengoa y Valenzuela señalaban las posibles causas de la migración mapuche a las ciudades:

*“La relación entre población y tierras se deterioró muy rápido, dando comienzo a flujos migracionales muy fuertes, en los años 50 y 60. No sólo cayó la tasa de mortalidad infantil por lo tanto los niveles de crecimiento de la población indígena se aceleraron, sino también la presión sobre la tierra se hizo insostenible”<sup>10</sup>*

La migración permanente y sostenida ha permitido el surgimiento de pequeños barrios y comunas de acogida de los migrantes, en base a las sucesivas oleadas migratorias de las últimas décadas, este hecho solo ha sido demostrado recientemente<sup>11</sup>, planteándose la existencia de comunas con altos núcleos de concentración mapuche donde la media de concentraciones urbanas mapuche llegarían a un 20%, en las que residiría un 57% de la población mapuche de la Región Metropolitana de Santiago. La existencia de estos espacios urbanos de concentración permitiría establecer condiciones adecuadas para la reproducción de los lazos de reciprocidad

Durante las últimas décadas y pese a las fluctuaciones que ha sufrido la migración como producto de las transformaciones económicas, las dinámicas de las comunidades y las políticas del Estado, los mapuche han continuado migrando a las ciudades, pero no sólo a las grandes ciudades sino que también a las pequeñas urbes y pueblos, más cercanos a sus lugares de origen. En este contexto la migración, su cuantificación y tamaño ha cobrado nuevos significados.

## Las diásporas indígenas en el Chile actual

El Censo de Población de 1992 es el primero que incorpora una pregunta sobre pertenencia étnica a nivel nacional, situación que ha continuado con el Censo de 2002, que nuevamente aplica una pregunta censal sobre origen étnico. El problema es que la pregunta censal cambió entre el primer y segundo censo lo que dificulta la posibilidad de comparar datos.<sup>12</sup> De hecho el tamaño de la población indígena calculada por el Censo de 1992 alcanzaba a 998.385, de los cuales 928.060 eran mapuche, mientras que en el Censo del 2002 la población indígena alcanzó a 692.192, personas, esto es el 4,6% de la población total del país. Esta enorme diferencia no sólo es importante por la drástica disminución del número de personas que se declara indígena sino porque en el Censo de 2002 aumentó el número de pueblos indígenas incluidos en la pregunta censal y amplió la muestra a todas las personas censadas y no sólo a los mayores de 14 años como en 1992.<sup>13</sup>

Estas diferencias en los números de los dos Censos afectan por cierto a las cifras sobre la migración y la cuantía sobre los habitantes indígenas urbanos, un dato fundamental para pensar en los procesos migratorios recientes. En el caso de la población mapuche que habita en la Región Metropolitana de Santiago, la cifra varió de 409.079 personas en 1992 a 182.918 en el 2002.<sup>14</sup>

La variación negativa entre uno y otro Censo podría estar relacionada con diversos factores. El primero y más obvio, el tipo de pregunta, se supone que la pregunta de autoidentificación de 1992 sería una pregunta que quedaría mucho más abierta a la sobredeclaración, esto es a la posibilidad que personas no indígenas se declaren como tales, mientras que en el segundo caso la pregunta es más precisa y admitiría menores dudas sobre como las personas deben responder. Hay otras posibles hipótesis que pueden ser sumadas a la que dice relación con el tipo de pregunta aplicada, como el contexto y el momento político y social en que se hacen ambas preguntas. En 1992 había una efervescencia social en pos del reconocimiento de los pueblos indígenas en Chile, estaba en discusión el borrador de una ley en el parlamento y se conmemoraban en Chile y América Latina los 500 años de la llegada de Colón lo que generó grandes movilizaciones indígenas por el reconocimiento de sus derechos. En cambio en el 2002 la situación es distinta, pues se está desarrollando el llamado "conflicto mapuche" en el sur de Chile en un contexto que criminaliza las protestas sociales. A partir de este hecho la imagen que se transmite de lo indígena en los medios

de comunicación es negativa, lo que afectaría el auto-reconocimiento de pertenencia de las personas indígenas debido a un contexto hostil. En todo caso se trata de hipótesis no comprobadas hasta ahora. Un mejor análisis de las posibles causas de esta variación censal podrá ser realizado en el próximo Censo, siempre y cuando la pregunta no vuelva a ser cambiada.

A partir de estos datos se han realizado diversos estudios en base a las cifras arrojadas por este instrumento aplicado cada diez años. Entre otros datos los censos confirman algunos de los hallazgos que se habían hecho en estudios anteriores a 1992 donde se señala un creciente proceso de masculinización de la población mapuche en zonas rurales como efecto de una alta migración de las mujeres. Se trata de mujeres que salen en edades de mayor fertilidad lo que estaría afectando los procesos reproductivos de la población mapuche rural en general.<sup>15</sup> Un estudio hecho en base a las cifras del Censo de 1992 ratificó la existencia de este proceso pero además señaló un hallazgo adicional: las mujeres que migran, la mayor parte entre los 18 y 28 años, un porcentaje muy alto, el 50%, regresa a su comunidad, la mayor parte de ellas de Santiago, mientras que los hombres, en menor porcentaje lo hacían desde Argentina.<sup>16</sup> A partir de este proceso, Bengoa extrae una conclusión o hipótesis muy importante. En primer lugar supone que una cantidad importante de estas mujeres volvería con sus hijos a cuidar a sus padres ancianos al campo. Esto constituiría un importante contratendencia migratoria, "ya que estaría posibilitando mejores condiciones de reproducción de la sociedad mapuche".<sup>17</sup>

Un segundo hallazgo de Bengoa es la expansión creciente de asalariados en las comunidades indígenas. La expansión del sector forestal, vecino a las comunidades mapuche, es uno de los polos de atracción de esta mano de obra, pero también lo es el empleo como temporeros en la cosecha de frutas de exportación en la zona central del país, así como una serie de otros trabajos en las grandes ciudades.

El Censo de 2002 mostró que la población indígena migra más frecuentemente que la no indígena.<sup>18</sup> Este censo mostró también que entre la población indígena, el grupo que migra con mayor frecuencia es el rapa nui (11,57%) y el que lo hace con menor frecuencia es el aymara (3,44%).

Asimismo el Censo de 2002, pese a la dificultada de comparar con el Censo de 1992, ratificó la tendencia a que los hombres indígenas, considerando todos los grupos, migren más que las mujeres, una tendencia distinta a las de otros países de América Latina. Asimismo el censo mostró que los principales focos de atracción de la población indígena migrante son la



Indígenas mapuches - Foto: Pablo Díaz - Periódico Azkintuwe

Región Metropolitana de Santiago, la Región de la Araucanía y la Región del los Lagos-Región de los Ríos. Estas mismas regiones son asimismo las que más expulsan gente. Esto muestra que una parte importante de la migración se da en torno a las áreas habitadas históricamente por los pueblos indígenas. Cuando es a mayor distancia el destino es Santiago.<sup>19</sup> Las regiones que más expulsan gente son las Regio-

nes del Bío Bío y de la Araucanía, en esta última la población mapuche que sale es mayoritariamente femenina siendo Santiago el principal lugar de destino.

El Censo de 2002 permite ratificar la tendencia a la salarización de la mano de obra de una parte de la población mapuche rural, sin embargo un 43,5% de la población indígena rural se ocupa como agricultor, mientras que la mayoría de los que están en la ciudad son trabajadores no calificados, empleados, empleados de oficina y vendedores, según las categorías censales.

#### Saldo migratorio positivo de la población mapuche, por regiones según Censo de 1992

| Región        | Inmigración | Emigración | Saldo Migratorio |
|---------------|-------------|------------|------------------|
| VIII          | 5.737       | 8.500      | 2.763            |
| IX            | 5.156       | 12.504     | 7.346            |
| X             | 3.399       | 6.053      | 2.654            |
| Metropolitana | 26.054      | 13.532     | 12.522           |

*Fuente:* Adaptado de M. Castro, (2001), "El proceso migratorio de la población mapuche en Chile: Su adaptación e integración a la vida urbana", en: *Scripta Nova, Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, Universidad de Barcelona N° 94 (19).

#### La migración indígena a las ciudades

A lo largo de las últimas décadas las tendencias migratorias indígenas en Chile han seguido el mismo curso, al punto que en la actualidad el 64,8% de la población reside en zonas urbanas y el 35,2% en zonas rurales, aunque estas cifras están por debajo de los totales nacionales (86,6% en zonas urbanas y 13,4% en zonas rurales). Es-



Foto: Pedro Cayuqueo - Periódico Azkintuwe

tas cifras no sólo hablan de un traslado masivo de la población del campo a la ciudad sino que también hay un creciente autoidentificación como indígena por parte de la población que reside en las ciudades, lo que muestra que la migración es necesariamente un factor de pérdida de la identidad, como hasta hace algunos años atrás se pensaba.

Según el Censo de población (1992), la mayor parte de la población indígena vivía en zonas urbanas y específicamente en las comunas urbanas de la Región Metropolitana donde residía un 43% de la población mapuche de 14 años y más. Entre las comunas con mayor porcentaje relativo de población mapuche se encontraban: Lo Prado (16,2%), Renca (15,3%), San Ramón (15,1%), La Pintana (15,1%) y Pedro Aguirre Cerda (15,0%). Estas comunas tenían altos porcentajes de población mapuche (15 comunas con más de un 10% relativo de población mapuche) y se encontraban entre las comunas urbanas con más altos grados de pobreza.

En el ámbito laboral, las ocupaciones más comunes realizadas por la población de estas comunas se encontraban las actividades comerciales por cuenta propia, empleados de oficina, empleados fiscales, albañiles y empleos afines en el área de la construcción, trabajo doméstico, empleados del transporte de car-

ga, educadoras (especialmente entre las mujeres), cajeras, secretarias. Como es posible observar, la mayor parte de las ocupaciones consignadas son de baja calificación y en consecuencia de baja remuneración, situación que parece tener un corte estructural, pues a principios de los años setenta Munizaga registró una composición similar en la estructura laboral,<sup>20</sup> lo que explica la situación de pobreza en la que viven los mapuche urbanos y que está, además, profundamente ligada a la situación de calidad y acceso a la educación.

Al interior de la estructura laboral mapuche, existen profundas desigualdades entre hombres y mujeres, mientras los hombres se insertan en área laborales que les permiten algún grado de movilidad social, las mujeres, continúan atrapadas en el "cautiverio" del trabajo doméstico<sup>21</sup>, esta situación ha marcado profundamente, a nivel familiar y comunitario, las relaciones entre la esfera productiva y la reproductiva, así como la que establecen hombres y mujeres mapuche.

Como señalamos en otro estudio,<sup>22</sup> la migración indígena, particularmente la migración mapuche a las ciudades está planteando nuevos desafíos al mundo rural, a los proyectos y demandas políticas mapuche por el reconocimiento de sus derechos. La visión que existe es que la lucha política se de fundamentalmen-

te en las tierras ancestrales, en las antiguas comunidades y aunque a lo largo de las últimas décadas se ha producido una relativa integración entre los procesos políticos que tienen como escenario las zonas urbanas y rurales, el discurso y la demanda mapuche sigue enfatizando su interés por lo campesino, mientras que el ámbito urbano a tendido a ser desplazado como espacio de reivindicaciones, lo que no quiere decir que estas no existan, pero sin duda tienen un menor peso en general.

No obstante diversos trabajos han mostrado el incremento de las organizaciones indígenas urbanas, el despliegue público de lo indígena en las ciudades a través de la recuperación de fiestas y ceremonias tradicionales o la creación de organizaciones y espacios asociativos en general. Hechos que pueden ser interpretados como parte de una estrategia de reafirmación étnica y valoración identitaria en un contexto como el urbano que habitualmente ha sido hostil a los indígenas, ya sean mapuche, aymaras, rapa nui o de otros grupos.

Esto es importante si se tiene en cuenta que la migración, como hemos dicho, no implica la pérdida automática de la identidad, por el contrario los migrantes o parte de ellos, llevan consigo un conjunto de conocimientos y prácticas que recrean y desarrollan en las ciudades.<sup>23</sup>

En cuanto al Estado, su preocupación por los migrantes y la población indígena urbana ha sido relativamente débil, por un lado ha implementado programas y políticas que si bien reconocen la existencia de estos grupos, no logran dimensionar la magnitud y los impactos que la migración tiene sobre los sujetos y sus comunidades. En un contexto de modernización neoliberal como el de Chile, la migración es un proceso que va de la mano con las transformaciones económicas, con mayores grados de salarización y con una transformación de la ruralidad como un ámbito que ya no está del todo separado de lo urbano. El problema principal reside en el reconocimiento de derechos a los migrantes o la implementación de políticas específicas hacia la población urbana. Sólo recientemente se ha comenzado a desarrollar una política de atención a la población indígena urbana,<sup>24</sup> a través de esta se espera comenzar a incorporar una mirada de mayor integralidad hacia quienes han migrado a las ciudades y que siguen siendo víctimas de la discriminación directa o de aquella más compleja que se da en forma de ingresos disminuidos, trabajos de menor calidad, pobreza y menos oportunidades en general.

El problema de la nueva política podría estar en la insistencia del Estado en tratar la “problemática indígena” como una cuestión que se resuelve por la vía de

políticas asistencialistas que en lo sustancial no se diferencian de políticas dirigidas a la población no indígena. Está claro que la llegada de los migrantes a las ciudades se vincula a la necesidad de mejoramiento de los servicios, las condiciones laborales y el combate a la discriminación, sin embargo la búsqueda de soluciones asistencialistas no permite resolver las cuestiones de fondo que enfrenta hoy la problemática indígena en Chile.

La contrapartida al asistencialismo es la implementación de una política que de cuenta de las distintas causas y efectos de la migración indígena, ello requiere por tanto una mirada no segmentada de la realidad indígena, lo rural por un lado lo migrante por otro, los migrantes por un lado los residentes permanentes por otro, sino más bien una política de reconocimiento de derechos que permita articular acciones y medidas pertenecientes a distintos ámbitos, enfoques y miradas.

La migración indígena en Chile en el momento actual plantea además la necesidad de revisar las concepciones sobre lo rural, las interacciones entre el campo y la ciudad, entre las identidades comunitarias y las identidades que se desenvuelven en el espacio urbano. De otro modo, se seguirá pensando la migración indígena como un hecho vinculado sólo al campo como un mundo separado de la ciudad. □

## Notas

- 1 En esta misma línea de reflexión se encuentra los planteamientos en M. Valdés (2007), *Migración indígena y no indígena en América Latina*, en [www.mapuche.cl](http://www.mapuche.cl).
- 2 Véase H. Gundermann; J. Vergara, y R. Foerster (2005), “Contar a los indígenas en Chile. Autoadscripción étnica en la experiencia censal de 1992 y 2002”, en *Estudios Atacameños* No. 30, pp. 91-115.
- 3 H. Gundermann, en *Informe de la Comisión Verdad Histórica*, Cuerpo I, II y III, entregado a Su Excelencia el Presidente de la República de Chile, el 28 de octubre de 2003, p. 27.
- 4 *Ibid.*, p. 27
- 5 Algunos de estos puntos han sido desarrollados a partir del *Informe de la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato*, Cuerpo I, pp. 24-29, y de H. Gundermann (2001), “Procesos regionales y poblaciones indígenas en el norte de Chile. Un esquema de análisis con base en la continuidad y los cambios de la comunidad andina”, en *Estudios Atacameños* No. 21, pp. 91-115.
- 6 A. Bello (2007), *Nampiülkafe, el viaje de los mapuches de Araucanía a las pampas argentinas*, mecanoscrito.
- 7 J. Bengoa y E. Valenzuela (1984), *Economía Mapuche*, Santiago, PAS.
- 8 C. Munizaga (1971a), *Vida de un araucano*, Santiago, Departamento de Ciencia Antropológicas y Arqueológicas de la Universidad de Chile.
- 9 Los trabajos que abordan directa o tangencialmente la migración mapuche a las ciudades son C. Munizaga (1961), *Estructuras transicionales en la migración de los araucanos de hoy a la ciudad de Santiago de Chile*, en *Notas del Centro de Estudios An-*

- tropológicos* No. 6, Santiago, Universidad de Chile y C. Munizaga (1971b), *Estudios recientes sobre los araucanos chilenos*, Santiago, Universidad de Chile, Departamento de Ciencias Antropológicas y Arqueológicas; Bengoa y Valenzuela op.cit.; S. Montecino (1990), Transformación y conservación cultural en la migración mapuche a la ciudad, invisibilidad del mapuche urbano, en *Revista Rulpa Dúngún* No.7, Santiago, Centro de Estudios para el Desarrollo de la Mujer.
- 10 Bengoa y Valenzuela, op. cit., pp. 93-94.
  - 11 M. Valdés (1996), "Notas sobre la población mapuche de la Región Metropolitana. Un avance de investigación", Temuco, en *Revista Pentukún* N°5, Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad de la Frontera.
  - 12 Mientras en 1992 se formuló una pregunta de autoidentificación en el 2002 la pregunta fue de pertenencia. Así la pregunta de 1992, formulada a las personas de 14 años y más, era "Si usted es chileno, ¿se considera perteneciente a alguna de las siguientes culturas?: mapuche, aymara, rapanui, ninguna de las anteriores". En tanto que la pregunta del 2002, aplicada a todas las personas, era "Pertenece usted a algunos de los siguientes pueblos originarios o indígenas?: alacalufe (kawaskar), atacameño, aymara, colla,, mapuche, quechua, rapanui, yámana (yagán), ninguno de los anteriores".
  - 13 Sin embargo Valdés (2006), señala que esta disminución no es demográfica sino que tiene que ver con el tipo de preguntas censales involucradas y la forma en que se procesa la cuestión de la identidad étnica para hacer posibles proyecciones en las cifras, véase M. Valdés (2006), *Reflexiones metodológicas en torno a los censos de 1992 - 2002 y la cuestión Mapuche*, en: www.mapuche.cl.
  - 14 A. Millaleo (2006), *Multiplificación y multiplicidad de las organizaciones mapuches urbanas en la Región Metropolitana ¿Incremento de la participación mapuche o fragmentación organizacional?* Santiago, Escuela de Sociología, ARCIS.
  - 15 Las mujeres migran en alto número pero la migración se inclina levemente hacia los hombres si se analizan las cifras globales de migración indígena.
  - 16 Bengoa, 1997, op. cit., p. 23.
  - 17 Idem.
  - 18 INE/MIDEPLAN (2005), *Estadísticas sociales de los pueblos indígenas en Chile*, Santiago, MIDEPLAN-Orígenes, p. 41.
  - 19 Ibid., pp. 42-43.
  - 20 Munizaga, 1971a.
  - 21 A nivel nacional. las cifras de mujeres mapuches que están el trabajo doméstico son de un 26%, en las comunas urbanas de Santiago con alto porcentaje de población mapuche (mencionadas más arriba) el porcentaje varía entre un 19% y un 24%, en la ciudad de Temuco se registra la cifra más alta, 38% de la PEA femenina mapuche está en el trabajo doméstico. Tabulados propios. Fuente: Censo Nacional de Población 1992.
  - 22 A. Bello (2002), Migración, identidad y comunidad mapuche en Chile: entre utopismos y realidades, en *Asuntos Indígenas*, N° 3-4, (2002), Copenhague, IWGIA, pp. 40-47.
  - 23 G. Abarca (2006), *Migración indígena a las ciudades: éxodo mapuche a la capital de Chile*, Comunicación al VII Congreso Latinoamericanos de Educación Intercultural Bilingüe, 1 al 4 de octubre de 2006, Cochabamba, Bolivia.
  - 24 Comisión Asesora Ministerial (2006), *Propuesta para la generación participativa de una política indígena urbana*, Informe Comisión Asesora, Santiago de Chile.
- Bello, Álvaro (2002):** Migración, identidad y comunidad mapuche en Chile: entre utopismos y realidades, en *Asuntos Indígenas*, N° 3-4, (2002), Copenhague, IWGIA, pp. 40-47.  
**(2007):** *Nampülkafe: el viaje de los mapuche de Araucanía a las pampas argentinas*, mecanoescrito.
- Bengoa, José (1996):** "Población, familia y migración mapuche: los impactos de la modernización en la sociedad mapuche, 1982-1995", en *Pentukún* No. 6, diciembre, pp. 9-28.  
**1997:** *Los mapuche: comunidades y localidades en Chile*, Santiago, INE, SUR.
- Bengoa, José y Eduardo Valenzuela (1984):** Economía mapuche, pobreza y subsistencia en la sociedad mapuche contemporánea, Santiago, PAS.
- Castro R., Marisol (2001):** "El proceso migratorio de la población mapuche en Chile: Su adaptación e integración a la vida urbana", en: *Scripta Nova, Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, Universidad de Barcelona N° 94 (19).
- Comisión Asesora Ministerial (2006):** *Propuesta para la generación participativa de una política indígena urbana*, Informe Comisión Asesora, Santiago de Chile.
- Gundermann K., Hans (2001):** Procesos regionales y poblaciones indígenas en el norte de Chile. Un esquema de análisis con base en la continuidad y los cambios de la comunidad andina, en *Estudios Atacameños* No.21, pp. 89-112.
- Gunderman K., Hans, Jorge Iván Vergara del S. y Rolf Foerster G., (2005):** Contar a los indígenas en Chile. Autoadscripción étnica en la experiencia censal de 1992 y 2002, en *Estudios Atacameños* N° 30, pp. 91-115.
- Informe de la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato de los Pueblos Indígenas:** Cuerpo I, II y III, entregado a Su Excelencia el Presidente de la República de Chile, el 28 de octubre de 2003.
- Montecino, Sonia (1990):** Transformación y conservación cultural en la migración mapuche a la ciudad, invisibilidad del mapuche urbano, en *Revista Rulpa Dúngún* n°7, Santiago, Centro de Estudios para el Desarrollo de la Mujer.
- Munizaga, Carlos (1961):** Estructuras transicionales en la migración de los araucanos de hoy a la ciudad de Santiago de Chile, en *Notas del Centro de Estudios Antropológicos* No. 6, Santiago, Universidad de Chile.  
**1971a:** *Vida de un araucano*, Santiago, Departamento de Ciencia Antropológicas y Arqueológicas de la Universidad de Chile.  
**1971b:** *Estudios recientes sobre los araucanos chilenos*, Santiago, Universidad de Chile, Departamento de Ciencias Antropológicas y Arqueológicas.
- Valdés, Marcos (1996):** "Notas sobre la población mapuche de la Región Metropolitana. Un avance de investigación", Temuco, en *Revista Pentukún* N°5, Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad de la Frontera.  
**(2006):** *Reflexiones metodológicas en torno a los censos de 1992 - 2002 y la cuestión Mapuche*, en: www.mapuche.cl/  
**Valdés, Marcos (2007):** *Migración indígena y no indígena en América Latina*, en www.mapuche.cl.

## Bibliografía

**Abarca, Geraldine (2006):** *Migración indígena a las ciudades: éxodo mapuche a la capital de Chile*, Comunicación al VII Congreso Latinoamericanos de Educación Intercultural Bilingüe, 1 al 4 de octubre de 2006, Cochabamba, Bolivia.

*Alvaro Bello es investigador del Observatorio de Derechos de los Pueblos Indígenas de Chile, profesor de la Universidad Católica de Temuco y de la Pontificia Universidad Católica de Chile (Sede Villarrica).  
 Correo electrónico: alvaro.bellom@gmail.com*

# ETNOCIDIO E IDENTIDAD EN EL EXILIO MEXICANO DE LOS MAYAS DE GUATEMALA

Carlos Camacho Nassar<sup>1</sup>





*Los mayas de Guatemala han cruzado la frontera mexicana para trabajar en las fincas cafetaleras de Chiapas desde ya larga data y esta migración laboral se ha integrado a sus estrategias de reproducción material. En estas páginas se describe otra emigración, cualitativamente distinta, la provocada por la violencia desde principios de la década de 1980 que produjo cambios significativos en la fisonomía de las identidades mayas. Esta migración, asociada al genocidio y al etnocidio aún continúa, tanto hacia México como hacia los Estados Unidos de América ya que las causas estructurales que motivaron la guerra de cuatro décadas no han sido aún superadas.*

En 1972 el Ejército Guerrillero de los Pobres cruzó la frontera desde México hacia Guatemala. Introdujeron la cuestión étnica en su planteamiento político y contaron con cuadros mayas de dirección política y militar<sup>2</sup>. Las condiciones de exclusión, discriminación y pobreza de las áreas de implantación guerrillera dieron lugar a una incipiente organización de apoyo a los insurgentes por los campesinos<sup>3</sup>, argumento utilizado por el ejército para agredir indiscriminadamente a la población civil. Consideraron como enemigos a mujeres, niños y ancianos. Así justificaron sus masacres y las operaciones de tierra arrasada.

Los mayas de Guatemala vivían, en su mayoría, en pequeñas aldeas rurales relativamente aisladas en el marco de una economía campesina primariamente de subsistencia<sup>4</sup> y con una articulación de mercado en el nivel municipal<sup>5</sup>. Los servicios públicos básicos prácticamente no existían en esas aldeas y la relación con el Estado nacional era precaria. Las víctimas del atroz genocidio lanzado por el ejército guatemalteco fueron masacradas y expulsadas por un Estado que constituía una entelequia y, en términos prácticos, una lejana estructura cuya única relación con los mayas era despojarles de sus tierras, exigirles trabajo forzado, reclutarlos para el servicio militar y cobrarles impuestos por encima de sus capacidades.

### **Primera migración: desde el altiplano a las llanuras del norte**

Las contradicciones prevalecientes en la sociedad guatemalteca y en particular la falta de tierras en las zonas más pobladas del altiplano provocó procesos de colonización hacia las áreas de frontera agrícola desde la década de 1960. Las zonas fronterizas con México, fueron los principales focos de atracción en especial el Ixcán en el departamento de Quiché y el departamento de Petén.

La colonización de las selvas del norte estuvo revestida de una legitimación religiosa. Para los mayas se trataba de construir una sociedad justa en una tierra nueva y no contaminada por la segregación y la injusticia social. Este flujo de población representó un movimiento fundacionista que dejaba atrás el trabajo forzado, la explotación de los finqueros y el racismo. En Guatemala, esto equivalía a una crítica del estatus quo y como tal, para el ejército y la oligarquía, colocaba a estos pioneros en un nicho ideológico más cercano a la antigua Unión Soviética que a sus ancestros mayas.

“El Estado no toleró la existencia de un movimiento cooperativo que estuviera fuera de su control, por lo que recurrió a la represión violenta en contra de ellas. El caso más dramático fue el de la cooperativa Ixcán Grande RL. Esta llegó a tener un área de 2.288 manzanas y 2.200 familias involucradas (...) El ingreso por familia se incrementó de 300 a 2.000 dólares desde 1970 a 1976. El éxito de la cooperativa resultó peligroso para el gobierno ya que significaba un modelo a seguir por el resto del campesinado (...) Como resultado de las acciones del ejército en Ixcán, perdieron la vida 773 civiles entre 1975 a 1982, período en el cual fue justificada una campaña contrainsurgente en la zona.”<sup>6</sup>

La reivindicación de tierra, la liberación de la migración estacional y la superación de la pobreza fueron las bases objetivas del movimiento colonizador. Estas obtuvieron su legitimación ideológica en la exégesis maya del discurso bíblico que asumió la noción mosaica del Éxodo. Al igual que en Guatemala, en el mismo periodo, ocurrió la emigración de los mayas de los Altos de Chiapas hacia la Selva Lacandona y el Ixcán mexicano, también apoyada por la Iglesia Católica. Esa migración también puede considerarse un movimiento fundacionista.

“El catecismo subrayaba con firmeza las analogías entre la migración de los tzeltales a la Selva y la salida de los hebreos a la Tierra Prometida (...) “Dios quiere que salgamos a la libertad como el antiguo pueblo judío”, decían los catequistas. “El pueblo judío vivía en tierras de otro pueblo (...) la tierra no era de ellos. Trabajaban como esclavos sufriendo muchas necesida-

des. Entonces Dios habló en el corazón de uno de los principales, y le dijo: He visto los sufrimientos de mi pueblo, he escuchado el llanto que le arrancan los capataces. He bajado para liberarlos de los sufrimientos que están pasando y los voy a llevar a otra tierra mejor.”<sup>7</sup>

Estos fenómenos significaron la confluencia en la región fronteriza entre Guatemala y México, de comunidades mayas con un espíritu de organización que superaba los límites de las comunidades tradicionales. El Ixcán guatemalteco y el Ixcán mexicano configuraron una región económica, social y cultural que hizo abstracción de las fronteras e integró una dinámica socioeconómica en cierta manera tangencial a las evoluciones de ambos países.

## **Segunda migración: desde el infierno hacia México**

La política genocida del Estado guatemalteco en el origen inmediato del éxodo de los refugiados guatemaltecos constituye un drama que no podrá ser olvidado por quienes sufrieron sus efectos. El Informe de la Comisión para el Esclarecimiento Histórico (CEH) estableció que el ejército de Guatemala cometió genocidio contra el pueblo maya. Con ello, desató procesos políticos, sociales y culturales que provocaron cambios en la definición de las identidades étnicas y culturales en ambos lados de la frontera. Crearon una memoria del horror que reconstituyó las coordenadas de la identidad.

Los mayas que poblaban las regiones de la guerra se vieron ante la disyuntiva de permanecer en sus aldeas con el riesgo de nuevas masacres, huir dentro del país o abandonarlo saliendo hacia México, Honduras y Belice.

“No hay una provisión explicativa en el sistema divino de los ixil para la destrucción de aldeas enteras, las matanzas de niños, la violación y despedazamiento de mujeres y la tortura de hombres, mujeres y niños”.<sup>8</sup>

La mayoría relata que en el difícil viaje por la selva, la conversación cotidiana tenía como tema el pronto regreso. Lejos estaban de imaginar que les esperaba más de una década en tierras extrañas y que su cultura y la estructura de sus relaciones sociales sufriría transformaciones que determinarían una nueva fisonomía de su identidad.

Durante el gobierno del general Efraín Ríos Montt, pastor de la Iglesia del Verbo Divino, la represión incorporó caracteres religiosos. Los católicos fueron asociados con la insurgencia y como tales vigilados,

perseguidos, secuestrados, golpeados, torturados, desaparecidos y asesinados.<sup>9</sup>

La tragedia se concretó en la huida hacia México, Belice, Honduras y otros países, extendiéndose incluso hasta los Estados Unidos de América, de más de 100.000 personas, de las cuales cerca de 47.000 obtuvieron su status de refugiado en México y poco más de 2.000 en Belice.

“...el helicóptero allí con sus bombardeos y el ejército allá con sus rafagazos, entonces ¿Qué puede hacer uno?, ya no se puede hacer nada más que irme mejor, jalemos pa’ México. Vivo como a media hora de mi casa a la frontera, hemos llegado a hacer compras a las tiendas mexicanas, me conozco el camino. A las diez de la mañana ya estoy en la frontera, ya crucé, hasta allí sí me quedé contento, ya no hay peligro y todo.”<sup>10</sup>

El refugio significó dos hechos relevantes en la conciencia de los refugiados; uno en el que el localismo de las aldeas originarias se transformó en una visión de lo nacional y las fronteras de la comunidad se expandieron hasta concebir Guatemala como su país y otro en el que la violencia adquirió una explicación política y social que se transformó en un factor de cohesión e identidad.

La historia de la organización de los refugiados es correlativa a su proceso de reconstrucción de identidad. El éxodo y el refugio significaron la suma de nuevos referentes en el orden simbólico de la identidad. La concepción de lo político como una categoría que supera las fronteras del tradicionalismo local es uno de los elementos inéditos en este nuevo discurso.

A pesar de la cercanía de México, cruzar la espesa selva tropical con niños, mujeres encintas, heridos, ancianos y enfermos, sin comida y llevando las escasas pertenencias rescatadas de sus pobres aldeas fue un arduo camino.

“...pasamos por donde había sido una masacre como ocho días después con la familia, para llegar a un campo de refugiados que se llamaba la Fortuna. Veníamos como cuatro familias, pero allí teníamos que pasar sobre los cadáveres que había dejado el ejército sobre los caminos, en las montañas, una vez encontramos así cubierto con hojas, un montón de cadáveres así, no supimos cuántos porque lo que queríamos era cruzar rápido...”<sup>11</sup>

La llegada de los refugiados a México provocó una crítica situación fronteriza. Los primeros contingentes que se ubicaron en la frontera fueron relativamente limitados en número y no parecía que su cantidad fuera a incrementarse a corto plazo.



*Refugiado guatemalteco - Foto: UNHCR - M. Vanappelghem*

*Familia maya desplazada - Foto: Karine Mery*



“Llegaron allá en un estado anémico, con desnutrición y cansancio extraordinario, era un grupo de familias que llegaban de las cooperativas, que habían huido de sus poblados en mayo del mismo año. O sea, desde el mes de mayo hasta el mes de octubre estuvieron recorriendo la selva, buscando formas de pasar a México sin lograrlo porque siempre había obstáculos en el camino, perseguidos por los militares y la única forma que ellos encontraron para huir fue no prender fuego, no prendieron fogatas y entonces no comieron nada cocido durante todo ese período, se alimentaban básicamente de raíces, frutas y hojas. Una semana más tarde ya habíamos enterrado cerca de cien de ellos, sobre todo los niños, los niños se nos morían como moscas”<sup>12</sup>

Muchos de los guatemaltecos que huyeron a México no obtuvieron su reconocimiento como refugiados. Se asentaron en comunidades mexicanas, la mayoría como trabajadores agrícolas y un menor porcentaje alquilando tierras para cultivar.

Se estima que en Chiapas hubo cerca de 23.000 refugiados en 128 campamentos concentrados en las zonas de Comalapa, Las Margaritas y La Trinitaria. Nueve de cada diez entre ellos fueron campesinos mayas. Entre los mayas, prevalecieron los q’anjob’al (51%), los mam (16%) y los chuj (15,6%), todos del departamento de Huehuetenango, fronterizo con México. En menores proporciones destacan los jakaltecos (7,2%), los k’iche’ (0,2%), otros grupos etnolingüísticos (0,3%) y los no indígenas (9,7%). De esta población, el 75% estaba compuesta por mujeres y niños y el 6,5% de las familias tenía una mujer como jefe. Los cálculos para el estado de Quintana Roo indican cerca de 6.000 refugiados en cuatro asentamientos, también con mayoría maya y con la siguiente composición por grupo: q’anjob’al (32%), mam (31%), q’eqchi’ (20%), k’iche’ (5,5%), jakalteko (4,5%), kaqchikel (2,5%) y otros (3,5%). En este Estado, el 56% de la población refugiada era menor de 15 años. En el estado de Campeche, se ubicaron cerca de 12.500 refugiados, predominando los siguientes grupos: mam (27%), q’anjob’al (20%), k’iche’ (13,1%), otros grupos indígenas (8%) y hablantes de español (28,7%).<sup>13</sup>

La suma de muchas personas de distintos grupos etnolingüísticos, orígenes y experiencias, significó cambios socioculturales acelerados. Entre mayas y ladinos de diferentes tradiciones e idiomas, debieron comprenderse y enfrentarse a una nueva condición que les homogenizaba en tierra extraña y con un status que implicaba restricciones de movilización.

“...para evitar problemas con la migración, las mujeres indígenas se despojaron de sus trajes típicos para no ser reconocidas (...) las mujeres de avanzada edad se

opusieron y pensaron que era una falta de respeto quitarse sus cortes que han usado desde niñas para comenzar a usar en la última etapa de su vida aquellos vestidos livianos en los cuales se sentían incómodas.”<sup>14</sup>

Tanto los refugiados como los campesinos mexicanos pensaban que el refugio terminaría pronto. En tal medida, los nexos sociales y económicos creados lo fueron bajo una presunción coyuntural que no se cumpliría. En otras palabras, cuando los refugiados llegaron donde los campesinos chiapanecos, éstos les brindaron toda la ayuda que permitían sus escasas posibilidades, desde hospitalidad, alimentos, medicinas y ropa, hasta tierras para asentarse y cultivar. Pero surgieron conflictos. Los escasos servicios, la tierra y el empleo, no bastaban para refugiados y residentes y se produjeron niveles de competencia más o menos agudos según las características de cada zona de refugio. Aunque los campesinos mexicanos de la frontera ya conocían que en Guatemala persistía un conflicto de grandes dimensiones, el éxodo masivo significó una sorpresa:

Así como los refugiados recuerdan la hospitalidad mexicana y los esfuerzos hechos por los campesinos de Chiapas para que ellos pudieran adaptarse a una realidad distinta y hasta pudieran superar los problemas de comunicación existentes, también eran conscientes de los problemas que provocaba su presencia en algunas comunidades:

“Nos dimos cuenta que estábamos afectando a los hermanos mexicanos, porque se terminaron los árboles, peladitos quedaron los cerros. Ellos nunca nos dijeron que nos fuéramos. Pero nosotros nos dimos cuenta que los estábamos perjudicando...”<sup>15</sup>

La Diócesis de San Cristóbal de Las Casas adquirió tierras a nombre de ejidos mexicanos que asignó temporalmente a los refugiados, que una vez regresaran a Guatemala serían adjudicadas definitivamente a los ejidatarios.

Aún en el contexto de los problemas citados, especialmente el derivado de la carencia de tierras, las relaciones entre las comunidades chiapanecas y los refugiados no alcanzaron niveles de conflictividad que provocaran una situación difícilmente manejable. Después de 1994, estas relaciones no pueden disociarse del alzamiento zapatista.

“...esto cambia (...) con el conflicto armado que se da en Chiapas. Entonces las comunidades resienten, como todas las comunidades mexicanas de la zona, los problemas de la presencia militar, de problemas también de desplazados internos que se dan en Chiapas. Entonces si en algunos casos se dieron conflictos entre ambas comunidades, pero es un factor que complica su presencia en Chiapas y que además de que se dio entrada en el problema de la tierra que no era un problema ilu-



Foto: Jean Sébastien Durocher

sorio sino que era un problema de la estructura en el estado de Chiapas (...) pero, diríamos al ver más cercano en su entorno comunidades ejidales o comunidades indígenas en general, sus relaciones siempre fueron vistas positivamente, tanto los ejidatarios como los ganaderos de la zona. En general vieron que era una ventaja la presencia guatemalteca en su zona. El problema se da a partir del noventa y cuatro, en donde todo se confundió y entró a problemas de confrontación, polarización social, y entonces pues el problema de los refugiados ya no contó siempre con la misma simpatía que en el pasado.”<sup>16</sup>

Encontrarse en una sociedad distinta, sin represión ni el racismo espantoso de su país de origen también permitió a los y las refugiadas mirar críticamente su cultura. Las mujeres mayas se organizaron para reflexionar sobre su situación como mujeres y sus reivindicaciones específicas. Analizando su realidad se encontraron con una estructura patriarcal que limitaba sus posibilidades como personas. Ello dio lugar a un proceso de cambio de las relaciones entre géneros que subvertía las estructuras tradicionales de la sociedad maya.

La agudización del conflicto en Guatemala y el hecho que el ejército considerara a los refugiados como una base fronteriza de los grupos insurgentes, determinó que los campamentos más cercanos a la frontera fueran objeto de incursiones armadas. Los incidentes fronterizos provocados por el ejército de Guatemala fueron numerosos. Sergio Aguayo<sup>17</sup> registra 68 entre mayo de 1980 y mayo de 1983.

### **Tercera migración: desde la frontera al interior de México**

La inseguridad de los refugiados en la zona fronteriza y la carencia de tierras para que se pudieran asentar fueron los factores de la decisión del Gobierno mexicano para trasladar una parte de los refugiados a los Estados de Campeche y Quintana Roo. Para los refugiados que aún confiaban en su pronto regreso, abandonar la frontera significaba un incremento de su sentimiento de desarraigo.

Estas dificultades se sumaron al hecho que el viaje significaba real y virtualmente un alejamiento mayor

de Guatemala y de cierta manera, una especie de destino final permanente de un exilio que hasta el momento era considerado coyuntural. Asentarse en Campeche y Quintana Roo implicó un cambio significativo en la vida de los refugiados. En los campamentos ubicados en esos estados, había disponibilidad de tierras para cultivar, empleo para los jóvenes en las ciudades y en las explotaciones agrícolas modernas, y oportunidades de estudio. Allí los refugiados se enfrentaron con un nuevo proceso de cambio sociocultural intensificado por una inserción socioeconómica que les permitía abandonar su dependencia de la asistencia humanitaria.

### **Cuarta migración: El regreso**

El 8 de octubre de 1992 los representantes de los refugiados guatemaltecos en México firmaron con el gobierno de Guatemala los acuerdos que les permitirían regresar colectivamente y con dignidad.

El retorno colectivo y organizado es una continuación de los procesos de organización de las cooperativas del Ixcán y El Petén en la década de 1960. La corriente migratoria a esas zonas de frontera agrícola, significó la primera experiencia de organización fuera de las estructuras tradicionales. Los nexos creados en la migración y las cooperativas, continuaron en el refugio y se reprodujeron de nuevo en el retorno que es una réplica simbólica de la primera migración a las selvas saliendo de sus aldeas.

Retornar a Guatemala significó reconstituir nexos sociales, económicos y culturales con las antiguas comunidades y con los pobladores de las aldeas en la periferia de los asentamientos de retornados. Al igual que en el exilio, en su país debieron integrarse como si fueran foráneos. Regresar significó abandonar tres lustros de historia, experiencias y expectativas en México. A la vez convencer a quienes nacieron o se socializaron en México que debían regresar al territorio que en la memoria colectiva de su pueblo simboliza el terror.

Para muchos jóvenes y, en particular, para las mujeres, el regreso significó una involución en su desarrollo social, cultural y político. También en sus expectativas hacia el futuro. En Guatemala para los jóvenes mayas no hay oportunidades de educación, menos en las zonas de retorno, ni oferta de empleo no agrícola. Las mujeres se encontraron de golpe con la sociedad patriarcal y con la violencia de género que habían comenzado a superar en México. Los mismos dirigentes, compañeros, hijos, esposos y parientes que las habían estimulado a organizarse y luchar por sus derechos les hicieron ver que retornar equivalía a regresar a las reglas tradicionales de exclusión de las mujeres.

### **Quinta migración: hacia el norte**

Años después del retorno, las expectativas de los retornados no se habían cumplido. En las fincas del reasentamiento faltaba infraestructura, vivienda, financiamiento, escuelas, agua potable. Con esto, se provocó la agudización de la pobreza, la inseguridad alimentaria y la falta de perspectivas de futuro. Ello determinó un último viaje cuya génesis y simbolización cultural son muy distintas de los primeros cuatro del largo periplo de los mayas. El quinto viaje es el refugio económico en los Estados Unidos de América o el regreso ilegal a México donde es posible conseguir empleo.

### **Iconografía del periplo**

En el principio, los mayas salieron de sus aldeas del interior dirigidos por los catequistas con el propósito de construir una nueva vida en una tierra virgen. Luego, la violencia les hizo emprender un nuevo viaje escapando del infierno hacia México y otros países. En el tercer viaje, los refugiados se internaron en la república mexicana más lejos de sus fronteras con Guatemala. En Campeche y Quintana Roo se encontraron con otros mayas y con las antiguas ciudades de sus ancestros. Así como en Chiapas, los mayas de Guatemala se encuentran con la universalidad de su identidad y también con su nacionalidad original. Guatemala país, para ellos, deja de ser una entelequia y se convierte en un icono de identidad. El retorno significó volver a construir de nuevo su sociedad. Regresar a sus antiguas tierras o a nuevas fincas, a formar cooperativas, simbólicamente reproduce el primer viaje. La coincidencia establece una mimesis simbólica entre un proceso y el otro.

La realidad del retorno expresada en pobreza, falta de empleo, carencia de servicios, escuelas y clínicas, etc. motivó el regreso a México de algunos, la marginalización urbana de otros y el largo viaje hacia el norte de otros. Chicago, Los Ángeles, Nueva York y Boston terminaron siendo la última escala, por el momento, del largo periplo de los mayas. Ya no buscan la tierra prometida sino la supervivencia. Muchos para poder mantener sus familias y sus tierras optaron por la emigración ilegal. Así al menos sus parientes podrán continuar en la comunidad. Este viaje, a diferencia de los otros, es más solitario. Desaparece la comunidad y los nexos con el poblado original se construyen de otra manera. El teléfono, el internet y las remesas familiares caracterizan ahora la relación. Tal vez por eso, ese largo periplo que comenzó con el genocidio, ahora sí terminará en el etnocidio. □

## Notas

- 1 Antropólogo. diezajpu@yahoo.es
- 2 Ver: Mario Payeras. *Los días de la selva*. México, Joan Boldó i Climent Editores, 1989.
- 3 Ver: Paul Kobrak. *Huehuetenango: historia de una guerra*. Huehuetenango, Centro de Estudios y documentación de la Frontera Occidental de Guatemala (CEDFOG), 2003.
- 4 Ver Félix Webster McBryde. *Geografía cultural e histórica del suroeste de Guatemala*. Guatemala, Editorial José de Pineda Ibarra, 1969 y Sol Tax. *El capitalismo del centavo. Una economía indígena de Guatemala*. Editorial José de Pineda Ibarra, 1964.
- 5 Ver: Carlos Camacho Nassar. *Mercados e identidades étnicas: la construcción de espacios virtuales en el altiplano guatemalteco*. Ponencia ante el I Congreso Centroamericano de Antropología. San José, 1994.
- 6 Equipo de Antropología Forense de Guatemala (EAFG). *Las masacres de Rabinal: estudio histórico antropológico de las masacres de Plan de Sánchez, Chichupac y Río Negro*. Guatemala, EAFG, 1997, Página 79.
- 7 Carlos Tello Díaz. *La rebelión de las cañadas*. México, Cal y arena, 1995. Página 57
- 8 Benjamín N. Colby. *Prolegomena to a comparative study of revolutionary and traditional texts in Guatemala*. Ponencia ante el 9 International Systemic Workshop, Current Applications of Systemic heory. York University, Toronto, Ontario, 1982. mimeo. Citado en Andrea Althoff. *Clase, etnicidad y reformismo en el proceso de transformación del discurso de una organización campesina guatemalteca*. Tesis, Universidad Gerhard-Mercator Duisburg, Alemania, 2000.
- 9 Para ampliar el tema ver: Manuela Cantón Delgado. *Bautizados en fuego: protestantes, discursos de conversión y política en Guatemala (1989–1993)*. Serie monográfica 9. La Antigua Guatemala: CIRMA y Plumsock Mesoamerican Studies, 1998.
- 10 Entrevista a Diego Lorenzo, Cuchumatán, Quintana Roo, México. 4 de septiembre de 1996.
- 11 Entrevista a José Leiva Espinoza, Quetzal Edzná, Campeche, México. 31 de agosto de 1996.
- 12 Entrevista a Alfredo Wichi Cerstari, Representante Regional de ACNUR para Centroamérica. Costa Rica, 1996
- 13 Consejo Nacional de Instituciones de Desarrollo (COINDE). *Diagnóstico sobre refugiados, retornados y desplazados de Guatemala*. Guatemala, COINDE, 1991. Páginas 32-34.
- 14 Testimonio de Víctor Montejo y Kaxh Pasil en: Víctor Montejo y Q'anil Akab'. *Brevísima relación testimonial de la continua destrucción del Mayab' (Guatemala)*. Rhode Island, Department of Political Science, Providence College, 1992. Página 27.
- 15 Entrevista a Sebastián Torres Paiz, Comitán de Domínguez, Chiapas, México. 2 de octubre de 1996.
- 16 Entrevista a Erasmo Sáenz Carrete, México DF, 15 de agosto de 1996.
- 17 Sergio Aguayo. *El éxodo centroamericano*. México, Secretaría de Educación Pública, 1985. Página 135.

## Referencias bibliográficas

- Aguayo, Sergio (1985):** *El éxodo centroamericano*. México, Secretaría de Educación Pública.
- Althoff, Andrea (2000):** *Clase, etnicidad y reformismo en el proceso de transformación del discurso de una organización campesina guatemalteca*. Tesis, Universidad Gerhard-Mercator Duisburg, Alemania.
- Camacho Nassar, Carlos (1994):** *Mercados e identidades étnicas: la construcción de espacios virtuales en el altiplano guatemalteco*. Po-

nencia ante el I Congreso Centroamericano de Antropología. San José.

- Cantón Delgado, Manuela (1998):** *Bautizados en fuego: protestantes, discursos de conversión y política en Guatemala (1989–1993)*. Serie monográfica 9. La Antigua Guatemala: CIRMA y Plumsock Mesoamerican Studies.
- Colby, Benjamín N. (1982):** *Prolegomena to a comparative study of revolutionary and traditional texts in Guatemala*. Ponencia ante el 9 International Systemic Workshop, Current Applications of Systemic heory. York University, Toronto, Notario. mimeo.
- Consejo Nacional de Instituciones de Desarrollo (COINDE) (1991):** *Diagnóstico sobre refugiados, retornados y desplazados de Guatemala*. Guatemala, COINDE.
- Equipo de Antropología Forense de Guatemala (EAFG) (1997):** *Las masacres de Rabinal: estudio histórico antropológico de las masacres de Plan de Sánchez, Chichupac y Río Negro*. Guatemala, EAFG.
- Kobrak, Paul (2003):** *Huehuetenango: historia de una guerra*. Huehuetenango, Centro de Estudios y documentación de la Frontera Occidental de Guatemala (CEDFOG).
- Montejo, Víctor y Q'anil Akab' (1992):** *Brevísima relación testimonial de la continua destrucción del Mayab' (Guatemala)*. Rhode Island, Department of Political Science, Providence College.
- Payeras, Mario (1989):** *Los días de la selva*. México, Joan Boldó i Climent Editores.
- Tax, Sol (1964):** *El capitalismo del centavo. Una economía indígena de Guaremal*. Editorial José de Pineda Ibarra.
- Tello Díaz, Carlos (1995):** *La rebelión de las cañadas*. México, Cal y Arena.
- Webster McBryde, Felix (1969):** *Geografía cultural e histórica del suroeste de Guatemala*. Guatemala, Editorial José de Pineda Ibarra.
- Carlos Camacho Nassar, antropólogo (U. de Costa Rica) especialista en desarrollo internacional (EHESS y U. de París I, Sorbona).** *Experiencia de trabajo en situaciones de conflicto y contextos interculturales en México, Belice, Guatemala, El Salvador, Honduras, Nicaragua, Costa Rica, Panamá, Ecuador, Paraguay y Bolivia*. Profesor invitado en las universidades de San Carlos de Guatemala y Venecia, Italia. Ha publicado, entre otros: *Tierra identidad y conflicto en Guatemala (Guatemala, Flacso, 2003)*, *Guía para la investigación de los conflictos sobre la tierra y el territorio en Guatemala (Guatemala, Flacso, 2003)*, *En la frontera del siglo XX: la exclusión de los guaymies en Costa Rica (San José, Editorial de la UCR, 1996)*, *Memoria de la esperanza: el retorno de los refugiados guatemaltecos (con C. Aguilar) (Guatemala, Hombres de Maíz, 1997)*.

# EL “ESPEJISMO DE LA IGUALACION” COMUNIDAD, CLASE Y ETNIA EN LA EMIGRACION DE LOS KICHWA OTAVALO

Alicia Torres





## Introducción

A partir de 1998, la Constitución ecuatoriana reconoce el carácter multiétnico y pluricultural del Estado. Este reconocimiento obedece a la presencia de la población afroecuatoriana y de trece nacionalidades indígenas que se encuentran repartidas en todo el territorio, especialmente en las regiones de la Sierra y Amazonia, y responde a más de una década de importante presencia indígena en la vida política del Ecuador y de largos años de enfrentamiento de estas nacionalidades con el Estado por sus demandas étnicas, económicas y sociales. Sin embargo, este reconocimiento constitucional que, de hecho, ha supuesto un logro del movimiento indígena en términos de ciudadanía de los pueblos indígenas, no se ha traducido en políticas públicas eficientes que atiendan las necesidades históricas de estos pueblos, lo cual ha significado que los indígenas sigan siendo los “más pobres entre los pobres” y se vean enfrentados a situaciones de extrema desigualdad, provocando, a su vez, una realidad paradójica: en la década de mayores logros políticos, la situación socioeconómica ha empeorado.

Este proceso, por otra parte, ha debilitado y está debilitando, en la práctica, los elementos de cohesión cultural de estos pueblos. Es decir, si por un lado, las reivindicaciones ciudadanas de estos pueblos han significado el fortalecimiento de un discurso étnico-cultural que ha permitido la generación de un discurso de identidad; por otro lado, la condición socioeconómica de extrema vulnerabilidad de estos pueblos está suponiendo procesos de diferenciación y de desigualdad que podrían estar atentando contra esos principios identitarios. Por tanto, en esta ponencia lo que se propone es estudiar este proceso paradójico, aplicado al caso de un grupo indígena del Ecuador, los kichwa otavalo, entre los cuales la emigración y las remesas están jugando un papel medular.

## Situación de los pueblos indígenas del Ecuador

Según el VI Censo de Población y V de Vivienda, realizado en el año 2001, el 6,83 por ciento de la población se autodefinió<sup>1</sup> como indígena, lo que significa un total de 830.296 personas que se consideran indígenas en el país.

Un breve recorrido por los indicadores de bienestar, nos permitirán comprobar el nivel de exclusión y marginalidad de esta población. La incidencia de pobreza por NBI (necesidades básicas insatisfechas) afecta al 89.9 por ciento de la población indígena. El promedio país de esta variable es 61,3 por ciento. De acuerdo al censo antes mencionado, el 26% de los indígenas, no saben leer ni escribir; se trata de la tasa más alta en comparación con los otros grupos. Con referencia a la tasa de escolaridad, según el Banco Mundial, la población indígena tendría un promedio de 4.3 años de escolaridad, frente a un

promedio de la población no-indígena de 6.9. Con respecto al acceso a la salud, la tasa de mortalidad para los hijos/hijas nacidos vivos de madres indígenas es 10.5 por ciento frente al 5.1 por ciento de madres no indígenas. La malnutrición crónica afecta al 59 por ciento de los niños indígenas menores de 5 años y al 26% de niños no indígenas.<sup>2</sup>

El breve resumen de la situación de los pueblos indígenas ecuatorianos dibuja un escenario claro de exclusión. Es decir, la realidad, en general, del país es de extrema vulnerabilidad, pero dentro de ella, aún más vulnerables son los pueblos indígenas. Sin embargo, este escenario socioeconómico contrasta con su “capacidad de organización social y política, la “alta densidad organizativa”, como la llaman muchos autores, está representada por instancias locales, regionales y nacionales. Actualmente existen tres organizaciones indígenas nacionales, que en orden de importancia son: la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE, [www.conaie.org](http://www.conaie.org)), la Federación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras (FENOCIN, [www.fenocin.org](http://www.fenocin.org)) y la Federación Ecuatoriana de Indígenas Evangélicos (FEINE, [www.feine.nativeweb.org](http://www.feine.nativeweb.org)). Las tres reúnen a su vez organizaciones regionales y provinciales, las cuales están conformadas por las organizaciones de base” (García, 2004:15).

En resumen, se puede afirmar que existe un desequilibrio entre el desarrollo político de las organizaciones indígenas y el desarrollo socioeconómico; un hecho que podría tener consecuencias en las propias organizaciones y en la vida cotidiana de las personas que integran esas organizaciones.

### La comunidad “paradójica” de los kichwa otavalo

Según el diccionario de la Real Academia Española, una de las definiciones de paradójica es “figura del pensamiento que consiste en emplear expresiones o frases que envuelven contradicción”<sup>3</sup>. Es, en este sentido que utilizo la palabra paradójica en este trabajo, para dar cuenta de cómo la comunidad envuelve contradicción. Ahora bien, para dar cuenta de esa construcción de la comunidad, utilizó elementos tales como la constitución del territorio, acceso a bienes comunales, y la presencia de relaciones de cooperación para la producción y, elementos relacionados con las relaciones de parentesco y la organización para las fiestas.

En la tradición de los estudios antropológicos, generalmente, se asocia de manera casi mecánica perso-

nas con un lugar específico y, el tema de investigación se plantea sobre la base de esa asociación, aceptando de hecho, como algo “natural” el territorio donde se asientan esas personas, sin cuestionar cómo esa base territorial ha sido construida, como –de acuerdo a Gupta y Ferguson (1997)– “se ha hecho del espacio, un lugar”; es decir, cómo las percepciones de localidad y territoriales, en este caso de la comuna, han sido construidas social e históricamente.

La construcción del “lugar” dan cuenta de un proceso de constitución del espacio que no guarda ninguna relación con esa visión de la comunidad como una forma organizativa natural y esencial del mundo indígena andino. Las comunidades de la zona de Otavalo tienen un origen real y concreto. Las diversas comunidades, las que los habitantes de ellas las identifican como tales se han ido formando en diferentes épocas y, generalmente, como respuesta a los procesos que las comunidades han debido enfrentar: las más antiguas son producto de la aplicación de las leyes de reforma agraria y, por ende, del proceso de disolución del sistema hacendario<sup>4</sup>; otras son producto de las intervenciones del Estado y sus programas sociales, educación y salud y políticas de desarrollo agropecuario; otras son producto de la presencia de proyectos de desarrollo y, finalmente, otras son producto del desmembramiento de comunidades más extensas o, aunque son raros los casos, de compra de tierras. En ninguna de las entrevistas que hemos realizado, encontramos alguna referencia a un origen milenario. El origen de las comunidades está en la memoria presente de los “comuneros”, es un proceso del cual pueden dar cuenta y si bien pueden o no tener confusiones sobre ese proceso, ese origen es un “hecho” cotidiano, o mejor dicho, la comunidad es un espacio que responde a su práctica cotidiana. La expresión “la comuna se hizo...” expresa ese proceso de construcción.

La comuna se hizo, en ese tiempo estaba por parcelar la propiedad, la hacienda de Muenala, ahí entraban los tenientes políticos, ahí como que venía para apoyar a que tenga el terreno los arrendatarios, *ahí entró la palabra comunidad*, el IERAC (Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización) también ya dio un apoyo diciendo que esta comunidad de Muenala ya está parcelando el terreno. *Ahí se trató de escuchar la palabra comuna.*<sup>5</sup>

... la comunidad de Agualongo también pertenecía a esta hacienda. Sí, de esta comunidad se fueron ahora ya estamos separados... Eran bas-



*Indígenas de Otavalo - Foto: OIT*

tantes personas las que estaban en la hacienda y se fueron a vivir en Agualongo, otros en Quinchinche, Larcacunga, Quillupamba, Rinconada, Gualsaquí, Moraspungo. Esas personas salieron a otras partes comprando los terrenos porque que no podían servir por el suficiente maltrato que recibían por los hacenderos, más al principio les había regalado el terreno que era plano entonces cuando salieron les quitaron todito diciendo que es bueno para trabajar con maquinarias y así se acabaron saliéndose otras partes.<sup>6</sup>

Por otro lado, la forma de acceso al territorio de las comunidades está directamente relacionada con ese origen. Como he señalado, se accede a la tierra después del proceso de Reforma Agraria, tanto por compra de tierras del Estado, como por la entrega de wasipungos. Esta forma es la más extendida. Ello ha implicado algunos efectos: primero, la inaccesibilidad a tierras comunales; es decir, la entrega de wasipungos supuso únicamente la entrega de lotes de tierra a los extrabajadores de las haciendas y nunca se contempló la entrega de tierras comunales. Segundo, la

imposibilidad de “convertirse” en comunas; es decir, los wasipungueros no necesariamente debían ser una comunidad y/o cooperativa para acceder al lote entregado por el dueño de la hacienda, por tanto, no era necesario la conformación legal de comunas y/o cooperativas.

En el caso de algunas comunidades que accedieron a la tierra por venta de tierras baldías, y a pesar de que la ley de Reforma Agraria contemplaba el requerimiento de formar comunas o cooperativas para la entrega de la tierra, estas comunidades prefirieron la venta individual antes de formar comunas legalmente reconocidas.

Este proceso de acceso a la tierra, básicamente de manera individual, ha generado que en la zona, la comunidad indígena se construya sobre una base no necesariamente territorial, en el sentido de un espacio asignado a un ente reconocido, ya sea este reconocimiento de hecho o de derecho. Por tanto, el proceso origen-asentamiento territorial ha sido más bien completado a partir de la “asociación” de lotes individuales.

Posteriormente, el proceso de subdivisión de comunidades por presión demográfica o por la necesidad de acceder a recursos y servicios, ha seguido la misma lógica: un acceso individual a lotes de tierra cada vez de menor extensión.

Frente a este proceso de constitución de las comunidades y de acceso al territorio que hace referencia a condiciones concretas de desigualdad y, por ende, de relaciones de poder, varias veces durante el trabajo de campo, comprobando, además, la presencia de empresas agrícolas que poseen grandes extensiones de tierra en la actualidad, pregunté a varios “comuneros” porque el acceso a la tierra/territorio no era un elemento presente en las discusiones de las comunidades. No obtuvimos nunca una clara respuesta. Nos preguntamos entonces y me pregunto ahora ¿es posible una comunalidad sin territorio?

Otro de los rasgos imputados a las comunidades indígenas ha sido el de la cooperación para la producción, un elemento que, obviamente iba unido al acceso a tierras comunales pero que, sin embargo, podría darse en otros aspectos de la producción. En general, en las comunidades que abarca el estudio, la producción es una tarea que se la lleva a cabo individualmente o, con el apoyo del grupo fami-

liar más cercano. El tamaño de los predios en propiedad de los comuneros permite un manejo familiar, un tamaño que no requiere de mayor inversión en mano de obra y, por tanto, que puede ser fácilmente suplido por la familia o, en ocasiones, con el contrato de jornaleros por día o por semana.

Las tareas de la supervivencia, es decir, el trabajo productivo destinado a la reproducción es, de esta manera, una cuestión que se resuelve individualmente y que no pasa, bajo ningún aspecto, por una resolución comunal. A pesar de que la agricultura y la ganadería siguen siendo las principales actividades económicas de la zona, parecería ser que éstas tienen sobre todo el fin de la reproducción familiar, es decir, que están destinadas al autoconsumo y a las obligaciones de retribución y a la participación en las fiestas; mientras que otras actividades económicas, como el empleo fuera de la comunidad, se han convertido ahora en la principal fuente de ingreso monetario y, en esa medida, la reproducción es aún más un problema individual.

En familia, nosotros trabajamos, la comunidad a nosotros particularmente han prestado nada, nada, nosotros mismos todo, aquí para nosotros, para lo que sea... guaguas, solos, marido, guaguas así, trabajamos para bien de nosotros. En comunidad muy raras veces... o algunas si dan mano pero... pero así nosotros vuelta en cambio así a veces ellos piden.<sup>7</sup>

Ahora bien, si por un lado es evidente la ausencia de cooperación para la producción, o mejor dicha, no existe una práctica comunitaria en la producción sea ésta para el consumo o para el mercado, no sucede lo mismo cuando se apela al trabajo comunitario para la construcción u obtención de servicios: la construcción de una cancha de fútbol, de la escuela, de un camino, por ejemplo, es decir, de obras que van a beneficiar a todos, es una práctica más frecuente en las comunidades sin que ello signifique tampoco aceptación incondicional. En algunas comunidades, por ejemplo, las autoridades han debido imponer multas a quienes no participan en las mingas.<sup>8</sup>

Dentro de lo que podríamos llamar las prácticas de ayuda y/o cooperación tradicional, donde la ayuda prestada al familiar, vecino, compadre, etc. supone siempre la retribución de la ayuda y/o favor prestados, en el caso del trabajo comunitario de mayor alcance, no existe esa retribución y puede ser por eso que la convocatoria a ese tipo de trabajos sea cada vez más difícil de conseguir.

Pero es, talvez, en el espacio de la fiesta en donde se evidencia con mayor claridad cuáles son las prácti-

cas de igualación de estas comunidades. El *aumento* y *la rama de gallo*, prácticas que podrían ser consideradas festivas, son ante todo, muestras de prácticas económicas. Y, al mismo tiempo, no son solamente festivas, ni económicas. Son una combinación de las dos. El *aumento*, por ejemplo, en términos estrictamente económicos podría ser considerado un préstamo con altísimo interés. Sin embargo, es más bien un "favor" que establece una relación y que crea, sobre todo, la obligación del pago o de la retribución. El *aumento* al establecer una relación actúa, casi siempre, como un regulador de las relaciones sociales, como un "igualador" en las relaciones de clase y cumple con el objetivo de amalgamar estas relaciones con relaciones personales y relaciones de parentesco.

La fiesta es, también, una empresa comunitaria en la que participan los miembros de la comunidad con aportes en dinero o en productos, especialmente en el caso de celebraciones como la fiesta de San Juan. Sin embargo, la fiesta acompaña al bautizo, al matrimonio, a la muerte, en cuyo caso la organización no solamente involucra a la familia, sino también al grupo familiar más amplio.

En San Juan, ese tiempo hacían una fiesta de la rama de gallo, si, también se le daba dos, una gallina, un gallo o dos gallinas para que esa gallina misma siga creciendo, le hacían amarrar y daban a quien interesaba coger su gallo y para el próximo año entregaba. Entre ellos, entre la familia o yo que sé otra persona que tiene su voluntad, ellos pedían, decían que yo necesite que usted me de un gallo y yo para el próximo año yo le entregaré, pero organizadito, con familias, con su música, con comida, pero el que entregaba el gallo también igual tenía que entregar con su mediano que se llama, unas tazas enormes o sino con un castillo, plátano, naranja, pan, vino, un trago, piña, huevos, por cantidad.<sup>9</sup>

Es en la creación y activación de esta red de relaciones sociales donde se activa la idea de comunidad. Una comunidad que maneja un cierto código compartido, no necesariamente explícito, que permite a todos sus miembros tener prácticas que se saben compartidas, entendidas y respondidas por los demás miembros de la comunidad. Bajo esta lógica de la redistribución de los excedentes económicos opera un complejo sistema de control de la acumulación en el que las familias de mayor prestigio social y económico deben asumir lo que se denomina "cargo" que consiste en cubrir los gastos de la realización total de la fiesta (comida, bebida, baile, rituales, etc.) y ofrecerla o compartirla con toda la comuni-

dad. La familia o familias que “pasan” la fiesta, por lo tanto, ganan poder y prestigio en la medida en que dan. Sin embargo, estas fiestas se constituyen, al mismo tiempo, en formas de legitimar las diferencias y de crear “lealtades primordiales” que luego pueden ser usadas para crear y ahondar las desigualdades.

Actualmente, la celebración de estas fiestas, auspiciadas por los migrantes de éxito, están siendo resignificadas en un doble sentido. La escenificación misma de la fiesta paulatinamente incorpora iconos transnacionales, una forma simbólica de remesa cultural que los emigrantes traen consigo y la adoptan como una forma de distinción frente a los otros miembros del grupo, frente a los no emigrantes. Por otra parte, si bien el discurso medular de la organización de estas fiestas tiene un alto contenido identitario que evoca principios religiosos, espirituales y de cosmovisión propia, sin embargo, este argumento central estaría en contradicción con el contenido concreto de la fiesta y con su forma de organización. Por tanto, lo que se pone en escena es una combinación de discursos y prácticas contradictorias y ambiguas.

La comunidad, o la idea de comunidad, se construye principalmente sobre dos ejes: la ampliación de la red de relaciones sociales (por parentesco real o ficticio) y sobre la base de la reciprocidad, el intercambio y la retribución. El compadrazgo al ampliar la red de relaciones sociales supone también la posibilidad de acceder a bienes tangibles e intangibles, tales como productos de otras zonas ecológicas o, contactos con autoridades y sobre todo, permite a un bien importante: el prestigio. La práctica de la reciprocidad, intercambio, retribución, al generar la obligación de devolver, supone crear el espejismo de la “igualación”. Como toda sociedad, la indígena es también una sociedad atravesada por conflictos, por diferencias y por desigualdad. Sin embargo, tanto la práctica del compadrazgo como la de la reciprocidad, son mecanismos que permiten invisibilizar esas diferencias, esas desigualdades y crear ese espejismo.

## La comunidad paradójica y la emigración

D. Kyle (2000) y L. Meisch (2002), han dado cuenta del éxito empresarial de los kichwa otavalo, considerándolo un caso notorio de adaptación a la globalización. El éxito de este grupo, según estos autores, se debe a que han sabido insertarse en el mercado internacional mediante la comercialización de productos “étnicos”: artesanías, música folclórica y el turismo. El comercio de artesanías y de música ha llevado a este grupo, desde hace 30 años, bastante más lejos de las fronteras

nacionales: Europa, Estados Unidos, América Latina, Asia no son continentes desconocidos para este grupo étnico. El turismo, por su parte, ha convertido a Otavalo en un centro turístico de gran importancia en Ecuador y en América del sur. Meish afirma que los kichwa otavalo se han tomado la ciudad de Otavalo a través de la instalación de negocios de artesanías, servicios turísticos, servicios de transporte de mercadería, etc. y desde hace cuatro años, también por medio de la alcaldía pues uno de sus miembros es actualmente su alcalde.

Kyle y Meisch insisten que este proceso ha generado un fuerte proceso de diferenciación. Meisch lo enuncia; Kyle, por medio de la comparación de dos comunidades, una principalmente agrícola y otra artesanal, ilustra como los cambios económicos en Otavalo han creado profundas desigualdades entre quienes han tenido acceso a la tierra o al comercio y quienes no. Sin embargo, parecería ser que el “éxito” de los kichwa otavalo obscurece esa diferenciación. Una diferenciación que, por supuesto, tiene historia.

El proceso de comercialización de artesanías se inicia alrededor de los años 70, y su creciente éxito provoca que las comunidades vivan un proceso de especialización: dejan de ser comunidades agrícolas-artesanales para convertirse en comunidades exclusivamente artesanales. Aquellas comunidades que no se insertan en la lógica del comercio siguen siendo comunidades agrícolas básicamente. Esta especialización en la producción significa una inserción distinta en el mercado nacional e internacional y, por tanto, genera ya un fuerte proceso de diferenciación.

Ahora bien, ¿cuál es la base productiva del éxito? Como podemos suponer, la figura del comerciante no necesariamente coincide con la figura del productor. Cuando esto sucede, el productor acude al trabajo de su familia tanto nuclear como ampliada para cubrir las demandas de producción. En este caso, la extracción de ganancia se da por dos canales: las condiciones laborales y salariales del productor hacia los miembros de la familia pues éstas generalmente no cumplen los mínimos legales, por el empleo de menores de edad y por las jornadas sin horario; y el otro canal es del comerciante al productor pues el pago por los productos artesanales será mínimo frente al valor de esos productos en los mercados nacionales e internacionales.

Cuando la figura del productor coincide con la del comerciante se utilizan los mismos mecanismos antes descritos, es decir, el trabajo de la familia ampliada en las mismas condiciones antes mencionadas: bajos salarios (en el caso de que éstos se paguen), largas jornadas, empleo de niños.<sup>10</sup>

En los casos antes analizados, la “comunidad” juega un rol diferente: el productor acude a la familia nuclear y ampliada que generalmente es de base comunal, pero no necesariamente. Es decir, el productor puede acudir a su familia ampliada en otras comunidades. El comerciante, por su parte, acude a sus lazos de parentesco real y ficticio de manera inter-comunal para adquirir la mercadería necesaria. El productor-comerciante, por lo general, tiene una base más comunal; es decir, los pequeños talleres se ubican en una misma comunidad y es en donde se recluta la mano de obra.

Esta es la base, descrita muy esquemáticamente, que ha permitido el “éxito” de los kichwa otavalo. Es el éxito de un empresariado indígena –una elite- que ha tenido el mérito de aprender a comerciar con la etnicidad, sobre la base de extraer ganancias gracias a la recreación de una de sus formas de organización social: la comunidad. Pero, esta recreación de la comunidad no tiene límites territoriales y es una de las claves para entender cuál es la relación con la emigración. Como se conoce, todo proceso migratorio se inicia gracias a la activación de redes, básicamente familiares, las cuales sirven como ayuda, apoyo, referencia en el establecimiento inicial. En el caso de los kichwa otavalo, se da un proceso similar y, sin embargo, diferente. En el caso de estos empresarios indígenas transnacionales, no se trata de vendedores de fuerza de trabajo, sino de empleadores de esa mano de obra, quienes activan esas redes familiares pero no para brindar ayuda, apoyo, referencia para quienes llegan después, sino para recrear la base productiva de base comunal y, en esa medida, han generado un proceso migratorio diferente.

Los empresarios transnacionales kichwa otavalo, acudiendo a relaciones de parentesco real o ficticio, reclutan emigrantes como mano de obra “contratada” para su servicio como vendedores ambulantes de artesanías y discos de música folclórica. A cambio de la inversión del empresario en el pasaje, el emigrante no percibe salario hasta que cancele ese valor. El tiempo en que lo hace puede variar de acuerdo al “contrato” que suscriba, el cual se firma antes de partir y contempla no solamente la obligación de cancelar en trabajo el valor del pasaje sino también se estipulan las horas de trabajo diario<sup>11</sup>. En la práctica, el tiempo que toma pagar ese pasaje se extiende por meses y a ese descuento se suma los costos de alimentación y vivienda que, en un principio, y mientras dura la deuda del boleto aéreo se suponía estaba a cargo del empresario; es decir, el emigrante no tiene acceso a su “salario” sino varios meses después.<sup>12</sup>

De otro lado, las motivaciones del emigrante “contratado” son las mismas que cualquier otro emigran-

te: acceder a un mejor ingreso, aunque en el caso de los kichwa otavalo, esta motivación tenga además cierto componente de “tradicición”: la emigración para el comercio es algo cotidiano para estas personas y, seguramente, antes ya otros miembros de su grupo han viajado. Además, se asienta sobre la confianza de las relaciones de parentesco real o ficticio. Cuando estos emigrantes regresan, su situación económica es igual o peor comparada con la de antes de la partida y, sin embargo, puede ser que nuevamente intenten una aventura de este tipo. En otros casos, estos emigrantes logran desconectarse de las redes de los empresarios y se convierten en vendedores de fuerza de trabajo, como otro emigrante. Y, en el mejor de los casos, luego de pasado algún tiempo, él mismo puede convertirse en “empresario” aunque mantenga lazos con quien lo llevó la primera vez.

Al proceso descrito anteriormente lo podríamos llamar el de la emigración étnica. Sin embargo, a partir de 1999, después de la crisis financiera de Ecuador, cuando se inicia una nueva ola migratoria, esta migración étnica toma un nuevo rumbo. La crisis de 1999 afectó gravemente a la economía ecuatoriana y, por supuesto, al comercio artesanal. Pues bien, este proceso afectó también al de la emigración y en la actualidad, los kichwa otavalo son emigrantes, vendedores de fuerza de trabajo. Es decir, en el otro modelo de emigración también eran vendedores de fuerza de trabajo pero lo eran para empresarios de su propio grupo étnico; ahora lo son para empresarios del lugar de destino y básicamente se emplean en el sector agrícola. Otro rasgo importante es que este modelo de emigración incluye la emigración de mujeres, un rasgo muy raro en el caso anterior. También en este caso, el proceso migratorio se inicia por contactos de familiares pero adquiere la lógica del contacto, ayuda, referencia inicial.

Si se van mucho, se van señoritas, se van así ya casados también con todo su mujer, todo se van. A Europa, allá se van, por eso es que la comunidad está solo, está desorganizado, no puede como trabajar como es debido, no pueden hacer un adelanto.<sup>13</sup>

## Conclusiones

¿Por qué el espejismo de la igualación? La comunidad indígena es un juego que se mueve en dos niveles: uno que hace referencia al lugar de residencia, al lugar donde se llevan a cabo las prácticas cotidianas de subsistencia, de reproducción vital como social. Es el lugar de la familia nuclear, el lugar de la chacra, y de las celebra-

ciones vitales. Pero la comunidad es también un espacio sin referente territorial, donde se recrea de manera vital, el propio concepto de comunidad, el espacio donde se amplían las relaciones de parentesco, donde se encuentra al “padrino”, el lugar donde se activan los lazos de reciprocidad y donde se produce aquello que hemos llamado el lugar de la igualación. El lugar de la igualación hacia el interior de las comunidades, pero de diferenciación hacia el “otro”.

Estas comunidades, al no haber dispuesto históricamente de bienes comunales, han debido buscar formas de crear esa idea de comunidad. Esas formas son, básicamente, prácticas de cohesión social. La idea de la comunidad como un espacio para la práctica económica colectiva no está presente en la zona: la reproducción económica es una empresa individual. Sin embargo, esa recreación permanente de la idea de comunidad es la clave para entender este espejismo y se transforma así, en una comunidad paradójica pues sirve para la igualación pero también y sobre todo, para la diferencia.

Y, es esa comunidad paradójica la que ha jugado un papel determinante en el proceso de emigración “exitosa” de los kichwa otavalo. Sin embargo, parecería ser que el nuevo proceso migratorio, con una forma de inserción distinta en el mercado laboral transnacional, está teniendo otro tipo de efectos en las comunidades que podría llevar a que la recreación transnacional de la comunidad tome otros rumbos pues estos nuevos emigrantes ya no venden “bienes étnicos”, sino simplemente mano de obra.

Las consecuencias políticas del éxito de la migración kichwa otavalo les ha situado en posiciones de poder en los campos económico, político y cultural. Los indígenas pueden afirmar ahora que han desplazado a los “blancos” y “mestizos” de la ciudad de Otavalo; pueden decir que han “reconquistado” una ciudad que una vez fue suya. Los otavalo pueden enviar a sus hijos/as a mejores escuelas, pueden acceder a una mejor dieta alimenticia; pueden viajar a cualquier lugar del mundo con más facilidad que cualquier mestizo de clase media de la provincia, aún del país... □

## Notas

- 1 En la boleta que se aplicó en el censo de 2001 se incluyó la pregunta “Cómo se considera: indígena, negro (afro-ecuatoriano), mestizo, mulato, blanco u otro”. Esta pregunta, en un inicio, se incluyó por demanda del movimiento indígena y tenía como objetivo acceder a información sobre la auto-adscripción étnica de la población
- 2 <http://web.worldbank.org/WBSITE/EXTERNAL/COUNTRIES/LACEXT3> www.rae.es

- 4 La literatura sobre el sistema de hacienda en Ecuador es tanto o más amplia que la de comunidad. Las características básicas de ese sistema eran: grandes latifundios cuya producción estaba basada en la explotación de la mano de obra indígena asentada, generalmente, en los mismos terrenos de la hacienda o en zonas aledañas. A cambio del trabajo en la hacienda, el dueño del latifundio entregaba una parcela (conocida como “huasipungo”), además del derecho al uso de zonas de pastoreo y de zonas para recolección de leña para usufructo del “jornalero” y su familia. Este sistema fue abolido por la Ley de Reforma Agraria de 1964.
- 5 Entrevista, comunidad de Huayrapungo.
- 6 Entrevista, comunidad de Perugachi.
- 7 Entrevista, comunidad de Agualongo.
- 8 Forma de trabajo colectivo para la realización de obras tanto comunitarias como familiares.
- 9 Entrevista comunidad de Muenala
- 10 Si bien los niños no necesariamente son empleados en las tareas artesanales, ellos se dedican a suplir el trabajo doméstico: cuidado de hermanos menores, cocina, aseo, cuidado de animales menores, etc.
- 11 Un contrato firmado en Otavalo ante un abogado, al que tuve acceso, establecía que el emigrante se comprometía a trabajar diez horas diarias como mínimo y si el trabajo lo demandaba, más horas aún.
- 12 Un testimonio recolectado durante el trabajo de investigación da cuenta de un caso en que a un emigrante contratado en las condiciones anteriores, no recibió salario por un año.
- 13 Entrevista, comunidad de Huayrapungo

## Bibliografía

- García, Fernando (2004):** *Diversidad étnica, pobreza y oportunidades económicas*. Informe Banco Mundial. Inédito
- (2005):** “La imaginación de lo nacional en tiempos de dolarización y crisis: nuevas estrategias de representación del movimiento indígena ecuatoriano”. En: Alejandro Grimson (ed.) *La cultura en las crisis latinoamericanas*. Buenos Aires: FLACSO.
- Gupta, A. y Ferguson, J., eds. (2001):** *Culture, Power and Place, Explorations in Critical Anthropology*, Durham and London: Duke University Press.
- Kyle, David (2000):** *Transnational Peasants. Migrations, Networks and Ethnicity in Andean Ecuador*, Baltimore and London: The Johns Hopkins University 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.
- Meisch, Lynn (2002):** *Andean Entrepreneurs. Otavalo Merchants & Musicians in the Global Arena*, Austin: University of Texas Press.
- World Bank (2005):** *Pueblos indígenas, desarrollo humano y pobreza en América Latina, 1994-2004* en [www.worldbank.org](http://www.worldbank.org)

*Alicia Torres es antropóloga e investigadora de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (sede Ecuador). Ha trabajado temas de etnicidad, movimientos sociales e identidades. Desde el año 2003 desarrolla investigaciones y estudios sobre el proceso migratorio ecuatoriano, con especial énfasis en la migración de sus grupos indígenas. Actualmente coordina la investigación “Comunidad, historia y migración del pueblo kañari”, al sur del Ecuador. Es además la coordinadora editorial de FLACSO - Ecuador.*

# RECONSIDERANDO A LOS INDIGENAS URBANOS EL CASO DE GROENLANDIA

Frank Sejersen



## Introducción

La mayoría de los groenlandeses, el pueblo inuit de Groenlandia (kalaallit), ocupa desde hace siglos los 2.670 kilómetros de costa del occidente de Groenlandia, la mayor isla del mundo. Solo una minoría ha habitado la costa oriental. El estatus de los groenlandeses como indígenas se basa en su relación colonial con Dinamarca, que se remonta a hace más de 250 años. A lo largo de este periodo, los groenlandeses han cambiando muy sensiblemente sus patrones de asentamiento. El gobierno danés ha apoyado distintas políticas de asentamiento, que han ido de la descentralización a la concentración, dependiendo de estrategias específicas sobre los recursos y los servicios públicos. Por ejemplo, en el periodo posterior a la Segunda Guerra Mundial, la urbanización era considerada por el gobierno danés como un paso necesario para mejorar las condiciones en Groenlandia. Los groenlandeses, por otro lado, consideraron generalmente la urbanización como un destructivo proyecto colonial, ya que las mejoras en las condiciones de vida estaban también vinculadas con un cambio radical en su modo de vida y orientación cultural. Hoy el 80% de la población de Groenlandia vive en ciudades y la proporción va en aumento (Grønlands Statistik 2006: 79).

Desde 1979, Groenlandia goza de autogobierno regional y el Gobierno Autónomo de Groenlandia, dominado por los inuit, está plenamente a cargo de la mayoría de los asuntos y políticas domésticas. Hoy, el Gobierno Autónomo está promoviendo la centralización y la urbanización con argumentos que son bastante similares a los de las antiguas políticas coloniales y postcoloniales danesas. Esta aparente paradoja solo se entiende plenamente si se considera la actual urbanización como la estrategia del gobierno para fortalecer la libre determinación inuit. Así que en Groenlandia la urbanización de la población indígena, estimulada por su propio gobierno, supone una nueva perspectiva sobre algunas de las cuestiones relativas a la urbanización de los pueblos indígenas en general.

## Colonización

Mientras que los daneses prefirieron un modelo descentralizado de asentamiento cuando los recursos principales de Groenlandia eran los mamíferos marinos (focas y



ballenas), la concentración de la población se consideró una ventaja desde principios del siglo XX, cuando la emergente industria pesquera dependía de una mano de obra estable y accesible. Después de la Segunda Guerra Mundial, dos iniciativas políticas danesas (G50 y G60) diseñadas para favorecer la urbanización, entre otras cosas, condujo a la desaparición de varias de las comunidades más pequeñas. El gobierno danés consideró la migración de parte de la población groenlandesa hacia un grupo de ciudades como un modo de implementar la modernización, la industrialización y la mejora de las condiciones de vida. En 1968, por ejemplo, el gobier-

no danés decidió clausurar la ciudad minera de Qullissat porque no se consideraba rentable (Dahl 1986: 51). Más de 1.000 personas tuvieron que ser trasladadas a otros lugares de Groenlandia.

En las pocas ciudades elegidas como motores primarios del desarrollo, se canalizaron inversiones sustanciales hacia las infraestructuras, vivienda e instalaciones productivas y educativas, además de instituciones sanitarias. La construcción y gestión de estas ciudades en rápido crecimiento estuvo mayoritariamente en manos de daneses, y progresivamente, los groenlandeses se fueron sintiendo como simples espectadores del desarrollo en su propia tierra natal. En consecuencia, a menudo consideraron la urbanización y las ciudades mismas como un proyecto colonial danés. Durante los años 60 y 70, los groenlandeses que luchaban por el autogobierno utilizaron las ciudades como un símbolo de la *danificación*, es decir, del proceso colonial de asimilación de los groenlandeses al modo de pensar y comportarse de los daneses. No sorprende que el modo vida de los cazadores y pescadores de las comunidades más pequeñas fuera señalado por esos activistas políticos como más ajustado a la cultura y modo de pensar groenlandés que la vida caótica de las ciudades.

## Problemas sociales

Como parte de las críticas a la política de urbanización y modernización perseguida por los daneses, los groenlandeses que se trasladaban a las ciudades fueron representados como cazadores libres convertidos en trabajadores temporarios. Los valores asociados con los roles de género, la relación con la tierra, las capacidades tradicionales, la familia, etc., se veían amenazados en las ciudades y muchos consideraban la ciudad como cultural y socialmente destructiva. De hecho, los años 50 y 60 del

siglo XX suelen considerarse como el periodo en que la presencia colonial danesa tuvo su mayor impacto.

Para muchos, el proceso de urbanización era traumático y la gente aún habla de la vida urbana como no-groenlandesa. Nuuk, la mayor ciudad de Groenlandia suele ser considerada, tanto por los daneses como por los groenlandeses, como una ciudad no-groenlandesa cuando dicen, por ejemplo, “si sólo has estado en Nuuk, no has visto la verdadera Groenlandia”. La ciudad se veía como *el* lugar de aculturación y modernización – un punto de vista que llevó frecuentemente a describir la vida urbana como la de un lugar de anonimato y soledad. Esto no es único en Groenlandia. Refiriéndose a Iqaluit, la capital de Nunavut, región bajo control inuit en el norte de Canadá, la periodista Jane George (2001) dice que “ la capital Nunavut puede ser un lugar frío, donde, a diferencia de lo que sucede en cualquier otra comunidad de Nunavut, los que se cruzan en la calle no se saludan automáticamente”. Este modo de entender la vida urbana como destructiva de los mecanismos de cohesión que mantienen el orden y vida social en las pequeñas comunidades ha dominado las teorías sobre la urbanización desde finales del siglo XIX.

Para muchos groenlandeses, trasladarse a la ciudad implicaba enfrentarse a muchos problemas (si no personalmente, sí como parte de la vida de la ciudad): alcoholismo, violencia doméstica, intentos de suicidio, fragmentación social y desorientación cultural. A esto se añadía el desempleo, los problemas de vivienda, dificultades con el idioma y cuestiones de salud. Muchos explican la raíz de estos problemas de la siguiente forma: “el desarrollo se produjo demasiado rápido”.

## Autogobierno

1979 marca un hito para los inuit en Groenlandia. Se reconoció el Gobierno Autónomo y se estableció un gobierno regional al que se traspasaron rápidamente las competencias de la mayoría de los asuntos domésticos (Nuttall 1994). Cada año, este gobierno dominado por inuit recibe una considerable subvención de Dinamarca como base financiera para proporcionar los servicios sociales necesarios para la población de la región, estimada en unos 57.000 habitantes (incluidos unos 6.500 daneses). Sólo unos pocos asuntos están aún bajo el control



de Dinamarca. La política exterior es una de las áreas políticas en las que Groenlandia ha intentado conseguir una mayor influencia durante las últimas décadas. En el 2005, se firmó finalmente un acuerdo entre Groenlandia y Dinamarca que daba a Groenlandia un mayor papel en la política exterior además de la posibilidad de llevar a cabo negociaciones independientes limitadas con estados extranjeros.

Actualmente, la ambición de Groenlandia es conseguir un mayor grado de independencia de Dinamarca y la dependencia económica de la subvención anual ha sido señalada como el principal obstáculo para establecer una Groenlandia más auto sostenible, que se desarrolle en sus propios términos. Una Comisión Groenlandesa sobre Libre Determinación ha sugerido recientemente una reorganización de la estructura económica para avanzar en este proceso. En este informe, la Comisión pone un fuerte énfasis en cambios que podrían tener como resultado mayor eficiencia en la producción y administración. La concentración de población en las ciudades solo se menciona indirectamente cuando se señala que los prerequisites para el desarrollo que se propone se basan en la idea de que la producción debería

localizarse donde las condiciones sean mejores. Esto significa donde los gastos sean lo más bajos posible y donde se encuentre disponible mano de obra cualificada. Debido a los altos costos del transporte, el agua y la electricidad en Groenlandia y en el Ártico en general, la localización sólo puede ser en las ciudades. El gobierno groenlandés decidió seguir las sugerencias de la Comisión y aplicó precios reales de costo a los transportes, el agua y la electricidad. Por lo tanto, se ha vuelto mucho más caro vivir en zonas remotas que en las áreas densamente pobladas donde los costes se pueden mantener a un nivel más bajo. Esta política favorece la concentración en unos pocos centros, amenazando así la vida de los miles de groenlandeses que viven en comunidades más pequeñas. La concentración, que había sido señalada por los groenlandeses como un proyecto colonial danés, se ha convertido ahora en un prerequisite para el desarrollo de una Groenlandia no colonial verdaderamente auto-sostenida. Pero esta admirable meta puede tener también sus efectos colaterales negativos.

### Urbanización contemporánea

Comparado con el tamaño y velocidad en que aumentan las ciudades en todo el mundo, las ciudades del Ártico son definitivamente pequeñas, dispersas e invisibles en la economía global. Por lo tanto, mucha gente se siente a menudo incómoda al hablar de urbanización y urbanismo en el Ártico. De hecho, suena contradictorio. Pero las ciudades como Iqaluit (Canadá), Nuuk (Groenlandia), Yakutsk (Siberia), Anchorage y Fairbanks (Alaska), son polos importantes de desarrollo en el Ártico. En Groenlandia pueden señalarse tres ciudades principales: Nuuk, la capital de Groenlandia, con 15.000 habitantes, Sisimiut (6.000) e Ilulissat (3.000). El 40% de la población de Groenlandia vive en estas tres ciudades. Y, aún más, más del 80% de la población en Groenlandia vive en ciudades. Estas ciudades son polos económicos fundamentales. Seis de cada diez industrias localizadas en Groenlandia, por ejemplo, tienen su sede en Nuuk, al igual que siete de cada diez de las firmas de consultores (Nielsen 2005). Es un hecho que la vida urbana es la realidad para la mayor parte de la población e incluso la más remota y pequeña comunidad de Groenlandia está vinculada estructuralmente con los centros urbanos y depende de ellos para una serie de servicios. La vulnerabilidad y resistencia de las comunidades más pequeñas está pues íntimamente ligada con el desarrollo de los centros urbanos. Debido a esta integración estructu-





*Imágenes de la capital, Groenlandia - Fotos: Jakob Christensen Medonos*

ral, Groenlandia como tal puede ser considerada como una sociedad urbana.

Lo que es interesante no es el tamaño de las ciudades groenlandesas aunque esto, por supuesto, influye en la urbanización. La importancia de estas ciudades reside en la significación que la población del Ártico les atribuye y en el capital social, cultural y económico que representan. Las ciudades del Ártico se han convertido, sin duda, en agentes de cambio en relación con la educación, el empleo, la política, la administración, el arte, el deporte, el ocio, las inversiones, la salud y otros aspectos. Los centros urbanos constituyen un escenario central de la creatividad y producción cultural entre los groenlandeses e inuit en general. En las áreas urbanas puede encontrarse una multiplicidad de identidades inuit y diversas estrategias de los pueblos del Ártico para implicarse en la modernidad y postmodernidad. Estos centros urbanos son, por ejemplo, escenarios para la experimentación con nuevas formas de entender la comunicación, la resolución de conflictos, las relaciones vecinales, la socialización, la vida familiar y las obligaciones familiares. El escenario urbano en Nuuk es también un lugar en que los emprendedores daneses y los propietarios de restaurantes tailandeses se suman a la vida social y cultural común. Esta escena multicultural puede construir nuevos conceptos de pertenencia y organización social. En las ciudades del Ártico, la fragmentación del orden social y la heterogeneidad económica y social de las comunidades árticas se hacen evidentes y, a veces, pueden verse reflejadas en el mapa del espacio urbano. Se desarrollan zonas para los inuit pobres y marginados al igual que zonas para los inuit ricos y triunfadores. Graves problemas de vivienda, falta de hogar y polarización social son también realidades en la vida urbana del Ártico.

Pero igualmente vemos que los habitantes de las ciudades del Ártico definitivamente se implican, invierten y progresan en las ciudades. Nuuk es siempre calificada como una ciudad danesa. Se supone que no refleja la

Groenlandia real. Pero, de hecho, el 26% de la población groenlandesa vive en Nuuk y en un estudio del antropólogo danés Bo Wagner Sørensen (2005) se indica que a los habitantes de Nuuk les gusta la ciudad y la han hecho suya. Esto no debería sorprendernos, ya que Nuuk y otras ciudades grandes de Groenlandia se han convertido en espacios más atractivos y dinámicos en los que la creatividad cultural, humana y social de los inuit puede ser vivida, expuesta, desafiada, transformada y comunicada. Las ciudades hacen todo lo posible para promoverse como atractivas. Esto se vio, por ejemplo, en 2006 y la primavera de 2007, cuando las ciudades de Nuuk, Sisimiut y Maniitsoq competían por aparecer como las más atractivas posible para las inversiones. Estaba en juego un potencial acuerdo con una compañía extranjera para establecer una gran planta de fundición de aluminio que podía suponer la creación de miles de nuevos puestos de trabajo. Esta competencia por los limitados recursos (incluida fuerza de trabajo calificada) es muy frecuente.

Dado que las ciudades groenlandesas significan las oportunidades y el bienestar, atraen también a la población, especialmente los jóvenes, y a la industria. Esta orientación urbana ha hecho cada vez más difícil para las comunidades pequeñas mantener su posición en el proceso de modernización definido por el Gobierno Autónomo. Si esto continúa, posiblemente se hará cada vez más difícil vivir en comunidades pequeñas y remotas y una parte de la población groenlandesa se sentirá, probablemente, como meros espectadores del desarrollo perseguido por la política del Gobierno Autónomo para fortalecer la economía y la independencia de Groenlandia.

### **Plataformas culturales y políticas urbanas**

Cuando los jóvenes urbanos groenlandeses participan creativamente en la cultura hip hop, se presentan a sí mismos en Myspace o se ven atraídos por una carrera

como ingenieros de minas, lo hacen como parte de la cultura viva contemporánea de Groenlandia. Esto es debido a que actúan y se sienten como groenlandeses de un modo que, para ellos, es significativo y elegido por sí mismos. Cuando el Gobierno Autónomo inuit intenta fortalecer la libre determinación de Groenlandia por medio de la creación de una economía eficiente en la que la urbanización, la industrialización y la globalización son elementos centrales, podemos considerar este esfuerzo como parte de la cultura y sociedad groenlandesa. La lucha de los indígenas de Groenlandia para fortalecer su sociedad y romper la relación asimétrica con Dinamarca, un proceso llamado *groenlandización*, se ha ido basando progresivamente más en demandas de sus derechos como agentes políticos para determinar su propio futuro que en la aplicación de una agenda cultural bien definida. Aunque la *groenlandización* conlleva, para muchos, un cierto grado de perspectiva cultural específica, yo opino que supone, sobre todo, el deseo de que Groenlandia sea gobernada por los groenlandeses (Sejersén 2004). Por lo tanto, puede argumentarse que el futuro de la cultura y sociedad groenlandesa se basa más en tener la *posibilidad* de elegir que en el *contenido* de dicha elección. El centrarse en la posibilidad política de elegir más que en el contenido de lo que se elige no elimina, por supuesto, el hecho de que los gobiernos puedan tomar decisiones mal informadas y devastadoras que pueden tener consecuencias para parte de la población. El grado y dirección de la urbanización es una de estas difíciles elecciones.

El caso de la urbanización en Groenlandia demuestra que no hay una relación uniforme entre la urbanización y los pueblos indígenas. En el periodo posterior a la Segunda Guerra Mundial, la urbanización era parte de un proceso colonial y modernizador decidido y gestionado por las autoridades danesas. Actualmente, la urbanización es decidida y gestionada por el gobierno dirigido por los inuit como parte de una estrategia para crear una Groenlandia más autodeterminada que vaya aflojando sus vínculos coloniales con Dinamarca. Por lo tanto, es necesario reconocer la especificidades temporales y espaciales de las formas y procesos urbanos, ya que esto permite apreciar las alternativas de organización de las sociedades urbanas (Leeds 1994: 52).

Es también importante señalar que el caso de Groenlandia es bastante único. No muchos pueblos indígenas en el mundo tienen las mismas posibilidades políticas y económicas que pueden hacer de la urbanización una estrategia viable. La institución política groenlandesa del Gobierno Autónomo y los consejos municipales discuten, coordinan y evalúan las decisiones. Por el contrario, millones de indígenas que viven en áreas urbanas en todo el mundo tienen que elegir de manera mal informada y descoordinada a nivel individual o familiar, cuando el "sueño urbano" se convierte, con frecuencia,

en una vida de pobreza extrema y desorientación socio-cultural.

Este siglo ha sido llamado el siglo urbano, con más población en las ciudades que en las áreas rurales. Un número cada vez mayor de personas pertenecientes a grupos indígenas viven también en áreas urbanas por diversas razones (Dalh y Jensen, 2002) y se enfrentan a una cultura estructuralmente forzada de pobreza y discriminación en la ciudad. El potencial para hacer la vida urbana significativa y viable para los pueblos indígenas puede radicar en la creación de plataformas políticas urbanas en las que puedan articular sus demandas y exponer sus problemas de formas más coordinadas. Estas plataformas urbanas, basadas de la sensibilidad y derechos de los pueblos indígenas, pueden incluso tener el potencial de mejorar las vidas de los indígenas que viven fuera de las áreas urbanas y de los no indígenas que comparten condiciones de vida similares en la ciudad. □

## Referencias

- Dahl, Jens (1986): *Arktisk Selvstyre*. Copenhagen: Akademisk Forlag.
- Dahl, Jens and Marianne Jensen (2002): Indigenous Peoples and Urbanisation. *Indigenous Affairs* no. 3-4: 4-7.
- George, Jane (2001): Iqaluit becomes a city on April 19. *Nunatsiaq News* - 30 de marzo.
- Grønlands Statistik (2006): *Grønland 2006. Statistisk årbog*. Nuuk: Grønlands Hjemmestyre og Grønlands Statistik.
- Nielsen, Jens Kaalhauge (2005): Urbanisation. In Nuttall, Mark (ed.) *Encyclopedia of the Arctic* (pp. 2110-2112). New York: Routledge.
- Leeds, Anthony (1994): *Cities, Class, and the Social Order*. Ithaca: Cornell University Press.
- Nuttall, Mark (1994): Greenland: Emergence of an Inuit Homeland. In Minority Rights Group (ed.) *Polar Peoples. Self-determination and Development* (pp. 1-28). Londres: Minority Rights Publications.
- Sejersén, Frank (2004): Local Knowledge in Greenland: Arctic Perspectives and Contextual Differences. In Anderson, David and Mark Nuttall (eds.) *Cultivating Arctic Landscapes* (pp. 33-56). New York: Berghahn Books.
- Sørensen, Bo Wagner (2005): Nuuk. *Tidsskriftet Antropologi* nr. 48: 185-200.

*Frank Sejersén - Departamento de Estudios Culturales y Regionales, Universidad de Copenhague (Dinamarca)*

# POBREZA EXTREMA Y SUPERVIVENCIA: LOS PUEBLOS INDIGENAS DE LA CORDILLERA COMO TRABAJADORES MIGRANTES

Flora Belinan





La pobreza extrema en el medio rural de la región de la Cordillera de las Filipinas ha empujado a los pueblos indígenas hacia los centros urbanos, con la esperanza de encontrar una mejor situación económica. La experiencia de la Cordillera demuestra que la emigración a la ciudad de Baguio no ha solucionado la pobreza, dada la alta tasa de desempleo y trabajo precario. Por ello, los indígenas de la Cordillera se han convertido en los pobres urbanos de Baguio. Es también llamativa la tendencia entre los indígenas de la Cordillera a emigrar como trabajadores filipinos en el extranjero (OFW) cuando se hacen insostenibles las duras condiciones económicas en su lugar natal.

En general, los costes sociales de esta emigración son los mismos que para cualquier otra comunidad o país en la misma situación de Filipinas. Los problemas de los trabajadores filipinos en el extranjero comienzan tan pronto como deciden viajar al exterior, porque antes de marcharse ya están seriamente endeudados. Muchos son engañados por reclutadores “fly-by-night” que les timan y huyen con su dinero. Algunos consiguen emigrar, pero acaban sin trabajo y enfrentados a la amenaza de la cárcel o la deportación. Se les exige entonces dinero para regularizar la documentación necesaria a un precio exorbitante. Además, se les cobran tasas excesivas para conseguir la documentación en las agencias de reclutamiento. Muchos se ven forzados a hipotecar o vender sus escasas propiedades. Entre los indígenas de la Cordillera, hay una oposición tradicional a la venta de la propiedad, incluso se supone que es un tabú. Pero, por pura supervivencia, nos hemos visto obligados a ello.

Si bien es cierto que la pobreza es un factor común en la emigración de los países pobres, hay un factor añadido que es la opresión nacional contra los pueblos indígenas, lo que hace todo este proceso doblemente costoso y difícil. Lo que llama la atención es que esto ha tenido como resultado un proceso de etnocidio, con una tendencia hacia la rápida desintegración de la cultura indígena y un debilitamiento del firme tejido social de las comunidades indígenas.

### **Opresión nacional y extrema pobreza**

Como filipinos, los indígenas de la Cordillera se enfrentan a los mismos problemas básicos que el resto de la sociedad nacional. Como pueblos indígenas, sufrimos el problema específico añadido de la opresión nacional y el etnocidio a manos, en el pasado, de los poderes coloniales extranjeros y, hoy en día, del actual estado filipino y sus dueños extranjeros.

La existencia misma de la opresión nacional y el etnocidio viola nuestro derecho inherente de libre determinación: la negación del estado y el no reconocimiento de



*Celebrando la protesta ministerial de WTO en 2006*



*Manila*

nuestros derechos a la propiedad colectiva; al uso prioritario y el manejo de nuestras tierras y recursos ancestrales; las agresiones del desarrollo (imposición de proyectos socio-económicos destructivos en nombre del “desarrollo nacional” como grandes represas, minería a gran escala, grandes proyectos turísticos, áreas protegidas nacionales y liberalización de la agricultura); militarización; mala representación política; comercialización de la cultura indígena; discriminación institucionalizada; violación y no reconocimiento de nuestros sistemas y procesos socio-políticos indígenas y la no provisión, por parte del Gobierno, de los servicios sociales básicos para los pueblos indígenas.

La destrucción de nuestras tierras y aldeas ancestrales; la trivialización de nuestra cultura y modos de vida indígenas; la militarización y el colapso del orden social dentro de las comunidades indígenas, todo esto ha barrido las bases materiales de nuestra existencia como un pueblo distinto. Y, una vez separados de la tierra que ha mantenido a nuestro pueblo durante generaciones, somos víctimas del etnocidio.

Además, el actual sistema de gobierno nos niega nuestros plenos derechos a nuestras tierras ancestrales y los recursos que contienen bajo el marco de la doctrina de regalías, ya que el estado y los capitalistas extranjeros han tratado a la región de la Cordillera como una fuente de recursos para la extracción y el saqueo. El estado y las grandes empresas utilizan la fuerza bruta militar y los asesinatos políticos de miembros y dirigentes de las comunidades que protestan para exprimir los recursos que aún quedan en la tierra.

Y ahora, a pesar de la riqueza de la Cordillera, se da la irónica situación de extrema pobreza y opresión nacional que amenaza a los pueblos indígenas de la Cordillera, donde debemos tomar medidas drásticas para superar temporalmente la amenaza a nuestra supervivencia. Esta situación de extrema pobreza y marginación nos

obliga a desplazarnos de nuestras comunidades hacia las áreas urbanas, en las que creemos que encontraremos una mejor situación. Pero los centros urbanos no son más acogedores y las oportunidades para ganarse la vida son, como mucho, escasas. La situación es doblemente dura cuando uno se ve obligado a abandonar su país debido a la situación económica, yendo a una tierra extraña donde el futuro no está claro. Nos vemos separados de la tierra de nuestros ancestros y empujados a tierras extranjeras solo para encontrarnos en otra situación dramática.

Esta es la desgraciada ironía: la región de la Cordillera es rica pero su gente es pobre. Nos vemos por ello forzados a buscar arriesgados medios alternativos para sobrevivir y mantener a nuestras familias. Forzados porque no tenemos elección, y muchos de nosotros hemos tenido que vender lo que nos quedaba para obtener préstamos de usureros que nos permitan luchar temporalmente contra la marginación.

### **Los indígenas de la Cordillera como trabajadores filipinos en el extranjero**

La diáspora indígena, como la de otros trabajadores filipinos, ilustra la severidad de la crisis socio-económica en las Filipinas, como manifiesta el desempleo masivo y los bajísimos salarios.

En el caso de los pueblos indígenas, tanto nuestras tierras como nuestra gente se han convertido en mercancías. El resultado es de doble impacto y gravedad, con un debilitamiento de los lazos comunitarios y la desintegración cultural.

El centro de datos independiente con sede en Filipinas IBON Foundation informa de que, durante 2006, 3.400 trabajadores filipinos abandonaban diariamente el país como trabajadores filipinos contratados y hay de 9 a



*Día de La Cordillera en Hong Kong - 2001*



*Campaña para detener las matanzas contra los pueblos indígenas*

10 millones de trabajadores filipinos en el extranjero documentados en 192 países de todo el mundo. Alrededor de 120.000 empleados domésticos filipinos viven en Hong Kong, de los que 10.000 proceden de la región de la Cordillera. En 2003, la Administración para el Bienestar de los Trabajadores en el Extranjero- Región Administrativa de la Cordillera (OWWA-CAR) documentó 50.836 trabajadores filipinos en el extranjero, la mayoría mujeres en el servicio doméstico. Esta cifra sería aún mayor si se incluyera a quienes hacen su solicitud fuera de la región de la Cordillera y a los que se marchan ilegalmente.

La vida de muchos de los trabajadores en el extranjero es muy difícil. Tienen que soportar el impacto emocional y fisiológico de abandonar a los suyos. Tienen que adaptarse a lugares nuevos y diferentes, con una cultura, idioma y medio físico distintos.

La desintegración cultural es un problema añadido para los indígenas de la Cordillera que son trabajadores emigrantes, lejos en una tierra extranjera, con un modo de vida nuevo y extraño, forzados a asimilar valores, culturas y maneras de vivir ajenos para sobrevivir y poder alimentar a sus familias, que han dejado en casa. Muy a menudo, los trabajadores filipinos en el extranjero tienen que adaptarse a la cultura de sus empleadores si quieren ser aceptados para trabajar en la familia. Hay empleadores que son muy rígidos en este sentido y pueden utilizar esta razón como motivo de despido. Algunos se convierten a otras religiones debido a la soledad y la nostalgia, ya que esto les da cierto apoyo espiritual. Como extranjeros en tierra extraña, no saben mucho del idioma, las tradiciones, las leyes y las políticas de los países anfitriones.

Aunque el trabajo en el exterior puede suponer una mejora económica para la familia en el hogar, sigue siendo una situación artificial porque es temporal, mientras permanecen en el extranjero. La artificial mejora en el

nivel de vida suele tener como resultado conflictos en las relaciones familiares, especialmente cuando no se puede mantener ese nivel. Algunas parejas se separan porque el cónyuge que se queda se obsesiona con un modo de vida lujoso y despilfarra el dinero del exterior en el juego, el alcohol o las mujeres. Algunos niños se enganchan a las drogas debido a la ausencia de uno o de los dos padres que trabajan en el extranjero y a la disponibilidad de dinero extra. Pero es sobre todo la larga separación de los seres queridos la que crea problemas emocionales y psicológicos para los trabajadores y sus familias. Muchas familias se destruyen.

Además de estas dificultades, muchos trabajadores filipinos en el extranjero son explotados y maltratados por sus empleadores. Experimentan discriminación salarial y social, se les niegan sus derechos básicos como extranjeros. No obtienen del gobierno filipino la protección adecuada a pesar de su enorme contribución a la economía del país a través de sus remesas. A menudo son víctimas de las falsas acusaciones de sus empleadores y son encarcelados. Peor aún, algunos son asesinados. El abuso sexual por sus empleadores es un problema común. La soledad lleva a veces a la búsqueda de otras relaciones.

Los emigrantes sufren también las políticas explotadoras de los países anfitriones, como las reducciones de los salarios que impuso a los trabajadores emigrantes el gobierno de Hong Kong, que redujo drásticamente el salario mínimo mensual en 400 dólares de Hong Kong en el 2001.

El gobierno filipino no hace nada para solucionar estos problemas. Por el contrario, ha adoptado leyes para intensificar su política de exportación de mano de obra como una prioridad, dando una salida temporal a la crónica crisis financiera a través de la exportación de mano de obra barata y dócil y cobrando dinero a los trabajadores filipinos en el extranjero.

## Tierras como mercancía, gente como mercancía

En 2003, la Presidenta Arroyo firmó la Política Administrativa Ómnibus de Bienestar de los Trabajadores en el Extranjero, institucionalizando la contribución forzada de 25 dólares americanos por trabajador y limitando la membresía a los trabajadores emigrantes. No se hace mención de servicios de repatriación de trabajadores emigrantes con problemas, ni de asistencia médica o apoyo a los trabajadores en el exterior que sufren enfermedades mentales.

La política en contra de los trabajadores filipinos en el extranjero del gobierno de Arroyo intensificó las políticas y programas de administraciones anteriores, surgidas de la permanente crisis socioeconómica de la sociedad filipina. Mientras que los gobiernos pasados aumentaron la explotación de los trabajadores migrantes a través de legislación (por ej. el Programa de Exportación de Trabajo bajo Ferdinand Marcos, el programa de recuperación económica de Corazón Aquino, las políticas de globalización de Fidel Ramos y los mecanismos de Joseph Estrada para capacitar fuerza de trabajo barata y dócil), ha sido el gobierno de Arroyo el que ha redondeado la “venta global” de las mujeres filipinas. Se ha seguido considerando el empleo en el extranjero como un modo de proporcionar trabajo a un número creciente de desempleados en el país y se siguen necesitando sus remesas para mantener una economía deteriorada. Un millón de filipinos son enviados anualmente al extranjero como parte del programa de creación de empleo del gobierno. Es el responsable del éxodo de los trabajadores y profesionales indígenas, que buscamos empleo en el extranjero como alternativa al no ver futuro en el país, abandonando así nuestras comunidades ancestrales.

Desafíos a los que se enfrentan los trabajadores migrantes y los pueblos indígenas: la experiencia de Hong Kong.

Enfrentados con estos problemas, los trabajadores migrantes de la Cordillera en Hong Kong han defendido con persistencia sus derechos como emigrantes. Están activamente implicados en organizar y educar a sus miembros para fortalecer más la capacidad de sus organizaciones como expresión de su unidad como trabajadores emigrantes y pueblos indígenas en el extranjero. Junto con otras organizaciones de emigrantes en Hong Kong, han afirmado sin cesar y con valentía sus derechos como emigrantes.

Hay actualmente dos grandes alianzas de trabajadores emigrantes de habitantes de la Cordillera en Hong Kong, la Abra Tinggian Ilocano Society (ATIS) y la Alianza de la Cordillera (CORALL). Establecida en octubre de 1997 durante la celebración del Domingo Tribal Filipino, en el momento más álgido de las protestas y campañas contra la minería a gran escala en la Cordillera, CORALL es ahora una alianza de 22 organizaciones de las provin-

cias de Kalinga, Apayao, Mountain Province, Benguet, Baguio City e Ifugao. ATIS es una alianza de unas 22 organizaciones de trabajadores filipinos emigrantes de la provincia de Abra. CORALL se constituyó con 11 organizaciones miembros.

Las dos alianzas sirven para aumentar la concienciación de sus miembros sobre los derechos y servicios sociales que pueden exigir los trabajadores filipinos emigrantes y apoyan la actual lucha por la defensa de sus tierras, vida y recursos ancestrales en su tierra natal de la Cordillera. Se han conseguido logros significativos a lo largo de los años.

Durante las dos reuniones ministeriales de la OMC en Hong Kong en diciembre de 2005, el gobierno de Arroyo promovió todavía más el Intercambio Internacional de Recursos Humanos, o “GATS Modo 4”. Como si esto no fuera suficiente, para exprimir aún más a los trabajadores emigrantes, la Presidenta Arroyo promulgó entonces las Nuevas Directrices de la Administración Filipina de Empleo en el Exterior, que exigían que los trabajadores emigrantes se sometieran a pruebas de capacidad antes de partir, lo que provocó que más de 10.000 trabajadores migrantes filipinos en Hong Kong se manifestaran en las calles. CORALL fue una de las organizadoras de la protesta en oposición a las Directrices, entendidas como otro modo de extorsionar dinero a los trabajadores emigrantes.

Las organizaciones miembros de estas alianzas están dispersas por todo el Distrito Central. Muchas se hacen visibles en Statue Square, especialmente temprano en la mañana y a última hora de la tarde durante las vacaciones. Algunas tienen su “*tambayan*”<sup>1</sup> como si fuera su dominio ancestral, como las tribus Kalinga y Bontoc en Ice House Street. Esto responde al valor cultural que la reunión tiene para los habitantes de la Cordillera. A través de estas organizaciones se hacen también esfuerzos para preservar, promover y practicar las tradiciones y culturas de los pueblos indígenas de la Cordillera, a pesar de la distancia que los separa de la tierra natal y de las amenazas de asimilación cultural. Un ejemplo concreto es el Día de la Cordillera, celebrado anualmente en Hong Kong, que proporciona una oportunidad tanto para el intercambio cultural como para la sensibilización entre los emigrantes de la Cordillera.

Inspirados por su creciente número de miembros, las alianzas apoyan de forma continuada las luchas en Filipinas, incluidos los temas candentes. El Día de la Cordillera y el Domingo Tribal Filipino se celebran en Hong Kong y sirven también como una ocasión para discutir la situación actual en la región y para conseguir apoyo para estas luchas. CORALL presenta a oradores e invitados de la región de la Cordillera, sobre todo de la Cordillera Peoples Alliance, para que proporcionen actualizaciones sobre estas luchas. Estos intercambios y actividades renuevan el compromiso de apoyar y participar en la



Marcha indígena en Filipinas

lucha de la población de la Cordillera, incluso desde tierras lejanas.

Se nos recuerda que esta lucha puede ganarse con el esfuerzo coordinado de todos los pueblos de la Cordillera y de los filipinos. La lucha de los habitantes de la Cordillera no se ganará hasta que la sociedad filipina no se vea libre de la dominación extranjera, la explotación feudal y el capitalismo burocrático. Sólo entonces los pueblos de la Cordillera podrán tomar el control de sus tierras ancestrales y de sus vidas, y sólo entonces disminuirá o desaparecerá la migración forzada en la región de la Cordillera.

Convencidos de que no estaremos en tierras extranjeras como Hong Kong para siempre y de que no hay ningún lugar como el hogar, retornaremos un día a nuestro hogar de la Cordillera, de donde obtenemos nuestro sustento, nuestra identidad, nuestra vida, al hogar en el que debemos, sobre todo, continuar la lucha por nuestros derechos colectivos. Como trabajadores emigrantes e indígenas, decimos, “no valemos más que los dólares que enviamos. Soñamos con una sociedad en la que las familias no sean destruidas por la necesidad urgente de sobrevivir. Soñamos y trabajaremos activamente por un

hogar en la Cordillera, donde los pueblos indígenas y todos tengan la oportunidad de vivir una vida decente y humana.” □

## Nota

- 1 *Tambayan* es una palabra filipina que significa literalmente “lugar de reunión”.

*Flora Baniaga Belinan es una mujer indígena de Sagada, Mountain Province, en la región de la Cordillera, Filipinas. Trabajó en Hong Kong como emigrante durante entre 1993 y 2003. Allí fue organizadora y dirigente de los trabajadores emigrantes de la Cordillera. Fue una de las dirigentes fundadoras de CORALL antes de convertirse en su asesora. A su vuelta a Baguio City, se convirtió en la Presidenta Fundadora de MIGRANTE-Metro Baguio y en miembro del Consejo Regional de la Alianza de los Pueblos de la Cordillera. La Sra. Belinan es la Tercera Nominada del Gabriela Women's Partylist (GWP) en el Congreso.*

# MIGRACION INDIGENA DE LAS AREAS RURALES A LAS URBANAS EL CASO DE CAMERUN

Ibrahim Njobdi





En África, en general, y en Camerún en particular se ha producido en los últimos años un movimiento continuo y creciente de la población hacia las ciudades. Este éxodo rural ha afectado a los indígenas de Camerún, especialmente a los pastoralistas mbororo de la sabana oriental, septentrional y noroccidental de Camerún.

Los mbororo son un pueblo ganadero seminómada cuya población se extiende por todo Camerún, Nigeria, la República Centroafricana y el Chad y habitan especialmente las áreas de sabana en esos países. Dependen totalmente de la cría de ganado y no cultivan, ya que se trasladan a menudo de una zona a otra en busca de pastos para sus animales. La agricultura nunca ha sido parte de su cultura, como sí es el caso de otras poblaciones agrícolas en la sociedad mayoritaria camerunesa.

Los mbororo nunca han llevado una vida sedentaria y esa es la razón por la que no puede encontrarse una aldea o población mbororo en Camerún. Pero existen asentamientos mbororo con casas dispersas aquí y allá en la meseta de la sabana.

La cría de ganado condiciona totalmente el modo de vida de los mbororo. La cría de ganado tradicional necesita mucho espacio y, por ello, cada familia intenta ocupar en solitario una colina particular de modo que sus vacas tengan la suficiente extensión para pastar y para moverse libremente sin ser molestadas por las vacas de las otras familias. Esta es la razón por la que las familias viven alejadas y nunca se unen en una vida comunal como sucede en una aldea.

Este factor ha contribuido de manera fundamental a la marginación política de los mbororo, porque en Camerún la representación en el sistema político y en la toma de decisiones comienza en el nivel de las aldeas. Cada aldea tiene un consejo rural, con un alcalde y consejeros electos, y un miembro en el Parlamento. Los mbororo están dispersos y tienden a ser minoría en cada aldea en cuya jurisdicción se encuentran.

Recientemente ha habido una creciente demanda de la elite mbororo y las ONG para que el Gobierno de Camerún elija representantes mbororo en el parlamento después de realizar consultas con la gente. El Gobierno no ha respondido aún a estas peticiones. Pero los mbororo esperan tener pronto respuesta y mantienen la presión.

### **Factores que causan la emigración**

Pueden apuntarse varias razones sobre por qué los mbororo, especialmente los jóvenes, están migrando cada vez más desde la sabana rural de Camerún a las ciudades y pueblos.

La razón primaria y más importante es la gran y continuada disminución de ganado. En los últimos años, los mbororo se han visto progresivamente empobrecidos por la diaria disminución de la cabaña ganadera, en paralelo al aumento de la población mbororo.

La disminución en cabezas de ganado ha sido en gran parte causada por la disminución de las tierras. La población agrícola ha invadido grandes áreas de las zonas de pastos estableciendo zonas de cultivo y esta pérdida de tierras ha llevado a la muerte de muchos animales.

Otro factor es el aumento de ranchos ganaderos, que ha privado a los mbororo de más tierras, produciendo la muerte de su ganado y haciéndolos más pobres. La única alternativa posible es la emigración a las ciudades para sobrevivir.

Un factor añadido es la peste del ganado, que ha empobrecido a los mbororo ya que muchos animales mueren anualmente de esta enfermedad y otras enfermedades del ganado.

Muchas familias mbororo han crecido mucho debido a la falta de planificación familiar, porque los mbororo están en contra del control de natalidad. Las bocas que alimentar son demasiadas para la leche y carne que se produce y las consecuencias son el hambre y la pobreza. La única solución es aventurarse en busca de una vida mejor en las ciudades.

## Los mbororo en las ciudades

Debido a la interacción con otras comunidades, los mbororo han descubierto servicios, como la electricidad, que sólo se encuentran en las ciudades. Algunos jóvenes mbororo tienden a emigrar a las ciudades para disfrutar de las facilidades que se derivan de la electricidad, como los clubes nocturnos etc.

Un pequeño grupo de jóvenes mbororo ha accedido recientemente a la educación primaria y están abiertos al mundo. A estos jóvenes no les gusta quedarse en las colinas criando ganado, sino que prefieren buscar una vida mejor en las ciudades.

La búsqueda de empleo también ha empujado a muchos jóvenes mbororo a las ciudades. La mayoría de ellos son empleados en trabajos no cualificados, como guardias de seguridad, etc. ya que no saben leer ni escribir. Algunos de ellos son conductores y otros se dedican al pequeño comercio.

Más de 500 jóvenes mbororo de ambos sexos se encuentran actualmente en grandes ciudades como Douala, Yaundé, Bafoussan, Bamenda y Bertoua, o en ciudades más pequeñas.

## Ventajas de la emigración

La emigración de los jóvenes mbororo de las áreas rurales a las urbanas de Camerún tiene una serie de ventajas y desventajas. Entre las ventajas se encuentran las siguientes:

Para muchos jóvenes mbororo, cuya riqueza en ganado se ha visto drásticamente reducida o ha desaparecido por completo, la emigración a áreas urbanas ofrece al menos una alternativa de la que vivir, incluso si es para llevar una vida miserable. La mayoría de los jóvenes mbororo viven con una media de un dólar al día.

Un pequeño grupo de jóvenes mbororo, especialmente aquellos que tienen al menos educación primaria, han conseguido aprender oficios como conductores, sastres, zapateros remendones, carpinteros, etc. y están trabajando en las ciudades.

Algunos jóvenes urbanos han aprendido además el pequeño comercio y venden, por ejemplo, artículos de primera necesidad. Algunos tienen pequeñas tiendas y otros son comerciantes que se trasladan de una calle a otra con sus productos sobre la cabeza o los hombros.

Algunos jóvenes mbororo que han emigrado a las grandes ciudades como Douala y Yaundé han conseguido trabajo en restaurantes, supermercados y en residencias privadas trabajando como guardias de seguridad, limpiadores, etc.

La emigración a las ciudades ha dado además a los jóvenes mbororo la oportunidad de vender su medicina tradicional. Los mbororo son conocidos por sus hierbas tradicionales (plantas medicinales) que pueden curar varias enfermedades. Algunos jóvenes mbororo se han convertido en doctores tradicionales en ciudades como Yaundé y Douala y se ganan con ello la vida.

Puede decirse que una ventaja de la emigración es la integración social con otras comunidades y la apertura de los mbororo al mundo. Al vivir en las ciudades y entrar en contacto con gente diferente y con otras culturas, se hacen conscientes de las complejidades del mundo como aldea global. Esto enriquece sus mentes y es una fuente de conocimiento y capacitación para luchar por una vida mejor para sus comunidades. Los jóvenes mbororo que han emigrado a la ciudad se han hecho también conscientes de las cuestiones de justicia social y algunos se han empoderado para demandar sus derechos. Un ejemplo de esto es un grupo de jóvenes mbororo en la ciudad de Douala que acaban de crear un grupo de presión llamado "SURAMAMA". Han abierto una oficina en la que se

reúnen y discuten los problemas que afectan a sus vidas en Douala.

## Desventajas

Hay, si embargo, una serie de desventajas en la migración a la ciudad de la comunidad mbororo.

Cuando los jóvenes mbororo migran a las ciudades, no están habituados a la vida urbana y, teniendo en cuenta que la mayoría de ellos nunca ha ido a la escuela, la vida urbana se vuelve demasiado complicada para soportarla.

En la mayoría de los casos no tienen los medios para alimentarse y alojarse, ni para conseguir cuidados médicos. Esto ha empujado a la mayoría de los jóvenes mbororo urbanos, especialmente a los chicos, a la delincuencia urbana, cometiendo robos y asaltos en las carreteras. Recientemente, unos diez jóvenes mbororo atacaron un autobús de pasajeros en la autopista Yaundé – Bafoussan y robaron a los pasajeros su dinero, teléfonos móviles y otras propiedades. Uno de los chicos fue estrangulado por los pasajeros y los demás huyeron.



Yaunde - Foto: Marianne Wiben Jensen



Se denunciaron incidentes parecidos, con la implicación de jóvenes mbororo, en la ciudad de Bafoussan, en el camino entre Ndu y Mbo-nso, en el noroeste de Camerún. Tras las investigaciones, se descubrió que todos estos chicos era jóvenes mbororo que habían emigrado de sus aldeas y eran ahora residentes en la ciudad de Bafoussan. Algunos de ellos murieron a manos de la policía de Camerún en tiroteos, otros escaparon y otros fueron arrestados y languidecen en distintas prisiones de Camerún.

Mientras que los chicos se involucran en la delincuencia, las chicas se dedican a la prostitución para ganarse la vida en las ciudades. Puede verse a algunas chicas mbororo, con una media de edad de 20 años, pululando alrededor de bares, clubes nocturnos y por las calles de Douala, Bafoussan, Bertoua y Bamenda. En la ciudad de Bamenda, por ejemplo, se las puede encontrar en un barrio llamado "Ciudad Vieja". Hace veinte años era casi imposible ver a una chica mbororo en una ciudad porque se casaban con unos quince años.

Otro grave problema y efecto negativo de la migración urbana es proliferación de enfermedades contagiosas entre la comunidad mbororo. Cuando las chicas y chicos mbororo de la ciudad visitan a sus familias en las zonas urbanas, les contagian enfermedades como el VIH / SIDA etc., que antes eran desconocidas en las comunidades indígenas que vivían aisladas de la sociedad mayoritaria.

Debido al contacto con la ciudad, los mbororo están perdiendo rápidamente su cultura. Esto se debe a que los jóvenes en la ciudad tienden a influir a sus parientes en las aldeas, haciéndolos admirar las formas de vida modernas, de modo que empiezan a abandonar su modo de vida y cultura.

Los suburbios urbanos han aumentado de forma continuada en Yaundé y Douala. Estas dos ciudades principales reciben miles de jóvenes desempleados de las áreas rurales, incluidos jóvenes indígenas, lo que lleva al aumento de los tugurios y barrios marginales. Un buen ejemplo son el barrio de New Bell en Douala, el barrio de la Briqueterie en Yaundé y el barrio de la Ciudad Vieja en Bamenda, donde pueden encontrarse hasta diez personas compartiendo una habitación sin electricidad.

## Errores del Gobierno

Varias organizaciones no gubernamentales han echado la culpa de estos problemas de emigración urbana y degradación de las culturas indígenas al Gobierno de Camerún. El Gobierno no ha conseguido poner en

marcha proyectos de desarrollo rural que puedan retener a estos jóvenes en las áreas rurales. El Gobierno no ha hecho ningún esfuerzo para introducir sistemas de pastoreo moderno entre los mbororo, lo que les permitiría mantener su economía ganadera y la continuidad de su modo de vida a pesar de la reducción de la tierra.

El que el Gobierno camerunés no haya conseguido garantizar un sistema de educación adecuado para las culturas indígenas es también un problema. La educación se convierte en asimilación y en el abandono de la cultura indígena.

## Perspectivas para el futuro

El Gobierno de Camerún y otros implicados, incluidas las ONG, podría tomar una serie de medidas para desanimar la migración de los pastores mbororo hacia las áreas rurales. La introducción de métodos modernos de cría de ganado permitiría a los pastores mbororo criar su ganado de manera sostenible, a la vez que contribuiría a resolver el problema de la escasez de tierras.

La provisión de servicios sociales básicos como electricidad, agua potable, hospitales, etc, ayudaría a mejorar la vida en las aldeas, desanimando la emigración y atrayendo a los jóvenes a retornar a sus aldeas.

Por último, deberían iniciarse proyectos para movilizar y atender a los jóvenes mbororo que ya se han establecido en ciudades, de modo que pudieran ganarse allí la vida. Por ejemplo, se les podría ofrecer aprendizaje como conductores, sastres o en otras profesiones que no requieren un alto nivel de educación. □

*Ibrahim Njobdi es mbororo, de profesión periodista. Desde el año 2001 trabaja en apoyo a los pueblos indígenas de Camerún, especialmente los mbororo. Ha participado en la defensa de los derechos indígenas tanto a nivel nacional como internacional, como responsable de prensa de la Asociación Sociocultural y de Desarrollo de los Mbororo. Ibrahim Njobdi es en la actualidad presidente de LELEWAL, una organización de jóvenes indígenas fundada en 2006, cuyo objetivo principal es la difusión de información sobre los derechos de los pueblos indígenas de Camerún.*

# IWGIA - GRUPO INTERNACIONAL DE TRABAJO SOBRE ASUNTOS INDÍGENAS

## Objetivos y actividades de IWGIA

El Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas es una organización internacional constituida por miembros, políticamente independiente y sin fines de lucro.

IWGIA colabora con pueblos indígenas de todo el mundo apoyando su lucha por los Derechos Humanos y la autodeterminación, el derecho al control de la tierra y los recursos, la integridad cultural y el derecho al desarrollo. El propósito de IWGIA es defender y refrendar los derechos de los pueblos indígenas de acuerdo con sus propios esfuerzos y deseos. Un objetivo importante es otorgar a estos pueblos la posibilidad de organizarse por sí mismos, así como establecer canales a fin de que las propias organizaciones indígenas puedan reclamar por sus derechos.

IWGIA trabaja a nivel local, regional e internacional a fin de promover la participación, la comprensión y el conocimiento de la causa de los pueblos indígenas.

Las actividades de IWGIA incluyen: publicaciones, trabajo por los Derechos Humanos, red de contactos, conferencias, campañas y proyectos.

Para mayor información sobre el trabajo de IWGIA consulte por favor nuestra página web: [www.iwgia.org](http://www.iwgia.org)

## Publicaciones

IWGIA publica un anuario - *El Mundo Indígena/The Indigenous World*- y una revista trimestral: *Asuntos Indígenas/Indigenous Affairs*. Cada año, además, se editan una serie de libros que temáticamente tratan sobre asuntos indígenas.

Toda sugerencia y contribución a las publicaciones de IWGIA son bienvenidas y deberán ser entregadas al editor correspondiente.

**Las publicaciones de IWGIA se pueden encargar por:**

- correo electrónico: [iwgia@iwgia.org](mailto:iwgia@iwgia.org)
- fax: +45 35 27 05 07

## CONSEJO INTERNACIONAL

Espen Wæhle (Presidente), Diana Vinding, Jenneke Arens, Mark Nuttall, María Teresa Quispe, Robert Hitchcock y Christian Erni

## SECRETARIADO INTERNACIONAL

**Directora interina:** Lola García-Alix

**Administradora:** Anni Hammerlund

### Coordinadores de programas:

- **América Central y del Sur:** Alejandro Parellada
- **Africa:** Marianne Wiben Jensen & Dina Berenstein
- **Asia:** Christian Erni
- **Russia:** Maja Hojer
- **Derechos Humanos:** Lola García-Alix
- **Comunicación y publicaciones:** Kathrin Wessendorf

**Administración:** Inger Dühning & Zoya Shahbazian

**Secretaría:** Annette Kjærgaard & Kåthe Jepsen

**Página web:** Sille Stidsen & Miguel Vega

**Archivo de fotos/biblioteca:** Berit Lund

**Estudiante asistente:** Kristina Weibel & Camilla Kjerulf Christensen

### Coordinación de publicaciones:

**Documentos:** Alejandro Parellada

*El Mundo Indígena/The Indigenous World:* Sille Stidsen

*Asuntos Indígenas:* Alejandro Parellada

*Indigenous Affairs:* Kathrin Wessendorf

**Gráfica, tipografía y layout:** Jorge Monrás

## JUNTA CONSULTIVA DE IWGIA

Alberto Chirif

Albert Barume

Ana Cecilia Betancourt

B.R. Shyamala Devi

Benedict Ole Nangoro

Birgitte Feiring

Carlos Romero

C.R. Bijoy

Chandra Roy-Henriksen

Dalee Sambo Dorrough

Efraín Jaramillo

Geoff Nettleton

Georg Henriksen

Inger Sjørsløv

Jannie Lasimbang

Kim Carstensen

Kuupik Kleist

Morita Carrasco

Paul Oldham

Pedro García Hierro

Peter Jull

René Fürst

Sarah Pritchard

Sharon Venne

Sidney L. Harring

Suhas Chakma

Terence Turner



Williem Assies &  
Hans Gundermann (eds.)

## MOVIMIENTOS INDÍGENAS Y GOBIERNOS LOCALES EN AMÉRICA LATINA

A partir de la década de 1990 la nueva presencia de los movimientos indígenas en América Latina se desdobló con su entrada en los escenarios políticos propiamente dichos, incluso en las arenas políticas locales. Considerando tales hechos, en este volumen reunimos una serie de estudios sobre la participación de líderes, organizaciones y movimientos indígenas en gobiernos locales, que permitan explorar los alcances y limitaciones de esa presencia, así como los desafíos que esta plantea. Los estudios cubren experiencias a lo largo de la región, desde Chile hasta los municipios autónomos en Chiapas, México.

**IWGIA - CENTRO DE ESTUDIOS RURALES (MEXICO)**  
**IIAM (UNIVERSIDAD CATOLICA DEL NORTE, CHILE)**  
ISBN 956-8018-33-6 - 378 páginas



Alejandro Parellada (ed.)

## PUEBLOS INDÍGENAS EN AISLAMIENTO VOLUNTARIO Y CONTACTO INICIAL EN LA AMAZONIA Y EL GRAN CHACO

ACTAS DEL SEMINARIO REGIONAL DE SANTA CRUZ DE LA SIERRA 20-22 de noviembre de 2006

El libro recoge las discusiones que tuvieron lugar en el encuentro de Santa Cruz entre especialistas, representantes de gobiernos, dirigentes indígenas e instituciones internacionales.

El consenso del evento derivó en el "Llamamiento de Santa Cruz de la Sierra", que invita a los Estados y las organizaciones internacionales que declaren la protección de los pueblos indígenas en aislamiento como un asunto de alta prioridad.

**IWGIA 2007**  
ISBN 9788791563355 - 386 páginas - mapas



## ONU - EL RELATOR ESPECIAL EXPERIENCIAS Y DESAFÍOS

Esta publicación es el resultado de las conversaciones llevadas a cabo en el Seminario Internacional de Expertos sobre los métodos más adecuados para la implementación de las recomendaciones del Relator Especial de la ONU sobre la situación de los derechos humanos y libertades fundamentales de los indígenas.

El objetivo es examinar el mecanismo y funcionamiento del Relator Especial, así como los resultados obtenidos hasta la fecha. Finalmente, este libro brinda recomendaciones para un ejercicio más eficiente –tanto al Consejo de Derechos Humanos y la Oficina del Alto Comisionado para los Derechos Humanos como al sistema de la ONU en general– con el objetivo de fortalecer el mecanismo del Relator Especial.

**IWGIA 2007**  
ISBN 9788791563386 - 58 páginas



GRUPO INTERNACIONAL DE TRABAJO  
SOBRE ASUNTOS INDÍGENAS



UNION EUROPEA