

Alicia Torres P.
Coordinadora

Niñez indígena en migración

Derechos en riesgo y tramas culturales



Niñez indígena en migración

Derechos en riesgo y tramas culturales

Alicia Torres, coordinadora

Niñez indígena en migración

Derechos en riesgo y tramas culturales

Sergio Caggiano
Luz Piedad Caicedo
Carol Girón



Niñez indígena en migración. Derechos en riesgo y tramas culturales / coordinado por Alicia Torres.-
Quito: FLACSO, Sede Ecuador - UNICEF (TACRO) - AECID, 2010. (Serie Foro)

312 p. : fotos, mapas, tablas

ISBN : 978-9978-67-235-8

MIGRACIÓN; NIÑEZ; INDÍGENAS; AMÉRICA LATINA; IDENTIDAD; CULTURA;
CIUDADANÍA; POLÍTICAS PÚBLICAS

304.82 - CDD

© De la presente edición:

FLACSO, Sede Ecuador

La Pradera E7-174 y Diego de Almagro

Quito-Ecuador

Telf.: (593-2) 323 8888

Fax: (593-2) 3237960

www.flacso.org.ec

UNICEF, Oficina Regional para

América Latina y el Caribe

Av. Morse, Ciudad del Saber, Edificio 102

Ciudad de Panamá-República de Panamá

Telf (507) 301 7400

Fax (507) 317 0258

www.unicef.org/lac

AECID

Avda. Reyes Católicos s/n

28001 Madrid-España

Secretaría General de la AECID

Telf.: 91 583 8149/ 8182/ 8139

Fax: 91 583 8234

www.aecid.es

ISBN FLACSO: 978-9978-67-235-8

ISBN UNICEF: 978-92-806-4532-3

Cuidado de la edición: Bolívar Lucio

Diseño de portada e interiores: Antonio Mena

Imprenta: Crearimagen

Quito, Ecuador, 2010

1ª. edición: mayo, 2010

Las opiniones y datos incluidos en la presente obra representan los puntos de vista de los autores y no reflejan necesariamente los puntos de vista del Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF).

Índice

Presentación	7
Introducción	9
<i>Alicia Torres</i>	
Del Altiplano al Río de La Plata: la migración aymara desde La Paz a Buenos Aires	47
<i>Sergio Caggiano</i>	
Los kichwa-otavalos en Bogotá	139
<i>Luz Piedad Caicedo</i>	
“Migrantes” Mam entre San Marcos (Guatemala) y Chiapas (México)	227
<i>Carol Girón</i>	
Referencia de autores	311

Presentación

En los últimos años, el tema de la movilidad humana ha logrado situarse en un lugar importante de la agenda global de los gobiernos, de los organismos de cooperación internacional y de los movimientos sociales y ha convocado una creciente atención en el debate público y en las legislaciones nacionales que han incorporado disposiciones que no siempre conducen a políticas sociales inclusivas, especialmente cuando los migrantes proceden de sectores pobres y discriminados por su origen étnico.

Sin embargo, las temáticas sobre la movilidad de los pueblos indígenas como tal, así como esa movilidad al interior de los países de América Latina y los efectos en los niños, niñas y adolescentes denotaban menos reflexión, conocimiento e información. Estas ausencias han motivado una alianza entre la Oficina Regional del Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF) y la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales-Sede Ecuador. El primer producto de este esfuerzo conjunto fue la publicación, en 2008, del libro *Al filo de la identidad: Migración indígena en América Latina*, que compila una serie de artículos de corte antropológico que reportan sobre la diversidad de arreglos sociales, culturales y económicos que se pone en juego en el proceso migratorio.

La mirada elegida en el presente trabajo es otra. Ahora en el centro de los estudios están los niños, niñas y adolescentes indígenas que viven el impacto de la migración de sus padres, tanto cuando migran juntos, como cuando se quedan en el país de origen, normalmente a cargo de otros familiares o cuando, ya adolescentes, migran solos. Un recorrido que ha sido posible seguir tanto en el contexto de origen como en el de destino, dándonos una visión más completa de los flujos migratorios de indígenas Aymara, Kichwa y Mam, que van respectivamente desde el altiplano boliviano a la ciudad de Buenos Aires, desde Otavalo a Bogotá y desde Malacatán (norte de Guatemala) hacia Tapachula, México.

Además de contribuir a la producción de conocimiento sobre infancia y adolescencia en situaciones de migración, el proceso investigativo ha permitido convocar un gran número de actores vinculados con la problemática, tales como organismos estatales, instituciones de defensa de los derechos de la niñez, defensorías del pueblo, organizaciones indígenas, organizaciones de migrantes. De esta manera se ha logrado aportar insumos valiosos para el diseño y adopción de medidas nacionales o binacionales que garanticen los derechos de niños, niñas y adolescentes y su restitución en caso de violación de estos.

Las páginas que siguen presentan testimonios que, esperamos, ayuden al lector a reconocer las múltiples manifestaciones de discriminación, xenofobia y explotación que acompañan los fenómenos migratorios. Solo esta reflexión permitirá la construcción de una sociedad más inclusiva y respetuosa de los derechos de todos los niños, niñas y adolescentes, independientemente del lugar donde vivan.

A nombre de UNICEF y FLACSO agradecemos a los indígenas Mam, Kichwa y Aymara que nos han permitido acercarnos a su realidad.

Adrián Bonilla
Director
FLACSO-Sede Ecuador

Bernt Aasen
Director para América Latina y el Caribe
UNICEF

Introducción

Alicia Torres*

Antecedentes

Desde noviembre de 2008 hasta octubre 2009, FLACSO–Sede Ecuador y la Oficina Regional de UNICEF para América Latina y el Caribe desarrollaron el proyecto de investigación “Migración y niñez indígena en América Latina”. El objetivo central del trabajo fue analizar el rol y los efectos de los procesos de movilidad en los niños, niñas y adolescentes indígenas en tres estudios de caso de migración intrarregional de población indígena: Guatemala-México, Ecuador-Colombia, Bolivia-Argentina. Los elementos contextuales de partida del proyecto fueron la necesidad de mirar los procesos migratorios como étnicamente heterogéneos, culturalmente informados y llamar la atención sobre las distintas formas de movilidad al interior de la región.

Efectivamente, la acelerada dinámica migratoria de las últimas décadas ha visto ampliarse la gama de sus protagonistas en América Latina. Actualmente, en la mayoría de los países se puede hablar de la migración internacional como un fenómeno de dimensiones nacionales que incluye poblaciones de los distintos estados o provincias de cada país; poblaciones tanto de origen rural como urbano; hombres y mujeres; personas de todas las edades. Se trata de una emigración multclasista y multiétnica que además ha diversificado los destinos de esa emigración: nuevos luga-

* Antropóloga, coordinadora del proyecto “Migración y niñez indígena en América Latina”, FLACSO-Sede Ecuador.

res y nuevas rutas se han incorporado paulatinamente a esa dinámica migratoria. Según información de la CEPAL (2006: 15-17), “se pasó de un total estimado de más de 21 millones de personas (de América Latina y el Caribe) en 2000 a casi 25 millones de personas hacia el año 2005”, lo cual significaría que un porcentaje de más del 4 por ciento de la población de América Latina y el Caribe reside fuera de su país de nacimiento.

No obstante, como lo señala el mismo informe de la CEPAL, establecer el número de migrantes latinoamericanos que cruzan las fronteras nacionales con diversos destinos, unos cercanos y otros lejanos, es una tarea ardua; más difícil aún es tratar de cuantificar ese número para la población indígena de América Latina. Si bien señalar este hecho tiene relación con la necesidad de contar con información cuantitativa relevante y confiable, sobre todo quiere denotar que se tiende a pensar la migración proveniente de los diferentes países de América Latina como étnicamente homogénea y apenas diferenciada por sus orígenes nacionales, cuando en realidad esas migraciones nacionales son cada vez más pluriétnicas¹. Una de las homogeneizaciones más relevantes, sobre todo en los países de destino, tiene que ver con la identidad étnica de los migrantes: boliviano e indio/indígena se convierten en sinónimos en las ciudades y contextos urbanos y rurales de la Argentina, mientras que indígenas kichwa kañaris del sur del Ecuador, son ecuatorianos a secas en España y en Estados Unidos. Esta suerte de homogeneización implica, al mismo tiempo, un enfoque que privilegia el análisis de los procesos sociales de los migrantes en los lugares de destino, en detrimento de los lugares de origen y de su dinámica social que implicaría mirar con atención, entre otros elementos, las formas de construcción de las identidades. Esto, en el caso de los pueblos indígenas, tiene especial relevancia si se toma en cuenta las tradiciones históricas de movilidad y sus prácticas culturales, más aún en un contexto donde el tema de las identidades y de los derechos indígenas ha supuesto procesos de re-indianización.

Además, como lo veremos a lo largo de este libro, las prácticas migratorias tienen un sello de identidad étnica. Esas prácticas se configuran his-

1 Para un ejemplo importante sobre la pluriétnicidad migratoria en el caso de México, véase Fox y Rivera-Salgado (2004); Velasco O. (2002, 2005, 2008).

tóricamente en un proceso de construcción continuo y producen un que-hacer migratorio propio de cada etnicidad. En consecuencia, la diversidad se refiere no solamente en relación con las migraciones “nacionales”, sino también a las propias de los grupos indígenas entre sí².

Así mismo, las poblaciones envueltas en procesos migratorios son socialmente estratificadas: las condiciones de reproducción sociales, económicas y culturales de los grupos indígenas en América Latina los sitúan, por lo general, en condiciones de mayor vulnerabilidad frente a otros grupos y estratos. Esto implica emprender la aventura migratoria en situación de desventaja frente a las condiciones de reproducción que se combinan además con contextos de racismo, discriminación y exclusión. Sin embargo, la formulación inicial partió también de que estas condiciones no son homogéneas para la población indígena migrante, como lo han demostrado diversos estudios de la migración de los indígenas kichwa otavalo de Ecuador (Kyle, 2002; Ordóñez, 2008; Sarabino y Torres, 2005). Se reitera en los casos aquí incluidos: la migración construyó y construye procesos de diferenciación al interior de los grupos indígenas en “origen”, lo cual posibilita una migración diferenciada y, al mismo tiempo, puede generar la reproducción de esas desigualdades en “destino” o la generación de nuevas formas.

Por otro lado, la necesidad de resaltar las movilidades al interior de la región buscaba constatar que las modalidades de migración sur-norte habían sido las que acaparaban la atención tanto de los análisis, como de la implementación de políticas por su volumen e importancia; sin embargo, las migraciones regionales podían dar cuenta de una gama diversa de movilidades que incluían las transfronterizas, las intrarregionales, las rurales-urbanas, las sur-sur o, bien, aquellas que implican una permanente circulación entre puntos situados en distintos países y que estas podían dar cuenta de formas históricas de uso o concepción del territorio.

En este contexto, la pregunta clave de la que partió la propuesta de investigación fue cómo la migración está informada por las prácticas culturales y, al mismo tiempo, como estas prácticas culturales son permanen-

2 Agradezco a S. Caggiano su observación sobre la diversidad de prácticas al interior de los grupos indígenas.

temente informadas por las formas de la movilidad. Nos interesaba conocer los “arreglos socioculturales” contruidos en torno a la migración y analizar el rol de los niños, niñas y adolescentes indígenas involucrados en la migración tanto cuando acompañan a su familia en la aventura migratoria, como cuando permanecen en la comunidad de partida. Centrar la mirada en los niños, niñas y adolescentes responde, efectivamente, a la necesidad de analizar los efectos sobre la infancia y adolescencia; pero también examina cómo las distintas formas de movilidad “moldean las identidades de niños, niñas y adolescentes y, al mismo tiempo, son llevadas a cabo por ellos” (Hess y Shandy, 2008: 766). Se trata, por tanto, de conceptualizar a los niños involucrados en la migración como actores del proceso y no únicamente como espectadores u objetos pasivos de prácticas tanto de su grupo familiar, étnico, cultural o del Estado y sus políticas.

¿Cuáles son las concepciones de movilidad subyacentes? ¿Cuáles las de niñez? ¿Las de territorio? ¿Cómo enfrentan los niños, niñas y adolescentes indígenas y sus familias y comunidades los retos que la migración supone para la construcción identitaria? ¿En qué medida los procesos migratorios afectan el cumplimiento de los derechos de la niñez? Estas interrogaciones acerca de la práctica migratoria de los grupos étnicos involucrados en el estudio nos conducen también a indagar sobre el Estado que, a través de su práctica (políticas) y discursos, construye distintas concepciones sobre: niñez; grupo indígena; fronteras; lo nacional o extranjero que, en consecuencia, se constituyen en elementos que tienen relación con las prácticas de las personas.

En resumen, se propone dar cuenta de la diversidad de las estrategias migratorias de los pueblos indígenas; comparar los efectos de estas estrategias diversas en la organización económica, social y política que tiene relación con los niños, niñas y adolescentes indígenas; exponer los efectos sobre la identidad cultural, tanto en los lugares de origen como de destino y, por último, desvelar prácticas “culturales” que afectarían los derechos de los niños y niñas indígenas. Por otra parte, se mira también cómo las diversas políticas y discursos de los estados tienen influencia directa sobre las formas de relación al interior de las familias.

Para la realización de las investigaciones se escogieron los siguientes casos:

Bolivia-Argentina³: Enfocado en la migración desde la ciudad El Alto-La Paz hacia Buenos Aires como punto receptor de un flujo importante de población boliviana (quechua y aymara) que se inserta especialmente en trabajo subterráneo. Dadas las condiciones de inserción no solo en el mercado laboral, sino en una sociedad configurada social, cultural y políticamente diferente y, los procesos políticos al interior de Bolivia, planteaban interrogantes clave con respecto al proceso de adscripción o identificación étnica y cultural de los grupos indígenas migrantes.

Ecuador-Colombia⁴: El grupo kichwa otavalo tiene una larga y variada tradición migratoria, que según algunos investigadores inicia con el tránsito hacia Colombia en la década de los años cuarenta y, por tanto, significaba una práctica asumida por este pueblo, pero al mismo tiempo, reportajes de prensa y de actores de la zona referían de algunos casos que implicarían procesos de trata de niños, niñas y adolescentes indígenas.

Guatemala-México: El proceso migratorio de los pueblos indígenas mexicanos hacia Estados Unidos es, seguramente, el que mayor cantidad de estudios e investigaciones ha tenido. En contraste, se conoce poco del proceso migratorio de los indígenas de Guatemala hacia México, tanto como lugar de destino como lugar de tránsito hacia Estados Unidos.

Posteriormente, dada la amplitud de los temas posibles de ser analizados y en consideración del tiempo disponible para realizar los estudios, se delineó una metodología base y se definieron los campos temáticos que se abordarían. Esto permitiría garantizar cierta homogeneidad y abriría la posibilidad de compararlos, sin perder de vista que cada uno de los casos presentaría singularidades y énfasis distintos⁵. Los trabajos aquí recogidos, no

3 La migración boliviana a Argentina ha sido objeto de análisis e investigaciones desde hace algún tiempo; sin embargo, esos estudios no han sido realizados considerando la etnicidad de esa migración, sino solo como "boliviana". Al respecto, véase, bibliografía citada en Caggiano (este volumen).

4 Esta larga trayectoria migratoria ha sido estudiada por una variedad de autores que resaltan los distintos aspectos que involucra la migración de los kichwa otavalo. Véase, Meisch (2002), Kyle (2000); Maldonado (2004), Ordóñez (2008). Sin embargo, la migración hacia Colombia ha sido un tema ausente en esos estudios.

5 La investigación de campo contempló un periodo de seis meses y la elaboración y discusión de los informes completan el tiempo del proyecto. Los talleres de definición al inicio del proyecto, así como el de discusión de los resultados contó con la participación de representantes de la Oficina Regional de UNICEF, de las oficinas de cada uno de los países involucrados en el estu-

obstante, muestran que mantener de modo estricto un eje temático, en la práctica fue difícil de realizar dadas las dinámicas propias de cada caso.

Uno de los puntos de partida del proyecto fue privilegiar una mirada de las migraciones al interior de la región. En consecuencia, las preguntas pendientes son: ¿cómo construir una perspectiva regional? y ¿cómo aunar las peculiaridades de cada uno de los casos para intentar elaborar una interpretación que de cuenta de los procesos en su conjunto? Esta introducción busca responderlas. Así, en un primer momento, intenta hilvanar una trama para comprender la construcción de los discursos y las prácticas de los estudios en una dinámica regional. Esta trama se construye al identificar actores principales: el Estado y las familias como las instituciones con roles básicos en relación con niños, niñas y adolescentes. Se analiza el discurso y las prácticas del Estado. En un segundo momento, da cuenta de los discursos y prácticas de las familias migrantes indígenas incluidos en este estudio. Finalmente, cierra con una reflexión sobre el aporte específico de cada aporte al análisis de la relación migración y niñez indígena.

La perspectiva regional: discursos y prácticas del Estado

Como se señaló, se intenta construir la perspectiva regional, desde los ángulos más relevantes y presentes en las investigaciones. El primero de ellos, el que se refiere al Estado y la construcción de sus discursos y sus prácticas. Para ello, se adopta un marco que nos permita interpretar la normatividad como una forma de discurso, para luego contrastarla con las prácticas del propio Estado.

Normatividades y discursos

Todos los estados involucrados en este estudio son signatarios de, al menos, los siguientes convenios internacionales: Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948), Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos

dio, de los investigadores a cargo de los estudios y de la coordinadora general del proyecto por parte de FLACSO-Sede Ecuador.

Indígenas y Tribales (1989) y la Convención sobre los Derechos del Niño (1989). La Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas efectuada por la Asamblea General de Naciones Unidas en 2007 que fue respaldada por todos los estados a excepción de Colombia⁶, sin mencionar otros tales como aquellos referidos al trabajo infantil y protección de menores (Convenios 138 y 182 de la OIT)⁷. Por otra parte, todos los estados antes referidos han incluido en sus constituciones o en la legislación normas, leyes o decretos que reconocen los “derechos” de migrantes –hombres y mujeres–, indígenas –hombres y mujeres– y de niños, niñas y adolescentes. Sin embargo, la lectura de los artículos aquí compilados dibujan un escenario donde ese cuerpo normativo tiene un envés: un conjunto de prácticas, de discursos, de estrategias que exponen la porosidad de esa normativa. ¿Se trata de una porosidad, se trata del incumplimiento de normas, convenios, leyes, reglamentos? O, la pregunta sería mejor dirigirla hacia las diferentes texturas de los procesos de igualación que estos instrumentos normativos buscan construir al interior de los estados nacionales, es decir, mirar hacia las formas de construcción de la ciudadanía. Esta vía me remite a la propuesta conceptual de Guerrero (2007) acerca de la ciudadanía de la ley, la del sentido común y la de administración de poblaciones.

Guerrero postula que “la ciudadanía en ciertos procesos históricos, durante su construcción en el pasado y en ciertas coyunturas de su funcionamiento en el presente [...] puede convertirse en un campo social donde se arman y se juegan relaciones de dominación” (2007: 80). Esta propuesta implica una “desestabilización de la Narrativa Modelo de la construcción del sistema ciudadano” (2007: 80), es decir, supone desmenuzar los discursos y acercarse a las prácticas en funcionamiento del sistema ciudadano que esa discursividad construye. Ahora bien, ¿cómo se construye un sistema ciudadano de igualdad universal que alberga relaciones de dominación? Por un lado, identifica a “los *ciudadanos naturales*, el grupo de

6 Que se obtuvo en la votación pero que, posteriormente, en mayo de 2009 durante la celebración del octavo periodo de sesiones del Foro Permanente se sumó a ésta.

7 El convenio 97 (1949) de la OIT sobre trabajadores migrantes ha sido ratificado por Ecuador y Guatemala y el 143 (1975) sobre el mismo tema, por ninguno de los países incluidos en este estudio.

aquellos que ejercen el poder y se consideran entre sí *inter pares*, los miembros de la ‘comunidad legítima’ (la que se autodefine como ‘natural’ por estar dentro de sus ‘fronteras internas’: su historia y su cultura), sean cuales fueren los criterios precisos y concretos (desde luego siempre arbitrarios) que se empleen para definir dicha comunidad en el mundo del sentido común (raciales, lingüísticos, regionales, religiosos)” (2007: 80) y, por otro, identifica a las poblaciones “*extrapares*, (o quizás mejor aún: los *alterpares*) de los ciudadanos, ya sea que emerjan de un proceso interno o provengan desde fuera de las fronteras nacionales, pueden llegar a ser contruidos como *sujetos desdefinidos* (temporales o permanentes) y convertirse en “ilegales” o “sin papeles” (2007: 81). Estas poblaciones identificadas como “sujetos desdefinidos” son al mismo tiempo sujeto de “la administración privada de poblaciones”, es decir donde la gestión es relegada “por el Estado a la esfera del tráfico social privado, o sea, es cedida a las negociaciones cara a cara que entablan los ciudadanos naturales con los ‘sin papeles’ en la vida diaria” (2007:81). Estos ciudadanos “sin papeles” son aquellos que no son “identificados” por el Estado, no son ciudadanos naturales, no son sujetos de la igualdad ciudadana universal, no acarrean los marcadores simbólicos que permiten construir esa “comunidad natural”: son indios ecuatorianos e inmigrantes africanos en el caso que analiza Guerrero y, en el caso que aquí analizamos, son migrantes indios guatemaltecos, bolivianos y ecuatorianos: dos fuentes para la definición (2007: 81).

En consecuencia, los cuerpos normativos que construyen un sistema ciudadano de inclusión y de igualdad universal, es decir, la ciudadanía de la ley, “toma[n] la forma de una extensión con un pliegue: se encaracola como un calcetín replegado con, al mismo tiempo y de manera inseparable, una cara de igualdad universal hacia el exterior y otra hacia adentro, de una *administración de poblaciones privada*”⁸ (2007: 81).

Reproduzco a continuación párrafos y testimonios, ejemplos de los muchos que registran los estudios, los cuales quieren ilustrar ese pliegue, esa doble cara, ese haz y ese envés de la ciudadanía de la igualdad universal.

8 Para un análisis histórico de la administración de las poblaciones indias en Ecuador, véase Guerrero (2002).

En la escuela muchas veces están discriminados. En la escuela donde está mi hija, bueno, ella ha sido por suerte abanderada y todo lo demás, ahora está por ingresar al [colegio] Carlos Pellegrini y ella nos comenta la situación que muchas veces es un poquito marginada. Y ella intenta estar juntos, integrarse pero es difícil porque no le dan la cabida. Entonces ellos tratan de acomodarse de la mejor manera posible y a veces también reniegan por ser bolivianos. A veces ella me lo dijo: “¿Por qué somos bolivianos?” o cuando yo digo: “Somos bolivianos”, ella me dice: “No, yo soy argentina”. Con mi hijo igual pasa lo mismo, “yo soy argentino”, dice (Félix, 41 años, 20 en Buenos Aires, citado en Caggiano en este volumen).

Desde que se inicia el análisis de la pertinencia de su conformación, el director de etnias de la época se pregunta si se debe dar igual tratamiento a los habitantes indígenas de los países vecinos pues “revisada la Legislación Nacional Indígena de Colombia, la Ley 21 de 1991, aprobatoria del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) de 1989, no encontramos que a los habitantes indígenas de los países vecinos que ingresen a nuestro país y en el caso que nos ocupa los indígenas Quichua, se les deba dar similar tratamiento al de los nacionales” (Ministerio del Interior y de Justicia, 2003, 29 de julio; citado en Caicedo, en este volumen).

¿Dónde se definen estos ciudadanos naturales y *alterpares*? Los párrafos anteriores dan justa cuenta de los lugares donde se definen: “En los encuentros sociales inmediatos, en el día a día y minuto a minuto, en el ordinario de la vida se negocia quiénes serán considerados los *ciudadanos naturales*, (los *interpares* del sentido común) en el trato cara a cara y quiénes son identificados como *sujetos*, los *extrapares* o *alterpares*... las personas que serán excluidas de la igualdad universal” (Guerrero, 2007: 83) y a quienes los derechos les serán administrados en acuerdo con esa ciudadanía del sentido común, la cual “obedece a principios (*schèmes*) mentales que se guían por escalas de clasificaciones, divisiones y subdivisiones del mundo. Dichos principios son una suerte de ‘antileyes’. Según cuales sean las relaciones de fuerza en cada situación de juego, los principios urden estrategias, acciones adecuadas y cambiantes, acciones que se crean en el instante, en el acto” (Guerrero, 2007: 86).

Lo que interesa aclarar es que la construcción de la igualdad ciudadana genera, en el mismo movimiento, la construcción de la exclusión porque en su proceso identifica a unos ciudadanos de la igualdad y a los ciudadanos de la exclusión sin ser un acto consciente; es decir, la normativa, por el contrario, lo que busca es evitar esa exclusión, pero en el mundo del día a día, en los actos cotidianos de esos ciudadanos hay una suspensión de la ley y rige la ciudadanía del sentido común: a quién considero un igual, a quien considero un sujeto des-definido, no par... Es el lugar de la relación entre los ciudadanos y no solamente del Estado y los ciudadanos.

Ahora bien, teniendo en cuenta que hay un campo donde “la excepción de la ley es simplemente un estado permanente que puede concebirse, no como un espacio ajeno u opuesto a la ley [...] sino como una suerte de *zona de indiferencia entre exterior e interior*, (entre) *el caos y la normalidad* de la propia aplicación de la ley” (Guerrero, 2007: 87) se abre el espacio para lo que el autor llama la “administración de las poblaciones”, es decir, un proceso mediante el cual se produce una “dejación de atribuciones del Estado” (2007: 92) hacia lo privado, hacia la arena donde se pone en juego las relaciones de fuerza de los micropoderes cotidianos en los cuales también intervienen las instancias administrativas estatales; es decir, aquello que se había identificado como la ciudadanía del sentido común. Es, en los casos citados antes, el lugar de la escuela, el funcionario público de un ministerio, etc. Pero esta dejación solo es posible cuando el Estado ha dejado de lado (valga la redundancia) el proceso de “identificación”, cuando bajo la premisa de la igualdad universal, en el mismo movimiento “igualá” a los ciudadanos y desidentifica a quienes no formarán parte de esa igualdad universal, provocando una suspensión, una postergación, un “todavía no de la inclusión” (2007: 95). “Mientras la inclusión convierte a ciertas poblaciones en ciudadanos y los sitúa en un plano de reconocimiento legal y de un mínimo común denominador de igualdad (es el *inter pares*) en lo público y en lo privado (sin eliminar las diferencias de clase, género, región, historia u otras), el desconocimiento o no reconocimiento sitúa a los sujetos en un área de indeterminación (los hace *extrapares o alterpares*)” (Guerrero, 2007: 97). Un movimiento que, por otra parte, se produce en momentos en que las constituciones de algunos de los países han declarado “multiculturales y pluriétnicos” a los estados.

A continuación transcribo una descripción de la actuación de un órgano estatal tomado del estudio de Caicedo porque ilustra de manera clara a qué se refiere el concepto de administración de poblaciones, ese lugar de la identificación (como alterpares) y de la des-definición (como ciudadanos iguales) al mismo tiempo, “como aspectos relativos y simultáneos de los procesos de exclusión” (2007:101) o donde opera la ciudadanía del sentido común:

Luego de una denuncia anónima presentada contra una pareja, padre y madre kichwa por presunto maltrato contra alguno de sus hijos, el Instituto Colombiano de Bienestar Familiar (ICBF) visitó el hogar. La funcionaria constató que los tres niños y la niña estaban debidamente registrados y las condiciones de aseo, cuidado y atención en que viven estos niños; constató que ninguno de los niños/a estaba asistiendo a algún centro educativo como tampoco estaba afiliado a programa de salud alguno. Una vez atendida la citación, los niños fueron desnudados y revisados por el personal, pesados y tallados. Durante esta visita la defensora de familia se mostró despreciativa. Cuestionó a la señora por vestir a la usanza de las mujeres kichwas argumentando que por tener nacionalidad colombiana no debería portar ese traje que calificó de “ridículo”. La situación de des-escolarización de los hijos significó calificarlos de “ignorantes como los ecuatorianos...” Por último les dijo que sus hijos debían quedarse en las instalaciones del ICBF y que escogieran a dos de ellos. A las 4:00pm, el matrimonio se vio obligado a dejar a dos de sus hijos: un niño de 11 años y otro de 3. Frente a esta situación y sin posibilidades de cambiar la decisión, la madre pidió que dejaran juntos a los dos niños porque el de 3 años siempre dormía con ellos. Los niños fueron separados por la noche... Los niños estuvieron reclusos en un centro de emergencia desde las 4:00pm del día 29 de abril hasta el sábado 30 de abril a las 3:00pm., momento en que fueron entregados a sus padres: los niños presentaron diarrea y dolor de estómago (Caicedo, en este volumen).

¿Cuáles son los marcadores que operan en la funcionaria: la de ciudadanos “iguales”, o los marcadores simbólicos de la exclusión: indios, ecuatorianos, migrantes? A esos sujetos identificados y desdeñados es posible aplicar unas prácticas atentatorias de los derechos que pretende restituir. Varios son los ejemplos que el lector podrá encontrar a lo largo de los

estudios que se compilan de las formas en que se ejerce y se practica la ciudadanía del sentido común y se administran las poblaciones: en este caso, indios migrantes, hombres, mujeres y niños.

En resumen, lo que decanta del análisis de los discursos de los estados en contraste con las prácticas en los casos estudiados, es la exclusión como un proceso inherente a la igualdad. Por ello, el título del apartado: la perspectiva regional es posible construirla sobre la base de mirar los discursos del Estado alrededor de la ciudadanía y los derechos de indígenas, niños/as y migrantes como atravesados por la exclusión, conceptuando ésta como un envés de la igualdad. Miremos ahora ese envés en las prácticas.

Las prácticas de la exclusión

Como se explicó al inicio, el enfoque base de esta investigación estuvo dirigido hacia niños, niñas y adolescentes indígenas insertos en prácticas migratorias. Se privilegió el examen de algunos campos previsiblemente más proclives a la excepcionalidad en la aplicación de los derechos: la salud, la educación y el registro.

Efectivamente, como se comprobará a lo largo de la lectura de los estudios, la escuela, el colegio, el centro, puesto de salud, como espacios de la relación cotidiana, del cara a cara de todos los días, se constituyen en los lugares en donde se pone en evidencia ese juego permanente entre la inclusión y la exclusión. Las gradaciones toman el color de cada uno de los lugares, toman también la forma de quienes participan en la interlocución, es decir, no todos los indígenas migrantes son iguales (el tallerista aymara largamente asentado en Buenos Aires frente a la joven mam del parque de Tapachula) como tampoco lo son el otro en la relación: la maestra de la escuela localizada en la finca cafetalera o el empleado del instituto de bienestar. Todas estas gradaciones y formas evidencian que, sin un discurso explícito, hay un conjunto de marcadores que entran en juego en ese ir y venir entre la igualdad y la exclusión; en esa definición del quién es quien y en la identificación de cuándo, cómo y por qué se aplica la ley: aquella que, en todos los estados, defiende los derechos a la educación y salud de niños, niñas y adolescentes. Un extracto del diario

de campo de Caggiano nos permite ver cómo opera ese “sentido común” ciudadano de manera palpable:

Hoy he debido suspender el trabajo de campo. Me encuentro en una empresa de salud especializada en estudios para librar aptos físicos para ingresos laborales. Personas diferentes que ingresaremos a trabajos diferentes esperamos los respectivos turnos para los análisis, mediciones, cuestionarios... En algún lugar de la ficha que reciben y van completando los/as médicos/as y enfermeros/as encargados/as de los estudios debe decir a qué se dedica cada quien y en qué organismo o empresa va a trabajar, porque la joven encargada de extraerme sangre, mientras prepara la aguja y tras haber intercambiado apenas un saludo conmigo, me pregunta: “¿Y qué estudiás?”. “Inmigración”, respondo y, para no ser tan genérico, acoto: “desde Bolivia”. “¿Personas –me dice la enfermera– o animales o qué?” Sorprendido, empiezo a pensar qué dije mal, pero ella corta mi especulación y añade: “Porque acá, los que vienen, uffhhhh, tenés algunos que no sabés si son personas o animales, ¡mi dios!, tenemos que hacer cualquier cosa. Ya está, tomá este papel y preguntales a las chicas de recepción en qué piso seguís”. Como si se tratara de una escena demasiado preparada, no termino de dar dos pasos y la enfermera llama de un grito: “Condori”.

Sigo el silencioso recorrido por consultorios y laboratorios dudando acerca de tomar nota a mi regreso de este breve intercambio. ¿Es tan significativo?, ¿es una gran casualidad?, ¿es por ser tan habitual que de a ratos pierdo de vista su importancia? Llego a la que sería la última escala en el recorrido. Un médico de unos cincuenta años hace mediciones, observaciones y preguntas breves: fumás, hacés ejercicio, enfermedades importantes, etc. Con una breve pausa, vuelve la pregunta sobre mi trabajo. “¿Qué investigás?”. Respondo con dos palabras. “Ahh –dice él, y hace una pausa– vienen, trabajan, no gastan nada, así consiguen juntar plata y la mandan para allá, ¿no es así como funciona la cosa?”. “A veces logran ayudar a sus familiares allá”, digo, sin saber si quiero seguir escuchando. “¡Ja!, acá [en el consultorio] es terrible... no se puede trabajar, a veces. Yo ni me animo a pedirles que se saquen la ropa. Es insoportable, no se puede... ¡Uhhh! Yo no sé qué hacen... no se bañan nunca, levantan los brazos, ¡¡ayayay!! Yo abro las ventanas de par en par, si no, no se puede respirar”. Intento decir algo como “realizan trabajos jodidos”. “Sí –me corta– y no se bañan, qué los parió, insoportable se pone. Tengo un amigo acá que les

echa desodorante de ambiente para revisarlos, qué hijo de puta. Le digo, «che, no podés hacer eso», desodorante de ambiente les echa, jaja... no podés hacer eso, pero bueno, no se puede trabajar, la verdad, si no”. Me atrevo a preguntar si atiende a mujeres. “Noooo –responde enfático–, por favor, no, yo atiendo sólo varones, con las mujeres esto debe ser mucho peor, mucho peor, por suerte no”.

Hay, por otro lado, una ambigüedad con respecto al “valor” de la educación, mejor dicho, de la escolaridad de quienes serían los aplicables de ese derecho, lo cual permite formular algunas preguntas al respecto: ¿la educación se traduce en inclusión?, ¿se trata, más bien, de ofrecer una educación “adecuada” para los grupos indígenas? o ¿la exclusión simbólica es, implica, se traduce en una exclusión económica que supone el empleo de la mano de obra familiar para lograr niveles de supervivencia o de reproducción socioeconómica? El caso de las familias mam, migrantes de Guatemala hacia México, es tal vez en el que se hace explícita esa indefinición del derecho y más aún, que este ha sido dejado a la gestión privada, negociada entre el estado mexicano y los dueños de las fincas. Esta ambivalencia también tiene que ver con aquello que Caggiano señala en su trabajo: la escuela en Buenos Aires podría inducir, según los padres y madres, unas formas culturales que atentarían contra concepciones más tradicionales o, en oposición a una discursividad con miras a la recreación de identidades que estaría dándose entre los migrantes aymaras en Buenos Aires.

Del puesto (centro, subcentro, hospital) de salud en el Gran Buenos Aires al pequeño cuarto de madera destinado a la atención médica en la plantación en los alrededores de Tapachula (México) es el recorrido del acceso a la salud de los indígenas migrantes aymaras y mam, un recorrido que al mismo tiempo se convierte en una paradoja: es seguramente en el confín del estado mexicano, en el cuarto de salud de la finca, en donde el indígena mam es identificado como un trabajador, y al hacerlo, se pone en marcha un código que permite un vis á vis donde los identificadores podrían permitir un nombre, un apellido; mientras que en el puesto de salud del Gran Buenos Aires, esos códigos regidos por la ley, ponen en escena otro conjunto de identificadores que podrían permitir exactamen-

te la des-identificación del ciudadano que podría derivar en descalificaciones por falta del documento de identidad, maltrato o poca disposición a brindar atención debido a “diferencias culturales” o a problemas de comunicación por el idioma o los modismos propios de cada uno de los interlocutores.

Un indígena entrevistado por el Cabildo expresa así la forma como se ha sentido discriminado: Uno va al hospital porque necesita alguna pastilla o algo, porque uno va hasta allá porque uno necesita y la gente allá no entiende o cree que es que uno como es así indígena ecuatoriano entonces piensan que uno va es pedir limosna y ni le reciben los papeles a uno o no lo atienden (Cabildo Kichwa de Bogotá, 2007: 116) (Citado en Caicedo, en este volumen).

Tanto en el caso de la educación como en el de la salud, los migrantes acuden a una serie de estrategias que les permite acceder de una manera menos excluyente a estos servicios, especialmente en el caso de los migrantes aymaras en Buenos Aires; en los otros dos casos, la situación en cuanto a salud y educación es menos favorable: en general, la migración significa abandono de la escuela o en muchos casos, seguir con un ausentismo ya presente en las comunidades de origen. Un ausentismo que tiene que ver con la necesidad de proveer de recursos a la familia, especialmente en el caso de los hombres, lo que por supuesto no excluye a las mujeres, y tiene que ver además con el poco “valor” asignado a la educación frente al trabajo. Los casos de los indígenas kichwa otavalo y mam, en Colombia y en México respectivamente, dan cuenta de la presión a la que deben responder frente a la situación socioeconómica de sus familias.

[...] mire, más que todo es porque los padres de familia no obligan a los niños a venir a la escuela. Yo he platicado con algunos que han venido a apuntar a sus niños. Nosotros les hemos hecho conciencia. Miren nosotros los vamos a apuntar pero por favor queremos que vengan a estudiar, porque ya cuando inician las clases después que los han venido a apuntar, a los 15 días ya faltan. Nosotros hemos ido a las casas y ellos han dicho –es que ya no quiere ir a estudiar– [...] (Director de la Escuela El Naranjo) (Citado en Girón, este volumen).

Una temática relevante tiene que ver con el registro, la cual conecta con los vaivenes de la identidad. Sin embargo, al respecto vale anotar que ninguno de los estados registra la adscripción étnica de los migrantes en cuanto tales; el registro es posterior y tiene que ver más con la adquisición de un documento nacional, que supone una adscripción como extranjero (boliviano, por ejemplo) o, en el caso de los niños (argentino); en el caso de Colombia, como kichwa otavalo colombianos y, en el caso de México donde no se da ningún tipo de registro, en parte explicado por la temporalidad de las migraciones.

En resumen, la educación y la salud, al ser campos privilegiados para las relaciones cotidianas, ponen en evidencia el día a día de la exclusión: las estrategias y los juegos que se ponen en escena por parte de quienes constituyen los ciudadanos “naturales” y de quienes se convierten en sujetos de las administraciones privadas de poblaciones. Unas estrategias de exclusión que se ahondan al combinarse dos condiciones de la diferencia: la étnica y la de “extranjero”, pero que se ponen en juego también en los estados de procedencia donde históricamente han vivido historias de exclusión como poblaciones indígenas. Los análisis siguientes muestran de las variadas tonalidades que los derechos a la salud y educación de niños, niñas y adolescentes indígenas y migrantes adquieren en los diversos sistemas de construcción de una ciudadanía paradójica.

Otro ámbito que tiene que ver con las prácticas de los Estados y que además conecta con uno de los temas que este estudio se propuso poner de relieve se refiere a la accesibilidad y disponibilidad a información cuantitativa sobre el número, edad, sexo, localización, lugar de procedencia, niveles de instrucción y de un sinnúmero de variables relevantes ha sido una tarea difícil, sino imposible. Ninguno de los estados cuenta con información fiable para las poblaciones indígenas migrantes. Con seguridad, las políticas de invisibilizar (las estatales) y de invisibilidad (de los indígenas migrantes) responden a diversos factores. Las primeras estarían informadas por aquello que hemos expuesto con anterioridad: los indígenas migrantes formarían parte de los ciudadanos (¿extranjeros?) de Buenos Aires, Tapachula o Bogotá y como tales, entrarían en los registros cuantitativos del Estado o de la ciudad. Las diferencias quedan para ser “administradas” por los delegados estatales en la finca, en el centro de salud de un barrio periférico de Buenos Aires o Bogotá.

La invisibilidad de los migrantes tienen que ver con búsquedas de eliminar los marcadores que los hacen sujetos de la exclusión (en el caso de las adolescentes o niñas indígenas mam en México), como lo expone Guerrero (2010: 444) para el caso de los inmigrantes africanos a España: “La desdefinición y la desidentificación, ambas son tretas de resistencia que urden los inmigrantes para contrarrestar la exclusión en el sentido más fuerte y dramático que se le puede dar a la palabra”. O, políticas de visibilidad (como el caso de los kichwa otavalo colombianos o el caso de aymaras en Buenos Aires) que tienen que ver con los procesos de reconstitución identitaria de estos pueblos y con el reconocimiento a los derechos de estos pueblos. En el caso de los kichwa otavalo, el proceso está informado por la historia del movimiento indígena ecuatoriano y en el caso de los aymara, la presidencia de Evo Morales ha supuesto una revaloración de las identidades indígenas.

Como conclusión, podemos plantear la pregunta: ¿por qué los discursos y las prácticas del Estado y, en ese sentido, de sujetos concretos, permite pensar en una perspectiva comparativa y regional? La respuesta inmediata es que el Estado, los estados se construyen en base a una discursividad normativa que se basa en la igualdad ciudadana y en el reconocimiento de los derechos de otras poblaciones a quienes ha debido reconocer como objeto de legislaciones especiales, tales como los niños/as, las poblaciones indígenas y las migrantes. Sin embargo, siguiendo las reflexiones de Guerrero, se ha podido ver cómo la discursividad normativa regula las relaciones entre los individuos iguales, los *inter pares* del sentido común y no incluye a aquellos que esa relación no reconoce: *los alter pares*, quienes quedan sujetos a las prácticas de una ciudadanía del sentido común, abriendo el espacio a unas formas de administración privada donde la igualdad ciudadana queda suspendida. Las tonalidades de esas prácticas son muy variadas –como se podrá comprobar en la lectura de cada uno de los estudios de caso–, pero la forma de funcionar del Estado –como forma institucional– y de los sujetos del sentido común es una constante que se identifica en todas esas tonalidades.

Las prácticas de las familias migrantes

En el apartado anterior se expuso cómo se pone en marcha la exclusión en ámbitos concretos, tanto discursivos como prácticos: la educación, la salud y la información estadística, más como prácticas que se originan en el Estado, encargado principal de dar cuenta de esos derechos, pero también detallando las estrategias que ponen en marcha las familias indígenas migrantes para esquivar —o intentar hacerlo— esa exclusión. En este apartado se señalan las prácticas de los migrantes indígenas pero, sobre todo, aquellas que muestran cómo en la migración se reconstituyen identidades, concepciones de territorio que tienen que ver con las formas de las movilidades y cómo se construyen relaciones de desigualdad que tienen efectos sobre las formas del cuidado de los niños y niñas y las formas del trabajo.

Identidad

Los registros etnográficos dan cuenta de una variedad de estrategias identitarias que refuerzan la noción que al respecto proponen Gupta y Ferguson que plantean mirar el proceso de construcción de la identidad como “una relación de diferencia casi siempre inestable y móvil” (Gupta y Ferguson 1997:13), no como una esencia, no como un elemento primordial; “la identidad no es un problema de reconocimiento de una comunidad ya presente, así como tampoco es la invención de una identidad originada en el vacío, sino que es el efecto de relaciones estructurales de poder y de iniquidad. Antes que ser un producto de una misma cultura, de una misma comunidad, o de un mismo lugar, la identidad es un dominio siempre en disputa” (Gupta y Ferguson, 1997: 14). Efectivamente, la identidad es ante todo una relación de diferencia y de desigualdad. Es una relación en la que un otro es identificado, siendo el Estado uno de los actores con mayor capacidad para hacer esa identificación, de lo que hemos querido exponer en el primer apartado. Ahora, interesa reconocer las estrategias que ponen en marcha las poblaciones sujeto de esa identificación para escapar la identificación estatal o para optar por una

identificación que asumiendo la diferencia implique la posibilidad de acceder a derechos.

El caso de los kichwa otavalo es un caso que abre varias aristas a la discusión: el Cabildo kichwa otavalo reconocido por el gobierno del distrito de Bogotá está conformado por miembros de esta etnia que hayan nacido en Colombia y que, por tanto, los hace susceptibles de acceder al reconocimiento por parte del Estado colombiano. Esta disposición supone una tensión para el propio Cabildo: se consideran un grupo indígena colombiano pero al mismo tiempo no pueden excluir de su organización a los kichwa otavalo ecuatorianos quienes constituyen una población itinerante. Son colombianas las personas que acceden a derechos, especialmente de tipo político; mientras que los ecuatorianos quedan excluidos. Es paradójico que sea la historia del movimiento indígena ecuatoriano, su proceso de organización y sus luchas por la obtención de derechos lo que, entre otras cosas, abriera la posibilidad de organización en cabildos indígenas, reconocidos por la Constitución colombiana de 1991. Ahora por disposiciones estatales, solo se puede incluir a nacionales colombianos. Esta identificación estatal supone dejar por fuera a miembros del mismo grupo étnico quienes deberán enfrentar el arbitrio de unas identificaciones hechas en el mundo del sentido común por quienes los consideran “indios ecuatorianos”. Ello no quiere decir que quienes pertenecen a esta instancia no sean también identificados como tales, pero la formación del Cabildo sí implica una forma de retar los marcadores más tradicionales de identificación.

En esa medida, la organización del cabildo kichwa supone un desafío pues se conforma sobre la base de una identidad étnica desterritorializada y no sobre la base de la condición migrante. A diferencia de la experiencia de varios grupos indígenas, mexicanos por ejemplo, que se organizan si bien sobre la base de la identidad étnica, sobre todo en base a su condición de migrantes (Fox y Rivera-Salgado, 2004), el caso de los kichwa otavalo se diferencia porque sería una organización que se forma a partir de una población asentada por largo tiempo en Bogotá y en Colombia pero que reivindica su origen étnico y es, justamente, ese asentamiento lo que permite el reconocimiento por parte del Estado colombiano como grupo étnico. En resumen, el Cabildo Kichwa en Bogotá reta a las con-

cepciones de la construcción de identidades étnicas y nacionales y, por otro, a las concepciones de territorio y de las identidades fijadas a éste.

El caso de la migración aymara a Buenos Aires también da cuenta de cómo la identidad es una construcción histórica atravesada por la complejidad. El estudio de Caggiano permite comprobar el ir y venir de una identidad que puede ser aymara, andina, boliviana; todas al mismo tiempo o identidades alternativas que tienen que ver con las relaciones que se establecen y las condiciones de reproducción de esa identidad, la cual se despliega en distintas arenas. Así, la cultural implica la puesta en escena en espacios públicos de la ciudad, siempre en barrios de “bolivianos”, de una serie de prácticas que refuerzan las identidades aymaras/bolivianas o solamente aymaras; mientras el uso de la lengua cede espacios ante el castellano y más aún ante el castellano porteño como una forma de buscar la in/diferencia; y, una identidad cultural que tiene en la música un elemento útil que sirve para ahondar en la reconstitución de un espíritu panandino, y/o boliviano y/o aymara. Sin embargo, estas formas de construcción de las identidades y de apelar a prácticas culturales significan, también, delimitar un campo que entra en tensión con quienes optan por otras formas de construcción de la identidad, o mejor dicho para quienes esas prácticas sirven para resaltar los marcadores simbólicos que permiten la identificación –de la que se quiere salir– por parte de la ciudadanía del sentido común. Eso podría ser lo que ocurre con los y las jóvenes aymaras y, en cierta medida, también con kichwas y mam.

Al respecto del resurgimiento identitario que se funda en reivindicaciones de tipo cultural, es preciso retomar el análisis de Hale sobre “el multiculturalismo neoliberal”, a través del cual el neoliberalismo aprueba una serie de derechos indígenas importantes aunque de manera limitada como una forma de resolver los problemas de la implementación de las políticas neoliberales y para mantener su propia agenda política. Efectivamente, el multiculturalismo neoliberal, para este autor “...surge en parte como respuesta a las demandas por derechos de los sujetos culturalmente excluidos y oprimidos y... en este sentido abre un nuevo espacio político, hace concesiones significativas que no habrían sido posibles de ser obtenidas en momentos anteriores” (Hale, 2002: 490). Estas se refieren, básicamente, a derechos relacionados con el “reconocimiento”, aquel

que estuvo negado categóricamente o suprimido gracias a una noción de ciudadanía, de construcción de lo nacional basada en un sujeto político homogéneo y los cuales se sitúan alrededor de un “espíritu de igualdad intercultural” tales como “cambios en las políticas de lenguas y educación, legislación antidiscriminatoria, gobierno de instituciones locales y medidas para poner fin a la exclusión política de los pueblos indígenas”. Una serie de “reconocimientos” que, al mismo tiempo, supone unos límites a las “demandas aceptables”, donde claramente se establece el límite de “no ir demasiado lejos”, pero y sobre todo “las concesiones y prohibiciones del multiculturalismo neoliberal estructura los espacios que ocupan los activistas de los derechos culturales definiendo el lenguaje de la contienda, estableciendo cuáles son los derechos legítimos y cuáles son las formas de acción política apropiadas para conseguirlos y más aún influyendo en preguntas básicas acerca de lo que significa ser indígena... (2002: 490). En definitiva, una forma de administración por la cual los sujetos aprenden cuándo están yendo demasiado lejos.

El caso de los indígenas mam en Guatemala, ilustra a lo que se refiere Hale (2002) y podría ser calificado como el caso más agudo de administración privada de poblaciones, ya sea en Guatemala o en México. La comunidad El Naranjo, ubicada en el límite, tanto literal como imaginario, del Estado guatemalteco ha sido dejada a la gestión de ONG y de las iglesias evangélicas por el lado de Guatemala y a los propietarios de fincas en el lado mexicano. Sin un discurso mediador sobre su cultura, identidad y ancestralidad, los indígenas mam van y vienen de México, sin ser vistos, sin ser registrados, lo que, por un lado, supone una forma de manejo de la territorialidad que evade la geografía estatal; pero, por otro, también significa que son la expresión más clara de la conversión en “sujetos de los ciudadanos” (Guerrero, 2007).

Territorio y movilidad

Los trabajos aquí recopilados dan cuenta también de las distintas formas de concepción del territorio y de la movilidad. Como se verá, combinan movibilidades de zonas rurales a zonas rurales, de zonas urbanas a zonas

urbanas, de zonas rurales a zonas urbanas; la mayoría de ellas pueden denominarse como movilidades de larga data que se combinan con trayectorias más cortas. Esto demanda mirar con mayor atención las historias de esas migraciones con el fin de conocer cómo se construyeron socialmente los lugares de origen y los lugares de destino, no como dos puntos extremos sino como espacios de una movilidad compleja. Al mismo tiempo, esta movilidad compleja implica una territorialidad que también se construye históricamente; es decir, cómo hace del espacio un lugar (Gupta y Ferguson, 1997).

Al respecto, Corsín plantea que el cambio se produce no porque las personas se “mueven”, pues siempre ha existido movilidad humana; sino las relaciones que se producen en los nuevos movimientos de las personas y en ese sentido también cambia la espacialidad de esas relaciones; es decir, ahora, para el autor es posible concebir que el espacio, la espacialidad cambia y no se mantiene fija e inmutable como el escenario preestablecido de relaciones cambiantes. “[...] las relaciones sociales son espaciales de manera inherente y el espacio es un instrumento y una dimensión de las relaciones sociales de las personas” (2003: 140)⁹ y, por tanto, sujeto de cambio. Es decir, las relaciones sociales no únicamente cambian el lugar, sino que lo construyen simultáneamente de acuerdo a las relaciones sociales que se establecen en ese espacio. En el mismo sentido, Rodman (1992) propone la necesidad de mantener un enfoque que mire el lugar desde dos perspectivas. La primera que mire los lugares como construcciones antropológicas, lo cual ha sido ampliamente criticado por considerarlas estrategias o ideas localizadoras, sin tomar en cuenta que el lugar es algo más que un escenario físico o un objetivo pasivo. “[...] Los lugares no son recipientes inertes. Estos son politizados, culturalmente relativos, históricamente específicos, son construcciones locales y múltiples” (1992: 641). La segunda perspectiva que propone Rodman es tener en cuenta los lugares como agencia de los individuos, de fuerzas más allá de su control, de múltiples significados que se construyen espacialmente (1992: 641) y para ello, la autora propone una perspectiva crítica del espacio que incluya las dimensiones del poder que intervienen en esa construcción; propo-

9 Traducción propia

ne el concepto de multilocalidad que dé cuenta de cómo se construyen “mundos regionales a través de la experiencia”, concepto que lo toma a préstamo de las formulaciones de Munn (1990). Para Rodman esta forma de concebir el lugar significa “empoderar” el lugar, es decir, mirar las dimensiones políticas que la construcción social del espacio contiene; es decir, “[...] considerar cómo los diferentes actores construyen, impugnan, retan y sitúan su experiencia en el lugar” (1992:652).

La formación de un Cabildo kichwa en Bogotá significa un ejemplo claro de cómo se ha dado el proceso de creación de un lugar: un grupo étnico, cuyo “lugar natural” es Ecuador, es reconocido por otro Estado, el colombiano, como grupo étnico de ese Estado, gracias a la migración y al asentamiento permanente de manera simultánea. La tríada territorio-identidad-cultura es desafiada, más aún si a ésta le agregamos la condición de la nacionalidad.

La ocupación de las avenidas y calles del barrio Charrúa en Buenos Aires para la fiesta de la Virgen de Copacabana o el hecho de que en algunos barrios de la ciudad, las verdulerías sean de propiedad de “bolivianos”, o que en otros, el comercio esté monopolizado por ellos; mientras aymaras van y vienen de El Alto, con distintos ritmos de permanencia en uno u otro lugar, son prácticas que suponen una territorialidad multilocalizada: los lugares adquieren sentido en la pluralidad de su construcción.

El ir en bicicleta al trabajo, como lo hacen los indígenas mam de Guatemala hacia México permite la interpretación de que la territorialidad está marcada por una ocupación ancestral del territorio maya, dividido posteriormente por las fronteras de los estados, como efectivamente se señala en el estudio. Sin embargo, parece ser que se pone en juego una concepción distinta de movilidad: la migración tiene que ver con viajar al Norte (Estados Unidos), mientras que México se constituye el “lugar del trabajo”, el “aquí nomás”, es decir, el lugar cotidiano, el de la reproducción económica. Tapachula o las fincas de café (México) y El Naranjo (Guatemala) son, en este sentido, dos lugares que condensan las relaciones históricas y, al mismo tiempo, dan cuenta de unas relaciones contemporáneas de aguda desigualdad.

Estos son algunos de los ejemplos de cómo se construyen los “lugares” como espacios sociales, atravesados por múltiples relaciones de clase, de

raza, de género, de ciudadanía y des-ciudadanía; revelan, por tanto, que los procesos de movilidad y la territorialidad que con ellos se construye no implican una deslocalización, por el contrario, las prácticas y las relaciones se inscriben en lugares, de los que se viene, al que se llega y por los que se transita.

Trabajo infantil

Antes de hacer referencia a las prácticas de trabajo infantil registradas por los estudios, es oportuno mencionar algunas nociones alrededor de las concepciones de niñez y de trabajo. Al respecto, Haider (2008: 50-51) sitúa el tema entre la perspectiva de una niñez universal, sostenida y promovida desde la Convención sobre los Derechos del Niño, instrumento ratificado por todos los países de estudio y por los organismos internacionales tales como la OIT, UNICEF, el Banco Mundial y una perspectiva más bien relativista que propone mirar las formas de construcción del concepto y las concepciones sobre niñez de una manera histórica y, justamente, como construcciones sociales.

Los argumentos de la primera perspectiva son que el principio del interés superior de la niñez es fundamental para la investigación, el desarrollo de las políticas y para la práctica (Alston, 1994 y Goonesekere, 1998; citados en Haider, 2008: 50); mientras que Alston (1994) “justifica la Convención de las Naciones Unidas sobre los Derechos del Niño como una norma ideal con la que todas las culturas del mundo deben concordar” (citado en Haider, 2008: 50), aceptando que “la niñez y los niños y niñas son actores culturalmente específicos, pero manteniendo que la Convención es un rayado de cancha que sirve de referencia para medir la calidad de vida de la niñez y de los niños y niñas” (Boyden, 1998 y Biseell, 2003; citados en Haider, 2008: 50)¹⁰.

Mientras, los argumentos de la segunda perspectiva sostienen que “los fenómenos sociales y culturales, tales como los cambios en los sistemas

10 Desde enero de 2009 existe un instrumento adicional dedicado específicamente a la problemática de la niñez y adolescencia indígena, elaborado por el Comité de los Derechos del Niño: Observación N.º 11 Los niños indígenas y sus derechos en virtud de la Convención.

familiares, el modo de producción, las crisis, los avances científicos y tecnológicos y las estructuras de poder relacionadas con clase, género, raza y etnicidad afectan y enmarcan diferentes concepciones de niñez antes que una sola o universal” (Pattanik, 2005; citado en Haider, 2008: 50). Estos autores están conscientes de que sus argumentos a favor de una mirada más atenta a esas formas locales de concepción de la niñez enfrentan la desventaja de una discursividad oficial universalista dominante que ocasiona que esas formas de vida de la niñez sean vagamente comprendidas (Haider, 2008:51).

En esta misma línea de debate, Nieuwenhuys (2008: 4) sostiene que casos como el de niños soldados, niñez en la prostitución, niños en la calle y otros, generalmente son analizados, primero, como producto de las culturas en las cuales surgen y, por tanto, evaluadas desde unos parámetros que definen de manera “iluminada” cuáles son los elementos de la naturaleza de la niñez y, por ende, termina condenando esas culturas como propiciadoras del “descuido” y de atentatorias contra el derecho de los niños. Esta sería la postura asumida por la vertiente del universalismo abstracto que sustenta su argumentación en el carácter universal de los derechos humanos que presume que todos los seres humanos son iguales, principio que aplica también para la niñez: “[...] la esencia de los niños sería la misma, todos los niños comparten las mismas características. Es por esto que la Convención de los Derechos del Niño habla de un niño abstracto –el niño– como si todos los niños, sin consideración de la edad, el sexo, la cultura y otras particularidades, compartieran un set de cualidades inmutables [...] cuyo conocimiento produciría un conjunto de principios morales universalmente válidos, al cual todas las culturas deben someterse” (Nieuwenhuys, 2008: 5).

Por el contrario, el relativismo cultural propone que todas las culturas tienen igual valor y que se requiere una mirada neutral que analice y revise sus prácticas en ese contexto cultural que sería el que brinde sentido a las nociones de niñez. Por tanto, los derechos de la niñez no podrían ser evaluados globalmente a partir de estándares establecidos a priori, pues no existiría manera de establecer esos estándares por fuera de un contexto cultural específico, siendo el occidental uno más de esos contextos culturales posibles (Nieuwenhuys, 2008:5-6). “Intentos de hacer esto no sola-

mente no tendrían sentido sino que podrían ser potencialmente perjudiciales: podrían reprimir otras culturas e infundir en aquellos que pertenecen a ellas de un sentido de inferioridad por fracasar en el logro de unos estándares establecidos por ‘extraños’ quienes, además, son más poderosos” (Nieuwenhuys, 2008:6).

Estas dos posiciones más allá de ser irreconciliables, esencializan la niñez, por un lado y la cultura, por el otro, lo cual deja sin salida a comprender cuáles son las relaciones entre las formas de concepción de la niñez y las prácticas culturales.

La salida se sitúa en varios campos: ni las culturas, ni la niñez como construcción social son campos aislados de las configuraciones del poder; en consecuencia es necesario situar el análisis en esa perspectiva: preguntarse, siguiendo a Bourdieu, no solamente por lo que se dice, sino sobre *quién dice qué sobre quién* (citado en Nieuwenhuys, 2008:7), lo cual pondría en evidencia que quienes hablan son aquellos que tienen el poder de excluir tanto social, como cultural, política y económicamente, situando así la problemática de la niñez y del trabajo infantil en un contexto macro que analice el proceso de globalización (Sykes, 2003:5). Son las condiciones de supervivencia de las familias, por ende de sus hijos, elementos clave en la discusión y el análisis del por qué se ingresa en el mundo del trabajo infantil: “Desde mi propia experiencia de haber crecido en una barriada urbana, no tengo duda alguna de que la supervivencia es, en la mayoría de los casos, parte de una estrategia inicial de las familias que permiten e incluso propician la obtención de un trabajo por parte de sus hijos. En este caso, no son los padres lo que obligan a los niños al trabajo, sino la pobreza que hace obvia la necesidad de que todos los individuos contribuyan de la mejor manera posible” (Haider, 2008: 61).

En conclusión, el trabajo infantil es un elemento importante del mercado laboral, local, nacional y global. El reporte de las remesas “infantiles” en el estudio de Girón (este volumen) da cuenta de este proceso: las urgencias por la reproducción impelen a los niños y niñas a insertarse en el mercado laboral, muchas veces en condiciones de precariedad que no tienen relación solamente con las características del trabajo sino que, como lo advierte Caggiano,

Nos encontramos ante un entrecruzamiento y una superposición de institucionalidades y de lógicas culturales, económicas y sociales: los/as niños/as, reclutados/as para trabajar en clave cultural aymara (esto es, de acuerdo con principios éticos que valoran el trabajo como actividad formativa e inserto en redes y relaciones de parentesco ritual) pasan a trabajar en emprendimientos empresariales que cuentan entre sus objetivos la acumulación y la maximización de ganancias, muchas veces por fuera de los controles estatales y también por fuera de los controles familiares y comunitarios.

Debe considerarse la necesidad de cambiar la perspectiva victimizadora y de protección con respecto a los niños y niñas, que sitúa tanto los discursos como las políticas en una clave asistencialista, panóptica y de paternalismo. Una alternativa deseable es considerarlos como agentes sociales, estudiando sus subjetividades y cómo estas son construidas en un entorno cultural que es histórico y por tanto, dinámico y cambiante. Las prácticas, producto de ese contexto, dejan de ser esencias inmutables –niñez, cultura– y se convierten en conceptos fluidos que pueden ser reconstruidos, descartados, resituados.

Finalmente, el concepto de niñez es relacional, es decir, no se puede entender esta sino es en relación con otros, los adultos: padres, parientes, empleadores, con aquellos destinados a brindarles cuidado; por tanto, los derechos de la niñez y el trabajo infantil solo pueden ser pensados en esa perspectiva: “los derechos de los niños son contingentes a que ellos sean reconocidos como tales en relación con los adultos” (Sykes, 2003:12).

Los estudios en este volumen se insertan en esta perspectiva: escapar de los esencialismos normativos y de los culturales, para brindar una mirada etnográfica que detalle las prácticas respecto cómo las familias y los niños y niñas indígenas migrantes gestionan día a día su supervivencia informados por su cultura, en contextos socioeconómicos, políticos y culturales diferentes. Estos estudios revelan, retomando los planteamientos de Guerrero, cómo los niños, niñas indígenas migrantes son construidos como sujetos no ciudadanos en el encuentro cotidiano con la ciudadanía del sentido común, en aquella donde la normatividad incluye solamente a los ciudadanos “naturales”, si no ¿cómo entender la inacción del Ins-

tituto de Bienestar Familiar de Colombia frente a las denuncias de trata reportada en el trabajo de Caicedo? La paradoja de las paradojas.

Analizar los discursos y las prácticas de las familias migrantes en contraste con los del Estado permite mirar las estrategias que implementan en ese terreno, donde se juega los sentidos de la igualdad y de la ciudadanía; tiene como objetivo poner de relieve los recursos prácticos de unos actores que si bien son contruidos como objetos de unas políticas, se constituyen en sujetos. Este contraste pretende, por otra parte, ilustrar la complejidad de un proceso que supone retos para el análisis y para las políticas.

Los estudios de caso: metodologías y aportes

Como se expuso al inicio, el libro recopila las investigaciones realizadas en Argentina que analiza la migración de indígenas aymara de la ciudad de El Alto a Buenos Aires; en Colombia cuyo caso es el de la migración de indígenas kichwa otavalo de la provincia de Imbabura en Ecuador a Bogotá y, finalmente, el estudio de Guatemala que se enfoca en el análisis de la migración transfronteriza de indígenas mam, del poblado de El Naranjo (Malacatán) hacia Chiapas, México.

Desde un inicio, se planteó adoptar una metodología cualitativa para las indagaciones tanto en origen y destino, acompañada de una revisión bibliográfica que recopilara investigaciones previas y, además, las normativas jurídicas vigentes en cada caso. Los ejes analíticos que se mantuvieron en los tres estudios fueron: migración, cultura y derechos de los niños, niñas y adolescentes y, a partir de ellos, debían ser explorados los distintos campos temáticos, especialmente salud, educación, identidad. Ahora bien, el “aterrizaje” en el campo supuso ciertos replanteamientos, si bien no de la metodología; sí de los tiempos y de la aplicación y la adopción de distintas estrategias de investigación, lo que se reflejaría en los distintos énfasis y en los resultados. En cierta medida esto se refleja en la forma de construcción de los textos: se ha preferido mantener una estructura descriptiva que exponga las tonalidades específicas de las temáticas.

Así, el caso de la migración kichwa otavalo en Bogotá se constituyó en un reto pues debió enfrentar un elemento no contemplado en las programaciones previas: la desconfianza y los temores de la población kichwa hacia el equipo investigador a quienes creían “agentes” del DAS (Departamento de Seguridad del Estado colombiano) en busca de inmigrantes irregulares y/o de traficantes de personas, de drogas y/o armas. Solamente la intervención posterior de representantes de UNICEF y de FLACSO ayudó a crear un mejor ambiente entre el equipo investigador y la directiva del Cabildo Kichwa de Bogotá. Sin embargo, a lo largo del trabajo de campo no fue posible construir una relación que permitiera mayores y mejores indagaciones, dando la sensación de que los temores persistían. Por otro lado, y como lo relata Luz Piedad Caicedo, el contacto con el Cabildo que abría las puertas a los otavalo colombianos, fue pensado también para ingresar en el mundo de los otavalo ecuatorianos, es decir, de aquellos que mantienen una movilidad itinerante, o han llegado más tarde, se insertan en los talleres de los largamente establecidos y en el mundo de los vendedores ambulantes. Pero, problemas internos de la organización del cabildo con otros colectivos, así como la urgencia del cabildo por presentarse frente a las autoridades nacionales y de la ciudad como la representante legítima de los kichwa otavalo colombianos, no permitieron ese acceso, lo cual dificultó el desarrollo de la investigación.

A pesar de ello, la investigadora logra revelar algunos elementos propiciadores de debate y análisis. Como ya mencioné, la constitución del Cabildo kichwa en la ciudad de Bogotá es una muestra de la construcción desterritorializada de la identidad o, tal vez, de cómo las identidades viven un proceso permanente de des y de re/territorialización y que, en este caso específico, tanto la identidad y la des/re territorialidad tienen que ver con el proceso de organización del movimiento indígena ecuatoriano y sus ondas de repercusión. Al respecto, cabe mencionar que el presidente del Cabildo en Bogotá no conocía Otavalo, ni Ecuador; solamente el verano de 2009 visitó la comunidad de sus parientes por primera vez; sin embargo, conocía la trayectoria del movimiento indígena ecuatoriano y del de Otavalo en específico.

Otro elemento a resaltar del caso kichwa otavalo es la exposición de aquello que Sergio Caggiano propone en su capítulo sobre la superposi-

ción de lógicas referidas al trabajo infantil. En los casos que expone Luz Piedad Caicedo se trata de distintas lógicas en juego no solo referidas al trabajo infantil, sino también en cuanto a las distintas formas de concepción del trabajo y de la niñez. Por otro lado, también la exposición de los casos de intervención del estado colombiano tiene que ver con ese rasgo que generó en su momento los temores de los dirigentes kichwas en Bogotá: las sucesivas acusaciones de trata de la que son objeto. Más que respuestas conclusivas, la inserción laboral y las formas que adquiere entre la población kichwa otavalo en Bogotá abre interrogantes referidos al debate universalismo conceptual o relativismo cultural. Interrogantes que, siguiendo a Haider, descentran la atención de ese debate para situarlo en las responsabilidades que le competen al Estado en materia de satisfacción de los derechos económicos, sociales y culturales de los niños, las niñas y los y las adolescentes y la forma cómo, en la práctica, estas obligaciones se delegan a los individuos que cuidan de ellos.

De igual forma, la deriva que tomó la investigación implicó que se privilegiara “destino” y que el trabajo de campo en “origen” tenga relación con las comunidades y las organizaciones de las cuales provenían los niños y niñas que habían sido devueltos por las autoridades colombianas, lo cual permitió cerrar el circuito. En este sentido, el caso en cuestión podría suponer también un reto a los conceptos de “origen” y “destino” usados en los estudios de migración pues este caso evidencia la combinación de una serie de movilidades que permitirían hablar antes que de dos puntos, uno de salida y otro de llegada, de circuitos que se construyen en el tiempo y que combinan distintos puntos.

Por otra parte, y si bien es cierto que, como mencioné antes, la migración de los kichwa otavalo ha generado una serie de estudios y de investigaciones, ésta a nivel regional y más aún, hacia Colombia, país fronterizo ha recibido escasa atención y en esta medida, este estudio y sus hallazgos suponen un aporte. Finalmente, las peripecias de este estudio llaman la atención sobre las “condiciones” para la investigación que impone el contexto: las políticas destinadas a la seguridad generan un clima de temores y sujetos de sospecha.

En el caso de la migración transfronteriza entre Guatemala y México, igualmente el encuentro con la zona escogida moldeó de cierta manera las

formas y los mecanismos del acercamiento. Al ubicarse en la frontera, en el sentido literal y figurado del término, donde la presencia y la institucionalidad estatal especialmente en el lado guatemalteco son incipientes, la zona de estudio se encuentra “gestionada” por la presencia de iglesias, de ONG y de las fincas. Así, para poder acceder al poblado de El Naranjo en Guatemala debió contarse con la ayuda de una ONG (Visión Mundial) que implementaba algunos programas en la zona; mientras que en la vertiente mexicana, para poder tomar contacto con las familias guatemaltecas fue necesario contactar con los dueños de las fincas y buscar su autorización para el ingreso y la realización del trabajo de campo. Las familias guatemaltecas se asientan en espacios destinados a la vivienda de los trabajadores al interior de las fincas; es decir, el contacto con ellas necesariamente está mediado por la autorización de los propietarios de las fincas; se encuentran en un espacio “privado”. Finalmente, la cualidad de frontera de la zona implica un ingrediente extra: se conoce que los controles migratorios para la población proveniente del sur del continente que quiere llegar a Estados Unidos es la frontera México-Guatemala, por tanto, es un área de seguridad que combinada con la frágil presencia institucional de Guatemala puede dibujar un escenario de riesgos.

En este contexto, la metodología y las técnicas a aplicarse combinaron la investigación y la aplicabilidad de los resultados para los proyectos y programas tanto de la ONG como de algunos empresarios de las fincas. En consecuencia, los criterios de partida convenidos para todos los casos debieron ser revisados por las “condiciones” que presentaban los lugares de la investigación. Esas condiciones, han permitido al mismo tiempo hacer visible, por ejemplo, las formas distintas de concepción de la movilidad: la circulación transfronteriza para acudir al trabajo tiene relación con una territorialidad anterior a la división de los estados nacionales. Se trataría, entonces, de una movilidad “cotidiana”. El caso de los Mam, además, brinda argumentos para mirar las migraciones como un entramado más complejo del que solo incluye origen y destino. Como lo muestra Carol Girón, El Naranjo es al mismo tiempo un lugar de llegada y un lugar de partida, al igual que las fincas de Chiapas y la misma ciudad de Tapachula en México.

Otro aspecto relevante en este caso es la incidencia del trabajo infantil; por un lado, aquel que realizan los niños, niñas y adolescentes que

acompañan a sus padres, especialmente a cumplir tareas en las fincas cafetaleras, que realizan bajo su cuidado y tutela; de otra manera, tendrían que quedarse solos en las casas de habitación de los jornaleros en las mismas fincas. Por otro lado, se presenta el caso de los niños, niñas y adolescentes que entran al mercado laboral, ya sea de servicios o al trabajo doméstico en la ciudad de Tapachula. Esto tiene relación con aquello que señalábamos: frente a las condiciones de supervivencia, la opción de ingresar al mercado laboral se presenta como la única alternativa de mejorar los niveles de ingreso de las familias, tal y como lo señala Haider (2008:61) “[...] en la mayoría de los casos, parte de una estrategia inicial de las familias que permiten e incluso propician la obtención de un trabajo por parte de sus hijos. En este caso, no son los padres lo que obligan a los niños al trabajo, sino la pobreza que hace obvia la necesidad de que todos los individuos contribuyan de la mejor manera posible”. Las “remesas infantiles” serían esa contribución.

En comparación con los otros casos, el tema de la etnicidad, es decir de la politización de la identidad se muestra como poco relevante entre los indígenas Mam; mientras en el caso de los aymaras y de los kichwas es un elemento que ha cobrado especial importancia. Al contrario de estos casos, entre los Mam habría más bien una tendencia a la desidentificación como formas de evitar la exclusión, tanto en Guatemala como en México.

La investigación en el caso de la migración aymara de El Alto-La Paz a Buenos Aires, realizada en otras condiciones, más propicias para una inserción etnográfica, resalta algunos elementos. Uno de ellos se relaciona con un punto de partida señalados para el proyecto: la necesidad de mirar las heterogeneidades y desigualdades tanto de las poblaciones indígenas con respecto a las nacionales, pero también al interior de los grupos, lo cual permite al autor complejizar la mirada sobre el proceso migratorio tanto en origen como en destino, partiendo de la premisa que esas desigualdades se construyen en origen y en destino: “Esta desigualdad socioeconómica entre aymaras se da tanto en los lugares de origen como en los de destino y es un factor clave para intentar entender, por ejemplo, algunas de las formas que adquiere el trabajo ‘adulto’ y el ‘infantil’ entre *paisanos*, así como el papel que juegan algunas prácticas cul-

turales de sociabilidad y cohesión” (Caggiano, este volumen). Relacionado con este punto, e igualmente en conexión con la necesidad de mirar las heterogeneidades, otro aporte del caso es que “ nombra” la migración “boliviana” como una migración “aymara”. Esto permite agregar un ingrediente que complementa la explicación de las “formas de hacer” de los migrantes.

Es también importante la referencia a la construcción de la identidad. En el análisis de Sergio Caggiano, este es un proceso complejo. La revaluación de la identidad aymara tiene que ver con el proceso político que vive Bolivia, con las relaciones en origen, con las que se mantienen en destino, con las condiciones de la sociedad receptora y tiene que ver con aspectos generacionales; tiene que ver con la realización de las fiestas, con el idioma que se habla en casa y en el espacio público; tiene que ver con la adopción de prácticas de ayuda mutua y con las formas de ocupación del espacio. En definitiva, tanto las prácticas como los discursos alrededor de la etnicidad se sitúan en un campo marcado por el contexto donde los actores se mueven en un ir y venir entre la identidad, la identificación y la des-identificación: los cambios de “nombre”, de Johnny a Huali, relatado por Caggiano, es una muestra que condensa este proceso.

La distinción entre “trabajo infantil”, trabajo y trabajo infantil (sin comillas), producto del registro minucioso de las prácticas al respecto es un aporte relevante del estudio de Caggiano. Efectivamente, y en acuerdo con lo que se planteó, el tema de la “calificación” del trabajo infantil está atravesada por visiones universalizantes y particularistas. Ante ese posible callejón sin salida, este trabajo y su análisis intenta brindar un conjunto de elementos que permiten iniciar un proceso de identificación de dónde estarían los límites de cada una de las categorías que se señalan. Ni todo es trabajo infantil, ni todo es “trabajo infantil”, parece la conclusión más acertada, a la cual solo es posible llegar luego de dedicar una mirada atenta a las prácticas. Una mirada que además invoca a un factor clave: “Es preciso colocarlas [las relaciones, las prácticas e ideas] en el contexto social mayor y en los circuitos de producción, circulación y consumo globales...” (Caggiano, en este volumen), lo cual nos pone de frente con las relaciones constantes en los tres casos, pero especialmente resaltado en éste, entre trabajo infantil y los principios que lo sustentan entre las fami-

lias indígenas, las relaciones de parentesco y las sociales que se establecen para la migración y el trabajo que desempeñan los niños en los talleres textiles de Buenos Aires. Es decir,

Nos encontramos ante un entrecruzamiento y una superposición de institucionalidades y de lógicas culturales, económicas y sociales: los/as niños/as, reclutados/as para trabajar en clave cultural aymara (esto es, de acuerdo con principios éticos que valoran el trabajo como actividad formativa e inserto en redes y relaciones de parentesco ritual) pasan a trabajar en emprendimientos empresariales que cuentan entre sus objetivos la acumulación y la maximización de ganancias, muchas veces por fuera de los controles estatales y también por fuera de los controles familiares y comunitarios. En otros términos, el entrecruzamiento de institucionalidades y lógicas culturales opera para que los principios que rigen ciertas actividades en un contexto sociocultural (pastoreo de animales, comercio a pequeña escala, ayuda en tareas domésticas) acaben legitimando otras actividades en otro contexto (tareas ligadas al mundo de los talleres y realizadas en extensas jornadas) (Caggiano, este volumen).

En resumen, es necesario ubicar la discusión sobre las prácticas del trabajo infantil en las constricciones que imponen las dinámicas globales de la reproducción socioeconómica y cultural y, al mismo tiempo, en cómo esas prácticas atentan contra los derechos de niños, niñas y adolescentes universales pero también particulares.

En conclusión

El objetivo de partida del proyecto fue preguntarse por los efectos de la migración en los niños, niñas y adolescentes indígenas. Los estudios de caso aportan desde distintas aristas, dando cuenta de una gama de prácticas, concepciones y estrategias que ponen en escena los actores y que más bien permiten hablar de los niños, niñas y adolescentes *en* la migración, una preposición que permite ubicar a la niñez en medio de procesos y de actores que cumplen distintos papeles: el Estado y las familias, especialmente, pero también sus pares y sus comunidades. Actores que además

están informados en sus prácticas por la historia, por la cultura, por la política, por el contexto socioeconómico.

Una preposición que, por otra parte, permite mirar cómo las movi- lidades implican más puntos que aquellos que implica una *recta* y propicia que sea más apropiado pensar en *circuito* —algo que ya lo menciona Caggiano en su artículo— como una forma de complejizar tanto origen como destino. Por otra parte, las formas de movilidad aquí reseñadas denotan la construcción de una comunidad de memoria: el uso territorial de los Mam, la constitución del Cabildo Kichwa en Bogotá y la realiza- ción de la fiesta de la Virgen de Copacabana en Buenos Aires dan cuen- ta, en este sentido, de la construcción de un campo social transnacional que tiene como ingrediente esencial, prácticas de una memoria del lugar que es posible trasladar.

Una preposición que, finalmente, permite mostrar esa perspectiva regio- nal que se propuso al inicio. Como se ha analizado, hay “formas de hacer” diferentes entre los distintos actores aquí reportados pero también ciertos rasgos que se repiten: las formas discursivas y prácticas de la exclusión.

Agradecimientos

El equipo de investigación y la coordinación del proyecto expresan un especial agradecimiento a todas las personas que en los distintos espacios y lugares generosamente nos ofrecieron su tiempo y nos permitieron com- partir sus historias.

Gracias a sus comentarios, observaciones, diálogos ha sido posible afi- nar perspectivas, registrar prácticas y discursos, sintonizar voces y elabo- rar unas narrativas que esperamos den buena cuenta de las tramas cultu- rales que las albergan.

Bibliografía

CEPAL (2006). *Migración Internacional*. Santiago: Observatorio De- mográfico-América Latina y el Caribe-CEPAL, Año 1, abril.

- Corsín J., A. (2003). "On space as a capacity". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, (N.S.) 9, 137-153.
- Fox, J. y G. Rivera-Salgado (2004). *Indígenas mexicanos migrantes en los Estados Unidos*. México D.F., H. Cámara de Diputados, LIX Legislatura, Universidad de California-Santa Cruz, Universidad Autónoma de Zacatecas, Miguel Ángel Porrúa, Grupo Editorial.
- Guerrero, Andrés (2002). Estudio introductorio: "El proceso de identificación: sentido común ciudadano, ventriloquía y transescritura". En: *Etnicidades*. Quito: FLACSO – Sede Ecuador, Colección Antología.
- (2007). "Inmigrantes africanos e indios ecuatorianos: dos casos en reverberación de la administración privada de poblaciones (España, Siglo XXI y Ecuador, Siglo XIX)". En: *Ciudadanía y exclusión: Ecuador y España frente al espejo*. V. Bretón, F. García, A. Jové, M. J. Vilalta (editores). Madrid: Los Libros de la Catarata.
- (2010). *Administración de poblaciones, ventriloquía y transescritura*. Lima: FLACSO Sede Ecuador – Instituto de Estudios Peruanos.
- Gupta, A. y Ferguson, J. (1997). "Beyond "culture": Space, identity and the Politics of Difference", en *Culture, Power, Place. Explorations in Critical Anthropology*, editado por Akhil Gupta y James Ferguson, Durham y Londres: Duke University Press.
- Haider, Mostafa (2008). "Recognising complexity, Embracing Diversity: Working Children in Bangladesh". *South Asia Research*; Vol. 28, N.º 1 (Downloaded from <http://chd.sagepub.com> by Alicia Torres on October 21, 2009)
- Hale, Charles (2002). "Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala". *Journal of Latin American Studies*, Vol.34, N.º 3, pp. 485-524
- Hess, Julia M. (2008). "Kids at the Crossroads: Global Childhood and the State". *Anthropological Quarterly*, Vol. 81, N.º 4, pp. 765-776.
- Kyle, D. (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.
- Nieuwenhuys, Olga (2008). "The Ethics of Children's Rights". *Childhood*; Vol. 15, No. 1. (Downloaded from <http://chd.sagepub.com> by Alicia Torres on October 9, 2009)
- Ordóñez, Angélica (2008). 'Las verdaderas historias no siempre son contadas': La emigración transnacional en Peguche, Ecuador y la Fiesta del Pawkar Raymi. Tesis doctoral EHESS – UASB. Mimeo
- Rodman, Margaret (1992). "Empowering Place: Multilocality and Multivocality". *American Anthropologist*, New Series, Vol. 94, N.º 3 (Sep.), pp. 640-656.
- Sarabino, Zoila (2007). "El proceso de constitución de las elites indígenas en la ciudad de Otavalo". Tesis presentada para la obtención del título de Maestría en Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador.
- Sykes, Karen (2003). "Introduction: The Ethnography of Children's and Youth's Work in the Age of Capitalist Restructuring". *Critique of Anthropology*; Vol. 23, N.º 1. (Downloaded from <http://coa.sagepub.com> by Alicia Torres on October 21, 2009)
- Torres, Alicia (2005). "De Punyaro a Sabadell... la emigración de los kichwa otavalo a Cataluña". En: G. Herrera, C. Carrillo y A. Torres (editoras). *La migración ecuatoriana: transnacionalismo, redes e identidades*. Quito: FLACSO-PCMD.
- Velasco, Laura (2002). *El regreso de la comunidad: migración indígena y agentes étnicos. Los mixtecos en la frontera México- Estados Unidos*. México, D.F.: El Colegio de México – El Colegio de la Frontera Norte.
- _____(2005). *Desde que tengo memoria: narrativas de identidad en indígenas migrantes*. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte y Fondo Nacional para la Cultura y las Artes.
- _____(coord.) (2008). *Migración, fronteras e identidades étnicas transnacionales*. México, D.F.: El Colegio de la Frontera Norte – Miguel Ángel Porrúa.

Del Altiplano al Río de La Plata: la migración aymara desde La Paz a Buenos Aires

Sergio Caggiano*

Introducción, desafíos del estudio y estrategias

En Argentina los procesos migratorios han sido estudiados principalmente como fenómenos internacionales, es decir, como procesos en los que participan exclusiva o prioritariamente “sujetos nacionales”: la migración desde el territorio de Bolivia se ha comprendido como inmigración “boliviana”, la migración desde Paraguay como inmigración “paraguaya”, etc. Muchos trabajos destacaron la diversidad de clivajes de clase, género, etnia o región que atraviesan la adscripción nacional, pero viéndolos como especificaciones dentro de dicha adscripción y marco general. Consecuentemente, no se ha prestado suficiente atención a las migraciones indígenas como tales.

Las preguntas en torno a la migración aymara desde el departamento de La Paz a la ciudad de Buenos Aires supusieron en sí mismas un desafío para la investigación. El proyecto macro que ha dado lugar a este libro dio la oportunidad para formular esas preguntas renovadoras. La sugerencia de algunos colegas de un proceso creciente de visibilización aymara en Buenos Aires así como mi propia intuición en la misma dirección, producto de años de trabajar con migrantes “bolivianos”, condujeron a definir el proyecto tal y como fue formulado. Era preciso, primero, relevar la

* Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) en el Instituto de Desarrollo Económico y Social (IDES).

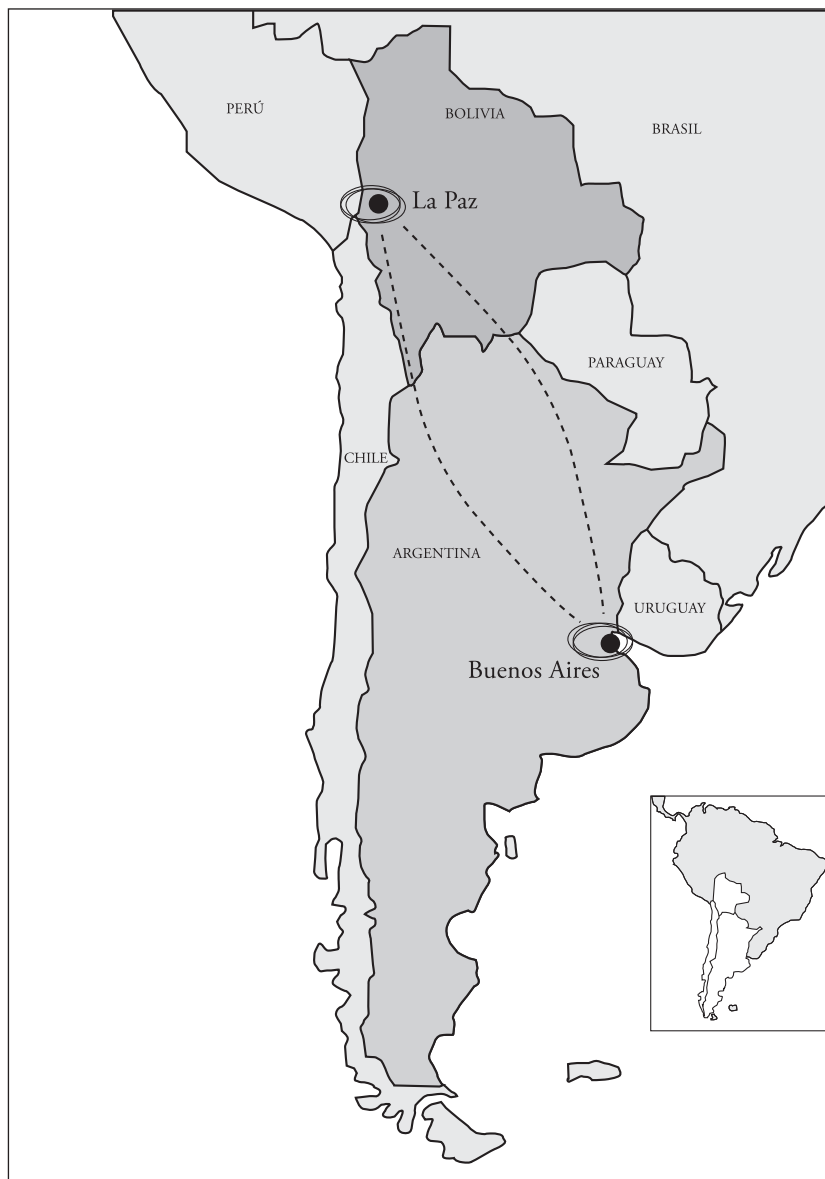
existencia de un circuito migratorio aymara que tenía a Buenos Aires entre sus puntos nodales. Se trataba de comprender las especificidades socioeconómicas y culturales aymaras o andinas de este circuito y, a partir de allí, desplegar las preguntas clave del proyecto macro acerca del impacto de la migración en los niños, niñas y adolescentes indígenas; acerca de los arreglos novedosos que la situación generaba en la crianza y el cuidado de estos/as niños/as y adolescentes; de los riesgos abiertos en “origen” y en “destino”; de las formas en que la inserción social en el contexto migratorio podía incidir en su pleno desarrollo y bienestar; de las relaciones interculturales y de las formas posibles de discriminación; de las múltiples condiciones que podían favorecer u obstaculizar la promoción y el goce efectivo de sus derechos.

La investigación requirió de un diseño metodológico variado. En términos generales, se siguió una estrategia cualitativa de producción de datos primarios, orientada a dar cuenta de las perspectivas de los actores involucrados en el proceso y, por consiguiente, algunas técnicas antropológicas tradicionales constituyeron la base del estudio. El trabajo de campo consistió en observaciones y en entrevistas individuales y grupales, abiertas y no dirigidas, que procuraron que los/as propios/as entrevistados/as definieran las áreas temáticas relevantes, así como los conceptos y categorías con los cuales referirse a ellas, aunque desde luego se contara con un protocolo general que intentaba reunir los interrogantes generales del proyecto. Este trabajo se realizó tanto en Bolivia como en Argentina. En Bolivia las observaciones y las entrevistas tuvieron lugar en diferentes lugares del departamento de La Paz. El mayor número de ellas se realizó en las ciudades de La Paz y El Alto, aunque también se efectuaron algunas en la zona rural, para registrar parte de la diversidad que caracteriza el lugar de origen de los/as inmigrantes. En Argentina, el trabajo de campo fue realizado en barrios del sur de la ciudad de Buenos Aires que, como veremos, constituyen la zona de asentamiento de los/as migrantes en la capital argentina. Simultáneamente se efectuó una búsqueda y revisión bibliográfica y documental en ambos países. La misma permitió contar con importante información cualitativa de segunda mano así como datos e información estadística con diferentes grados de procesamiento. En cuanto al análisis e interpretación de la información, se buscó compren-

der los puntos de vista de los diferentes actores involucrados, relacionándolos entre sí y vinculándolos con los datos secundarios agregados que permiten una reconstrucción de las condiciones estructurales en que tienen lugar los procesos en estudio y, por último, con el marco de preocupaciones y nociones trazado por UNICEF.

Los aportes del estudio se reúnen en ocho puntos. Primeramente, dentro de esta introducción se formula una caracterización de la migración aymara procedente del departamento de La Paz a la ciudad de Buenos Aires, en el contexto general de las migraciones entre ambos países. En segundo lugar, se aborda el fenómeno de reconstrucción de la pertenencia aymara en la sociedad de destino, procurando dar cuenta de sus rasgos constitutivos, de su dinámica y de algunas formas en que las reconstrucciones identitarias afectan a los más jóvenes. En el tercer punto se aborda la problemática de las ausencias de padres y madres que la migración laboral provoca y los arreglos de los que se echa mano para la crianza y el cuidado de los niños/as y adolescentes. Seguidamente se presentan los efectos que sobre el cuidado tienen las condiciones laborales en que se insertan los/as inmigrantes en Buenos Aires, en particular aquellos/as que se desempeñan como trabajadores/as en los talleres textiles de la ciudad. En quinto lugar, el artículo atiende el tema del trabajo infantil, el modo en que este se organiza y las valoraciones que recibe de parte de diferentes actores sociales. El punto seis trata sobre el impacto de la migración en la atención en salud de los niños/as y adolescentes, de igual modo que el punto siete trata sobre su impacto en la educación. En ambos casos se formulan observaciones para los/as niños/as y adolescentes “en origen” y “en destino”, referidas a las posibles consecuencias emocionales y a su injerencia en la salud y en el aprendizaje, a las formas de acceso (y sus dificultades) a los servicios correspondientes y a los efectos que los tratos discriminatorios pueden tener en el ejercicio de derechos en estas áreas. El octavo punto resume los que se consideran principales hallazgos de esta investigación, ordenados según lo expuesto, al tiempo que formula una serie de recomendaciones o sugerencias derivadas de los mismos.

Mapa del circuito migratorio



*Emigrantes e inmigrantes: relevancia de la migración
en Bolivia y en Argentina*

Los desplazamientos poblacionales desde Bolivia hacia el exterior tienen una gran relevancia para este país. A comienzos de la década, aproximadamente el 54% de los bolivianos en Bolivia tenía parientes en el exterior (Calderón, 2000). En un informe de 2005, el Capítulo Boliviano de Derechos Humanos, Democracia y Desarrollo publicó “datos extra oficiales que muestran que más del 25% de la totalidad de la población boliviana, es decir más de 2 millones de bolivianos y bolivianas, estarían viviendo fuera” del país, lo cual supera la medición oficial que ronda el millón trescientos mil (CBDHDD, 2005a: 349). A su vez un documento de 2007 del Defensor del Pueblo de Bolivia que recogía datos de investigadores, instituciones nacionales de derechos humanos y organismos como la Organización Internacional para las Migraciones, indica que este porcentaje es de casi un 15% según las estimaciones más austeras y de más de un 30% según las más osadas. En particular, la migración boliviana hacia Argentina representaba para Bolivia alrededor del 70% de la población que había dejado el país en el inicio de esta década (Grimson, 2000). Si bien en los últimos años ha aumentado la visibilización de los flujos desde Bolivia hacia otros destinos, en especial España y Brasil, la migración hacia Argentina continúa representando el porcentaje más importante de bolivianos/as en el exterior. De acuerdo con el mencionado Informe del CBDHDD, el porcentaje de emigrantes a este país no solo se mantendría estable sino que crecería en los primeros años de este siglo, llegando a más del 76% del total de personas que dejó Bolivia. Un estudio conjunto del Centro Boliviano de Economía y de la Cámara de Industria, Comercio, Servicios y Turismo de Santa Cruz ofrece números menores pero igualmente significativos. El estudio señala que del “stock de emigrantes” en el exterior, casi un 45% se encuentra en Argentina (CEBEC/CAINCO, 2008). Dado que la presente investigación trata sobre migración aymara, no obstante no existir cálculos fiables acerca de su impacto demográfico, vale apuntar un dato que surge de talleres con familiares de migrantes que hiciera la Pastoral de Movilidad Humana de la iglesia católica en El

Alto¹. Si bien la realización de los talleres no tuvo pretensiones estadísticas, a partir de la experiencia se estableció que casi el 30% de emigrantes de El Alto tendrían por destino Argentina, más del 19% Brasil, cerca de un 17% otros departamentos de Bolivia y casi un 9% Europa (PMH, 2008).

Si bien las causas de la emigración son variadas (e incluyen estudios en el extranjero, razones políticas, etc.), la principal motivación para dejar el país está dada por la búsqueda de oportunidades económicas y de un mejoramiento de la calidad de vida. Diversos estudios han señalado cómo la escasez y el deterioro de la tierra afectan a nuevas generaciones de campesinos del altiplano y los valles. La industria, a su vez, presenta un bajo desarrollo en Bolivia, por lo cual absorbe solo una pequeña porción de la población económicamente activa y, en este marco, la liberalización de la economía boliviana a mediados de la década del ochenta coadyuvó al proceso de emigración (Almandoz, 1997). Algunos aspectos “en destino” complementan estas causas de la migración. Los salarios que se pagan en Argentina constituyen en comparación con los de Bolivia un fuerte atractivo para sectores excluidos. Condiciones de infraestructura y oferta de servicios públicos (escuela, hospitales, agua potable, electricidad) vuelven atractivo el país de destino (especialmente en las zonas urbanas) más allá de las variaciones del tipo de cambio. Si bien durante 2002, la recesión de la economía argentina, el desempleo (que llegó a cerca del 20%) y la devaluación del peso (su efecto negativo sobre la tasa diferencial respecto del peso boliviano) provocaron el retorno de inmigrantes a Bolivia, más tarde muchos de esos retornados regresaron nuevamente a la Argentina. Por lo demás, las redes y los lazos sólidos existentes hicieron que una porción significativa de estos inmigrantes no se planteara seriamente emprender el retorno a pesar de la crisis nacional. Sucede que, además de las condiciones económicas, ciertas condiciones socioculturales y la persistencia de redes sociales conformadas históricamente explican los desplazamientos hacia Argentina.

1 La población de esta ciudad se autoidentifica en más de un 81% como indígena –del cual más de un 90% lo hace como aymara–, y creció en las últimas décadas en gran medida como efecto de las migraciones desde la zona rural del departamento de La Paz para constituirse luego en fuente de una parte importante de los flujos migratorios bolivianos al extranjero y a otros departamentos del país.

Para la Argentina, la migración procedente de Bolivia representa, en términos cuantitativos, el segundo grupo más importante por país de nacimiento, según las cifras del último Censo Nacional de Población (15%, tras el 21% de nacidos/as en Paraguay) y uno de los dos grupos que muestra mayor crecimiento relativo en las últimas décadas, junto con los/as migrantes provenientes de Perú (INDEC, 2001). Las migraciones desde Bolivia hacia Argentina tienen una larga historia. En pequeña escala se registran ya a mediados del siglo XIX². De acuerdo con Sassone (1988), podemos diferenciar cuatro grandes etapas en esta migración. Las dos primeras, anteriores a la década de 1960, están signadas por lo que se conoce como migración estacional. La primera está dada por un proceso orientado hacia la zafra azucarera de Salta y Jujuy. La segunda, combina la zafra azucarera con la recolección de hojas de tabaco y las cosechas frutihortícolas. La tercera etapa, entre los sesenta y setenta, se caracteriza por una mayor cantidad de zafreros en los ingenios de El Ramal, en Jujuy. Asimismo, según Karasik y Benencia (1998-1999), por esta época se reconoce en los bolivianos una mayor capacidad que en los pobladores locales para ajustarse a un proceso de desplazamiento general desde El Ramal hacia los valles jujeños. Esta tercera etapa se caracteriza igualmente por el inicio en la participación en la vendimia y cosechas frutihortícolas en Mendoza; también crece, a la vez, su presencia en el área Metropolitana de Buenos Aires (AMBA)³. En 1970 puede datarse el comienzo de la cuarta etapa, caracterizada por una mayor difusión espacial de los asentamientos bolivianos (hacia ciudades del centro y del sur del país) y una búsqueda de empleo permanente y ascenso socioeconómico (Mugarza, 1985; Balán, 1990; Giorgis, 1998; Grimson, 1999; Pereyra, 2001). No obstante las diferencias entre estas periodizaciones entre sí y entre estas y otras (Zalles Cueto, 2002), todas coinciden en el pasaje desde unas primeras etapas con predominio del carácter rural-rural de la inmigración, hasta las últi-

2 Si nos remontamos más allá de la división política moderna en estados nacionales, los desplazamientos y contactos poblacionales (al menos entre vastas regiones de los actuales territorios de Bolivia y Argentina) tienen una historia mucho más larga. El occidente boliviano y el noroeste argentino pertenecieron ambos al *Tawantinsuyu* y presentaban entonces una importante integración económica y social.

3 El Área Metropolitana de Buenos Aires (AMBA) comprende la Capital Federal y los veintidós partidos del Conurbano Bonaerense (el "Gran Buenos Aires").

mas en que una parte importante presenta un carácter rural-urbano y, desde los años ochenta, urbano-urbano. En gran medida es como parte de este proceso que se da la migración aymara desde comunidades rurales del departamento de La Paz, o desde ciudades como El Alto o La Paz, a Buenos Aires.

La migración aymara

En relación con la población “objeto” de este estudio, es preciso hacer un señalamiento acerca de la complejidad socioeconómica, cultural y política de la población aymara en Bolivia y su eventual incidencia en el proceso migratorio. Por un lado, a diferencia de otros pueblos indígenas en América Latina, el aymara no constituye lo que los organismos internacionales, algunos estados nacionales y organizaciones no gubernamentales suelen considerar una “minoría”, pues constituye alrededor del 25% del total de la población boliviana. En términos económicos, los emprendimientos comerciales e industriales entre aymaras de La Paz y El Alto presentan un gran dinamismo y crecimiento desde hace varias décadas. En términos políticos, la capacidad de organización y presión de sectores aymaras está entre las causas (y en la actualidad también entre las consecuencias) de la elección, por primera vez en la historia del país, de un presidente aymara y de un gobierno que reconoce las reivindicaciones históricas de este y otros pueblos indígenas u originarios. En términos socioculturales, en cambio, la persistencia de lo que algunos autores llaman *las dos Bolivias*, una blanca o criolla y otra indígena, reproduce prácticas de discriminación y racismo más o menos institucionalizadas que tienen a los aymaras, entre otros, como su objeto (Albó, 2003; García Linera *et al.*, 2001, Rivera Cusicanqui, 2003). Con las particularidades del caso, en el contexto de destino de la migración se recrean algunos de estos rasgos de la inserción social en origen; en especial, el despliegue de ciertas destrezas que permiten el desarrollo económico (entre ellas, la actualización de redes sociales y organizativas definidas o experimentadas como aymaras o andinas, como el *ayni* o como el compadrazgo) y la discriminación o el desconocimiento de un porcentaje

importante de la sociedad receptora, que suma a la discriminación cultural y racial, elementos de xenofobia.

Por otro lado, la complejidad de esta población aymara está dada por la heterogeneidad y desigualdad interna al “grupo”. El mencionado desarrollo económico genera una estratificación interna que hace imposible referirse al mundo aymara como un grupo homogéneo (dicha “estratificación social”, por lo demás, no puede comprenderse enteramente en los términos en que las ciencias sociales acostumbran explicarla en las sociedades occidentales). Esta desigualdad socioeconómica entre aymaras se da tanto en los lugares de origen como en los de destino y es un factor clave para intentar entender, por ejemplo, algunas de las formas que adquiere el trabajo “adulto” y el “infantil” entre *paisanos*⁴, así como el papel que juegan algunas prácticas culturales de sociabilidad y cohesión.

Al enfocar la mirada sobre el proceso migratorio de esta población hacia Argentina, y hacia Buenos Aires en particular, otras complejidades emergen, la primera de las cuales tiene que ver con el carácter “aymara” de tal migración y con las formas de reconocerlo (o no). El Estado argentino no registra las “migraciones aymaras” en tanto tales, lo que constituye un rasgo compartido con muchos estados que registran las migraciones en términos nacionales.

En cuanto al reconocimiento de la presencia aymara en su territorio, el Estado argentino se muestra ambiguo. Resulta significativo que algunos de sus instrumentos administrativos más recientes reconocen la existencia de aymaras entre su población indígena. La Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas (ECPI) desarrollada en el país durante 2004 y 2005 (y que complementa los datos del censo de 2001) contempla dicha categoría entre las posibles para la autoadscripción de las personas consultadas. El total de “población por pueblo indígena” registrado para el conjunto del país arroja un resultado de 4 104 personas que se

4 Como “categoría de experiencia próxima” (Geertz, 1983), “paisano” es usado por los/as inmigrantes en la sociedad de destino de manera original y variable. Nombra a quienes provienen de un mismo pueblo o de una misma provincia, pero también designa, en otros contextos de habla, a cualquier boliviano, haya migrado o no. La variación parece estar asociada a la dinámica identitaria que veremos más adelante. No es difícil en cada caso discernir si es una referencia a los originarios de una misma comunidad, por ejemplo, o a cualquier boliviano/a. En todo caso, usado en Buenos Aires siempre refiere a otro/a inmigrante procedente de Bolivia.

autodidentifican como aymaras. Dadas algunas características socioculturales e históricas que han dificultado la visualización pública de la cuestión indígena (y de los/as indígenas mismos/as) en la Argentina (Briones, 1997; 1998; Otero, 1998), el número no es menor. Del conjunto de treinta categorías étnicas presentes en la planilla de la encuesta (que llegan a ser cuarenta y seis si se considera las denominaciones que aparecen agrupadas como “otros pueblos declarados”) apenas quince cuentan con un número que supere las 5 000 personas. Por otro lado, el cuadro de “población nacida en Argentina según inscripción legal del nacimiento en el país por pueblo indígena” indica que del total de esas poco más de 4 100 personas aymaras, menos de la mitad (1 957) han nacido en el país. Más del 50% ha nacido en el extranjero, lo que querría decir, según puede aventurarse con poco margen de error, en Bolivia. Además, ante la proporción amplia de aymaras nacidos/as en el extranjero, vale conjeturar que entre los/as aymaras nacidos/as en el país existan descendientes de aquellos/as procedentes de Bolivia. Otro dato relevante sobre la presencia aymara es que se trata en un 99,98% del total de población urbana.

Pero en otros instrumentos y en otros organismos, en cambio, el Estado no cuenta a los aymaras. Nada menos que el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) parece no hacerlo. Al menos en su “nómina de Pueblos Originarios”, construida a partir de los datos suministrados por el Registro Nacional de Comunidades Indígenas (RENACI), y en el mapa que la acompaña y que ubica espacialmente estos pueblos, el INAI no hace mención del pueblo aymara⁵. Esto puede tener que ver, como el mapa sugiere, con un cierto modo de territorializar las identidades indígenas u originarias. Volviendo a la ECPI encontramos un elemento de corroboración de esta hipótesis. Esta encuesta ofrece estimaciones específicas acerca de determinados pueblos indígenas y entre ellos no se cuenta el aymara. Si bien el mismo está numéricamente lejos de los pueblos con mayor población (mapuche, kolla, toba y wichí), muchos pueblos que presentan una población menor a la aymara (chorote, chulupí, ona, etc.) sí están entre aquellos de los que se ofrece información específica. La razón

5 Puede consultarse el sitio oficial del INAI, en www.desarrollosocial.gov.ar/INAI/site/pueblos/pueblos.asp. Último acceso: julio de 2009.

para que unos pueblos sean relevados y otros no, se ofrece en un documento metodológico de la ECPI en el que se señala que uno de los criterios para la selección ha sido la “localización tradicional de los pueblos indígenas en el actual territorio de nuestro país” (INDEC, 2004-2005: 4).

En cuanto a los números de la migración, como señalamos, el INDEC releva la condición de inmigrante en términos *nacionales* y la procedencia es registrada en esta clave. Entre la inmigración procedente de Bolivia, entonces, como entre la procedente de otros países, no se distingue la población indígena de la no indígena, menos aún la de algún pueblo en particular, como el aymara, de la de otros. Entre 2002 y 2003 se llevó a cabo una Encuesta Complementaria de Migraciones Internacionales (ECMI) que fue aplicada a colectividades nacionales (personas nacidas en Bolivia, Chile, Paraguay, Brasil y Uruguay). El abordaje de cada una de las colectividades se realizó de forma regionalizada, privilegiándose aquellas jurisdicciones del país donde alcanzaran mayor representación. Para el caso de las personas procedentes de Bolivia, la Encuesta se aplicó en las jurisdicciones de Ciudad de Buenos Aires, Partidos del Gran Buenos Aires, Gran Jujuy y Gran Salta. La lectura de algunos de los datos relevados en la ECMI permite hacer inferencias significativas.

A partir del relevamiento del “departamento de última residencia en Bolivia” de los/as bolivianos/as de 18 años y más en Argentina, es posible identificar una tendencia de crecimiento en la llegada de inmigrantes procedentes del departamento de La Paz a los Partidos del Gran Buenos Aires y a la ciudad de Buenos Aires. En el Gran Buenos Aires el 15,7% del total de inmigrantes bolivianos procede del departamento de La Paz. Es un porcentaje evidentemente menor al 41,8% de cochabambinos, el grupo mayoritario, pero la presencia paceña ha ido incrementándose desde el 10,75% del total que ingresó entre 1970 y 1979 al 11,6% que lo hizo entre 1980 y 1989 y, especialmente, al 20,11% que llegó a la zona entre 1990 y 2003. Por otra parte, en la ciudad de Buenos Aires los paceños representan el 31,69% del total de inmigrantes bolivianos y los cochabambinos el 32,11%, constituyéndose en los grupos más numerosos entre los/as bolivianos/as en Buenos Aires. El gran crecimiento de los provenientes de La Paz se dio, en el caso de la ciudad Capital, en la década de 1970, pasando de menos del 15% del total antes de ese año a más de un

30% diez años más tarde. El porcentaje de paceños en el total de inmigrantes bolivianos en esta ciudad se ha mantenido, con ascensos y descensos, durante años, promediando una leve alza hasta alcanzar el 32,86% de los años 1990-2003.

El interés de estos datos reside, primero, en que entre los estudiosos de la migración boliviana en Buenos Aires se suele asumir sin mayor problematización la existencia de una mayoría cochabambina, una importante presencia potosina y apenas un número menor proveniente de La Paz y de otros lugares de Bolivia. Las estadísticas de la ECMI llaman la atención, sin embargo, sobre la importante cantidad de migrantes que proceden del departamento de La Paz así como sobre su tendencia al aumento. En segundo lugar, los datos se revelan significativos si tenemos en cuenta la gran proporción de población aymara que tiene el departamento de La Paz (tanto en la zona rural como en la urbana). Por otra parte, el alto y creciente porcentaje de inmigrantes procedentes del departamento de La Paz entre los migrantes bolivianos se da en Buenos Aires y Gran Buenos Aires, pero no en los restantes lugares donde fuera aplicada la ECMI, Gran San Salvador de Jujuy, donde los migrantes de esa región representan solo un 3% del total de migrantes bolivianos, y Gran Salta, donde representan poco más del 5,5% de ese total.

En conjunto, estas diversas mediciones podrían dar cuenta de un fenómeno subvalorado hasta aquí por los estudios de los movimientos migratorios desde países limítrofes a la Argentina. La importante y creciente presencia en Buenos Aires y Gran Buenos Aires de migrantes que proceden de la región boliviana de mayor concentración aymara en relación con el total de la migración desde Bolivia, por un lado, y el registro en la ECPI de una población aymara urbana de la cual una significativa parte son personas nacidas en el extranjero, por otro; constatan la existencia de lo que podríamos llamar, una “inmigración aymara” hacia la región central de la Argentina. A su vez, la concentración de los migrantes del norte andino de Bolivia en Buenos Aires y Gran Buenos Aires y su bajo porcentaje en la zona fronteriza entre ambos países (al menos en el lado argentino: Jujuy y Salta), sugieren que el fenómeno anterior resulta de un movimiento directo entre origen y destino, es decir, entre el norte andino boliviano y la zona rioplatense argentina.

Los/as inmigrantes aymaras procedentes de Bolivia no ocupan en Buenos Aires un nicho laboral único ni exclusivo pero un porcentaje muy importante de ellos/as trabaja ligado al rubro textil. Es común también que los varones se desempeñen en la construcción. El trabajo de campo me permite esbozar un rápido mapa de ocupaciones y trayectorias laborales habituales. Muchos hombres se inician como costureros en algún puesto del escalafón de los talleres textiles familiares o pequeños, generalmente informales. Luego de un tiempo variable, suelen realizar tareas semejantes como empleados en fábricas de costura “en blanco”, lo cual supone un progreso en la medida en que estas empresas ofrecen mejores condiciones y exigen menos horas de trabajo (las cuales son aprovechadas, a veces, para desarrollar actividades de costura en máquinas en su propio domicilio, en albañilería o en pintura). En la construcción, la línea de ascenso no es muy dinámica, yendo de ayudante de albañil a contratista. Las mujeres, por su parte, se encargan del hogar, aunque también llevan a cabo actividades fuera. Raramente son trabajadoras domésticas, aunque sí muchas de ellas realizan este tipo de tareas (cocineras, niñeras, etc.) en talleres textiles donde eventualmente pueden manejar una máquina cuando hay entregas grandes más o menos urgentes. Asimismo, es común su ocupación como empleadas de comercio (generalmente propiedad de paisanas/os) o como comerciantes en negocios de dimensiones muy distintas, desde puestos callejeros de venta de comida, ropas o artículos importados hasta importantes locales comerciales, muchas veces dentro del rubro textil. En ocasiones las parejas o matrimonios tienen la posibilidad de ambos trabajar como costureros y montar su propio taller; generalmente comienzan con un taller familiar, pequeño, que emplea mano de obra reclutada en círculos cercanos (barriales, de paisanos y de familiares) y pueden llegar a talleres medianos e incluso grandes.

Los/as inmigrantes bolivianos/as en general, y aymaras en particular, ocupan una porción amplia pero bien delimitada en el sur de la ciudad de Buenos Aires. Con mayor precisión puede decirse que estos/as migrantes en Buenos Aires se extienden por la región sur y oeste de la Capital, en particular en los barrios de Nueva Pompeya (donde se encuentra el “barrio Charrúa”), Flores (más precisamente el Bajo Flores), Villa Soldati, Villa Lugano, Parque Avellaneda y Liniers. No puede decirse que esta

parte del sur sea una zona exclusiva de los migrantes, pero es seguro que hay una zona mucho mayor, hacia el centro y norte, que ellos/as no ocupan, es decir, no habitan y, hasta donde mi trabajo de campo permite afirmar, no recorren ni visitan.

Identidades culturales: las formas de nombrarse

Un residente que vive en El Alto nos comentó que al ir a registrar a su primer hijo en la oficina del notario, éste sin más lo anotó como «mestizo». Al acudir al mismo notario para su segundo hijo, lo anotó como «blanco». Al tercer hijo, volvió a registrarlo como «mestizo». Esta vez el padre de los niños hizo caer en la cuenta al notario de sus inconsecuencias. El notario sugirió entonces que lo mejor sería no anotar nada (política adoptada ahora por los mismos formularios, que omiten ya la pregunta sobre raza). El residente pensó entonces un momento e hizo otra contrapropuesta: sugirió al funcionario del registro civil que reinscribiera a sus tres hijos como «aymaras» (Albó, Greaves y Sandoval, 1983).

La pregunta por la identidad sociocultural, o mejor: por las dinámicas de identificación social (Hall, 1996; Laclau, 1998), abre siempre las puertas a procesos cambiantes y heterogéneos. En los últimos años se ha constatado en Bolivia un crecimiento en la autoidentificación como “indígena”, en detrimento de la autoidentificación como “blanco” y, paralelamente, un crecimiento en la declaración de pertenencia a algún pueblo originario. Las cifras del censo nacional de 2001 indicaron que un 62% de la población adulta del país asumía esta pertenencia; poco más de un 25% de este total se declaraba parte del pueblo aymara. En 2006 y en 2008 la Fundación UNIR Bolivia llevó a cabo dos encuestas nacionales en las capitales de departamento, El Alto y doce ciudades intermedias y los porcentajes correspondientes fueron, para 2006, de 65,5% de pertenencia indígena y 30% aymara y para 2008, de 67% indígena y 31,2% aymara (UNIR, 2008: 4).

En todo proceso identitario, las heteroadscripciones o identificaciones desde el “afuera” juegan un papel fundamental (Banton, 1979; Aguado y Portal, 1991; Romero, 1987). En este sentido, a la tendencia histórica predominante del Estado argentino a invisibilizar la presencia indígena y a los cambios de las últimas décadas que resultan en la mencionada ambigüedad en torno al registro de la presencia aymara y de su procedencia, es preciso añadir un aspecto del contexto social general de destino. Es parte del sentido común en la sociedad “receptora” reconocer solo “bolivianos” en un conjunto de población diverso en términos étnicos, regionales, de clase, etc. Junto a otros factores, es posible que esta homogeneización de la heteroadscripción (Caggiano, 2005) opere cuando la categoría “aymara” no se presente a la mano para apelar a ella en el proceso de inserción social. Por diferentes razones, estratégicas tanto como emocionales, una “nueva bolivianidad” capaz de “subordina[r] las identificaciones y distinciones de etnia, clase y región que existían en Bolivia” antes de partir, podría predominar entonces como referencia identitaria en el contexto de destino (Grimson, 1999: 178).

El momento clave de la autoadscripción al pueblo (a la nación, a la etnia) aymara tiene lugar en este marco general en el cual se combinan: complejidades del “origen”, como la dinámica creciente del auto-reconocimiento indígena y/o aymara y complejidades del “destino”, como la mirada homogeneizadora de la sociedad “receptora” o la actitud ambigua del Estado en su producción de categorías identitarias. Los migrantes aymara saben de la negociación y reconstrucción de sus pertenencias y saben que no se trata solo de un juego con los “nombres”, sino de un juego en el que se definen posiciones y relaciones sociales, espacios desde los cuales efectuar reclamos u organizar actividades y convocar a los *paisanos*. En este contexto de múltiples complejidades encontramos resoluciones diversas y cambiantes del juego.

Uno puede seguir identificándolos como andinos aunque se dicen bolivianos, porque son bolivianos andinos. (Tomás⁶, Centro Cultural, El Alto)

6 Con el objetivo de preservar la intimidad de los/as entrevistados/as, los nombres han sido cambiados o suprimidos. Todas las entrevistas fueron realizadas por el autor.

Una sorpresa increíble, che, en Buenos Aires. Nos habían invitado allá para llevar nuestra música, la música autóctona, que le llamamos nosotros, que no ha sufrido tal vez cambios así trascendentales en nuestra forma musical que nuestros abuelos practicaban, la música autóctona que se hace con el sikus [...] yo he encontrado grupos de música autóctonos en Buenos Aires, creo que más que en El Alto, de veras, así, organizados pero de una forma tal, y se han apropiado de sectores de barrios en Buenos Aires y tienen ahora un lugar especial ahí en el Parque Avellaneda [...] No solamente los bolivianos. Me comentan que hay de otras culturas, los mapuches... que vienen y se unen a la movida boliviana... Los mapuches, una pequeña comunidad, son poquitos, “bueno, no, vengan acá, somos uno solo, somos los indígenas, somos los originarios discriminados en Buenos Aires, entonces vengan”. Ahí están, hay nexos y hay comunicación con esos pueblos que en tiempos pasados habremos sido también hermanos. Dicen: “no, ¿hay algún problema con la comunidad boliviana?”, agarramos nuestras zamponas y nos vamos a tocar ahí delante a la Casa Rosada. (Rodolfo, grupo musical y cultural, El Alto)

Yo no necesito discutir si soy indígena, yo ya sé que soy indígena, lo que hay que hacer es poner propuestas, plantear acciones que cambien esta realidad, y acá los bolivianos se sienten más valorados por el tema de Bolivia, pero el tema indígena no lo valoran. (Germán, 35 años, 17 en Buenos Aires)

Tomás es un activista cultural aymara de El Alto y muestra cómo, al menos desde cierta perspectiva, lo boliviano que toma fuerza en la migración puede seguir siendo andino aun diciéndose “boliviano”. Rodolfo ha vuelto a Bolivia sorprendido tras su participación en 2007 en el “III Encuentro de bandas infantiles y juveniles de sikuris, canto con caja y danzas *Juchus Wayra*” en Buenos Aires; en su relato se sobreponen lo boliviano “autóctono” y lo indígena, y lo indígena se amplía para incluir también a “otras culturas”, incluso a las de pueblos de los actuales territorios de Argentina y Chile, “los originarios discriminados en Buenos Aires”. A su turno Germán, que dejó La Paz con su familia hace muchos años para vivir en la capital argentina, manifiesta algo de disgusto por el hecho de que entre sus *paisanos* en Buenos Aires la bolivianidad logre mayor valoración que “el tema indígena”. Estos ejemplos son suficientes para mos-

trar que lo aymara aparece entre los migrantes y los no migrantes de diferente manera: a veces se articula con lo nacional, con lo originario no nacional otras o, también, con lo andino; según los casos, con mayor o menor fuerza. Desde luego, suele aparecer en toda su reclamada “pureza” como identidad aymara mantenida o recuperada, como pertenencia que se recrea junto a otros *paisanos* en el nuevo contexto sociocultural. En esos casos es común encontrar referencias a los cambios políticos que se llevan adelante en Bolivia y que se cifran en la asunción de Evo Morales como presidente de la nación.

Es que yo me siento que reviví [...] Y como te digo, desde que Evo asumió, como que uno se siente más identificado, como que ¿qué sé yo?, nací de nuevo. Yo pensé que el aymara ha muerto [...] [Y] de repente cuando entra esto de los originarios para nosotros, como te dije, recién mis hijos cuando me preguntan de dónde era realmente, yo digo, la sangre azul [me muestra las venas], mis abuelos. O sea, yo vi cómo trabajaban para los patronos, era chico.

[...]

-¿Y entonces cuándo las hijas le preguntan de dónde es?

Les digo «yo soy puro», les digo. (Jorge, 45 años, 27 en Buenos Aires)

El revivir aymara adquiere numerosas formas y funciones. El renacimiento del que habla Jorge, por ejemplo, organiza redes sociales y relaciones de reciprocidad. Él mismo me explicó, en otro momento, la noción de *ayni* a partir de los préstamos de máquinas de coser para los talleres textiles, préstamos que conllevan modalidades y obligaciones específicas según se trate de un paisano de la misma comunidad de Bolivia, de un pariente o de un hermano. Revivir el sentimiento aymara implica, entonces, fortalecer unas relaciones y unas posiciones sociales.

Las manifestaciones y prácticas “culturales” ocupan un lugar central en estos procesos de reconstrucción identitaria. Las fiestas en general, y las patronales en particular, tienen este lugar de importancia para las colectividades de migrantes bolivianos, no solo en su fase de realización pública sino también en las redes organizativas que despliegan, como han mostrado numerosos estudios (Giorgis, 1998). En la ciudad de Buenos Aires, la fiesta de la Virgen de Copacabana, en el barrio Charrúa, es la de mayor

convocatoria. Muy concurrida por migrantes provenientes de la región alta del occidente boliviano, también participan de ella migrantes procedentes de otras regiones, en particular de los valles. Los sentidos de pertenencia indígena y regional comparten (o disputan) el espacio de la fiesta con fuerzas nacionales, religiosas y de mercado (Grimson, 1999). Más recientes y menos atendidas por las ciencias sociales, las entradas de carnaval “paceño” en el Parque Indoamericano, también en la zona sur de la ciudad, con sus *ch’utas*, pepinos y cholitas, parecen restringirse más, al menos hasta el momento, a la inmigración aymara y, como me dijera un entrevistado, al “mundo de los talleres”. Entre las prácticas culturales se encuentra además un entramado de ritos y festividades privadas que se extiende por vastas zonas del sur de la ciudad y es usualmente ignorado por quienes no participan en él. Cada martes de *ch’alla*, por ejemplo, se *ch’allan* máquinas, talleres, casas y propiedades en general, “con confites y todo”. También se hacen *rutuchas* o *rotuchas*, el ritual del primer corte de cabello de los niños, a veces como ritual único y autónomo, a veces de manera conjunta con el bautizo. Muchas veces, como las multitudinarias fiestas públicas, las privadas adquieren modalidades específicas y, eventualmente, una fuerza que, para los propios practicantes, no habían tenido en sus lugares de origen. En una larga conversación mantenida en El Alto con Fernando, que se encuentra “en migración”⁷, él contó que junto al hermano con quien vivió en Buenos Aires tenían en un rincón de la casa una “ollita de barro en un *tari* (un aguayo* pequeño)”. En ella habían colocado las cenizas de una *mesa*⁸ que habían quemado, “y todos los viernes *ch’alla* ahí, sagrado: alcoholcito y antes fumar, todo para que se vaya lo malo”. Luego de la explicación, Fernando agregó:

7 Fernando viajó a la Argentina hace aproximadamente dos años y ha vuelto dos veces a La Paz. Este segundo regreso es una espera hasta que hacia fines de año salga su radicación en Argentina. Si bien no sabe qué hará en el futuro lejano, por lo pronto volverá a Buenos Aires una vez que esté en fecha de conseguir su documentación.

* El diccionario de la RAE registra: “Pieza rectangular de lana de colores, que las mujeres utilizan como complemento de su vestidura, y para llevar a los niños o cargar algunas cosas”. (Nota del E.)

8 “Mesa” o “misa” nombra una ofrenda con varios ingredientes. Sobre un pedazo de papel se disponen, según el propósito de la ofrenda, una cierta cantidad de elementos diversos, de procedencia vegetal, animal, alimenticia, etc., que luego serán quemados.

Acá que no mucho lo practicamos, imaginate, los paceños que allá fueron y a las tradiciones han vuelto en ese sentido, todos los viernes. Cosa que aquí no lo practicaban, allá lo practican, para tener dinero y eso... tienes que tener una fe, es una creencia bien fuerte, siempre lo hacen, un poquito de alcohol, cerveza... Si no, con vino. (Fernando, 32 años, pasó 2 en Buenos Aires)



Fiesta de la Virgen de Copacabana, barrio "Charrúa", Bajo Flores, ciudad de Buenos Aires
(Fotografía Sergio Caggiano)

Numerosas prácticas culturales trascienden la distinción entre espacios públicos y privados, transitan entre unos y otros, y ese tránsito puede ser un índice de transformaciones en la valoración y legitimidad que personas y grupos dan a las mismas.

Yo hasta antes de venir aquí no era orgulloso de ser aymara, pero hoy en día soy muy orgulloso de ser aymara, y por eso de vez en cuando estamos hablando nuestro idioma" [...] [A]nteriormente era inclusive delito ser aymara o ser indígena, ya en el paso de la frontera tenías que pasar totalmente refinado, tenías que pasar perfumado... Entonces cuando uno

Llega aquí, llega así. Por ejemplo, cuando llegué yo tenía unos amigos, te digo sinceramente a los que yo envidiaba, que hablaban a lo gaucha, con ese acento, y yo decía “¿cuándo podré hablar así?”, decía, no, y con el tiempo me he dado cuenta que no era necesario. Evidentemente, donde trabajaba yo, en [un supermercado] Coto, me decían los compañeros míos: “Félix hablame en criollo, no me hables en boliviano” [...]. Y bueno, como verás hoy en día mucha gente saben que nosotros somos aymaras porque hablamos en la radio también, y a veces en Bolivia se sorprenden también de nosotros porque tenemos contactos y llamamos a una radio de allá, y están hablando en aymara, y cuando llega nuestra llamada desde Argentina cambian y hablan en castellano y yo les respondo en aymara y no pueden creer que nosotros estemos llamando y hablando nuestro idioma. (Félix, 41 años, 20 en Buenos Aires)

Llegué a Retiro y mi hermano me vino a recoger, muchos años separados [...] [Él] me ofreció poder organizar un grupo. Él me ha insistido: “Vos que sabes de la música, que sabes de la situación de cómo se toca, ¿por qué no hacemos un grupo acá?”. Yo le miré y le dije: “Tuvo que pasar que te vinieras acá para que te dieras cuenta que yo estaba dentro de la familia haciendo música”, le dije. “Y sí –dijo–, porque acá hay un grupo de gringuitos que están haciendo nuestra música y eso no puede ser”, como que le tocó el orgullo. “Bueno, muy bien –le dije– pero si hacemos el grupo de música, te digo que va a ser muy de recuperación de la identidad, con una visión, no solamente de hacer música sino marcando lineamientos de identidad”, y se fundó el grupo no más, ahí se ha fundado en una villa cerca del Parque Avellaneda, porque en una villa vive mi hermano, sigue viviendo en la villa, y yo, por ende, vivía ahí. Lo que él hizo fue avisar a amigos de la villa, de otros talleres [textiles], para que vengan y toquen y yo me contacté con amigos a La Paz y me dijeron que otro compañero que hacíamos música estaba también en acá, me dieron el teléfono, me comuniqué, nos juntamos y dijimos “¿cómo es?, ¿por qué no hacemos música?” (Hualí, 36 años, 11 en Buenos Aires)

El idioma y los modos de hablar son indicadores clave de renovaciones (o de apagamientos) de pertenencias identitarias, en particular cuando es posible hablar tanto la lengua materna históricamente estigmatizada por los sectores hegemónicos (como el aymara en Bolivia) como la lengua ofi-

cial de la sociedad (el castellano) tanto de origen como de destino. En general, los migrantes aymaras que llegan a Buenos Aires hablan español. Entre los que además hablan aymara, su uso, al igual que el de un castellano más o menos aymarizado, bolivianizado o argentinizado involucra en parte una decisión estratégica en la que está en juego algún tipo de aceptación social. Hasta donde he podido averiguar, el aymara se utiliza poco en privado en Buenos Aires. El idioma suele ser utilizado en encuentros donde participan “otros” que no lo hablan y que, por alguna razón, es importante que no entiendan la charla. Por ejemplo, *paisanos* costureros pueden hablar en aymara delante de empleadores coreanos (o sus descendientes), poniéndose de acuerdo sobre estrategias para negociar con esta contraparte que queda, así, presente pero ensordecida. El aymara es usado, por otro lado, en algunas de las numerosas radios de Frecuencia Modulada de “la colectividad”⁹ que existen en Buenos Aires, para sorpresa no solo de muchos argentinos sino incluso de los radialistas bolivianos con los cuales establecen contactos en algunas oportunidades. Algo similar a lo que pasa con el idioma sucede con el hecho de tocar algunos tipos de música, en particular la que se reconoce como música tradicional andina. El hermano de Huali, que en Buenos Aires le pide a éste que arme un grupo, nunca ha gustado de esta música viviendo en La Paz; antes bien, siempre la había rechazado enfáticamente, por eso Huali se sorprende ante la propuesta. Pero es que en plena ciudad de Buenos Aires lo ha inspirado el encuentro con “un grupo de gringuitos que hacen nuestra música”.

Hay una segunda razón para que las dos citas anteriores estén juntas: cada una de ellas refiere a prácticas y a esferas de la vida que es común den lugar a conflictos y tensiones entre los propios migrantes. El propio Huali considera que la llegada de Evo Morales al poder en Bolivia ha dado un “empujón” a la “recuperación de la identidad” y que eso ha hecho que muchos de los propios paisanos en Buenos Aires comiencen a respetarlos a ellos y al trabajo que hacen con su grupo de música y otros emprendimientos culturales. Las consideraciones de muchos que hasta hace unos

9 Utilizo comillas para “la colectividad” porque si bien muchos/as inmigrantes hablan y experimentan en estos términos la presencia boliviana en Buenos Aires, otras vivencias migrantes conducen a reparar en la diversidad que encierra esta categoría. Ello me ha llevado a postular en otro trabajo la idea de “las colectividades dentro de la colectividad” (Caggiano, 2006a).

años decían “ya, estos indios hasta aquí nos hacen quedar mal” pasó a ser “que yo también soy aymara y yo también sé hacer música”. En cuanto al uso del idioma y las formas de hablar, es común que los que han quedado en Bolivia subrayen que los emigrados vuelven hablando “en argentino”, lo cual genera diversas reacciones, desde atracción hasta desprecio. Entre los propios inmigrantes en Buenos Aires algunos suelen quejarse también por la afectación de otros que intentan hablar como porteños. Las quejas suelen apuntar a que en esa afectación habría una negación del origen. Pero el problema es complejo. Muchas veces son los llegados desde zonas rurales quienes aparecen marcando el “acento argentino”. Esto podría deberse a un aprendizaje anterior, hecho en Bolivia, acerca de los costos que podría traerles hablar con acento aymara; podría deberse asimismo a que su español esté terminando de “pulirse” en Buenos Aires.

Lo que me interesa remarcar es el hecho de que los “renacimientos” de la identidad aymara se dan como procesos en los cuales no todo fluye con armonía. La dinámica de modificaciones de aquello que *se es* y de las maneras de serlo genera conflictos. Los procesos de recuperación y reconstrucción de la pertenencia aymara conllevan tensiones y costos. El hecho es relevante, entre otras cosas, porque estas tensiones pueden darse en términos generacionales y los costos mayores ser pagados por los más jóvenes; porque controlan menos qué exhibir respecto de lo que son o porque en nuestras sociedades suelen ser los adultos los que deciden que lo exhibido sea o no sea lo “acertado” o lo “correcto”.

En la escuela muchas veces están discriminados. En la escuela donde está mi hija, bueno, ella ha sido por suerte abanderada y todo lo demás, ahora está por ingresar al [colegio] Carlos Pellegrini y ella nos comenta la situación que muchas veces es un poquito marginada. Y ella intenta estar juntos, integrarse pero es difícil porque no le dan la cabida. Entonces ellos tratan de acomodarse de la mejor manera posible y a veces también reniegan por ser bolivianos. A veces ella me lo dijo: “¿Por qué somos bolivianos?” O cuando yo digo, “somos bolivianos”, ella me dice “no, yo soy argentina” o con mi hijo igual pasa lo mismo, “yo soy argentino”, dice. En cambio, cuando era más chiquita a mi hija le gustaba la música boliviana y todas las cosas, pero por estos hechos que se dan en la escuela ya no le gusta, ella se cierra. Y si yo quiero escuchar una música me dice “no,

sacá esa música boliviana”. Eso les convierte en eso, lamentablemente, y a nosotros nos preocupa ese tema. (Félix, 41 años, 20 en Buenos Aires)

La preocupación acerca de esto que muchos adultos llaman una “desorientación” de los niños, niñas y adolescentes de su colectividad ha generado acciones institucionales. Una fundación que funciona en el barrio de Liniers, formada por profesionales bolivianos que han llegado desde Sucre, La Paz y otras regiones de Bolivia, realiza talleres, juegos y otras actividades para niños/as que procuran, en palabras de uno de sus miembros, “conseguir que sean orgullosos de lo que son”. En 2006, trabajando en colaboración con una organización de Bolivia, pudieron llevar a cuatro niños/as de entre 9 y 12 años al “IV Congreso Nacional del Parlamento de Niños, Niñas y Adolescentes de Bolivia”, en La Paz, y una vez allí se trasladaron y pasaron un par de días en Tiwanaku “porque dos de los chicos eran del Tiwanaku, o sea, no conocían pero sus ancestros estaban en el Tiwanaku”. Por otra parte, los efectos de esta presunta “desorientación” se harían sentir también en Bolivia, en el regreso de estos/as niños/as migrantes o hijos/as de migrantes. En Viacha, en el departamento de La Paz, me han contado, por ejemplo, casos de jóvenes que, de regreso de Argentina, en algún velorio o presterío “ya no *pijchan** y entonces quedan mal” ante tíos y mayores, quienes pueden recelar de estos comportamientos.

Por cierto la interpretación de una tal “desorientación” no debe ser apresurada. Vale tener presente, a propósito de segundas generaciones de migrantes que, como la literatura especializada muestra, puede darse tanto un abandono de la tradición como una reivindicación de la procedencia de los padres y de “los ancestros”. Igualmente en el caso de los retornos y visitas de niños/as y jóvenes a Bolivia, aun cuando se dan aquellos desencuentros de prácticas culturales, de acuerdo con los testimonios recogidos la autoestima de “la gente que vuelve” se mantiene alta. Es decir, las resoluciones de esta compleja situación son diversas. El problema no parece estar en la relación que los niños y niñas tengan con el pasado de sus padres y familiares, sino en el espacio que sus padres, familiares e instituciones locales les permitan tener para relacionarse con él sin coerciones.

* Pijchar es un término que designa la acción de masticar coca. (N. del E.)

El documento y el derecho al nombre (aymara)

Las dificultades para los/as inmigrantes de acceder al Documento Nacional de Identidad (DNI) y a la residencia en Argentina han recibido desde los años noventa la atención de equipos de investigación, organismos de lucha por los derechos a nivel nacional e internacional y algunos/as políticos/as, y han sido denunciadas las formas en que el intrincado laberinto burocrático y los costos que preveía operaban como un dispositivo de “producción de ilegalidad” (Casaravilla, 1999). No obstante persistan costos económicos y algunos enredos administrativos, en los últimos seis años la nueva Ley de Migraciones (Ley N.º 25.871), votada en diciembre de 2003 y promulgada en enero de 2004, algunas medidas complementarias, el “Programa Patria Grande” (Decretos N.º 836/04 y N.º 578/05) y el Acuerdo MERCOSUR (Ley N.º 25.902) han flexibilizado las condiciones y los requisitos para tramitar aquella documentación y miles de migrantes la han conseguido o han iniciado el proceso para hacerlo.

Puesto que la obtención de los documentos en el país de origen era uno de los obstáculos con que se enfrentaban los/as migrantes en sus trámites, recientes cambios en esta área en Bolivia parecen converger hacia la simplificación del proceso. En su *Informe sobre Desarrollo Humano en Bolivia* de 2007 el PNUD dedica un importante tratamiento a la cuestión de la documentación. Se constata allí “que tanto el carnet de identidad como la personería jurídica son documentos que adquirieron una enorme relevancia social con las reformas institucionales de los años noventa” (PNUD, 2007: 368). Si bien puede suceder que recién en Argentina “muchos encuentran el valor del documento, porque en el mundo aymara, en el mundo indígena los documentos no existen todavía [...] o no le damos el valor”, como señalara en una entrevista una funcionaria del Consulado Boliviano en Buenos Aires, actualmente se produce un avance en la “carnetización” de la población boliviana que parece intensificar los cambios en la misma dirección.

Respecto de los niños y niñas hijos/as de inmigrantes, en Buenos Aires no se han registrado recientes problemas de envergadura para su inscripción y la respectiva obtención del Documento Nacional de Identidad, al menos no problemas ligados a que sus padres fueran migrantes o indíge-

nas¹⁰. Con la sanción de la Ley 26.061 de Protección Integral de los Derechos de las Niñas, Niños y Adolescentes, el Estado argentino ha buscado avanzar algunos pasos en esta área. Como se señala en el *Tercer Informe Periódico de la Convención sobre los Derechos del Niño* del año 2008, “[e]l derecho a la identidad es parte sustancial de la política sobre Derechos Humanos, impulsada y sostenida como política de Estado”. Con la mencionada ley, continúa el Informe, “se ha consagrado expresamente el derecho de niñas, niños y adolescentes a obtener los documentos públicos que comprueben su identidad. En tal sentido, el artículo 13 del Decreto N.º 415/06, reglamentario de la citada ley, declaró la gratuidad del otorgamiento del primer documento nacional de identidad a todos los niños, niñas y adolescentes nacidos en el territorio nacional” (SENNAF, 2008: 65).

Existe un problema sobre el cual están trabajando algunos/as migrantes aymaras en la ciudad, ligado al derecho de niños y niñas a un nombre y a una nacionalidad, garantizado en el artículo 11 de la mencionada Ley 26.061, en concordancia con el artículo 7 de la Convención sobre los Derechos del Niño y, de manera particular, con los artículos 8 y 30 de la misma, de acuerdo con los cuales “los Estados partes deberían velar porque los niños indígenas puedan tener los nombres indígenas que sus padres elijan de acuerdo con sus tradiciones culturales” (Comité de los Derechos del Niño, 2009: 10). Estos/as migrantes han comenzado a

10 En otras jurisdicciones, en cambio, se han dado conflictos en torno al tema. En noviembre de 2003 el Congreso Nacional sancionó la ley 25.819 por la cual se promovía y facilitaba por el plazo de un año la inscripción de nacimientos de niños de hasta diez años de edad que no hubieran sido inscriptos hasta entonces y la adjudicación del correspondiente DNI. Dado que en la Argentina rige el principio de *ius solis*, la ley involucraba a todo niño nacido en el país, cualquiera fuese la nacionalidad de sus padres. En mayo de 2004 la Pastoral Migratoria de la Prelatura de Humahuaca (Jujuy) de la iglesia católica presentó al Defensor del Pueblo de la provincia un “Informe de personas indocumentadas” en los departamentos de Yavi y Santa Catalina, en la frontera con Bolivia. El informe denunciaba la existencia de más de quinientas personas indocumentadas (sobre una población aproximada de 20 000 habitantes), entre niños y adultos, y acusaba a la dirección del Registro Civil provincial de aplicar la citada ley nacional agregando normas “discriminatorias”. De acuerdo con los denunciantes, las trabas afectaban a niños/as pobres de las zonas rurales, hijos/as de padres bolivianos (también de argentinos), en cualquiera de los casos con derecho a ser reconocidos/as como argentinos/as por haber nacido en el territorio del país (Caggiano, 2006b).

poner nombres aymara a sus hijos/as y han encontrado colaboración pero también algunos obstáculos institucionales para ello.

Para emprender la tarea, los/as migrantes encuentran y manifiestan razones históricas de peso. Es que durante décadas en Bolivia ha sido una práctica común entre padres aymaras, especialmente entre los/as migrantes a ciudades como La Paz, el cambio de apellido como una forma de desmarcar la procedencia de sus hijos/as, dado que “(e)n muchos contextos urbanos llevar un apellido de origen aymara puede ser tan discriminante como la indumentaria y ciertamente más que el color de la piel” (Albó, Greaves y Sandoval, 1983: 19). Complementaria o correlativamente, ha sido común la elección de nombres “occidentales” a la hora de registrar a los/as niños/as. En un contexto de “renacimiento” de la pertenencia aymara, para algunos inmigrantes en Argentina se ha vuelto una opción recorrer ese camino en dirección inversa y escoger para sus hijos/as nombres aymaras que marquen, precisamente, esa pertenencia. Sucede que para quienes participan activamente de esta reconstrucción de una identidad aymara en Buenos Aires el propio nombre occidental puede volverse perturbador. Huali, quien fuera inscripto por sus padres en La Paz como Jhonny, ya adulto y en Buenos Aires ha hecho un cambio ritual de su propio nombre. Explica sus motivos narrando una anécdota:

[A] mí me lo hicieron notar [su nombre] cuando fui a la radio y dijeron “bueno, aquí está nuestro hermano Jhonny, nuestro *jilata* Jhonny [pronunciando enfáticamente], nos va a hablar un poco más de nuestra visión” [...] Y estaba hablando un poquito de nuestra historia y llama uno y dice: “¿Cómo tú vas a hablar de identidad cuando nada de identidad tienes, partiendo desde tu nombre? Además, tú no sabes hablar aymara”. “Está bien, que el que no sepa hablar aymara —dije—, pero sí lo entienda, es una situación de la cual es mi lucha. Porque si no puedo hablar yo, ha sido porque justamente a mis padres los han discriminado por eso y mis padres no han querido que yo aprenda esta lengua para no seguir esos mismos pasos de discriminación y ahora tú me discriminas a mí” [...] Y eso me retumbaba en la cabeza. Y a mí hermano le dije: “Me voy a cambiar el nombre” (Huali, 36 años, 11 en Buenos Aires)

Hoy utiliza este nombre públicamente, con desconocidos, con amigos y con la mayor parte de su familia. Su hijo y los/as de otros/as migrantes aymaras han sido inscriptos/as con nombres de esta procedencia: Pajsi, Aru, Maimara, Uma, etc. combinados con otros nombres aymaras u occidentales. El fenómeno ha generado disputas intrafamiliares en determinadas circunstancias, con los/as abuelos/as de los/as niños/as, por ejemplo, o con el propio cónyuge, preocupados/as por la posible discriminación que puede llegar a sufrir quien lleve uno de estos nombre o simplemente por las confusiones que pueden generar estas palabras. En las instituciones locales la decisión no ha estado exenta de fricciones, comúnmente debidas al desconocimiento del empleado encargado de la atención al público en el registro civil de turno o a su mala predisposición. El argumento expuesto, que es el más habitual para cualquier caso en que un nombre solicitado, aymara o no, no figure en los listados aprobados es que no indica con claridad el “género” del niño o niña. Se necesita entonces presentar algunas notas y comprobantes. El trámite puede ser largo, pero en general el Consulado Boliviano y el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas prestan su ayuda para la resolución de los casos. De hecho el INAI cuenta con un “Programa de Fundamentación sobre Nombres Indígenas”. En este marco, el organismo se compromete a que “en el caso de que el nombre elegido no se encuentre reconocido por el Registro Nacional de las Personas, este Instituto, a pedido de los interesados, realizará las gestiones pertinentes ante ese Organismo para el reconocimiento y asignación de dichos nombres”¹¹.

11 Sitio oficial del INAI www.desarrollosocial.gov.ar/INAI/site/nombres/nombres.asp

Migraciones laborales: ausencias de los padres a ritmo del trabajo

Su hermana de Guillermina era, que se iba a hacer la costura. Una de las chicas es, que ha tenido su hijito, y como resulta de que como no había recursos, no había trabajo para poder establecerse aquí en Bolivia, se ha ido a Argentina y le ha dejado con su hermana menor porque sus papás, los abuelos del bebé, o sea, viven en el campo, aquí en el área rural, por Tablachaca, por ahí. Entonces lo que ha hecho la hermana mayor es dejarle con la hermana menor a su hijito. Entonces ahora ha venido aquí, se ha encontrado con el papá de la hija, nuevamente ha tenido otro hijito y se ha vuelto a Argentina, y lo ha dejado ahora al segundo hijito con la hermana menor, y la hermana menor tiene otros hermanitos menores a quien cuidar, ¿no? Ahora me he enterado de que la hermana que cuidaba a sus hijos se ha conseguido un marido y ya no puede asumir, digamos, a los dos sobrinos, entonces lo que ha hecho es que regrese la señora de Argentina y ahora aquí [en El Alto] está trabajando en una empresa de costura también. [Guillermina] tenía unos 14 años [...] En la época de vacación todos los nietos, sobrinos, al campo, a trabajar, como una especie de relajo para ella, ¿no? En el campo estaban sus abuelos, sus papás de Guillermina, y va con todos los hijos... los hermanos y los sobrinos. (Teresa, vecina de Guillermina, El Alto)

Estudios académicos, organizaciones estatales, de la sociedad civil y organismos internacionales han llamado la atención sobre las reestructuraciones en la familia, tanto en su composición y organización, como en los imaginarios acerca de ella; enfatizando el papel que las migraciones en general y las internacionales en particular juega en estas reestructuraciones. Muchas de estas transformaciones tienen que ver con el trabajo; los ritmos y las condiciones de realización y de vida que el trabajo exige en la nueva situación; finalmente, con los nuevos arreglos que como consecuencia se dan en la distribución de responsabilidades para la crianza y el cuidado de niños, niñas y adolescentes.

El aspecto más evidente de estas reestructuraciones es la ausencia de padres y de madres en el lugar de origen, donde quedan los/as niños/as por un tiempo que oscila entre unos pocos meses y muchos años. A diferencia

de otros procesos migratorios desde otros países, desde otras zonas de Bolivia y desde la misma región andina hacia Europa, la migración desde esta región hacia Argentina no es una migración “feminizada”. Cuando la migración no es de la familia completa, viajan tanto hombres solos como mujeres solas y es común también que se de la migración de las parejas jóvenes.

Que niños, niñas y adolescentes queden en Bolivia sin uno de los padres o sin ambos despierta la preocupación de miembros de instituciones religiosas y educativas con las cuales estos/as niños/as y adolescentes tienen algún tipo de contacto. Uno de los organizadores de los mencionados talleres con familiares de migrantes que llevó adelante la Pastoral de Movilidad Humana de la Iglesia católica en El Alto señaló que no es extraordinario que padres y madres que trabajan en Argentina dejen sus hijos en esa ciudad, lo mismo que sucede en Viacha. Suele pasar que estos/as niños/as, luego jóvenes, “se sientan más liberales, no sólo porque sus padres no están (sino) porque tienen dinero de las remesas”. Manifestó, en coincidencia con docentes de nivel primario y secundario de El Alto, su intranquilidad por el consumo de alcohol que muchos de estos adolescentes experimentan. Un maestro relató que en algunas zonas de El Alto se daba el caso de “niños migrantes o hijos de papás migrantes que se han ido haciendo adolescentes y han ido incursionando en trabajos informales y en la formación de pandillas” para llegar luego al “consumo de alcohol, pequeños robos, hurtos, hasta problemas más serios”. Estos miembros de instituciones de la sociedad de origen apuntan que por el viaje de los padres muchas veces tienen lugar “quiebres afectivos” y faltas difíciles de sustituir para los/as hijos/as.

La separación es dolorosa en ambos lados del recorrido. En Buenos Aires los padres y, sobre todo, las madres cuentan sus historias de sufrimiento por haberse alejado de los hijos. Los llamados telefónicos y, cuando se ha conseguido una relativa estabilidad económica, las eventuales visitas son el modo de contacto más directo que se consigue. Si la necesidad o la posibilidad de trabajar es lo que ha instado a la migración, son los ritmos de trabajo los que determinan la frecuencia y extensión de esos contactos. Los llamados telefónicos no generan problemas a quienes han logrado instalarse como comerciantes, talleristas o trabajadores de otros rubros que han conseguido cierto buen pasar, pero para el gran porcentaje de

inmigrantes que trabajan largas horas del día como costureros/as, el fin de semana es esperado como el único momento en que pueden efectuarse esos llamados y el costo no permite que éstos sean muy extensos. En cuanto a las visitas (también diferentes según la posición socioeconómica), tanto de los padres como de los hijos, se dan generalmente en el período de vacaciones de verano, en el cual no solo los/as niños/as no tienen compromisos con la escuela sino que también los padres ven decrecer sus obligaciones laborales. La cantidad de horas de trabajo diario y de días de trabajo semanal, el ingreso y las condiciones habitacionales conseguidos estructuran la frecuencia, el modo y la duración de los contactos.

Como muestra la historia de Guillermina y su hermana, la línea de sucesión y sustitución en los trabajos de cuidado y crianza es femenina. Cuando el migrante es el varón de la pareja, el cuidado queda a cargo de la madre (quien seguramente echará mano de redes de ayuda y reciprocidad en esta tarea). Cuando se ausenta la pareja, suelen encargar los niños/as a la abuela, a una tía o a una hermana. Cuando la que migró es una madre soltera, lo más probable es que sea su madre, la abuela del/a niño/a, quien quede a su cargo. No he conocido un solo caso en origen ni en destino de una mujer que viajara a la Argentina dejando al esposo solo con los/as hijos/as. Además de los llamados telefónicos, las ausencias procuran suplirse con el envío de remesas a las/os encargadas/os del cuidado de los/as hijos/as. Las historias que refieren un corte en el envío de remesas tienen casi siempre como protagonista a un padre. Si es cierto que he oído sobre mengua en las remesas de algunas madres, lo cual podría deberse a oscilaciones en el mercado de trabajo y en los sueldos percibidos, cuando el relato menciona una virtual “desaparición” de uno de los progenitores y de sus envíos de dinero, se trata de un varón. De todos modos, lo más común parece ser el intento de mantener el envío de remesas hasta lograr por fin la reunificación de la familia, al menos de la nuclear. Ello muchas veces se cumple, si bien puede demandar varios años de separación.

Los costos emocionales tienen que ver comúnmente con que las razones consideradas para tomar la decisión de migrar no son valoradas de igual manera por todos los involucrados. Es común que tal decisión no sea tomada individualmente y participen de ella al menos los familiares más cercanos. Cristina, por ejemplo, es una mujer de poco más de 30



Agencia de empleo, ciudad de El Alto, departamento de La Paz
(fotografía Beatriz Castillo*)

años que en febrero de 2008 había vuelto a La Paz, donde dejara a sus tres hijos al cuidado de su mamá al partir hacia Buenos Aires poco más de un año antes. Volvió a La Paz con su cuarta hija, nacida en Argentina. El padre de la niña se había quedado *costurando*¹² en un taller textil en Buenos Aires, donde había conseguido trabajo luego de que él y Cristina abandonaran otro taller en el que trabajaran juntos. No estaban muy claros los planes mientras pasaba ese tiempo en La Paz, pero los llamados de la nueva patrona de su esposo la definieron: volvería a Buenos Aires. Tomó la decisión junto con su madre. Ella le recordó que allí en Bolivia no se ganaba lo suficiente e insistió en que esa señora decía que le pagaría bien. Le indicó, además, refiriéndose a los/as hijos/as de Cristina: “Me vas a mandar para la ropa, para recreo, para pan, para todo me vas a mandar, porque

* Agradezco a Beatriz Castillo esta y otras fotografías. Asimismo agradezco a ella y a Germán Guaygua por su ayuda en el trabajo de campo en La Paz y por su gran cordialidad.

12 Las personas ligadas a los talleres hablan de “costurar”, que tiene una acepción más amplia que la de “coser”. Nombra diversas actividades que puede realizar un/a trabajador/a textil, coser tanto cuanto cortar las telas, quitar los hilos, etc.

aquí se antojan [los/as niños/as] hasta un refresco, hasta helado quieren, y para la bebé también pañales, leche, no tiene que faltarles a ellos nada”. El acuerdo fue claro. Cristina le dijo que, como el año anterior, ella le enviaría dinero, que en Argentina no salía siquiera de paseo ni se compraba nada para ella. En este tipo de decisiones, y en la de Cristina en particular, la opinión de los/as niños/as parece pesar menos que la de los adultos. No es que el hijo no comprenda que se trata de una necesidad económica, pero es posible que la subestime comparada con su urgencia afectiva. Y no es que padres o madres como ella no escuchen el reclamo de sus hijos/as. Lo hacen, y a pesar de la angustia que esto pueda causarles, entienden que lo mejor que pueden hacer “por ellos” es irse a trabajar al extranjero.

Y yo he agarrado y me he venido. Y he agarrado a mis hijos... tampoco me he puesto a llorar, ni nada, dentro de mí lloraba y me vine aquí [cuenta llorando]. Así como si me estuviera yendo a la calle no más, con mi mamá hemos salido, mi mamá me acompañó a la Terminal [...] se estaban yendo al colegio y mi hijito menor me dice: “mami no te vayas, no te voy a pedir comida, no te voy a pedir nada, pero quiero estar a tu lado”. “Pero, ¿qué voy a hacer?, ¿quién les va a dar a ustedes si yo no voy a trabajar? Si no tienes papá, yo solamente soy yo”. “Sí, mami, andá entonces”. Así he venido a trabajar. (Cristina, 33 años, 2 en Buenos Aires)

Los nuevos arreglos para la crianza y el cuidado de los niños no se reducen únicamente a una ecuación de ausencias y presencias de padres y madres. La forma que tomen estas ausencias y presencias es fundamental. Como muestra el acuerdo entre Cristina y su madre, hay sustituciones negociadas con cierta claridad. Cristina cuenta que Marcos, su hijo mayor, de 12 años:

Entiende bien todo; me dice: “Cuando a veces le riñen a mi hermanita, ella no se queda callada y dice, ‘Marcos, agarra el celular y llámale a la mamá de Argentina, que venga de una vez, aquí la mamá ya se está pasando’. Dice que le dice de mi mamá: Llamale, te digo que le llames, quiere que vengas” [...]

Mi hijita había roto su licuadora de mi mamá. “Ahora me tienes que pagar, me tienes que pagar, de donde sea”, me dice [la madre]. “¿No me lo has pegado? Te voy a comprar, pero no me lo vas a reñir ni decir nada”, le he dicho. “No, pero sí o sí, porque tiene que tener cuidado”, me dice

[la madre]. “Ya, te lo voy a hacer, pero no me lo vas a decir nada”, digo.

Los niños son así, traviesos.

—¿Vos notaste que estaba enojada tu mamá?

Sí, en el momento, pero después se le pasa. Pero tengo que responderle.

(Cristina, 33 años, 2 en Buenos Aires)

Hay otras ocasiones en que una ausencia puede ser sorpresiva y demandar la improvisación de algunos ajustes que impactan fuertemente en la vida de los/as niños/as. Además, como va a verse en la narración de Jorge, un ex tallerista que hace más de veinticinco años llegó a Buenos Aires desde Santiago de Huata, a orillas del lago Titicaca, este tipo de arreglos no se requiere solamente cuando padre y/o madre han dejado hijos/as en el lugar de origen. Las condiciones de vida en el contexto migratorio pueden conducir al “abandono” de niños/as que se encontraban ya con sus padres en la sociedad de destino.

Una vuelta me quedé con dos chicos, no sé, que no sabía qué hacer. No sé, tuvo problemas el matrimonio. Se fue la señora y a los pocos días el marido pegó el viaje y me quedé con dos chicos. Me decían que tenía que poner la denuncia. Dentro de mí decía “no, mira si vuelve este muchacho y yo todavía le voy a poner en más quilombo”. Y aguantamos así, uno estaba en primero y otro en tercero [grados de la escuela], me parece. Y tratamos de en la mañana, como mi hija también iba, mandamos a la escuela, un mes creo. Y después volvió la madre, que se había ido a Bolivia, y se hizo cargo. Ahí le encargamos: “en la otra vamos a hacer distinto”. Claro que si un matrimonio se fractura en ese momento debe ser difícil. Pasó mucho tiempo, y la última semana creo que fue que me hizo llamar la maestra, “¿qué pasó con los padres?”. Le dije que era por un problema familiar ellos viajaron. Obviamente no era lo mismo, y yo un poquito traté de hacer pasar por alto, y ahí regresó la mamá. Pasan muchas de estas cosas dentro de la colectividad, de nuestro pueblo, sobre todo, te estoy diciendo. Y dentro de todo tratamos de manejarlo. (Jorge, 45 años, 27 en Buenos Aires)

En el relato de Cristina sus hijos intentan intervenir en el acuerdo que ella tiene con su propia madre. Su hijo más grande le cuenta de la protesta de su pequeña hermana y del pedido de ella para que llame a “la mamá de Argentina” porque la otra “mamá” (la abuela) “se está pasando”. El hijo

transmite el pedido de la hermana, o formula un pedido en nombre de ambos, o usa la anécdota de la hermana porque es él quien quiere llamar la atención de Cristina. Sea cual fuere la intención, Cristina registra la solicitud. Y en la segunda parte del relato, ella y su madre renegocian el acuerdo y procuran pasarlo en limpio. El envío de dinero que pueda hacer Cristina, para reparar la licuadora o para lo que sea, le reserva una cuota de poder para hacer sugerencias o indicaciones a su madre a propósito de no pegar o reñir a sus hijos/as.

En la situación reconstruida por Jorge, en cambio, las cosas son bien diferentes. La mayor de esas diferencias es que los niños aparecen como protagonistas pasivos de la escena. Los padres que se van, el tallerista (Jorge) para el que trabajaban los padres que se hace cargo de ellos, la maestra que se preocupa y la madre que vuelve son quienes definen el desarrollo de la trama. No ha habido un acuerdo previo y ante la contingencia se improvisa un arreglo para cuidar de los niños. Jorge “trata de hacer pasar por alto” lo ocurrido acaso para proteger a los niños, acaso a los padres, dada la posible acusación de incumplimiento de sus responsabilidades o acaso para protegerse él mismo, que como empleador de la pareja en un taller textil es probable que no cumpliera con todas las reglamentaciones correspondientes.

En cualquier caso, ninguno de estos comportamientos puede comprenderse sin reponer las condiciones socioeconómicas y de trabajo en el marco de las cuales tienen lugar. Cristina tenía que volver a trabajar a Buenos Aires sin su hija más pequeña. La patrona del nuevo taller le había planteado precisamente que con el bebé no podría ingresar. Es luego de esto que había sido su retorno a La Paz, donde dejó la beba con sus otros hijos al cuidado de su madre. En cuanto al caso que relata Jorge, tenemos pocos elementos para comprender una situación compleja. ¿En qué condiciones se teje esta trama? ¿Qué llevó a los padres a ausentarse?, ¿qué la llevó a la madre, en particular, a hacerlo, si luego regresaría por sus hijos? ¿Cómo sopesar las alternativas abiertas para Jorge?, ¿denunciar el “abandono”?, ¿contar lo sucedido en la escuela o en alguna otra institución local que, como veremos luego, suelen ser vistas con recelo por los/as migrantes?

Condiciones de trabajo: descuidos en el cuidado de niños, niñas y adolescentes

El techo se les cayó encima y quedaron atrapados en medio del fuego. Sus cuerpos carbonizados, irreconocibles. Se trata de cuatro chicos, de entre dos y 15 años, y una pareja de 45 años que murieron a raíz del incendio ocurrido en un taller textil que funcionaba en Caballito.

Según informaron a *La Nación* fuentes de la Policía Federal y del gobierno de la ciudad de Buenos Aires, el trágico episodio ocurrió minutos después de las 17,30 en la fábrica situada en Luis Viale 1269.

Si bien fuentes del gobierno porteño informaron que el local había sido habilitado en 2001 como “taller de corte de género, bordado y confección de ropa para hombres, mujeres y niños”, allí trabajaban y vivían hacinadas entre 50 y 60 personas de nacionalidad boliviana en condiciones similares a la esclavitud [...]

Al cierre de esta edición algunas versiones indicaron que el fuego habría comenzado cuando un televisor se desprendió del soporte que lo fijaba a una pared y, enchufado, se cayó encima de unos rollos de tela que estaban apilados en la planta alta del inmueble.

Algunos de los sobrevivientes relataron a los bomberos y a los médicos que los asistieron que el televisor se habría caído mientras los pequeños jugaban. La rápida propagación de las llamas favorecida por la alta combustibilidad de los materiales almacenados en la planta alta, que funcionaba como depósito y vivienda, habría provocado el derrumbe del techo de la fábrica que aplastó a los cuatro chicos y a los dos adultos. Mientras que otras versiones indicaban que el incendio comenzó a raíz de un escape de gas de una garrafa. (*La Nación*)¹³

Más allá de los viajes y desplazamientos en busca de trabajo que, como vimos en el punto anterior, pueden provocar ausencia de los padres, ya en el lugar de destino la realización de determinados trabajos, con las condiciones y ritmos que estos imponen, coloca también importantes obstáculos al cuidado de los/as niños/as. Los talleres textiles en Buenos Aires, que reúnen a una porción importante de la migración aymara en la ciudad,

13 “Mueren seis personas en un incendio”, diario *La Nación*, marzo 31 2006.

configuran un espacio-tiempo de trabajo que hace que los niños/as pasen largas horas solos/as, con otros/as niños/as o en grupos más o menos grandes bajo la vigilancia de un adulto. Sin duda entre los talleres existen importantes diferencias que, más allá de las idiosincrasias, tienen que ver con el tamaño y tipo de establecimiento, desde el taller familiar con cuatro máquinas hasta la fábrica o el taller grande de más de cuarenta, y con el hecho de encontrarse legalmente habilitados y cumpliendo las normativas o “en negro”. Pero con la excepción de la minoría de talleres “en regla”, todos comparten algunas características definitorias. La jornada laboral diaria es de alrededor de catorce horas y, si se acerca el plazo para la entrega de un pedido, puede extenderse hasta diecisiete, o lo que sea necesario para llegar a tiempo. Cualquiera de las máquinas con las que se trabaja requiere de una atención constante y absoluta, bajo el riesgo de heridas que pueden llegar a ser significativas. Trabajadores y trabajadoras se alojan en el mismo taller donde trabajan, dependiendo de su tamaño en algún cuarto anexo al de las máquinas o en alguno que sirva al mismo tiempo a otros fines, como el de ser depósito de telas.

Por su magnitud y consecuencias trágicas, el incendio del taller textil en el barrio de Caballito y las derivaciones que motivó (medidas de control, inspección y clausura por parte de autoridades locales, intervenciones de funcionarios y políticos nacionales, locales y representantes del Estado de Bolivia, reacciones entre trabajadores/as, talleristas y empresarios/as textiles involucrados, etc.) permitieron poner en la agenda pública problemas sociales que hasta entonces se veían reducidos a círculos de especialistas y activistas por los derechos, como el “trabajo esclavo” y la explotación laboral, la indocumentación como traba para el ejercicio de la ciudadanía, etc. Entre otros aspectos que las crónicas periodísticas trataron esas semanas, aparecieron las condiciones en que pasaban las horas en el taller los/as hijos/as de los/as trabajadores/as. En establecimientos pequeños, en los que puede haber un reducido grupo de niños/as, es común que la mujer que tiene a su cargo la cocina sume a ésta y a otras tareas domésticas la atención de aquellos/as. En los talleres grandes, en cambio, como han relatado muchos/as trabajadores/as, suele mantenerse a los/as pequeños/as encerrados en salas mientras sus padres se encuentran costurando. Experiencias y datos de este tipo han sido dadas a conocer

también por el Capítulo Boliviano de Derechos Humanos, Democracia y Desarrollo (CBDHDD, 2005a: 354 y ss, 2005b: 9 y ss.) y alertan a las autoridades consulares de Bolivia en Argentina.

Son niños descuidados, porque los padres que están todo el día sentados a la máquina, tienen muy poco tiempo para atenderlos a sus hijos [...] No digo que todos los niños estén así, pero dónde los tienen a los niños mientras los padres están dieciséis horas sentados ante una máquina, dónde están, a qué se dedican, con quién están, niños de 4 o 5 años, y claro, los mayores, pero, ¿qué andarán haciendo? (Funcionario de alta jerarquía, Consulado de Bolivia en Argentina)

Sobre este punto los/as inmigrantes tienen miradas diferentes, e incluso adversas, entre sí. Desde la condena hasta la justificación, como observación externa o autorreflexión crítica, casi nadie deja de ofrecer su punto de vista. No hace falta preguntar. El tema del trabajo, particularmente de las horas y atención que demanda y de sus consecuencias en el cuidado de los niños/as, aparece en las conversaciones más tarde o más temprano.

Julio: –En educación está constantemente la discriminación con los chicos por el ausentismo de los padres. Los padres no concurren, no los llevan, en ningún momento les dan ese cariño y afecto que necesitan estos chicos. Y ahí se ve que estos chicos sufran dentro de las aulas la propia discriminación. Tenemos que estar preocupados todos de que los padres estén demasiado ausentes porque de esa manera hacen que la discriminación esté constante en las escuelas.

Pilar: –Lo que pasa que el trabajo los absorbe también y le dedican cada vez más tiempo al trabajo por el tema de poder sustentar económicamente este hogar, y es como que hay esa situación; así como hay papás que se despreocupan, hay papás también que se preocupan y hacemos la lucha contra ese tema de la discriminación. (Julio, 43 años y Pilar 40. Respectivamente, 16 y 14 años en Buenos Aires)

Hay familias que laburan y se olvidan de los hijos, es un tema complicado [...] Podés llegar a tener plata pero a costa de qué. (Germán, 35 años, 17 en Buenos Aires)

El fragmento de la entrevista conjunta con Julio y Pilar da cuenta de una condena (más visible en Julio) y de una actitud más comprensiva (visible en Pilar). Estas dos personas se apoyan y colaboran mutuamente en los proyectos de intervención social en que participan en el barrio donde viven, la villa 1.11.14 del barrio de Bajo Flores, y ninguno de los dos trabaja o ha trabajado en el ramo textil pero ambos están interesados por lo que consideran un “encierro” de muchos de sus *paisanos* en el trabajo de los talleres y por los efectos que esto pueda tener dentro de la familia y en la vida del barrio. Por momentos subrayan la responsabilidad de los padres por “estar demasiado ausentes”, por no “dar ese cariño que necesitan los chicos”. Por momentos, las condiciones sociales generales que “los absorben” dada su obligación de “sustentar económicamente el hogar”. Germán, en cambio, está en el límite entre “el mundo de los talleres”, como lo llama, y “el mundo”, a secas, del que el primero “te aísla”. Es preciso escuchar su reprobación hacia las “familias que laburan y se olvidan de los hijos” en el contexto de su trayectoria personal: llegó desde La Paz a los 18 años a trabajar en un taller que su familia tenía en Buenos Aires y es el único en el que ha trabajado desde entonces. Expresa sus deseos de abandonar el trabajo textil y lo intenta desde hace años buscando en “la cultura” una salida que pueda darle algún ingreso, pero tiene que volver a él periódicamente, cuando la necesidad de dinero urge y siente que “no [sabe] hacer otras cosas que costurar”. Pero como anticipé, las miradas sobre este aspecto son divergentes:

[M]uchos [talleristas] buscan trabajar en casa para contenerlos a los hijos. Hemos visto que en las familias argentinas los hijos quedan a la intemperie porque el papá y la mamá trabajan afuera y los hijos quedan a libre albedrío, como quien dice [...] [L]os niños necesitan el control de los padres, y el boliviano ha visto que la mejor manera de controlar a los hijos es quedándose con ellos y trabajando en casa. Ahora, hay otra realidad que también hay costureros que tienen los hijos, que evidentemente sufren algunas consecuencias porque también los costureros no le dan el tiempo necesario a los niños. Son cosas muy distintas: el tallerista con sus hijos por ahí les da tiempo, les da más importancia. No es que por falta de no darle importancia el costurero, sino que el costurero tiene que estar abogado a trabajar, y ahí también un poquito descuida la educación de los

hijos, también los talleristas bolivianos descuidan la educación de los hijos porque se dedican 100% al trabajo textil. Pero no obstante, nosotros venimos con otro tipo de enseñanza, con otra educación, somos muy querendones del hogar, de la familia y creo que basado en eso que le digo muchos de nosotros preferimos quedarnos con los chicos en la casa y trabajando. Por eso buscamos siempre trabajar, tener el taller en la casa, en la casa de familia, es así. (René, 46 años, s/d del tiempo en Buenos Aires)

Las consideraciones de René son de una gran densidad. Como integrante de una organización de “la colectividad” y como tallerista sabe que al recibir tratamiento mediático y gubernamental durante meses estos temas son relativamente conocidos. Tal vez por ello realiza una suerte de explicación moral de la preferencia de los *paisanos* por trabajar en la propia casa, con los chicos, a partir de la diferencia que establece con “las familias argentinas”, cuyos hijos quedan “a la intemperie”. A su vez diferencia a los talleristas, entre quienes él se cuenta, que dan importancia a sus hijos, de los costureros, que no “dan el tiempo necesario a los niños”. Pero también en tanto tallerista encuentra pertinente dejar claro que los talleristas trabajan a la par de los costureros (no los explotan), lo cual lleva, entonces, a que algunos talleristas también descuidan a sus hijos. Como tallerista se distancia de los costureros y, a la vez, como tallerista que emplea costureros borra la distancia con ellos respecto de la cantidad de trabajo que realiza. Como representante de “la colectividad”, defiende en general a sus *paisanos* de las acusaciones sobre la crianza de los hijos. En esta complejidad no aparece el contexto en el que las personas “prefieren” poner un taller en su casa, ni aparecen las diferencias entre un taller en una “casa de familia” y un gran taller. Aparece y desaparece, por otro lado, la diferencia entre costureros y talleristas. La heterogeneidad y desigualdad entre aymaras, mencionada en el punto uno, está presente en la migración y está presente en el mundo de los talleres y, como muestra este ejemplo, actúa en la estructuración de las visiones acerca del trabajo y de la responsabilidad de los adultos con sus hijos/as.

Otros trabajadores revisan críticamente el comportamiento que, al respecto, ellos mismos han tenido en el pasado. Suelen ser talleristas retirados de esa actividad o trabajadores de talleres familiares, generalmente miembros de la familia del propietario del taller, que pueden tener un

contacto con los hijos/as durante la jornada laboral. (Los costureros de talleres grandes o aún los empleados en talleres familiares que no pertenecen a la familia lamentan no tener contacto frecuente con los niños/as y no poder atenderlos/as como desearían, pero señalan que no tienen la responsabilidad ni la posibilidad de modificar la situación que lleva a esto.) Es habitual que quienes hacen esta revisión crítica relacionen sus ausencias con el desempeño escolar de sus hijos/as, en particular si han tenido problemas o han llegado a la deserción. También es común que, tras esos avatares, sientan que “como padres han aprendido”.

[A algunos hermanos] el trabajo no les permite tener mucho contacto con los hijos. Yo estaba estos días metido en el trabajo de la costura y de a ratos no más la veía a mi nena. Es muy demandante. Y en otros lados es igual, o mucho más... Y uno se pone a trabajar y “tengo que entregar, tengo que entregar”, y para sostener a la familia. Entonces vienen los hijos, que están en primaria y dicen: “Pero papi, esto explicame”, “no, no tengo tiempo, que tengo que entregar”. (Huali, 36 años, 11 en Buenos Aires)



Feria “La Salada”, galpones de comercialización de productos textiles, partido de Lomas de Zamora, sur del Área Metropolitana de Buenos Aires (Fotografía Sergio Caggiano)

Trabajo infantil: institucionalidades y lógicas culturales en migración

Julián me hablaba con su voz pequeñita de diez años mientras caminábamos juntos por las calles de Tiwanaku. Me acompañaba por el pueblo para indicarme cómo encontrar un par de lugares y personas que yo buscaba. En un momento, introduciendo él el tema, me preguntó cómo eran de grandes las vacas en el lugar de donde yo venía. No se me ocurrió rápidamente cómo responderle pero al mirarlo él me estaba señalando con su mano derecha la altura que alcanzaban las vacas allí en el Altiplano, al menos las que él conocía bien de cerca. Entonces seguí su ejemplo y señalé con mi mano la altura que alcanzan las vacas en la pampa argentina. “¡Mmh! –exclamó abriendo sus ojos– treinta litros de leche tal vez darán, ¿cuánta leche darán?”. “La verdad es que no sé”, le respondí. “Como treinta litros darán. Las de acá más pequeñas son y dan diez”.

De vuelta en Argentina, encontrándome en una zona lechera de la pampa húmeda, daba vueltas en mi cabeza la preocupación de Julián y la seguridad de su cálculo. Hice la correspondiente consulta y me informaron que la producción diaria puede rondar entre los veintidós y los treinta y dos litros de leche.

Más allá de la exactitud del cálculo de Julián, más allá de las casualidades o del conocimiento, quedé pensando en el terreno temático que Julián había elegido para conversar con un adulto extranjero, para mostrar sus preocupaciones y sus intereses, su seguridad y sus destrezas. (Diario de campo)

Desde la década del noventa el trabajo infantil ha ganado lugar en las agendas políticas a nivel internacional. La Convención sobre los Derechos del Niño, el Convenio 138 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) sobre la Edad Mínima de Admisión al Empleo y la Declaración de la OIT relativa a los Principios y Derechos Fundamentales en el Trabajo, han producido los que serían, junto a otros convenios y declaraciones, los marcos principales en los que se plantea la necesidad de su erradicación. Durante este período se han producido avances en esta dirección en los países de la región. En particular, los estados boliviano y argentino han ratificado el Convenio 138 sobre la edad mínima de trabajo y el Convenio 182 sobre las peores formas de trabajo infantil entre la segunda mi-

tad de la década del noventa y los primeros años de la siguiente. Los gobiernos actuales de ambos países se manifiestan comprometidos en trabajar en esta dirección y de acuerdo con aquellos marcos de referencia. En Bolivia la edad mínima para que el trabajo infantil sea calificado como legal es de 14 años, con algunas especificaciones y variaciones del umbral de acuerdo con el tipo de trabajo y los riesgos que supone. En Argentina, en 2008 se modificó la Ley de Contrato de Trabajo y la edad mínima pasó de 14 a 15 años, en consonancia con la obligatoriedad del sistema educativo. Se prevé que a partir de 2010 pase a 16 años.

El trabajo infantil está ampliamente extendido en Bolivia y algunos informes han mostrado su alta incidencia en el mercado laboral del país (PNUD, 2007). Basta recorrer, por ejemplo, las calles de una ciudad como El Alto, para encontrar carteles que especifican su búsqueda de mano de obra de manera manifiesta: “Se necesita joven entre 12 y 15 años” decía uno con el que me topé al descender del minibús en mi primera visita a la ciudad. En este contexto, más allá del consenso que se ha logrado entre los organismos internacionales y los estados en torno a la lucha contra el trabajo infantil y, de manera más urgente, contra las peores formas que este reviste, en vastos sectores de la sociedad boliviana puede constatarse una mirada tolerante y hasta de defensa de ciertas formas de trabajo de niños, niñas y adolescentes. La aceptación de que los más jóvenes realicen algún tipo de trabajo está presente incluso entre altos funcionarios de dependencias estatales, de ONG o de organismos de la sociedad civil. Puede tratarse simplemente de la constatación de una realidad. También, como me explicó un funcionario del CBDHDD luego de relatarme algunas discusiones sobre el tema en el momento de elaboración de la nueva Constitución de Bolivia, sería preciso comprender en toda su profundidad “el trabajo como parte de la naturaleza de la vida” y diseñar, entonces, una lucha contra “la explotación”, no contra “el trabajo”.

El mencionado *Informe sobre Desarrollo Humano en Bolivia 2007* del PNUD refiere al Informe complementario al Comité de los Derechos del Niño de Ginebra presentado por el Gobierno boliviano en el año 2005, de acuerdo con el cual en el mundo rural andino las personas “están insertas en las actividades agrícolas y pecuarias de sus comunidades desde que aprenden a caminar, asumiendo, con el apoyo de sus padres, el cuidado

de los animales y casas, para posteriormente pastorear y participar en el cultivo de los productos para la subsistencia y, en escala muy reducida, la comercialización. Los hechos muestran que los menores aymaras y quechuas son agentes económicos y productivos; estas prácticas configuran sociedades de carácter colectivista, donde priman la participación y la corresponsabilidad social” (PNUD, 2007: 229-230). Los/as niños/as de las familias aymaras en las ciudades suelen desempeñarse como empleados u obreros, su participación en trabajos familiares se da aunque evidentemente en un porcentaje mucho menor que en el campo.

Más allá de las diferencias entre los contextos rural y urbano, los/as aymaras presentan el trabajo como una parte constitutiva de su modo de ver el mundo y las relaciones sociales. El trabajo “infantil” es ligado a la educación o formación general de las personas, desde pequeñas, y al desarrollo de una ética. Suele ser presentado como parte de los principios andinos sintetizados en el *ama qhilla*, *ama llulla*, *ama suwa* (no seas flojo, no seas mentiroso ni seas ladrón), y asociado al hecho de que todos los miembros de la familia tienen la obligación de aportar a la familia, de colaborar encargándose de alguna tarea. Resulta difícil no ya valorar estas prácticas sino incluso definir las como “trabajo infantil”. La aceptación extendida del trabajo de niños y niñas y, sobre todo, la comprensión de éste como parte de unos modos de hacer propios, ligados a principios éticos y morales, advierte sobre los peligros del traslado del concepto de “trabajo infantil” de su contexto occidental específico de surgimiento a otras condiciones socioculturales particulares.

El principal interés que esto tiene para comprender la migración aymara en Buenos Aires, es que muchos de los migrantes allí mantienen la vigencia de estos principios y los reeditan como una suerte de guía para sus acciones o de explicación de sus prácticas.

Una cosa es la ley, la ley que evidentemente condena el trabajo infantil. Pero muchos padres no lo hacen por esa situación de explotación, porque ¿qué padre va a querer el mal para sus hijos? No es una cuestión... es una cuestión más que todo de educación. Por ejemplo, en mi calidad de padre, me gustaría que mi hijo trabaje conmigo, no a la par, pero me gustaría enseñarle que aprenda el oficio, para que el día de mañana, esa es la opinión que yo tengo, si me pasa algo, mi hijo va a poderse defender en la vida y no va

a ser un tipo cero a la izquierda que diga “qué hago, mi papá se murió, mi mamá falleció, entonces ¿qué hago?”. Entonces nosotros [...] a veces los ponemos a trabajar a los hijos pero no por esclavizarlos, sino por enseñarles, por darles pautas de responsabilidad [...] Te vas a defender con el oficio que yo te enseñé. (René, 46 años, s/d del tiempo en Buenos Aires)

Yo en Bolivia, a mis 8 o 10 años, incluso de responsabilidad estoy hablando. No podías vos estar jugando y tu papá trabajando, algo tenés que hacer. No existe eso. O sea, está tu papá trabajando y vos algo tenés que hacer. Teníamos un rebaño de corderos, unos cuarenta corderos; a las nueve de la mañana: al cerro. Y a las seis de la tarde tenía que estar y contados, todo. A esa edad venía agua y se lo podía llevar, pero, o sea, la responsabilidad estaba [...] A mí me mandaba mi mamá al pueblo, anda a comprar, como al mercado, pero ya éramos expertos en eso [...] Es lindo, maravilla, en ese sentido. Hay gente que piensa distinto. Hay gente que ha entendido. En nosotros tendría que ser común, la ayuda, el ayudante. (Jorge, 45 años, 27 en Buenos Aires)

Como en el segundo fragmento, las reflexiones acerca del “trabajo infantil” suelen tener un momento de evocación del pasado personal y de las tareas realizadas entonces. Se establece una continuidad entre las actividades que se ha tenido que efectuar en la niñez, en otro contexto, antes de migrar, y las actividades que los/as hijos/as u otros/as pequeños/as podrían o tendrían que efectuar aquí y ahora. Así como las dos citas lo hacen de manera explícita, el conjunto de las reflexiones de los/as inmigrantes aymaras sobre el tema aluden de una u otra manera a la responsabilidad, al trabajo como generador de pautas, como actividad edificante. Nunca se hace mención del beneficio o ayuda económica que este trabajo puede representar para la familia o los padres, tal vez porque constituya un argumento menos legitimado públicamente en el contexto de la sociedad “receptora”. Trabajar aparece como una actividad formativa en sí misma y, si bien en general padres y madres valoran mucho la posibilidad de sus hijos/as de recibir educación formal, el trabajo es visto además como una preparación para el futuro, en el sentido en que ayudaría a ser, como los padres suelen presentarse a sí mismos, versátiles y adaptables a situaciones difíciles.

El tallerista de la primera cita habla del trabajo de los propios hijos al afirmar que ningún padre querría el mal para ellos; al mismo tiempo,

remite a la ley y coloca así un marco general para su afirmación. En el segundo caso mi entrevistado, también tallerista, formula una concatenación entre el recuerdo de su trabajo pasado en el campo y la afirmación “[e]n nosotros tendría que ser común, la ayuda, el ayudante”. La figura del “ayudante”, nombre genérico para el más bajo nivel en el escalafón de tareas en el taller textil, conduce a pensar que quizá ya no sean (o no sean únicamente) los/as hijos/as los/as trabajadores/as aludidos/as.

Una persona de repente trae a una persona menor de edad de Bolivia, con la esperanza de poder ayudar. Hay muchos niños, lamentablemente, chicos de 12, 13 años que están obligados a suplir a sus papás, y lamentablemente sus familias están en una situación difícil. Entonces dicen «anda a trabajar vos allá, por lo menos, que se gana bien», entonces le mandan con un familiar, con un familiar, le dan el poder, y evidentemente y lo mandan allá y comienza a trabajar. Y ha habido algunos casos en los que ni siquiera les pagaban, y ha habido eso de esclavizarlos, digamos. Nosotros consideramos que no está tan mal para nosotros, porque de lo contrario nuestros hijos van a ser unos parásitos. Yo, por ejemplo, tengo muchos “vicios”, ¿por qué?, porque desde muy chico he comenzado a trabajar en una y otra cosa y sé, conozco; si se me para el coche un día, voy a hacerlo yo mismo, voy a sacar la rueda, el carburador, voy a arreglar yo. En cambio hay otros niños que llegan a ser un joven hoy día que no saben absolutamente nada y lamentablemente no saben qué hacer, son como parásitos. (Félix, 41 años, 20 en Buenos Aires)

En estas pocas oraciones se dejan apreciar los desplazamientos que estaban sugeridos en las otras entrevistas. Con contornos no muy definidos queda bosquejada una zona gris. Pasamos de la persona que trae de Bolivia a un “menor de edad con la esperanza de poder ayudar” a los niños a quienes “lamentablemente” los “esclavizaron”. Pasamos luego a que “no está mal para nosotros” el trabajo de los hijos, inmediatamente a la referencia a la propia infancia de trabajo edificante y, por último, a la mención de los jóvenes que, por no haber trabajado, “son como parásitos”. Los entrevistados hablan de sus hijos/as, hablan de sí mismos en el pasado y hablan de otros niños/as, adolescentes y jóvenes.

Es oportuno, para entender aun mejor de qué hablan, reponer elementos fundamentales del contexto social en el que hablan. El 14 de sep-

tiembre de 2007, el periódico *Clarín* titulaba una noticia: “Al Consulado llegan chicos que se escapan de talleres ilegales”. En el cuerpo de la nota presentaba algunos de los muchos casos que llegan al Consulado de Bolivia desde que asumieran los actuales funcionarios a fines de 2006: una nena de 8 años, “traída por unos tíos para hacer de niñera, que ni siquiera era enviada a la escuela”, otra de once, traída con permiso de los padres para cuidar un niño y que “terminó explotada en un taller de costura”, un muchacho de 15 años “al que encontraron en mal estado de salud, caminando por la ruta [...] decidido a volver a Bolivia a pie. Se había escapado de un taller de costura”¹⁴.

El trabajo infantil de niños/as bolivianos/as o hijos/as de bolivianos/as en Argentina tiene varias caras y algunas de ellas son consideradas por el Consulado más sombrías que las de los talleres textiles. El trabajo en los hornos de ladrillo en el sur patagónico, el trabajo en quintas (por antonomasia el pelado de ajo en Mendoza) y en verdulerías en varios lugares a lo largo del país, ofrecen ejemplos. En los talleres textiles, la necesidad de cierto grado de especialización para manejar las máquinas hace que los/as niños/as no sean incorporados/as tan pequeños/as como en las actividades mencionadas; pero sí trabajan en tareas ligadas a la costura propiamente dicha, como ordenar y apilar telas, sacar hilos de las prendas y recortar los retazos o bien en faenas propias del funcionamiento del taller como la cocina, la limpieza o el cuidado de los/as más pequeños/as. Si bien no se ha sistematizado el conocimiento de estos casos, puede decirse que, de acuerdo con el artículo 17 de la Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, los mismos constituirían formas de trabajo infantil que pudiera “resultar peligroso o interferir en la educación del niño, o [...] ser perjudicial para la salud o el desarrollo físico, mental, espiritual, moral o social del niño” (Asamblea General de las Naciones Unidas, 2007: 2)¹⁵.

Volviendo a los principios y prácticas en torno al trabajo y al “trabajo infantil” de los/as migrantes aymaras en el contexto de destino, vale apun-

14 “Al Consulado llegan chicos que se escapan de talleres ilegales”, *Clarín*, 14 de septiembre de 2007. Ver también Ilieff (2007).

15 En el mismo sentido puede consultarse el Artículo 32 de la Convención sobre los Derechos del Niño.

tar que son las redes sociales que sustentan las migraciones las que posibilitan su mantenimiento y vigencia. Estas redes, muchas veces entrelazadas con relaciones de parentesco ritual, recrean en Buenos Aires aspectos de la perspectiva andina sobre el trabajo, al tiempo que reelaboran prácticas colaborativas y de ayuda mutua como el *ayni*, ajustándolas al nuevo escenario. El funcionamiento de estas redes y de estas prácticas permite intercambios en los cuales circula, entre otras cosas, mano de obra. El reclutamiento de trabajadores en la ciudad y el departamento de La Paz para los talleres textiles de Buenos Aires reviste tres formas: 1) avisos en la prensa o, más comúnmente, en las radios y, en las comunidades rurales, minibuses con altoparlantes que pregonan la posibilidad y las bondades de un viaje de trabajo a Argentina; 2) agencias de empleo que, en ciudades como El Alto, anuncian al transeúnte en pequeños carteles de cartulina con algunos datos (destino, sueldo, tipo de actividad) la búsqueda de trabajadores y hacen, tras la consulta de los interesados, los contactos correspondientes, finalmente; 3) ofrecimientos/ pedidos/ insinuaciones cara a cara. Esta modalidad personalizada es más o menos informal e incluye desde el conocido, vecino o amigo del barrio que llega desde Buenos Aires o tiene a su vez un conocido allí con alguna “oportunidad”, hasta el pariente o el paisano que vuelve de allí por presterío a pasar fiesta al pueblo o a participar de la misma, o simplemente de visita en una fecha cualquiera. Esta modalidad ha sido registrada de diversas maneras en el trabajo de campo, en el relato de un costurero que cuenta sobre “[t]alleristas que han ido a provincia, allá, a traer aymaras engañados, diciéndoles que les van a pagar mucho, mintiendo” o en el de un tallerista, cuando dice “[y]o a mi primo una vez le traje, lo que pasa es que vos llegabas al pueblo y se te venían, por poco te pagaban para que los trajeras”.

La tercera forma de reclutamiento implica casi siempre alguna forma de exhibición del éxito logrado (o que podrá lograrse) en la sociedad de destino. El vecino del barrio que se fuera hace un tiempo a trabajar a Buenos Aires llega en su coche o en su vagoneta, vistiendo ropas de última moda, cuenta que allí se gana bien y que él ya tiene casa y taller, y casi con seguridad “pone algún cajón de cerveza”. El paisano o el pariente que vuelve al pueblo también lo hace en movilidad propia y al pasar la fiesta despliega y comparte el éxito que ha tenido: contrata una banda de fuera



Agencia de empleo, ciudad de El Alto, departamento de La Paz
(fotografía Beatriz Castillo)

del pueblo, trae bebidas alcohólicas en botella que sustituyen o acompañan a la chicha, etc. Vale aquí lo que Cortes señala en su análisis del modo en que la migración internacional afecta a los cargos festivos en el valle cochabambino: “[l]as fiestas ofrecen a los migrantes la oportunidad de mostrar su nivel de prosperidad” y son también “la oportunidad de establecer nuevos vínculos, de reforzar otros y de hacer promesas de colaboración recíproca en el marco de un proyecto de salida al extranjero” (Cortes, 2004: 237-238). Y vale recordar también la distinción entre el “compadrazgo horizontal”, que une a familias de la misma condición socioeconómica y el “compadrazgo vertical”, que une a familias de condiciones desiguales (Albó y Barnadas, 1990), ya que es generalmente el segundo el que se enlaza con las redes sociales en la migración a Buenos Aires (y en la obtención de trabajadores/as).

Esta forma personalizada de incorporación de trabajadores/as y ayudantes resulta relevante puesto que es ella la que, por lo común, se activa en el caso de los/as niños/as y los/as adolescentes.

Ella [la dueña del taller] por teléfono me ha llamado [de Buenos Aires a La Paz] y decía “¿no hay gente?”, siempre me decía, “¿no hay gente para trabajar?”. Y como decía “doscientos dólares”, yo a mi sobrina le digo “vamos a trabajar”. “Tía, ¿vos estás queriendo hacer negocio conmigo –me dice– me estás queriendo vender, tía? Por favor, no. Debe ser para explotar. Así, mucho hablan de allá de Argentina, que a los bolivianos explotan. No, no, no. Yo puedo ir a pasear –me ha dicho– a estudiar o puedo ir a pasear, pero no a trabajar, no”. (Cristina, 33 años, 2 en Buenos Aires)

[E]s un circuito [...] se llevan un sobrino... Incluso dentro de las fiestas patronales que hay en las comunidades, en allá en el área rural, frecuentan hacer el bautizo de las personas [...] y entonces ahí, pues, les dicen, sin pensar, “mira, tu padrino es” y el padrino dice “a mi ahijado me la llevaré porque está sufriendo aquí y así no va a tener futuro, yo me lo llevaré a Argentina, allá va a trabajar bien, le voy a dar de comer” [...] Y lo malo es que allá son explotados. (David, colaborador Pastoral Movilidad Humana, El Alto)

[D]os cosas, que los bolivianos somos muy típicos. Uno, los lleva como parientes, está bien, si es hermano, pariente cercano, los lleva. Pero como los bolivianos somos pícaros, también lleva, pues, gente de acá, recluta los jóvenes, que dice allá la vida es mejor, los lleva, los recluta y allá también los explota; les hace trabajar y están explotando al propio boliviano. Esa es una realidad muy amarga, también. Eso han hecho la mayoría también. Aparte de su hermano o su pariente, que posiblemente no lo tratan así, pero hay otra gente que llevan y a ellos sí los tratan mal, lo hacen trabajar hasta día y noche. (Feliipe, funcionario distrital en el área educativa, Tiwanaku)

Las relaciones personales operan en la incorporación de trabajadores en La Paz, en El Alto y en la zona rural del departamento. Como producto de las visitas al lugar de origen un padrino puede llevar consigo a un ahijado, un sobrino viajar con su tío, un muchacho con su hermano mayor y, así, estos/as niños/as y adolescentes que colaboraran con sus familias en el lugar de origen en algunas tareas, probablemente realicen tareas muy diferentes en el lugar de destino, trabajos pesados, en condiciones insalubres, en largas jornadas, etc.

Puede apreciarse mejor las relaciones existentes entre las formas de “trabajo infantil” tradicionales en las familias andinas y los valores y principios que las acompañan y apuntalan; por un lado, los lazos parentales y las redes sociales como facilitadoras de la migración, por otro, el trabajo infantil (sin comillas) y la explotación en los talleres textiles en Buenos Aires. Las relaciones laborales con participación infantil descritas arriba colocan un problema complejo. El etiquetamiento de estas relaciones como “esclavitud”, por ejemplo, acaso juzgue (y espectacularice) el fenómeno demasiado rápidamente como para comprenderlo. Como señalé, hasta la categoría misma de “trabajo infantil” puede resultar problemática. Es preciso entender que hay diferentes tradiciones culturales entrecruzándose en este proceso y que éstas involucren ideas específicas en torno al “trabajo” y a la “niñez”. Sin embargo, tampoco puede pretenderse que esas relaciones, ideas y prácticas funcionen en un supuesto “sistema cultural” coherente y cerrado. Es preciso colocarlas en el contexto social mayor y en los circuitos de producción, circulación y consumo globales. Sin este marco, se corre el peligro de ensayar una mirada romántica sobre el fenómeno. La interpretación que propongo, en síntesis, es que estamos ante un entrecruzamiento y superposición de institucionalidades y de lógicas culturales, económicas y sociales: los/as niños/as, reclutados/as para trabajar en clave cultural aymara (esto es, de acuerdo con principios éticos que valoran el trabajo y su capacidad formativa y de acuerdo con figuras colaborativas “comunitarias”, en redes y relaciones de compadrazgo) pasan a trabajar en emprendimientos empresariales que cuentan entre sus objetivos la acumulación y la maximización de ganancias, generalmente por fuera de los controles estatales y también de los controles familiares y comunitarios.

Tener presente este entrecruzamiento de institucionalidades y lógicas es necesario no solo para procurar una comprensión del fenómeno en su complejidad, sino también para ensayar intervenciones políticas que intenten transformarlo. De hecho los organismos que buscan desmontar este entramado para acabar con sus efectos negativos han encontrado en dicho cruce de institucionalidades el mayor escollo. En el Consulado de Bolivia en Buenos Aires acumulan casos en los cuales los padres de la propia víctima de algún abuso laboral presionan para que se quite una denuncia o para que la víctima se desdiga de su acusación. También en la Defensoría del Pueblo de Bolivia se topan con el mismo inconveniente. Allí y aquí

perciben que en el enredo que implica el entrecruzamiento de institucionalidades las relaciones sociales y lo que ellas motorizan pueden invertir su signo y que la superposición de lógicas produce ensombrecimientos. Para quienes pagan los costos de este entrecruzamiento la migración “sustituye un escenario donde los patrones culturales facilitan la existencia por otro donde, a menudo, la dificultan” (Torres y Carrasco, 2008: 9).

¿Qué sucede cuándo intervenimos en un caso de fuerte denuncia que hicieron gentes que lograron volver acá [La Paz] denunciando 18hs. de trabajo, las camas calientes, la existencia de menores, la presión que siente por ejemplo la mamá que tiene ahí su niño y siempre la amenazan si no cumple con el cupo de chamarras que se ha comprometido tiene que hacerlo [...] ¿Qué sucede cuando se quiere intervenir? Sucede que intervienen, encuentran estas fábricas clandestinas y los trabajadores eran bolivianos. Ninguno podía asentar denuncias primero, porque eran irregulares y tenían miedo a lo que les pudiera pasar, segunda cosa, eran amigos, parientes, comadres, compadres o sea, una lealtad maliciosamente utilizada a favor de la trata para fines de explotación laboral. (Funcionaria Defensoría del Pueblo, La Paz)

Y las víctimas de ese modelo son los niños: “vine con mis seis niños y están encerrados”, “y ¿a qué vino usted?”, “me dijo que voy a venir a cocinar, que aquí voy a estar bien”, ¿quién es?, su hermano el que le hace traer. Muy fuerte, fuertísimo, y eso es lo que ahorita paradójicamente es un impedimento para luchar por los derechos porque “a mi compadre, a mi hermano, ¿cómo les voy a denunciar, qué les va a pasar? Sí, yo me quiero ir, pero si les denuncio no me van a perdonar”. Entonces el compadre, la comadre, incluso ya la paisana, el paisano se están convirtiendo en alguna cosa muy negativa so pretexto de lazos comunitarios donde no existe ningún derecho. (Funcionaria Consulado de Bolivia en Argentina)

Salud en la migración: derechos y “diferencias culturales”

Hoy he debido suspender el trabajo de campo. Me encuentro en una empresa de salud especializada en estudios para librar aptos físicos para ingresos laborales. Personas diferentes que ingresaremos a trabajos diferentes esperamos los respectivos turnos para los análisis, mediciones, cuestionarios... En algún lugar de la ficha que reciben y van completando los/as médicos/as y enfermeros/as encargados/as de los estudios debe decir a qué se dedica cada quien y en qué organismo o empresa va a trabajar, porque la joven encargada de extraerme sangre, mientras prepara la aguja y tras haber intercambiado apenas un saludo conmigo, me pregunta: “¿Y qué estudiás?”. “Inmigración”, respondo y, para no ser tan genérico, acoto: “desde Bolivia”. “¿Personas –me dice la enfermera– o animales o qué?”

Sorprendido, empiezo a pensar qué dije mal, pero ella corta mi especulación y añade: “Porque acá, los que vienen, ufh, tenés algunos que no sabés si son personas o animales, ¡mi dios!, tenemos que hacer cualquier cosa; ya está, tomá este papel y preguntales a las chicas de recepción en qué piso seguís”. Como si se tratara de una escena demasiado preparada, no termino de dar dos pasos y la enfermera llama de un grito: “Condori”.

Sigo el silencioso recorrido por consultorios y laboratorios dudando acerca de tomar nota a mi regreso de este breve intercambio. ¿Es tan significativo?, ¿es una gran casualidad?, ¿es por ser tan habitual que de a ratos pierdo de vista su importancia? Llego a la que sería la última escala en el recorrido. Un médico de unos cincuenta años hace mediciones, observaciones y preguntas breves: fumás, hacés ejercicio, enfermedades importantes, etc. Con una breve pausa, vuelve la pregunta sobre mi trabajo. “¿Qué investigás?”. Respondo con dos palabras. “Ahh –dice él y hace una pausa– vienen, trabajan, no gastan nada, así consiguen juntar plata y la mandan para allá, ¿no es así como funciona la cosa?”. “A veces logran ayudar a sus familiares allá”, digo, sin saber si quiero seguir escuchando. “¡Ja!, acá [en el consultorio] es terrible... no se puede trabajar, a veces. Yo ni me me animo a pedirles que se saquen la ropa. Es insostenible, no se puede... ¡Uhhh! Yo no sé qué hacen... no se bañan nunca, levantan los brazos, ¡¡ayayay!! Yo abro las ventanas de par en par, si no, no se puede respirar”. Intento decir algo como “realizan trabajos jodidos”. “Sí –me corta– y no se bañan, qué los parió, insostenible se pone. Tengo un amigo acá que les echa desodorante de ambiente para revisarlos, qué hijo de puta. Le digo, “che, no podés hacer eso”, desodorante de ambiente les echa, jaja... no podés hacer eso, pero bueno, no se puede trabajar, la verdad, si no”. Me atrevo a preguntar si atiende a mujeres. “Nooo –responde enfático–, por favor, no, yo atiendo solo varones, con las mujeres esto debe ser mucho peor, mucho peor, por suerte no”. (Diario de campo)

El impacto del proceso migratorio en la atención en salud de niños, niñas y adolescentes debe ser considerado en el contexto de origen y en el de destino. En el primero de ellos, las consecuencias de la migración tienen que ver básicamente con la presencia de niños/as y adolescentes que han vivido el viaje de uno de los padres o de ambos y han quedado al cuidado de otro familiar. Puede suceder que los/as hijos/as permanezcan en Bolivia a la partida de los padres o que sean retornados allí por estos tras no haber podido conseguir en Argentina unas condiciones de vida, trabajo y vivienda que les permitan criarlos en este país. Como vimos en el punto 3, la ausencia de los padres puede conllevar alteraciones en la atención de los/as hijos/as que suponen disfunciones en su crianza y desarrollo, según la perspectiva de otros adultos que están en relación con ellos/as. Para el caso específico de la salud, existe una coincidencia entre los/as profesionales de la salud consultados/as acerca de los efectos negativos de este fenómeno.

[Los problemas surgen] especialmente en el momento en que el padre y la madre se van y dejan a muchos niños en poder de sus abuelos o sus tíos. Entonces sí, esos niños entran en desnutriciones, enfermedades crónicas que les trae la desnutrición, están maltratados, no los crían muy bien ya los abuelos. Es que tienes que comprender que la mayor parte de los abuelos que se quedan en estas condiciones es gente de muy baja educación [...] Muchas veces me los traen [a los niños] los abuelitos, ¿y dónde están los papás? Están en Buenos Aires o están en Córdoba, están en Jujuy o en Tucumán; «doctor, me mandan muy poca plata, a veces no me mandan plata, ya no sé qué hacer con estos niños», y estos niños ya empiezan a tener posteriormente rebeldías, se van a volver bastante rebeldes, desde el punto de vista psicológico, y también son niños muy enfermizos. (Manuel, médico, Centro de Salud, El Alto)

Conozco una señora, hija de una señora que se ha ido a Argentina ha abandonado a su hijito, a sus 3 años le ha abandonado. Su hijito vive con la abuela. Al niño su abuela no le trae regularmente al centro, no le ha hecho controlar. Cuando se enferma recién lo trae, pero control regular que hacemos no lo hace hacer su abuelita, porque no es siempre como la madre, eso le afecta. Entonces yo creo que una madre cuando se va abandonando a sus hijos afecta a la salud de sus hijos, no están bien alimenta-

dos... deja al cuidado de un familiar o de su abuela, entonces no están bien alimentados [...] La plata manda desde allá, dice la madre, pero no recompensa la falta que le hace al hijo la madre. Y crece el niño así abandonado, porque años tiene que quedarse si quiere uno ahorrar plata, si un año no más se va es apenas para completar su pasaje de ida. (Nora, enfermera, Hospital Tiwanaku)

En pocas palabras, los/as parientes que quedan a cargo de los niños/as en Bolivia, en especial los/as abuelos/as, que son quienes más frecuentemente asumen esta tarea, no estarían en condiciones de cumplirla, al menos no con la eficacia con que podrían hacerlo los padres o, más precisamente, las madres. De acuerdo con el médico, abuelas y abuelos presentan, entre otros problemas, el de su “educación”, lo que tal vez en este contexto esté significando una relación menos fluida que la de sus hijos/as, más jóvenes, con las instituciones oficiales de salud. Tanto en las palabras del médico como en las de la enfermera puede verse, por otra parte, el peso que en el cumplimiento de la tarea tienen unas dificultades económicas que las remesas no alcanzan a paliar.

En cuanto al acceso de los niños, niñas y adolescentes inmigrantes o hijos/as de inmigrantes a la salud en el contexto de destino, las consideraciones compartidas unánimemente por profesionales del área en La Paz, por sus pares en Buenos Aires, por inmigrantes y sus familiares, indican que las condiciones de cobertura en la capital argentina son mejores y más amplias que en el lugar de origen. En materia legal y reglamentaria, la nueva Ley de Migraciones es clara en su construcción de un marco jurídico que garantiza el acceso de los/as migrantes a la atención en salud. En su Artículo 8, Capítulo 1, Título 1, la ley determina que “no podrá negársele o restringírsele en ningún caso, el acceso al derecho a la salud, la asistencia social o atención sanitaria a todos los extranjeros que lo requieran, cualquiera sea su situación migratoria”.

Por cierto, entre las garantías formales de atención y el ejercicio efectivo de los derechos a dicha atención y a las mencionadas condiciones de cobertura pueden aparecer inconvenientes que entorpezcan y hasta impidan consultas o tratamientos. Las dificultades se registran en la atención de personas adultas, pero resulta importante considerarlas porque es probable que traigan consecuencias en la atención a niños, niñas y adolescen-

tes. Por un lado, como resultado de una o varias experiencias frustradas los adultos, y en consecuencia los/as niños/as, pueden mantenerse alejados de las instituciones de salud. Por otro lado, en casos como la atención de madres y embarazadas, es evidente que los/as afectados/as son a la vez la madre y los/as niños/as.

Los inconvenientes en el acceso a la salud pueden agruparse en dos grandes conjuntos. En primer lugar están las trabas a la atención misma. No obstante la legislación vigente no pone como requisito para recibir atención en un hospital o centro de salud público la presentación del Documento Nacional de Identidad, la solicitud suele efectuarse y ésta puede desembocar en la denegación del acceso. El tipo de prestación es un criterio de gran relevancia a la hora de que este mecanismo se ponga en funcionamiento. Por lo general, los servicios de salud de menor complejidad y costos no representan problemas. Pero “(c)uando se trata de intervenciones programadas, tratamientos de enfermedades crónicas, entrega de medicamentos o la admisión a diferentes programas del Ministerio de Salud de la Nación, la posibilidad de que las personas en situación migratoria irregular sean admitidas se reduce significativamente” (Jelin, Grimson y Zamberlin, 2006a: 34; CELS, 2002)

El segundo conjunto de inconvenientes es el de las diferencias culturales (y comunicacionales) convertidas en un obstáculo para la atención. Desde su concepción sobre la salud y la enfermedad, los profesionales en Buenos Aires y el Área Metropolitana suelen ver que ciertas prácticas que consideran características de la “comunidad boliviana” son riesgosas o poco seguras. Otras los sorprenden o incomodan en su modo habitual de desempeñar la profesión. Si bien particularmente en atención primaria hay quienes se muestran respetuosos de tales diferencias culturales, “[e]n líneas generales, frente a estas situaciones los médicos tratan de adaptar a las pacientes migrantes a su propio modelo” (Jelin, Grimson y Zamberlin, 2006b: 51). Alrededor del embarazo y el parto se despliega una serie de “diferencias culturales” que se vuelven problemáticas para médicos/as y enfermeros/as y, consecuentemente, un casi seguro obstáculo en el tratamiento de la paciente. Entre ellas están la preferencia por la posición en cuclillas para el parto, el rechazo a la cesárea, el valor dado a la placenta y la intención de llevarla consigo después del parto, la vestimenta “excesiva-

mente abrigada”, el pudor para desvestirse y los hábitos de higiene o lo que es visto como “falta de higiene personal” (Jelin, Grimson y Zamberlin, 2006b: 54). Fuera de la situación específica del embarazo y el parto, puede agregarse la visita a “curanderos”, el uso de hierbas curativas o “yuyos” y, en casi todas las situaciones de interlocución, las dificultades para la interacción que los/as médicos/as suelen atribuir a problemas de los/as propios/as pacientes para hacerse entender o para comprender el tratamiento prescrito o las indicaciones dadas. Las diferencias culturales se convierten en inconveniente al dar ocasión para la emergencia de prejuicios, de desautorizaciones y menosprecios de prácticas y costumbres de los/as inmigrantes y, por este camino, al generar tensiones que pueden conducir al abandono por parte de estos/as de las instituciones de salud¹⁶.

Vías de acceso, estrategias, buen trato a los/as niños/as

Frente a estos inconvenientes, las estrategias más extendidas entre los inmigrantes, y sobre todo entre las inmigrantes, que en general se hacen cargo del cuidado de la salud de sus hijos/as, es identificar los espacios institucionales con acceso sencillo y con los mejores tratos y socializar los hallazgos. En la villa 1.11.14 del Bajo Flores me cuentan que las pocas “salitas” o centros de salud del barrio no dan abasto para la población del lugar y hay que buscar donde atenderse fuera. Indudablemente este no es un problema que afecte sólo a los migrantes, sea cual fuere la procedencia. Es un problema que tiene que ver con la pobreza y con una crisis del sistema de salud público en Argentina que lleva años. Pero me cuentan que a eso se suma la “discriminación por el color de la piel, la nacionali-

16 Este último aspecto es más ostensible si se piensa que muchos migrantes aymaras tal vez se han atendido en su contexto de origen con profesionales del sistema de salud boliviano que tienen otra relación con las prácticas y concepciones en torno a la salud y la enfermedad. Existen importantes diferencias entre Argentina y Bolivia a propósito del reconocimiento y la legitimidad que ha recibido o no la medicina no occidental. La reciente creación a nivel nacional de un Viceministerio de Medicina Tradicional en Bolivia es apenas un indicador de la extensión social que ésta tiene. Entre los profesionales del área de salud de Bolivia, al menos con aquellos con quienes he podido contactarme en el departamento de La Paz, existe no solo una mayor aceptación, sino un amplio conocimiento de las formas andinas de entender y tratar la salud y las enfermedades.

dad [mediante el pedido de documento] y la forma de hablar”. Entonces hay que “salirse del encierro”, me dice una mujer que agrega que son precisamente las mujeres quienes de boca en boca se informan sobre los hospitales de otros barrios que brindan el servicio más abierto y el mejor trato para ellas y sus niños/as. Incluso me dice que en algunos de estos hospitales del sur de la ciudad actualmente se accede al parto en cucullas, si se hace el pedido correspondiente y, si es solicitada, le entregan la placenta a la paciente.

Por otro lado, algunos sectores de la “comunidad boliviana” en Buenos Aires han conseguido importantes logros en atención en salud. En el barrio de Charrúa, una de las referencias espaciales y simbólicas de la migración boliviana en general y andina en particular, existía para la década del noventa una buena experiencia organizativa y los vecinos decidieron encarar el problema de la salud. Tras varias gestiones y con el apoyo de la Iglesia católica se obtuvieron fondos que llegaron de Italia y fueron destinados a la construcción del Centro de Salud Comunitario. Luego de un tiempo y reiterados reclamos, la Municipalidad se hizo finalmente responsable de la “salita”, lo que implicó hacer nombramientos de personal, pagar sus salarios y cubrir el costo de los insumos necesarios. “En este lugar, las relaciones interculturales en el área de la salud se fueron construyendo cotidianamente a lo largo de una década, siendo los actores principales la directora y el personal de salud que se fue incorporando al Centro, y los dirigentes de las distintas comisiones vecinales” (Mombello, 2006: 105). Unos y otros sienten la salita como propia, y esto hace que ni los pacientes, en su mayoría migrantes e hijos/as de migrantes, manifiesten contrariedades con la atención que reciben allí, ni los profesionales encuentren dificultades especiales en la comunicación con sus pacientes; la “cultura” no aparece aquí como barrera.

Otra de las vías por las cuales los migrantes eluden la discriminación en los hospitales es la salida del circuito del sistema público. Esto ha sido posibilitado por la iniciativa de inmigrantes (o hijos/as de inmigrantes) bolivianos/as profesionales que construyeron policonsultorios o clínicas de salud de fácil y relativamente poco costoso acceso, que no solo benefició a muchos/as pacientes, sino evidentemente también a los/as profesionales, quienes señalan haber recibido tratos descalificativos sobre sus pro-

pías capacidades profesionales, trabajando en instituciones locales. De acuerdo con Mombello, en espacios como el Centro Médico Virgen de Urkupiña, que funciona en el barrio de Pompeya, “se trata de recuperar una relación de confianza entre el médico y el paciente, basada particularmente en tres aspectos: 1) la cercanía en términos simbólicos entre los dos actores; 2) el rescate del origen del paciente como valor y base de la estima y 3) la ponderación del tiempo y el espacio necesarios para lograr un nivel importante de comunicación” (Mombello, 2006: 108). En el “microcentro boliviano” del barrio de Liniers el Centro Médico Odontológico Santiago Apóstol es otro ejemplo de este tipo de emprendimientos. Desde luego, en tanto centro privado persigue objetivos comerciales; la estrategia involucra generar mejores condiciones de atención y facilitar el ingreso tanto de bolivianos como de otros migrantes, particularmente paraguayos y peruanos. Uno de los médicos me explica que “[h]ay modismos para hacerse entender. La gente que habla quechua o aymara tiene modismos y la mayoría de los médicos del centro sabe algo”. Él personalmente no sabe mucho, “pero le entra al diálogo, al menos para romper...”. En el mostrador de la recepción puede recogerse una cartilla que comienza con unas palabras que se repiten en quechua, aymara, guaraní y español (“Todos Estamos Juntos”). El Centro ofrece “medicina integral comunitaria e intercultural”. Esto implica, me señala, partir de la necesidad que muchos de sus pacientes tienen de otros tratamientos, con “curadores, sanadores o chamanes” y proyectar para el futuro un “trabajo conjunto” con algún chaman que se pueda incorporar a la institución. Pero no cree que por el momento haya en Buenos Aires personas que ejerzan seriamente estos saberes sino apenas “comerciantes comunes” que repentinamente se transformaron en curanderos¹⁷.

Resumidamente, tanto mi trabajo como otras investigaciones dan cuenta de una situación que presenta numerosos inconvenientes y, frente a ellos, alternativas. La atención en salud para inmigrantes en general abre un campo que deja lugar a la discriminación pero también a diversas

17 Se refiere a una amplia oferta publicitada en pequeños volantes entregados en mano a lo largo de las cuatro cuadras que ocupa el “microcentro” de Liniers. Algunos de estos “curanderos” que proponen desatar nudos amorosos, laborales o familiares, se presentan a sí mismos en los volantes recurriendo a la palabra y figura aymara “*yatiri*”.

estrategias de los/as migrantes (y de algunos/as profesionales locales) para sortearlos y conseguir el acceso. ¿Qué es lo que sucede, en particular, con los niños/as y adolescentes inmigrantes o hijos/as de inmigrantes? Como señalé, en la medida en que son sus familiares adultos quienes los llevan a consulta, es claro que los/as pequeños/as pasan por las peripecias descritas. Sin embargo, resulta significativo que todos los comentarios recogidos en campo señalan que los/as niños/as y adolescentes reciben una buena atención en salud en el lugar destino. Estas consideraciones son coincidentes en Bolivia y en Argentina. Como los/as pequeños/as (junto con sus padres) suelen ir y venir, pasando algunos meses en Bolivia, al menos durante los primeros años de la migración, los médicos que atienden en zonas de importante movilidad, como El Alto, destacan el buen estado de salud con que llegan desde Argentina.

Las ventajas que tienen allá, para sus niños especialmente, tomando en cuenta el sistema de salud, que es muy bueno. Generalmente me traen niños con vacunas al día, muy actualizadas, muy bien controlados, no desnutridos. Y se quedan un tiempo acá y muchas veces los traen a consulta en los centros donde yo trabajé, los revisamos y se enferman de enfermedades suaves [...], pero muy raro. Una vez que son tratados acá se vuelven a ir allá después de un tiempo [...] En cuanto a la parte de higiene, me parece excelente, ellos vienen muy bien cuidados desde el punto de vista de higiene, su alimentación también ha mejorado bastante, las madres han mejor distribuido sus comidas, pese a las costumbres que tenemos nosotros; bastante adaptadas, más bien, a las costumbres de Buenos Aires, de Córdoba y de bastantes lugares de la Argentina. (Manuel, médico, Centro de Salud, El Alto)

En Buenos Aires las descripciones y valoraciones son convergentes. Los/as propios/as padres y madres migrantes y los funcionarios de instituciones y organismos ligados a la migración evalúan positivamente la atención que reciben los/as niños/as¹⁸. En ocasiones destacan la diferencia con la

18 Un estudio reciente que recoge “la percepción compartida por más de cien mujeres bolivianas” en las ciudades de Buenos Aires y Córdoba registra testimonios que van en la misma dirección; ver Pinto Olivares (2008).

atención a personas adultas extranjeras. En el mismo sistema y en las mismas instituciones de salud en que sus familiares enfrentan complicaciones, los/as niños/as son bien recibidos/as y tratados/as.

A los niñitos sí los atienden bien, porque ya son connacionales suyos, por ser argentinos. Estamos agradecidos, pero dicen que nosotros no aportamos, que venimos a hacer nuestras cosas acá y no damos nada, pero desde nuestro lado el dar un nuevo ser, un nuevo ciudadano argentino acá es lo mejor que podemos dar. (Huali, 36 años, 11 en Buenos Aires)

Yo intuyo que hay algún cansancio en la atención a extranjeros, pero cuando se trata de niños, creo que cambia la actitud y creo que sí se los atiende muy bien. Hay una discriminación ahí y creo que los niños son bien tratados, y seguramente con mejores resultados que en Bolivia [...] Entonces es comprensible que muchas mamás se vengan o los despachen desde allá para que se curen aquí porque además es gratis. (Funcionaria Consulado de Bolivia en Argentina)

Educación en la migración: los costos del acceso

Es sábado y participo nuevamente de una reunión del grupo de entre doce y quince adolescentes y jóvenes que se reúne semanalmente a consolidar su agrupación cultural en el Bajo Flores. Son migrantes e hijos/as de migrantes, de La Paz, Cochabamba, Potosí, Sucre. Hoy comienzan las clases de siku, a cargo de Javier. Llego a la reunión con Ramiro, quien viste completamente de negro, con tachas y cadenas en su ropa. Me ha dicho que no gusta de los jóvenes que tienen una “postura de originarios”, pero sí de Javierito, quien dará el curso, “porque él es auténtico”, ha venido del campo. Igualmente durante la clase no se priva de bromear sobre la música y pregunta si da para bailar. A poco de comenzada, todo el grupo se entusiasma con la lección, también los dos jóvenes vestidos con perfecto estilo hip hop e incluso “el investigador”. Buscamos que la música empalme entre quienes tocamos *ira* y quienes tocan *arka*, cada una de las dos hileras de tubos de caña que componen el instrumento. Para nuestro maestro de diecisiete años la enseñanza del siku es fundamental. En las breves interrupciones que hace a la ejecución de la música ofrece explicaciones conceptuales. “La música se construye entre todos, grupalmente”, dice. Aunque veamos músicos que tocan con las dos hileras de cañas juntas, en el campo se toca así, como lo estamos haciendo, unos con el *ira* y otros con el *arka*. Se necesita de las dos partes para que la música salga bien. “Es un diálogo”, completa Javier. Ese es el “sentido” que tiene tocar siku, “el mensaje de ser comunicación esta música, esa comunicación que a todos nos hace falta”. En otra breve interrupción apunta que también en su pueblo se tocaba “marcha”. Él y otro de los muchachos que sabe ejecutar el instrumento tocan una marcha, entonces. “Esta música hay que aprender también –señala– por si hay que protestar algún día por algo”, “por ahí nos animamos con la música y vamos a la Avenida y cortamos”. (Diario de campo)

Dado que, como vimos, la migración provoca que en determinadas circunstancias los padres dejen en el lugar de procedencia a sus hijos/as al cuidado de otras personas adultas, las consecuencias del proceso migratorio sobre la educación formal de estos niños/as y adolescentes debe analizarse, como en el caso de la salud, tanto en origen como en destino. También de manera semejante a lo que ocurre con los cuidados en materia de salud, a

propósito de la educación los profesionales del área con los cuales estuve en contacto en zonas urbanas y rurales del departamento de La Paz, destacan el impacto negativo del viaje de los padres. El cuidado de otros parientes, generalmente abuelas y abuelos, aunque también tíos/as y hermanos/as mayores, es visto como menos fructífero porque la atención dispensada no sería equivalente a la de los padres, porque la educación y capacidad del/a cuidador/a no serían apropiadas para realizar un buen acompañamiento del proceso educativo o porque problemas económicos impedirían, por ejemplo, cumplir con los pedidos de materiales que hace la escuela.

Conozco experiencias de muchos padres de familia que por la cuestión laboral, económica han migrado a trabajar y han dejado a sus niños aquí en El Alto. Y los niños generalmente viven con abuelos, tíos, hermanos mayores en algunos casos. Entonces ha habido una disgregación familiar terrible de los chicos que están en el colegio. Esto ha afectado, sin duda, a la asistencia y permanencia a la escuela, han dejado de venir a la escuela. Porque el papá, la mamá siempre “¿cómo te ha ido en la escuela?, ¿qué estás haciendo en la escuela?” y como no había nadie, entonces... (Eduardo, maestro, El Alto)

Si son jóvenes, si son recién casados, que pueden tener hasta dos o tres hijos, entonces dejan a la abuela, que la abuela esté cuidando, de allá mandan dinero ocasionalmente para el sostenimiento. Pero usted sabe que el abuelo, los abuelos no pueden reemplazar a los padres. Entonces los hijos se sienten abandonados. Y dentro de poco tiempo suelen llevarse también [a los hijos], cuando ya tienen una posición, por lo menos cómoda para vivir, se llevan. Entretanto los niños han ido creciendo solos, han estado asistiendo al colegio pero los abuelos no siempre pueden suplir a los padres, ya sea en situación psicológica, en situación de aprendizaje... son problemas que los hijos lo pasan así cuando sus papás no están acá. (Felipe, funcionario distrital en el área educativa, Tiwanaku)

En algunas escuelas de El Alto, ciudad donde se da un importante movimiento de idas y vueltas, de circulación entre origen y destino, otro problema que se presenta y que vale mencionar aunque esté lejos de constituir el más relevante en términos cuantitativos, es el de los/as niños/as que, nacidos/as o criados/as desde muy pequeños/as en Buenos Aires,

regresan a El Alto y continúan allí su educación escolar. Como en el caso de aquellos jóvenes que de regreso en sus pueblos quedaban mal ante sus familiares mayores por no *pijchar* o seguir ciertas tradiciones, las formas, maneras y costumbres argentinas más elementales como el modo de hablar y moverse de estos niños/as pueden producir también un “choque” en el contexto del aula.

Y pasa de niños que han hecho parte de la primaria, de la escuela en Argentina, que han nacido inclusive en la Argentina, de padres bolivianos, pero que han vuelto sus papás acá. Es otro problema, ¿no? porque el niño argentino, nacido allá, es más abierto, gritaba, tiene un lenguaje más fuerte, y es otro choque, ¿no? cuando viene. (Eduardo, maestro, El Alto)

En la sociedad de destino la problemática adquiere aristas particulares. En cuanto al acceso a la escuela de nivel primario y secundario, el sistema de educación pública en Argentina tiene una cobertura muy amplia y es de ingreso universal y gratuito. Los niños/as que llegan con sus familias desde Bolivia tienen el acceso garantizado. Como en salud, a este respecto la Ley Migratoria no deja lugar a dudas. En su artículo 7 establece que “[e]n ningún caso la irregularidad migratoria de un extranjero impedirá su admisión como alumno en un establecimiento educativo, ya sea este público o privado; nacional, provincial o municipal; primario, secundario, terciario o universitario”. La educación de los/as hijos/as en Argentina parece suponer, además, ventajas comparativas para inmigrantes cuya vara de medida es su propio pasado o la actualidad de sobrinos y otros parientes que quedaron en Bolivia. Es usual que padres y madres manifiesten su conformidad y alegría con la posibilidad que han tenido sus hijos de estudiar en Buenos Aires, sobre todo en los casos en que los hijos/as ya han crecido y han ingresado a la universidad pública.

Por cierto, el ejercicio concreto de tales derechos se ha visto obstaculizado por prácticas institucionales más o menos veladas que, en algunas instituciones, han obstruido el acceso de niños/as provenientes de Bolivia. Durante mediados de la década de 1990 se señaló que en algunas escuelas de la ciudad tenía lugar la selección en la matrícula (Sinisi, 1998). Hasta hace unos seis o siete años, según un integrante del Movimiento Boliviano por los Derechos Humanos, seguían produciéndose denuncias

sobre escuelas que, en barrios de altas tasas de población migrante, entorpecían la inscripción de niños/as bolivianos/as. A su turno, el director de una escuela primaria relata que en esa misma época descubrió que los/as maestros/as encargados/as de hacer la inscripción en el establecimiento recurrían a estrategias diversas (completar el cupo de vacantes con alumnos “fantasmas”, pedir el boletín del año anterior, etc.) para realizar una selección informal de los estudiantes y dejar fuera a niños/as extranjeros/as e hijos/as de extranjeros/as. Estos y otros entrevistados coinciden en afirmar, sin embargo, que estas prácticas discriminatorias se habrían reducido considerablemente y no se presentarían en la actualidad como un problema de envergadura, al menos no como el mayor de ellos.

En la relación que muchos/as padres y madres inmigrantes tienen con la escuela de sus/as hijos/as en Buenos Aires aparecen incomodidades y tensiones. En muchas de las entrevistas la educación formal que los/as pequeños/as reciben aparece asociada de manera negativa a su crianza y su formación en la familia. Una excesiva flexibilidad que caracteriza, en la perspectiva de estos adultos, a la escuela argentina es contrapuesta a un férreo disciplinamiento que sería parte de la tradición andina y que traería mejores resultados. Como quedó claro en una entrevista conjunta en que una madre definió a sus hijos, llegados en edad escolar a Buenos Aires, como “mas contenidos” comparados con los hijos de un hombre que acababa de definir a los propios, nacidos y criados en esta ciudad, como “demasiado extrovertidos, liberales, [con] demasiada libertad”. En otras entrevistas se hallan francamente explícitos los términos de la comparación:

Pero para cambiar la educación falta mucho. Por ejemplo, aquí a los niños no se les puede tocar, hasta los 18 años, no se les toca nada. Pero allá en Bolivia, sí, porque es otra forma de educar.

—¿Y cómo ves eso?

Yo, por ejemplo, el profesor del colegio te agarra si no haces nada, te jala el cabello o te palea con una regla, y duele. Entonces por temor a eso el niño tiene que cumplir, tiene que ser obediente allá, tiene que estar atento escuchando. Mientras que acá no, si acá le tocaste al niño vos vas adentro, a la cana. Entonces esa ley de los niños los ampara. Pero eso trae el problema de la delincuencia. Es otra diferencia que yo vi acá, y mientras el niño boliviano que viene acá... incluso el mismo niño argentino son

más atrevidos [...] Pero tampoco quiero decir que al niño boliviano en Bolivia es tortura, es otro modo de educar [...] Como usted ha viajado a Bolivia seguramente habrá visto el «*ama llulla, ama sua, ama qhella*», ¿lo viste?, nuestra cultura de los antepasados, «no robarás, no mentirás, no seas flojo», y último «no seas *llunku*». A veces esas cosas yo me siento muy... a lo que era la educación antigua a lo que es hoy. Yo veo a mi sobrino argentino, nacido acá, es como que no te toma respeto, «ah, ¿qué te pasa?» [...] [A los hijos] una paliza le he dado, no quiere decir que hay que torturarlo ni nada, una paliza, para que se recuerde. Así me daban a mí. (Domingo, 45 años, 18 en Buenos Aires)

Otros trabajos han recogido preocupaciones similares de madres migrantes que ligan también explícita y negativamente la educación recibida por sus hijos/as en la escuela argentina y la que ellas pueden darles en sus hogares, subrayando la tensión que está en la base de esta relación. “Es bueno mandar a los niños a la escuela, allí pueden aprender lo que nosotras no pudimos hacer, pero algunas compañeras se preocupan porque aquí hay mucha libertad para los chicos y no se les puede pegar, así es muy difícil educarlos” (Pinto Olivares, 2008: 37). La escuela se presenta así como una competidora de la familia en la crianza de los hijos/as, como una competidora que juega el juego según otras reglas¹⁹.

También suele resultar incómoda la relación entre la escuela porteña y los padres inmigrantes, en especial si provienen de la zona rural del altiplano y más aún si trabajan en talleres textiles, a propósito del acompañamiento del proceso de enseñanza-aprendizaje requerido por la institución. En este caso la incomodidad es sentida por ambas partes. La manifiestan mayormente los/as maestros/as y el personal directivo de las escuelas, quienes encuentran que los adultos a cargo de los/as niños/as no responden a sus llamados como correspondería, ni asisten a la institución todo

19 Trabajos recientes han llamado la atención sobre la rigidez en la crianza y educación de los/as niños/as en algunos sectores de la sociedad boliviana, en particular de aquellos que constituyen el espacio social de origen de la migración aymara a Buenos Aires. A este respecto, un Informe de PNUD señala que “«Ser niño en El Alto» es vivir rodeado de violencia en los ambientes familiar y escolar y en las calles. Persiste la idea de que la disciplina y la obediencia son los pilares de la formación de los niños y que la violencia física es un medio educativo y correctivo. Así, entre profesores y padres, y entre los mismos niños, se expresa una asociación entre el desarrollo del niño y el castigo físico” (PNUD, 2006: 33).

lo necesario. Asimismo, inmigrantes o hijos/as de inmigrantes que han emprendido actividades de intervención social o cultural “por” o “para la colectividad” también apuntan críticamente a quienes, con su actitud, no ayudan a superar la discriminación ni los problemas de inserción que puedan vivir sus/as propios/as hijos/as. El lamento o la queja de Consuelo, una joven trabajadora social hija de migrantes, que sostuvo durante años un proyecto de apoyo escolar para niños/as migrantes e hijos/as de migrantes, va en esa dirección:

Fue difícil... con los papás [porque] tienen cierta motivación y tienen ganas, pero también tienen mucha “justificación”, pero justificación a veces que anteponen antes de decir “no”, entonces dicen “no, porque estoy trabajando todo el día”, y uno piensa “sí, la verdad trabaja todo el día”, pero “también te podés hacer un momento”, o “no, porque yo estoy en el taller” y sí, está en el taller, pero bueno, también ¿viste?, hay otros que se toman el tiempo, o... esto de siempre justificar con problemas que transita la colectividad o cualquier persona. (Consuelo, 32 años, hija de inmigrantes)

Por otro lado, los problemas más importantes han aparecido en el trato que los/as niños/as han recibido muchas veces dentro de las escuelas y que puede englobarse en la categoría de discriminación. Las instituciones educativas configuran una caja de resonancia de mecanismos de discriminación extendidos socialmente, que surgen y se practican puertas afuera de la escuela pero que hallan en ella un espacio propicio para expresarse intensamente. El ejemplo más claro es el uso de “bolita” o directamente “boliviano” como insulto (Caggiano, 2005). Otro de los mecanismos discriminatorios que no solo se potencia sino que adquiere ribetes específicos tiene lugar alrededor de los modos de hablar. Los testimonios abundan en ejemplos: maestras que no entienden y no se preocupan por entender sino que inquietan de mala manera (“¿qué estás diciendo?”), niños que hablan muy poco, probablemente como consecuencia de incomprendiones pasadas, o hablan con “muy bajo” volumen. Una forma frecuente que toma este mecanismo es la amonestación y corrección de los modos de pronunciación. Las diferencias en torno al sonido de diversas letras (“y”, “ll”, “c”) y de los significados de algunas palabras (o simplemente la preferencia por un sinónimo poco usual) suelen ser más o menos oficial-

mente motivo de corrección del habla de los/as niños/as, en especial si se trata de niños/as de familias aymaras o quechuas. En conjunto, las varias versiones de esta operación discriminatoria se apoyan sobre el presupuesto de la existencia de “deficientes lingüísticos” (Sinisi, 1998) que la misma operación acaba “confirmando”, con la consecuente frustración de los/as estudiantes.

Una práctica largamente institucionalizada, de acuerdo con las historias de muchos/as inmigrantes o hijos/as de inmigrantes y con algunos trabajos académicos sobre la materia, ha sido y, aunque en menor medida, continúa siendo, bajar el grado o nivel correspondiente del/a alumno/a que llega directamente de Bolivia, esto es, anotar en cuarto grado, por poner un caso, a un/a niño/a a quien corresponde cursar quinto. Se parte de asumir que la educación que han recibido en su lugar de origen no se equipara a la que se brinda en las escuelas de Buenos Aires y que no reciben una adecuada estimulación por parte de sus familias. Lo que resulta aún más significativo es que se parte de asumir también que estos/as niños/as sufren lo que sería una suerte de “lentitud” o “dificultad” intrínseca, adjetivada generalmente como “cultural”, que les impediría aprender al ritmo de sus nuevos/as compañeros/as. Si bien varios testimonios apuntan que esta práctica ha sido modificada a partir de las críticas formuladas desde fuera y desde dentro de las escuelas (por organismos de derechos humanos y de lucha contra la discriminación, por entidades de “la colectividad”, por maestras/os y personal directivo), otros refieren que a pesar de los avances la misma no ha sido totalmente erradicada. Como esta práctica hace visible, los mecanismos discriminatorios tienen en su base el menosprecio y la desvalorización étnico/ racial/ nacional de “la cultura” y las capacidades de estos/as niños/as y sus familias. Por ello a partir de su etnografía en una escuela porteña a mediados de la década del noventa, Sinisi interpretó que la frase que oyerá reiteradas veces en boca de muchos maestros, “todavía están bajando del cerro, cuando están en 5to grado recién llegan”, constituía “una condensación estigmatizante del grupo. Condensación porque en ese dicho se resume el estereotipo cultural, el supuesto determinismo ambiental, la capacidad intelectual y consecuentemente la esperable conducta escolar del grupo. Estigmatizante, porque se le atribuye como una marca «natural», que se «hereda» de pa-

dres a hijos y que difícilmente el grupo pueda revertir. De hecho, algunos maestros se «asombran» cuando algún niño boliviano rompe la regla del estigma y se transforman en excepciones a la regla: incorpora rápidamente la lecto-escritura, resuelven cálculos matemáticos sin problema, etc.” (Sinisi, 1998). Entre los efectos posibles de esta discriminación, debe tenerse en cuenta que los estigmas imponen mandatos que pueden terminar obedeciéndose, como una biografía anticipada o una profecía autocumplida. También puede suceder que la discriminación conduzca incluso al abandono de la escuela.

[U]n poco cambió y no se siente tan discriminado. Antes sí, discriminaban, te pegaban. Ahora mismo, pero, hay eso. Incluso cuando el niño no habla, cuando es callado, se tratan de abusar, siempre la llamada de atención. De mi primo su hijo siempre venía acá con ese problema. Estamos hablando del 95, 96, 98 siempre con ese problema, por ser calladito, porque no participaba, por ahí él no jugaba, entonces por ese lado siempre lo humillaban, después el chiquito se fue a Bolivia, dijo “no quiero volver más acá”, se fue a Bolivia, terminó el colegio y ahora es policía [...] Se volvió con los padres. Aquí vinieron toda la familia, pero ese problema pasó, que los niños siempre le pegaban, le sacudían, por temor a eso se fueron. Él decía “no, aquí no voy papá”. Hizo aquí hasta primero del secundario, y ahí le rompieron más [...] Y ahora mismo no quiere volver, ese recuerdo tiene, “nunca más voy a ir”, dice. (Domingo, 45 años, 18 en Buenos Aires)

La discriminación puede conducir a abandonos de la escuela y, como relata este entrevistado, tal vez también ayude a tomar la decisión de abandonar la ciudad y el país. No es posible que ésta sea la única causa de una decisión de tal envergadura, pero formaría parte de un complejo conjunto de ellas. En cualquier caso, es sugestivo que sea el maltrato escolar la situación escogida para sintetizar los traspiés de una trayectoria migratoria.

Alternativas dentro y fuera de la escuela

En este contexto general se han desarrollado, al mismo tiempo, numerosos proyectos y experiencias que buscaron revertir algunas de las situacio-

nes descritas o abrir caminos alternativos en la educación de niños/as inmigrantes o descendientes de ellos/as. Héctor es director de una escuela primaria, desde hace unos doce años, en el barrio de Flores, donde llegó trasladado desde una escuela de otro barrio a hacerse cargo de ese puesto. A poco de comenzada nuestra entrevista, me cuenta que al llegar encontró “un grupo de docentes que repetían una frase que todavía se escucha en algunos lados: ‘este chico no puede’ o ‘no habla’ o ‘no le da la cabeza’”. Al poco tiempo decide llevar adelante en la escuela un taller de *siku*, que considera ha sido una experiencia muy enriquecedora. Ciertamente, el taller no está dado en las mejores condiciones. Dictado por profesores voluntarios, que no tienen nombramiento ni sueldo, no forma parte de la curricula escolar y se desarrolla durante el cursado de las otras materias, en turnos cortos que van ocupando pequeños grupos de estudiantes, con permiso para salir de sus clases para tomar ésta. No obstante, en los años que lleva funcionando ha dado sus frutos.



“Microcentro boliviano” en el barrio de Liniers, ciudad de Buenos Aires
(Fotografía Sergio Caggiano)

Y nosotros notamos que a través de la música los chicos se iban abriendo. Es decir, no fue enseñuida, pero después de un tiempo nos dimos cuenta que aprendiendo a tocar sikus los pibes se abrían y empezaban a contar cosas de sus familias, de sus abuelos y demás. Y entonces insistimos con eso, con la enseñanza del sikus. (Héctor, maestro y director de escuela, Buenos Aires)

La experiencia es significativa, entre otras cosas, porque muestra la importancia que estas intervenciones han dado a “la cultura” de los/as inmigrantes y a su difusión. Si bien no he tenido contacto directo con ellos, algunos/as entrevistados/as han hecho mención de emprendimientos semejantes en escuelas de la villa de Retiro y de barrios de la zona sur (Villa Soldati, Villa Lugano), que buscarían relevar diversas prácticas y costumbres para promover la interculturalidad.

El mismo director ha organizado otras actividades que apuntan en dirección a evitar los mecanismos discriminatorios y sus efectos adversos. Algunas, como la promoción del ajedrez en los recreos y la realización de campeonatos de este juego generaron fricciones con algunos miembros del plantel docente de su escuela. La razón es que las partidas de ajedrez perseguían un doble objetivo. Por un lado, abrían la posibilidad de fomentar la camaradería entre estudiantes y la autoestima de algunos/as de ellos/as que no se encontraban del todo cómodos/as en el espacio del aula. Por otro, permitían hacer un trabajo de control y revisión del desempeño de las maestras:

...preguntarle a la maestra, decirle: “bueno, vos tenés a Mamani con insuficiente en matemática y resulta que le ganó el campeonato de ajedrez a sus propios compañeros, le ganó a los campeones de la tarde y vos decís que no le da la cabeza, o sea, explicámelos, a ver qué pasa”, ¿no? (Héctor, maestro y director de escuela, Buenos Aires)

Otras actividades implicaron transformaciones legislativas a nivel municipal. Desde esta escuela de Flores se consiguió la aprobación de la ley por la cual se considera justificada la inasistencia a la escuela o colegio de los docentes y estudiantes que se encontraran celebrando el Año Nuevo de los Pueblos Originarios los días 21 de junio. El reconocimiento oficial de

este día se consiguió, primero, al lograr que se lo agregara entre las efemérides de la Agenda Educativa de la ciudad. Como segundo paso, en el marco del programa “La Legislatura y la Escuela”, que consiste en que alumnos/as de séptimo grado de la escuela primaria visiten la Legislatura de la ciudad, presenten proyectos y los discutan, los/as chicos/as de esta escuela llevaron el proyecto de la justificación de las inasistencias, el cual acabó siendo uno de los proyectos que la Legislatura tiene por norma recuperar para su tratamiento formal. Por esta vía, fue sancionado como ley con algunas modificaciones en diciembre de 2004.

El proyecto antes mencionado de apoyo escolar motorizado por Consuelo, la joven trabajadora social hija de inmigrantes, constituyó también una experiencia alternativa en materia de educación. El Proyecto se denominó “Por más integración” y tuvo su sede en la Asociación Deportiva Altiplano (ADA), una de las instituciones de mayor convocatoria de “la colectividad” boliviana en Buenos Aires, al menos hasta hace unos pocos años. A mediados del año 2001 se conformó este ámbito que se proponía ofrecer clases de “apoyo escolar a chicos migrantes o hijos de migrantes”, según recuerda su iniciadora. Cada fin de semana, durante más de dos años, se acercaron grupos de unos treinta niños/as de entre 7 y 13 años con los que se abordaron diversas problemáticas, desde inconvenientes con la lengua, dado que la mayoría era aymara o quechua, y con el modo de leer el boletín escolar, hasta obstrucciones al ingreso de los/as niños/as a las escuelas. Las estrategias fueron variadas y originales y los resultados también variados, en general bien recibidos por niños/as, padres, madres y otros adultos involucrados. Los/as maestros/as y el personal directivo de las escuelas locales no siempre representaron el escollo contra el cual trabajar. La coordinadora del proyecto apunta, por el contrario, que muchos/as de ellos/as ayudaron con direcciones útiles, datos sobre instituciones a las cuales recurrir, materiales didácticos o recomendaciones pedagógicas.

Además de experiencias dentro del sistema escolar o de otras instituciones que mantienen contacto con las escuelas, existen proyectos que se dan al margen de las mismas, de manera más o menos informal, pero que buscan intervenir en la formación de estos/as niños/as y, de este modo, tener un impacto incluso en la educación formal. La “cultura” ocupa también

aquí un lugar preponderante, y en particular la música, que facilita los encuentros y que se convierte en una herramienta para abrir diálogos, para entrar a temas que de otro modo se hacen lejanos o difíciles de abordar. Germán lleva adelante sus talleres con niños/as en villas apoyado en la música. Los instrumentos tradicionales le permiten hablar con ellos/as sobre la Pachamama, me dice, o la wiphala, o sobre la llegada de los españoles al continente y “contar la historia de los pueblos indígenas”. La ejecución grupal de la música puede dar a los/as niños/as no solamente autoconfianza sino un espacio de reconocimiento. Germán cuenta con alegría su sorpresa al ver cómo algunos de los niños/as de los talleres de las villas quisieron llevar el *siku* con el que practicaban a sus escuelas y al hacerlo recibieron allí la admiración de sus compañeros/as y, a veces, de las maestras.

Entre estas experiencias destaca la realización desde 2005 de los Encuentros de Bandas Infantiles y Juveniles de Sikuris, Canto con Caja y Danzas “Juchus Wayra (Chicos del Viento)” en el Parque Avellaneda. Comenzaron organizados por tres grupos de música originaria, aymara y quechua (Wayna Marka, Mallku Katari y Chasqui Wayra), y en la actualidad es el primero de ellos el encargado de la organización, con el apoyo de muchos otros grupos. En las distintas ediciones han conseguido apoyos y colaboraciones del Consulado y de algunas instituciones locales. El primer Encuentro contó con la presencia de unos cien niños/as y jóvenes músicos/as y bailarines y la participación casi se ha duplicado con cada edición. El III Encuentro, realizado en 2007, tuvo cobertura de Radio Nacional y de La Voz de las Madres (la radio de la Asociación Madres de Plaza de Mayo), que transmitió por conexión vía Internet para Radio Pachamama, de La Paz. El afiche de este III Encuentro recapitulaba los eventos realizados subrayando los propósitos formativos y educativos: “Juchus Wayra nace de la idea de distintos profesores que vienen desarrollando la tarea formativa y de transferencia en el aprendizaje de instrumentos autóctonos del área educativa formal como así también de organizaciones aborígenes”. “Recuperar las raíces” al tiempo que crear un espacio de interacción y reconocimiento fueron y son los principales objetivos de las diferentes personas y grupos que sostienen el proyecto. Las instituciones locales de las que participan estos/as niños/as, entre ellas muy especialmente la escuela, forman parte del horizonte de interven-

ción. La intención es ayudar a los/as niños/as en su recorrido por estas instituciones, no impartiendo contenidos curriculares pero sí buscando generar autoestima y seguridad para efectuar dicho recorrido. Como señala Rodolfo, el referente de un grupo de música andina de El Alto que ha participado de uno de esos encuentros, es una forma de “educación para el orgullo”; por ella estos/as niños/as “sienten que son personas que tienen una raíz que les han dejado sus antepasados. Ya no van al colegio con la cabeza hacia abajo”²⁰.

Estas diferentes experiencias alternativas en el plano de la educación de los/as niños/as inmigrantes o hijos/as de inmigrantes aymaras apelan más o menos sistemáticamente a la idea de la interculturalidad, de su búsqueda y su fomento. No obstante, no se encuadran en programas oficiales de promoción de la educación intercultural o de respeto de las culturas indígenas u originarias, ni se plantean su inserción o reconocimiento en políticas o proyectos específicos en estas áreas. No he podido dar con experiencias que lo hagan. Esto no parece deberse al hecho de que en Argentina no haya planes y programas en estas materias. En los últimos años varias iniciativas emanadas desde el Estado nacional van en esta dirección. El *Tercer Informe Periódico de la Convención sobre los Derechos del Niño* de 2008, a propósito del “derecho a la preservación de la identidad”, menciona “el Programa de Apoyo a la Educación Intercultural Abo-rigen, mediante el cual se instrumentan distintas herramientas que promueven y favorecen la permanencia de niños y niñas en el sistema educativo” y “el Proyecto de Enseñanza de la Lengua Materna, a través del cual se busca recuperar y fortalecer la lengua materna para afianzar la identidad y el diálogo intercultural” (SENNAF, 2008: 66). Asimismo, destaca

20 Estos proyectos no siempre son exitosos. En enero de 2006 el periódico *Renacer*, uno de los más importantes de “la colectividad” en Buenos Aires y en la Argentina, daba cuenta de la realización en el Parque Avellaneda del Primer Encuentro Aymara “Jiquisñani Amuyt’añani”, organizado por varias organizaciones. En la crónica se recuperaba el relato de una mujer que contaba la agresión sufrida varios años atrás por uno de sus hijos en una escuela de la ciudad. Sus padres y tíos, “que interpretan música autóctona” habían sido invitados por su maestra a “una actividad intercultural”. Fue luego de la visita “con sus vestimentas típicas e instrumentos para enseñárselos a los niños” que el pequeño fue agredido por algunos de sus compañeros. Por el incidente ésta y otras maestras que se habían sumado a “la idea de diseñar proyectos de integración” abandonaron su intención de hacerlo (*Renacer*, N.º 107, enero de 2006).

el Programa de “Educación intercultural bilingüe” y su objetivo principal de “promover la realización de proyectos pedagógico-institucionales cuyos destinatarios son los pueblos originarios y cuya temática está centrada en el fortalecimiento de la identidad” (SENNAF, 2008: 144).

En la falta de relación entre las experiencias alternativas en educación y los programas y proyectos oficiales en educación intercultural puede influir, entre otros factores, la escasez o virtual inexistencia de programas de este tipo en la ciudad de Buenos Aires. Hasta donde ha podido explorarse, estos se llevan adelante fuera de la ciudad, en distritos en los cuales tradicionalmente se reconoce la presencia “indígena”. Esto podría tener que ver con el peso que la “localización tradicional de los pueblos indígenas” en el territorio nacional tiene en los aparatos administrativos del Estado, según vimos en el punto 1 de este artículo. Como señala un estudio sobre interculturalidad “(e)n Argentina las experiencias llevadas adelante son de corte regional, provincial o departamental, de escala reducida y fundamentalmente rurales. Lo que indica una profunda escisión entre las declaraciones de derecho y la práctica política y social” (Diez, 2004: 202). Si las instituciones estatales en Argentina han comenzado a reconocer y visibilizar la presencia indígena en el país, acaso no han avanzado lo suficiente en su reconocimiento en el corazón urbano. Complementariamente, la comprensión de las migraciones en clave nacional puede hacer que los proyectos de educación intercultural, generalmente concebidos en términos étnicos y dirigidos a las poblaciones indígenas “tradicionalmente presentes en el territorio nacional”, no tengan como protagonistas a los/as migrantes aymaras llegados/as desde Bolivia ni a sus hijos/as.

Principales hallazgos y recomendaciones

A continuación sintetizaré algunas de las que considero principales contribuciones del presente estudio, en el orden en que han sido presentados. En algunos casos se incluyen recomendaciones que apuntan a medidas que pudieran incidir en dimensiones subjetivas o interaccionales así como en dimensiones estructurales de los problemas.

- En términos demográficos, la migración desde Bolivia hacia Argentina aún representa el flujo más importante de la emigración boliviana. Si bien las estimaciones varían mucho entre sí, todas coinciden en la preponderancia de Argentina como destino (el porcentaje se calcula entre casi el 50 y algo más del 70 por ciento del total de las migraciones desde Bolivia). En El Alto, ciudad con más del 80% de población indígena, en su gran mayoría aymara, el porcentaje de migrantes a Argentina, según las pocas estimaciones existentes, también supera largamente a los flujos hacia Brasil y hacia España.

El Estado argentino se muestra ambiguo en lo que respecta al reconocimiento de la presencia aymara en su territorio. Mientras que algunos de sus instrumentos censales más recientes reconocen la existencia de aymaras entre su población indígena, no existen mediciones estadísticas específicas sobre este pueblo. En otros instrumentos y en dependencias oficiales relativas a los pueblos indígenas, además, el Estado no cuenta a los aymaras. Uno de los criterios en el diseño de estos instrumentos ha sido la localización tradicional de los pueblos indígenas en el actual territorio argentino. Criterios de este tipo vuelven difícil visibilizar y considerar en su justa relevancia la presencia en Argentina, y en Buenos Aires en particular, de aymaras migrantes que proceden de Bolivia.

Un conjunto de mediciones diversas ayudan a dar cuenta de un fenómeno subvalorado hasta aquí por los estudios de los movimientos migratorios desde países limítrofes a la Argentina. La importante y creciente presencia en Buenos Aires y Gran Buenos Aires de migrantes que proceden de la región boliviana de mayor concentración aymara en relación con el total de la migración desde Bolivia, por un lado, y el registro de una población aymara urbana de la cual una significativa parte son personas nacidas en el extranjero, por otro, indican la existencia de una “inmigración aymara” hacia la región central de la Argentina. Otros datos sugieren que este fenómeno podría ser producto de un movimiento directo entre origen y destino, es decir, entre el norte andino boliviano y la zona rioplatense argentina.

La población migrante aymara es diversa y desigual internamente. El desarrollo económico de un sector aymara genera una estratificación social en el interior del grupo. La desigualdad socioeconómica entre ay-

maras se da tanto en los lugares de origen como en los de destino y es un factor clave para intentar entender algunas de las formas que adquiere el trabajo entre *paisanos*, así como el papel que juegan algunas prácticas culturales de sociabilidad y cohesión en el proceso y en el contexto migratorios.

El presente estudio constituye uno de los primeros trabajos sobre migración aymara en Buenos Aires y ha permitido explorar y describir numerosas prácticas y concepciones de este pueblo implicadas de manera directa en el proceso migratorio y en las modalidades de inserción que despliegan los/as migrantes en el contexto de destino. Los estados nacionales, en particular el argentino, no han prestado una adecuada atención a este fenómeno. La consideración de las migraciones entre ambos países en términos nacionales parece opacar características definitorias del proceso. En consecuencia, corresponde subrayar el mérito que el proyecto marco ha tenido al llamar la atención sobre las migraciones *indígenas* y al promover este estudio sobre la migración aymara, y corresponde instar a una profundización en esta línea de indagación. Correlativamente, vale insistir en la importancia que revestiría un adecuado relevamiento oficial de información sobre las migraciones indígenas.

- La negociación y reconstrucción identitaria aymara en la migración tiene lugar en un contexto complejo. Mientras que en el lugar de origen se vive un proceso de creciente autoreconocimiento indígena y/o aymara, en el lugar de destino los/as inmigrantes se encuentran con una mirada homogeneizadora de la sociedad “receptora” y una actitud ambigua de parte del Estado, que arrastra largas décadas de invisibilización de la población indígena. En este marco complejo, las resoluciones son diversas y cambiantes: a veces se reivindica una pertenencia “pura” al pueblo aymara, a veces se la articula con la pertenencia nacional y se la engloba en la bolivianidad, a veces se la asocia a un sentimiento originario que se extendería no solamente a otros pueblos indígenas del actual territorio boliviano sino de los de otros países de la región. En este juego de negociaciones y reconstrucciones se definen posiciones y relaciones sociales, espacios desde los cuales efectuar reclamos u organizar actividades y convocar a los *paisanos*. En el marco de la reconstrucción identitaria aymara, se extiende

entre algunos/as inmigrantes la práctica de poner nombres aymaras a sus hijos/as. Han encontrado colaboración pero también algunos obstáculos institucionales para ello.

El renacimiento de la identidad aymara en el contexto de destino es un proceso intrincado en el cual no todo fluye con armonía. La dinámica de modificaciones de aquello que *se es* y de las maneras de serlo genera conflictos. El proceso de recuperación y reconstrucción de la pertenencia aymara conlleva tensiones y costos. Estas tensiones pueden darse en términos generacionales y los costos mayores ser pagados por los más jóvenes, bien por controlar menos qué exhibir de lo que son, bien porque en nuestras sociedades suelen ser los adultos los que deciden que lo exhibido sea o no sea del todo “acertado” o “correcto”.

Las transformaciones legales y administrativas que se suceden desde la sanción de la Ley de Migraciones en Argentina a finales de 2003 han ido en dirección a promover la regulación documentaria de los/as inmigrantes con un relativo éxito. Si bien en este contexto parece haber una más clara conciencia de la importancia de los documentos de identidad para el ejercicio de derechos en la sociedad de recepción, es de suma importancia ofrecer más información al respecto a los/as inmigrantes en Argentina, en especial a los/as indígenas trabajadores/as (aymaras y no aymaras). La información acerca de cómo efectuar los trámites para conseguir el documento es muchas veces insuficiente. Es menester antes, o simultáneamente, dar a conocer para qué sirve (y para qué no) tener el documento de identidad, su carácter intransferible, etc.

- Los ritmos del trabajo y las condiciones de vida en la situación migratoria generan reestructuraciones en la familia que implican nuevos arreglos en la distribución de responsabilidades para la crianza y el cuidado de niños, niñas y adolescentes. El aspecto más evidente de estas reestructuraciones es la ausencia de padres y de madres en el lugar de origen, donde quedan los/as niños/as por un tiempo que oscila entre unos pocos meses y varios años al cuidado de otras personas adultas, generalmente familiares, en particular abuelas/os. Ante la separación de las familias y la consecuente ausencia de los padres y madres por motivos de migración, la promoción y facilitación de la reunificación familiar constituye la primera y más

general política destinada a garantizar las condiciones que permitan el bienestar de los/as niños/as. Por lo demás, cabe destacar que en todos los casos relevados los adultos toman la decisión del modo y momento en que tendrá lugar la migración y la opinión de los/as niños/as tiene poco peso.

Los arreglos para la crianza y cuidado de los/as niños/as cuando uno o los dos padres se han ausentado son variados; algunos acuerdos (en general los familiares) son claros y precisos en tanto en otras circunstancias se recurre a improvisaciones. Si cualquiera de ellos puede generar problemas, asociados a la desatención de los/as niños/as o a un seguimiento insuficiente de su salud o educación, es evidente que estos problemas resultan mucho mayores en los casos en que se echa mano de algún tipo de improvisación para suplir la ausencia paterna y/o materna. En este sentido, el apoyo a formas concertadas de nuevos arreglos para el cuidado puede ser al menos un atenuante de los costos que puede traer a los/as niños/as la separación de sus padres.

La línea de sucesión y suplencia en el cuidado es casi siempre femenina: abuelas, tías, hermanas son las encargadas de ocupar el lugar de los/as migrantes. En ese aspecto, como en otros, estos arreglos son similares a los que pueden darse de ordinario entre mujeres de familias aymaras en Bolivia, pero la distancia que implica la migración a Buenos Aires agrega unos problemas particulares. Además, si se dan circunstancias que desbordan las soluciones habituales conseguidas mediante redes de colaboración y ayuda mutua, el mercado no ofrecerá a estas mujeres alternativas factibles y sería de esperar que los estados u organizaciones de la sociedad civil brindaran dicha colaboración. Una línea de acción institucional podría tender a proveer infraestructura para el cuidado de los/as niños/as y adolescentes que pudiera colaborar con el trabajo de estas mujeres y, eventualmente, prevenir algunos de los inconvenientes que las sucesiones y suplencias pueden generar.

- Los talleres textiles en Buenos Aires, que reúnen a una porción importante de la migración aymara en la ciudad, configuran un espacio-tiempo de trabajo que hace que los niños/as pasen largas horas solos/as, con otros/as niños/as o en grupos más o menos grandes bajo la vigilancia de un adulto o un/a joven. Las condiciones de trabajo de los talleres (jorna-

das laborales diarias que pueden extenderse a diecisiete horas, la atención constante que requieren las máquinas, etc.) no permiten que los padres dediquen tiempo a sus hijos.

El tema del trabajo, particularmente de las horas y atención que demanda y de sus consecuencias en el cuidado de los niños/as, recibe la reflexión de los/as inmigrantes. Entre ellos/as existen miradas diferentes, e incluso adversas, sobre este punto. Las diferencias tienen que ver con el hecho de estar o no dentro del “mundo de los talleres” (o de haber estado y encontrarse retirado/a) y con el lugar que, en caso de estarlo, se ocupa dentro del mismo: aprendiz o ayudante, costurero/a, tallerista o intermediario/a con las empresas de indumentaria. Estas consideraciones a propósito de las condiciones de trabajo y su impacto en el cuidado de los/as hijos/as van desde la condena hasta la justificación, con variaciones intermedias.

Por otro lado, la mencionada separación de padres e hijos no tiene que ver únicamente con que los migrantes viajan al extranjero dejando a sus niños/as en origen. También se producen “abandonos” una vez en destino, con padres y madres que tienen que regresar o desplazarse hacia nuevos destinos buscando mejores condiciones o nuevos trabajos, con dificultades de diverso tipo, principalmente económicas. El caso de niños y niñas que quedan sin sus padres en un punto del circuito migratorio es un fenómeno poco estudiado y se vuelve preciso continuar las indagaciones para dimensionar sólidamente el fenómeno.

En cualquiera de los casos son las condiciones de trabajo el factor clave que organiza los contactos con los/as hijos/as que han quedado en Bolivia así como son estas condiciones de trabajo el factor clave para explicar esos “abandonos” o los que tienen lugar ya en Buenos Aires. Si se quiere diseñar políticas o medidas de cara al problema de las ausencias de padres y madres es a esas condiciones de trabajo que se debe apuntar. Los/as trabajadores/as inmigrantes aymaras en Buenos Aires sufren de los mismos ahogos económicos y de las mismas incertidumbres que sufren los/as trabajadores/as argentinos/as, de manera intensificada, en un caso y en otro, quienes se desempeñan en el mercado informal. Además, los/as trabajadores/as inmigrantes aymaras sufren algunas contrariedades específicas. Esto se ha puesto de manifiesto públicamente con los casos de “explota-

ción laboral” en los talleres textiles. Si bien no ha sido un tema puntual de esta investigación y no se ha ahondado en él en el presente estudio, vale apuntar que los actores involucrados en la cuestión del trabajo en los talleres textiles son numerosos, diversos y enfrentados en varios planos. Las organizaciones de talleristas y de costureros no solo se enfrentan a algunas medidas del gobierno local, por ejemplo, sino que han protagonizado enfrentamientos violentos entre sí. La clase social, la nacionalidad y la etnicidad aparecen como dimensiones de tensión y de antagonismo. En un mapa intrincado de agentes e intereses, dos acciones podrían resultar útiles: promover diálogos entre todos los involucrados en el trabajo en los talleres y, lo que resulta inexcusable si se busca una transformación de raíz de la situación, enfrentar esta compleja trama desde donde parece iniciarse y sustentarse: las grandes marcas de indumentaria que compran la producción de los talleres.

- Muchos/as de los/as inmigrantes aymaras en Buenos Aires mantienen la vigencia de principios acerca del “trabajo infantil” y los reeditan como una suerte de guía para sus acciones o de explicación de sus prácticas. El trabajo es comúnmente presentado como una parte constitutiva de su modo de ver el mundo y las relaciones sociales y, en este encuadre, las tareas que desarrollan los/as niños/as aparecen asociadas a la educación o formación general de ellos/as como personas y al desarrollo de una ética. Suele ser presentado como parte de los principios andinos sintetizados en el *ama qhilla*, *ama llulla*, *ama suwa* (no seas flojo, no seas mentiroso ni seas ladrón), y asociado al hecho de que todos los miembros de la familia tienen la obligación de colaborar y hacer un aporte al mantenimiento de la familia.

El Consulado de Bolivia en Argentina, algunas organizaciones de la sociedad civil, dependencias del estado municipal y los medios de prensa locales han denunciado casos de explotación y trabajo infantil en los talleres textiles. Los/as niños/as realizan allí tareas ligadas a la costura propiamente dicha, como ordenar y apilar telas, sacar hilos de las prendas y recortar los retazos o bien faenas propias del funcionamiento del taller como la cocina, la limpieza y otros trabajos domésticos.

Las relaciones existentes entre: las tareas que tradicionalmente los/as niños/as realizan en las familias andinas y los principios que las acompañan y apuntalan; los lazos de parentesco y las redes sociales como facilitadoras de la migración y, finalmente, el trabajo infantil y la explotación en los talleres textiles en Buenos Aires muestran una gran complejidad. Es preciso entender las diferentes tradiciones culturales entrecruzándose en este proceso y las ideas específicas en torno al “trabajo” y a la “niñez” que ellas involucran. Si se toma en cuenta la perspectiva de los adultos aymaras sobre el trabajo, la categoría misma de “trabajo infantil” puede resultar problemática. Al mismo tiempo, es preciso comprender que esas ideas y prácticas no funcionan en un supuesto “sistema cultural” cerrado y colocarlas, en cambio, en el contexto social mayor del que forman parte, en los circuitos de producción, circulación y consumo globales. Nos encontramos ante un entrecruzamiento y una superposición de institucionalidades y de lógicas culturales, económicas y sociales: los/as niños/as, reclutados/as para trabajar en clave cultural aymara (esto es, de acuerdo con principios éticos que valoran el trabajo como actividad formativa e inserto en redes y relaciones de parentesco ritual) pasan a trabajar en emprendimientos empresariales que cuentan entre sus objetivos la acumulación y la maximización de ganancias, muchas veces por fuera de los controles estatales y también por fuera de los controles familiares y comunitarios. En otros términos, el entrecruzamiento de institucionalidades y lógicas culturales opera para que los principios que rigen ciertas actividades en un contexto sociocultural (pastoreo de animales, comercio a pequeña escala, ayuda en tareas domésticas) legitimen otras actividades en otro contexto (tareas ligadas al mundo de los talleres y realizadas en extensas jornadas). Acaso no sea un paso suficiente pero sí necesario ahondar en el conocimiento de las formas que este entrecruzamiento toma y, fundamentalmente, trabajar con miras a desbrozar este entramado. Es preciso aclarar los sentidos y la validez de las diversas institucionalidades y lógicas en juego porque la superposición y confusión de éstas es aprovechada por los sectores con mayor poder económico y capacidad de decisión.

Dado que difícilmente todo entrecruzamiento institucional y cultural pueda ser desterrado (más aun, tal destierro ni siquiera sería positivo), el conocimiento más profundo y detallado de la situación debe propender a

reconocer formas en que el entrecruzamiento aporte a una mayor protección de los/as niños/as, de su bienestar y sus derechos. La aclaración de los sentidos y la validez de las institucionalidades y lógicas culturales debería tener como destinatarios a los/as propios/as migrantes y padres de los/as niños/as y también a funcionarios de los distintos poderes públicos en Argentina. Esto último es fundamental puesto que las denuncias de algunos organismos en contra del trabajo infantil comienzan a avanzar y es preciso anticiparse críticamente a argumentos pseudo antropológicos que procuren justificar, mediante apelaciones a “la cultura”, prácticas abusivas y de explotación contrarias a la legislación argentina vigente (y también a las normas indígenas). En este sentido, si bien no fue referido a “trabajo infantil”, vale recordar el fallo de un juez de la nación a mediados de 2008. En ese momento, el juez federal Norberto Oyarbide dictó el sobreseimiento de los responsables de una firma que produce indumentaria de una importante marca comercial aduciendo que en los talleres con los que esta firma trabajaba se registraban “costumbres y pautas culturales de los pueblos originarios del altiplano boliviano” y que quienes allí producían y vivían eran “un grupo humano que conviv[ía] como un ayllu o comunidad familiar extensa [...] que funciona[ba] como una especie de cooperativa de ayuda mutua donde se comparten los gastos y se reparten las ganancias”.

Las medidas que procuren una más fluida comunicación y contacto de las instituciones oficiales de Bolivia con “la colectividad” migrante en Buenos Aires y en toda la Argentina colaborarán en la lucha contra los abusos a que el proceso migratorio da lugar y que afectan a personas adultas y a niños, niñas y adolescentes. La actual representación consular parece comprometida en esta dirección. También ayudaría a este propósito una intervención que, desde el Estado boliviano, apuntara a minimizar los riesgos de la migración y a proteger los derechos de los migrantes, en especial de los/as niños/as y adolescentes. Podrían llevarse a cabo medidas concretas como la difusión “en origen” de información detallada sobre las condiciones de trabajo y de vida en la sociedad “receptora”, sobre las formas que toman los abusos y sobre los engaños en el reclutamiento de trabajadores/as así como sobre los derechos de que gozan los/as migrantes en Argentina.

- El impacto del proceso migratorio en la atención en salud de niños, niñas y adolescentes en el contexto de origen tiene que ver básicamente con la presencia de niños/as y adolescentes que han quedado al cuidado de otro familiar tras el viaje de uno de los padres o de ambos. Según la perspectiva de otros adultos que están en contacto con ellos/as, la ausencia de los padres puede tener efectos negativos en cuanto a la consulta a tiempo al médico y al seguimiento de los tratamientos correspondientes.

Respecto del acceso de los niños, niñas y adolescentes inmigrantes o hijos/as de inmigrantes a la salud en el contexto de destino, las consideraciones compartidas unánimemente por inmigrantes, por profesionales del área en Buenos Aires y por sus pares en La Paz indican que las condiciones de cobertura en la capital argentina son mejores y más amplias que en el lugar de origen. El trabajo de campo indica que niños y niñas reciben una buena atención en salud. Inmigrantes, funcionarios consulares en Buenos Aires y médicos/as que atienden niños/as en las visitas de regreso de éstos/as a Bolivia coinciden en ello. Suele ser subrayada la diferencia entre el trato recibido por los/as pequeños/as y el que reciben sus padres y parientes adultos. Es que en el caso de las personas adultas, si bien las garantías formales para la atención están dadas, en el funcionamiento cotidiano de las instituciones públicas de salud surgen inconvenientes que pueden agruparse en dos grandes conjuntos: las trabas al acceso mismo a la atención y las diferencias culturales (y comunicacionales) convertidas en un obstáculo. Estos inconvenientes con los/as migrantes adultos/as pueden traer complicaciones más o menos directas en la atención de sus hijos/as.

La ley migratoria vigente y otras disposiciones relacionadas de los últimos años han supuesto avances en el acceso a derechos por parte de los/as inmigrantes en materia de salud. Pero existe una distancia entre la titularidad de derechos y su ejercicio efectivo y es comúnmente en el día a día institucional del desenvolvimiento de esos servicios que los problemas aparecen. Es menester, entonces, ocuparse de las formas sutiles y cotidianas de discriminación. Puede ser útil buscar un más extendido y profundo conocimiento de estas normativas por parte de los/as profesionales del área para evitar el surgimiento de obstáculos en la atención de los/as migrantes y sus hijos/as. Esto iría en la dirección señalada por la Convención de los Dere-

chos del Niño cuando sugiere medidas que aseguren el acceso a los servicios de salud a los indígenas trabajadores migratorios. En relación con lo anterior, en Buenos Aires se ha vuelto indispensable promover el contacto de profesionales del área con conocimientos diferentes a los del modelo médico hegemónico, apuntando no solamente al respeto de otras formas de cuidado y otras prácticas en salud sino a su valoración efectiva. Uno de los primeros pasos es atacar los prejuicios etnocéntricos ampliamente extendidos entre estos/as profesionales contra los/as inmigrantes “bolivianos/as” en general, e indígenas especialmente, que afectan de manera particular a las madres y, consecuentemente, a los/as niños/as.

Frente a las situaciones de discriminación, por otro lado, se desarrollan numerosas alternativas y estrategias para sortear los inconvenientes y conseguir el acceso. Los/as migrantes suelen buscar lugares de buena atención en distintos barrios y pasar la información de boca en boca a otros/as *paisanos/as*. También se han generado espacios alternativos en alianza con profesionales locales que apuestan por una atención sin restricciones. Por otra parte, puede darse la salida del circuito público de atención, favorecida por los emprendimientos privados de profesionales bolivianos.

- Por las mismas razones que para el caso de la salud, las consecuencias del proceso migratorio sobre la educación formal de los/as niños/as y adolescentes se dejan ver tanto en origen como en destino. También de manera semejante a lo que ocurre con los cuidados en salud, a propósito de la educación los profesionales del área en zonas urbanas y rurales del departamento de La Paz destacan el impacto negativo del viaje de los padres en los/as niños/as y adolescentes que se quedan. El cuidado de otros parientes, generalmente abuelas y abuelos, tías/os y hermanas/os mayores es visto como problemático y menos conveniente.

En cuanto a los/as niños/as en destino, entre los/as migrantes existe una alta valoración por la educación que pueden recibir sus hijos/as en Argentina. Las garantías legales para el acceso están dadas y las trabas al respecto denunciadas en los años noventa parecen haber disminuido sensiblemente (aunque no desaparecido). Se detectan, en cambio, tensiones en la relación que muchos/as padres y madres inmigrantes tienen con la escuela de sus/as hijos/as en Buenos Aires. Una excesiva flexibilidad que



“Microcentro boliviano” en el barrio de Liniers, ciudad de Buenos Aires
(fotografía Sergio Caggiano)

caracteriza, en la perspectiva de estos adultos, a la escuela argentina choca con más rígidos modos de crianza y educación de la familia andina. También surgen incomodidades en la relación entre la escuela porteña y los padres inmigrantes, en especial si provienen de la zona rural del altiplano y más aún si trabajan en talleres textiles, a propósito del acompañamiento del proceso de enseñanza-aprendizaje requerido por las instituciones escolares. Lo manifiestan mayormente los/as maestros/as y el personal directivo de las escuelas. Por otro lado, continúan teniendo importante peso prácticas discriminatorias, racistas y xenófobas en torno a las formas de hablar de estos/as niños/as, a la “mala formación” que presuntamente han recibido en las escuelas bolivianas, a su capacidad de aprendizaje y a la estimulación de sus familias.

En otras palabras, como en el caso de la atención en salud, la ley migratoria vigente supone avances en relación con la situación anterior pero existe una distancia entre la titularidad de derechos y su ejercicio efectivo. Nuevamente cabe sugerir que se preste especial atención a las formas sutiles y cotidianas que adopta la discriminación y que se promueva entre

los/as profesionales del área el conocimiento de las garantías y derechos asegurados por la normativa. Vale recordar que el artículo 2 (junto con otros) de la Convención sobre los Derechos del Niño “impone a los Estados la obligación de desarrollar campañas de información pública y preparar material de divulgación y programas de estudios, tanto para escolares como para profesionales, centrados en los derechos de los niños indígenas y en la eliminación de las actitudes y prácticas discriminatorias, en particular el racismo” (Comité de los Derechos del Niño, 2009: 7).

En un contexto en que perviven prácticas discriminatorias se han desarrollado proyectos y experiencias que buscaron o buscan revertir estas situaciones o abrir caminos alternativos. Muchas de estas intervenciones han dado un lugar fundamental a “la cultura” (en particular, a la música) de los/as inmigrantes y a su difusión. En conjunto con otras actividades apuntan a evitar los mecanismos discriminatorios y sus efectos adversos, promoviendo la autoestima de los/as niños/as de familias inmigrantes y el reconocimiento de quienes comparten con ellos/as el espacio de la escuela. Además de experiencias dentro del sistema escolar o de otras instituciones que mantienen contacto con las escuelas, existen proyectos que se dan al margen, de manera más o menos informal, pero que a su modo buscan intervenir en la formación de estos/as niños/as y tener un impacto incluso en la educación formal. Ha habido, asimismo, proyectos ofrecidos dentro de organizaciones de “la colectividad” que dieron apoyo escolar y asesoramiento frente a obstrucciones en el ingreso a las escuelas.

Se sugiere apoyar las labores de personas, grupos e instituciones que procuran facilitar la inserción educativa de los niños/as aymaras migrantes en Buenos Aires. Puesto que las diferentes experiencias alternativas apelan más o menos sistemáticamente a la idea de la interculturalidad, de su defensa y su fomento, pero no se encuadran en programas oficiales de promoción de la educación intercultural o de respeto de las culturas indígenas u originarias, la inclusión de las actividades en planes o programas de interculturalidad puede constituir una vía para conseguir apoyos gubernamentales y no gubernamentales. Un paso adicional se presenta como requisito para ello: el impulso a proyectos de educación intercultural en la jurisdicción de la ciudad de Buenos Aires. Dos puntos de partida complementarios entre sí son, a la vez, requerimientos para conseguir

dicho impulso: la visibilización de la migración aymara en el conjunto de la migración boliviana y la visibilización de la presencia indígena en la capital argentina. Para ir en esta dirección resulta auspicioso que el Ministerio de Educación de la Nación, al referirse a los proyectos en Educación Intercultural Bilingüe (EIB), señale la necesidad de pensar “no «una» EIB, sino diferentes tipos de EIB que puedan atender con pertinencia las múltiples realidades socioculturales y lingüísticas, marcadas a su vez por las fuertes discontinuidades en las que le toca ejercer sus prácticas educativas” (MEN, 2008).

Tanto en el área de salud como en la de educación puede resultar provechoso fomentar diálogos interinstitucionales a nivel nacional que pongan en común experiencias positivas que enfrentan la problemática de la discriminación cotidiana y desarrollan alternativas para la mejor inserción de los/as niños/as inmigrantes o hijos/as de inmigrantes. Las buenas experiencias aún son fragmentarias y sería bueno acompañarlas apoyando el conocimiento de maestros y directivos escolares, de profesionales de hospitales y de centros de salud acerca de formas de mediación cultural y de interculturalidad. Los casos de servicios públicos de salud que son vistos positivamente por los/as migrantes o de escuelas que llevan adelante proyectos de corte intercultural existen, no obstante constituir una parte minoritaria de los respectivos sistemas sanitario y educativo. Parece pertinente promocionar estos casos y suscitar a partir de ellos el diálogo entre las personas e instituciones involucradas.

Por otro lado, respecto del lugar social de la medicina tradicional y respecto de la educación intercultural existen enormes diferencias históricas y actuales entre la región andina boliviana y la zona rioplatense argentina. Consecuentemente, los diálogos interinstitucionales a nivel internacional pueden resultar beneficiosos para una puesta en común de las problemáticas ligadas a las migraciones de una región hacia la otra, y de los modos de encararlas. El apoyo y la asistencia a esta articulación interinstitucional motorizarían el tratamiento de estas problemáticas en un intercambio que superase las fronteras nacionales.

Bibliografía

- Aguado Vázquez, Juan C. y Portal Ariosa, María A. (1991). "Ideología, Identidad y cultura: tres elementos básicos en la comprensión de la reproducción cultural". En *Boletín de Antropología Americana* N.º 23. México.
- Albó, Javier (2003). *Pueblos indios en la política*. La Paz: Plural Editores-CIPCA.
- Albó, Javier y Josep Barnadas (1990). *La cara india y campesina de nuestra historia*. La Paz: CIPCA.
- Albó, Xavier, Tomás Greaves y Godofredo Sandoval (1983). *Chukiyawu. La cara aymara de La Paz*, Tomo III. La Paz: Cuadernos de Investigación CIPCA N.º 24.
- Almandoz, María Gabriela (1997). "Inmigración limítrofe en Tandil: chilenos y bolivianos en los años noventa". En *Estudios Migratorios Latinoamericanos* Año 12, N.º 37, Buenos Aires.
- Asamblea General de las Naciones Unidas (2007). *Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas*. Ginebra: Naciones Unidas.
- Balán, Jorge (1990). "La economía doméstica y las diferencias entre los sexos en las migraciones internacionales: un estudio sobre el caso de los bolivianos en la Argentina", en *Estudios Migratorios Latinoamericanos* Año 5, N.º 15-16. Buenos Aires.
- Banton, Michael (1979). "Etnogenese", en *A ideia de raça*. Lisboa: Edições 70.
- Briones, Claudia (1997). "Mestizaje y blanqueamiento como coordenadas de aboriginalidad y nación en Argentina". En revista *Runa*. Buenos Aires: UBA
- (1998). *La alteridad del "Cuarto Mundo". Una reconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- Caggiano, Sergio (2005). *Lo que no entra en el crisol. Inmigración boliviana, comunicación intercultural y procesos identitarios*. Buenos Aires: Prometeo.
- (2006a). "El ambiguo valor de una herencia. Capital social, inmigrantes y sociedad 'receptora'", en Acuña, Carlos, Elizabeth Jelin y

- Gabriel Kessler (comps.). *Políticas sociales y acción local. 10 estudios de caso*. Buenos Aires: CLASPO-Argentina
- (2006b). “Fronteras de la ciudadanía. Inmigración y conflictos por derechos en Jujuy”, en, Alejandro Grimson y Elizabeth Jelin (Comps.), *Migraciones regionales hacia la Argentina. Diferencia, desigualdad y derechos*. Buenos Aires: Prometeo, pp. 237-284.
- Calderón, Fernando (2000). “Presentación”. En Alejandro Grimson y Edmundo Paz Soldán, *Migrantes bolivianos en la Argentina y los Estados Unidos*. La Paz: Cuadernos de Futuro 7.
- Casaravilla, Diego (1999). *Los laberintos de la exclusión*. Buenos Aires: Lumen-Humanitas.
- CBDHDD (2005a). *Estado de situación de los derechos económicos, sociales y culturales en Bolivia al año 2005*. La Paz: Capítulo Boliviano de Derechos Humanos, Democracia y Desarrollo.
- (2005b). *Guía para migrantes. De los Andes a Buenos Aires*. La Paz: Capítulo Boliviano de Derechos Humanos, Democracia y Desarrollo.
- CEBEC/CAINCO (2008). “Migración: aspectos sociales y económicos”, en *Comercio Exterior*, publicación del Instituto Boliviano de Comercio Exterior Año 16, N.º 159.
- CELS (Centro de Estudios Legales y Sociales) (2002). *Derechos Humanos en Argentina: Informe Anual enero-diciembre 2001*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Comité de los Derechos del Niño (2009). *Observación General N.º 11. Los niños indígenas y sus derechos en virtud de la Convención*. Ginebra: Naciones Unidas.
- Cortes, Geneviève (2004). *Partir para quedarse. Supervivencia y cambio en las sociedades campesinas andinas de Bolivia*. La Paz: IRD/IFEA/Plural editores.
- Diez, María Luara (2004). “Reflexiones en torno a la Interculturalidad”. En *Cuadernos de Antropología Social* N.º 19: 191-213. Buenos Aires: UBA
- García Linera, Álvaro *et ál.* (2001). *Tiempos de rebelión*. La Paz: Muela del Diablo editores.
- Geertz, Clifford (1983). *Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York: Basic Books.

- Giorgis, Marta (1998). "Y hasta los santos se trajeron. La Fiesta de la Virgen de Urkupiña en el boliviano Gran Córdoba". Tesis de Maestría en Antropología Social, UNAM. Posadas (Trabajo no publicado).
- Grimson, Alejandro (1999). *Relatos de la diferencia y la igualdad. Los bolivianos en Buenos Aires*. Buenos Aires: Eudeba.
- (2000). "La migración boliviana en la Argentina. De la ciudadanía ausente a una mirada regional". En Alejandro Grimson y Edmundo Paz Soldán, *Migrantes bolivianos en la Argentina y los Estados Unidos*. La Paz: Cuadernos de Futuro N.º 7.
- Hall, Stuart (1996). "¿Quién necesita 'identidad'?" En Stuart Hall y Paul du Gay (Eds.), *Questions of cultural identity*. Londres: Sage Publications. Traducción de Natalia Fortuny.
- Ilieff, Alberto (2007). "La trata de personas es muy buen negocio (extratos)", en *Miradas sobre la Migración Boliviana*. La Paz: Capítulo Boliviano de Derechos Humanos, Democracia y Desarrollo.
- INDEC (2001). *Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas del año 2001*. Datos disponibles en <http://www.indec.gov.ar/webcenso/index.asp>.
- (2004-2005). *Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas (ECPI) 2004-2005*, Capítulo 2. "Características de la ECPI". Disponible en http://www.indec.gov.ar/webcenso/ECPI/index_ecpi.asp (Visita julio de 2009)
- Jelin, Elizabeth; Grimson, Alejandro y Zamberlin, Nina. (2006a). "La llegada de inmigrantes de países limítrofes a los servicios públicos de salud", en Elizabeth Jelin (dir.) *et al.*, *Salud y migración regional: Ciudadanía, discriminación y comunicación intercultural*. Buenos Aires: IDES, pp. 33-46.
- (2006b). "Los pacientes extranjeros en la mira". En Elizabeth Jelin (dir.) *et al.*, *Salud y migración regional: Ciudadanía, discriminación y comunicación intercultural*. Buenos Aires: IDES: 47-55.
- Karasik, Gabriela y Benencia, Roberto (1998-1999). "Apuntes sobre la migración fronteriza. Trabajadores bolivianos en Jujuy". En *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, N.º 40/41, Buenos Aires.
- Laclau, Ernesto (1998). "Desconstrucción, pragmatismo, hegemonía". En Chantal Mouffe (Comp.), *Desconstrucción y pragmatismo*. Buenos Aires: Paidós.

- MEM (2008). "Modalidad EIB en el Sistema Educativo Nacional. Documento para la Discusión". Ministerio de Educación de la Nación. Disponible en www.mcye.gov.ar/currifom/eib.html (Último acceso: julio de 2009).
- Mombello, Laura (2006). "Alternativas de atención en salud basadas en la interculturalidad. La cercanía barrial y la acción institucional". En Elizabeth Jelin (dir.) *et ál., Salud y migración regional: Ciudadanía, discriminación y comunicación intercultural*. Buenos Aires: IDES.
- Mugarza, Susana (1985). "Presencia y ausencia boliviana en la ciudad de Buenos Aires". En *Estudios Migratorios Latinoamericanos* N.º 1, Buenos Aires.
- Otero, Hernán (1998). "Estadística censal y construcción de la nación. El caso argentino, 1869-1914". En *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani"*, Primera Serie, números 16 y 17.
- Pereyra, Brenda (2001). "Organización de inmigrantes de países vecinos en la construcción de ciudadanía", Tesis de Maestría en Políticas Sociales, UBA (Trabajo no publicado).
- Pinto Olivares, José (2008). *Bolivia nos obligó a viajar. Situación de las mujeres bolivianas inmigrantes en Argentina*. La Paz: Interacción y Desarrollo.
- PMH (2008). *Huellas de la migración en la familia-Los que se quedan*. El Alto, Pastoral de Movilidad Humana, Cáritas y otros.
- PNUD (2006). Niños, niñas y adolescentes en Bolivia. 4 millones de actores del desarrollo. La Paz: PNUD.
- (2007). *Informe sobre Desarrollo Humano en Bolivia*. La Paz: PNUD.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2003). "*Oprimidos pero no vencidos*". *Luchas del campesinado aymara y quechwa 1900-1980*. La Paz: Aruwiwiri-Editiones Yachaywasi.
- Romero, Luis Alberto (1987). "Los sectores populares en las ciudades latinoamericanas: la cuestión de la identidad". En *Desarrollo Económico* N.º 106. Buenos Aires.
- Sassone, María Susana (1988). "Migraciones laborales y cambio tecnológico. El caso de los bolivianos en El Ramal jujeño". En *Cuadernos de Antropología Social* N.º 1, Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras. Buenos Aires: UBA

- SENNAF (2008). *Tercer Informe Periódico de la Convención sobre los Derechos del Niño*. Buenos Aires: Secretaría Nacional de Niñez, Adolescencia y Familia, Ministerio de Desarrollo Social.
- Sinisi, Liliana (1998). "Todavía están bajando del cerro". Condensaciones estigmatizantes de la alteridad en la cotidianeidad escolar". En *1er Congreso Virtual de Antropología y Arqueología*. Ver <http://www.naya.org.ar/congreso/ponencia2-2.htm> (Visita julio 2009).
- Torres, Alicia y Jesús Carrasco (2008). "Introducción". En Alicia Torres y Jesús Carrasco (Coords.), *Al filo de la identidad. Migración indígena en América Latina*. Quito: FLACSO-UNICEF-AECID.
- UNIR (2008). *Segunda encuesta nacional. Diversidad cultural hoy, 2008. Una radiografía al país*. La Paz: Fundación UNIR Bolivia.
- Zalles Cueto, Alberto (2002). "El 'enjambramiento' cultural de los bolivianos en la Argentina". En *Nueva Sociedad* N.º 178. Caracas.

Los kichwa otavalos en Bogotá

Luz Piedad Caicedo^{*1}

Introducción

Este artículo es una aproximación a la experiencia migratoria de los kichwa otavalo que llegaron a Bogotá desde la década de los años cuarenta con un énfasis en la situación de los niños, niñas y adolescentes que viven en la ciudad. La información ha sido organizada en ocho numerales, el primero de los cuales es esta introducción en la que se expone los temas que se abordan para después explicar la metodología utilizada.

En el segundo numeral del artículo se presentan los rasgos generales de la migración de los kichwa otavalos a Bogotá. En primer lugar se identifica el territorio de origen de este pueblo indígena y se caracterizan los ciclos de migración transnacional. En seguida se indican cuáles son los ciclos migratorios hacia Colombia y específicamente a Bogotá y el tipo de migración que ha sido característica de los kichwas, que no solo se presenta en esta experiencia concreta, sino en los procesos migratorios hacia otros países. El siguiente aspecto que se toca tiene que ver con las razones que han incidido en la decisión de migrar, entre las que se mencionan: pobreza, violencia intrafamiliar y se pone énfasis en el carácter ontológico de la migración.

* Este artículo contó con la colaboración en el trabajo de campo de Jazmín Pabón y Adriana Paola Moyano y en el enfoque de niños, niñas y adolescentes de Esmeralda Vargas.

1 Investigadora de Corporación Humanas-Colombia.

El tercer numeral aborda el escenario de destino y presenta las cifras con que se cuenta para determinar la magnitud y composición de la migración kichwa otavaleña que habita Bogotá, los lugares en los que se concentran y las características generales de habitabilidad de estos sitios. La vida en Bogotá de los kichwa otavalo da lugar a la aparición de múltiples identidades a las que se adscriben los kichwas y entre los que tiene un impacto relevante la figura administrativa del Cabildo, instancia que reconoce el carácter especial de los kichwa por ser indígenas, la discriminación y su situación migratoria. Estos aspectos se tratan en el cuarto numeral.

El trabajo infantil es objeto del quinto numeral en tanto éste ha sido un tema sensible al analizar la situación de los niños, niñas y adolescentes kichwa otavalo: protagonistas de los procesos migratorios y no dependen de la decisión de sus padres para migrar. De manera introductoria se expone qué se entiende desde el derecho internacional de los derechos humanos por trabajo infantil, las especificidades del trabajo infantil indígena, en particular el emprendido por los kichwa otavalo, para luego presentar las formas como se vincula a los niños, niñas y adolescentes (sobre todo a estos últimos) y los arreglos que se hacen así como las ventajas que tiene para el empleador el trabajo infantil. Además se presenta las condiciones bajo las que trabajan los adolescentes y sus implicaciones.

En el sexto numeral se ofrece un panorama de la situación de los derechos a la salud y la educación de los niños, niñas y adolescentes kichwa otavalo teniendo como marco de referencia la normativa nacional, así como las políticas implementadas por la administración de Bogotá para atenderlos. Se inicia esta sección advirtiendo que en Colombia no existen políticas públicas dirigidas a garantizar los derechos de la población migrante y que las políticas que cobijan a los kichwa otavalo son las diseñadas por la administración de Bogotá para atender a población en situación de vulnerabilidad, dentro de la cual están comprendidos los indígenas y por ende este grupo. No obstante, como se expone, el alcance de las políticas no cubre a los kichwa en situación irregular. Esta parte se cierra con el análisis de algunas de las actuaciones emprendidas por el Instituto Colombiano de Bienestar Familiar que es la cabeza del sistema de protección de niños, niñas y adolescentes en Colombia. Los tres casos que se



Familia Kichwa-Otavallo

mencionan dan cuenta de la fragilidad de una normatividad que no trasciende el papel y termina por responsabilizar a los y las cuidadores de los niños, niñas y adolescentes de la ausencia de políticas de cobertura universal y acordes con los principios del multiculturalismo y pluriethnicidad plasmados en la constitución política colombiana.

Los principales hallazgos de esta investigación se presentan de manera sintética en la séptima y, en el octavo numeral, se emiten recomendaciones dirigidas a lograr el respeto de los derechos de niños, niñas y adolescentes kichwa otavalos migrantes.

La investigación se realizó a partir de información recolectada mediante trabajo de campo, información documental (fundamentalmente la concerniente a los programas del distrito² capital destinados a poblaciones especiales) y fuentes secundarias (investigaciones del Cabildo Kichwa y producciones académicas sobre el pueblo Kichwa-Otavallo residente tanto en Otavallo como en Bogotá). El trabajo de campo se llevó a cabo en Bogotá (Colombia)

2 Distrito o distrital hacen referencia a la ciudad de Bogotá o perteneciente a Bogotá.

y Otavalo (Ecuador), durante este se entrevistó a indígenas, a personas vinculadas de alguna manera con la política pública y a académicos³; además, se visitó los lugares de trabajo y esparcimiento de la población Kichwa en Bogotá, la casa de jóvenes migrantes en la parroquia de Quiroga (cantón Cotacachi en la provincia de Imbabura-Ecuador), asistí a reuniones de información masiva convocada por líderes de la comunidad, a audiencias del caso seguido contra un matrimonio de kichwas acusado de trata de personas, al taller de derechos humanos dirigido a mujeres del cabildo y acompañamiento en la entrega de una joven y un joven de 15 años cada uno a sus respectivos padres después de una intervención de restitución de derechos llevada a cabo por el Instituto Colombiano de Bienestar Familiar (ICBF).

Con las personas adultas del pueblo Kichwa-Otavalo, se abordaron los siguientes temas: motivación de la migración, rutas migratorias seguidas desde el lugar de origen y desde Bogotá, papeles y problemas en la ruta y el proceso migratorio, discriminación, identidades, trabajo (en qué se desempeña, vinculación de trabajadores y trabajo infantil) y tránsito de la infancia. Las entrevistas a los y las jóvenes vinculadas como empleados giraron en torno a razones para migrar, expectativas que tenían, tipo de arreglo laboral y condiciones de trabajo. Con los líderes indígenas se indagó sobre la situación general de su comunidad, los problemas que enfrentan y las garantías que pueden tener los miembros de la comunidad al ser reconocidos como cabildo. Las entrevistas a funcionarios y consultores de la administración pública de Bogotá y de Bienestar Familiar se enfocaron en la identificación de la existencia o no de programas dirigidos a población migrante y/o población indígena, en particular a niños, niñas y jóvenes. La información recogida a través de las entrevistas se complementó con investigaciones académicas sobre la tradición migratoria Kichwa, sobre los Kichwa que habitan en la ciudad de Bogotá y documentos de la política pública distrital.

El trabajo de campo se inició estableciendo contacto con el gobernador del Cabildo Kichwa a partir de quien se esperó poder conversar con

3 En este artículo se mencionará a las personas entrevistadas bajo nombres ficticios. Algunas solicitaron no ser mencionadas, otras aceptaron la entrevista sin que se grabara para no comprometerse con la información suministrada. Solo se mencionan los nombres reales del gobernador del cabildo señor Alfonso Tuntaquimba y del líder José Villagrán, por el reconocimiento que tienen ellos dentro de la comunidad.

integrantes de la comunidad. A pesar de la buena voluntad del gobernador no fue posible ampliar las relaciones hacia otros miembros. Esta primera dificultad fue enfrentada con la vinculación de dos jóvenes profesionales que habían trabajado o tenido contacto previo con el cabildo e integrantes de este pueblo indígena. La segunda estrategia consistió en responder al interés que manifestó el comité de mujeres del cabildo en el conocimiento de los derechos de los migrantes, de las mujeres y de los niños, las niñas y los adolescentes.

Durante el desarrollo de esta investigación estaba en curso una política de repatriación de kichwas en situación irregular. Adicional a ello, un matrimonio Kichwa había sido apresado bajo los cargos de trata de personas. Algunas de las personas entrevistadas mostraban desconfianza y fue difícil la interlocución. Otras se mostraron afables pero claramente evasivas frente a algunos temas o no volvieron a tomar o permitir el contacto previamente pactado.

La migración de kichwas otavalos a Bogotá

Los kichwa otavalo son una comunidad étnica que procede de la provincia de Imbabura ubicada al norte de Ecuador. Actualmente están asentados en los cantones de Ibarra, Antonio Ante, Cotacachi y Otavalo en las parroquias que se relacionan en la Tabla 1 y que se denominan en este estudio como territorio de origen.

Se calcula en 63 710 los kichwa otavalos (Chisaguano, 2006) lo que corresponde más o menos al 86% de la población que se auto reconoce como indígena en las parroquias que conforman el territorio de origen (Tabla 2)⁴ puesto que 74 065 personas se autoidentificaron como indígenas (INEC, 2001)⁵.

4 En el territorio de origen kichwa también habitan personas que se autorreconocen como pertenecientes a los pueblos indígenas: Natabuela (parroquia Andrade Marín), Karanki (parroquias Andrade Marín y San Juan de Ilumán) y Kayambi (parroquias González Suárez y San Pablo).

5 El Instituto Nacional de Estadísticas y Censos es el organismo oficial de registro de la población de Ecuador y las cifras corresponden al censo de población y vivienda de 2001.

Tabla 1. Territorio de origen de los kichwa otavalos		
Cantón	Parroquias urbanas	Parroquias rurales
Ibarra	Ibarra Sagrario	Ambuquí
Antonio Ante	Andrade Marín	San Francisco de Natabuela San Roque
Cotacachi	El Sagrario San Francisco	Imantag Quiroga
Otavaló	El Jordán San Luis	Miguel Egas Cabezas Eugenio Espejo (Calpuquí) González Suárez San José de Quichínche San Juan de Ilumán San Pablo San Rafael
Fuente: Consejo de Desarrollo de los Pueblos y Nacionalidades del Ecuador (Codenpe), el Sistema de Indicadores de las Nacionalidades y Pueblos (Sidenpe) y el Sistema Integrado de Indicadores Sociales del Ecuador (Siise), 2002.		

La migración transnacional⁶ de los kichwa otavalos, cuya principal característica es el comercio de productos textiles y artesanales, comenzó en la década de los años cuarenta y tuvo como primer destino Colombia; en la década subsiguiente los destinos incluyeron otros países tales como Perú, Chile, Venezuela, Brasil y Panamá; en los años sesenta y setenta empezaron a viajar hacia Curazao, Aruba, República Dominicana, Puerto Rico, el norte de América y Europa y recientemente han entrado a algunos países asiáticos (CODENPE, SIDENPE, SIISE, 2002; Ordóñez, 2008: 75).

6 Se utiliza el concepto migración transnacional como lo propone Portes (2005) para denotar que la migración hacia otros países no ha impedido la creación de lazos comunitarios “más allá de las fronteras nacionales, ampliando las fronteras étnicas” gracias a un intercambio entre las comunidades de origen y destino, más allá de lo puramente comercial y familiar, y a “la institucionalización de esos lazos a través de organizaciones” (citado por CEPAL, 2006: 200).

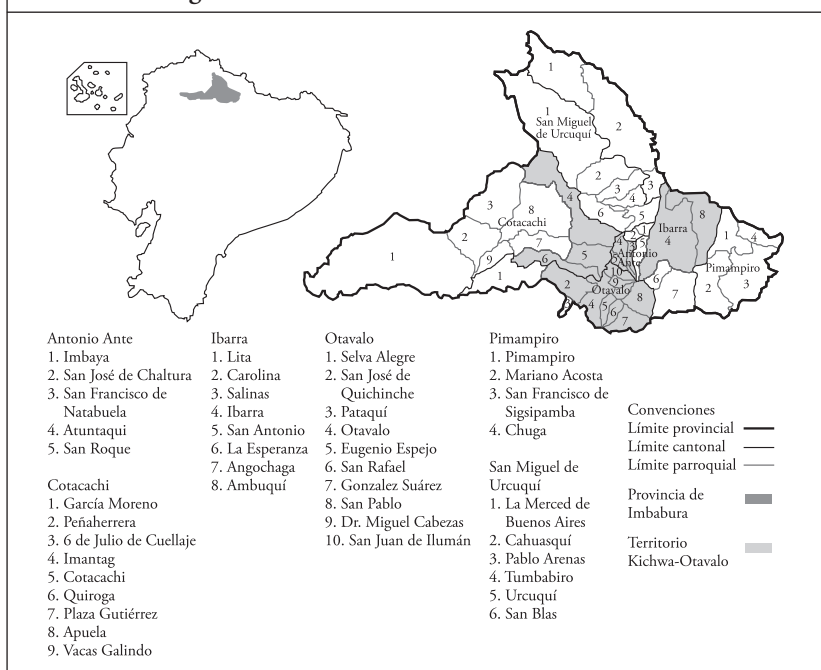
Tabla 2. Población que se reconoce como indígena en las parroquias que conforman el territorio de origen kichwa

Cantón	Parroquia	Indígena		Otro		Total
Ibarra	Ibarra	4 388	4%	112 135	58%	116 523
	Ambuquí	335	6%	4 984	3%	5 319
Antonio	Atuntaqui	900	5%	18 316	9%	19 216
Ante	San Francisco de Natabuela	1 094	26%	3 194	2%	4 288
	San Roque	4 358	51%	4 241	2%	8 599
Cotacachi	Cotacachi	7 748	52%	7 254	4%	15 002
	Imantag	3 369	72%	1 291	1%	4 660
	Quiroga	2 207	40%	3 354	2%	5 561
Otavalo	Otavalo	18 325	41%	25 834	13%	44 159
	Dr. Miguel Egas Cabezas	3 754	89%	477	0%	4 231
	Eugenio Espejo (Calpaquí)	4 618	77%	1 386	1%	6 004
	Gonzalez Suárez	3 839	72%	1 481	1%	5 320
	San José de Quichinche	5 428	74%	1 890	1%	7 318
	San Juan de Ilumán	6 098	84%	1 127	1%	7 225
	San Pablo	3 392	37%	5 714	3%	9 106
	San Rafael	4 212	88%	550	0%	4 762
	Total	74 065	28%	193 228	100%	267 293

Fuente: INEC, Censo de población y vivienda de 2001.

Hasta mediados de los años ochenta la actividad comercial artesanal emprendida por los kichwa otavalo tuvo un auge importante debido a la apertura de mercados que hicieron los migrantes de este pueblo indígena en Estados Unidos y Canadá. Con ello se consolidó una élite conformada por algunos productores, comerciantes e intermediarios. El éxito de estas personas dio lugar a una incursión cada vez mayor de kichwas en la

Territorio de origen de los Kichwa Otavalo



producción y comercialización, tanto así que hacia 2000 se calcula que en la Plaza de Ponchos⁷, los días sábado había alrededor de 4 000 comerciantes y que de 50 almacenes que había en 1997 en la ciudad de Otavalo se pasó a 125 en 2000 (Conejo, Yamberla y Cachiguango, 2000: 208, 209).

Esta afluencia de productores y comerciantes kichwa otavalo ha sobrepasado la demanda de los productos que ofrecen, por lo que para mantenerse en el mercado muchos han optado por la reducción en los precios de venta y/o en la calidad de las mercancías. Según Conejo y otros esta estrategia ha sido implementada, sobre todo, por comerciantes que provienen de una experiencia agraria, quienes no están habituados a calcular costos de producción ni el tiempo de trabajo invertidos, por lo que ofre-

7 La Plaza de Ponchos (Otavalo) es una feria al aire libre en la que comerciantes kichwa otavalo montan puestos para vender artesanías. El día de mayor afluencia de vendedores y compradores es el sábado.

cen la mercancía por debajo de los costos de producción (Conejo, et. al., 2000: 209). La saturación del mercado local se ha trasladado a los mercados extranjeros, repitiéndose en ellos las estrategias de productos a precios bajos y la reducción de calidad. A la saturación se sumó la crisis financiera de Ecuador y el proceso de dolarización que tuvo repercusiones en el comercio artesanal. Las visitas al mercado de Otavalo disminuyeron y con ello los compradores (Torres, 2005: 445).

La intensa actividad mercantil de la Plaza de Ponchos y la saturación del mercado parece dejar un saldo de pobreza en el territorio kichwa que, si bien no es el más alto de Ecuador, sí afecta en muchas parroquias a más de las dos terceras partes de la población. De acuerdo con los cálculos realizados por el SIISE y la Secretaría técnica del Ministerio de coordinación y desarrollo social (2008) con base en las cifras del censo del 2001, el 44% de la población de la provincia de Imbabura era pobre. De las 16 parroquias que conforman el territorio de origen kichwa solo dos están por encima del nivel de pobreza de la provincia (Ibarra y Atuntaqui con un 35% y 36% de pobreza respectivamente); siendo éstas parroquias en las que hay menos indígenas (4% y 5%) si bien Ambuquí, que es la otra parroquia con menor presencia de personas que se autorreconocen como indígenas, reporta un nivel de pobreza significativa (65%). La parroquia de Otavalo registra el mismo porcentaje de pobreza que la provincia (44%) y el resto de parroquias, porcentajes más altos siendo Imantag (83%), San José de Quichinche (77%), San Juan de Ilumán (74%), San Rafael (74%), Dr. Miguel Egas (72%), Eugenio Espejo (72%) y San Roque (70%) las que reportan mayor incidencia de pobreza y en la mayoría de los casos mayor porcentaje de población indígena (Tabla 3).

Tabla 3. Pobreza en las parroquias que conforman el territorio de origen kichwa

Cantón	Parroquia	Incidencia de la pobreza (nivel de consumo) (1)	% de población que se autoreconoce indígena (2)
Ibarra	Ibarra	0,26	4%
	Ambuquí	0,65	6%
Antonio Ante	Atuntaqui	0,36	5%
	San Francisco de Natabuela	0,54	26%
	San Roque	0,70	51%
Cotacachi	Cotacachi	0,55	52%
	Imantag	0,83	72%
	Quiroga	0,65	40%
Otavalo	Otavalo	0,44	41%
	Dr. Miguel Egas Cabezas	0,72	89%
	Eugenio Espejo (Calpuquí)	0,72	77%
	Gonzalez Suárez	0,69	72%
	San José de Quichinche	0,77	74%
	San Juan de Ilumán	0,74	84%
	San Pablo	0,61	37%
	San Rafael	0,74	88%
Total	Provincia de Imbabura	0,44	28%

Fuentes: (1) SIISE y Secretaría técnica del Ministerio de coordinación y desarrollo social (2008). Mapa de pobreza y desigualdad en Ecuador, Quito.
(2) INEC (2001). Censo de población y vivienda de 2001.

Los primeros kichwas que llegaron a Colombia provenían de los cantones de Ibarra, Otavalo, Cotacachi y Atuntanqui (Cabildo Kichwa de Bogotá, 2005) de manera particular de Quinchuquí, Agato, Chimbalo, Peguche⁸, Natabuela y Andrade Marín⁹ (Cabildo Kichwa de Bogotá, 2009b:

8 Quinchuquí, Agato, Chimbalo y Peguche son comunidades de la parroquia Miguel Egas Cabezas que queda en la jurisdicción del cantón Otavalo.

9 Natabuela y Andrade Marín son parroquias del cantón Antonio Ante.

4), lugares en los que se concentra la actividad textil y artesanal. Su llegada al país tuvo relación con la búsqueda de nuevos mercados debido a que el comercio del casimir entró en crisis en la etapa de la primera posguerra mundial (Meier, 1996: 105). Los destinos en Colombia incluyeron Bogotá, Popayán y Cali (ciudades al sur de Colombia); Cúcuta (al norte, frontera con Venezuela) y Medellín (nor-occidente) (Hernández, 2006: 18). En la década de 1960 la población migrante, que hasta ese momento mantenía su raigambre en Ecuador, empieza a asentarse en Bogotá de tal forma que pueden encontrarse integrantes de este pueblo indígena de nacionalidad colombiana por nacimiento (Cabildo Kichwa de Bogotá, 2009b: 5).

Cuando los kichwa otavalo empiezan a viajar a Colombia ya había un mercado para sus textiles puesto que, según documenta Meier, desde el siglo XIX se exportaban ponchos, bayetas, telas para chaquetas, chalecos, pantalones, tapetes hacia el territorio colombiano (Meier, 1996: 99). Hernández identifica tres flujos migratorios hacia Bogotá (2006: 73, 81 y 94). El primero, conformado por los que denomina como “sedentarizados”, es aquel que se inicia en la década de los años cuarenta y que, con el tiempo, provoca un asentamiento definitivo en la ciudad, una pérdida paulatina de contacto con el territorio ancestral y el nacimiento de las primeras generaciones de kichwas colombianos. El segundo flujo se da entre los años setenta y principios de los ochenta y se caracteriza por una población que se establece en la ciudad pero mantiene vínculos con el lugar de origen y eventualmente regresa. Por este ir y venir esporádico, Hernández habla de familias “semi-sedentarizadas”. El tercer flujo de migración se inicia a finales de los años ochenta o comienzos de los noventa y se extiende hasta hoy con familias que tienen dinámicas de movilidad más marcadas que el flujo anterior de tal suerte que Hernández las califica como “itinerantes” (2006: 94).

Colombia, en muchos casos se convirtió en el destino final, en otros en la base para migrar hacia otros países. Una persona kichwa que vive y tiene su negocio en Bogotá cuenta a Hernández que varios de sus hermanos trabajan en otros países:

[...] mis hermanos también son vendedores ambulantes ellos trabajan en otras ciudades si en otros países, no trabajan in ciudades si estoy mintiendo trabaja una hermana trabaja en Argentina, Uruguay, Chile otra hermana trabaja en México, Panamá... otro hermano vive en Siatle Estados Unidos es soltero... otro hermano trabaja de Nueva York, otro mayor también trabaja en Nueva York y también trabaja in Icuador (Hernández, 2006: 28)¹⁰.

La relativa cercanía entre Otavalo y Bogotá (aproximadamente 24 horas por tierra), el éxito económico de su actividad comercial y textil, la falta de oportunidades en sus lugares de origen y la tradición migratoria (Hernández, 2006: 23) han sido las razones para que esta ciudad siga siendo un destino importante y para que la afluencia de kichwas se mantenga en el tiempo. A partir de la información de campo, parecería que el proceso migratorio se ha visto contenido en los últimos años debido a la implementación de restricciones y controles tanto al flujo de población como al de mercancías. Al respecto, es importante complementar esta apreciación pues el periodo de investigación coincidió con la directiva de deportar a los inmigrantes, entre ellos los kichwa otavalo, que no hubiesen regularizado su situación migratoria (Departamento Nacional de Planeación, 2009: 23)¹¹, así como con el apresamiento de un matrimonio de kichwas acusado de trata de personas. Ambas circunstancias influyeron para que no fuese posible saber si había recién llegados, sobre todo si éstos eran menores de edad.

El cruce de fronteras tradicionalmente acompañado por la “colaboración” de las autoridades a quienes se les “pide ayuda” a cambio de algo de plata (según una de las personas entrevistadas) conlleva a que se naturalice una movilidad por fuera de las normas de tal suerte que muchos indí-

10 Se conserva sin modificaciones la transcripción de la entrevista que hizo la autora.

11 El 14 de octubre de 2008 el gobierno nacional promulgó el Decreto 3970 en el que se establecen los requisitos necesarios para que las personas extranjeras que hayan ingresado antes del 1 de abril de 2008 y no tengan regularizada su situación migratoria puedan hacerlo. El Decreto no especifica el periodo de vigencia de estas determinaciones pero según el Documento Conpes “El plazo para solicitar su regularización, venció en mayo de 2009 (Departamento Nacional de Planeación, 2009, agosto: 23). Las distintas personas con las que se habló sobre el tema siempre hicieron referencia al 15 de mayo como fecha límite para acogerse a este Decreto.

genas desconocen “la legislación existente para la legalización de la mercancía, así como del marco normativo colombiano para el trabajo infantil y las condiciones laborales de la población que migra” (Cabildo Kichwa de Bogotá, 2009b: 43 y 44).

La cercanía entre el lugar de origen y el de destino posibilita viajar desde Bogotá hasta Otavalo, ya sea para reactivar la economía familiar, buscar jóvenes de ambos sexos para trabajar en los negocios familiares o para participar en las fiestas tradicionales como el Pawkar Raymi (fiesta del florecimiento que se celebra entre febrero y marzo) y el Inti Raymi (fiesta del sol y de la cosecha celebrada en junio).

A partir del trabajo de campo se puede plantear que a Colombia vienen dos tipos de migrantes kichwa otavalos, patrón compartido con las migraciones a otros países (Ordóñez, 2008). La que llevan a cabo empresarios y la emprendida por migrantes laborales. En general, la primera es llevada a cabo en familia puesto que la producción y comercialización se asienta en esa estructura social; en la segunda participan, sobre todo, adolescentes y jóvenes de ambos sexos quienes se vinculan como trabajadores de familias de su propio pueblo indígena¹². Estos dos tipos de migración responden a las dinámicas de inserción al mercado global y a los procesos de estratificación social que se han acentuado al interior del pueblo Kichwa. Tal y como lo han documentado Torres (2005), Sarabino (2007) y Ordóñez (2008) la comercialización y el éxito económico y social alcanzado con ella “ha generado un fuerte proceso de diferenciación [...] entre quienes han tenido acceso a la tierra o al comercio y quienes no” (Torres, 2005: 435-436). La migración transnacional empresarial ha sido la salida a la creciente saturación del mercado local, sobre todo a partir de los años setenta (Kyle, 2001), así como a la saturación laboral: hombres jóvenes y recientemente de mujeres migran para aprender el oficio y reunir un capital inicial para convertirse en empresario/a transnacional.

La decisión de salir a otro país está “habitualmente antecedida por la consideración de si existen o no familiares que hayan migrado antes y se

12 Con la información disponible no es posible establecer la proporción de migrantes laborales con respecto a la de migrantes comerciales, pero el hecho de que el 94% de los kichwa que residen en Bogotá vivan en familia (Censo de 2008) indica que la migración, como lo documentan distintos estudios (véase por ejemplo Ordóñez, 2008: 76), es una empresa familiar.



Mujer kichwa en feria (Bogotá)
(Foto Luz Piedad Caicedo)

hayan asentado en la ciudad [de destino]” (Hernández, 2006: 29). La migración kichwa se sustenta en las redes familiares; es gracias a las relaciones de parentesco y la solidaridad que los nuevos migrantes se abren un espacio en los lugares de destino. Como lo plantea Hernández: “[l]as relaciones de parentesco y de etnia conservan su fuerza cohesionadora y ofrecen un espacio de seguridad y apoyo a los migrantes indígenas. A medida que llegan más indígenas se van estableciendo nuevos puntos de contacto, focos de ayuda, para otros migrantes de la familia y de la comunidad” (2006: 29). La migración con perspectiva empresarial requiere contar con el dinero suficiente para invertir en mercancía y sostenerse en la ciudad. En muchos casos serán los familiares quienes ayuden con el dinero que se requiere para el viaje e insertarse en el país de destino. Como lo registra Sarabino (2007: 21):

Se viaja a través de algunos mecanismos: (préstamos), en algunos casos los familiares actúan como “prestamistas” de la persona que viajará; en otros casos el préstamo se realiza a través de los familiares que viven en el exte-

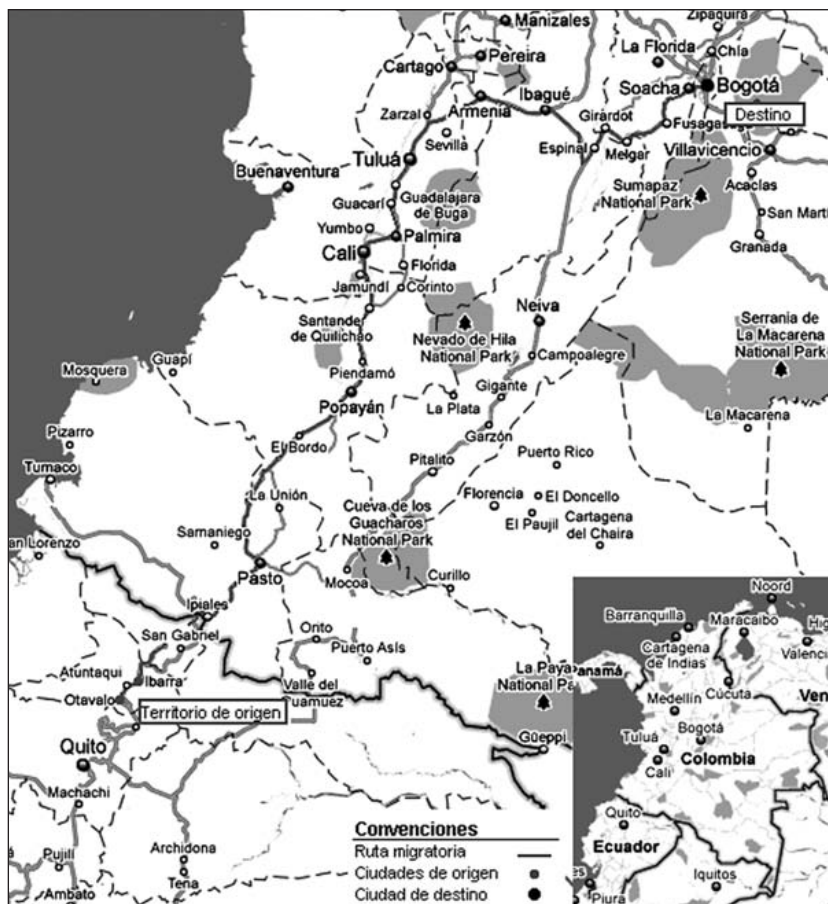
rior, ellos son quienes les envían los pasajes para que puedan viajar a determinados países.

El abastecimiento de los recursos necesarios se produce en el contexto del grupo familiar (nuclear o ampliado), movilizando una serie de recursos materiales y simbólicos y organizativos. En los últimos años la música también ha sido una nueva fuente de ingresos significativos; muchas familias han logrado mejorar su situación económica, tener su casa, ciertos bienes suntuarios y un capital para trabajar.

Otra vía de preparación de la empresa migratoria es aprenderla. Se aprende a migrar, como aprenden cualquier otro oficio los kichwa otavalos: haciéndolo, emprendiendo el viaje, trabajando y viviendo en el lugar de destino. Así, hay que conocer: cuáles son los buses que hacen las rutas (Otavalo-Ibarra-Tulcán e Ipiales-Bogotá), cómo pasar la frontera, el trayecto que se sigue, cómo se surte la mercancía o como se confecciona, cómo se empaca, qué está de moda, los precios y el manejo del dinero y las variantes del español en el lugar de destino: “Para aprender como venir hay que saber. Para venirse primero hay que conocer, siempre tiene que venir a conocer con alguna persona... No conocía en donde coger bus... antes no sabía hablar, sabía hablar pero no como aquí” (Laura). Por tanto la migración empresarial es el segundo paso derivado de la experiencia de viajes anteriores en los que siendo adolescente, el o la joven kichwa, vino como empleado de alguna familia que vivía en Bogotá. Esta segunda vía, que si bien en principio coincide con lo que caracteriza la migración (búsqueda de empleo) tiene como finalidad el aprendizaje para después ser independiente, ideal de los kichwa. Así lo expresa John: “Mi lema es nunca tener jefe”.

La existencia de migrantes empresarios y su éxito comercial y social no significa que la comunidad Kichwa asentada en Bogotá esté constituida por una élite boyante. La mayoría forma parte del amplio sector de pequeños comerciantes que trabajan largas jornadas, duro y sin seguridad social para sobrevivir. Como lo plantea Sarabino (para los Kichwa en general) solo una “minoría de los Kichwa Otavalo tanto del sector urbano como del sector rural ha logrado acumular importantes recursos, lo que les ha permitido consolidar su economía y acceder a bienes, que los diferencien del resto” (2007: 36).

Ruta migratoria



La referencia a la falta de oportunidades económicas, a la competencia, a la posibilidad de ganar más dinero forma parte del relato del migrante kichwa otavalo y de las razones que da cuando se le pregunta por qué migró. En el caso de los migrantes laborales, viajar significa la posibilidad de obtener dinero para apoyar a la familia, casi siempre en condiciones de extrema pobreza. En otros casos venir a Bogotá, o ir a otra ciudad de Colombia, es también una salida a la violencia intrafamiliar. Para Daniel, venir a Bogotá aún en calidad de ayudante, es decir sin contar con remuneración, era ya un alivio a la difícil situación por la que estaban atravesando él y su familia:

...en el Ecuador vivía estresado porque mi papá nos dejó en la calle [...] con mis hermanos vivíamos llorando, decíamos que vamos a trabajar para poder hacer una casa. [...] Por eso a mi tío, yo le dije si me podía traer. Solamente, yo solamente quiero cambiar de ambiente, quiero salir como a otro país.

Daniel tiene la esperanza de que, gracias a esta primera experiencia, pueda regresar con su mamá y sus hermanos y superar la situación en la que están:

A ver si puedo traer a mi mamá y a mis hermanos a ver si cambian de ambiente, si dios quiere pues hago papeles acá y traigo a mi mamá, a ver si puedo traer a mi mamá para que no sufra porque allá es mucho sufrimiento.

Susana también buscó viajar para salir del maltrato al que la somete su esposo, quien no aporta dinero para la casa y la golpea.

Hace 5 años atrás yo tuve un problema con mi marido, entonces yo no sabía [...] en donde despejar mi mente. Y, en eso, [...] o sea, casi siempre yo escucho Radio Ilumán; entonces, estaba escuchando y salió el aviso que necesitaban dos personas para viajar a Colombia. Entonces, en esos días, como yo estaba necesitada, entonces yo me fui a averiguar, y los señores habían vivido en Colombia, en Cúcuta.

Como lo afirma Maldonado (2002) la migración para los kichwa otavalo no solo es una alternativa para apartarse de la pobreza, la falta de oportunidades o la violencia intrafamiliar también “se ha constituido en un referente de identidad étnica y cultural, que destaca la diferencia entre *nosotros* y los *otros*” (citado en: Sarabino, 2007: 22). Los otavalos se representan a sí mismos como aventureros, audaces y comerciantes, hijos de mindaláes¹³. La vinculación al comercio transnacional permitió a los kichwa otavalo ganar posiciones en un espacio social dominado económicamente por los mestizos e incluso, desplazarlos. Pero, lo más relevante, como lo destacan Conejo, et. al., es la posibilidad de empoderamiento del pueblo.

El salir a Colombia, Perú, Chile, Venezuela, el viajar a Norteamérica y Europa, nos ayudó a ver, a sentir y a gozar el hecho de que los indios también hemos podido, que a pesar de correr riesgos era posible subirse a un automóvil, a un avión, comer en un restaurante, descansar en un hotel. Porque en este país [Ecuador] que amamos mucho, hasta entrar en un restaurante estaba “prohibido” para los indios. Incluso, hace muy poco, cuando alguno de nosotros entraba en un restaurante éramos recibidos con un ¡no hay chuchuca hijito!¹⁴ [...] Los viajes nos ayudaron a ganar seguridad, a sentirnos capaces, a medir nuestro valor, nuestro coraje, nuestra voluntad; a valorar lo que realmente somos y tenemos culturalmente (2000: 202).

Este hecho se constituye en orgullo para el pueblo kichwa de forma tal que los marcadores culturales externos (ropa, forma de llevar el cabello) empiezan a ser resaltados antes que ocultos:

La mayoría de los mishutucushca¹⁵, al reivindicar sus raíces, asumieron nuevamente su identidad como quichua-otavalo. Retomaron físicamente su vestimenta, se dejaron crecer la trenza y, lo más importante, fortalecie-

13 Los mindaláes fueron durante la época incaica los encargados del intercambio y abastecimiento de productos, es decir los mercaderes (Conejo, Yamberla e Cachiguango 2000: 195).

14 Es decir, se asumía que el indígena que entraba a un restaurante lo hacía para pedir comida a manera de limosna no para almorzar por su propia cuenta. La chuchuca es una sopa tradicional hecha a base de maíz deshidratado y molido (Conejo, Yamberla, Cachiguango, 2000: 212).

15 Mishutucushca: literalmente “hecho el blanco mestizo”. Así se denomina a los indígenas que “adoptan vestimenta occidental, se cortan la trenza y reniegan de la familia y comunidad quichua” (Conejo, Yamberla y Cachiguango, 2000: 212).

ron sus vínculos con la familia y las comunidades de donde provenían sus padres (Conejo, Yamberla y Cachiguango, 2000: 204).

Lo que antes había sido objeto de discriminación se convierte en símbolo de distinción y sello de garantía de que los productos que venden son efectivamente “étnicos”. El éxito de la inserción en la economía global de los kichwa está garantizado porque el producto es valorado como exótico, producido por un ser claramente identificado como un “otro”. Como lo plantea Andrea Ruiz:

El comercio kichwa otavalo muestra a la perfección la lógica del capitalismo tardío o también llamado cognitivo, una lógica en la que los bienes culturales no pueden separarse de sus productores ya que es la etnicidad o la identidad exótica de ese otro lo que les otorga su valor (2008: 55-56).

Pero con estos caracteres externos, más estrictos en la mujer kichwa, no solo se consolida lo que podría llamarse la marca e imagen corporativa de lo kichwa otavalo, sino también su papel como sujetos políticos. La procedencia mindaláe, el comerciante itinerante, es el marcador cultural que posibilitó resignificar lo indio que antes era sinónimo de atraso, suciedad, ignorancia (Conejo, et. al, 2000). Esta auto-representación hace de la migración una finalidad inmanente y casi ontológica para el kichwa otavalo. Es esperable entonces que la realización personal del kichwa (tanto de hombres como de mujeres) sea migrar y que el primer viaje se constituya, como ha sido documentado para otras culturas (Reale, 2008: 8), en una especie de rito de pasaje. Maldonado constata que para muchos de los jóvenes que entrevistó “viajar y hacer comercio se ha convertido en una forma de vida, un signo distintivo de lo que es ser un Otavalo”, en “una particularidad propia de la identidad de los otavalos” (Hernández, 2006: 35).

La migración además de constituirse en un marcador identitario de pertenencia étnica es vista como la vía para ubicarse entre la élite o parecerse a la élite kichwa otavaleña. Ir a otros países es el sueño otavaleño.

La migración es casi la oportunidad de todo el mundo y el anhelo de todo ecuatoriano; es emigrar a otros países donde casi no hay ecuatorianos y ganar dinero. Hasta yo mismo tengo el anhelo de ir a otra parte, a Fran-

cia, Japón, ir a otra parte a ganar dinero. [El kichwa] siempre tiene ese espíritu de migrar, siempre uno quiere ir a otro lado, nunca quedarse acá (John).

El sueño se alcanza en su totalidad cuando se demuestra a los demás que se llegó a la posición deseada: el Pawkar Raymi es la festividad en la que es posible exhibir el éxito a través de los gastos que se hacen y la ropa que se viste. Los adolescentes de ambos sexos a quienes se preguntó qué deseaban hacer con el dinero que le habían ofrecido pagar sus empleadores en el extranjero expresaron que buena parte de él lo querían para comprarse ropa. La calidad de los materiales del vestido (sobre todo en las mujeres) o de la marca de la ropa (en el caso de los hombres) refleja la capacidad de gasto, de tal suerte que éste se convierte en una de las formas que muestra el éxito en la experiencia migratoria. Con Carolina, una chica que trabajó en Bogotá, y las averiguaciones que gentilmente nos ayudó a realizar Bolívar Lucio, hicimos un inventario de lo que cuesta una indumentaria típica. Una blusa, dependiendo de los encajes y los bordados, puede costar entre 30 y 50 dólares; la fachalina cuesta entre 8 y 10 dólares o 15 y 25 dólares si es de piel de foca; el anaco blanco y el negro, dependiendo del material (de casimir o de foca) cuesta entre 55 y 120 dólares cada uno; los chumbis pueden costar desde 2,50 hasta 7 dólares el metro y se necesitan dos; los alpargates, si son de caucho cuestan \$3,50 y si son de cabuya \$15; la huma watarina \$15 (si se tiene bebé, el reboso para cargarlo cuesta \$15). Complementan este costoso atuendo típico femenino adornos como las gualcas que cuestan cada una \$15 y al menos deben ser 3 mazos; las cintas para el pelo con un valor de entre \$2, si son artesanales, y \$5 el metro si tienen diseño (se requiere al menos un metro y medio); unas manillas a \$20 el par y orejeras de perlas con un precio de \$50¹⁶. En síntesis, vestir adecuadamente puede llegar a costar entre 300 y 500 dólares.

16 Los hombres ya no se visten con la ropa tradicional mientras que en las mujeres ésta es fundamental. El anaco, es la falda exterior consistente en un trozo de tela rectangular que se envuelve sobre el anaco blanco; ambas piezas se sujetan con el mama chumbi (chumbe en Colombia) sobre el que se coloca el chumbi. La fachalina es un chal que se anuda sobre el pecho o los hombros, la huma watarina es una pieza que se usa sobre la cabeza en forma de pirámide, el reboso es la tela con la que la madre sujeta al bebé a su la espalda. Las gualcas son collares de cuentas doradas y la cinta es una tira que sirve para tomar el pelo.

La emigración se mantiene como marcador étnico porque además tiende a ocultar las experiencias de fracaso y exaltar los triunfos. Narraciones como las de César son contadas con orgullo. Para él venir a Bogotá fue la única salida a la bancarrota, las deudas y el riesgo de ir preso por ello. En Otavalo, César se desempeñaba como comerciante y debido a la falta de precaución en la entrega de mercancías a compradores que le pagaron con cheques sin fondos se endeudó al punto que su finca fue embargada por el banco. César permaneció en Bogotá sin regresar al Ecuador (país al que no podía entrar debido a los problemas legales que le surgieron) hasta que reunió el dinero requerido para desembargar la propiedad y atender los compromisos económicos que tenía. Hoy en día su finca está ocupada por un pariente a quien le permite cultivar sin cobrarle nada a cambio. En contraste, Laura nos da la entrevista pero solicita que no registremos su nombre ni contemos a otras personas de la comunidad su experiencia puesto que las expectativas que tuvo cuando emprendió el viaje se desvanecieron ya que el dinero que le habían ofrecido y las condiciones de trabajo a la que fue sometida la obligaron a regresar antes.

La Bogotá que habitan

Como se mencionó, el primer país de destino migratorio de los kichwa otavalo fue Colombia y el asentamiento de este grupo indígena en Bogotá ha dado lugar al nacimiento de hasta tres generaciones de kichwa otavalos en la ciudad. Debido a esta afluencia —que no se limita a Bogotá— hoy en día en Colombia habita un número significativo de personas que se autorreconocen como kichwa otavalos. En concordancia con esta realidad el Departamento Administrativo Nacional de Estadísticas (Dane)¹⁷ le ha asignado un código a esta etnia (Dane, 2007: 16). A pesar de ello, no se publican datos a partir de los cuales sea posible establecer el número de kichwa otavalos que residen en el país a nivel nacional ni municipal o la situación migratoria en la que se encuentran; tampoco es posible caracte-

17 El Dane es la institución oficial encargada del registro de estadísticas en Colombia.

rizarlos socio-demográficamente o determinar el grado de satisfacción de sus necesidades básicas ni de realización de sus derechos en tanto pueblo indígena.

No obstante la falta de información proveniente de la instancia oficial, se cuenta con información recogida por el Cabildo Kichwa de Bogotá¹⁸. Dos son las fuentes principales que se utilizan para delinear la composición de edad y sexo de esta población; el acceso a salud y educación; las condiciones de vivienda; acceso al trabajo; violencia intrafamiliar y discriminación. La primera de ellas es el censo levantado en 2008 por el Cabildo Kichwa que relaciona a los beneficiarios del régimen subsidiado¹⁹. La segunda la constituye el perfil epidemiológico realizado, también por el Cabildo, entre 2008 y 2009 sobre la base de una muestra estimada como representativa²⁰. Las variables para dicha caracterización han sido comparadas, cuando la información disponible lo permite, con los datos correspondientes a la población nacional colombiana, la de Bogotá²¹ y la del territorio de origen de los kichwa otavalos. La comparación tiene la limitación de contar con datos levantados en distintos años; así los corres-

18 Para que se aceptara la constitución del Cabildo Kichwa las autoridades indígenas de este pueblo debieron levantar un censo y las dinámicas de interlocución con el Distrito capital y el Ministerio de la Protección Social hacen que éste se renueve y depure cada año. Adicional a ello el Cabildo Kichwa realiza un trabajo de afianzamiento de la identidad indígena lo que ha dado lugar a la realización de estudios de caracterización de las personas de esta etnia. Ejemplo de ello son los siguientes: *Una aproximación al pueblo kichwa que habita en el Distrito Capital* (2005), *Cartilla de fortalecimiento de la medicina tradicional de la comunidad indígena kichwa de Bogotá* (2007), *Perfil epidemiológico de la comunidad Kichwa de Bogotá* (2009a) y *Sistematización del proceso de caracterización familiar propia con enfoque de ciclo vital, género y particularidades étnicas* (2009b).

19 Según lo establecido por la Ley 100 de 1993, que regula la salud en Colombia, los indígenas por ser un grupo poblacional con características especiales (como otros grupos poblacionales) no requieren llenar la encuesta a partir de la cual se establece si requieren de subsidio estatal. La encuesta es remplazada por un censo de la población realizado por la autoridad competente, en este caso por el Cabildo Kichwa de Bogotá. La información que se utiliza en este estudio corresponde al listado censal que identifica a los kichwa otavalos de Bogotá beneficiarios al régimen subsidiado en 2008, este listado censal se identificará en adelante como Censo de 2008.

20 Este perfil epidemiológico fue elaborado por el Cabildo Kichwa de Bogotá sobre una muestra estadística conformada por 842 indígenas de 192 familias y la información fue recogida entre octubre del 2008 y enero del 2009 (Cabildo Kichwa, 2009a).

21 La información correspondiente a la población colombiana y la de Bogotá corresponde a la del censo de población llevado a cabo por el Departamento Administrativo Nacional de Estadísticas en 2005 y publicadas en 2008, el cual se referenciará en adelante como Dane, 2008.

pondientes a los kichwa otavalos de Bogotá es de 2008 (o 2008 y 2009), los de los kichwa del territorio de origen es de 2001 y los de la población de todo el país y de la capital es de 2005.

Adicional a las diferencias temporales se constatan variaciones significativas año a año. En efecto, en 2003 la Organización del Pueblo Inga Kichwa (Opik) reportó 849 kichwa otavalos viviendo en Bogotá (Hernández, 2006: 22). En 2005, la información adjuntada por el Cabildo Kichwa para obtener el reconocimiento como cabildo indígena reportaba que había en la ciudad 482 indígenas de esta etnia pertenecientes a 165 familias (Ministerio del Interior y de Justicia, 2005); para ese mismo año el propio Cabildo calculaba en 1 500 los indígenas asentados en la capital (Cabildo Kichwa de Bogotá, 2005). En el Censo de 2008 figuran 1 399 kichwa otavalos pertenecientes a 347 familias inscritas en el régimen subsidiado de salud. A principios de 2009, el gobernador del cabildo, en entrevista para este estudio, estimaba que en Bogotá había 1 850 kichwa otavalos, correspondiente a 420 familias.

La variación en las cifras podría indicar que se hace una distinción entre los kichwa otavalos que tienen una situación migratoria regular o que nacieron en el país y la estimación sobre el total de indígenas de este pueblo incluidos los inmigrantes con situación migratoria irregular. También pueden significar que los kichwas entran y salen del país en forma permanente lo que daría a pensar que hay una alta movilidad poblacional. Cualquiera sea la razón, hay que tener presente que tanto el Censo de 2008, como los otros levantamientos de información, enfrentan la dificultad de acceder a registros, por ejemplo, sobre quienes no tienen regularizada su situación migratoria²², sobre adolescentes y jóvenes, de ambos sexos, ocultos por sus patrones para evitar ser acusados de explotación infantil o de trata de personas. También quedan por fuera los y las indígenas que no conocen la existencia del Cabildo o que no han

22 En principio en el censo sólo deberían estar incluidos los kichwa otavalos colombianos de ambos sexos, esto es, los que nacieron en Colombia, los nacionalizados y los extranjeros con descendencia nacida en Colombia. Sin embargo, la determinación de estas condiciones no ha sido siempre fácil por lo que no se puede afirmar que en el listado no estén incluidos quienes no cumplen con esos requisitos. De hecho una de las dificultades que ha atravesado el programa “Bogotá Bien Alimentada” es que el Distrito pidió que entre las personas beneficiarias no figuraran kichwa otavalos extranjeros lo que llevó al Cabildo a depurar el listado censal.

considerado relevante acercarse a él para registrarse. En consecuencia, los datos cuantitativos que se utilizan en este estudio deben asumirse como un referente que puede dar cuenta más de la realidad de los kichwa otavalo colombianos por nacimiento o que tienen una situación migratoria regularizada y menos, por ejemplo, de la de las familias que inmigraron más recientemente o la de los niños, niñas y adolescentes explotados/as laboralmente o víctimas de trata de personas.

Según la información disponible (Censo de 2008 y Dane, 2008) los Kichwa Otavalo constituyen más o menos el 9% de los 15 032 indígenas que viven en Bogotá. En promedio, las familias kichwas cuentan con 4 integrantes, número que se mantiene cuando la cabeza del hogar es un hombre y desciende a 3 cuando es una mujer (Censo de 2008). Según el Cabildo Kichwa la tasa de fecundidad en 2007 fue de 108 nacimientos por cada mil mujeres, cifra que aumentó a 128 en 2008 (2009b: 61). En el Censo de 2008 el porcentaje de mujeres es menor al de los hombres (48,4% de mujeres y 51,6% de hombres), proporción que difiere de la tendencia mundial en la que el porcentaje de mujeres suele siempre ser más alto que el de los hombres. La muestra del perfil epidemiológico (Cabildo Kichwa de Bogotá, 2009a: 6) reporta una proporción más alta de mujeres (51,4%) que de hombres (48,6%)²³; en el territorio de origen el porcentaje de mujeres es un poco más alto (52,1%) que el de los hombres (47,9%) (INEC, 2001). Si se compara con las proporciones de población femenina y masculina de Colombia la proporción de mujeres kichwas en territorio de origen con respecto a la de los hombres es más parecida a la de Bogotá (52,2% de mujeres y 47,8% de hombres) y la que habita en la capital es más parecida a la nacional (51% de mujeres y 49% de hombres) (Dane, 2008: 30).

Según el Censo de 2008, el 45% de la población de este pueblo indígena que vive en Bogotá tiene menos de 20 años. No obstante, es de anotar que en este censo, en el rango de edad cero a un año, solo hay registrada una niña. Según el perfil epidemiológico el porcentaje de menores de 20 años es 49,6%. Ambas proporciones son superiores a las correspon-

23 Como se mencionó la muestra utilizada para el perfil comprendió a 842 pero en la variable de sexo sólo se informa sobre 794 personas.

dientes a personas de ese mismo rango de edad a nivel nacional (40,2%) y en Bogotá (35,1%) (Dane, 2008: 59 y 60).

Si se compara la composición de la población conformada por niños, niñas y adolescentes, en relación con el total de la población, se observa una mayor similitud entre las cifras correspondientes al territorio de origen y la del perfil epidemiológico y entre la información de los kichwas según el Censo de 2008 y la de la población de Colombia (ver Tabla 4). Más allá de esta constatación, la disimilitud sobre la población kichwa de Bogotá no posibilita sacar conclusiones pero sí advertir la importancia de contar con información precisa con miras al diseño de políticas públicas que busquen la garantía de derechos de niños, niñas y adolescentes kichwa otavales.

Tabla 4. Composición de la población conformada por niños, niñas y adolescentes kichwa otavalo de Bogotá en comparación con la de origen y con la de Colombia				
Niños, niñas y adolescentes	Kichwas de Bogotá		Kichwas Territorio de origen	Colombia
	Censo 2008	Cabildo 2009a		
Primera infancia (0 a 6 años)	13,7%	19,5%	18,7%	14,1%
Segunda infancia (7 a 12 años)	12,5%	15,7%	16,7%	12,5%
Adolescencia (13 a 17 años)	9,0%	12,0%	11,4%	10,0%
Total niños, niñas y adolescentes	35,2%	47,2%	46,8%	36,6%
Nota: las proporciones se establecieron con respecto al total de la población.				

La mayoría de la población kichwa se concentra en Mártires y Engativá, localidades²⁴ en las que habitan 311 (32%) y 243 (25%) indígenas respectivamente²⁵ (Censo de 2008; ver Mapa). Los Mártires, localidad ubicada en el centro de la ciudad, fue el sitio en el que empezaron a vivir los kichwa que llegaban a Bogotá; después se trasladaron a otros sectores.

24 Bogotá está subdividida en 20 localidades; cada una de ellas es una unidad político administrativa, con un/a alcalde que depende de la Secretaría de Gobierno Distrital.

25 Los porcentajes se establecen a partir del total de kichwa otavales de quienes se conoce su lugar de residencia, esto es sobre 987 personas.

Esta localidad²⁶ fue una de las principales zonas de desarrollo de Bogotá hasta la primera década del siglo XX, momento en que las actividades comerciales que allí se desarrollaban se mudaron al norte de la ciudad, lo que dio inicio a su transformación y decadencia. Viejas casonas coloniales pasaron a ser subarrendadas originando inquilinatos²⁷ en los que vive población de estrato 2²⁸ y clasificada como estrato 3 y 4 a pesar del hacinamiento y deterioro urbano.

Los Mártires es conocida como la localidad en la que hay más habitantes de la calle y drogadictos; ahí estuvo emplazado un gran expendio y lugar de consumo de todo tipo de estupefacientes conocido como “El Cartucho”. Esa zona fue intervenida urbanísticamente, lo que ocasionó la fragmentación y dispersión de los lugares en los que se vendían y se consumían esas sustancias a distintos bolsones al interior de la misma localidad. Mártires sigue siendo un importante foco comercial con actividades asociadas a la venta de abarrotes, pequeñas empresas y comercio informal, este último genera un problema grave de invasión del espacio público. En los mercados y ventas ambulantes, hay una alta concentración de niños y niñas que son explotados laboral y sexualmente (Unión temporal GGF-CNAI, 2009, 15).

En esta localidad no sólo vive un número importante de indígenas del pueblo Kichwa Otavalo, también es el lugar de residencia de miembros de las etnias Embera y Awa. La presencia de indígenas está centrada en los barrios Zona Especial de Comercio Sexual, La Favorita, San Victorino, El Listón, Voto Nacional, La Sabana y La Pepita. El estudio realizado por la Unión temporal GGF-CNAI ha identificado 47 familias que se reconocen como indígenas de alguno de estos pueblos; según el Censo de 2008

26 La caracterización de las localidades de Mártires y Engativá se hace con base en las realizadas por el equipo de profesionales de la Unión temporal Grupo Guillermo Fergusson y Corporación Nuevo Arco Iris (Unión temporal GGF-CNAI, 2009, junio-b y Unión temporal GGF-CNAI, 2009, junio-a, respectivamente).

27 Se conocen como “inquilinos” los sitios de vivienda, casi siempre casas, en los que viven más de una familia, cada una de ellas habiendo arrendado una habitación; en general se comparten los servicios sanitarios y la cocina y se vive en condiciones de hacinamiento.

28 En Colombia, la población se ha estratificado según sus características socioeconómicas en 6 niveles o estratos numerados del 1 al 6. Clasificadas bajo el 6 están las personas con mejores condiciones de vida tanto por la infraestructura urbana que hay en sus lugares de vivienda como por el salario que devengan.

en esta localidad viven 79 familias kichwa otavalo.

En Engativá “residen las familias kichwas más antiguas de la capital que se han sedentarizado” (Hernández, 2006: 45). En este sector de la ciudad la población ha sido mayoritariamente clasificada como estrato 3 pero, en realidad, vive en condiciones de estrato 2. Urbanísticamente conviven ciudadelas de apartamentos con zonas comerciales que comprenden grandes supermercados, ventas ambulantes, bodegas de reciclaje y talleres de carpintería y mecánica automotriz. El mal manejo de los residuos sólidos, por lo cual proliferan las plagas en particular de roedores, y la contaminación que genera la industria maderera y el alto tráfico de vehículos pesados hacen de esta localidad una de las que presentan mayores riesgos ambientales en la ciudad.

En los barrios más comerciales existe un alto nivel de expendio de drogas ilegales asociado con delincuencia común, lo que genera, entre la ciudadanía, una alta percepción de inseguridad y temor a denunciar. En varios barrios de la localidad ha habido amenazas de llevar a cabo acciones de “limpieza social”²⁹ dirigidas especialmente contra los jóvenes que anden por la calle después de las 10 de la noche. Según la caracterización que hace la Unión temporal GGF-CNAI, “la inseguridad y el consumo dominan algunos sectores, hasta el punto de contar con escuelas de sicarios y negocios organizados en torno al consumo de SPA [sustancias psicoactivas]” (2009: s/p).

En los barrios de La Estrada y Las Ferias se concentra el comercio, con una fuerte población flotante y con un número importante de niños y niñas en explotación laboral. Esta zona, en la que se ubican ventas ambulantes, corresponde a casas lotes de uso del suelo inicialmente residencial, que fueron adaptándose para pequeñas fábricas, bodegas, inquilinatos, ventas de licores y prostitución. La prostitución y la gran cantidad de habitantes de la calle son recurrentes entre las preocupaciones de la población de esa localidad.

29 “Limpieza social” es el eufemismo utilizado en Colombia para hacer referencia a los asesinatos y las masacres de habitantes de la calle, personas acusadas de consumo de psicoactivos, ladrones, trabajadoras sexuales, personas LGTB y aquellas que incumplan con los cánones de comportamiento impartidos por los actores armados.

Población Kichwa en Bogotá
Número de habitantes por localidad



Fuente cartográfica: Alcaldía de Bogotá
Fuente demográfica: Censo de 2008

Llama la atención que dentro de la caracterización realizada por los promotores de la Unión temporal no hayan sido visibles los kichwa, más cuando, como se dijo antes, esta es la segunda localidad con mayor concentración: se encuentran registrados en el Censo de 2008, 243 indígenas pertenecientes a 66 familias.

Los lugares de habitación de los indígenas kichwas en Bogotá se caracterizan por combinar “sitios de cultivo, de manufactura de textiles y artesanías con la vivienda de varias familias del mismo grupo familiar” o por concentrarse en “edificios de inquilinatos, piezas y cuartos donde habitan decenas de familias y parejas del pueblo kichwa”. Estos patrones intentan mantener la población unida, acercar los lugares de habitación a los de la venta, fortalecer los lazos tradicionales y mantener la unión entre los integrantes para “defenderse de agresiones, violencias y otros grupos que pueden hacerle daño a la población Kichwa” (Cabildo Kichwa de Bogotá, 2009b: 11).

No solo existe una movilidad hacia otros países, que según la encuesta llevada a cabo por el Cabildo a 194 personas abarcaba al 8,2% de los entrevistados; también el 8,8% reporta haber migrado al interior de Colombia. Los mayores niveles de movilidad se dan dentro de la propia ciudad (81,4% de las personas encuestadas): 61,9% dentro de la misma localidad y el otro 19,6% hacia otra distinta. Esta migración intra-urbana está ligada a la búsqueda de mejores sitios de vivienda o laborales (Cabildo Kichwa de Bogotá, 2009b: 43 y 44). Por otra parte, también hay una movilidad que no implica el cambio de residencia: los comerciantes kichwas viajan permanentemente dentro de Colombia para vender sus mercancías en las ferias. Esta afluencia a los mercados de otras poblaciones, la asocia Hernández con las restricciones a la venta callejera (2006: 28). No obstante, de acuerdo con las entrevistas realizadas, la venta en otras poblaciones parece ser parte tanto de una estrategia para hacer frente a la alta competencia, como de las dinámicas de los Kichwa que se dedican al comercio. La itinerancia es por tanto una estrategia que se mantiene en los lugares de destino.

De acuerdo con la caracterización que hizo el Cabildo (2009b), el 86,6% de la población kichwa vive en arriendo (83,5%) o subarriendo (3,1%) y tan solo el 8,8% es propietaria de la vivienda. Adicionalmente

se estableció que el 27,8% vive en una pieza y que hay un hacinamiento del 47,9%, características que sobre todo son propias de la localidad de Mártires. Ello lleva a plantear al Cabildo que a pesar de que “se cuentan más de siete décadas de presencia en la ciudad de la población Kichwa-Otavaló, las condiciones de vulnerabilidad socioeconómica, marginación, exclusión y migración” se muestra en la tenencia de la vivienda.

La totalidad de las viviendas tiene servicios de energía eléctrica y el 97,9% cuenta con servicio de acueducto y alcantarillado y 64,4% con telefonía fija. Si bien hay una buena cobertura de servicios básicos el Cabildo Kichwa considera como indicadores de las malas condiciones de la vivienda y de los entornos los siguientes datos (2009b: 12): 56% de las viviendas tienen huecos y grietas; 28% de las viviendas tiene plagas de roedores e insectos; 27% de las viviendas tiene basureros cerca de la vivienda; 11% de las viviendas no cuenta con iluminación y ventilación; 7% de las viviendas no tiene el baño separado de los dormitorios. Por otra parte, según el Cabildo (2009b: 12), las siguientes prácticas deterioran aún más las condiciones de vida al interior de los hogares: 47% no tiene adecuada disposición de residuos sólidos; 42% de las familias no tiene adecuada manipulación del agua para el consumo; 13% de las familias no tiene adecuada manipulación de químicos; 11% no hace un adecuado almacenamiento y preparación de alimentos.

Kichwas de Otavaló, ecuatorianos o kichwas colombianos

El Cabildo Kichwa de Bogotá

El Cabildo Kichwa se conformó en diciembre de 2005 y fue el fruto de un proceso organizativo que se inició en abril de 2003 con la conformación de la Organización de Pueblos Indígenas Kichwas de Colombia (OPIK) después de un encuentro en el que confluyeron los kichwas del centro de Bogotá y los del norte (Cabildo Kichwa de Bogotá, 2009b), ambos bajo el liderazgo de dos personas que tienen una injerencia importante en esos sectores de la ciudad.

Esta primera reunión sirvió para dar nacimiento a la organización de pueblos indígenas Kichwas de Colombia, OPIK. Los Kichwas planteamos con esta reunión, la conformación del cabildo indígena, el cual tiene como principal objetivo, la exigibilidad de los derechos indígenas, y la canalización de las quejas, dudas y violaciones de derechos de sus integrantes. Se comienza a fortalecer la celebración del *Inti Raymi* en Bogotá, que es nuestro ritual más importante. Es la fiesta de afirmación de nuestra indianidad, de ofrecimiento a la naturaleza. A partir de la histórica reunión de abril de 2003, se oficializa el campeonato de fútbol con el apoyo de la Universidad Nacional, quien además prestó sus instalaciones deportivas para la inauguración del cabildo, el 23 de junio del año 2003, a la víspera del *Inti Raymi*, como organización social, solo a cambio de una minga para desyerbar una parte del campus universitario (Cabildo Kichwa de Bogotá, 2009b: 7).

El reconocimiento de este Cabildo ha sido objeto de polémica tanto entre las autoridades locales y nacionales como entre la población kichwa otavalo que habita en la ciudad. El interrogante para los funcionarios públicos es si esta figura político-administrativa puede instaurarse para indígenas provenientes de territorios ubicados en otros países y si bajo su jurisdicción pueden estar comprendidos todos los integrantes de este pueblo o solo los descendientes nacidos en territorio colombiano. La discusión se gesta desde antes de la conformación del cabildo y continúa ahora, lo que implica una permanente tensión entre los derechos reconocidos por la pertenencia a un grupo étnico y la negación de los mismos por su carácter de migrantes.

Desde que se inicia el análisis de la pertinencia de su conformación, el director de etnias de la época se pregunta si se debe dar igual tratamiento a los habitantes indígenas de los países vecinos pues “revisada la Legislación Nacional Indígena de Colombia, la Ley 21 de 1991, aprobatoria del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) de 1989, no encontramos que a los habitantes indígenas de los países vecinos que ingresen a nuestro país y en el caso que nos ocupa los indígenas Quichua, se les deba dar similar tratamiento al de los nacionales” (Ministerio del Interior y de Justicia, 2003). Sin que la duda parezca haberse resuelto, el Cabildo fue conformado y reconocido legalmente, lo que podría

tomarse como una buena práctica de gobierno a partir de la cual se posibilita la reproducción de la cultura en un entorno urbano. Con la constitución de un cabildo se reconoce la diversidad cultural y la autonomía del pueblo indígena que lo constituye, se concede así al grupo elegir a sus representantes, determinar quienes tienen autoridad, dirimir los conflictos internos, aplicar las leyes consuetudinarias propias, así como posibilitar la implementación de políticas afirmativas. Estas últimas comprenden apoyos para garantizar alimentación para quienes están en situación de vulnerabilidad, gratuidad en la salud y la educación, entre otras medidas de acción afirmativa³⁰.

No obstante, esta figura administrativa solo se reconoce para quienes tengan la nacionalidad colombiana o tengan un vínculo de consanguinidad de primer grado con un kichwa otavalo nacido en Colombia, a pesar de que el gobernador del Cabildo señala que estarían incluidos los migrantes con cinco años de residencia.

El kichwa que se quiera asociar al Cabildo tiene que traer su cédula de residente. O sea que [probar] que está viviendo hace cinco años acá. El que no tenga esa cédula y demuestre estar viviendo aquí pero tiene un hijo colombiano, entonces el hijo lo arrastra al Cabildo. Que solamente el papá es kichwa y la mamá no, y el hijo es colombiano, entonces, el hijo, igual, arrastra a la mamá. Puede ser adoptada o adoptado y arrastra al papá por ser colombiano. Eso no está en la norma jurídica, pero por autonomía nosotros lo hicimos. El gobierno, pues igual hace un control de eso porque también se puede dar a malas interpretaciones (Gobernador del Cabildo Kichwa).

Esta diferencia entre los kichwa otavalos del Cabildo y los inmigrantes ha dado lugar a confrontaciones y una cierta división entre los integrantes de este pueblo indígena. Por demás, la vigilancia del distrito sobre los destinatarios de los programas y la restricción a que estos solo incluyan a los nacionales imposibilita que el cabildo atienda los problemas de los mi-

30 Una medida de acción afirmativa es aquella que va dirigida a un grupo poblacional sobre el que se considera que la discriminación (por razones de sexo, raza, etnia, edad, o cualquier otra) histórica en la que ha estado lo coloca en una situación de mayor vulnerabilidad y le restringe las posibilidades de acceso en igualdad de condiciones.

grantes de su propia etnia. Para el Gobernador del Cabildo estas restricciones tienen su lógica y se acogen a ellas puesto que de otra manera perderían el reconocimiento que han ganado hasta el momento:

[...] no podemos tampoco salirnos de ese contexto jurídico. [...] y algunos kichwa que han venido del Ecuador y que de pronto no entienden, sí ven esa cosa como si nosotros fuéramos excluyentes o de pronto racistas con nuestra propia gente. Y no es así. Lo que pasa es que hay unos marcos jurídicos que no podemos nosotros como salirnos. También nos debemos a una ley colombiana, a pesar de nuestra autonomía jurídica, también legislativa. Pero igual nos debemos a unas leyes colombianas.

A pesar de estas restricciones el Cabildo ha servido de aval y de guía de los “kichwa que han venido de Ecuador”:

El Cabildo les expide una certificación, reconociendo como comunidad kichwa que somos [...] Entonces uno lo certifica a la entidad o a donde se quieran ellos dirigir, diciendo que uno los avala y los certifica que son, que pertenecen al pueblo kichwa, más no están dentro del censo oficial del Cabildo Kichwa. Eso sí lo aclaramos, que no está pero que sí pertenece a la comunidad kichwa y que por ende entonces que necesitamos que la institución colabore cumpliendo tales y tales leyes que se han acordado, acuerdos que se han hecho a nivel internacional y con el mismo Estado colombiano. Entonces ya les escribimos toda la normativa, los decretos, los acuerdos, las fechas, eso. Ahí van en esas certificaciones, van con mi firma y hasta ahora, como le digo hemos logrado como auxiliar a los kichwas que han venido y que lo han necesitado.

Asumir las funciones que tiene el Cabildo y apoyar a los inmigrantes requiere recursos en tiempo, dinero y personal con los que no cuenta esta instancia:

Entonces, cuando no son del Cabildo y de pronto necesitan la ayuda entonces yo voy y miro, les pregunto qué necesitan. Ahí trato como de ayudar. Dependiendo como digo, también, de la posibilidad del Cabildo. Empezando porque el Cabildo es muy joven. Aún nos falta mucha infraestructura para muchas cosas. Un ejemplo, nos falta tener un colchón

económico para una emergencia de pronto de una familia, o una persona, o algo. No lo tenemos, ¿sí? No lo tenemos. Entonces, uno, es muy arriesgado de pronto decir: “No, yo me hago cargo de una familia” (Gobernador del Cabildo Kichwa).

Con respecto a la polémica que ha desatado la conformación del Cabildo Kichwa y los criterios con los cuales se ha establecido quién puede ser considerado como miembro, vale la pena traer a colación la pregunta que se hacen Sánchez y Jaramillo con respecto a la interpretación de las garantías consagradas en la carta política colombiana sobre la identidad e integridad étnica de los pueblos indígenas: “¿Los kilómetros de distancia de los lugares donde nació y creció un indígena pueden establecerse como el parámetro para definir que un sujeto necesariamente cambia de cultura e identidad, como en un proceso de transfiguración?” (2007: 40). Con la conformación del Cabildo Kichwa se agudiza aún más la tensión que existe entre los comerciantes recién llegados y los que ya tienen una trayectoria en la ciudad. Una de las características de los kichwa otavalo es buscar independencia económica y solo trabajar para alguien hasta lograr independizarse. También, como se mencionó, tanto los mercados locales como los internacionales se han saturado, ocasionando la reducción de los precios de venta y la disminución de la calidad de los productos para sostenerse en el mercado. Bogotá no ha escapado a esa dinámica y los kichwa otavalo asentados en la ciudad sienten que los que provienen de Ecuador instauran una competencia desleal.

No podíamos sostener esa competencia que venía del mismo Ecuador, que venía mucha mercancía y pues barata. Aquí un cubrelecho, un ejemplo, que lo pudiera sacar en 10 000 pesos, con costos y su ganancia y sacarle todo lo que conlleva producir una prenda. Ese mismo cubrelecho llegaba de Ecuador en 5 000 pesos [...]. Allá les ha tocado competir haciendo de pronto los productos de menor calidad, los materiales menos que regulares, por economizar. De hecho que ya el producto va saliendo regular [...] Todos los kichwas que están viniendo son los que no tienen la posibilidad de un ingreso allá en Ecuador, porque no hay nada que hacer [...] Para el kichwa la posibilidad de sus ingresos es prácticamente nula allá en Ecuador. Entonces, ¿qué pasa? Hoy en día pues vienen acá a

Colombia, que es el país más cercano, es el país donde usted hace una cuestión en un alambre y se para en una esquina, pasa alguien y lo compra. Pero qué pasa, esa no es la garantía de una vivencia como debe ser, de un buen vivir [...] Ya pasa a engrosar una economía informal [...] Hoy puedes vender porque la policía lo dejó vender pero la semana entrante no te dejan ni un solo día [...] Esa migración es también la que perjudica a los que ya están aquí de planta, a los que ya están viviendo definitivamente aquí (Gobernador del Cabildo).

Esta tensión ha sido identificada también por Kyle entre comerciantes kichwas en Nueva York donde los “los comerciantes otavaleños protegen celosamente los contactos de los clientes y las informaciones relacionadas con los principales puestos de venta en el extranjero” (2003: 337). Para el Gobernador del Cabildo la competencia y la crisis en el territorio de origen han dado lugar a que “el mismo kichwa se aproveche de la necesidad del que viene, para no pagarle lo justo y en ocasiones para no pagarle”.

Sentido de pertenencia y discriminación

Entre los personajes que trabajan en este sector [San Victorino] sobresalen los “ecuatorianos”, comerciantes generalmente de sacos, guantes, bufandas y gorros de lana [...]. Uno reconoce a un comerciante ecuatoriano por su fisonomía, por su manera de vestir, porque hablan entre ellos en una lengua que uno no entiende; además, por su peculiar mercancía. Son más bien de baja estatura, con rostros redondos y trigueños y se caracterizan por su cabello negro y extremadamente lacio. Las mujeres suelen vestir faldas de paño negro que cubren sus piernas hasta los talones, calzan sandalias negras, usan blusas blancas con bordados de colores en el pecho y en las mangas, además de unos característicos collares de pepitas doradas que dan varias vueltas a su cuello. Los hombres suelen usar camisas blancas y sombreros rodeados por una cinta de color. Los “ecuatorianos” hacen parte de la cotidianidad de la ciudad (Sánchez, 2005).

Como lo recoge esta crónica, en Bogotá los kichwa otavalos son denominados como ecuatorianos, incluso los kichwas nacidos en Colombia son

considerados como nacionales ecuatorianos. Esta identificación se hace sobre la base de la ropa que usan las mujeres y la forma como llevan el pelo los hombres. Los jóvenes kichwa otavalo también se autodenominan como ecuatorianos al establecer una equivalencia entre pertenecer a esta etnia y el país de origen de la misma.

Me siento ecuatoriano por mis rasgos. Y además mis padres son de allá y entonces, no es pues por ser nacido, no, porque he crecido acá, sino porque mis padres me criaron con la cultura del Ecuador aunque estuviéramos en otro país, aunque estuviera en otro lado. Entonces, nos criaron con la misma cultura de allá (John).

El contacto con Ecuador varía entre los kichwa que viven en Bogotá. Siguiendo la clasificación que hace Hernández de la población asentada en la capital, mientras más temprano haya comenzado el flujo migratorio menos contacto se mantiene con los lugares de origen. Pero es indudable que un alto porcentaje de los kichwa otavalo renuevan de manera permanente la relación con Ecuador “[...] con las visitas a parientes, la participación en determinadas festividades tradicionales, los viajes periódicos a Otavalo a traer materia prima para la producción textil y las nuevas alianzas matrimoniales que se celebran –con frecuencia en territorio ecuatoriano– entre kichwas colombianos y ecuatorianos” (Hernández, 2006: 41).

El Cabildo estableció que un poco más de la mitad de las personas encuestadas (53,6%) manifestó haberse sentido discriminada (Cabildo Kichwa de Bogotá, 2009b: 5). Uno de los jóvenes entrevistados contó que de niño, sus compañeros de escuela se burlaban de él por tener el pelo largo:

Me decían que era niña en el colegio por el cabello largo. Pero de ahí no pasaba. Claro que yo tenía mis amigos que me defendían [y yo también] me defendía. Vea, me tocaba darme duro, unas tres veces en toda mi vida por el pelo. Más es que lo cogen es por el pelo que por los rasgos. [A un amigo afrocolombiano si lo discriminaban por los rasgos] Que le decían negro, carboncito, mi sombra, mi conciencia (John).

Los indígenas kichwas afirman que la Policía los considera contrabandistas (Cabildo Kichwa de Bogotá, 2009b: 5). Durante el trabajo de campo se conoció un caso de discriminación, agresión y persecución por parte de vecinos de una familia de comerciantes kichwa habitantes de un edificio de apartamentos en el centro de la ciudad. Esta familia conformada por un matrimonio joven y tres hijos vende mercancía al por mayor y cree que las agresiones son originadas porque durante el día el timbre de su apartamento se usa con frecuencia pues los empleados entran y salen con artículos para distribuirlos en los distintos puntos que abastecen. Frente a ello se sospecha que un integrante de la Policía nacional, que vive en el mismo edificio y ya había expresado groseramente su inconformidad, desconectó y averió del timbre; escribió en la puerta de la casa la leyenda: “Shoros hp ecuatorianos asesinos³¹” e hizo una denuncia ante el ICBF por maltrato hacia sus hijos.



Además de la discriminación por razones étnicas, el cabildo identifica otro tipo de discriminaciones que se entrecruzan con ésta. Discriminación de clase (“el 36,1% de la población se ha sentido rechazado por su nivel económico, y el 32% por su bajo nivel educativo”), por sus creencias religiosas (24,7%), por su edad (11,7%) y por razones de género (6,8%) (Cabildo Kichwa de Bogotá, 2009b: 6). No obstante, Conejo, Yamberla y Cachiguanco consideran que no todo ha sido discriminación; hay también

una valoración positiva de la experiencia vivida por parte de los migrantes kichwa: “Fuera de nuestro país encontramos respeto, consideración y sentimos una gran acogida. Debe de ser, por ello que Colombia es para

31 En Ecuador “choro” significa ladrón, esta palabra no se usa en Colombia.

nosotros la patria que se quiere y que se añora, por lo menos para varias generaciones de quichua-otavalo colombianos” (Conejo, Yamberla y Cachiguango, 2000: 202).

Situación migratoria

Entre los kichwa otavalos registrados en el Censo de 2008, el 68% cuenta con documentos que certifican nacionalidad colombiana (ya sea registro de nacimiento o tarjeta de identidad para los menores de edad) y el 31% cuenta con registro de nacimiento expedido en Ecuador (en el caso de los/as menores de edad) o cédula de extranjería que es el documento que se expide a las personas extranjeras que tienen visa de residente, de migrante o temporal con vigencia superior a tres meses (Tabla 5). Según estos datos todos los kichwa otavalos que comprende este censo (es decir los que pertenecen al Cabildo Kichwa) tienen una situación de migración regular.

Tabla 5. Documentos de identidad de la población Kichwa-Otavalo según grandes grupos de edad							
Grupos de edad	De extranjería / ecuatoriano		Nacional		Sin información		Total
	Cantidad	%	Cantidad	%	Cantidad	%	
Menor de 20 años	16	3%	603	96%	11	2%	630
20 a 29 años	100	35%	181	64%	2	1%	283
30 años o más	318	67%	154	33%	1	0%	473
Sin información	5	38%	7	54%	1	8%	13
Total	439	31%	945	68%	15	1%	1.399
Fuente: Censo 2008							

No obstante, la Secretaría Distrital de Integración Social ha cuestionado la información relativa a algunas de las personas portadoras de cédulas de ciudadanía colombiana, puesto que se ha encontrado que varios de los in-

migrantes tienen doble registro ya sea de nacimiento o de tarjeta de identidad (en el caso de menores de 18 años) o de cédula. Este es un problema reconocido por las autoridades del Cabildo y, si bien ésta es la instancia encargada del censo, el registro lo hace sobre la base de que la información suministrada por las personas es veraz.

Para resolver la situación migratoria o para acceder a servicios sobre los que antes no tenían derecho, entre ellos la canasta alimenticia, algunos indígenas nacidos en Ecuador y con cédula ecuatoriana se han presentado ante la Registraduría del Estado Civil a declarar que nacieron en territorio colombiano y que sus padres nunca los registraron por lo cual esta autoridad les expide la cédula de ciudadanía como a cualquier nacional colombiano. Los padres también han procedido a registrar a sus hijos/as nacidos y registrados en Ecuador como nacidos en Colombia.

Esta última práctica parece haberse utilizado desde hace ya varios años; cerca de veinte, de acuerdo con la edad de John quien cuenta que su hermano y él nacieron en Ecuador pero que fueron registrados como nacidos en Colombia junto con sus otros dos hermanos que sí habían nacido en Bogotá. El Consulado del Ecuador promulgó un acuerdo a partir del cual los kichwa otavalos nacidos en Colombia, hijos/as de kichwa otavalos nacidos en Ecuador pueden tener la nacionalidad ecuatoriana.

El kichwa que haya nacido en Colombia y que quiera tener la nacionalidad ecuatoriana solamente hay que llenar un formato en el Consulado, anexar fotocopias de los registros o cédulas de los padres que sean ecuatorianos, la fotocopia de la cédula de uno que nació aquí, el registro y la cédula que conste que nació aquí. Esos son los únicos documentos. Los lleva uno al Consulado, allá les hacen la diligencia, se va al Ecuador y al mes, dicen ellos, que llega la cédula ecuatoriana (Gobernador del Cabildo Kichwa).

Trabajo infantil

Según el Programa internacional para la erradicación del trabajo infantil (Ipec) se entiende por trabajo infantil indígena el emprendimiento de actividades y labores que afectan el desarrollo físico, psicológico y social de

los niños y niñas indígenas y cierra sus posibilidades de remontar las condiciones de pobreza (Ipec, 2008: 5). Las otras actividades y labores emprendidas por estos grupos etarios formarían parte del corpus de vivencias constitutivas de los procesos de socialización y transmisión de conocimientos. Según esta distinción, cuando se hable de trabajo infantil se estará haciendo referencia a lo no formativo y que produce daños.

El trabajo infantil, en la medida en que obstaculice las posibilidades de socialización y adquisición de conocimientos es considerado como una violación a los derechos de los niños, niñas y adolescentes por la Convención de los derechos del niño (artículo 32). Bajo ciertas circunstancias el trabajo puede ser emprendido por niños, niñas y adolescentes sin que ello signifique que sus derechos se vean vulnerados. En Colombia estas circunstancias están especificadas en el Código de la infancia y la adolescencia (Ley 1098 de 2006). Según esta Ley:

Los y las adolescentes (entre los 15 y los 17 años) podrán trabajar con autorización del inspector de trabajo o, en su defecto, por el ente territorial local y gozarán de todas las garantías laborales³². Las actividades que pueden desempeñar los niños y niñas menores de 15 años a cambio de una remuneración son las de tipo artístico, cultural, recreativo y deportivo y el tiempo máximo que puede invertir en ellas no puede ser de más de catorce horas (artículo 35). En ningún caso las personas menores de 18 años podrán ser empleadas o realizar trabajos “que impliquen peligro o que sean nocivos para su salud o integridad física o psicológica o los considerados como peores formas de trabajo infantil”³³ (artículo 117). La jornada laboral para quienes tienen entre 15 y 17 años no podrá ser mayor a seis horas diarias y 30 semanales y solo puede ser diurna (hasta las seis de la tarde) y los mayores de 17 pueden trabajar hasta ocho horas diarias, un máximo de 40 a la semana y hasta las ocho de la noche (artículo

32 En el artículo 113 de esta Ley se determinan con precisión los aspectos relativos a la autorización y en el 118 las especificidades cuando se trata de adolescentes indígenas: “En los procesos laborales en que sea demandante un adolescente indígena será obligatoria la intervención de las autoridades de su respectivo pueblo. Igualmente se informará a la Dirección de Etnias del Ministerio del Interior o de la dependencia que haga sus veces”.

33 El Convenio sobre las peores formas de trabajo infantil (Convenio 182 de la OIT) especifica en el artículo 3 qué se considera como peores formas de trabajo infantil.

114). El salario no podrá ser en ningún caso menor al salario mínimo vigente (artículo 115).

El análisis del trabajo infantil, desde una perspectiva de derechos además de tener claro el marco normativo a partir del cual se busca garantizar los derechos de los niños, niñas y adolescentes debe discernir sobre las circunstancias a partir de las cuales se vuelve una costumbre aceptada culturalmente. A partir de la investigación se puede plantear que para los kichwa otavalos: el trabajo infantil tiene un arraigo en una tradición que transmite el conocimiento a partir del hacer; comenzar a trabajar marca el tránsito entre la infancia y la adultez y parte de su identidad está fincada en reconocerse como hijos de mindaláes. Pero además es necesario advertir que solo si todos los integrantes de la familia participan en las faenas productivas y reproductivas es posible garantizar la supervivencia de la unidad familiar. A continuación se amplían brevemente estos planteamientos.

Primero, entre los kichwa otavalo el aprendizaje de los oficios tanto agrícolas como de confección y comercialización se hace desde temprana edad, a partir de los ocho o nueve años los niños y las niñas mientras acompañan al padre o la madre los apoyan en la actividad que desempeñan. Para el pueblo kichwa realizar estas actividades (lo que ellos llaman trabajar) es un valor:

Desde pequeños saben trabajar. Acá en Colombia como que trabajan desde los 18 años para arriba, allá se trabaja desde pequeños, se aprende desde pequeños. He aprendido a hacer chalinas, ruanas, acá llaman ruanas allá ponchos (Nelson).

Desde temprana edad las niñas y los niños Kichwas, se acostumbran a trabajar, en los quehaceres del hogar, en los talleres (encañolando, enconando, organizar los conos, etc.). Así mismo se dedican también al comercio, como actividades de la rutina de la comunidad. Ninguna de estas actividades se asume o se ve como una explotación infantil, ya que se trabaja y se aprende junto a la familia [educación no formal] (Cabildo Kichwa de Bogotá, 2009b: 38).

En nuestra cultura prácticamente el trabajo, el trabajo desde pequeño es una tradición, es enseñarle a trabajar, o sea a rebuscar la vida, trabajar a los 18 es como ser muy vago (John).

Segundo, en cuanto el niño o la niña comienzan a trabajar se considera que ya dejó de serlo:

Un niño deja de ser niño cuando ya empieza a trabajar por sí mismo y empieza a generar dinero para responder por su familia o por sí mismo; para que la familia lo respete como que trabaja. Pues yo he visto varios niños que a los 13, 10 años, ya trabajan y ya pueden darle plata al papá y decirle: “Mira, yo tengo plata, yo no necesito de ti, pues ya estoy trabajando”. Es más, algunos ya tienen la libertad de tomar también trago, se van a emborrachar pues los padres casi no tienen la moralidad para decirles: “No, no, no hagas esto” (John).

Normalmente se medía y creo que aún todavía se alcanza a medir que la mayoría de edad es cuando aprende a trabajar. Y le dice: “No, tú ya puedes mantenerte solo”. Te puedes ir. Ya el padre no lo detiene. Apenas ya aprende a trabajar es cuando prácticamente el quichua adquiere como que su mayoría de edad, cuando empieza a ser responsable (Gobernador del Cabildo).

Al niño se le da poco a poco responsabilidades. Primero acompaña al padre (o a alguno de los jóvenes empleados) en los distintos oficios y después se le asignan responsabilidades. En el caso de las niñas esto cambia puesto que para ellas ganar dinero no otorga independencia o autonomía:

Por más que ellas trabajen y generen dinero los padres no las dejan. Eso tienen que estar es hasta que se casen. [Aún cuando] no siguen siendo niñas pero los padres lo tratan como tal. No las dejan salir, las cuidan mucho. No dejan tanta libertad como los hombres (John).

A la niña se le muestran pautas para que se cuide o no establezca vínculos afectivos con los hombres. Laura dice que la mamá le decía: “Desde 15 años para arriba ya tienes que cuidarte [...] No tienes que estar hablando con los hombres, no tienes que reír mucho, tienes que hablar normalito”.



Preparadas para jugar. Cancha en Otavalo
(Foto Luz Piedad Caicedo)

Tercero, vincularse como ayudante o empleado en el comercio o la confección es considerado, sobre todo por los y las adolescentes de las comunidades más pobres, como una oportunidad y más si ésta implica viajar a otro país, pues la expectativa es que fuera de Otavalo, la competencia en el mercado sea menor. Por otra parte, ser kichwa otavalo es ser mindaláe, figura histórica que se actualiza en el migrante transnacional. Para los y las adolescentes aprender a ser mindaláe es la posibilidad de convertirse en ese sujeto cultural que cada vez tiene más fuerza como horizonte de realización personal. La presión social es muy alta; quienes no tienen dinero, no han viajado o no demuestran que triunfaron como migrantes son mirados como poca cosa. Así lo expresa un joven de 14 años:

Allá no me gusta porque, y lo que le miran a uno es la vestimenta, si se baña o no, acá es normal, le ven así como que si nada y allá es como que comienzan a ver este no se baña, no se cambia, allá mucho hablan, acá no.
(Daniel)

Para los adolescentes que no pertenecen a las familias comerciantes, de tradición agrícola o sin recursos propios las únicas posibilidades de alcanzar el sueño otavaleño es como migrante laboral. En condiciones de pobreza si se aspira a ser un o una kichwa exitosos los riesgos de convertirse en trabajadores infantiles o ser víctimas de trata de personas son muy altos.

Por último, es importante destacar que la incorporación temprana de niños y niñas kichwa otavalo al trabajo es también una respuesta necesaria para hacer frente a las situaciones de escasez que han enfrentado los kichwa otavalo en el territorio de origen:

La necesidad de enfrentar las condiciones de pobreza, que se nos han impuesto por la fuerza, dio lugar a una educación que estaba orientada a hacer de cada uno de nosotros sujetos productivos desde la niñez, constituyéndonos, todos los miembros de la familia, en elementos necesarios para la supervivencia [...] La educación en nuestras familias estaba orientada a hacer de nosotros factores de producción y nos entrenaban en todos los oficios. Desde pequeños nos hacían conocer el valor del dinero como producto del trabajo (Conejo, Yamberlá y Cachiguango, 2000: 204).

Se estima que en Bogotá habría aproximadamente 200 menores de edad trabajando número que ascendería a 1 000 en Navidad (Boza, 2008). En las siguientes secciones se exponen las dinámicas bajo las cuales los niños, niñas y adolescentes kichwas son trabajadores infantiles.

Situación laboral de los kichwas en Bogotá

Según el Cabildo Kichwa solo el 4,1% de la población económicamente activa (PEA) “se auto-reconoce como desempleada, en comparación con el 13,1% de la proporción del desempleo en la población general para 2008, según el DANE”. Por otra parte, un poco más de la mitad de la población trabaja de manera independiente (59,3%) y el 36,8% trabaja como ayudante sin remuneración. No obstante, en criterio del Cabildo el hecho de que el 68,6% de las familias tenga una alta dependencia económica y que el jefe del hogar tenga menos de tres años de escolaridad aumenta las condiciones de vulnerabilidad de esta población.

La actividad económica desarrollada por excelencia es la fabricación y/o comercialización de productos textiles, en el primero están ocupados el 15,6% y en el segundo el 78,8%. Un 3,4% de la población económicamente activa se dedica a la música, otro de los renglones que caracteriza a los kichwas (Cabildo Kichwa de Bogotá, 2009b: 37). De acuerdo con el estudio hecho por el Cabildo, hay una división del trabajo por sexo y edad. Los hombres son los encargados de gestionar y abrir nuevos mercados así como del manejo del dinero del negocio, mientras las mujeres se ocupan sobre todo de la administración de la plata del hogar y es con mayor frecuencia la que vende y está en el puesto de venta. Por su parte las niñas y los niños trabajan “en los quehaceres del hogar, en los talleres (encañolando, enconando, organizar los conos, etc.). Así mismo, se dedican también al comercio, como actividades de la rutina de la comunidad”. Las actividades desarrolladas por niños, niñas y adolescentes forman parte del proceso de socialización y formación para el trabajo a partir del hacer por lo que, como lo afirma el Cabildo “ninguna de estas actividades se asume o se ve como una explotación infantil, ya que se trabaja y se aprende junto a la familia”.

La vinculación de niños, niñas y adolescentes al trabajo en el que se desempeñan sus padres, se refleja en el alto porcentaje de kichwas que están ocupados como ayudantes sin remuneración. Muchos de éstos pueden ser hijos e hijas pero a ellos se suman otros menores de edad que no pertenecen a la familia. Estos son contratados como ayudantes que reciben poca o ninguna remuneración y que aceptaron este tipo de vinculación como una forma de aprender un oficio para hacer frente a las precarias condiciones de vida de sus familias en los lugares de origen. Este aspecto es uno de los que genera tensiones al interior de la comunidad y será abordado más adelante.

El enganche de adolescentes

Según el concepto de Manuel Lema³⁴ no parece que exista una red de tratables de niños, niñas y adolescentes para el trabajo transnacional. En las

34 Manuel Lema trabaja en la ONG Visión Mundial Makipurashun y está en contacto permanente con niños, niñas y adolescentes indígenas de 19 comunidades de Otavalo.

entrevistas, tanto a adolescentes de ambos sexos que vinieron a trabajar a Bogotá como a las familias que los contrataron, siempre se hizo referencia a un contacto directo entre ambas partes, nunca se mencionó que hubiese alguien mediando la relación o alguna instancia que facilitara el encuentro de ambas partes. Las familias que necesitan empleados/as para la venta de mercancía, los talleres o el servicio doméstico (sobre todo para el cuidado de niños y niñas pequeñas) van a las parroquias a buscar en la calle, la plaza y, en algunas ocasiones también, casa por casa, adolescentes que quieran trabajar con ellos a Bogotá. Así explica John como se hacen los contactos: “Pues mis padres saben ir allá [a Otavalo] a veces hablan entre padres, se encuentran, son paisanos y muchas veces dicen “no que mi hijo no está haciendo nada que si lo puede llevar”, los ofrecen. O nosotros buscamos a muchachos ahí solos y les decimos si quieren trabajar, de casualidad que se encuentran, no siempre son conocidos.”

A pesar de que la búsqueda la hacen los futuros patronos, Daniel y Laura contaron que ellos pidieron al empleador que los trajera. En el primer caso la propuesta se hizo a cambio de salir de Otavalo y tener comida y hospedaje. No se habló de remuneración por lo que el joven dice no estar trabajando, sino ayudando al tío³⁵ en la casa y en el negocio. En el otro caso, aún cuando la joven dijo en un principio que fue ella la que le propuso a la madrina el viaje, en una segunda entrevista relató que en realidad estando un domingo en la plaza de su pueblo fue contactada por una pareja que le preguntó si quería trabajar con ellos en Bogotá.

Independientemente de con quien se haga el contacto inicial, la concertación del viaje y la paga se pacta con el padre y la madre del niño, la niña o el/la adolescente. En la propuesta, quien contrata garantiza que el niño o la niña van a ser tratados como hijos. En la inserción de niños y niñas a actividades productivas o reproductivas, la decisión de los padres es fundamental. En todos los casos, los/as adolescentes frente a la propuesta, la condicionaron a la consulta a ellos (incluso en el caso de Verónica que ya había alcanzado la mayoría de edad) y, quienes emplean cierran el contrato verbal con los progenitores. No obstante, según Veró-

35 En este caso tío no hace referencia a una relación de parentesco –típicamente: hermano de la madre o del padre– sino a persona.

nica, la voluntad del adolescente es tomada en consideración: “Yo le dije que tenía que consultar a mis papás primeramente a pesar de ser mayor de edad. Mi papá me dijo que estaba en mí [la decisión de ir]”. En el caso de Carolina, en el que se conservan las fórmulas de solicitar autorización, sobre todo del papá, y de respetar la voluntad de la joven, se vislumbra también un interés de los progenitores, en este caso de la madre, de que su hija se vaya a trabajar fuera del país.

Mi mami había estado con mis tías [...] y yo estaba en la casa. Mi mami llegó de tarde y me dijo: “Unas personas te quieren llevar a conocer”. “¿Para qué? yo no me quiero ir”. “No sé, si tú quieres ir, te puedes ir, pero vamos a decir a tu papá”. “No sé, déjame pensar”, le dije. “Entonces hoy van a venir a las seis de la tarde”, dice. “Pensarás si te quieres ir o si no te quieres ir”. Entonces ya llegó mi papi y le contamos. Dijo: “Si tu quieres ir, te puedes ir, pero yo no te voy a obligar, ni te voy a decir que tienes que ir”. Entonces dijo: “si tu quieres conocer, estar allá, tú te puedes ir”.

Quienes emplean prefieren a los y las jóvenes menores de edad porque tal y como lo expone Eugenia mientras más pequeños son, más posibilidades tienen de ejercer control sobre ellos y de subordinarlos. Según Jorge, quien ha contratado con frecuencia jóvenes en Otavalo, es mejor que tengan 15 o 16 años porque cuando son mayores quieren salir por las noches lo que obliga a estar pendientes de ellos: “Yo traje a una pelada de 20 años y casi no nos quiso hacer caso y traje también a un muchacho de así, de 18 años, ya él quería hacer lo que él quería, quería salir por las noches y uno tocaba estar pendiente de él, qué hora llega y no, no me gustaba eso”.

También mientras menor escolaridad y menor experiencia tengan o, como lo dice John, más *campesinos* sean, es mejor. De esta forma el capital cultural no les permite arriesgarse y regresar a montar la competencia a los anteriores patrones.

Es que nosotros, hay como dos, si, somos de la misma cultura, pero hay dos, dos mentalidades que hay allá. Pues nosotros nos llevamos, es como decir aquí campesinos y ciudadanos, ¿sí?, pues la mayoría traen campesinos, que no sepan nada del negocio, que, mejor dicho, que sean poco de mentalidad... Que no se arriesguen a venir acá otra vez porque la competencia aumenta... Ese es el problema de acá, que están de ambulantes,

que la mayoría han sido empleados y han cogido las mañas y han visto que el negocio prospera y por eso han venido otra vez acá, pero ya con propio negocio y entonces algunos que no tienen mucha mentalidad para esto pues no se arriesgan (John).

El mismo día que se hace el trato, siempre oral “porque –como dice John– nosotros siempre somos de palabra, nunca hacemos nada así de papel, ni firma, sólo es de palabra”, la o el joven contratado arregla su equipaje (por recomendación del contratante compuesto por una o dos mudas de ropa) y se va a la casa que los empleadores tienen en Ecuador (siempre ubicada en alguna de las parroquias constitutivas del territorio Kichwa).

El viaje hacia Colombia puede emprenderse al día siguiente o tardar en organizarse unos días. El recorrido desde el lugar de salida hasta Bogotá se hace en las rutas de servicio regular y el cruce de frontera se realiza por el puesto migratorio ubicado en el puente de Rumichaca que une a Ecuador con Colombia. Ninguna de las personas empleadas supo qué declaró su empleador en la frontera y se tiene evidencias de que los y las jóvenes la cruzan sin ningún documento. El trayecto que dura aproximadamente 22 horas desde Ipiales se realiza en bus de servicio público y de un solo envión, parando para comer donde decida el conductor. Para evitar problemas con las autoridades, el empleador pide a los y las jóvenes fingir que duermen cuando la Policía solicita papeles o que usen el baño y se queden ahí hasta cuando las autoridades bajen del bus y éste haya reemprendido la marcha. Como regla general, los empleadores indican a sus trabajadores que no hablen con nadie y que afirmen ser sus hijos/as. Estas precauciones se intensificaron como consecuencia de la detención del matrimonio acusado de trata de personas, antes referido.

Condiciones bajo las que se desarrolla el trabajo infantil

En el trabajo de campo se encontraron tres tipos de situaciones: ayudante, trabajador remunerado/a (en los casos conocidos, las circunstancias del trabajo permiten establecer que había explotación laboral) y trata de personas con fines de explotación laboral. Los y las jóvenes entrevistadas establecen diferencias y límites entre trabajo, ayuda y explotación laboral.

Para ellos/as el trabajo es toda aquella actividad que genera un ingreso en dinero, las actividades que no tienen remuneración en metálico son calificadas como *ayuda*. John, por ejemplo, cuando se le preguntó si había trabajado de niño explicó:

Bueno, a trabajar, a trabajar, casi no he trabajado. Para qué. Más que todo yo he ayudado a mis padres a trabajar, he ayudado, siempre estoy... más o menos desde los 13. Desde los 13 o 10 años ya empieza uno a coger los pasos del padre. Primero coge, en mis tiempos pues antiguamente era tejiendo, haciendo ruanas, cogiendo fileteadoras, máquinas, cosiendo, cortando tela, todo eso.

La explotación se genera cuando la persona contratada es engañada, se le ofrece más dinero del que efectivamente se paga, trabaja en la calle, y no dispone de alimentación. Así lo explica Daniel:

A mí me han dicho que explotar es sacarles a la calle y no darles de comer, hacerle lavar la ropa bastante, por cantidad, yo solamente lavo mi ropa [...] a mí me dan de comer [...] Ellos comen igual, ellos nos llevan a un restaurante y piden una bandeja, para uno, para uno, para uno, así; el que no avanza llevan una bolsita para que coman acá.

Que los y las jóvenes reconozcan los límites entre lo que es constitutivo de explotación laboral no necesariamente significa que conozcan las normas, así como tampoco sus patrones quienes se rigen por una práctica cultural que, por mucho tiempo, no había sido cuestionada por autoridades ecuatorianas o colombianas. Que los y las jóvenes establezcan esas diferencias puede ser indicador de que esa práctica ha incorporado variantes que no son aceptadas por todos. De hecho, Jorge que es un comerciante kichwa, encuentra que las familias se muestran desconfiadas por antecedentes que dan cuenta de convenios no cumplidos. A continuación reconstruye los diálogos que ha sostenido cuando ha ido a Ecuador a contratar adolescentes, para ilustrar la desconfianza que se presenta ahora:

Yo digo, con mucho respeto, como un caballero, digo: “Mire, necesito una muchacha que trabaje conmigo, ahí está mi esposa, ahí está mi mamá, yo soy de Otavalo, yo si soy de Otavalo, de Otavalo-Otavalo, no así

de alrededor del pueblo, no”. Casi la mayoría de indígenas son de alrededor [...] Y dicen “no”, de una, ellas dicen “no, yo no mando, ¿para dónde es?” [...] “A Colombia, a Bogotá”. Dicen: “No para allá no mando, a mi hija no le mando”. Le dije: “¿Pero por qué?” [...] “Es que los que llevan para allá, les tratan mal, los violan, a veces se acuestan con los mismos jefes a la fuerza”. Dije: “No, yo no soy de esa clase”, le digo. “No yo no creo nada”, dijo así.

Todos reconocen que sí se presentan abusos, que algunos ofrecen condiciones que no se van a cumplir, que hay casos de maltrato y de violencia sexual. Una de las jóvenes entrevistada en Otavalo dijo que el patrón había intentado violarla. Para curarse en salud algunos, como el “tío” de Daniel, tienen videos del joven para mostrar que está bien, que sale y comparte con él los planes familiares como ir al parque los domingos. El pago ofrecido, en los casos que se conocieron, oscilaba entre 70 y 80 dólares al mes; en todas las ocasiones a ser pagado cuando finalice el periodo por el que se realizó el trato y en el lugar de origen. El dinero es entregado a los padres, porque según algunas de las personas entrevistadas, de esa manera se garantiza el buen uso de la plata:

Siempre les paga al final, porque si uno da mensualmente se les gasta. Porque yo una vez le pagaba mensual a una muchacha, yo no sé en qué se gastaba. Pero ella como que se gastaba, compraba perfumes, cremas, yo no le dije nada, y a la final sólo tenía 200 mil, era de tener un millón de pesos y otra vez varias así. Otra cogió 510 mil pero era de coger 690 mil pero como me pidió plata, cogió 510 mil (Jorge).

No al padre, [se le paga] al padre. Pues aquí se le da algo para que compre sus cosas. Pues muchos le dan como el 10% de la totalidad para que lo gasten allá en Ecuador y lo demás se lo dan a los padres. Todo el mundo lo hace, casi todo el mundo lo hace. Nunca se le da a ellos porque supuestamente se los gastan mal o lo invierte mal siempre se lo da a los padres (John).

El acuerdo incluye el pago de los pasajes de ida y de regreso (más o menos 84 000 pesos) hasta la casa de los padres, el hospedaje en el mismo lugar en el que vive la familia contratante, ropa, zapatos, implementos de aseo

y comida. No es fácil establecer las jornadas de trabajo que realizan niños y niñas aunque los casos conocidos hacen suponer que pueden llegar a ser hasta de 18 horas. Además el trabajo que se desempeña es muy exigente y en algunas ocasiones constriñe su libertad. Estos son los aspectos que más resienten los y las adolescentes. Una de las mayores frustraciones narradas por jóvenes que sienten que fracasaron en su experiencia migratoria es el incumplimiento del acuerdo inicial:

Pero resultó ser una mentira. Y ya llegamos para allá y no, nos trató mal, no nos quiso dar la comida, nos trataba como esclavos, no nos quiso dar día libre [...] Llegó a mi casa y me dijo que si quería trabajar, que nos iba a pagar un buen sueldo, en esa época era 80 dólares al mes y me convenció. Pero no, no quiso dar la comida, nos hacía trabajar hasta la una de la mañana, nos hacía cargar una maleta muy pesada, capaz que no podíamos, nos tocaba subir 5 pisos así como burros a pesar de que éramos mujeres pero no, no nos consideraba, decía que para eso nos pagaba. (Verónica)

Laura, una niña de 14 años, los miércoles y los sábados —días en los que los indígenas salen a vender en “El Madrugón”³⁶— tiene una jornada laboral que comienza por lo menos a las cuatro de la mañana y podría terminar a las nueve de la noche cuando cierran el local. Además, manifiesta que ha tenido que quedarse sola durante un periodo largo de tiempo a cargo del hogar y del negocio, ha enfrentado problemas de salud sin contar con atención médica y, por añadidura, que su patrona es bastante severa. John dice que ha tenido amigos que han sido empleados y que “la mayoría de los jefes abusan de los empleados, al inicio lo tratan bien después se vuelven muy mandones, los tratan mal, a veces cuando uno no les hace caso acuden al abuso y eso uno no lo puede soportar”. Durante el trabajo de campo se conoció el caso de un joven que se ha visto obligado a trabajar en un taller tejiendo en largas jornadas. Según el padre “le tienen encerrado y le tienen trabajando hasta las 11 de la noche desde muy

36 Se conoce como “El ‘Madrugón” “un espacio de comercios y bodegas ubicado en la calle 10, entre carreras 10 y 13, donde cerca de 8 mil microempresarios fabricantes de ropa y calzado de la capital venden sus productos al por mayor [...] La venta se hace como si fuera una plaza de mercado, pues los productos se exhiben en pequeños puestos y todas las transacciones se cierran en efectivo antes de las 10 de la mañana” (Espejo, 1 de julio de 2007).

de madrugada”. El joven debía permanecer un año pero lleva ya dos en Bogotá y pidió al papá en una comunicación telefónica que por favor lo viniera a buscar porque estaba muy mal. En diferentes oportunidades los medios de comunicación han dado a conocer experiencias de niños y jóvenes de ambos sexos que fueron llevados a distintas ciudades de Colombia, con quienes no se cumplió lo convenido, fueron objeto de malos tratos, de largas jornadas de trabajo y de acusaciones de robo para retenerles la paga:

[...] tres otavaleños menores de edad denunciaron ante el Departamento Administrativo de Seguridad (DAS) de Colombia que sus padres las habían entregado a patrones, quienes les negaban alimento, las maltrataban y no les pagaban el salario que les habían prometido.

Casos como el de las tres Marías son usuales en Bogotá, Medellín, Tunja, Cali, Bucaramanga, Santa Martha, Cartagena, Pasto y otras ciudades colombianas. Los comerciantes otavaleños contactan a los padres en Ecuador y piden que les dejen llevar a sus hijos menores a cambio de salarios promedio de \$ 70 mensuales, más la comida, ropa, hospedaje y, les dicen, buen trato. Hay cientos de menores que han emigrado de comunidades rurales de Otavalo, Atuntaqui y Cotacachi (Olmos, 2008, febrero).

Siendo estas las condiciones de trabajo de muchos de los niños, niñas y adolescentes que han sido trasladados desde el territorio de origen se está ante situaciones que configuran trata de personas con fines de explotación laboral tal y como lo define el Protocolo de Palermo³⁷. En efecto el artículo 3 de este instrumento internacional define la trata como sigue:

a) Por *trata de personas* se entenderá la captación, el traslado, la acogida o la recepción de personas, recurriendo a la amenaza o al uso de la fuerza u otras formas de coacción, al rapto, al fraude, al engaño, al abuso de poder o de una situación de vulnerabilidad o a la concesión o recepción de pagos o beneficios para obtener el consentimiento de una persona que tenga autoridad sobre otra, con fines de explotación. Esa explotación

37 Protocolo para prevenir, reprimir y sancionar la trata de personas, especialmente mujeres y niños que complementa la Convención de las Naciones Unidas contra la Delincuencia Organizada Transnacional.

incluirá, como mínimo, la explotación de la prostitución ajena u otras formas de explotación sexual, los trabajos o servicios forzados, la esclavitud o las prácticas análogas a la esclavitud, la servidumbre o la extracción de órganos.

b) El consentimiento dado por la víctima de la trata de personas a toda forma de explotación intencional descrita en el apartado a) del presente artículo no se tendrá en cuenta cuando se haya recurrido a cualquiera de los medios enunciados en dicho apartado.

c) La captación, el transporte, el traslado, la acogida o la recepción de un niño con fines de explotación se considerará “trata de personas” incluso cuando no se recurra a ninguno de los medios enunciados en el apartado a) del presente artículo.

d) Por “niño” se entenderá toda persona menor de 18 años.

La salud y a la educación de los niños, niñas y adolescentes kichwa otavalos

En Colombia no hay políticas dirigidas hacia inmigrantes. El Departamento Nacional de Planeación elaboró un documento Conpes³⁸ con la finalidad de atender un tema que es relevante para el país por el significativo número de población colombiana que migra hacia el exterior por razones ligadas al conflicto armado y a la búsqueda de oportunidades laborales. El tema de la movilidad es mirado en Colombia bajo la óptica del desplazamiento forzado originado por las amenazas, combates, violaciones a los derechos humanos y actos de terror cometidos por los distintos actores armados contra población fundamentalmente rural. El ente encargado de atender y garantizar los derechos de la población desplazada en Colombia es Acción Social (Agencia Presidencial para la Acción

38 El Consejo Nacional de Política Económica y Social (Conpes) “es la máxima autoridad nacional de planeación y se desempeña como organismo asesor del Gobierno en todos los aspectos relacionados con el desarrollo económico y social del país. Para lograrlo, coordina y orienta a los organismos encargados de la dirección económica y social en el Gobierno.” Departamento Nacional de Planeación ver: www.dnp.gov.co/PortalWeb/tabid/55/Default.aspx [15 de agosto de 2009].

Social y la Cooperación Internacional). Esta entidad reconoce que en Bogotá hay 262 071 personas en situación de desplazamiento³⁹.

La política pública bajo la cual la población Kichwa es atendida es la diseñada para poblaciones especiales, que comprende la población indígena, dentro de la que se incluyen los niños y niñas Kichwa Otavalo de nacionalidad colombiana, quienes están cobijados bajo la figura del Cabildo.

Salud

La salud es un derecho consagrado en los principales instrumentos internacionales de derechos humanos⁴⁰ firmados y ratificados por Colombia. Si bien en el país, la salud está reconocida como un derecho en la Constitución Política de Colombia⁴¹ no lo está como un derecho fundamental, sino por la relación que pueda haber entre éste y la vida (Salud al Derecho, 2007: 17); la única excepción la constituyen los niños y las niñas. La Corte Constitucional ha expresado de manera reiterada que “el derecho a la salud de los niños, en tanto ‘fundamental’, debe ser protegido en forma inmediata por el juez constitucional en los casos en que sea amenazado o vulnerado” (Sentencia T-760 de 2008).

La Ley 100 de 1993 fue expedida con la finalidad de hacer progresivo el derecho a la salud para toda la población colombiana (finalidad que

39 Datos de la tabla “Registro Único de Población Desplazada RUPD según departamento de expulsión, departamento de llegada y departamento en que se presentó declaración”. Visita agosto de 2009 <http://www.accionsocial.gov.co/Estadisticas/publicacion%20junio%20de%202009.htm>. Según esta entidad, en Colombia hay 3 115 266 de personas en situación de desplazamiento.

40 Para las poblaciones migrantes este derecho está consagrado por la Declaración sobre los Derechos Humanos de los Individuos que no son nacionales del país en que viven (artículo 8, literal c), la Convención Internacional sobre la Protección de los Derechos de todos los Trabajadores Migratorios y de sus Familias (artículo 28). De igual manera, siendo los kichwa otavalo un pueblo indígena el derecho a la salud está protegido por el Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales (artículos 24 y 25) y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas (artículos 21 y 24). Finalmente en el caso específico de los niños, niñas y adolescentes la Convención sobre los Derechos del Niño (artículo 24) establece de manera particular el derecho a la salud de este grupo poblacional. Todos estos tratados han sido firmados y ratificados por Colombia.

41 La Constitución Política de Colombia, en los artículos 48, 49 y 50 así lo reconoce.

debería haberse alcanzado en 2001)⁴². Sin embargo esta meta no se logró y los problemas que se proponía resolver (sistemas diferenciales de servicios para los distintos grupos de población y desigualdades en el acceso a los servicios de salud por falta de recursos económicos) se mantienen como lo han observado varios estudios (cfr. Moreno y López, 2009).

La reiterada negación de los servicios por parte de las empresas prestadoras de salud llevó a que la Corte Constitucional mediante la Sentencia T-760 de 2008 ordenara, entre otras cosas, unificar los regímenes contributivo y subsidiado. A pesar de esta orden, un estudio de seguimiento a las órdenes proferidas por la Corte Constitucional realizado por la Defensoría del Pueblo estableció que en el último trimestre de 2008 las empresas de salud negaron 129 124 servicios de los cuales el 92% corresponde a personas del régimen subsidiado (*El Tiempo*, 2009, 26 de junio). Además de la Ley 100, se expidió la Ley 691 de 2001 en reconocimiento a la diversidad cultural que hay en el país por lo que su objeto es “proteger de manera efectiva los derechos a la salud de los Pueblos Indígenas, garantizando su integridad cultural”. Sobre esta Ley se van a revisar tres aspectos: el acceso a la salud bajo el régimen subsidiado; la interculturalidad y el subsidio alimentario.

En lo que tiene que ver con el acceso al servicio a la salud (que está normado por la Ley 100), la Ley 691 de 2001 determina que todo indígena tiene derecho al régimen subsidiado de salud, es decir a los subsidios que ofrece el Estado para tener acceso a los servicios contemplados en el plan obligatorio de salud (atención individual de la enfermedad mediante el aseguramiento, programas de promoción de la salud y prevención de la enfermedad, atención de urgencia y medicamentos). La afiliación al régimen subsidiado si bien parte del principio de solidaridad según el cual es necesario subsidiar a poblaciones en situación de vulnerabilidad (en este caso

42 La Ley establece que todas las personas deben estar afiliadas al Sistema General de Seguridad Social en Salud (SGSSS), previo el pago de la cotización reglamentaria o a través del subsidio que se financia con recursos fiscales, de solidaridad y los ingresos propios de los entes territoriales. De ahí que existan dos tipos de afiliación, quienes lo están al régimen contributivo (personas vinculadas a través de contrato de trabajo, los servidores públicos, los pensionados y jubilados y los trabajadores independientes con capacidad de pago) y quienes lo están al régimen subsidiado para los más pobres y en situación de vulnerabilidad. Por último el sistema denomina como vinculadas a las personas que no tienen capacidad de pago y que no han sido todavía incluidas en el régimen subsidiado.

por la discriminación histórica que han sufrido los pueblos indígenas) deriva, en un acceso menor al que tienen quienes pertenecen al régimen contributivo; así lo percibe un indígena entrevistado por el Cabildo Kichwa:

Si pues la verdad es que nosotros por lo menos queremos que nos atiendan como al resto, por lo menos que nos den la atención con dignidad, porque nosotros nos hemos dado cuenta que la atención es mejor, es buena cuando estamos con la EPS, porque cuando por lo menos hemos podido trabajar y estamos en la EPS, por lo menos la atención es mejor, en cambio con la ARS no. La atención con la EPS es mejor (Cabildo Kichwa de Bogotá, 2007: 115).⁴³

A los problemas inherentes a la forma como fue concebida la Ley 100 se suma la necesidad de superar las barreras raciales que enfrentan los indígenas kichwas. Para el Cabildo es preocupante que los indígenas de su comunidad sean “excluidos sistemáticamente del beneficio y disfrute pleno del derecho a la salud, por razones de pertenencia étnica o en función de su posición social” (2007: 5). Un indígena entrevistado por el Cabildo expresa así la forma como se ha sentido discriminado:

Uno va al hospital porque necesita alguna pastilla o algo, porque uno va hasta allá porque uno necesita y la gente allá no entiende o cree que es que uno como es así indígena ecuatoriano entonces piensan que uno va es pedir limosna y ni le reciben los papeles a uno o no lo atienden (Cabildo Kichwa, 2007: 116).

Los kichwas que no dominan el español además de todos los anteriores obstáculos se enfrentan a la barrera del idioma: “Es que yo no entiendo bien todo [...] yo no puedo hablar bien el español y entonces no atienden” (indígena entrevistado por el Cabildo Kichwa de Bogotá, 2007: 116).

Las diferentes concepciones sobre enfermedad y las condiciones socio-económicas de las personas de la comunidad reflejan la inadecuación del servicio de salud a su realidad. Según el Cabildo Kichwa (2009b: 27) a

43 ARS: Administradora del Régimen Subsidiado, es decir la empresa encargada de atender a las personas afiliadas al régimen subsidiado. EPS: Empresa Prestadora de Salud, así se denomina a las compañías que atienden a las personas afiliadas al régimen contributivo.

pesar de la relativa alta cobertura en salud⁴⁴, solo el 19% de las personas encuestadas informó que había acudido al servicio por encontrarse enferma y el 38% dijo haberlo hecho como prevención. El 30% de las personas a las que se les preguntó por los motivos para no acudir al médico occidental dijo que prefieren otro tipo de medicina (el 19% opta por la medicina indígena y el 10% por la alternativa) o que no confían en los médicos (1%). Otra razón de peso está relacionada con estimar que la enfermedad no ameritaba acudir al sistema (29% de las personas encuestadas). Un 21% no acude al sistema por razones ligadas a su situación socioeconómica: el 13% dijo no haber tenido tiempo (por razones laborales), el 5% no tener dinero y el 3% que el centro de atención les quedaba lejos. Por último, la mala calidad del servicio también tiene un peso relevante para el 20% de las personas encuestadas: 6% estima de mala calidad el servicio, 5% considera que hay demasiados trámites para pedir una cita, el 3% dijo no haber sido atendido, mientras otro 3% que la cita se la dieron muy distanciada en el tiempo y el otro 3% había consultado antes y no le resolvieron el problema.

En concordancia con el reconocimiento de que los pueblos indígenas tienen una cosmovisión distinta, la Ley 691 de 2001 antes mencionada también establece que:

[...] los planes y programas de servicios de salud aplicables a los Pueblos Indígenas, tendrán en consideración el saber y las prácticas indígenas, basados en los criterios del pluralismo médico, complementariedad terapéutica e interculturalidad. De esta manera, las acciones en salud deberán respetar los contextos socioculturales particulares y por tanto, incluirán actividades y procedimientos de medicina tradicional indígena, en procura del fortalecimiento de la integridad cultural de los Pueblos Indígenas (artículo 21).

⁴⁴ El 77,6% de la población kichwa otavalo está afiliada al Sistema General de Seguridad Social en Salud (SGSSS): 72,9% al régimen subsidiado y 4,6% al régimen contributivo. El 22,4% de indígenas de este pueblo no tiene seguro de salud permaneciendo bajo la modalidad de vinculada. Estas proporciones difieren según el sexo: mientras que el 77,7% de los hombres está afiliado al SGSSS (5,3% al contributivo y 72,4% al subsidiado), el 72,1% de las mujeres lo está (3,7% al contributivo y 68,4% al subsidiado) (Cabildo Kichwa, 2009a).



Mujeres kichwas en taller de Bogotá
(Foto Luz Piedad Caicedo)

Con este marco normativo como fondo, el Cabildo Kichwa de Bogotá lleva adelante desde 2007 un proyecto de recuperación y fortalecimiento de la medicina tradicional kichwa mediante la investigación sobre las prácticas de promoción de la salud y autocuidado, las concepciones propias sobre la enfermedad y las medicinas tradicionales (Cabildo Kichwa de Bogotá, 2007). No obstante, la posibilidad de la implementación de un sistema de salud intercultural es un desafío en un sistema basado en el aseguramiento, con las falencias antes mencionadas y que no ha podido alcanzar las metas fijadas.

Por último, la Ley 691 de 2001 reconoce que los pueblos indígenas se encuentran en situaciones de vulnerabilidad que implican riesgos de que la población compuesta por niños y niñas menores de cinco años sufran deficiencias nutricionales, razón por la que establece que el Programa Obligatorio de Salud Subsidiado (POSS) contenga un subsidio alimentario para las mujeres gestantes y los niños y niñas en esas edades (artículo 8). En Bogotá, la atención al derecho a la alimentación y la nutrición para la población indígena se materializó en la administración de Garzón (2004-2008) bajo el programa “Bogotá sin hambre” y ha continuado du-

rante la presente administración bajo el nombre de “Bogotá bien alimentada”. Desde 2007, 125 familias kichwa otavalo fueron incorporadas a la modalidad de “Canasta complementaria de alimentos”. Esta modalidad consiste en la entrega de productos alimentarios previamente concertados con el Cabildo, de tal suerte que concuerden con las particularidades culturales de la comunidad y aporten entre el 35% y el 40% de las calorías y los nutrientes de consumo diario (entrevista con funcionario de la Secretaría Distrital de Integración Social). En el marco de esta política, el Cabildo Kichwa de Bogotá ha implementado un trabajo con el fin de poner en marcha el Plan de alimentación y nutrición para la población kichwa el cual permitirá mejorar el estado de salud y nutrición con énfasis en la identidad cultural (González, 2009). Uno de los criterios de elegibilidad (para recibir la canasta alimenticia) establecidos por la Secretaría Distrital de Integración Social de la Alcaldía es que deben ser: “[P]ersonas o familias indígenas pertenecientes al pueblo y Cabildo Indígena Kichwa debidamente censados en la parcialidad [...] y que estén radicados permanentemente en el Distrito Capital” (Secretaría Distrital de Integración Social, Alcaldía Mayor de Bogotá, 2009: 10).

Si bien este criterio determina cuatro condiciones: ser kichwa otavalo, pertenecer al Cabildo, estar censado y estar radicado permanentemente en la ciudad no dice nada con respecto a los kichwa otavalo nacidos en Ecuador, ni los que tienen una situación irregular de migración. La constitución de un Cabildo significa el reconocimiento de la autodeterminación, representada por las autoridades indígenas, que se traduce en que son éstas las que establecen quiénes forman parte de su pueblo, a quienes se cobija bajo el Cabildo, se censa y certifica que están radicadas en Bogotá. No obstante, en la práctica el Distrito ha exigido la exclusión de los kichwa otavalo con situaciones irregulares de migración (casos de doble cedula por ejemplo). Con la implementación de este programa se evidencian las tensiones que existen al interior de los kichwa otavalo, así como las derivadas del reconocimiento del derecho a la autodeterminación para los indígenas kichwa nacidos en Bogotá, pero no a los nacidos fuera del país: una familia que recibía una canasta con productos para nueve personas pasó a recibir una para seis personas pues tres se encontraban en situación migratoria irregular.

La información sobre la situación en salud de la población kichwa otavalo que vive en Bogotá (en particular la de los niños, niñas y adolescentes) es precaria y los datos disponibles no permiten compararla con otros grupos poblacionales⁴⁵. A continuación se presentan algunos indicadores de los problemas en salud de este grupo poblacional. Para el Cabildo Kichwa las causas de consulta externa en salud por parte de las personas de la comunidad:

[t]ienen una distribución relacionada con los factores de riesgo de la edad y el sexo, con una permanencia de enfermedades infecto-contagiosas, degenerativas, atención de embarazo, parto y puerperio y diversas enfermedades crónicas. Este patrón configura un escenario típico del contexto latinoamericano, en donde se mezclan enfermedades prevenibles ligadas a la pobreza, con condiciones de atención al embarazo, parto y puerperio relacionadas a un reciente proceso de explosión demográfica, así como a la emergencia de enfermedades crónicas que tienen una tendencia a incrementarse por la exposición cada vez más frecuente a factores de riesgo propios de la vida en la ciudad (2009b: 69).

Las enfermedades sentidas de mayor prevalencia entre niños y niñas de 0 a 5 años son las respiratorias agudas con un 60% (63,6% las niñas y 57,4% los niños), seguidas por las diarreicas agudas con un 16,3% (15,2% las niñas y 17,0% los niños), mientras que las de mayor prevalencia en la población que tiene entre 6 y 18 años siguen siendo las respiratorias agudas con un 71,1% de frecuencia (75,0% en las niñas y 64,3% en los niños). La mortalidad infantil entre kichwa otavalo menores de un año fue de 80 en 2007 y en 2008 bajó a 37,4. No obstante, ambas cifras son mucho más altas que para la totalidad de niñas y niños a nivel nacional y local (14,6 y 13,8 respectivamente). Según el análisis que realiza el Cabildo las causas de mortalidad se deben, en general, a situaciones y

45 La información sobre salud de esta publicación proviene del perfil epidemiológico realizado por el Cabildo Kichwa (2009a) y el análisis que hace de la información recolectada (2009b). La categoría enfermedades sentidas reportada en el Perfil epidemiológico no es explicada, se presume que corresponde a aquellas que las personas entrevistadas dijeron haber sentido, lo que posibilita el registro de enfermedades no clasificadas por el sistema de salud occidental como: mal viento, susto o descuaje (Cabildo Kichwa de Bogotá, 2007: 76).

patologías prevenibles o evitables tales como enfermedades respiratorias o infecciosas, deficiencias nutricionales, complicaciones obstétricas o síndrome infantil de muerte súbita. En 2007, entre la población kichwa otavalo menor a cinco años la mortalidad fue de 17,9 valor similar al nacional (17,5) y al de Bogotá (17,8). En 2008, la mortalidad infantil en este mismo rango de edad descendió a 8 con lo que el Cabildo Kichwa concluye que “se estaría avanzando de manera positiva en la prevención de muertes en menores de 5 años y en el cumplimiento de la meta de los ODM [Objetivos del Milenio] de 17 casos por cada 1 000 habitantes” (Cabildo Kichwa de Bogotá, 2009b: 59).

Con respecto al estado nutricional de los kichwa otavalo se cuenta con datos para niños y niñas entre los 0 y 4 años y entre 5 y 9 años; no hay información disponible para el grupo entre los 10 y los 17 años. El 2% de los niños y niñas entre los 0 y 4 años presentan desnutrición aguda o actual, el retraso en el crecimiento es del 5% y un sobrepeso en el 5%. Según González tanto la desnutrición como el sobrepeso están por encima de los porcentajes del país mientras que el retraso en el crecimiento está por debajo (2009: 17). Entre las niñas y los niños de 5 a 9 años también se presenta un 2% de desnutrición aguda y 12% con desnutrición crónica, son más afectadas las niñas: 15% desnutrición global, 15% desnutrición crónica y 4% desnutrición aguda (4%) (González, 2009: 18).

Por último la violencia contra los niños y las niñas para el 18% de las personas entrevistadas por el Cabildo Kichwa (2009b: 54) es un problema que afecta la salud de las personas (es el segundo aspecto identificado después de la pérdida de las tradiciones propias y las costumbres ancestrales que fue mencionado por el 41%). Para el cabildo es alarmante que la tasa de hospitalizaciones por hechos violentos haya aumentado de 9,5 a 16,6 por cada 1 000 personas de la comunidad, como también ha crecido entre los indígenas kichwas la sensación de que la violencia comunitaria y la intrafamiliar ha aumentado (Cabildo Kichwa, 2009b: 60). De acuerdo a la información del Cabildo y que podría ser indicativa, las lesiones por causa externa, contra niños y niñas de menos de un año tiene una prevalencia del 5%; entre uno y cuatro años es de 4% y de 8% entre las edades de cinco y nueve años. Sobre esta última estadística

el Cabildo considera que la cifra puede “explicarse por los riesgos de traumas y lesiones en el ambiente escolar” (Cabildo Kichwa de Bogotá, 2009b: 66 a 68).

Las posibilidades de que la población kichwa otavalo, en particular los niños, niñas y adolescentes hijos de adultos en situación irregular, tenga acceso a la salud y por tanto vea respetados sus derechos depende de un marco normativo que no ha resultado garantista en general para la población. Por otra parte los adolescentes y jóvenes de ambos sexos que desempeñan trabajos en los satélites, talleres de confección, hogares y puesto de venta son ocultados por las familias que los han traído, imposibilitando su inscripción en el sistema de salud.

Educación

El derecho a la educación está garantizado en varios tratados suscritos por Colombia y para los pueblos indígenas tiene un marco legal especial derivado del reconocimiento de Colombia como país pluriétnico y multicultural. En concordancia con ella, a nivel judicial se han expedido varias leyes para garantizarlo⁴⁶. El desarrollo más reciente se hace en la Ley general de educación (Ley 115 de 1994, capítulo 3 educación para grupos étnicos) y su decreto reglamentario (Decreto 804 de 1995). No obstante los desarrollos legales, en concepto de la Procuraduría General de la Nación, ente estatal que evaluó el programa de etnoeducación en Colombia, “aún persisten serias deficiencias”, en los siguientes aspectos (2006: 166 y 167):

46 Siendo los kichwa otavalo un pueblo indígena el derecho a la educación está protegido por el Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales (artículos 26, 27 y 29) y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas (artículos 14, 15 y 21). A nivel interno se han expedido las siguientes leyes y decretos: Decreto 088 del 22 de enero de 1976 “Por el cual se reestructura el sistema educativo y se reorganiza el Ministerio de Educación Nacional”; Ley 115 del 8 de febrero de 1994 “Por la cual se expide la ley general de educación”, Decreto 804 del 18 de mayo de 1995 “Por medio del cual se reglamenta la atención educativa para grupos étnicos”.

1) Ausencia de diferenciación en la atención educativa pues la política de cobertura, eficiencia y calidad no realiza una diferenciación positiva hacia los grupos étnicos. 2) Desconocimiento de las propuestas de los grupos étnicos que por tal razón se ven obligados a aceptar los esquemas de la educación formal general. 3) Falta de información válida y confiable sobre población, cobertura, recursos, matrícula y procesos etnoeducativos. 4) Debilidad en la política de mejoramiento y formación permanente de docentes la cual sólo tuvo vigencia hasta 1999, bajo la responsabilidad del Ministerio de Educación; luego de este año se trasladaron a las regiones con lo cual prácticamente se abandonaron. 5) Falta de aplicación del derecho a la etnoeducación en el marco de los acuerdos pactados nacional e internacionalmente; a ellos se dio aplicación en un principio pero luego esta se ha suspendido.

En adición a las deficiencias señaladas por la Procuraduría, esta instancia encuentra indicativo del bajo éxito de la etnoeducación en el país que según cifras de 2003, entre la población indígena de 18 años o más, el 18% no haya cursado el primer grado de primaria y el 29% no haya cursado o superado la educación básica y que entre los indígenas de 15 años o más la tasa de analfabetismo haya sido del 17,7%, mientras que la nacional era del 7,9% (Procuraduría General de la Nación, 2006: 159 y 168).

No hay programas de etnoeducación en Bogotá y si bien en Colombia se contempla como un derecho la educación bilingüe (Ley 115 de 1994) ésta no se realiza para el pueblo kichwa otavalo en parte porque este derecho está supeditado a la existencia de un territorio⁴⁷, el cual en el caso de los kichwa otavales, no es aplicable. A pesar de ello, hay algunos esfuerzos llevados a cabo por la Secretaría de Educación Distrital (SED) para lograr procesos de inclusión en la escuela con modelos pedagógicos flexibles acordes con la realidad diversa de la población estudiantil: necesidades educativas especiales, talentos excepcionales, grupos étnicos, población en situación de desplazamiento (entrevista funcionaria Secretaría de Educación de Bogotá). Al Cabildo Kichwa se le ha propuesto el apoyo para implementar una escuela bilingüe, proyecto que para el gobernador

47 El artículo 57 (Título III, Capítulo 3) dice: "En sus respectivos territorios, la enseñanza de los grupos étnicos con tradición lingüística propia será bilingüe, tomando como fundamento escolar la lengua materna del respectivo grupo..."

requiere una planificación y preparación para que realmente cumpla con los objetivos de garantizar una educación bilingüe (Entrevista al gobernador del Cabildo Kichwa).

La lengua es valorada por el Cabildo Kichwa como un elemento fundamental de la identidad. Para ello se ha identificado cuál es el uso del idioma kichwa o *Runa Shimi*: el 49,8% de las personas entrevistadas lo habla y entiende, el 32,4% lo entiende pero no lo habla y el 17,8% no lo habla ni lo entiende. Por su parte, Hernández encontró que de las 100 personas de la comunidad consultadas por ella, el 61% es bilingüe coordinado, el 25% bilingüe subordinado en kichwa con predominio del español y el 14% restante bilingüe subordinado en español con predominio del kichwa⁴⁸ (2006: 70). No obstante el predominio del español, el idioma kichwa continúa siendo un elemento identitario fundamental, no solo para los otavalo que llevan ya largo tiempo en Bogotá (Hernández, 2006: 36), sino también como uno de los aspectos que posibilita a los inmigrantes ser reconocidos por los kichwa de Bogotá como integrantes del mismo pueblo. Este es uno de los elementos en el que, por ejemplo, el gobernador del Cabildo Kichwa se basa para certificar que efectivamente la persona que acude en su ayuda es inmigrante kichwa otavalo (Entrevista al gobernador).

Como se ve en los porcentajes expuestos hay realidades sociolingüísticas heterogéneas y estas, según Hernández, dependen de múltiples aspectos. El tiempo de vivir en la capital incide de manera notable en ello pero también las alianzas matrimoniales, el lugar de proveniencia y el contacto original con el español (Hernández, 2006: 71). Es así como esta autora identifica tres tipos de familias socio lingüísticas.

En el primer tipo están las familias que llevan entre cuatro y cinco décadas en la ciudad, en la mayoría de los casos con dos generaciones que nacieron en Colombia. La lengua materna de la segunda generación es el español con alguna competencia en kichwa para comprender y para la tercera generación el kichwa es la lengua de los abuelos. El segundo grupo

48 Se habla de bilingüismo coordinado cuando el hablante tiene separados los significados de las palabras equivalentes en las dos lenguas, de manera que cada significado remite a un concepto diferente en cada lengua. Hay bilingüismo subordinado cuando las palabras de una lengua dominada se interpretan desde los equivalentes de la lengua dominante.

está constituido por las familias que viven en Bogotá desde hace más o menos tres décadas y en cuyo seno la segunda generación comprende y puede hacerse entender en kichwa puesto que la lengua materna es el kichwa, el español o ambas lenguas a la vez. El tercer grupo identificado por la autora está constituido por quienes llevan menos de dos décadas. En general se trata de indígenas nacidos en Ecuador cuya lengua materna es el kichwa siendo entonces el idioma que se utiliza en las interacciones familiares (Hernández, 2006: 71).

El Cabildo (2009b: 47) al indagar sobre las dificultades a las que se enfrenta la comunidad kichwa para transmitir su idioma encuentra razones relacionadas con sentirse discriminados por hablar otro idioma; debido a la influencia de la escuela, la evangelización y algunas religiones entre los integrantes de la comunidad kichwa; por no ser utilizada en el ámbito familiar y relacionada con esta razón el que la mayoría de las personas con las que interactúan solo hablan español y con las exigencias de la vida en la ciudad. Otras razones son el escaso interés en aprender la lengua o falta de tiempo para aprenderlo o no se cuenta con los métodos de enseñanza adecuados. Como lo plantea John, para poder aprender kichwa hay que tener con quien hablarlo y este no es el caso de jóvenes que, como él, interlocutan en espacios donde predomina el español.

La información disponible sobre educación de los kichwa otavalo que viven en Bogotá, de los que habitan en el territorio de origen, de los indígenas que viven en Colombia, de la población a nivel nacional y de los habitantes de Bogotá proviene de años distintos y ha sido tabulada para grupos de edad diferentes⁴⁹. Esto imposibilita establecer comparaciones entre el acceso a la educación de los kichwa otavalo que viven en Bogotá y los otros grupos poblacionales. Si bien los datos sobre analfabetismo provienen de fechas distintas al menos se hicieron sobre el mismo grupo

49 Los datos de la población kichwa otavalo que vive en Bogotá fueron recogidos entre el 2008 y el 2009 (Cabildo Kichwa 2009a y 2009b). Lo referente a Bogotá, Colombia y la población indígena proviene del censo de 2005 (Dane, 2008) o de 2003 (Procuraduría General de la Nación, 2006). Los datos para kichwa otavalos en Ecuador corresponde a la del censo de población de 2001 (INEC, 2001). Por otra parte la información relativa a nivel de escolaridad recogida por el Cabildo Kichwa no determina el grupo de edad sobre el que se hace la medición, la que acopia el Dane se hace sobre población de 3 años y más y el INEC lo hace sobre población de 5 años o más.

etario (población de 15 años o más); con esta salvedad temporal se observa un menor rezago para los kichwa otavalo de Bogotá con 9,4% de analfabetos en comparación con los que viven en el territorio de origen que son el 35,7% y de los indígenas a nivel nacional que son el 17,7%. No ocurre lo mismo con la población analfabeta en ese mismo rango de edad a nivel nacional que es 8,3% y sobre todo la que habita en Bogotá que es 2,3%.

Entre la población kichwa, los porcentajes de escolaridad son muy bajos, el 70,6% de los que viven en Bogotá no cursó el primer grado de primaria (Cabildo Kichwa de Bogotá, 2009a). El porcentaje nacional de personas con 3 años o más que no ha cursado ningún nivel de educación es 10%, el de Bogotá para este mismo rango de edad es 4%, el de la población indígena del país 28,8% (Dane, 2008) y en el territorio de origen entre la población indígena el porcentaje de personas de cinco años y más sin ningún nivel de escolaridad es 26% (INEC, 2001). La proporción de personas sin algún nivel de escolaridad es menor para la población kichwa otavalo en edad escolar: el 54,9 % que tiene entre 6 y 10 años y el 26,5% de 11 a 14 años⁵⁰. Hernández, sin precisar las proporciones, indica que la mayoría de los niños y niñas en edad escolar asisten a escuelas distritales cercanas a sus lugares de residencia, un número menor de ellos a escuelas privadas (2006: 24).

Según la encuesta realizada por el Cabildo Kichwa el 8,8% de los encuestados tiene primaria incompleta (con un promedio de 1,9 años cursados siendo el promedio nacional de 7,3) y solo un 3,7% tiene primaria completa. El 0,4% de la población tiene un título técnico, el 0,5% ingresó a la universidad y el 0,1% a un programa de posgrado. La deserción escolar es alta entre la población kichwa otavalo que vive en Bogotá, en el 76,8% de los hogares al menos una persona ha dejado de asistir a la escuela (Cabildo Kichwa, 2009a: 17). Las tres principales razones para abandonar la escuela tienen que ver con “barreras económicas” y suman el 62,2% del total de respuestas referidas a los móviles para no permanecer en el sistema educativo: la necesidad de trabajar (38,2%), costos educati-

50 La información sobre educación recolectada por el Cabildo Kichwa no contiene datos para niños y niñas menores de 6 años.

vos elevados (12,9%) y las responsabilidades familiares (11,1%). Son relevantes también respuestas como la inadecuación de la edad para estudiar (9,8%) y quienes dicen que no les gusta el estudio (8,9%)⁵¹. Las razones aducidas por los kichwa otavalo son las mismas que las manifestadas por los indígenas a nivel nacional con variación en el peso que le otorgan a cada una de ellas: en el 47% de los casos se aduce costos educativos y falta de dinero y en el 18% responsabilidades familiares y la necesidad de trabajar que agregan; el 19% dice que no le gusta o no le interesa el estudio (Procuraduría General de la Nación, 2006: 160).

Cabe anotar que entre los kichwa otavalos, la necesidad de trabajar registra el más alto porcentaje respecto de los índices de abandono escolar. Este argumento es compartido por más de un tercio de las personas entrevistadas. La escuela es considerada por muchos de los kichwa otavalos como una pérdida de tiempo en la que se gasta plata, que podría aprovecharse en actividades que generen beneficios económicos propios. El Cabildo plantea que la baja escolarización obedecería a que los kichwas identifican que la “realización familiar”, el vínculo con la sociedad y el soporte económico lo logran con trabajo en textiles y con la música y no con la formación académica (2009b: 45). De ahí que la educación formal se complemente e incluso sea reemplazada por la informal a cargo del núcleo familiar. Esta se centra en la enseñanza de las actividades fabriles y comerciales o en las agrícolas (para el caso de los indígenas campesinos). Todos, niños y niñas, desde los 9 o los 10 años ayudan en el trabajo productivo o reproductivo, en este último sobre todo las niñas.

Desde temprana edad las niñas y los niños kichwas, se acostumbran a trabajar, en los quehaceres del hogar, en los talleres (encañolando, enconando, organizar los conos, etc.). Así mismo se dedican también al comercio, como actividades de la rutina de la comunidad (Cabildo Kichwa de Bogotá, 2009b: 38).

51 Los porcentajes fueron calculados por este estudio tomando como base los valores absolutos reportados por el cabildo en el perfil epidemiológico de la versión electrónica consultada (Cabildo Kichwa de Bogotá, 2009, abril-a: 17) debido a que se encontraron errores en los porcentajes calculados por el Cabildo. No hay información sobre los años que tienen las personas que dijeron que ya no estaban en edad de estudiar.

El trabajo como un valor que dignifica y caracteriza al indígena kichwa otavalo, que garantiza que surjan personas de bien, que tengan la capacidad de velar por sí mismas en el futuro y que estén en condiciones de cumplir con los valores esenciales de su pueblo: *Ama killa* (no ser ocioso), *Ama llulla* (no ser mentiroso) y *Ama shua* (no ser ladrón), es reiterado en todas las entrevistas. No obstante frente a la educación Conejo, Yamberla y Cachiguango señalan que ésta era considerada por los kichwa otavalo como “un factor de debilitamiento en la producción familiar: de ahí que hubiese resistencia a que los niños ingresasen a la escuela” y mencionan algunas de las estrategias que se implementaban para evitar que los niños fueran registrados en el colegio: “Doña Zoila Sarabino, de Quinchuquí, cuenta que cuando el profesor fue a registrar a los niños en la comunidad, sus padres le enseñaron a su hermano a hacerse el mudo. [...] Otros niños, fingían sordera tapándose los oídos con lana de oveja” (2000: 202).

El Cabildo Kichwa evalúa que como indígenas urbanos deben prepararse puesto que la actividad comercial que hasta ahora ha sido una fortaleza [...] “se convierte en un factor de vulnerabilidad social, ya que los indígenas que empiezan a entender el valor del dinero, se olvidan de capacitarse. El estudio pierde valor, ya que la población indígena prefiere trabajar en actividades de comercio con poca proyección, lo cual se suma a los factores de la precaria situación económica de las familias kichwas...” (Cabildo Kichwa de Bogotá, 2007: 43 y 44).

Por ello el Cabildo se ha planteado como un objetivo “que todos los niños y niñas de la comunidad ingresen a la educación básica primaria y básica secundaria en la red distrital de colegios de la ciudad de Bogotá” (Cabildo Kichwa de Bogotá, 2007: 43).

El ICBF como garante de derechos

El Instituto Colombiano de Bienestar Familiar es el rector del Sistema Nacional de Bienestar Familiar y tiene a su cargo la articulación de las entidades responsables de la garantía de los derechos de los niños, niñas y adolescentes, prevenir que se vulneren, así como su protección y restablecimiento, en los ámbitos nacional, departamental, distrital, municipal y

resguardos o territorios indígenas (Ley 75 de 1968 y Ley 7 de 1979). Es función del Estado garantizar de manera prevalente, el ejercicio de todos los derechos de los niños, las niñas y los adolescentes consagrados en la Constitución política, los tratados y convenios internacionales de derechos humanos y en el Código de la Infancia y la Adolescencia⁵².

Durante el periodo en que se desarrolló esta investigación se conocieron tres actuaciones del ICBF tendientes a la restitución de derechos de niños, niñas y adolescentes del pueblo Kichwa Otavalo residentes en Bogotá. La primera de ellas fue una intervención desarrollada con miras a restituir los derechos de los hijos de un matrimonio Kichwa que en concepto del ICBF estaban siendo vulnerados.⁵³ La citación se originó en una denuncia anónima presentada contra el padre y la madre por presunto maltrato contra alguno de sus hijos, la cual originó una visita del ICBF al hogar conformado por el matrimonio. Durante esta visita la funcionaria del ICBF pudo constatar que los 3 niños y la niña estaban debidamente registrados y las condiciones de aseo, cuidado y atención en que viven estos

52 De acuerdo con este Código (Ley 1098 de 2006), las medidas de restablecimiento de derechos consagradas en el artículo 53 son:

- 1) Amonestación con asistencia obligatoria a curso pedagógico. Esta es aplicable en los casos en los que la situación de derechos del niño, niña o adolescente no es grave y por tanto su restablecimiento puede conseguirse con la conminación a quienes son los responsables de su cuidado para que cumplan de forma cabal con sus obligaciones. La medida se acompaña de la obligación de asistir a un curso pedagógico sobre derechos de los niños y de un seguimiento a cargo del grupo interdisciplinario. El incumplimiento de la medida de lugar a la imposición de una multa.
 - 2) Retiro inmediato del niño, niña o adolescente de la actividad que amenace o vulnere sus derechos o de las actividades ilícitas en que se pueda encontrar y ubicación en un programa de atención especializada para el restablecimiento del derecho vulnerado.
 - 3) Ubicación inmediata en medio familiar de origen o familia extensa. El objetivo de este tipo de medidas es garantizarle al niño, niña o adolescente su permanencia en el medio familiar, ya sea manteniéndolo con su familia de origen o familia extensa, siempre que estos garanticen las condiciones para el restablecimiento de los derechos.
 - 4) Ubicación en centros de emergencia para los casos en que no procede la ubicación en los hogares de paso.
 - 5) La adopción.
 - 6) Además de las anteriores, se aplicarán las consagradas en otras disposiciones legales, o cualquier otra que garantice la protección integral de los niños, las niñas y los adolescentes.
 - 7) Promover las acciones policivas, administrativas o judiciales a que haya lugar.
- 53 Este caso fue documentado con la información suministrada por el matrimonio kichwa. La Corporación Humanas ofreció a este matrimonio apoyarlos con una acción ante la Procuraduría General de la Nación para que ésta realizara una investigación disciplinaria y estableciera si se había actuado en derecho. El matrimonio se mostró interesado al principio y facilitó detalles de la actuación del ICBF y documentos pero después evadió el contacto con nosotras. Por esta razón no se registra información sobre ninguna de las personas del ICBF ni de la familia kichwa.

niños; también evidenció que ninguno de los niños/a estaba asistiendo a algún centro educativo como tampoco estaba afiliado a algún programa de salud. Frente a la desescolarización de los hijos, el matrimonio informó que no estaban en la escuela porque toda la familia había viajado a Ecuador en diciembre y a su regreso, mes de mayo, no les fue posible conseguir cupos para ellos. Dada esta situación la funcionaria del ICBF ofreció su apoyo para la consecución de los cupos y la afiliación al sistema de salud, para lo cual debían ir a la oficina del ICBF.

Una vez atendida la citación, los niños fueron desnudados y revisados por el personal, pesados y tallados. Durante esta visita la defensora de familia se mostró despreciativa. Cuestionó a la señora por vestir a la usanza de las mujeres kichwas en el supuesto de que por tener nacionalidad colombiana no debería portar ese traje que calificó de “ridículo”; ante la situación de desescolarización de los hijos les dijo que si querían que fueran unos ignorantes como los ecuatorianos, deberían regresarse al Ecuador. Por último les dijo que sus hijos debían quedarse en las instalaciones del ICBF y que escogieran a dos de ellos. Siendo las 4:00 pm, el matrimonio se vio obligado a dejar a dos de sus hijos: un niño de 11 años y otro de 3. Frente a esta situación y viendo que no podían hacer nada más, la madre pidió que dejaran juntos a los dos niños porque el de 3 años siempre dormía con ellos. No obstante esta solicitud, los niños fueron separados por la noche resultado de lo cual el más pequeño lloró hasta la una de la mañana. Los niños estuvieron recluidos en un centro de emergencia desde las 4:00 pm del día 29 de abril hasta el sábado 30 de abril a las 3:00 pm. Al siguiente día, los niños fueron entregados a sus padres, para constancia de lo cual hay un acta con fecha del 30 de abril de 2009. Después de esta reclusión los niños presentaron diarrea y dolor de estómago.

La segunda situación de la que se tuvo conocimiento fue una acción de restitución de derechos llevada a cabo por el ICBF el 15 de mayo. La actuación se desarrolla en respuesta a una orden emitida por la fiscalía ante la sospecha de trata de personas. En dicha medida una adolescente de 15 años junto con un muchacho de esa misma edad fueron sacados del centro comercial donde trabajaban, en un operativo en el que participan funcionarias del ICBF y la Policía. Se los trasladó al centro zonal de ICBF correspondiente. Ahí ambos jóvenes son entrevistados por una psicóloga

y una trabajadora social y posteriormente remitidos a un centro de emergencia donde permanecen desde el viernes en la noche hasta el lunes en la mañana, día en que vuelven a ser entrevistados junto con sus respectivos padres quienes al ser contactados por la familia que contrató a los niños viajaron desde Otavalo y se hicieron presentes ese día.

En esta actuación del ICBF debe resaltarse que se llevó a cabo un día viernes, en la tarde. Al finalizar el día, el ICBF no había establecido contacto con la familia de ninguno de los jóvenes y no conocía –el ICBF– la existencia del Cabildo Kichwa de Bogotá. Por ello, tanto la niña como el niño tuvieron que pasar todo el fin de semana recluidos en un centro de emergencia “como si estuviéramos en una cárcel” dijo la adolescente. Cuando se preguntó por qué una de las primeras acciones, una vez llevada a cabo la diligencia de “rescate” (según reza en el documento “Audencia práctica de pruebas y fallo”) no había sido contactar de inmediato a la familia de los menores se argumentó que el teléfono desde el cual se podían hacer llamadas internacionales estaba en una oficina que ya se encontraba cerrada. Las acciones de ubicación y contacto con la familia y el Cabildo Kichwa fueron llevadas a cabo por la familia que contrató a los adolescentes y por la Corporación Humanas lo que permitió que el lunes estuvieran presentes.

La tercera actuación la realizó el ICBF con ocasión de la puesta en conocimiento de una posible situación de trata de personas informada por el padre de la presunta víctima⁵⁴. A esta institución se le informa que se sabe del caso de un niño de 16 años, se da a conocer su nombre completo, el sitio del que proviene, la dirección y el teléfono del lugar donde vive. En la comunicación se describe así la situación:

El niño fue enganchado por una familia también indígena del pueblo Kichwa Otavalo para que trabajara con ellos en Bogotá por el lapso de un año. El niño viajó bajo su voluntad y con la autorización de sus padres pero su estadía se ha prolongado por un año y algunos meses más de los convenidos inicialmente (es decir el niño está en Bogotá hace un poco más de dos años). El niño se ha puesto en contacto con su familia y le ha

54 En este caso también se omiten los nombres de las personas involucradas pues al momento no se sabe en qué ha concluido

pedido al padre que por favor lo busque porque se encuentra muy mal, no quiere seguir en Bogotá, está sometido a jornadas extenuantes de trabajo, no le permiten salir. También manifestó que cuando intentó escapar fue retenido por la familia y acusado de robo. La familia del niño es una familia en extremo pobre que no tiene las condiciones económicas para venir por el niño además de las dificultades que representa para ellos el manejo del español y enfrentarse a una ciudad en la que no tienen ningún conocido. Es muy probable que junto con este niño se encuentren otros más en la misma situación.

El padre del niño y la organización que está apoyando desde Ecuador la conexión entre padre e hijo a través mío me han solicitado que les informe de qué manera deben ir actuando ellos para garantizar la repatriación del niño.

El caso dado a conocer el 15 de julio de 2009 da lugar a una actuación llevada a cabo el 22 de julio. A continuación se transcribe casi en su totalidad el documento, consistente de dos folios fechado el 23 de julio⁵⁵. En el primero se anuncia el envío del informe y la conclusión a la que se llegó:

De manera atenta remito informe de las acciones realizadas en el caso del menor de edad de la referencia, no se hace necesario tomar medida de restablecimiento de derechos por parte de la Defensoría de asuntos no conciliables del centro zonal.

El segundo folio contiene el siguiente informe de la intervención social:

Fecha: 22/07/09 Historia: 13211822

Técnica utilizada: Visita domiciliaria

Dirección [...]

Observación:

Se realiza desplazamiento a la dirección reportada [...] y agentes de la Policía Nacional [...] Se timbra el citófono [...] y un niño de 5 años refie-

55 Este documento fue enviado vía correo electrónico a la Corporación Humanas el viernes 14 de agosto.

re que no se encuentra [el niño en cuestión], se timbra en el apartamento 701 de la Administración del Edificio y ella baja y abre la puerta principal, pero no permite el acceso al apartamento porque considera que debe estar presente un adulto que resida en este apartamento.

En el momento en que nos encontrábamos en la portería, llega al edificio solo el menor de edad [en cuestión] quien no se identifica porque no tiene documento, pero manifiesta que su nombre es [...], que tiene 16 años y que se encuentra viviendo y trabajando con el señor [...] refiere un horario de 7 a.m. a 9 p.m., manifiesta estar en Bogotá por su voluntad y con la autorización de sus padres, aclara que se comunicó telefónicamente con ellos hoy, les manifestó que regresa a comienzos del mes de septiembre porque es el acuerdo que tiene con su patrón quien se compromete a pagarle todo lo que le adeuda por su trabajo y a llevarlo con sus grupo familiar. No reporta ningún tipo de maltrato físico de la familia con la que vive, su alimentación es igual a la del grupo familiar, refiere no sentirse discriminado, no se encuentra privado de su libertad, su presentación es adecuada y manifestó su deseo de continuar con esta familia mientras regresa a Ecuador.

Posteriormente llega el señor [...] quien manifiesta en entrevista tener autorización de padres del adolescente para que esté en Bogotá, refiere que no maltrata al joven y acepta que la jornada laboral es extensa, se le compromete a reducir el horario laboral del menor de edad estipulado por la ley y a presentarse en el consulado ecuatoriano el 23 de Julio a las 8 a.m. con el fin de aclarar la situación en la que se encuentra [el joven].

Fecha: 23/07/09

Se atiende llamada telefónica estableciendo contacto con el señor [...] del consulado de Ecuador quien confirma que el señor [...] se presentó hoy en el consulado y que hay acuerdo para regresar al adolescente a su ciudad de origen que este traslado, lo asume el consulado de común acuerdo con el señor por tanto considera que ya no es necesaria la intervención del ICBF en el caso.

De este documento se deriva que el consulado de Ecuador se encargó de la repatriación del joven, no obstante en conversación sostenida tres semanas después de la fecha de la actuación con la persona que inicia la denuncia en Ecuador, se supo que en el niño no ha regresado aún a su casa y rei-

tera que el niño permanece en contra de su voluntad y que el fin de semana que pasó difundió el caso a través de medios de comunicación ecuatorianos con la expectativa de lograr una actuación que posibilite el retorno del niño.

Principales hallazgos

La migración transnacional kichwa otavalo comenzó en los años 40 y tuvo a Colombia como el primer destino; poco a poco se amplió hacia otros países de Suramérica, después del Caribe y Norteamérica, Europa y, finalmente, Asia. La participación de los kichwa otavalo en los mercados globales dio lugar a la conformación de una élite y con ella la reactualización del mindaláe como el sujeto cultural ideal. Como cualquier otra mercancía cuyo consumo no es vital, los productos comercializados por los kichwa otavalo conocen límites en la ampliación de la demanda. Los indicadores de pobreza en el territorio kichwa parecen reflejar que hay una tensión entre la realización cultural y la saturación del mercado, lo que deja fuera del éxito económico a más de las dos terceras partes de la población.

A Colombia, como a los otros países a los que viajan los kichwa otavalo llegan dos tipos de migrantes: los empresarios y los laborales. Este último conformado, sobre todo, por adolescentes y jóvenes de ambos sexos. La migración con perspectiva empresarial requiere contar con el dinero suficiente para invertir en mercancía y sostenerse en la ciudad. Para quienes no tienen recursos, engancharse laboralmente no solo posibilitaría conseguir los recursos necesarios, sino también se constituye en un laboratorio de aprendizaje del “oficio” de migrante. La migración llevada a cabo por los kichwa otavalo es vista no solamente como una opción para superar la pobreza o escapar a la violencia intrafamiliar, sino también como un referente de identidad étnica y cultural. El comercio transnacional permitió que lo indio dejase de ser asociado a suciedad y pobreza para significar aventura, audacia y éxito económico.

El éxito comercial que posibilitó la conformación de una élite económica, el cambio de apreciación sobre lo indio kichwa por parte de sí mis-

mos y de los mestizos ha hecho de la migración una finalidad inmanente y casi ontológica para el kichwa otavalo. Es esperable entonces que la realización personal del kichwa (tanto de hombres como de mujeres) sea migrar y que el primer viaje se constituya en una especie de rito de pasaje. A pesar de las dificultades de mantenerse en un mercado inelástico, cada año se celebran las fiestas de migrantes exitosos. Son los relatos de estos/as kichwas pero sobre todo el derroche de dinero y la exhibición de los costosos trajes la evidencia de que aún se puede formar parte de esa élite. Silenciadas quedan las experiencias de los que fracasaron, fueron estafados, víctimas de trata de personas o muertos en el intento. De esta forma el mito otavaleño seguirá haciendo carrera. No obstante, algunos intelectuales kichwas y autoridades del Cabildo kichwa de Bogotá consideran que deben producirse cambios en el seno del pueblo kichwa para superar la crisis de mercado que enfrentan.

La temprana migración de kichwa otavalos a Colombia ha dado lugar al nacimiento, al menos en Bogotá, de hasta de tres generaciones. Hoy en día, por la significancia numérica de esta población, el Dane los registra como una etnia. No obstante ello, no se publica información cuantitativa que permita saber cuántos son, dónde viven y caracterizarlos socioeconómicamente. La información disponible en Bogotá varía según las fuentes y las diferencias pueden indicar que algunos datos contabilizan a los kichwa colombianos y otros adicionan las estimaciones sobre el número de kichwa otavalos en situación irregular. El vacío de información está relacionado, en parte, con las dificultades que se enfrentan cuando una población considera inconveniente aproximarse a las autoridades locales porque ha entrado y permanece de manera irregular en el país o tiene bajo su cargo personas que lo están.

La existencia de migrantes empresarios no significa que la comunidad Kichwa asentada en Bogotá esté constituida por una élite boyante. La mayoría habita en zonas deprimidas económicamente y con altos índices de contaminación ambiental y forman parte del amplio sector de pequeños comerciantes que trabajan largas y extenuantes jornadas. La competencia comercial es ardua y se enfrenta con precios bajos que se logran gracias al no pago o pago por debajo de las exigencias legales a los y las niñas y adolescentes empleados para los talleres, la venta o el trabajo domésti-

co. En este último caso si bien no se ahorran costos de producción, sí se posibilita que las madres de las familias empresarias le dediquen más tiempo a las labores productivas. Las labores del hogar y del cuidado de los niños y las niñas pequeñas, tradicionalmente asignadas a ellas, son desempeñadas por otra persona.

El contrato de menores de edad en un pueblo segmentado entre una élite económica con prestigio cultural y quienes se ocupan del agro (en general se trata de campesinos pobres) es ventajoso: la única posibilidad de llegar a ser algún día patrón es sometiéndose a las condiciones que éste le brinda para aprender el oficio y obtener los recursos económicos base para emprender el negocio por cuenta propia. Por otra parte, en los lugares de destino los niños, las niñas y los/as adolescentes quedan a merced de la familia que los contrató y mientras menos edad y menos experiencia tengan más posibilidades de ejercer control sobre ellos. Aislados de sus lazos familiares y de la comunidad de origen no hay quien ejerza una función de vigilancia o control social.

Las condiciones de trabajo de muchos de los niños, niñas y adolescentes que han sido traídos desde el territorio de origen para trabajar a Colombia configuran trata de personas con fines de explotación laboral tal y como lo define el Protocolo de Palermo. Entre los y las jóvenes que han venido a Bogotá circula la idea de que ser explotado es ser engañado y recibir menos paga de la pactada inicialmente, trabajar en la calle o no recibir alimentación. Que los y las jóvenes establezcan esas diferencias puede ser indicador de que esa práctica ha incorporado unas variantes que no son aceptadas por todos, pero también refuerza la idea de que el trabajo que realizan niños, niñas y adolescentes no es trabajo infantil o no es trata de personas porque se cumplió con la palabra o porque los padres aceptaron las condiciones y los hijos/as estuvieron de acuerdo con irse a trabajar al exterior. De esta manera se actualiza y se legitima una práctica que no solo es cultural sino que se ha instaurado para enfrentar la pobreza y la exclusión.

Existe un debate entre lo que consideran los kichwa otavalo como realización de actividades para aprender un oficio y lo que establece el derecho internacional de los Derechos Humanos como trabajo infantil. Las dos concepciones parecen irreconciliables; no obstante, es posible establecer un diálogo si se tienen en cuenta cuatro aspectos. Primero la diferen-

cia entre trabajo infantil y emprendimiento de actividades para el aprendizaje de oficios y labores puede determinarse al establecer si su realización afecta o no el desarrollo físico, psicológico y social de niños, niñas y adolescentes y cierra sus posibilidades de remontar las condiciones de privación. Segundo, el trabajo en el comercio transnacional para los adolescentes y jóvenes kichwas es una oportunidad de acceder a los recursos que no se tienen para convertirse en el ideal kichwa: el mindaláe. Tercero, que los niños y las niñas kichwa otavalo trabajen es la forma como las familias enfrentan las situaciones de pobreza y la desatención de las obligaciones por parte de los estados en tanto no garantizan para toda la población la realización de los derechos económicos sociales y culturales. Cuarto el trabajo infantil favorece a un sector de la comunidad en detrimento de las posibilidades de desarrollo físico, psicológico y social de los niños y niñas y adolescentes.

A pesar de haber denuncias sobre trata de niños, niñas y adolescentes, el cruce por la frontera se hace sin problemas y los retenes de control en carretera no han servido para detectarla. Niños, niñas y adolescentes finjen dormir cuando en los retenes viales se hacen pesquisas a los buses o dicen ser sobrinos de los adultos que los acompañan.

Los kichwas otavalos en Bogotá están organizados bajo el Cabildo, una figura político-administrativa que reconoce su autonomía y derechos como pueblo indígena. Hasta hace poco lo indígena, en términos legales, estaba íntimamente ligado a vivir dentro del territorio ancestral. El hecho de que miembros de algunas comunidades se hayan desplazado hacia lugares distintos al originario y ocupen espacios en pueblos y ciudades no significa que en cuanto llegan a la urbe pierden su identidad, olvidan su cosmovisión y asumen las perspectivas occidentales. La conformación del Cabildo, a pesar de las polémicas que ha suscitado como figura aplicable para indígenas que habitan la ciudad, reconoce que las sociedades indígenas se construyen y reconstruyen.

La transterritorialidad y translocalidad de lo indígena hace de las ciudades territorios multiculturales que retan a las administraciones locales a poner en vigencia los postulados constitucionales de respeto a la identidad, de lucha contra la discriminación y de garantías de realización de los derechos. Este reto podría tener una respuesta con el reconocimiento del

Cabildo Kichwa de Bogotá; no obstante este reconocimiento está limitado a la comunidad conformada por quienes demuestren tener nacionalidad colombiana. Paradójicamente, la institución del Cabildo Kichwa que tiene como finalidad “rescatar los valores y tradiciones que se han ido perdiendo, promover el respeto por las autoridades tradicionales y controlar la comunidad” produjo una división entre los nacidos en Colombia y los nacidos en Ecuador. Ello ha significado en la práctica que el Cabildo y sus autoridades no sean reconocidos por todos los integrantes de este pueblo indígena y se generen confrontaciones. De esta manera, las posibilidades del Cabildo de constituirse en un referente de autoridad, de velar por los derechos de la población migrante pero, sobre todo, de jugar un papel determinante en la protección de niños, niñas y adolescentes en riesgo de realizar trabajo infantil o de estar en situación de trata de personas se ve limitada.

En Colombia no hay políticas dirigidas hacia inmigrantes. El tema de la movilidad es mirado en Colombia bajo la óptica del desplazamiento forzado. La política pública bajo la cual la población kichwa es atendida es la diseñada para poblaciones especiales.

En lo relativo al derecho a la salud, la información sobre el acceso y condiciones de salud de la población kichwa otavalo –en particular la de los adolescentes, niños y niñas kichwa otavalos– es precaria. Se puede establecer que tanto las enfermedades como las causas de mortalidad están ligadas a la pobreza y, en general, son prevenibles o evitables. La violencia es un factor que afecta la salud de niños y niñas. Las posibilidades de que la población kichwa otavalo –en particular de hijos de adultos en situación irregular–, tenga acceso a la salud y por tanto vea respetados sus derechos depende de un marco normativo que no resulta garantista para la población. Por otra parte los adolescentes y jóvenes de ambos sexos que desempeñan trabajos en los satélites, talleres de confección, hogares y puestos de venta son ocultados por las familias que los han traído imposibilitando que sean inscritos en el sistema de salud.

Al igual que el derecho a la salud el derecho a la educación está garantizado en varios tratados suscritos por Colombia y para los pueblos indígenas tiene un marco legal especial, derivado del reconocimiento de que Colombia es un país pluriétnico y multicultural. No obstante los desarro-

llos legales aún persisten serias deficiencias. En Bogotá no hay programas de etnoeducación; a pesar de ello hay algunos esfuerzos efectuados por la Secretaría de Educación Distrital dirigidos al Cabildo Kichwa con la propuesta de implementar una escuela bilingüe. Al analizar los indicadores de educación se observa un menor rezago en educación para los kichwa otavalo de Bogotá con 9,4% de analfabetos en comparación con los que viven en el territorio de origen (35,7%) y de los indígenas a nivel nacional (17,7%). Los porcentajes de escolaridad son bajos, el 70,6% de los que viven en Bogotá no cursó primer grado de primaria.

A partir del reconocimiento, hay que establecer para niños, niñas y adolescentes de los pueblos indígenas políticas efectivas orientadas a mejorar sus condiciones de vida pues se encuentran entre los segmentos poblacionales más pobres, marginados y discriminados. Acciones afirmativas, en razón de la pobreza, la marginación y la discriminación, son imprescindibles desde una perspectiva de los derechos humanos. El Instituto Colombiano de Bienestar Familiar, como ente rector del Sistema Nacional de Bienestar Familiar, tiene a su cargo la articulación de las entidades responsables de la garantía de los derechos de niños, niñas y adolescentes, así como de su prevención, protección y restablecimiento. En los casos de protección de niños y niñas indígenas se tensiona el interés superior del niño y el derecho indeterminado de la cultura. Una intervención adecuada y respetuosa de la diversidad por parte del sistema debe reconocer la multiplicidad de concepciones sobre niñez (bienestar, desarrollo, familia, hábitos de higiene y alimenticios, rutinas de juego, formas de crianza, trato a los niños, concepciones sobre salud y enfermedad). Los tres casos que se conocieron en los que el ICBF actuó con miras a la protección de niños, niñas y adolescentes del pueblo Kichwa Otavalo y la restitución de los derechos han resultado en un aumento de la situación de riesgo inicial.

En el primer caso, los dos niños retenidos bajo una actuación que aparece como arbitraria refuerza la idea de que las instituciones persiguen a los indígenas y que los ofrecimientos de velar por las necesidades de sus hijos e hijas son engaños. En el segundo, la medida se realiza sin establecer los contactos necesarios con las familias de los dos niños de tal suerte que sin que ellos hayan infringido la ley, son recluidos en una ins-

titución que para ellos es como una cárcel, mientras que los supuestos transgresores están en libertad. En el último, el ICBF traslada su responsabilidad a terceros sin realizar un seguimiento, de tal suerte que el niño, en tanto no ha regresado a su hogar es presumible que siga sometido a explotación laboral o, lo que es más grave, víctima de trata de personas.

Recomendaciones

*Al Ministerio del Interior y de Justicia y
a la Secretaría de Gobierno Distrital*

Potenciar al Cabildo en tanto figura político-administrativa que reconoce el derecho de los pueblos indígenas a su autodeterminación, por el hecho de pertenecer a una etnia y no por habitar en un lugar en particular.

Realizar acciones que refuercen al Cabildo Kichwa a través de una secretaria técnica que permita dar respuestas adecuadas y oportunas a la población.

Reconocer la institución del Cabildo como una instancia a partir de la cual es posible garantizar los derechos de los y las migrantes, en particular de niños, niñas y adolescentes, de acuerdo a los convenios internacionales suscritos por el Estado colombiano.

Reconocer a la población Kichwa Otavalo migrante como población vulnerable por su doble condición de indígena y de migrante y que su condición no sea razón para excluirla de los programas del distrito.

Realizar campañas educativas y de difusión que concienticen sobre las diferencias entre el trabajo formativo y el trabajo infantil.

Fomentar estrategias que permitan conciliar el trabajo formativo indígena con procesos educativos dirigidos a niños, niñas y adolescentes, de manera que completen sus estudios secundarios.

Coordinar y concertar con los líderes de la población kichwa otavalo, planes y proyectos dirigidos a mejorar su calidad de vida y realizar la ejecución, seguimiento y evaluación con la participación efectiva de la comunidad kichwa otavalo residente y migrante en Bogotá.

Desarrollar programas y proyectos de defensa de los derechos humanos de los pueblos indígenas, específicamente, de los cabildos de Bogotá.

Desarrollar procesos de capacitación dirigidos a los líderes y a las poblaciones indígenas sobre las normas constitucionales, la participación en los programas de gobierno y el manejo de las transferencias.

Desarrollar campañas informativas y educativas a las entidades del Estado y a la sociedad civil sobre la existencia de los pueblos indígenas y de los cabildos en las ciudades.

Coordinación los diversos programas diseñados para atender las necesidades de la población indígena.

Lograr reconocimiento por parte de instituciones y servidores públicos de las condiciones culturales de los pueblos indígenas que orienten el trabajo de manera diferencial.

Al Ministerio de Educación y a la Secretaría Distrital de Educación

Responder a las particularidades étnicas, socioculturales y lingüísticas de la población kichwa otavalo, creando un modelo de educación que funcione en paralelo con el modelo educativo formal.

Buscar que los niños, niñas y jóvenes de la población kichwa otavalo tengan la posibilidad de participar en los contenidos de una educación que fortalezca la lengua y los valores propios y concilie las necesidades que demanda el sistema educativo formal.

Desarrollar procesos de formación y capacitación de acuerdo con los requerimientos y las necesidades de la población kichwa otavalo.

Desarrollar servicios de apoyo económico y social para estudiantes kichwa otavalo.

Desarrollar planes y proyectos educativos que valoren el patrimonio cultural, lingüístico y las instituciones tradicionales de los pueblos indígenas.

Fortalecer experiencias piloto de etnoeducación en todos los niveles del sistema educativo.

Valorar prácticas culturales tradicionales.

Desarrollar un sistema de identificación de los niños y niñas kichwa otavalo que requieren ayuda especial en educación.

Diseñar y ejecutar proyectos para identificación y apoyo a niños y niñas en situaciones especiales (trabajadores, discapacitados, maltratados, etc.)

A la Secretaría Distrital de Salud

Consolidar programas de salud que vinculen las propuestas de medicina tradicional.

Al Cabildo Kichwa de Bogotá

Realizar un trabajo de sensibilización sobre la explotación laboral infantil y la trata de personas.

Dar a conocer, a todos sus integrantes, la Convención sobre los Derechos del Niño y el Código de la Infancia y Adolescencia y realizar jornadas de discusión sobre su contenido. Enfatizar en trabajos prohibidos y por qué.

Establecer una red de apoyo junto con organizaciones y autoridades de Otavalo que trabajan con niños, niñas y adolescentes, sobre todo de los cantones más pobres para identificar los casos de trata de personas y facilitar la ubicación y repatriación de quienes estén siendo sometidos a ella.

Desarrollar programas orientados a que los jóvenes reconozcan su sociedad como valorable.

Incentivar la discusión y análisis de la crisis por la que atraviesa la economía kichwa basada en la producción y la comercialización de artesanías y la importancia de organizarse, planificar el desarrollo, diversificar la economía y orientarla a la generación de fuentes de trabajo, la creación de alternativas económicas y de descongestionamiento del sector textil.

Al Instituto Colombiano de Bienestar Familiar

Revisar las actuaciones de restitución de derechos de niños, niñas y adolescentes y diseñar intervenciones que respondan a realidades particulares como las derivadas de pertenecer a pueblos indígenas y ser migrantes.

Desarrollar con los servidores públicos y contratistas, pertenecientes a

la entidad, procesos educativos dirigidos a eliminar el racismo, el etnocentrismo y el paternalismo. Reflexionar sobre comportamientos y directrices específicas de los programas.

Fortalecer un enfoque metodológico de intervención que además de estar orientado a la perspectiva de los derechos, tome en cuenta que toda intervención ha de fortalecer la etnicidad y la cultura a partir del reconocimiento a la diversidad.

Generar protocolos especiales para el tratamiento de los niños, niñas y adolescentes indígenas o en calidad de migrantes.

Bibliografía

- Boza Ramírez, Jorge (2008). “Son víctimas de explotación. otavaleños emigran a Colombia”. Colombia (CRE). Disponible en: <http://www.cre.com.ec/Desktop.aspx?Id=143&e=107342> [2008, 29 de marzo].
- Cabildo Kichwa de Bogotá (2005). “Una aproximación al pueblo kichwa que habita en el Distrito Capital”. Disponible en: <http://clajadep.lahaine.org/articulo.php?p=4064&more=1&c=1> [2008, 29 de marzo].
- (2007). *Cartilla de fortalecimiento de la medicina tradicional de la comunidad indígena kichwa de Bogotá*. Bogotá: Cabildo indígena Kichwa de Bogotá y Hospital Engativá.
- (2009a). *Perfil epidemiológico de la comunidad Kichwa de Bogotá*. Bogotá: sin publicar.
- (2009b). *Sistematización del proceso de caracterización familiar propia con enfoque de ciclo vital, género y particularidades étnicas*. Bogotá: Sin publicar.
- Codenpe, Sidenpe, Siise (2002). *Nacionalidades y pueblos* [en línea]. Disponible en: http://www.codenpe.gov.ec/index.php?option=com_content&view=article&id=43&Itemid=230 [15 de agosto de 2009].
- Conejo, Mario, José Yamberla, Imbaya Cachiguango (2000). “Los Quichua-Otavalos: Economía e identidad”. En Tania Carrasco, Diego Iturralde y Jorge Uquillas (Coords). *Doce experiencias de desarrollo indígena en América Latina*. Quito: Abya-Yala.

- Chisaguano, Silverio (2006). *La población indígena del Ecuador. Análisis de estadísticas socio-demográficas*. Quito: Instituto Nacional de Estadísticas y Censos-INEC.
- Departamento Administrativo Nacional de Estadísticas (Dane) (2007). *Colombia una nación multicultural. Su diversidad étnica*. Bogotá.
- (2008). *Censo general 2005: Nivel nacional*. Bogotá.
- Departamento Nacional de Planeación. Consejo Nacional de Política Económica y Social (2009, agosto). *Documento Conpes 3603. Política integral migratoria*. Bogotá.
- El Tiempo* (2009). Eps siguen negando servicios, *El Tiempo.com*. Disponible en: <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-3500736#> [20 de octubre de 2009].
- Espejo, Carlos Andrés (2007). El ‘Madrugón’ de San Victorino es el ‘Corabastos’ de la moda en Bogotá, *El Tiempo.com*. Disponible en: <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-3619692#> [15 de agosto de 2009].
- González, Helena (2009). *Plan alimentario y nutricional para la población Kichwa-Bogotá*. “Ñukanchik Mishki Allimikuy”. Bogotá: sin publicar.
- Hernández Romero, Adriana (2006). “Aproximación a la realidad sociolingüística de la comunidad Kichwa-Otavalo de Bogotá 2006”. Bogotá: Tesis de maestría. Departamento de Lingüística, Universidad Nacional de Colombia.
- Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INEC) (2001). *Censo de población y vivienda 2001*, [en línea]. Disponible en: <http://redatam.inec.gov.ec/cgibin/RpWebEngine.exe/PortalAction> [27 de julio de 2009].
- Kyle, David (2003). “La diáspora del comercio otavaleño: capital social y empresa transnacional”. En Alejandro Portes, Luis Guarnizo y Patricia Landolt (Coords.) *La globalización desde abajo: Transnacionalismo inmigrante y desarrollo. La experiencia de Estados Unidos y América Latina*. México D.F.: FLACSO.
- Meir, Peter (1996). *Artisanos campesinos: desarrollo socio-económico y proceso de trabajo en la artesanía textil de Otavalo*. Quito: Banco Central del Ecuador.

- Moreno, Mónica Cecilia y María Victoria López (2009, enero-junio). La salud como derecho en Colombia 1999-2007. *Revista Gerencia y Políticas de Salud*. N.º 8. Bogotá: Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Olmos, José (2008). “Explotación a otavaleños ya deja 3 presos en Colombia”. Disponible en: <http://www.eluniverso.com/2008/02/10/0001/12/3B72F12755C64C9CA510A9E76E936981.aspx> [2008, 29 de marzo].
- Ordóñez, Angélica (2008). “Migración transnacional de los kichwa otavalo y la fiesta del Pakwar Raymi”. En Alicia Torres y Jesús Carrasco (Coords.). *Al filo de la identidad. Migración indígena en América Latina*. Quito: FLACSO-UNICEF.
- Procuraduría General de la Nación (2006). *El derecho a la educación. La educación en la perspectiva de los derechos humanos*. Bogotá.
- Programa internacional para la erradicación del trabajo infantil (2008). *Trabajo infantil indígena en América Latina. Documento orientador de las actividades promovidas por el Programa regional Ipec para la prevención y erradicación del trabajo infantil indígena en América Latina*. Lima: Ipec.
- Reale, Daniela (2008). *Away from home: protecting and supporting children on the move*. London: Save the Children.
- Ruiz Balzola, Andrea (2008). “Estrategias, inversiones e interacciones de las mujeres migrantes kichwa otavalo.” En Alicia Torres y Jesús Carrasco (Coords.). *Al filo de la identidad. Migración indígena en América Latina*. Quito: FLACSO-UNICEF.
- Salud al Derecho (2007). *El derecho a la salud en Colombia y el Sistema General De Seguridad Social En Salud –SGSSS– Ley 100 de 1993*. Bogotá.
- Sánchez Botero, Esther (2006). *Entre el juez Salomón y el Dios Sira. Decisiones Interculturales e interés superior del niño*. Bogotá: Universiteit Van Amsterdam Faculteit Der Rechtsgeleerdheid-UNICEF.
- Sánchez Botero, Esther e Isabel Cristina Jaramillo Sierra (2007). *La jurisdicción especial indígena en Colombia*. Bogotá: Procuraduría General de la Nación.
- Sánchez Mojica, Dairo (2005). “María: una comerciante ecuatoriana en Bogotá. Los avatares de la migración y el intercambio cultural subrep-

ticio". *DPH Dialogues, propositions, histoires pour une citoyenneté mondiale*. Disponible en: <http://base.d-p-h.info/fr/fiches/dph/fiche-dph-6746.html> [27 de julio de 2009].

Sarabino Muenala, Zoila (2007). "El proceso de construcción de las élites indígenas en la ciudad de Otavalo". Tesis previa a la obtención de la Maestría en Antropología Social con mención en Estudios Étnicos Quito: FLACSO-Sede Ecuador.

SIISE y Secretaría técnica del Ministerio de coordinación y desarrollo social (2008). Mapa de pobreza y desigualdad en Ecuador, Quito.

Torres, Alicia (2005). "De Punyaro a Sabadell... la emigración de los kichwa otavalo a Cataluña". En Gioconda Herrera, María Cristina Carrillo y Alicia Torres (Eds.). *La migración ecuatoriana: transnacionalismo, redes e identidades*. Quito: FLACSO.

Torres, Alicia y Jesús Carrasco (2008). "Introducción". En Alicia Torres y Jesús Carrasco (Coords.). *Al filo de la identidad. Migración indígena en América Latina*. Quito: FLACSO.

Unión temporal GGF-CNAI (2009, junio-a). Documento final de proceso de GSI en la localidad de Engativá. Bogotá: sin publicar.

——— (2009, junio-b). Narrativa del proceso de GSI en la localidad de los Mártires. Bogotá: sin publicar.

Documentos

Ministerio del Interior y de Justicia (2003, 29 de julio). Carta de Jesús María Ramírez Cano, director de etnias dirigida al Defensor Delegado para Asuntos Indígenas y Minorías Étnicas de la Defensoría del Pueblo, Dr. Gabriel Muyuy Jacanamejoy, referencia: Respuesta oficio de julio 7 de 2003, radicado mediante N.º 014896 el 10-07-03, Bogotá.

——— (2005, 9 de noviembre). Carta de Luz Elena Izquierdo, directora de etnias dirigida a Nelson Gilberto Tuntaquimba de la comunidad Inga Kichwa de Bogotá, asunto: Aval del carácter indígena de la comunidad Inga Kichwa.

Secretaría Distrital de Integración Social, Alcaldía Mayor de Bogotá (2009). *Anexos técnicos cabildos indígenas modalidad de canasta complementaria*.

Fuentes jurídicas

Decretos y leyes

Decreto 804 del 18 de mayo de 1995. Por medio del cual se reglamenta la atención educativa para grupos étnicos.

Decreto 3970 del 14 de octubre del 2008. Por el cual se dictan disposiciones sobre regularización de extranjeros.

Ley 100 del 23 de diciembre de 1993. Por la cual se crea el sistema de seguridad social integral y se dictan otras disposiciones.

Ley 115 del 8 de febrero de 1994. Ley general de educación. Por la cual se expide la ley general de educación.

Ley 691 del 18 de septiembre del 2001. Mediante la cual se reglamenta la participación de los Grupos Étnicos en el Sistema General de Seguridad Social en Colombia.

Ley 1098 del 8 de noviembre de 2006. Por la cual se expide el Código de la Infancia y la Adolescencia.

Jurisprudencia colombiana

Corte Constitucional, Sentencia T-760 del 31 de julio del 2008.
Magistrado ponente: Manuel José Cepeda Espinosa.

“Migrantes” Mam entre San Marcos (Guatemala) y Chiapas (México)

Carol Girón*

Introducción

Guatemala es un lugar de origen, tránsito, destino y retorno de una creciente migración que se dirige a diversos puntos en períodos diferenciados y por temporalidades particulares. Estudios recientes indican que ese fenómeno se ha convertido en la principal estrategia de supervivencia de amplios sectores de población empobrecida que busca mejorar sus condiciones de vida o asegurar mayores oportunidades para las generaciones futuras¹.

De acuerdo a la Encuesta sobre Emigración Internacional de guatemaltecos de la OIM (2006: 29), el principal lugar de destino de la migración internacional es Estados Unidos, seguida por México y Canadá. La mayoría de las personas migrantes son originarias de áreas rurales (56,7%) y el resto procede de áreas urbanas (43,3%). Los lugares con mayores índices de emigración pertenecen a los departamentos de Guatemala (19,9%), San Marcos (9,5%), Huehuetenango (9,3%), Quetzaltenango (6%) y Alta Verapaz (5,2%). La población indígena con emigrantes en el extranjero alcanza el 30%. De aquellos que reciben remesas en Guatemala, 22% corresponde a población indígena y 78% a población no indígena. Finalmente, la población de origen indígena con familiares en el extranjero pertenece principalmente a los siguientes grupos étnicos: K'iche'

* Investigadora del Instituto Centroamericano de Estudios Sociales y Desarrollo (INCEDES).

1 Ver *Migración en la época de post-conflicto: vulneración de derechos de las poblaciones excluidas e impacto sobre la participación política* (Palma, 2006).

con 27,7%; Kaqchikel con 16%; Mam con 14,7%; Q'anjob' con 10,5% y Q'eqchi' con 6.8%.

La migración de guatemaltecos a México, particularmente a Chiapas, es protagonizada, en su mayoría, por indígenas que proceden de las áreas fronterizas de los departamentos de San Marcos, Huehuetenango, Quetzaltenango y El Quiché, entre los más importantes. La cercanía entre grupos y territorios, sumada a la facilidad para el cruce de la frontera y las oportunidades de empleo, favorece y fortalece las relaciones entre aquellos que llegan y quienes los reciben.

En dicha región fronteriza, los trabajadores guatemaltecos se insertan en diversas actividades de los sectores agrícolas, de servicios y de comercio. En este sentido, es posible asegurar que hoy en día la región fronteriza entre Guatemala y México, en particular la región del Soconusco², es un lugar cuya dinámica económica depende de flujos laborales migratorios conformados por trabajadores agrícolas, trabajadoras domésticas, trabajadores en servicios y migración de niños, niñas y adolescentes. Algunos autores (Castillo en Casillas, 1996: 9 y 10) consideran que el cruce de migrantes agrícolas guatemaltecos a la frontera sur de México es el primer movimiento inmigratorio regular de la región. Otros estudiosos de la migración en México, sobre todo quienes se han enfocado en el flujo de trabajadores agrícolas temporales, consideran que de todo este conjunto, el grupo que se ocupa de la cosecha de café es uno de los de mayor antigüedad. Señalan, además, que a lo largo del siglo XX el aumento de la migración guatemalteca provocó la sustitución de trabajadores indígenas provenientes de los Altos de Chiapas. Tal práctica migratoria habría evolucionado de manera paralela al desarrollo de la economía agrícola de la región y respondido a los cambios y dinámica de la misma. Sería este tipo de movimiento el que se mantiene hasta la fecha (Rojas y Ángeles: 2000). Sin embargo, se observa también que a diferencia de décadas anteriores, los migrantes guatemaltecos, especialmente indígenas, se dirigen cada vez más hacia algunos cascos urbanos de municipios relativamente cercanos a la frontera. No obstante, esta proporción todavía es menor y su composición puede ser diferente (en ciertos casos disponen de redes sociales de

2 Se trata de la región del altiplano y del sur de Chiapas, en donde se cultiva café, caña de azúcar, plátano y banano (Palma, 2006).

apoyo) en comparación con quienes se desplazan hacia las zonas rurales; en especial aquellas en las que se han implementado fincas de café, azúcar, banano y, recientemente, las de crianza de ganado³. Las modalidades que utilizan estas poblaciones para desplazarse son diversas también: sin papeles, en familia, en solitario o sin acompañamiento.

Ahora bien, a pesar de la extensa literatura en este tema, los estudios no siempre consideran de manera suficiente la especificidad del fenómeno migratorio entre población indígena, de un lado y población no indígena o ladina⁴, de otro. Aún dentro de la categoría indígena, hace falta tomar en cuenta los grupos étnicos específicos a los que pertenecen las poblaciones que protagonizan los fenómenos estudiados. Del mismo modo, puede decirse que tan solo de manera reciente se han realizado esfuerzos para conocer con mayor profundidad la situación de niños, niñas y adolescentes migrantes⁵. Aún no existe un conocimiento profundo de las particularidades en el comportamiento, características, volúmenes e impactos de la migración indígena infantil.

Sin dejar de abogar por estudios que consideren la variable étnica, puede decirse que las probabilidades de coincidencias en las razones que dan origen a la migración de los pueblos indígenas y no indígenas en Guatemala⁶

3 Estos movimientos fueron apreciados por la población local como “natural” e inherente a la vida regional. Los campesinos guatemaltecos no se consideran realmente como extranjeros; son reconocidos como trabajadores regionales cuya presencia oportuna y su contribución laboral se valorara como esencial para la producción y las necesidades económicas generales del estado de Chiapas y específicamente de la región del Soconusco. Para mayor información consultar Castillo (2003).

4 La etiqueta de *ladino* es la forma guatemalteca de referirse a lo “no indígena”; se asocia a lo euro occidental y moderno. Por ello es una categoría imprecisa que cobija en su interior muchas posibles identificaciones e identidades de contenido más o menos étnico. En todo caso, debe indicarse que a pesar de la difusión de su uso, se encuentra todavía en construcción. Para entender la realidad étnica guatemalteca también debe considerarse una tercera categoría: los *criollos*. Esta identidad está en el núcleo ideológico de la oligarquía del país y es evidente que conflictos de carácter etno-racial están en las relaciones entre criollos y ladinos, y entre éstos y los indígenas (Bastos y Cumes, 2007: 15, citando a Taracena, 1982); (Rodas, 1997); (Adams y Bastos, 2003); (Casaus, 1990).

5 En este tema se destacan los siguientes autores: Hugo Ángeles Cruz y Martha Luz Rojas, del Colegio de la Frontera Sur (ECOSUR-México); Manuel Ángel Castillo, del Colegio de México (COLMEX); Silvia Irene Palma, de FLACSO Guatemala, entre otros.

6 Duarte y Coello realizan una aproximación a la migración de pueblos indígenas migrantes de Guatemala y México. Sin embargo, la investigación está orientada sobre todo a profundizar el

son mayores que aquellas entre la población adulta y los niños, niñas y adolescentes. En este caso, el grado de complejidad en todo el proceso migratorio es mayor. Dentro de ello, rigen factores como la educación formal de los niños, niñas y adolescente indígenas, muchos de los cuales solamente hablan idioma maya y tienen bajísimos –sino nulos– niveles de escolaridad.

En consideración de lo expuesto, el presente estudio tuvo como objetivo general el análisis de los efectos de la migración en la niñez y la adolescencia indígena guatemalteca como sujeto de derechos. Los objetivos específicos, por su parte, fueron los siguientes: 1) identificar las estrategias utilizadas por los pueblos indígenas en sus movimientos migratorios, en especial aquellas que involucran niños, niñas y adolescentes; 2) analizar los efectos de estas estrategias diversas en la organización económica, social y política de los lugares de origen y 3) determinar los efectos de la migración sobre la identidad cultural, tanto en la comunidad de origen (Guatemala) como en la receptora (México), en particular los efectos sobre los adolescentes⁷.

Del lado guatemalteco, el estudio se llevó a cabo en la aldea El Naranjo, ubicada en el municipio de Malacatán, en el departamento fronterizo de San Marcos. Esta selección se hizo con base en la revisión de distintas fuentes disponibles de orden cuantitativo y cualitativo. La información de dichas fuentes se contrastó con visitas de campo de reconocimiento y entrevistas a líderes y representantes de diversas organizaciones y desde un inicio, fue necesario gestionar con la comunidad de origen identificada para el estudio, El Naranjo, puesto que se requirió de un proceso de aprobación y generación de confianza para la realización de trabajo de campo en su territorio.

tema de vulneración de derechos de las poblaciones excluidas dentro del fenómeno migratorio y sus efectos en la participación política de los pueblos indígenas a nivel local y nacional (Consejería en Proyectos, 2007).

- 7 El logro y alcance de los objetivos de la investigación fue posible gracias al apoyo de cada uno de los miembros del equipo: Edith González, asistente de coordinación y responsable de Logística; Golda Ibarra González, asistente de investigación; Julio Ismael Domingo y Julio Argueta, coordinadores y responsables de trabajo de campo; Silvia Alvarado, gestión en la cabecera municipal, obtención de información; Bernardo De León, promotor local y apoyo en la organización de actividades en la comunidad y obtención de información; Inés Ramírez, facilitador, intérprete y guía en la comunidad (Vocal III del COCODE). Para el caso de México se contó con el apoyo de Melissa Vertiz Hernández, responsable del trabajo de campo.

Concretamente, la orientación inicial para la selección del lugar se derivó de la revisión de los datos ofrecidos por EMIF-GUAMEX⁸ para el año 2006. De acuerdo con estos, una porción importante de guatemaltecos que van a México como lugar de destino, provenía de comunidades como San Marcos, Huehuetenango, El Quiché, Quetzaltenango, entre otras. Asimismo, se encontró que el principal sitio de procedencia de los trabajadores migratorios es el departamento de San Marcos, con una fuerte presencia de personas procedentes de aldeas ubicadas en el municipio de Malacatán y que en su mayoría pertenecen a un grupo étnico maya. Entre ellos, había un grupo importante de menores de 14 años, quienes en su mayoría viajan en familia o acompañados.

Del lado mexicano, el parque de Tapachula y algunas de las fincas ubicadas en la zona cafetalera fueron los principales puntos de recolección de información, en base a lo señalado por los primeros entrevistados en El Naranjo. Se tuvo mayor facilidad para realizar el trabajo de campo en las fincas identificadas en el sur de México debido a la apertura hacia el estudio por parte de sus dueños y propietarios. No obstante, en Tapachula fue más complejo en tanto el espacio era abierto (Parque Central Miguel Hidalgo)⁹ y no permitía seguir de cerca la dinámica de los niños y niñas, ni conocer más al respecto de algunos temas como salud y educación.

Se planteó una metodología de investigación cualitativa con énfasis en un enfoque participativo y que utilizó técnicas como: revisión bibliográfica y documental de los temas; revisión de bases de datos disponibles¹⁰;

8 La EMIF GUAMEX se enfoca en los flujos de Guatemala hacia México que tienen como destino final México o EEUU. Los migrantes son encuestados en sus desplazamientos de sur a norte y de norte a sur; en este último caso se incluye tanto los que retornan de manera voluntaria como a los “devueltos” por autoridades migratorias de México o Estados Unidos. El objetivo fundamental es cuantificar de manera continua y sistemática los diferentes flujos migratorios, destacando los aspectos económicos, sociales, familiares y demográficos más relevantes de las personas que los conforman.

9 Debe indicarse que una de las personas responsables de recolectar información fue amenazada en dos ocasiones por hombres “contratistas” que veían un peligro para sus intereses el que los niños y niñas guatemaltecos dieran información.

10 Desde un principio nos sirvió para identificar los flujos nacionales de la migración, y dentro de ellos la importancia de la población indígena. También nos sirvió para la selección de los migrantes relacionados con variables como “viajan solos” o “viajan con familia”. Finalmente, fueron útiles para la selección y ubicación territorial inicial del espacio para la realización del estudio.

reuniones de acercamiento al municipio para presentación del estudio y del equipo de investigación¹¹; visita y reconocimiento de las comunidades; observación¹²; reuniones de acercamiento y consentimiento para el trabajo de campo, especialmente con las autoridades y líderes locales; talleres de presentación del estudio; talleres de discusión y reflexión; entrevistas semi-dirigidas; entrevistas a profundidad; grupos focales; entre los más importantes¹³. El trabajo se realizó de manera directa con los protagonistas, así como con aquellos que forman parte del proceso de manera indirecta: padres, vecinos, amigos, líderes comunitarios, etc. Por su cercanía con la frontera, fue interesante reconstruir la ruta migratoria utilizada por el detalle de los medios que utilizan para realizar el viaje.

En el marco del desarrollo del estudio y como parte del trabajo del equipo de investigación, en diferentes momentos, se llevaron a cabo esfuerzos de reflexión y discusión de los hallazgos sobre la base de una guía metodológica que permitiera la sistematización de las ideas¹⁴.

Para la aplicación de las técnicas de investigación, así como para su sistematización y posterior análisis, se tomó en cuenta como ejes transversales: infancia y adolescencia, etnia y cultura y género. Asimismo, se consideró las formas en que migran niños/as indígenas guatemaltecos: solos, sin acompañamiento, en el seno de la familia o acompañados de conoci-

11 Especialmente con las autoridades municipales (alcalde de Malacatán), otras dependencias públicas, iglesia católica, ONG (de desarrollo y de salud), entidades prestadoras de servicios, etc.

12 De acuerdo a Lewellen, (2002; citado por Valdez Gardea, 2007), la observación participante en el trabajo de campo sigue siendo un método muy importante en la investigación antropológica. Sin embargo, el contexto actual requiere que se apliquen al mismo tiempo otras técnicas de investigación.

13 Además se visitó a los interlocutores clave que intervienen en el proceso migratorio, particularmente a aquellos que tienen una relación directa con la migración de niños, niñas y adolescentes. Se visitó por ejemplo, a funcionarios de la Dirección General de Migración (DGM) de Guatemala; del Instituto Nacional de Migración (INM) de México; al Cónsul de Guatemala en Chiapas; a representantes de OIM; a funcionarios de la Oficina del Ministerio de Trabajo de Guatemala en la frontera El Carmen; a investigadores de ECOSUR por su experiencia en el tema de trabajadores guatemaltecos temporeros; a representantes de la Unión de Cafeticultores del Tacaná y a propietarios y administradores de fincas en Tapachula y Chiapas.

14 El enfoque metodológico usado combinó tres estrategias de trabajo: a) la generación de información y conocimiento a través de procesos de investigación; b) la coordinación interinstitucional para la gestión de políticas públicas y sociales en el nivel local, municipal, nacional y regional centroamericano y c) el impulso de procesos de formación de recursos humanos a través de seminarios, talleres, cursos de especialización y capacitación, entre otros.

dos o amigos. El estatus migratorio no constituyó una variable importante a incluir en la selección de los grupos, en tanto, en el caso de la migración transfronteriza México-Guatemala, dentro de la región seleccionada, el hecho de tener o no papeles no es una característica distintiva a lo largo del proceso migratorio. Se realizó, además, una somera revisión de los marcos legales nacionales y de algunos acuerdos binacionales Guatemala-México en materia de migración y niñez, con la intención de tener referentes más claros sobre la relación entre el proceso migratorio y la exigibilidad de derechos¹⁵.

La migración de indígenas guatemaltecos a México: datos generales

[E]ste es un país de comportamientos estancos y rigidez social y mental; los modelos que nos proponen no encajan con las experiencias cotidianas. Sin embargo, aceptamos esas incongruencias como algo natural y hasta las damos por hecho. Nos cuesta ver a los indígenas, a los pobres, las mujeres, la periferia urbana, el mundo rural, la eterna miseria y preferimos quedarnos con los mensajes fatuos y melosos de nuestra linda *Guatemala y Guateémala* (Camus: 2008).

La migración de guatemaltecos al área fronteriza del sur de México es histórica. Aunque recientemente presenta cambios visibles en términos de volumen, composición, destinos¹⁶ y zonas laborales, es uno de los fenómenos más importantes y antiguos en la historia de ambos países. En términos de volumen, tiene un significado importante dentro del total de la población que se desplaza de manera permanente fuera del territorio na-

15 En el Anexo 1 se incluye un breve análisis del marco legal regulatorio en materia de niñez y adolescencia tanto en México como en Guatemala.

16 En años recientes, trabajadores guatemaltecos, especialmente indígenas que proceden de la región occidental (El Quiché), se dirigen a la zona denominada “Riviera Maya” para insertarse en actividades de construcción de infraestructura turística desarrollada en el Estado de Quintana Roo, así como en el sector servicios.

cional guatemalteco y, por lo tanto, configura periódicamente las relaciones demográficas, especialmente en los lugares de origen y destino.

Este tipo de migración se asienta en situaciones de extrema pobreza, desempleo y devaluación de los productos agrícolas en Guatemala. Está representada en un 82% por hombres y 18% por mujeres¹⁷ (OSAM: 2002). De acuerdo a la EMIF GUAMEX (2005), dentro del flujo de encuestados guatemaltecos procedentes de México, 13% de los/las migrantes están en un rango de edad entre 15 y 19 años¹⁸. Un dato que llama la atención son los bajos niveles de escolaridad: 39% tienen primaria incompleta y 22% nunca asistieron a la escuela. La mayoría de los encuestados guatemaltecos que procedían de México residían en departamentos fronterizos o cercanos a la frontera. En un primer orden y como el grupo cuantitativamente más importante se identificó San Marcos con 77,67%; seguido de Quetzaltenango con 11,88%; Retalhuleu y Huehuetenango con 4,01% y 0,84% respectivamente. Estos datos se obtienen de acuerdo al tiempo de permanencia en México: hasta 24 horas y más de 1 día.

Esa información coincide con lo que MENAMIG (2006) encontró al realizar un diagnóstico en las fronteras de El Carmen y Tecún Umán. De acuerdo a la muestra conformada por niños, niñas y adolescentes, la mayoría procede del departamento de San Marcos y en este caso principalmente de los municipios de Tajumulco, Catarina, Comitancillo, Malacatán, Concepción Tutuapa, entre otros. En ese mismo orden de ideas, la PDH (2006) señala que la mayoría de niños/as y adolescentes devueltos de México en 2004 reportaron tener como lugar de residencia Huehuetenango, San Marcos, Quetzaltenango, Totonicapán, etc.¹⁹. Por otro lado, la información registrada indica que la mayoría cruza a México con un

17 La información no ofrece los datos por segmento de edad.

18 Los rangos de edad de encuestados de la EMIF GUAMEX son: 15 a 19 / 20 a 29 / 30 a 39 / 40 a 49 / 50 a 59 / 60 a más. No se incluye la categoría de edades menores a 14 años.

19 Sin embargo, para este último caso, la mayoría de migrantes interceptados y posteriormente devueltos desde México, tenían el propósito de llegar a Estados Unidos. La información obtenida en varios estudios muestra de manera consistente que los trabajadores agrícolas temporeros rara vez son sometidos a procesos de intercepción y devolución, pues destacan características propias (vestimenta/ lugares por los que se desplazan/ medios que utilizan/ etc.) que hace que la comunidad receptora los perciba como parte de una población foránea pero "no extraña", que llega eventualmente a trabajar.

Recuadro 1. La pobreza en Guatemala

De acuerdo a la Encuesta Nacional de Condiciones de Vida (ENCOVI 2006) 51% de los guatemaltecos vive en condición de pobreza. El 15,2% en extrema pobreza mientras que 35,8% en pobreza no extrema. El área más afectada por la pobreza es la rural, que alcanza un 72%, mientras que en la zona urbana afecta al 28% de su población. El 75% de los indígenas son pobres. De estos, 1 millón 342 mil 701 se encuentra en situación de extrema pobreza, equivalente al 27,4%. Asimismo, 2 millones 335 mil 736 están en pobreza general, lo que representa un 47,6%. En la población no indígena el 36,5% son pobres, el 7,8% se encuentra en situación de pobreza extrema y 28,6% en pobreza general.

El 51,5% de las mujeres son pobres versus el 48,5% de los hombres. Un dato interesante es que el 30,8% de los hogares con jefatura de mujer es pobre en comparación a un 42,7% de jefatura masculina. La pobreza afecta de forma más dramática a los niños y niñas. Así, 60% de la población dentro de un rango de edad de 0 a 14 años es pobre; un 40% son pobres extremos y un 20% se encuentra en pobreza general.

La riqueza se concentra en el departamento de Guatemala, que reporta la menor tasa de pobreza derivado de la alta concentración de servicios públicos en la ciudad. Para 2006, la capital presentaba un nivel de pobreza general de 16,5% y de extrema pobreza de 0,5%. La pobreza se concentra en los departamentos del Norte como Alta y Baja Verapaz, así como en el Noroccidente (El Quiché y Huehuetenango), donde afecta a más del 75% de la población.

En un segundo bloque se encuentran las regiones que superan el 50% de su población en situación de pobreza, como el Nororiente que incluye a los departamentos de Zacapa, Chiquimula, Izabal y El Progreso; el Suroriente, comprendido por Jutiapa, Santa Rosa y Jalapa; el Suroccidente que integra Quetzaltenango, Sololá, San Marcos, Totonicapán, Suchitepéquez y Retalhuleu. Al profundizar en los niveles de incidencia de la pobreza por departamento encontramos que alrededor de 16 superan el promedio nacional de pobreza del 51%. En El Quiché alcanza 81% de la población; en Alta Verapaz 78%; en Sololá 74%; 71% en Totonicapán y Huehuetenango; 70% en Baja Verapaz; 65% en San Marcos y 60% en Jalapa y Chimaltenango, entre otros.

La pobreza afecta más aguda a los pueblos indígenas. En el caso del pueblo Kaqchikel, 62,6% son pobres. Entre los K'iche's, el 64,4% está en esta situación. En el pueblo Qeqchi, por su parte, 83,5% de su población es pobre y de éstos casi el 40% está en extrema pobreza. La población Man mantiene al 90% en situación de pobreza y alrededor de 34% en extrema pobreza.

Tomado de: Barreda (2007). *Guatemala: crecimiento económico, pobreza y redistribución*. Revista *Albedrío.org*.

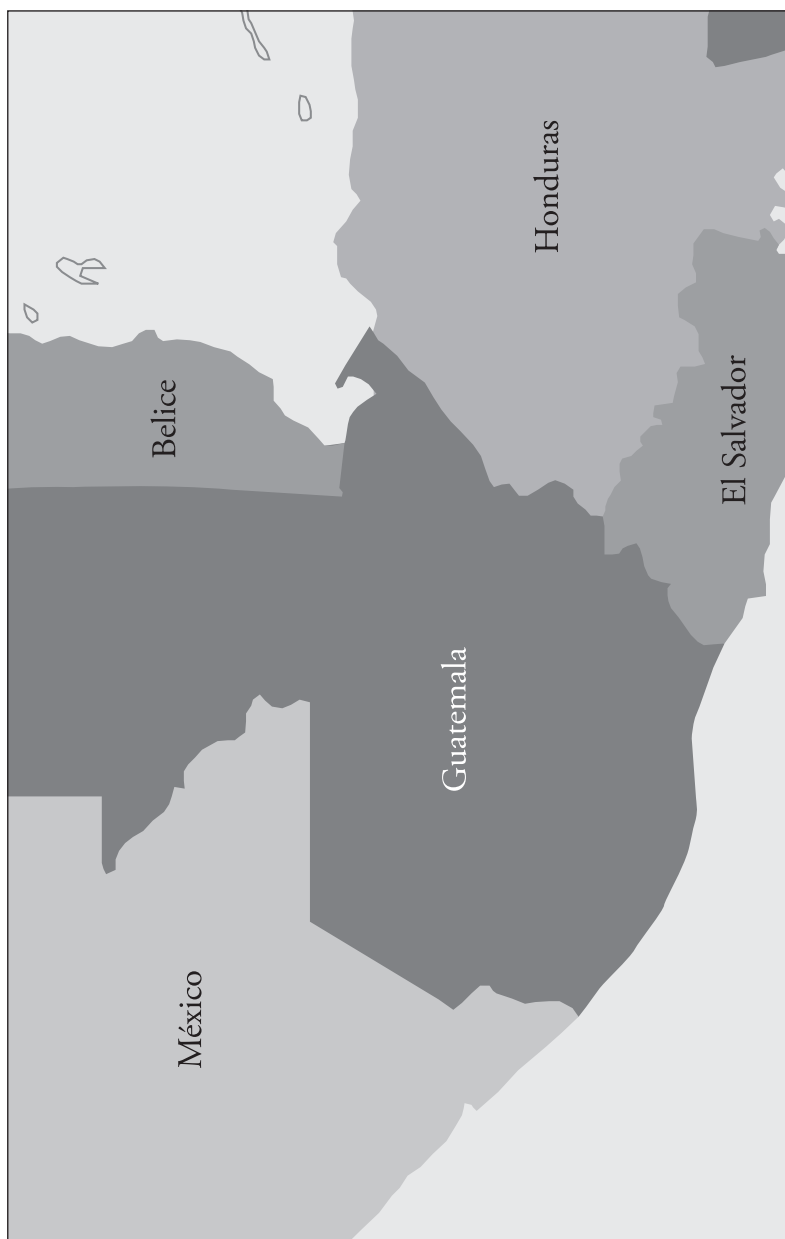
documento migratorio: Pase Local, Forma Migratoria de Visitante Local (FMVL) o Forma Migratoria de Visitante Agrícola (FMVA), entre otros; solamente 20,21% del total de los casos encuestados habían ingresado al territorio mexicano sin documentos²⁰.

Históricamente el Soconusco ha sido la región más dinámica y hasta cierto punto más desarrollada por su amplio y creciente mercado laboral chiapaneco. De acuerdo a Castillo (1993), algunos de los determinantes de la dinámica de la población de la frontera sur de México tienen que ver con la producción de cultivos que demandan volúmenes considerables de fuerza de trabajo, sobre todo en épocas de cosecha. De esa cuenta, Castillo (1993) señala que las plantaciones de café, que en cierta medida han desplazado a las tradicionales como el cacao y el añil, han sido una de las principales empleadoras de mano de obra agrícola y, desde hace poco, otros cultivos.

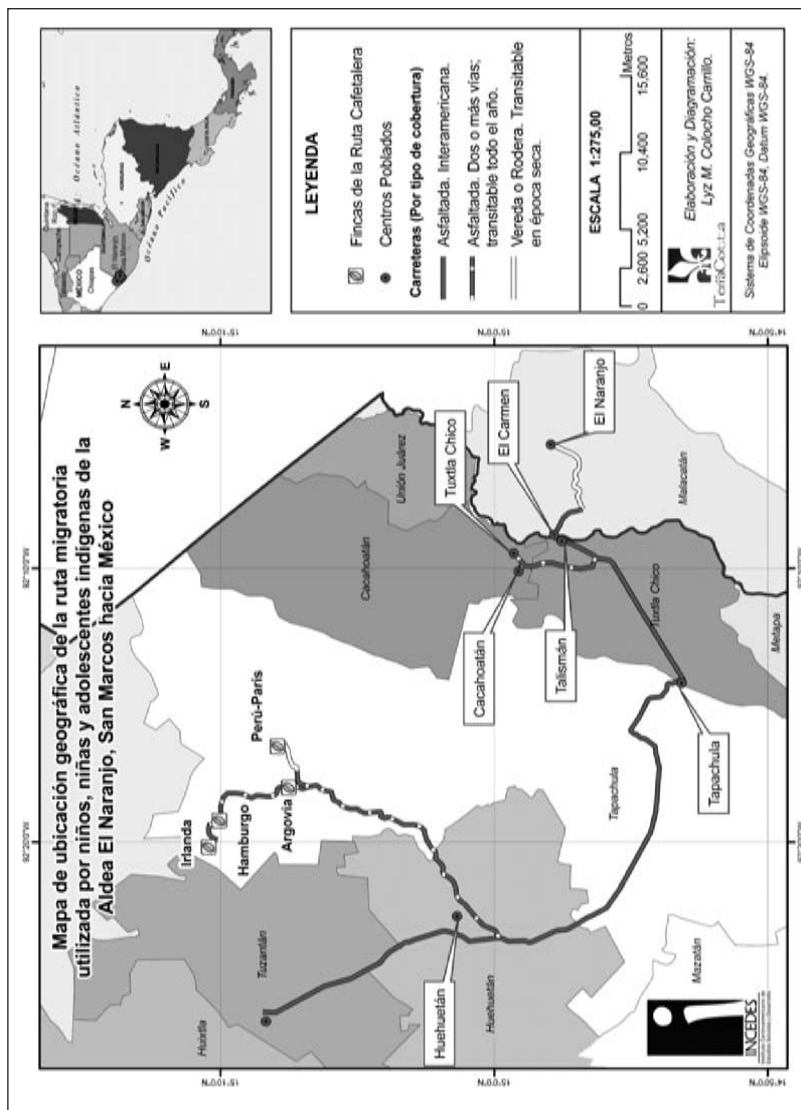
En resumen, en su mayoría, los trabajadores agrícolas temporales (adultos y personas menores de edad) proceden del altiplano occidental de Guatemala, zona que concentra una proporción importante de la población indígena con bajos niveles de escolaridad y de productividad; mayor concentración demográfica; bajos índices de desarrollo.

20 En esta encuesta, al igual que en otros registros, muchas veces no se reporta a los menores de edad, que se cuentan como “acompañantes”.

Mapa de Guatemala y zona sur de México



Ruta migratoria



El lugar de origen: un breve acercamiento

Aquí todos somos de San Marcos, ¡toditos! Aquí si casi la mayoría habla mam [los ancianos]. Ahorita ya gracias a Dios que porque los padres casi la mayoría habla mam pero por el estudio muchos ya no quieren hablarlo, ya los hijos solo el castilla hablan. Está bonito ¿verdad? Porque ahora saben español y mam, entienden dos lenguajes. Ahorita los niños han estado estudiando [...] pero como le vuelvo a repetir, lástima que aquí no se gana bien para que así los niños sigan estudiando, porque ya ellos dejan de estudiar, como le dije del principio por la falta de dinero para darle estudio a sus hijos [...]. (Hombre anciano de la comunidad, 63 años)

Como se mencionó en la introducción, sobre la base de los objetivos del estudio, tanto en México como en Guatemala, se eligió áreas fronterizas para la realización de la investigación. Para el caso de Guatemala, se seleccionó una aldea, El Naranjo, en el municipio de Malacatán con población del grupo étnico Mam, en el departamento de San Marcos²¹. La población migra a México temporalmente a lugares ubicados al sureste de Chiapas.

El Naranjo se encuentra ubicada a 24 kilómetros de la cabecera municipal, desde donde toma aproximadamente 40 minutos ingresar. Cuenta con un área geográfica que se caracteriza por la diversidad de bosques. Sus límites son: al Norte, las comunidades de Buena Vista y Norte Carolina; al Sur la comunidad El Caracol; al Oriente las comunidades de San Bernardo y Villa Hermosa; mientras que al Poniente: la comunidad de Santa Rosa de Lima y Finca Bethel (DG/SIAS/MSPAS, 2009). Cuenta con al

21 San Marcos se encuentra a 252 kilómetros de distancia desde la ciudad capital de Guatemala y cuenta con una extensión territorial de 3791 km². Se ubica en la región suroccidental del país. Limita al norte con Huehuetenango, al este con Quetzaltenango, al sur con el Océano Pacífico y al oeste con el Estado de Chiapas de México. Un grupo pequeño de su población habla el idioma Sikapense, usado solo en el municipio de Sipacapa, al igual que el español. El Mam es hablado por aproximadamente medio millón de personas en el noroeste del país, constituye el tercer idioma maya en orden de importancia poblacional, después del k'iche' y el cackchiquel. Los mames constituyen uno de los grupos étnicos más importantes de San Marcos en términos de volumen y presencia.

menos tres puntos de ingreso distintos por una carretera de terracería. En este sentido, en tiempo de invierno por ejemplo, debido al crecimiento de los ríos El Zapote y Petacalapa muchas veces no se puede ingresar y/o salir; la única ruta alterna en estos casos es la comunidad Buena Vista que atraviesa otras aldeas.

Las rutas más probables de ingreso son: 1) Vía Malacatán (cabecera municipal) hacia la aldea Las Brisas, pasando por Santa Fe Ixpil, El Chagüite y el Crucero del Caracol. El tiempo mínimo de viaje por esta ruta es de una hora en camioneta. 2) Vía Malacatán (cabecera municipal). Se cruza a San Antonio (conocido como “El Portón”) en donde se atraviesa la entrada principal de la Finca Bethel, de allí se pasa Santa Rosa de Lima y El Caracol. Esta ruta es utilizada en caso de no contar con puentes de cruce. El tiempo estimado para llegar a la aldea por esta ruta es de una hora o más. 3) Vía Malacatán (cabecera municipal). Se cruza a San Antonio (conocido como “El Portón”) en donde se atraviesa la entrada principal de la Finca Bethel y de allí se sigue directo a El Naranjo. Esta es la ruta más utilizada por ser la más cercana y más corta en tiempo: 40 minutos en promedio.

Los datos etnográficos producidos en las entrevistas señalan como fecha de fundación de la comunidad El Naranjo entre finales de la década de los 50 y principios de los años 60. Esta aldea forma parte de varios poblados que se ubican alrededor y/o colindan entre sí y que fueron prácticamente desmembrados de la “Finca Mundo Nuevo”. Las primeras familias que llegaron a la comunidad procedían del mismo departamento de San Marcos, especialmente de lugares como Tajumulco, Ixihuán, Sibinal, Tacaná, Veinte de agosto, entre los principales.

La principal actividad económica de esta comunidad es la agricultura de subsistencia. Los habitantes de la aldea siembran sobre todo maíz, frijol y en algunos casos café. Este último cultivo se realiza con propósitos de venta en pequeños mercados locales vecinos. En menor escala, se produce también banano, plátano, cacao, zapote, limón, naranja, lima, mandarina y de manera muy reciente rambután. Se observa que la mayoría tiene animales de patio (gallinas, patos, pavos, etc.) y algunos tienen crianza de cerdos y, en menor medida, de ganado, ambos para la venta. Aunque son propietarios y dueños de las parcelas, la capacidad de produc-

ción es insuficiente para sustentar las necesidades de todos los miembros de la familia, lo cual tiene que ver con la poca extensión de tierra con la que cuentan.

De acuerdo a los datos que reporta la Oficina de la Mujer de la Municipalidad de Malacatán, la mayoría de la población de El Naranjo es del grupo étnico indígena mam. Los idiomas que predominan son el español y el mam. Este último es hablado por una porción muy pequeña de la población, especialmente por los adultos y adultos mayores.

Reseña sobre los indígenas Mames

De acuerdo a Mónica Toussaint (2008), “la frontera sur de México²² debe ser concebida hasta la fecha como un fenómeno en continua construcción, como un proceso de dos caras que demanda un esfuerzo de visión transfronteriza de los procesos que tienen lugar en ambas márgenes de los ríos Hondo, Suchiate y Usumacinta”. La frontera entre Guatemala y México²³ no es solamente el producto del establecimiento de límites y demarcaciones internacionales, sino resultado de un proceso directo de formación de Estados nacionales²⁴ que se configura desde 1821²⁵. Para Castillo,

22 La frontera sur de México, del Pacífico al Atlántico, tiene unos mil doscientos kilómetros de longitud y colinda con Guatemala a lo ancho de los estados de Chiapas (más de ochocientos kilómetros), Tabasco y Campeche (220 km), y con Belice (175 km) en Quintana Roo.

23 La medición de la frontera entre Guatemala y México se realizó durante la segunda mitad del siglo XVIII y el tratado de límites entró en vigor en septiembre de 1892. La franja fronteriza está constituida por 22 municipios en cuatro departamentos (San Marcos, Huehuetenango, El Quiché y Petén). Según las estimaciones realizadas por Dardón (2003) con base en el X Censo de Población (INE 1994), la población de esta zona fronteriza ascendía a 1 942 345 habitantes lo que representa 23% de la población nacional, de los cuales 53% se auto adscribió como indígena. Para el año 2002 y de acuerdo a los resultados preliminares del XI Censo de población (INE 2003), la zona fronteriza alcanzó los 2663740 habitantes; lo que representa 24% de la población nacional.

24 Para Manuela Camus (2008: 90) la frontera de México-Guatemala, especialmente por el Soconusco, es un producto directo de la formación de los Estados nacionales; esto ligado al desarrollo del capitalismo agroexportador (café), impulsado por capital alemán y con fuerte intervención del Estado guatemalteco.

25 Con la llegada de los colonizadores se impuso un modelo de explotación sobre los recursos naturales y la fuerza de trabajo indígena con el propósito de favorecer los intereses de la Corona espa

Toussaint y Olivera (2006), la delimitación del espacio nacional definiría la extensión en la cual cada Estado habría de realizar su propio proyecto de soberanía e identidad en función del aprovechamiento de los recursos, el trabajo y la dinámica del poder, basados en la acumulación y expansión del capital.

Los indígenas Mames solían ocupar una gran parte del Altiplano guatemalteco²⁶ y el área fronteriza con México²⁷. Sin embargo, en el siglo XIV se produjo la expansión territorial de la triple alianza k'iche' controlando a su población y territorio, así como otros aledaños a San Marcos²⁸. Este acontecimiento marca de alguna forma la movilidad que los Mames han tenido por décadas y la necesidad de dispersarse dentro del mismo territorio guatemalteco y hacia algunos pueblos del estado chiapaneco²⁹. Al respecto Aída Hernández (citada por Duarte y Coello: 2007) al referirse a la población Mam de Chiapas señala que sus identidades culturales han estado históricamente marcadas por las experiencias migratorias de Guatemala a México. El sentido de pertenencia a una "comunidad imaginaria" ha estado más vinculado a la memoria histórica que al territorio, por ello, el abandono de los ejidos de la Sierra chiapaneca para migrar a ciu-

ñola. Este modelo determinó la separación entre el Virreinato de la Nueva España y la Capitanía General de Guatemala, lo que dio origen a la división del territorio mesoamericano. La formación de la frontera fue el producto de guerras entre ambos países. El Soconusco fue adherido a México y de este modo los pueblos fueron divididos por el proceso de separación entre naciones con trayectorias diferentes, pero resulta imposible ignorar que tienen un pasado en común. Las hondas raíces culturales de esas comunidades, especialmente de los pueblos indígenas, remiten a una continuidad que se resiste a la separación que impone el lindero. No obstante, la existencia de modelos de desarrollo distintos para cada uno de los países operó a favor de un proceso de inevitable diferenciación y contribuyó a la profundización de las asimetrías (Toussaint: 2008).

26 Los departamentos de Huehuetenango, San Marcos, Totonicapán y Quetzaltenango.

27 Motozintla, Mazapa de Madero, Cacahoatán, Unión Juárez y Tapachula.

28 Muchos pueblos soportaron procesos de servidumbre y explotación tan fuertes que prefirieron abandonar sus tierras antes de ser sometidos al dominio político de los K'iche's. No todos los mames abandonaron sus tierras y muchos quedaron sometidos al dominio político, económico y territorial del pueblo conquistador.

29 De acuerdo a Duarte y Coello (2007: 37 citando a Hernández) los mames en la Sierra de Chiapas han sido olvidados por años y poco reflejados en los registros de los censos nacionales. De un registro de 8 725 personas que se identificaban en 1990, pasó a 24 000 en el Censo de Población y Vivienda de 1996. El pueblo Mam habita en los municipios de Bellavista, Siltepec, La Grandeza, Bejucal de Ocampo, Amatengo de la Frontera, Mazapa de Madero, Porvenir y Motozintla en el Estado de Chiapas.

dades en Estados Unidos (Carolina del Norte) puede ser una historia más que contar en la reconstrucción de las narrativas de pertenencia que se siguen transmitiendo entre generaciones.

La época colonial supuso un proceso de movilización interna que implicó traslado territorial y, sobre todo, una nueva forma de asentamiento humano. La población indígena ha sido presionada a lo largo de la historia en búsqueda de tierra para la supervivencia familiar. Por ello, de manera recurrente se ha desplazado dentro de su mismo territorio o incluso hacia otras zonas alejadas. Luego, con el cultivo del café, la emigración temporal laboral indígena ha sido un componente sustantivo del modelo económico guatemalteco, que se mantiene a lo largo de su historia independiente y perdura a la fecha.

De acuerdo al Informe de Desarrollo Humano (2005: 72) las migraciones temporales de trabajadores agrícolas procedentes principalmente del noroccidente y de algunas partes del oriente del país hacia las zonas de producción de cultivos de exportación (ubicadas en Guatemala y en la región del Soconusco en el estado de Chiapas, México) han sido uno de los más importantes eslabones del crecimiento económico y de sostenimiento de las actividades productivas. No obstante, ello no ha significado necesariamente cambios sustantivos en las condiciones de vida y oportunidades de desarrollo.

Es importante hacer la acotación que los pueblos indígenas hasta el día de hoy reviven y viven a partir de luchas y diferencias que se han dado a través de los siglos. De esa cuenta, hoy en día muchos migrantes indígenas llevan consigo la historia de sus ancestros que provoca que, en espacios diferentes al de su origen, se reproduzcan viejas rencillas y comportamientos que atienden a su pasado. Los conflictos de tierras en las áreas del altiplano son ancestrales. Para el caso de San Marcos y de los Mames en específico este tema tiene que ver con problemas de expropiación, límites de linderos y otros. Antiguamente, las comunidades mames permanecían integradas en el orden económico, mediante los municipios que ejercían control comunal sobre las tierras de su jurisdicción y garantizaban a cada individuo derechos de usufructo a largo plazo sobre una parcela específica (Watanabe: 1996, en Aguilar, 2006).

En este tema, Manuela Camus (2008: 329) refiere que “los problemas más complejos entre los pueblos indígenas tienen que ver principalmente con problemas limítrofes. La experiencia interna sigue facilitando la fragmentación identitaria, por su misma historia de linajes territoriales y por los conflictos intermunicipales³⁰, por linderos históricos y nuevos y por la precariedad jurídica. En casos como el de los Mames, estos conflictos han sido fuertes por encontrarse dispersos y divididos, entre otros factores por las limitaciones de su expansión territorial. Su fragmentación municipal y departamental y aun nacional les ha llevado a historias divergentes. Es decir las tensiones entre grupos y municipios están a flor de piel y favorecen el sentimiento de pertenencia local³¹”.

Guatemala es un país multicultural pero con una larga historia llena de intentos por homogenizar una sola cultura guatemalteca. La homogenización cultural iniciada por los conquistadores españoles y criollos, utilizó conceptos tales como “ladinización y castellanización” para lograr la invisibilidad de las culturas étnicas; dichos conceptos han permeado en las identidades étnicas de todos los guatemaltecos.

La población indígena representa un 40%, equivalente aproximadamente a unos 4,4 millones de personas de un total de 11,2 millones de habitantes; esto de acuerdo al último censo de población de 2002. Además existe una diversidad en los patrones de asentamiento lo que revela una desigualdad importante en todo el ámbito geográfico. En este punto, el Informe de Desarrollo Humano de 2005 (PNUD, 2005:66) señala que existe una dinámica de concentración geográfica, en el altiplano central, en el noroccidente y en la región norte; pero a la vez también se identifica un proceso de dispersión de algunos grupos étnicos lo que refleja un

30 La tierra fue un medio de subsistencia del que los individuos se beneficiaban. Hubo siempre una autoridad comunitaria que la protegía como patrimonio colectivo-ancestral. Ocurrió una discontinuidad entre una dimensión cultural propia de la tierra y una dimensión de valor que llegó a imponerse. Esto desvirtuó el sistema consuetudinario según el cual la tierra no “debía” salir de la posesión de gente local, ni mucho menos venderse (Watannabe, 1996; en Aguilar, 2006).

31 Para la autora, la periferia y la herencia de la guerra son factores que cobran fuerza en la distorsión entre lo local y lo nacional. A partir de un mundo fragmentado y autónomo se da un cambio por el que las comunidades devienen multilocales y extienden simbólicamente sus territorios a través de sus miembros “desterrados”. Al mismo tiempo, se da al interior de los municipios “endógamos” una creciente diversificación étnica. En ese sentido, se observa que se multiplican los municipios multiétnicos.

proceso de movilidad de la población indígena por todo el país³². Sin embargo, hay otros grupos indígenas cuya población total es pequeña, numéricamente hablando, que se concentran en espacios determinados (por ejemplo: los Uspantecos, Sakapultecos, Sipakapense, etc.).

Tabla 1 Grupos étnicos según rangos de población (2002)		
Más de 500	K'iche', Q'eqchi', Kaqchikel, Mam	81,0%
100-499,9	Q'anjob'al, Poqomchi', Achi'	8,6%
50-99,9	Ixil, Tz'utujil y Chuj	5,3%
10-49,9	Akateko, Awakateko, Ch'orti', Jakalteko, Poqoman, Sipakapense	4,5%
Menos de 10 000	Itza', Mopan, Sakapulteko, Tektiteko, Uspanteko	0,5%
Fuente: Datos del Censo de Población y Habitación 2002. Informe Nacional de Desarrollo Humano (PNUD, 2005).		

En el caso de El Naranjo, la mayoría de los pobladores mames llegaron de otras aldeas y municipios aledaños, mostrándose como una comunidad en movimiento. De esa cuenta, los Mames de manera reiterada están en un proceso de negociación del espacio, así como de su auto adscripción étnica de acuerdo al contexto socioeconómico en el que se encuentren. Por ello, la condición étnica de estas poblaciones no puede circunscribirse únicamente al idioma y a la vestimenta, si bien son importantes. Por ejemplo, en esta aldea el idioma que predomina es el español. Para el caso de las niñas, niños y adolescentes, algunos han aprendido mam de sus padres, otros lo entienden un poco pero no lo hablan; sin embargo, la tendencia es no hablar el mam y aprender un mejor español. Empero, tanto adultos como los niños/as prefieren hablarlo solamente en ámbitos de

32 Citando el ejemplo, los K'iches se concentran en cinco departamentos, pero se les encuentra, en proporciones diversas, en todos los departamentos. Igualmente ocurre, aunque en menor medida, con los Kaqchikeles, los Mam y los Q'eqchi', que se concentran en tres departamentos cada uno, pero donde también hay núcleos de población dispersos en el territorio nacional (PNUD: 2005,66).

mayor intimidad: en la casa, con la familia y con los amigos; pero optan por no hablarlo en la presencia de personas “no-indígenas”. Cuando migran hacia México la práctica de su idioma es casi nula debido a que en la comunidad receptora solamente se habla el español y porque su idioma maya, “*la lengua*”, ha sido un indicador importante para la marginación desde el grupo social ladino del país de origen. Para los Mames de El Naranjo, la experiencia migratoria a México y de manera reciente a EEUU, propicia cambios importantes que impactan los entornos colectivos, familiares y personales.

Cuando Camus (2008) se refiere a Cuilco en Huehuetenango, recupera una serie de datos históricos que ponen en evidencia cómo distintas poblaciones indígenas han sido producto de despojos culturales profundos al movilizarse de un territorio a otro. La autora apunta en particular a los Q’anjob’ales. Retoma la pertinencia de lo que Aída Hernández reconoce como “mames invisibles” de la otra frontera (México): gente originaria de Tacaná, que por las vicisitudes históricas tuvo que invisibilizarse como mestiza para sobrevivir durante el período 1933-1959. Esto significó incluso la “quema de trajes” y la imposición de la identidad mexicana por el gobernador de Chiapas, Victorino Grajales. De ahí que se hicieran monolingües, dejaran su ropa, se convirtieran a la Iglesia presbiteriana y fueran trabajadores asalariados de las fincas del café. La fuerza nacional mexicana les impuso a principios de siglo su “normalización” mestiza penalizando el traje y la lengua (se les llamaba “lenguajeros”). Apunta que después de tres generaciones nacidas en México, muchos campesinos de la frontera sur todavía temen hablar su idioma o reivindicar sus raíces familiares en el Tacaná, por miedo a perder sus derechos ejidales o ser deportados. Da cuenta de las ricas relaciones que sostienen estos Mames a pesar de la fractura que el establecimiento de las fronteras nacionales supone en la evolución del grupo social por separado (Hernández, 2001; en Camus, 2008: 100).

Se podría decir que este planteamiento de Hernández sobre los “mames invisibles” se ajusta de manera casi perfecta al caso de los Mames de El Naranjo, quienes a diario cruzan las fronteras entre Guatemala y México y transitan por varios poblados del sur de México, prácticamente sin ser vistos. Se insertan de manera automática en las actividades agrícolas,

en el comercio informal y los servicios con tal facilidad que no son percibidos como una amenaza de los grupos con los que conviven y/o como “diferentes” por su condición étnica y de grupo social, lo cual relativiza los grados de discriminación. Un elemento que obra a favor de toda esta dinámica es el desuso del traje típico, así como la facilidad de hablar y entender el español, ya que el idioma les posibilita la negociación para su contratación, entre otros.

Para el caso específico de El Naranjo, a partir de la serie de entrevistas realizadas, la población se autoadscribe como ladina, indígena, mam, natural, mestiza. Dichas categorías auto asumidas son producto de toda una historia entre los mismos pueblos del altiplano occidental. A estos procesos históricos se suman otros acontecimientos locales recientes que refuerzan el abandono de ciertas prácticas y valores que dan sentido a su etnicidad Mam. Destaca en este sentido cómo el proceso de “castellanización” impulsado hacia finales de la década de los sesenta y principios de los setenta fue llevada a cabo por un líder de la comunidad, el cual se considera ladino a partir de los rasgos que él mismo distingue: color de piel, origen, idioma, descendencia.

En El Naranjo puede identificarse un proceso de dominación étnica reciente (distinto de los procesos coloniales). De acuerdo a Bastos y Cumes (2007: 25), la dominación étnica “consiste en emplear las diferencias culturales y de origen para justificar la desigualdad, partiendo de la superioridad de un grupo sobre otro a partir de tales elementos”. En el imaginario de los entrevistados, los Mames eran inferiores por ser indígenas, además por no hablar el español, situación que para ellos definía –hasta la fecha– el estado de pobreza de esta población. El abandono del idioma maya para esta comunidad, de acuerdo a las entrevistas, les ha generado mayores oportunidades para el establecimiento de relaciones sociales fuera de la comunidad y con ello, la posibilidad de emplearse en México. “Ambas formas de desigualdad social se conjugan y superponen, funcionan conjuntamente, a tal punto que complejiza las relaciones de poder y dominación, y en ello es importante el papel de la ideología, en el sentido de que se crean imaginarios de cómo supuestamente son y deben ser las relaciones sociales” (Bastos y Cumes, 2007: 25).

Recuadro 2. La diversidad a lo interno del mundo indígena

De acuerdo al Informe de Desarrollo Humano del PNUD (2005: 63), la región occidental de Guatemala y las áreas adyacentes de los Estados de Yucatán, Quintana Roo, Campeche, Tabasco y Chiapas en el sureste de México, son las regiones más densamente pobladas por indígenas en Mesoamérica. Ahora bien, mientras en México la población indígena representa menos de una cuarta parte del total, en Guatemala constituye casi el 40%, es decir, que equivale a aproximadamente 4,4 millones de personas, de un total de 11,2 millones de habitantes³³. Oficialmente, se reconoce en Guatemala la existencia de 22 etnias de origen maya: Achi', Akateko, Awakateko, Ch'orti', Chuj, Itza, Ixil, Jakalteco, Kaqchikel, K'iche', Mam, Mopan, Poqomam, Poqomchi', Q'anjob'al, Q'eqchi', Sakapulteko, Sipakapense, Tektiteko, Tz'utujil, Chachilteko³⁴ y Uspanteko. Entre éstas, la K'iche', la Q'eqchi', la Kaqchikel y la Mam, representan el 81% del total de población indígena.

A lo interno de estos grupos, en particular de aquellos que representan la mayor proporción de la población, pueden también observarse variantes, tanto en la percepción de su identidad étnica como en los marcadores culturales que les acompañan. Hay una diversidad en el mundo indígena que no siempre tiene que ver estrictamente con lo étnico. Formas de vida, adaptación al medio y rasgos socioculturales, también separan y enlazan a los diferentes grupos lingüísticos. Por ejemplo, los Mames, K'iches y Kaqchikeles que viven en la Costa Sur, independientemente de sus diferencias lingüísticas, comparten formas de inserción ocupacional —como trabajadores temporales y/o jornaleros por ejemplo— que los diferencian de los Mames, K'iches y Kaqchikeles del Altiplano, que no son migrantes temporales. Los K'iches de Cunén, comparten con los Ixiles de Nebaj un entorno ambiental que no comparten con los K'iches de Quetzaltenango.

Fuente: *Diversidad étnica cultural: la ciudadanía en un Estado plural. Informe de desarrollo humano*. PNUD (2005: 63)

33 Con base en el último censo de población, los Garífunas representan el 0,4% de la población y los Xincas el 0,7%. Hay además 53 000 personas no guatemaltecas que fueron censadas, que aportan un 0,5% de la población total. Otro 58,3% se clasifica como ladina.

34 Este idioma se oficializó en el año 2003 según Decreto 24-2003 del Congreso de la República, por lo tanto, no se cuenta con información desagregada para este grupo en el último censo de población (2002). Sin embargo, en Aguacatán, cerca de 13 mil habitantes no se identificaron como pertenecientes a ninguno de los grupos oficiales al momento de la entrevista de dicho censo, lo cual podría ser un estimado de la población que se identifica como Chachiltekos.

Tal imaginario de dominación y riqueza del ladino es internalizado también por los indígenas con un mensaje de sumisión y pobreza. Ahora bien, para la población de El Naranjo ¿este proceso afectó su identidad Mam? En esta comunidad probablemente están interviniendo distintos factores objetivos y subjetivos que moldean las relaciones de dominación entre grupos. Como bien explican Bastos y Cumes (2007) la identidad es un fenómeno social complejo donde existen diversidad de dimensiones, más aún cuando se trata de identidades étnicas y han existido condiciones de desigualdad. Puede que lo que esté ocurriendo con las personas indígenas en El Naranjo tenga que ver con un proceso de renuncia y ocultamiento a la “identidad Mam”, por un lado para superar una historia de discriminación sistemática y, por el otro, debido a la naturaleza de las relaciones que establecen con otros grupos no-indígenas en territorio guatemalteco y mexicano. A partir del proceso migratorio hacia México que se combina con otros elementos de su entorno (clima, ubicación geográfica y territorial, relación con otros grupos) abandonan el aprendizaje y uso del idioma, la vestimenta y costumbres. Esta transición provoca grados importantes de confusión para autodefinirse e identificarse con un grupo específico: “No soy Mam, no hablo el idioma, no me pongo el traje... mi mamá era mam”.

Los lugares de destino

El estado de Chiapas ha sido históricamente un puente de continuidad cultural, económica y étnica con diversas microrregiones fronterizas de Guatemala, especialmente con aquellas poblaciones que proceden de los departamentos de San Marcos, Huehuetenango y El Quiché. Esta frontera observa la presencia de flujos heterogéneos con presencia y tránsito de trabajadores agrícolas guatemaltecos, así como de otros grupos de trabajadores temporales guatemaltecos a sectores no agrícolas: construcción, comercio, trabajo doméstico.

De acuerdo a los datos proporcionados por los entrevistados, los principales destinos en México, por su cercanía, están ubicados en la región del Soconusco. Es así como, en un primer orden de importancia, se identifican las fincas Argovia, Irlanda, Perú-París y Hamburgo. En un segun-



do momento, aparece Tapachula, como un centro importante de trabajo, especialmente en casas particulares y el Parque Miguel Hidalgo. Lugares como Tuxtla Chico y Cacahoatán son identificados también como espacios importantes del mercado laboral de la niñez y adolescencia.

Los datos reportados por la EMIF GUAMEX (2005) indican que la mayoría de los guatemaltecos encuestados a su regreso desde México procedían del estado de Chiapas. De estos, el 62,35% regresaba luego de permanecer (entre 1 día y más) de lugares como Tapachula, Suchiate, Tuxtla Chico, Cacahoatán, Huistla y otros municipios. Mientras que el 37,27% reportó proceder de una finca, ejido o rancho en ese mismo estado mexicano.

Las fincas donde llegan a trabajar los niños y adolescentes guatemaltecos-mames de El Naranjo están ubicadas en la “zona cafetalera” de Chiapas con un tiempo estimado para su llegada de una hora y media desde Tapachula. Es el caso de la Finca Argovia³⁵, creada en 1880 por una familia suiza y luego adquirida por el alemán Adolf Giesemann. También de la Finca Irlanda, reconocida por ser la primera a nivel mundial en exportar café orgánico biodinámica (libre de agroquímicos) a Europa; al igual que Argovia, promueve un nuevo concepto de producción basado en el respeto de los elementos vitales (aire, tierra y agua) e incluso el fomento de especies animales y vegetales de la región y; la Finca Hamburgo³⁶ (fundada en 1888), reconocida por introducir tecnología de punta en el proceso de café. Está ubicada a 54 km de la ciudad de Tapachula, a una altitud de 1 250 msnm, con un clima que oscila entre 16° y 22° C. Otra de las mencionadas es Finca Perú-París, actualmente en proceso de conver-

35 Ver más en: <http://www.argovia.com.mx>.

36 Ver www.fincahamburgo.com

tirse en lugar turístico. En todas las fincas se encuentran servicios básicos como vivienda, salud, educación, electricidad y agua potable.

Se puede observar que las fincas ofrecen también la infraestructura necesaria para recibir a los trabajadores. Tienen casas pequeñas para familias y/o *galleras* (espacios más amplios y colectivos separados por sexo, relación familiar, etc.), así como espacios específicos para la alimentación (comedores), educación (escuelas), salud (clínicas), recreación (campos de fútbol u otros), etc. Las fincas contratan a trabajadores guatemaltecos indígenas especialmente para la realización de actividades agrícolas que tienen que ver con la limpia, corte y selección de café. La mano de obra de los niños/as y adolescentes, especialmente entre 4 y 12 años, es utilizada sobre todo para realizar aquellas tareas que requieren de mayor cuidado y que se facilitan por la motricidad de este grupo de edad: selección de café, cuidado, lavado, clasificación y empaque de plantas exóticas.

Además de las fincas, otros destinos son algunas ciudades. Es el caso de Tapachula, la segunda ciudad más importante del Estado chiapaneco y ubicada a unos 30 minutos desde la Frontera El Carmen (lado guatemalteco). Tanto su cercanía territorial como su dinámica económica hacen este lugar atractivo para el trabajo infantil. Su parque central Miguel Hidalgo se ha convertido en un espacio vital para la contratación de trabajadores guatemaltecos (especialmente en el caso de las niñas y adolescentes mujeres), así como para el desempeño de actividades laborales en el mercado informal.

Tuxtla Chico y Cacahoatán, por su parte, son dos poblados cercanos a la frontera entre Guatemala y México que también reciben trabajadores guatemaltecos. Cacahoatán tiene una extensión territorial aproximada de 173,90 km², representando 3,17% de la superficie de la región del Soconusco. Entre sus principales actividades



Fotografía del puesto fronterizo entre Guatemala y México. Puesto Fronterizo Talismán, tomada desde el lado mexicano

económicas destacan la agricultura, ganadería, apicultura, la industria y el comercio. Los entrevistados destacan la importancia de ubicarse en el sector de la agricultura y en menor proporción en el comercio. Mientras que para el caso de aquellos que reportaron migrar a Tuxtla Chico, la principal actividad laboral en la que se insertan tiene que ver con el comercio, debido a la variedad de negocios pequeños en este poblado. Tuxtla Chico cuenta con una extensión territorial es de 857 km².

Los indígenas guatemaltecos camino a México³⁶

Ante la pregunta realizada a un niño de 13 años ¿Por qué razón te fuiste a México a trabajar? El padre de manera inmediata respondió: “Se fue porque aquí no hay trabajo y a él le gusta hacer su tarea [...]”. El niño escuchó atentamente y después respondió: “Mire yo me fui porque aquí estaba en la escuela pero no tenía nada, ni ropa, ni comida y mejor por eso me fui y porque muchos de mis amigos se van. Ahora a mí ya me gusta ir porque en las fincas dan buen trabajo y pagan bien, uno hace su trabajo y ellos le pagan. Ahora estoy aquí porque me enfermé y vine a descansar, pero ya me voy a ir otra vez [...]”

Sobre la base en los hallazgos en la comunidad, puede decirse que para los niños, niñas y adolescentes de El Naranjo la migración a México forma parte de un proceso antiguo, uno que se ha vivido “desde siempre”; en tanto la mayoría de ellos han migrado desde muy pequeños en el seno de la familia. En esta aldea, la migración de los adultos, especialmente del padre, es un proceso que se reproduce en los más jóvenes, “en los hijos”, provocando que aquellos pasen de ser “acompañantes” a protagonistas y referentes importantes de la migración a México.

Un dato que llama la atención es que muchos de los vecinos de la comunidad incluso relacionan “migración” solo con viaje a Estados Unidos. Irse *al Norte* es entendido como un proceso migratorio en tanto implica un cruce “real” de frontera, la contratación de coyote, la disponibilidad

36 En este apartado es preciso señalar que la mayoría de las ocasiones en las que se realizó entrevistas a niños/as y adolescentes que habían ido a México a trabajar, los padres siempre estaban presentes e intervenían constantemente en la respuesta de sus hijos.

de recursos suficientes para el viaje o la posibilidad de adquirir una deuda, los riesgos de la migración (accidentes / abusos / muerte), etc. México, en cambio, evoca un lugar cercano territorialmente hablando: “[E]stá en el otro lado, si aquí cerquita está... si muchos se van y vienen todos los días porque para que se quedan si pueden venir a dormir a su casa y al otro día salen temprano [...]”. En términos precisos, México es el lugar en donde se encuentra trabajo y por lo tanto posibilita la subsistencia de la familia en términos inmediatos. Aunque se puede decir también que para algunas personas (jóvenes entre 25 y 40 años) de la comunidad de El Naranjo la experiencia migratoria a México ha sido el trampolín para la migración posterior a Estados Unidos. Claro que no es la regla general.

Por otro lado, muchos trabajadores migratorios que se dirigen a México, incluso los que viajan a diario, no solicitan un Pase Local del lado de Guatemala, ni Forma Migratoria de Visitante Local (FMVL)³⁷ para ingresar a México, ya que según éstos, pasan inadvertidos por los agentes migratorios mexicanos. Entre tanto, algunos de ellos, especialmente los que permanecen por temporadas más largas, se internan en México bajo la Forma Migratoria de Trabajadores Fronterizos (FMTF)³⁸. En este último caso, los niños, niñas y adolescentes pueden realizar el trámite directamente siempre y cuando hayan cumplido los 16 años de edad y cuenten con un documento que lo demuestre y permiso de los padres. Sin embargo, la mayoría de ellos ingresa como acompañantes de otros adultos que declaran tener una relación familiar³⁹. Esta facilidad para el cruce de la frontera mexicana y de movimiento e ingreso a dicho territorio se

37 Este pase local autoriza a los guatemaltecos que viven en los departamentos fronterizos de Guatemala con México internarse en dicho territorio por un plazo no mayor a las 72 horas (3 días). Es un trámite gratuito. Otorga la libertad de transitar en poblaciones fronterizas de los Estados de Chiapas, Tabasco y Campeche. Para el caso de las personas menores de edad les permite acceder a instituciones educativas. Este pase no les autoriza para trabajar. Ver más en: www.inami.gob.mx.

38 Para el caso de los guatemaltecos, les permite trabajar en todos los sectores de la producción de los Estados de Chiapas, Tabasco, Campeche y Quintana Roo. Puede solicitarse el ingreso del cónyuge e hijos como dependientes económicos.

39 De acuerdo a varias entrevistas realizadas con representantes de instituciones sociales y dependencias del Estado guatemalteco, muchos de los niños, niñas y adolescentes indígenas buscan a “tramitadores” para gestionar un documento legal que declare que cuentan con la autorización de sus padres.

basa en un Acuerdo publicado por la Secretaría de la Gobernación de México⁴⁰, que tuvo el propósito de establecer facilidades en la internación de nacionales guatemaltecos y beliceños que pretendan desempeñarse como trabajadores agrícolas temporales en las entidades federativas de Chiapas, Quintana Roo, Tabasco y Campeche.

Las causas de la migración

“Aquí los patojos se van por la misma necesidad, porque hay mucha pobreza. Se van porque no hay trabajo hay que ver que se hace por la vida [...]”.
(Hombre de 45 años. Líder en la comunidad)

Las causas identificadas para la migración transfronteriza, tanto en Guatemala como en México, son coincidentes y recurrentes. De acuerdo con los entrevistados, la migración tiene que ver con la situación económica de la familia, el grado de pobreza en el que se vive y lo insuficientes que resultan las extensiones de tierra que poseen. A ello debe sumarse la saturación de la mano de obra en las fincas colindantes a la comunidad, así como en otras cercanas ubicadas en el mismo departamento de San Marcos; la cercanía territorial así como la facilidad para el cruce fronterizo. Estas razones atañen también a los niños/as migrantes como miembros de la familia⁴¹. En algunos casos, una razón destacada para migrar es la “presión indirecta” de los padres (especialmente el padre) que está a la espera de que sus hijos crezcan (12 años para los varones y 13 para las mujeres) para “ayudarlos”.

40 El Acuerdo se publicó el 12 de marzo de 2008 en el Diario Oficial. Ver más en: <http://docs.google.com/gview?a=v&q=cache:2UAHPt2GB54J:www.inm.gob.mx/fronterasur/FMTF.pdf+acuerdo+entre+guatemala+y+mexico+para+trabajadores+temporales&hl=es&gl=gr&sig=AFQjCNEPu6G1HlCbqqlgi9JcBQhkSaCVmA>.

41 Esta información coincide con los resultados del monitoreo realizado por Menamig (2006) con trabajadores agrícolas menores de edad que iban a México. En ese momento se encontró que la gran mayoría no tenía una responsabilidad económica, pero que los ingresos percibidos por el trabajo realizado eran destinados a la economía del núcleo familiar.

De esta manera, la situación de exclusión económica que viven los países de Centroamérica se proyecta especialmente en la niñez de la región, cuyos padres o responsables no cuentan con los medios suficientes para cubrir sus necesidades básicas. Esto hace que muchas personas menores de edad vean en la migración una posible estrategia para contribuir a la economía familiar o, simplemente, para garantizar su propia supervivencia (PDH 2006: 44). Para el caso de Guatemala, el área rural es la zona que concentra los niveles más altos de pobreza y pobreza extrema.

Los niños/as indígenas entrevistados, especialmente los adolescentes (entre 14 y 17 años), reportaron que una de las principales razones por las que se desplazan a México es la oportunidad de empleo. Así que el territorio mexicano se concibe como una posibilidad para trabajar y percibir un ingreso mínimo para la satisfacción de las necesidades básicas propias y del núcleo familiar. En ese orden de ideas, se encontró que un porcentaje importante de los entrevistados migra para contribuir con la alimentación de todos los miembros de la familia. El promedio de hijos en la aldea es entre 8 y 10, es decir, las familias son numerosas. En las adolescentes un aspecto que se suma a las motivaciones para la migración y que constituye un factor que atrae, se relaciona con la posibilidad de favorecer el desarrollo de su imagen personal, comprándose ropa nueva, zapatos, accesorios, etc. El cambio en su aspecto físico puede provocar incluso un fortalecimiento de su estatus a nivel local. En El Naranjo, tal vez de manera reciente, entre este segmento de la población se construye un modelo alrededor de la migración a México. En resumen, se encontró que para los niños, niñas y adolescentes Mames las determinantes para la migración a México son las mismas que motivan a los adultos de la comunidad, con un grado de responsabilidad diferente.

Al margen de las consideraciones expresas contenidas en el marco legal vigente para Guatemala y sus compromisos internacionales en materia de niñez y adolescencia, se puede inferir que el Estado, a pesar de sus reiterados esfuerzos por garantizar la protección de estos niños y niñas, todavía no genera las oportunidades mínimas para su desarrollo integral en el país de nacimiento. La niñez protagoniza procesos para los que no se le ha brindado las herramientas cognitivas y de garantía mínimas para

Tabla 2 Factores asociados al proceso de migración hacia México por parte de los niños, niñas y adolescentes indígenas guatemaltecos				
Grupos de población		Causas identificadas	Otros factores relacionados	Características importantes
Momento del ciclo de vida*	Género			
Niños y niñas hasta los 13 años	Hombres y mujeres especialmente varones	Por la situación de pobreza de los hogares + para optar a mejores condiciones personales de vida + contar con un familiar viviendo en México (temporal/ permanente).	- Cuentan con experiencia migratoria familiar previa (como “acompañante”). - Conoce la dinámica fronteriza (sabe cómo moverse). - Cuenta con apoyos familiares para la vivienda y el trabajo en México.	- Pueden viajar solos o acompañados de otros adultos (familiares / vecinos). - Bajos niveles de escolaridad / abandono de la escuela. - Desarrolla la autonomía a partir de la decisión personal de la migración. - Migración de carácter temporal.
Adolescentes a partir de los 14 hasta los 17 años	Hombres	Por la situación de pobreza de los hogares + falta de fuentes de empleo + presión familiar para la emigración + posibilidad de contribuir a la economía familiar + imagen fortalecida de México como país donde hay trabajo e ingresos + posibilidad de mejorar las condiciones personales de vida.	- Valoración de que la emigración a México es la única oportunidad para conseguir empleo. - Estar en el rango de edad “adecuado” para trabajar. - La migración constituye una estrategia de apoyo a la economía familiar. - La migración se observa como una práctica local lo cual alienta o motiva este proceso.	- Regularmente viajan solos o en compañía de un familiar adulto. - Bajos niveles de escolaridad. - Cuenta con redes sociales de apoyo en México. - Tiene facilidad de fluir en los espacios a los que llega. - Migración de carácter temporal en algunos casos puede que se esté cuajando un proceso con tendencias a la permanencia /migración asociada al tiempo de cosecha.

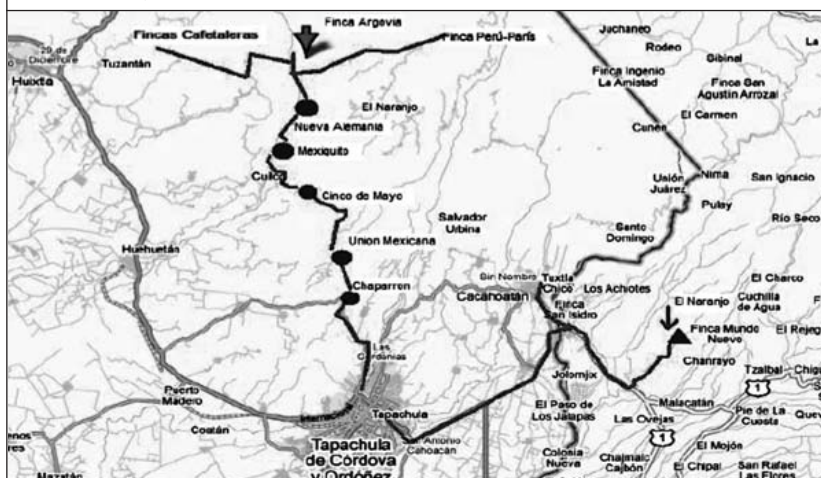
Adolescentes a partir de los 14 hasta los 17 años	Mujeres	- Situación de pobreza de los hogares + posibilidad de mejorar las condiciones personales de vida + falta de fuentes de empleo + presión familiar para la emigración + posibilidad de contribuir a la economía familiar.	- Valoración de que México es un destino que ofrece la certeza para el empleo, así como nichos laborales específicos por su condición de género (trabajadoras de casa). - La migración a México eleva el estatus personal a nivel local. - La migración constituye una estrategia de apoyo a la economía familiar.	- Generalmente viajan en grupos de amigas con características semejantes (edad / género / religión / etc.) - Bajos niveles de escolaridad / algunas saben leer y escribir - Migración de carácter temporal (permanencia extendida por varios meses con visitas de fines de semana o estancias prolongadas en comunidad de origen por cambio de empleador).
Fuente: Elaboración propia con base en las valoraciones realizadas por los niños, niñas y adolescentes entrevistados en la Aldea El Naranjo, San Marcos en Guatemala, así como, en Chiapas, México (enero-junio 2009). Se reconocen y agradecen los comentarios hechos al contenido de este cuadro a la Mtra. Silvia Irene Palma C. * Los grupos de edad contenidos en esta sistematización se clasifican y presentan de acuerdo a la dinámica de los entrevistados.				

afrontar situaciones de riesgo, lo cual agrava y promueve climas de abuso y de violación a sus derechos humanos.

Las rutas y los medios utilizados

La ruta y los medios que utilizan los trabajadores migratorios para desplazarse son diversos. En algunos casos, los entrevistados caminan desde la comunidad hasta “El Portón” en la Finca Bethel, situado aproximadamente a 30 minutos. Allí suben a una camioneta que los lleva hasta la Frontera El Carmen. Luego, en El Carmen (lado guatemalteco) cruzan la frontera; ya situados en Talismán (lado mexicano) suben a una *combi* (microbús) que los lleva hasta Tapachula, a 30 minutos desde la frontera. En

Rutas de migración de niños, niñas y adolescentes indígenas de El Naranjo, Malacatán San Marcos



Fuente: www.googlemap.com. Ruta reconstruida a partir de los datos proporcionados. INCEDES, 2009

la estación o terminal de buses abordan un microbús que los lleva directamente a la zona cafetalera. Desde allí toma más o menos unos 90 minutos llegar al área. Para aquellos que van directamente a Tapachula, el trayecto es similar, con la diferencia que se dirigen después al parque central Miguel Hidalgo, espacio importante para el encuentro con otros grupos de guatemaltecos y clave para su contratación (especialmente de las niñas y adolescentes mujeres). En cambio, otros que van a ciudades cercanas del lado mexicano como Tuxtla Chico, utilizan bicicleta para salir de la comunidad hasta la frontera El Carmen, en donde recomiendan con un conocido su bicicleta (sin realizar algún pago por ello) y de allí se trasladan en una combi durante aproximadamente 20 minutos⁴².

La frecuencia con que regresan a su comunidad varía. Esto depende tanto del mercado laboral en el que se inserten como de la ubicación y distancia del lugar al que llegan. Cuando la situación lo permite, muchos niños y adolescentes, especialmente, viajan a diario: salen de su comuni-

42 Fue muy difícil establecer el costo real del viaje, ya que en muchos de los casos no tenían claridad de cuanto significaba moverse en tanto no siempre se utilizaban los mismos medios.

dad temprano (aproximadamente a las 5h30) y regresan por la tarde (18h00). Sin embargo, en algunos casos, los niños, niñas y adolescentes pueden quedarse temporadas de hasta 4 y 6 meses sin regresar a El Naranjo. Esto sucede cuando tienen jornadas laborales muy pesadas y solamente un día de descanso que no les da tiempo suficiente para ir, pues cualquier demora significaría poner en riesgo su trabajo.

Las jornadas laborales son consideradas satisfactorias por los niños/as que han trabajado en las fincas de café. Creen que son aceptables y pueden sobrellevarse. Sin embargo, según el testimonio de un entrevistado:

“[...] en la finca me levantaba a las cuatro de la mañana y a las seis empezaba a trabajar. Me daban desayuno antes de salir. El almuerzo me lo daban a las dos de la tarde. Y salía de trabajar a las dos, después del almuerzo ya era libre. Entonces me bañaba y descansaba un poco y, al llegar la noche, a dormir” (niño de 12 años que ha ido a trabajar a México).

También se pudo encontrar que aquellos que se dirigen a zonas más alejadas como Mazatán, prefieren espaciar las visitas a la comunidad por el gasto que representa su traslado, mientras otros permanecen períodos prolongados en la comunidad, pudiendo llegar hasta los 6 meses según las razones que hayan motivado su regreso: visita; término del contrato laboral verbal; renuncia; despido; solicitud de los padres, etc.

Como conclusión, puede decirse que si bien los niños/as y adolescentes indígenas que migran por razones laborales utilizan los mismos medios y rutas que otros grupos de migrantes adultos, corren mayores riesgos debido a su edad, sexo y nivel de escolaridad. De allí que sean vulnerables a ser víctimas de robo, asaltos, secuestros e incluso trata.

El trabajo infantil: una práctica recurrente

En Guatemala, el tema del trabajo infantil ha estado presente en las agendas de las organizaciones civiles que trabajan con este segmento de la población. El Movimiento Social por los Derechos de la Niñez y la Adolescencia en Guatemala⁴³ considera que el trabajo infantil son todas aquellas actividades, remuneradas o no, que vulneran en buena medida el bienestar del niño y la niña en el presente y futuro (*Labor*, 2002: 8). De acuerdo a la Encuesta Nacional de Ingresos y Gastos Familiares de Guatemala (1998-1999), el número de niños y niñas comprendidos entre 7 y 14 años de edad es de 2 409 586, lo que representa el 22,8% de la población total. De éstos, por lo menos el 34,1% realiza una actividad laboral y son considerados dentro de la Población Económicamente Activa. De acuerdo con los diferentes registros de organismos internacionales especializados en la niñez y adolescencia, se estima que en América Latina, del total de la población infantil que trabaja, cerca del 70% realiza actividades en el sector rural (OIT, 2000).

Ahora bien, en el transcurso del estudio se pudo recabar información que daba cuenta de experiencia laboral, especialmente para el caso específico de los niños y adolescentes varones, tanto en la parcela de la familia, ayudando en la siembra, cuidado y cosecha de cultivos, pero sin recibir ningún pago a cambio, como en fincas cercanas y colindantes a la aldea y percibían ingresos por la realización de actividades agrícolas.

De acuerdo con los hallazgos de la investigación, buena parte de los menores migrantes indígenas guatemaltecos que se desplaza en momentos distintos y por períodos diferenciados, se integra a múltiples mercados laborales. Esto les permite agenciar algunos recursos para la supervivencia de su núcleo familiar. En este sentido y para tener un panorama más completo de cómo se comporta esta dinámica migratoria indígena-infantil se presenta una caracterización general.

43 Instancia que agrupa a organizaciones, fundaciones, centros de investigación, asociaciones civiles, etc. que trabajan a favor de la niñez y juventud. Impulsa una serie de acciones de monitoreo y evaluación, incidencia, coordinación interinstitucional, comunicación social, entre otras, con el propósito de darle seguimiento a todas las acciones que tienen que ver con la niñez y la adolescencia. Ver más en: <http://www.movimientosocialgt.org>.



Fotografía de niños y niñas guatemaltecas en la Finca Irlanda de Chiapas, México. Tomada por Melissa Vertiz

Migración rural-rural: se refiere a aquellos entrevistados indígenas de El Naranjo que se mueven desde su aldea hacia otras zonas y regiones rurales en Chiapas, en especial aquellos que llegan a las fincas ubicadas en las zonas cafetaleras del Soconusco. Para el caso de los más pequeños (niños y niñas entre 2 y 7 años) viajar con la familia en época de siembra y cosecha representa

una contribución en las tareas laborales de los padres, sin embargo, no es un trabajo autorizado ni remunerado: “[...] aquí se mira a un montón de mamás guatemaltecas indígenas, que traen a sus niños pequeños, incluso de brazos. En las tardes ellos se tiran al suelo con la mamá y la ayudan a limpiar el café, uno no les puede prohibir eso, porque también es una forma de entretenerlos y a la vez tenerlos cerca. Viera que lindos se miran...” (Testimonio de una co-propietaria de finca en la zona cafetalera de Chiapas, México).

De acuerdo a los propietarios y administradores de las fincas, es usual ver a las mujeres guatemaltecas llevar en sus brazos a sus hijos pequeños (de 0 a 36 meses) mientras trabajan, situación que en ningún momento incomoda a los dueños de las fincas pues consideran que es un derecho y que no interviene con la salud del niño y/o niña, ni tampoco con el trabajo que realiza la madre. En este punto, debe indicarse que la mayoría de las madres indígenas guatemaltecas acostumbran llevar a sus hijos “cargados en un reboso”⁴⁴ por lo menos en sus primeros meses de vida, por lo que no es extraño verlas amamantar a sus hijos /hijas mientras realizan cualquier tipo de actividad.

⁴⁴ El reboso es una tela que se amarran alrededor de la espalda para sostener a los recién nacidos, niños o niñas.

En algunos casos, los padres de niños entre 7 y 9 años, debido al grado de pobreza en el que viven, se ven obligados a realizar tratos laborales con los administradores de las fincas para que incorporen a sus hijos al trabajo. Aunque éstos cumplen tareas importantes y que requieren de cuidado (por ejemplo: arrancar la grana de café), económicamente están en desventaja por el hecho de ser menores de edad. A pesar de que el ingreso no es alto, representa una ayuda para sostener a la familia.

Ahora bien, para el caso de los niños indígenas mames, es necesario mencionar que su escolaridad define en mucho la actividad económica que realizan, el mercado en el que se emplean y por ende, los ingresos que perciben, lo que resalta la relación entre mayor educación y mayor ingreso. Un alto número de los niños indígenas entrevistados en El Naranjo que viaja a México, reportó su preferencia por trabajar en la Finca Argovia, en tanto la reconocen como un lugar en donde “siempre hay trabajo y ya conocen”. Para los entrevistados, las fincas son espacios “agradables”, pues perciben clima receptivo y de armonía. Asimismo, las actividades que realizan les son atractivas y las jornadas laborales (entre 8 y 10 horas máximo) “aceptables”. En ninguno de los casos se identificaron aspectos negativos con relación al trato, al ambiente, al trabajo, al espacio

que se asigna para la vivienda⁴⁵ u otros. Empero, cuando se solicitó que identificaran uno o varios aspectos que no les gustaran, se mencionó de manera inmediata la comida. Declararon que en las fincas solamente les dan frijol y tortillas para los tres tiempos de comida. En el caso de las adolescentes, se encontró que les gusta el trabajo en los viveros y que incluso les da un estatus



Fotografía tomada en la Finca Irlanda en Chiapas, México. Se observan niños guatemaltecos trabajadores alimentándose en el comedor de la finca.

45 En su mayoría los ubican en “galleras” que contienen camas de tabla —sin colchón— pero que son amplias, ventiladas y limpias.

“Migrantes” Mam entre San Marcos (Guatemala) y Chiapas (México)

Tabla 3 Sistematización de la migración rural-rural Niños, niñas y adolescentes indígenas de la Comunidad El Naranjo que migran a México						
Seguimiento de la población	Edad aproximada	Nivel de escolaridad	Destino	Espacio laboral	Actividad Ocupación	Salario devengado*
Niños, niñas y adolescentes hombres y mujeres	A partir de los 14 años	- Sin escolaridad. - Cursaron hasta el tercero de primaria. - Algunos saben leer.	Fincas en la zona cafetalera: Argovia, Perú-París, Hamburgo, Irlanda, otras.	- En los cafetales. - En el corte de caña de azúcar. - En las bananeras. - En recolección de frutas.	- Chaporro /corte / limpieza de café. - Corte de caña. - Corte de banano. - Como pepenadores de fruta.	Por jornada (de 8 horas): \$900 y \$1 500
Niños, niñas y adolescentes hombres y mujeres	A partir de los 14 años	- Sin escolaridad. - Cursaron hasta el tercero de primaria. - Algunos saben leer.	Fincas en la zona cafetalera: Argovia, Perú-París, Hamburgo, Irlanda, otras.	- En los viveros.	- Tratamiento y cuidado de flores. - Clasificación de flores exóticas. - Lavado de flores. - Empacado y etiquetado de flores.	Entre \$900 y \$1 600
Adolescentes mujeres	A partir de los 13 años	- Sin escolaridad.	Fincas en la zona cafetalera: Argovia, Perú-París, Hamburgo, Irlanda, otras	- En servicios.	- Trabajadora de casa: limpieza y lavado de ropa. - Niñeras: cuidado de hijos e hijas de dueños de las fincas.	Entre \$1 300 y \$1 900 mensuales
Niños y niñas en el seno familiar**	A partir de su nacimiento	- Empiezan la escuela en México.	En las fincas.	- En los cafetales. - En las bananeras.	- Como ayudantes de los padres.	No se reconoce pago.
Elaborado por Carol Girón sobre la base de la información obtenida en la aldea El Naranjo (San Marcos-Guatemala) y sur de Chiapas, México. Julio 2009. * La moneda que perciben es el peso mexicano. ** En temporadas altas y de cosecha. Algunos comienzan en agosto y otros regresan a sus comunidades hacia finales de octubre.						

Tabla 4 Sistematización de la migración rural-urbana Niños, niñas y adolescentes indígenas de la Comunidad El Naranjo que migran a México						
Seguimiento de la población	Edad aproximada	Nivel de escolaridad	Destino	Espacio laboral	Actividad/ Ocupación	Salario devengado*
Adolescentes Mujeres	A partir de los 14 años	- Sin escolaridad. - Cursaron hasta el tercero primaria.	Tapachula	Servicios en casas particulares	- Como empleadas domésticas - Como “niñeras” - En pocos casos, cuidado de adultos mayores	Entre \$1 000 y \$2 500 mensuales.
Adolescentes Mujeres	A partir de los 14 años (Concentrada más en 16 a 20 años)	- Saben leer y escribir. - Cursaron hasta el tercero de primaria.	Tapachula	Servicios en comedores, taquerías, tortillerías, tiendas y almacenes	- Como meseras y vendedoras - Tortilleras - Dependientes y despachadoras	Entre \$1 200 hasta \$1 700 mensuales.
Niños varones	A partir de los 11 años	- No terminaron el segundo grado. - Sin escolaridad	- Tuxtla Chico - Cacahuatán	Construcciones de vivienda	- Ayudantes de albañil - Limpieza o mandados en comercios - Traslado de compras de mercado. - Mozos - Cargadores	- \$1 500 - Entre \$900 y \$1 500 - Entre \$1 000 y \$1 200
Niños y adolescentes varones	- A partir de los 11 años. (Concentrada entre 11 y 16 años)	- Sin escolaridad. - Entre segundo y tercer grado cursado.	- Parque Central Miguel Hidalgo de Tapachula		- Vendedores ambulantes, “canguritos”*** - Lustradores o “boleros” - Lava coches o “franeleros”*** - Venta de globos - Venta callejera (dulces, cigarros CD y DVD) - Limpiadores de autos y apartadores de espacios para estacionar	- Entre \$1 300 y \$2 500 - Entre \$1 000 y \$1 500 - Entre \$800 y \$1 000 - Entre \$1 500 y \$2 000
Adolescentes varones	A partir de los 14 años	- Sin escolaridad - Entre 2 y 3 grado cursado.	Tapachula	En constructoras grandes	- Ayudantes de albañil	Entre \$1 300 y \$2 500
Elaborado por: Carol Girón sobre la base de la información obtenida en la Aldea El Naranjo (San Marcos-Guatemala) y sur de Chiapas, México, Julio 2009. * La moneda que perciben es el peso mexicano. ** Así se reconoce a quienes cargan en el pecho una caja de madera con variedad de dulces y cigarros para la venta. Un “cangurito” puede convertirse en “burro” cuando además de vender dulce y cigarros también traslada drogas. *** Término que de manera reciente y en muchos casos, se asocia en México con la delincuencia común, por lo que habrá que tomar cuidado en su uso.						

diferente, no solamente por la actividad que realizan si no porque el ingreso está condicionado en gran parte a la capacidad de leer y escribir. En este aspecto, aquellos que leen el español pueden seguir instrucciones y por lo tanto ubicarse en un mejor puesto y con un mejor salario.



Fotografía de adolescentes mujeres guatemaltecas indígenas en el parque Miguel Hidalgo de Tapachula, Chiapas.

Migración rural-urbana: tiene relación sobre todo con aquellos niños, niñas y adolescentes que, desde su localidad, se desplazan hacia centros más urbanizados, siempre en el estado de Chiapas. Muchos de los niños y niñas emprenden el viaje a México aún sin tener la certeza e incluso la experiencia de conseguir un trabajo. Aquellos que llegan solos por primera vez, no manifestaron sentirse temerosos; al contrario, señalaron que al llegar aprenden inmediatamente de los mismos amigos. En ninguno de los casos, tanto en los entrevistados en Guatemala como en Tapachula, se reportó la utilización de los servicios de contratistas o enganchadores para la obtención de empleo en ninguno de los países.

Las menores de edad indígenas guatemaltecas en muchas ocasiones son acompañadas por el padre de familia⁴⁶, quien realiza el viaje con ellas hasta Tapachula e interviene de manera directa en el proceso de búsqueda de empleo y sobre todo en el momento de la contratación (por lo menos en la negociación del salario y de las tareas específicas a realizar). Probablemente, a eso se deba que ninguno reportó haber utilizado los servicios de contratistas o enganchadores en el Parque Central para la obtención de un trabajo.

Aquellos que se ocupan en actividades de comercio informal como vendedores ambulantes, “canguritos”, lustradores, “boleros” y vendedores

⁴⁶ No se reportó ningún caso en el que fuese la madre quien acompañara este proceso.

de globos, deben contar con un monto fuerte inicial que les permita la compra de sus instrumentos de trabajo. Este capital mínimo de inversión muchas veces se consigue a través de la realización de múltiples actividades laborales previas. Debe indicarse que este grupo de trabajadores realizan jornadas de hasta doce horas diarias los siete días de la semana. Aquellos que venden música y películas pueden llegar a percibir en algunos meses hasta \$4 500.

En el caso del servicio doméstico, el lugar referencial es el Parque Central de Tapachula, a donde acuden “las patronas”, señoras mexicanas que buscan guatemaltecas indígenas para su contratación. Es allí que se negocian el salario y las condiciones laborales de manera verbal y directa. Debe indicarse que algunas de las mujeres contratadas para esta actividad trabajan entre 8 y 12 horas al día. No cuentan con prestaciones laborales, sin embargo, en casos de enfermedad son recetadas por los mismos dueños de la casa o llevadas a un médico particular pagado por sus patrones. De acuerdo a las entrevistadas, viven en condiciones dignas e incluso diferentes a las de su comunidad: “aquí me dieron mi cuarto, yo sola duermo allí y tengo el baño [...] miro tele con la patrona a veces. Ellos me tratan bien y cada cuando me dejan ir ver a mi familia”.

En general, insertarse en el mercado laboral del sur de México ha significado para estos niños, niñas y adolescentes indígenas:

- Obtención de empleo, ya sea en el campo o en algunas ciudades.
- Ingresos sostenidos: la posibilidad de agenciarse de algunos recursos para aliviar la situación económica de la familia en el lugar de origen.
- Uso y manejo de nuevas tecnologías y acumulación de otras capacidades: en el primer caso especialmente en el uso de otras herramientas novedosas, maquinaria, etc. En el segundo, acumulación de conocimiento, nuevas técnicas, experiencia laboral, entre otros.
- Aprendizaje de sistemas de contratación y negociación de condiciones e ingresos, aunque de manera muy débil y siempre en desventaja (jornadas laborales, que siempre son aceptables “para ellos”; actividades y tareas a realizar, etc.). Debe indicarse que la mayoría reportó que el contrato es verbal y que no reciben ninguna prestación social.

- Posibilidad de suplir sus gastos básicos: a través del monto devengado, los niños, niñas y adolescentes indígenas destinan una mínima parte para su uso personal (transporte, golosinas y vestuario).
- Cumplimiento de una responsabilidad familiar: para los niños y niñas mames el trabajo significa un valor importante en términos de contribuir a la economía del hogar; con su esfuerzo ellos demuestran su compromiso con el resto de los miembros de la familia. Todo esto puede ser la semilla para “los más pequeños” –hermanos– que observan toda esta dinámica que tiene que ver para este grupo con una cuestión ética y de valores culturales.
- Aprovechamiento de otros espacios sociales: desde el momento en que salen de su aldea, los niños/as indígenas empiezan a reconocer otros espacios y lugares que pueden ser públicos (parques) o privados (fincas), pero que en todo caso, “los obliga” a establecer relaciones sociales con otros grupos étnicos.

Las redes sociales de apoyo como una estrategia para la migración a México

Los niños/as indígenas que van a México generalmente pierden el contacto con su familia durante el tiempo de permanencia en sus lugares de trabajo. Esto se debe en gran parte a que no cuentan con servicios como teléfonos domiciliarios y/o celulares, ni tampoco comunitarios. Sin embargo, en ninguno de los casos, los padres se mostraron preocupados por no saber de sus hijos, incluso cuando no tenían certeza de la fecha de su retorno. Por su parte, los niños, niñas y adolescentes entrevistados en las fincas se mostraron serenos a pesar de no comunicarse con sus padres. Con los entrevistados en Tapachula sucedía lo mismo pero en un grado menor, fue un tanto complejo profundizar en los temas más sensibles; la comunidad es uno de ellos. Esta situación se superó cuando varios comenzaron a coincidir en los lugares de la comunidad que les gustan: “A mí me encanta jugar fútbol en la cancha de la escuela... todos nos juntamos los domingos en la tarde para jugar [...]”.

La migración de Ana hacia México

¿Ya te fuiste a México a trabajar?: R. “Sí...” [muy tímida todavía].

¿Hace cuanto Ana?: “Hmmm... mmmm Me fui en junio y vine en enero.”

Te fuiste seis meses, ¿era la primera vez que te ibas?: “Sí.”

Interrumpe la madre: “Sí, era la primera vez que iba”

¿Por qué te fuiste?: “Me fui porque no hay dinero, no tengo ropa... por eso le dije a mi papá que me iba.” Nuevamente la madre: “Varias amigas se fueron”

¿Se fueron varias amigas?: “Sí, allá en finca Rocío... año y medio fui, ¡todas nos fuimos! Trabajaba de pepenar frutas.”

¿Hace cuanto que te fuiste a la Finca Rocío?: “Cuando salí de finca Rocío me fui a Tuxtla Chico a trabajar por mes. Primero me fui a finca Argovia, me vine, me fui a Rocío, me vine del Rocío y me fui a Tuxtla Chico. Después me fui siete meses a finca Argovia adelante de Tapachula. Allí sí me fui de una vez y ya no me vine.”

[Más adelante en la entrevista]

En la finca Argovia ¿cuánto tiempo estuviste trabajando?:**

La madre responde inmediatamente: “Cuatro meses estuvo ahí”.

Ana [sonríe al escuchar a su mamá] y dice: “Estuve siete meses en Argovia.”

Ahí en Argovia ¿qué hiciste? ¿en qué trabajabas?: “Cargaba flores, pero primero cuando llegué fui a arrancar monte. Y después me mandaron a cortar flores, y me mandaban un papel. Como yo sé leer porque el 2º grado saqué entonces me mandaban un papel ahí decía cual flor iba yo a cortar, entonces llevaba navajas, cuchillas, desinfectante, todo llevaba yo. Iba un cargador detrás de mí y eso cortaba yo.

Ahhh me pagaban bien allí... por 15 días sacaba yo \$950” [pesos mexicanos].

[Con una expresión de nostalgia continúa] “El 15 de septiembre saqué \$1 200 en 15 días. Trabajé toda la mañana y toda la noche trabajé. Entré a trabajar a las tres de la tarde y salí a las tres de la mañana. Trabajé sí, toda la noche del 15 de septiembre, también el 10 de mayo. Llegaba a mi cuarto a las 3:00 AM y me iba otra vez a la 06:00 AM “[se ríe y tiene un rostro de picardía]. “Sí aguantaba, iba yo a traer mi desayuno y me iba otra vez a mi trabajo. Pero no trabajé un mes así, eso fue porque llegaron a pedir flores... pero sólo unos días... y como en flores de eso trabajaba yo. Me vine yo porque mi papá me dijo que viniera yo.” “Y [mira hacia otro lado]... ya no venía yo. Cuando me fui de una vez me fui. Ya no venía yo. Durante los siete meses ya no venía. Pero mi papá me dijo que viniera porque mi papá oyó que resulté embarazada... Oyó mi papá, por eso me vine yo. Sino no, no hubiera venido. Pero yo ya fui un montón de veces a Argovia...”

¿Y cómo te enteraste que tu papá creía que estabas embarazada?: “Un muchacho [de El Naranjo] llegó a decir allá a la finca. Vino a decir aquí a la casa y llegó a decir, que para que viniera yo le dijo a mi papá que su hija está embarazada. Que entra en la noche [refiriéndose al horario de entrada a la Gallera en la finca] que entra a las 10:00, las 09:00 de la noche. Entonces me vine yo para acá a hablar con él. No es cierto le dije yo. Pero ya no me soltó mi papá.”

**A lo largo de la entrevista Ana (16 años) insistió en referirse a sus vivencias en la Finca Argovia como su mejor experiencia laboral.

El sentimiento de pertenencia o la identidad no está circunscrito única y exclusivamente por el asentamiento territorial de un grupo social. Como explica Camus, el concepto de “transnacionalidad” se ha cuestionado debido a que las comunidades indígenas no se adscriben a la nación o no han sido parte de ella. E incluso se han propuesto conceptos como “trans-localidad”. Lo cierto es que “la actual comunidad étnica dispersa y fragmentada ha generado nuevas instituciones sociales como redes y organizaciones de inmigrantes produciendo una readecuación de la comunidad a las nuevas circunstancias que le exige la globalización” (Zarate: 2005; en Camus, 2008). Actualmente, para los niños/as mames de El Naranjo, la migración a México representa una decisión “propia o impuesta” que les asigna culturalmente un reto a lo largo de todo el proceso migratorio. En algunas ocasiones los niños y niñas deciden migrar por decisión personal, sin embargo, en otros casos, observado especialmente para el caso de las adolescentes mujeres que se entrevistaron del lado mexicano, la migración es una imposición inconsulta de parte del padre. De esa cuenta, los niños/as, al igual que sus padres, gradualmente se han convertido en “mames invisibles” no solo en el trayecto y el viaje, sino también en el lugar que los recibe y en donde trabajan.

De acuerdo con los propietarios y administradores de las fincas, los niños y niñas indígenas que llegan de Guatemala han aprendido con el tiempo cómo funcionan las dinámicas laborales, los servicios (educación y salud principalmente) y de convivencia en estas instalaciones. Varias de ellas se han desarrollado también como centros eco-turísticos que demandan cambios y ajustes a otras normativas específicas.

En los espacios de trabajo, los niños y niñas pueden también coincidir con otros grupos étnicos guatemaltecos y mexicanos, aunque con estos últimos en menor medida. Esta convivencia se da a partir de elementos en común: género, edad, tipo de actividad que realizan, lugar en donde viven, por citar algunos. Los temas de conversación giran en torno a la satisfacción de necesidades en el lugar de destino: dónde comer, otras alternativas de trabajo, transporte, pero también se conversa de gustos musicales y afines. Esta dinámica concuerda con lo que explica Camus (2008) sobre los efectos del fenómeno migratorio, tanto económicos, como de renovación del sentido cultural, identitario y sociopolítico debido a la interconexión que suponen las migraciones.

Por su parte, varios de los actores clave entrevistados⁴⁷ reconocieron que el “éxito” de la migración de los niños/as y adolescentes indígenas a México en gran parte ha tenido que ver con el surgimiento y consolidación de redes de apoyo. Este éxito se mide a partir de lograr el objetivo final: regresar y traer algunos recursos para la familia en la comunidad de origen. En El Naranjo, las primeras redes se construyeron a partir de elementos relacionados con el parentesco. De manera reciente, se originan y fortalecen sobre la base de aspectos que tienen que ver con las relaciones de amistad y de género, así como también con valores religiosos.

Se distingue con notoriedad que muchos de los entrevistados que van a trabajar a las ciudades o poblados mexicanos tienen un hermano mayor que los recibe y los ayuda a conseguir trabajo. Otra modalidad, para este mismo caso de migración rural-urbana, de menores de edad indígenas que se dirigen específicamente a Tapachula, es la migración en grupos de amigos conformados de acuerdo a edad, género y valores religiosos. Este último caso se da especialmente entre niñas y adolescentes. Ahora bien, cuando los y las menores de edad llegan solos y sin acompañamiento a México y acuden a espacios sociales o laborales, no es difícil ni poco común que socialicen con aquellos que pertenecen a su mismo grupo étnico *Mam* y que, además, son originarios de la misma localidad⁴⁸. Esto últi-

47 Representantes de organizaciones sociales, de desarrollo o religiosas; miembros de instituciones públicas u organismos internacionales; propietarios de fincas; ancianos, líderes y autoridades locales; padres de hijos migrantes; entre otros.

48 También reconocidas como *Redes de paisanaje*, que de acuerdo a Durand (2000), se construyen a partir de una identidad común.

mo se explica en el hecho de compartir una misma historia comunitaria y de migrar por causas muy similares.

Los que logran comunicarse, que son muy pocos y lo hacen de manera esporádica, empiezan a invitar a otros familiares e incentivarlos a migrar. De esta forma, las redes pueden servir de gancho para que otros se vayan. En este caso probablemente no se facilitan los recursos para el viaje, pero sí se transmite la información y el conocimiento para la realización del viaje y la identificación de lugares de empleo.

La religión como parte de las redes sociales de migración

La práctica religiosa distingue a algunos habitantes de El Naranjo. De manera marcada se pudo encontrar que la religión cobra un papel importante, tanto en el ámbito de la familia, la vida cotidiana y la comunidad de origen, como en la conformación de redes para la migración. En este punto únicamente se abordará el caso de las niñas y adolescentes mujeres a quienes se identificó claramente en este caso.

En la comunidad hay aproximadamente siete iglesias evangélicas⁴⁹ que se han formado en los últimos años. La Iglesia católica establecida (pequeña en infraestructura) recibe a un sacerdote que llega una vez al mes para impartir misa a sus feligreses. Sin embargo, los vecinos católicos comentaron que actualmente la Iglesia católica está fragmentada y se han creado dos grupos entre los mismos católicos, esto debido a un problema de escrituración de la tierra en donde está planeado construir una iglesia más grande.

Las niñas y adolescentes evangélicas destinan un tiempo importante de por lo menos 6 de los 7 días de la semana para asistir a la iglesia. Además, la Iglesia también organiza diversas actividades entre los mismos segmentos de la población. Por otro lado, en algunas iglesias se impone a las niñas y adolescentes una disciplina extrema, por la que se controla su comportamiento social, forma de relacionarse, respeto y obediencia a los padres y a sus mayores y forma de vestir. Sin embargo, esto es concebido como parte de las normas que tienen que seguirse.

49 Dos iglesias Príncipe de Paz; Consejera Fiel; Getzemaní; Iglesia de Dios; Nombre de Jesús.



Vásquez (2002) en un estudio realizado en una comunidad indígena con migración a EEUU, señala que los jóvenes hijos de migrantes reportan la tendencia al involucramiento en grupos de pares que permitan la interacción-socialización y la generación de grupos de referencia que apoyen la afirmación personal:

“maras”⁵⁰, grupos religiosos, grupos musicales, entre otros. Una reacción frecuente es el involucramiento de la familia completa en las iglesias salvacionistas. El interés por la preservación de la unidad familiar podría ser uno de los motivos que explica este tipo de conversiones.

Algunas de estas niñas y adolescentes que van a trabajar a México han tomado la decisión de migrar a partir de la experiencia de “otras amigas evangélicas”. Entonces, en la aldea es usual ver salir a grupos de por lo menos cinco adolescentes que además de tener en común el origen, el sexo y la edad, son evangélicas; de allí que se fortalezcan redes sociales para la migración a partir de la religión. Probablemente es muy temprano para afirmarlo de manera categórica y será necesario un estudio detenido.

Ya en México las adolescentes no pueden asistir a la iglesia evangélica. Para aquellas que trabajan de empleadas domésticas mucho se debe a que no conocen bien las localidades a donde llegan, o no les dan permiso. Las que se ocupan en las fincas señalaron que no hay iglesias cercanas. Sin embargo, se da entonces una *religiosidad vivida* en tanto atienden a sus principios y valores religiosos en ausencia de la institucionalidad. A partir de ello, al estar fuera de sus comunidades, presentan el buen comportamiento al que apela su iglesia, escuchan música cristiana, realizan sus oraciones, etc. Esa situación no se expresa con la misma fuerza para el caso de los católicos. Existe un grupo importante de católicos en la comu-

50 Vocablo utilizado en Guatemala para designar a grupos de adolescentes o jóvenes que eventualmente se involucran en actos delictivos. Puede ser entendido como sinónimo de pandillas.

nidad, pero menor en proporción a los evangélicos. Sin embargo, llama la atención que la mayoría de los líderes activos de El Naranjo, así como aquellos que forman parte de las autoridades locales sean católicos.

Algunos cambios a partir de la migración a México

En este apartado la discusión se integra de acuerdo con la información recabada tanto en Guatemala como México. Se busca construir un hilo conductor a partir de los impactos que se evidencian en la comunidad de origen, ya que en todo momento los niños, niñas y adolescentes hacen referencia a una experiencia propia que se proyecta en la familia y en el territorio guatemalteco. De manera sistemática se obvia la comunidad receptora, solo aparece para señalar aspectos positivos del entorno y como espacio de trabajo.

En la aldea El Naranjo existe cierta claridad en los papeles y funciones asignados a hombres y mujeres. Los padres y esposos son responsables de proveer los recursos para el sostenimiento de la familia, de asumir la jefatura del hogar en lo que respecta a la corrección de los hijos y de asignar tareas y otorgar permisos a todos los miembros de la familia. En la parcela familiar, se encargan de la siembra de milpa, frijol, frutas, etc. Por su parte, las mujeres deben cumplir con el cuidado de los hijos, de la casa y con atender al esposo. A los hijos varones se les asigna como ayudantes en el trabajo agrícola dentro de la parcela familiar o fuera de ésta. Las hijas mujeres tienen que contribuir en las labores domésticas del hogar y en el cuidado de los hermanos menores. En algunos casos, se encontró que las niñas a partir de los 11 años ya pueden realizar otras actividades remunerativas como “lavar ajeno” para contribuir a la economía familiar; también en muchos casos cuidan los animales de la casa.

La estructura del hogar se modifica a partir de la migración de los niños y niñas a México. La migración infantil y adolescente está provocando cambios importantes al interior de la familia, pero también en el plano local, comunitario y en la vida personal. De acuerdo a diversos estudios realizados en comunidades de origen en Guatemala (INCEDES: 2005), a partir del proceso migratorio los esquemas de integración familiar pare-

cen sufrir cambios profundos, adoptándose nuevas modalidades de comunicación y ejercicio de control y autoridad a distancia. En El Naranjo se observó que la ausencia de la pareja, especialmente del esposo, hace que la mujer/esposa/madre asuma el control total del hogar, encargándose de dar permisos, administrar recursos, cuidar las siembras, velar por los hijos, etc. Se ha podido constatar que los lazos afectivos no se rompen con la distancia, todo lo contrario, se fortalecen.

En el plano personal, en los niños/as indígenas se ha generado una relativa autonomía que afianza la decisión de migrar a México. En este sentido, ellos asumen mental y físicamente retos y responsabilidades de adultos, lo que provoca un proceso abrupto de crecimiento y madurez emocional y psicológica que no es dimensionada apropiadamente por los sujetos mismos. Cuando las oportunidades únicamente se generan fuera de la comunidad, se empiezan a cuajar elementos subjetivos que pueden, a largo plazo, provocar el desarraigo de su cultura e identidad. Para los jóvenes la migración a México significa una alternativa para la realización de metas (si bien no un proyecto de vida). Sin embargo, las limitaciones del sistema de educación formal en El Naranjo hacen difícil insertarse en un mercado laboral ajeno al agrícola. Ésta es probablemente, entre otras, una de las razones más importantes, aunque no asumidas, que los impulsa a buscar nuevas alternativas y experiencias en México.

La migración conlleva, asimismo, la asunción temprana de responsabilidades de carácter económico. Dicho proceso siempre es asumido primero por los hermanos o hermanas mayores quienes marcan el ejemplo para los más chicos. De manera que antes del viaje se acuerda de manera verbal en la mayoría de los casos y sobreentendiéndose en otros, que de estos niños/as y adolescentes derivará una buena parte de los recursos que perciba la familia. En este caso se pudo encontrar que se ahorra por lo menos el 80% del ingreso para llevarlo a su comunidad. Se destina un 20% para gastos personales (pago de la tienda en la finca⁵¹, transporte para ir a la comunidad, compra de ropa⁵²).

51 La finca tiene una tienda que da crédito a los trabajadores agrícolas que llegan. Los menores indígenas guatemaltecos reportaron que regularmente piden galletas, gaseosas, chicles, dulces y en algunos casos fideos para complementar la dieta alimenticia a la que están acostumbrados en su comunidad de origen.

52 Al regresar van a Malacatán y se compran faldas largas y blusas coloridas, característico de las mujeres jóvenes de El Naranjo.

Este aporte familiar se realiza a través de la entrega directa cuando regresan de visita cada quincena, mensualmente, cuando termina la temporada o cuando cambian de trabajo. De la misma forma, estos recursos económicos pueden ser entregados de manera directa a uno de los padres –especialmente al papá– cuando este llega directamente a México con el propósito de recoger el dinero. En ninguno de los casos las “remesas infantiles”⁵³, como las llama la investigadora, son enviadas por transferencias bancarias, agencias de remesas, tienda de encomiendas, etc., pero el envío sí puede darse de manera excepcional, por ejemplo en casos de emergencia, a través de algún familiar o amigo cercano que en muchas ocasiones también es menor de edad.

Ese comportamiento puede explicar los datos ofrecidos por la EMIF GUAMEX (2005) que indican que la mayoría de los trabajadores migrantes guatemaltecos procedentes de México reportaron no enviar remesas. En el caso particular de los entrevistados, tiene que ver puntualmente con la falta de acceso a y desconocimiento de los sistemas bancarios y de transferencias, a lo que se suma la dificultad en términos de distancia y costos. “Yo mismo me traigo el dinero, porque en la finca no tengo donde mandarlo. Además si le mando a mi papá, entonces él va a gastar para irlo a traer a Malacatán y se enoja, no tiene cuenta [...] Mejor me lo traigo yo” (entrevistado de 16 años en la aldea El Naranjo).

Las remesas infantiles en El Naranjo son recibidas y administradas por el padre como jefe de hogar. Debido a la falta de empleo y oportunidades de ingreso en la comunidad, muchas veces estos recursos pueden significar hasta el 75% del total del presupuesto del hogar. Eso no significa que se les permita a los niños/as indígenas opinar en la toma de decisión de cómo ocupar estos recursos. Pero aunque no puedan opinar sobre el uso del dinero, tienen un margen mayor de libertad para moverse en la comunidad.

53 Una primera definición de remesas infantiles puede ser la siguiente: son los recursos económicos derivados de un proceso de migración internacional transfronterizo protagonizado por niños, niñas o adolescentes producto de una actividad laboral realizada en el país receptor. Este monto contribuye de manera importante al sostenimiento y subsistencia de la familia y es parte de un acuerdo preestablecido entre el migrante menor de edad y su familia. Más adelante se profundiza en este tema.

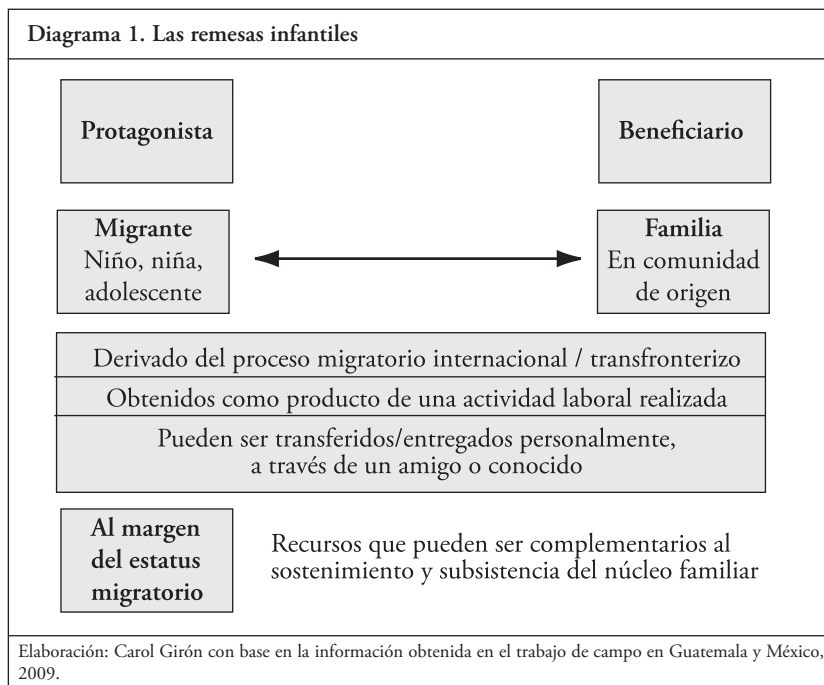
La forma en que se administran los recursos muestra una línea de mando al interior de la familia que no reconoce las contribuciones y los aportes de cada miembro. Así esos recursos derivados del trabajo infantil favorecen una forma de ejercer el poder que no respeta las diferencias individuales y la condición de niñez. Esto modela una manera de ser en los niños y las niñas. El niño aprende a partir de la experiencia propia y en el futuro tiende a reproducir este comportamiento. La migración no necesariamente genera cambios frente a la estructuración y formación familiar y el ejercicio de poder; lo que dificulta la autonomía, la independencia y el desarrollo de un criterio propio, elementos necesarios para romper con una sociedad autoritaria.

Por otro lado, trasladar montos importantes de dinero “en efectivo” constituye un riesgo para los entrevistados. Además, los pesos mexicanos recibidos por el trabajo son cambiados a quetzales en la frontera entre Guatemala y México, con *cambistas* que con frecuencia les ofrecen tasas más bajas por ser niños e indígenas. Esta situación no es contemplada seriamente por los adultos de la familia. A continuación se presenta un diagrama que intenta ilustrar algunas variables que deben considerarse en la conceptualización de “remesas infantiles”. Para denominarse así deben cumplir con ciertos criterios.

Las remesas infantiles permiten a la familia su supervivencia cotidiana, pero en ningún momento estos recursos logran establecer una base firme para superar los niveles de pobreza. Las remesas son un complemento del ingreso familiar que logra elevar el consumo hasta cubrir una dieta “modesta” para todos los miembros. No obstante, este apoyo económico depende del tiempo de permanencia en México.

Por otra parte, los cambios a nivel local todavía no son tan evidentes. Por ejemplo, a diferencia de lo que puede observarse en los datos de otros estudios en poblaciones indígenas (Vásquez, 2002), en El Naranjo no se observan modificaciones en la infraestructura, los diseños arquitectónicos o en el flujo de dinero y capital (el consumo es muy limitado). Un cambio importante que observan líderes y autoridades locales en la aldea, derivado del proceso migratorio infantil a México, tiene que ver, en cambio, con el incremento en el consumo de alcohol y tabaco. En los testimonios se encuentra que para los adultos, lo negativo “viene y se apren-

Diagrama 1. Las remesas infantiles



de afuera”, por lo que aquellos comportamientos y conductas socialmente no aceptadas obedecen a factores exógenos. Un cambio que se considera positivo se relaciona con los valores y la reproducción de formas y estilos de vida de los *mayores*: los abuelos y los padres.

¿Qué pasa con la familia en México? Cuando la familia completa se traslada al sur de México, especialmente en temporada de cosecha, el comportamiento no suele cambiar. Se mantiene y preserva la unión familiar, el cuidado de los padres hacia los hijos y la observancia por “la buena conducta”. Los hijos mantienen una relación de respeto hacia sus progenitores y contribuyen de manera diferenciada, tomando en cuenta las edades, en las actividades laborales. Un tema al que se hizo referencia pero de manera muy rápida y poco reflexiva es el establecimiento de nuevas formas de comportamiento que se exigen en algunos lugares a los que se llega. En este caso, por ejemplo, en algunas de las fincas (en Argovia por



Fotografías de áreas y espacios para los migrantes en Finca Argovia, Chiapas.

ejemplo) se promueve entre los trabajadores agrícolas indígenas guatemaltecos (tanto adultos como menores de edad, hombres y mujeres) el respeto de normas básicas para la convivencia. Estas se traducen específicamente en la promoción y respeto de horarios fijos para la alimentación; regulación del uso del tiempo y el espacio; hábitos de higiene y limpieza en las áreas colectivas y comunes; etc. Los niños más chicos especialmente aquellos que migran en familia y se encuentran en edades hasta los 10 años, se adaptan fácilmente a los reglamentos. En algunos casos, para los adolescentes y los jóvenes esta situación es más difícil, especialmente en el ámbito de las relaciones de pareja.

Para finalizar este apartado es necesario indicar que el análisis de los cambios e impactos sociales derivados de la migración a México requiere de una mayor profundización, tanto en la comunidad de origen como en la receptora. En este caso, la dinámica de estas comunidades y por ende los efectos que se viven cobran sentidos diferentes de acuerdo al segmen-

to de población que se estudia. Deben analizarse con cuidado relaciones de género, entre generaciones, etc., así como también la temporalidad y períodos específicos del año, en tanto se hace referencia a una migración de carácter transfronterizo.

Educación: la última opción de niños, niñas y adolescentes indígenas

Aquí los niños no estudian... si no hay dinero qué pueden hacer. Mire yo mandé a la patoja [niña de 8 años], pero ya no fue porque dicen que ni donde sentarse tienen. Para qué vas a seguir perdiendo tu tiempo, aquí en la casa te quedas mejor y ayudas a tu mamá. Si ya la mandé y no hay lugar, ya no va otra vez, ahora le toca al más chiquito [varón de 7 años que actualmente estudia]” (Zeferino, dueño de tienda, 70 años).

La educación en Guatemala

La educación constituye uno de los derechos fundamentales del ser humano. Asimismo, se considera que es uno de los pilares más importantes para la construcción del desarrollo humano y de las sociedades democráticas (ODHAG: 2009). En ese sentido, y para el caso de Guatemala, las oportunidades de acceso y permanencia en el sistema educativo tradicionalmente no se han encontrado al alcance de la mayoría de la población. Como bien lo explica el PNUD (IDH: 1999), ésta es a menudo marginada por desigualdades económicas y sociales, disparidades regionales y otros factores políticos, lingüísticos y geográficos. Este comportamiento es preocupante en tanto la educación es un factor de crecimiento económico, pero también es un elemento fundamental para el desarrollo social.

De acuerdo a la Constitución Política, el Estado de Guatemala debe proporcionar y facilitar la educación a todos sus habitantes sin discriminación alguna, siendo el fin primordial el desarrollo integral de la persona humana, el conocimiento de la realidad y cultura nacional y universal.



Fotografía de la Escuela Oficial Rural Mixta
de aldea El Naranjo

Asimismo, se reconoce que la educación es de interés nacional, así como la necesidad de orientar sobre los derechos humanos. La familia es considerada la principal fuente de la educación y los padres tienen derecho a escoger la que ha de impartirse a sus hijos menores. El Estado también garantizará que la educación sea gratuita. Sobre este tema

la Ley PINA⁵⁴ contempla el derecho a recibir una educación integral en igualdad de condiciones para el acceso y permanencia en la escuela.

El año 2009 el gobierno promovió el derecho a la educación pública gratuita con el objetivo de que se la garantice. Sin embargo, este tipo de acciones también han sido cuestionables en tanto el sistema educativo guatemalteco todavía no cuenta con las capacidades básicas (presupuesto/ número de maestros/ infraestructura/ etc.) para asegurar su efectivo cumplimiento. En tal virtud, las organizaciones de la sociedad civil y la población en general, en grados diferenciados, han demandado del Ejecutivo y Legislativo, poner más atención en la situación presupuestaria del sector educativo, a efecto que se incrementen los recursos en forma global y se amplíen los rubros en las áreas que se han mantenido estancadas.

Para el caso de la aldea estudiada, la tasa de analfabetismo es alta y se concentra en los adultos (padres de familia) y adultos mayores (abuelos). Para el caso de personas menores de edad, por lo menos la tercera parte del total nunca ha asistido a la escuela. En la comunidad no se pudo identificar una persona que haya completado el diversificado y cuente con un título de educación media. Incluso para aquellos niños y niñas que estén interesados en continuar estudiando el ciclo básico y cuyos padres cuentan con los recursos económicos, solo existe la posibilidad de asistir a

54 Sobre el contenido de esta Ley, véase Anexo 1.

Telesecundaria⁵⁵ en aldeas vecinas que se encuentran aproximadamente a una hora de la comunidad. Sin embargo, los padres de familia ven esta opción poco viable por el costo económico y social del viaje. Para el caso de El Naranjo, la educación no se contempla dentro de un programa bilingüe⁵⁶, a pesar de ser Mam en su totalidad. De acuerdo al claustro de maestros que enseña en la aldea, todos los estudiantes hablan español, unos con menor dificultad que otros. Notan que muchos de estos niños hablan el Mam eventualmente.

Tabla 5
Estadísticas de niños, niñas y adolescentes indígenas inscritos en la Escuela Oficial Rural Mixta de aldea El Naranjo, Malacatán
Años 2008 – 2009

Ciclo escolar 2008			Ciclo escolar 2009	
Grado	N.º de NNA inscritos	N.º de NNA retirados	Grado	N.º de NNA inscritos
Preprimaria			Preprimaria	69
Primero	68	21	Primero	145
Segundo	48	06	Segundo	75
Tercero	27	01	Tercero	56
Cuarto	29	01	Cuarto	23
Quinto	43	03	Quinto	22
Sexto	27	02	Sexto	14
Total	242	34	Total	479

Elaboración de Carol Girón con datos proporcionados por la Supervisión Departamental de Educación en Malacatán (2009) y con base en los datos proporcionados por el Sr. Oscar Uriel Quixquix Miranda, Director de la EORM de El Naranjo (Mayo 2009).

- 55 Este método de enseñanza cubre las necesidades educativas de personas de bajos recursos y que viven en zonas retiradas. A través de este método, se fomenta el auto aprendizaje con la guía de un docente, sin que se requiera de trabajos didácticos o de investigación, como sucede con la educación tradicional. Para la implementación de una telesecundaria se debe contar con equipos como televisión y DVD.
- 56 De acuerdo a la Ley PINA en su artículo 38, el Estado deberá asegurar también una educación multicultural y multilingüe, en especial en zonas de población mayoritariamente maya, garífuna y xinka.

En El Naranjo se ubica la Escuela Oficial Rural Mixta de la aldea El Naranjo, que brinda educación para los grados de primaria y preprimaria. De acuerdo a los datos oficiales, proporcionados por la Supervisión Departamental de Educación, para el año 2008 hubo un total de 242 inscritos para los grados de primero a sexto de primaria; sin embargo, muchos de ellos no finalizaron el ciclo escolar (por lo menos 14%).

Como se puede apreciar de acuerdo con los datos proporcionados por la Supervisión Departamental, así como por las entrevistas con los docentes e información de padres de familia en El Naranjo, elevar el nivel académico de los niños/as y adolescentes no es una prioridad. Al contrario, todo indica que a mayor edad, menor posibilidad de continuar los estudios. Muestra de ello es la disparidad que existe entre el número de niños que están en los primeros años de escuela y aquellos que están por concluir la primaria. Con la educación gratuita este comportamiento cambió en 2009: el número de inscritos en la escuela de la comunidad prácticamente se duplicó. Ahora bien, en El Naranjo, conforme avanzan en edad, aumenta el abandono escolar. De esa cuenta, muchos ven interrumpida su educación formal debido a razones generales que se asocian con: migración temporal a México, especialmente como un proceso familiar; falta de recursos económicos en el hogar; falta de trabajo cercano a la aldea, especialmente en el caso de las mujeres; poco interés y deseo que puede ser por parte de los padres, de los hijos e hijas, o de ambos.

Estas razones combinan situaciones económicas y de género. Para el caso específico de las niñas y adolescentes mujeres, el abandono escolar muchas veces está asociado a la falta de recursos suficientes, así como a la necesidad de asumir el cuidado de los hermanos pequeños. Mientras que los varones sufren en cambio mayor presión por parte de sus padres para buscar trabajo. No obstante, para los más pequeños el abandono puede estar vinculado al proceso de migración agrícola estacional que realizan los padres y en la que ellos juegan un rol importante como acompañantes. Ahora bien, también existen casos en que algunos deciden solos interrumpir su educación formal para migrar y trabajar.

Llama poderosamente la atención que en muchos casos, se abandone la escuela simplemente porque “ya no les gustaba estudiar”; esto se da tanto en hombres y como mujeres. Los padres no interpelean a los hijos e

hijas por esta decisión, lo cual demuestra una vez más que en la comunidad la educación formal no es vista como un factor que pueda contribuir a generar cambios importantes en el corto y mediano plazo:

Mire, más que todo es porque los padres de familia no obligan a los niños a venir a la escuela. Yo he platicado con algunos que han venido a apuntar a sus niños. Nosotros les hemos hecho conciencia. Miren nosotros los vamos a apuntar pero por favor queremos que vengan a estudiar, porque ya cuando inician las clases después que los han venido a apuntar, a los 15 días ya faltan. Nosotros hemos ido a las casas y ellos han dicho: es que ya no quiere ir a estudiar- [...]. (Director de la Escuela El Naranjo).

De acuerdo a los mismos padres, maestros, líderes, autoridades y representantes de instituciones que aportan con becas de estudio (Aasdim-Visión Mundial), es usual que los niños y niñas decidan ya no ir a la escuela de un día para el otro. Este es un dato alarmante, en tanto, para los habitantes de la aldea la educación no es un valor importante, pues la situación de pobreza y pobreza extrema demanda más que todo darle el valor adecuado al “trabajo” como una oportunidad para la subsistencia familiar.

El impulso de un programa de educación gratuita tiene que estar acompañado de un plan nacional real para su implementación de modo que se logre el impacto y el objetivo que se busca: mayor cobertura y elevación de los porcentajes de educación. En Guatemala, dicha iniciativa ha sido aplaudida, pero también criticada en tanto escuelas como la del Naranjo: 1) no cuentan con el mobiliario y la infraestructura adecuada y suficiente para atender al número de estudiantes; 2) no se ha contratado más maestros pese al el incremento en la población estudiantil y 3) no se ha asignado el presupuesto suficiente para atender de manera digna el trabajo de los profesionales de la educación⁵⁷. Existe preocupación por parte

57 Para UNICEF (2007), en Guatemala, a raíz de la firma de los Acuerdos de Paz, se asume la responsabilidad no solo de garantizar la educación de todas y todos los guatemaltecos, sino también de velar por que corresponda a las características y necesidades de un país multiétnico, pluricultural y multilingüe. A pesar de todo, se identifican y reconocen avances relativos reflejados no solo en la mejora de los principales indicadores, sino también en el mayor interés de parte de los gobiernos y la sociedad civil por mantener el tema en la agenda nacional. Uno de los indicadores antes mencionados es el incremento de la cobertura de la educación primaria.

de las autoridades del sistema educativo a nivel local, municipal y departamental, así como por parte de representantes de organizaciones de desarrollo como Aasdimá-Visión Mundial que colaboran de manera directa desde ya hace algunos años proporcionando becas de estudio a menores de edad de la comunidad. Debe indicarse que Visión Mundial también ha contribuido en el mejoramiento y ampliación de la infraestructura de la escuela en la aldea.

En este caso se reconoce una dinámica perversa que no permite romper con el círculo de la pobreza en tanto los indicadores de educación y salud no muestran un cambio significativo. En Guatemala este comportamiento es el resultado del abandono estatal y de la falta de cobertura del sistema educativo en áreas pobres del país, ubicadas en las zonas rurales y donde los grupos vulnerables son los pueblos indígenas y las mujeres.

En El Naranjo las familias tienen un promedio de entre 6 y 12 miembros. En este caso, la aldea ejemplifica la relación entre crecimiento demográfico y disminución de los niveles de educación. El crecimiento demográfico se asienta también en relaciones de poder al interior de la familia, por las cuales en muchos casos existe la prohibición de métodos de planificación familiar. El alto número de hijos e hijas que tiene cada mujer explica, entonces, en buena medida y desde otro punto de vista el por qué los niños/as y adolescentes se suman a temprana edad al mercado laboral.

La educación en México

Las fincas Irlanda y Argovia cuentan con centros educativos. La finca Irlanda tiene una escuela que pertenece al gobierno del estado. Está adscrita al Programa Federal de Educación Preescolar y Primaria para Niños y Niñas Migrantes. Mientras que la finca Argovia tiene una escuela a cargo del Programa de Educación Primaria para Niñas y Niños Migrantes (PRONIM)⁵⁸, que forma parte a su vez del programa de cooperación en-

58 Este programa provee de la infraestructura para el establecimiento de escuelas para niñas y niños del nivel básico, de padres migrantes, en espacios como las fincas de café en donde especialmente en temporada alta existe un número alto de migrantes trabajadores agrícolas con menores de edad.

tre el gobierno de México (a través del Sistema Nacional para el Desarrollo Integral de la Familia y el Instituto Nacional de Migración) y UNICEF. Tiene como finalidad atender la problemática de los niños y niñas en los lugares fronterizos y busca “promover la atención educativa intercultural, de nivel básica, de las hijas e hijos de familias jornaleras agrícolas, a través de la coordinación de esfuerzos interinstitucionales”⁵⁹.



Fotografía de escuela para niños y niñas migrantes en la Finca Irlanda de Chiapas

Al momento, los centros formativos ubicados en las fincas cuentan únicamente con “educación multigrado”, que se traduce en un maestro en cada escuela que debe impartir clases a niños de diferentes edades y escolaridad. Sin embargo, existe una enorme disposición por parte de los propietarios de las fincas porque estos sistemas sean fortalecidos a través de la designación de un mayor presupuesto para la contratación de más maestros, así como para mejorar las condiciones de infraestructura de las escuelas.

Todos los migrantes pueden inscribirse en las escuelas “sin ningún requisito” administrativo ni económico. No obstante, al momento de completar los estudios sí se requiere de un documento de identidad para el caso de los guatemaltecos: el acta o partida de nacimiento. Para sorpresa de todos, al finalizar los niños y las niñas indígenas el ciclo escolar, las madres señalan que no cuentan con ningún documento de identidad. En varios de estos casos y para los más pequeños, algunas declararon que no han asentado la partida de nacimiento del lado guatemalteco⁶⁰. En las entrevistas realizadas a padres trabajadores agrícolas temporales se señaló que en algunos casos se permite que sus hijos e hijas asistan a la escuela en

59 Ver más en <http://www.pronim.es.tl/OBJETIVOS.htm>.

60 En la mayoría de los casos, los padres señalaron que una de las razones por las cuales no habían asentado en el registro municipal el nacimiento de sus hijos es la falta de recursos para moverse a la cabecera municipal para realizar el trámite correspondiente.



Fotografía de niños y niñas guatemaltecos de preescolar en Finca Irlanda en Chiapas, México

las fincas, pero que al regresar a la localidad ya no continúan estudiando.

Si bien las escuelas de las fincas constituyen una muestra importante del compromiso y preocupación que existe por atender la escolaridad de los hijos e hijas de los migrantes guatemaltecos, estos esfuerzos todavía son insuficientes. En la práctica este

proceso formativo adolece de los recursos humanos suficientes para atender de manera especializada a cada grado e incluir otra serie de actividades que fortalezcan el aprendizaje del segmento de población estudiantil. Sin embargo, en Chiapas se han realizado esfuerzos específicos⁶¹ por parte de la Dirección General de Desarrollo de la Gestión e Innovación Educativa (DGDGIE), en coordinación con UNICEF, y con la participación de representantes de los países de Centroamérica⁶², con el objetivo de apoyar la incorporación, permanencia y logro educativo de las niñas y niños de familias jornaleras agrícolas migrantes, especialmente de aquellos que se encuentran en edad de educación básica. Todo ello amparado en un proyecto denominado “Educación Básica Sin Fronteras”⁶³ que contiene estrategias pedagógicas con un enfoque intercultural.

61 “Primer Encuentro para la Atención Educativa a Población Infantil Inmigrante de Centroamérica” realizado en Tuxtla Gutiérrez, Chiapas el 20 y 21 de agosto de 2009. Ver más en el sitio web de la Dirección General de Desarrollo de la Gestión e Innovación Educativa de México: <http://basica.sep.gob.mx/dgdgie/cva/sitio/start.php?act=migrantes>.

62 Representantes de los ministerios de Educación de Guatemala y Nicaragua; Cónsul de El Salvador y Vicecónsul de Guatemala. De México asistieron autoridades educativas del nivel federal y estatal, de la Secretaría para el Desarrollo de la Frontera Sur, ECOSUR, SRRE delegación Chiapas, UNICEF, Dirección de Relaciones Internacionales del Estado y Desarrollo Integral de la Familia, delegación Chiapas.

63 Este proyecto está inserto en los de la Coordinación Nacional de Programas Educativos para Población en Situación de Vulnerabilidad de la DGDGIE.

Para concluir este tema, es necesario evaluar la educación en la comunidad de origen versus comunidad de destino. Destaca la dificultad que las personas menores de edad enfrentan para el acceso a la educación en El Naranjo, comparado con la oportunidad que ofrece la comunidad receptora mediante la creación de espacios e implementación de programas para los niños, niñas y adolescentes migrantes.

Salud⁶⁴: derecho a medias

La salud en Guatemala

La pobreza como determinante social de la salud está presente en el país, lo cual limita las posibilidades de mejorar el estado de salud y la calidad de vida de amplios grupos de población. Afecta en especial a la población infantil, a los habitantes de las zonas rurales, a los pueblos indígenas y a las mujeres (Estado de la Región: 2008). La salud como derecho fundamental se reconoce tanto en la Constitución, como en otros instrumentos internacionales. Para el caso de la Ley PINA, el Art. 28 establece que la atención médica al niño será a través del sistema de salud pública⁶⁵, garantizando el acceso universal e igualitario a las acciones y servicios para promoción, protección y recuperación de la salud.

En la comunidad El Naranjo, la situación económica de los hogares dificulta acudir al centro de salud y al hospital público ubicado en la cabecera municipal incluso en casos de emergencia. En la comunidad logran atención aquellos que cuentan con recursos suficientes para pagar el tras-

64 Debe indicarse que para el caso de Malacatán la organización a cargo del sistema de extensión de cobertura en salud, no accedió a proporcionar la información relativa al tema (estadística), a pesar de múltiples solicitudes. Esto ha dificultado poder hacer una aproximación al comportamiento en el tiempo y dimensionar la situación real que vive la comunidad en este tema.

65 Esta misma ley establece que los centros de atención médica, públicos o privados, deben contar con la autorización de los padres de familia, tutores o encargados para hospitalizar o aplicar tratamientos que requieran niños y niñas, salvo en casos de emergencia en que la vida o integridad de estos se encuentre en riesgo. Ahora bien, cuando por razones de índole cultural o religiosa, el responsable legal niegue el consentimiento para la hospitalización de una persona menor de edad, el médico tratante queda facultado para adoptar acciones inmediatas, a efecto de proteger su vida o su integridad física.

lado; este consiste en un viaje expreso (si es de noche) que además es mucho más caro, y en contratar los servicios de un vecino de la comunidad que tenga vehículo *pick up* (una camioneta)⁶⁶.

De acuerdo a lo que se pudo observar y a la información obtenida, muchos de los niños y niñas pequeños, entre 0 y 5 años, tienen enfermedades de la piel pero las madres señalan que no cuentan con recursos para atenderlos. Otras enfermedades comunes en El Naranjo son las digestivas, como diarreas⁶⁷ que probablemente se deben a las condiciones de higiene en la vivienda, así como a la forma de preparación de los alimentos. Debido al clima caliente y húmedo del lugar, muchos niños y niñas también padecen de enfermedades respiratorias. Regularmente, son atendidos por sus progenitoras mediante la preparación de brebajes con yerbas y plantas naturales.

El Naranjo es un ejemplo en el que la ruralidad se traduce de manera inmediata en la carencia de servicios básicos como la salud. Aquí lo rural y lo étnico “siempre” van de la mano, lo cual corrobora que en el país la población indígena es de manera automática y permanente afectada en sus derechos y garantías básicas. No obstante, en medio de este panorama negativo, en la aldea existen esfuerzos de cobertura y atención en salud, pero que aún son insuficientes para atender de manera integral a los niños, niñas y adolescentes indígenas:

- El acompañamiento de una promotora de salud del “Programa Esperanza de Vida” de Visión Mundial tiene a su cargo El Naranjo en donde calendariza visitas de acuerdo a los requerimientos institucionales y los acuerdos con la misma comunidad, ejecuta campañas de prevención a través de pláticas y charlas sobre VIH-Sida y ETS. Realiza pruebas para identificar el virus; las personas que resultan VIH positivas, son apoyadas con el pago para el transporte desde la aldea hacia Malacatán, así como con el tratamiento con antirretrovirales.

66 Por la topografía del lugar todos los vecinos que cuentan con vehículo tienen camioneta (un *pick up*).

67 En Guatemala, uno de los grupos poblacionales con mayores desventajas son los niños y niñas que residen en el área rural y cuyas madres son indígenas. En este grupo, la prevalencia de diarrea en el 2006 era cercana al 37% entre los hombres y 30% entre las mujeres (Estado de la Región, 2008).

Recuadro 3. Dimensión social de la exclusión en Guatemala

Los indicadores sociales de acceso a servicios públicos, protección social y calidad de vida presentan desviaciones importantes según el área de residencia, la etnicidad, el género y el nivel socioeconómico de la población. Forman parte de uno o más de los grupos anteriores, la población con baja escolaridad, los trabajadores del sector informal y los campesinos sin tierra que migran en época de cosecha desde las tierras altas hacia la costa sur; estos grupos son particularmente vulnerables a las formas de exclusión social.

La precariedad del ingreso en determinadas regiones es solamente un rasgo de una situación más generalizada de postergación y discriminación que solamente en los últimos años, bajo el impulso de los compromisos del gobierno en los acuerdos de paz, ha principiado a encararse y superarse. Entre ellos, cabe citar el abastecimiento de agua, energía eléctrica, disposición adecuada de excretas, asistencia escolar y servicios de salud.

La población indígena del país tiene menor protección social en salud. En diferentes niveles de ingreso, la población indígena tiene una cobertura de seguridad social inferior a la población no indígena. Este dato forma parte de condiciones estructurales de alcance mayor: la población indígena tiene asiento principalmente rural, predominan los agricultores de autoabastecimiento y su empleo ocasional o estacional como jornaleros no genera relaciones contractuales formales. La población indígena campesina, al estar comprendida en el sector informal, no tiene derecho a la seguridad social.

Por otra parte, los seguros privados de salud son excluyentes. Para todos los grupos étnicos, el aseguramiento privado no ocurre en niveles de ingreso inferiores al séptimo; sin embargo, menos de mil familias indígenas tienen contratos privados de aseguramiento en salud.

Tomado de Ministerio de Salud Pública y Asistencia Social Guatemala-Dirección General del Sistema Integral de Atención en Salud. Protección Social en Salud: Guatemala. OPS Guatemala, enero 2002.

- Presencia de una facilitadora de salud que cumple con la función de apoyar a los vecinos de la localidad, a quienes también puede vender medicamentos básicos y “poner inyecciones”.
- Presencia de comadronas que atienden partos en la comunidad, así como atienden y “curan” a niños y niñas.
- Presencia de vigilante de salud conocida como “pesadora”, quien está a cargo de pesar a los niños y niñas entre los 0 a 5 años. Atiende a 20 hogares de la comunidad.

La salud en México

Los niños, niñas y adolescentes indígenas guatemaltecos sufren las mismas enfermedades descritas en el acápite anterior, en los lugares de destino en México: enfermedades digestivas, respiratorias y de la piel. Algunas fincas cafetaleras que ocupan a la niñez indígena cuentan dentro de sus instalaciones o en lugares cercanos con servicios de salud. En la finca Irlanda, la clínica se encuentra ubicada al lado de la escuela. Un médico, no permanente, llega algunos días hábiles de la semana. En casos de emergencia mayor se buscan alternativas inmediatas. En la finca Perú Paris solo se cuenta con un extenso botiquín con medicamentos básicos y para enfermedades comunes. Dada una situación de emergencia las personas migrantes son trasladadas al Hospital Regional de Tapachula o al centro de atención de salud más cercano.

Aquellos que están en poblados más urbanizados de México, al momento de sentirse enfermos (problemas digestivos, por ejemplo) se auto-recetan y acuden a las “farmacias similares”⁶⁸. En ningún momento consideran la opción de visitar los servicios públicos de salud, mucho menos visitar un médico privado por el gasto que esto representa. Para los niños indígenas el estatus migratorio no es relevante, en tanto, no conocen los derechos y obligaciones correspondientes a contar con un permiso. Por ello, la tendencia general es a reproducir los patrones culturalmente aprendidos en su comunidad de origen y garantizar su supervivencia en el país de destino.



Fotografía del puesto de salud
en la Finca Hamburgo, Chiapas

68 Estas farmacias surgieron hacia finales de la década de los noventa y han sido promocionadas tanto en México como en Guatemala con la finalidad de acercar la salud a los estratos más desprotegidos de la sociedad en estos países. Son un referente importante para la compra de medicinas.

Entre nuevas y viejas enfermedades del cuerpo y del alma

“[...] aquí han venido unas que traen la espalda negra, no sólo morada de tanto golpe. Pero no pasa nada. Porque como se vuelven a reconciliar otra vez con el marido. Mire que aquí la ley no ampara a la mujer legalmente, no la ampara [...]” (Líder de la comunidad, 60 años)

De acuerdo a Manuela Camus (2008) de manera reciente se produce un fenómeno preocupante no registrado antes en las comunidades indígenas: el suicidio de jóvenes, algo que se ha relacionado con embarazos precoces y con las nuevas situaciones de falta de futuro en el mundo rural globalizado. En esta línea, para el caso de El Naranjo se encontró algunas historias y breves relatos sobre la situación de dos adolescentes –probablemente embarazadas– que se habían suicidado. La comadrona deja entre ver (con su gestualidad, tono de voz y discurso) que esto sucedió debido a que habían sido engañadas por muchachos “de fuera” y que los padres se interpusieron en la relación. A partir de todo eso, ella consideraba que era mejor que se deje vivir a los/las adolescentes sus propias experiencias.

Por otro lado, la información que existe acerca del VIH-Sida todavía es insuficiente, confusa y mentalmente difícil de digerir. Esta situación no es ajena en el caso de la aldea El Naranjo. Se encontró que existen por lo menos cinco casos de personas infectadas⁶⁹. Sin embargo, de manera espontánea los entrevistados mencionaron que probablemente esta situación se debía a que algunos de los hombres que han ido a trabajar *al otro lado* ya vinieron infectados a su regreso. Socialmente un infectado es rechazado y sufre de severos y profundos grados de marginación y discriminación⁷⁰. Uno de los casos más recientes corresponde a un vecino de la comunidad que falleció debido a esta enfermedad. Sin embargo, ningún habitante de la aldea lo visitó o asistió a su funeral.

69 Fue difícil establecer con claridad elementos de información, en tanto es un tema todavía tabú en la comunidad.

70 Organizaciones no gubernamentales (ONG) guatemaltecas e internacionales coinciden en afirmar que los portadores del VIH (virus de inmunodeficiencia humana, causante del sida) son privados de los derechos básicos al trabajo, la educación y la salud.

Hace menos de una semana, falleció don... estaba contagiado. Fijese que cuando la gente se enteró que él tenía sida, lo veían como que fuera un perrito con rabia. El día cuando murió esta persona, todos fuimos a verlo a su casa, pero ninguno entró, ¡nadie se animó! Don [...] vivía con su esposa, ella nunca lo perdonó por la enfermedad. Eso sí, nadie fue a su entierro, nadie de aquí de la comunidad, solo vino una gente del Caracol que era su familiar (Anciano de la Comunidad).

Este tema debe ser tratado con cuidado, para lo cual es necesario realizar estudios que permitan establecer a ciencia cierta lo que está sucediendo en las comunidades indígenas⁷¹. Por supuesto, existe la preocupación por cómo se están expandiendo los casos de VIH-Sida por todo el país, lo que afecta también a la infancia desde su concepción. En El Naranjo este tema no pudo ser profundizado⁷² por lo que no pueden hacerse afirmaciones concluyentes. Por ello, sería inapropiado y poco riguroso señalar que los casos de hombres y mujeres con VIH-Sida tienen una relación directa con el proceso migratorio transfronterizo.

Otro problema de significativo impacto es la violencia intrafamiliar. El tema comienza a aparecer como un problema de salud pública. En Guatemala todavía no se cuenta con bases de datos sistematizadas y actualizadas que den cuenta de cómo se comporta esta situación en el tiempo. Este tipo de abuso generalmente ocurre en el ámbito privado: a lo interno del hogar; los grupos más afectados son mujeres, niños y niñas. Se vuelve público en aquellos casos en que la persona ha sido maltratada de manera tan severa que debe ser atendida por un médico.

Como se pudo evidenciar en el Naranjo, en la mayoría de los casos la migración en familia a México incluye llevar consigo prácticas, comportamientos, estilos de vida y formas de ver y entender el mundo. En este sentido, las relaciones de pareja se dan en el marco de un control acosumbrado del hombre hacia la mujer. Dicho esto, el esposo o convivien-

71 El psicólogo maya Ángel Soval trabaja en una clínica de VIH/sida en Quetzaltenango, financiada por el Fondo Mundial, el único centro de salud en Guatemala que ofrece un servicio culturalmente apropiado para la población indígena. La clínica atiende a 470 pacientes y brinda tratamiento antirretroviral a 325.

72 Por lo difícil y “delicado” del tema, no se logró obtener información, sino hasta en las últimas visitas de trabajo de campo a la aldea: cuando ya se había logrado un grado importante de confianza con sus habitantes.

te demanda de ella un buen comportamiento en todos los planos de la vida, pero también una obediencia y sumisión absoluta. Este tipo de relación se reproduce de padres a hijos y entre generaciones y por ello continúa expandiéndose en la comunidad de origen pero también en los espacios hacia donde se mueven y transitan. Por supuesto, con ello no se está diciendo que este sea un problema exclusivo de la población indígena. Sin embargo, se da en el caso que nos ocupa.

El problema del patriarcado, se trata de forma diferente entre las mujeres de esta misma aldea que tienen a sus esposos en Estados Unidos en el que se observa un proceso lento en el que ellas ya están negociando de forma diferente las relaciones de pareja. En el caso de otras comunidades indígenas estudiadas por Manuela Camus en el altiplano occidental, especialmente en el departamento de Huehuetenango, ya es cuestionada la ideología patriarcal. Las nuevas experiencias de vida son ya estructurales, continúan expandiéndose y afectan las vidas cotidianas; mientras las ideologías que sustentaban las relaciones sociales y de poder previas cambian lentamente.

Conclusiones

La migración de niños, niñas y adolescentes mames está relacionada con la necesidad de superar situaciones de pobreza y precariedad en el hogar. No obstante, también influyen factores que hacen atractiva la posibilidad de migrar. Estos se relacionan con el surgimiento y consolidación de redes sociales de apoyo, en especial aquellas que se fortalecen por religión, edad, género y paisanaje. Otro factor motivacional para la migración tiene que ver con el imaginario que se construye alrededor de México y la oportunidad de mejores condiciones personales de vida: ropa, dinero, etc. con lo que se fortalece el estatus al interior de la comunidad. La presión que muchas veces ejercen los padres sobre los hijos también puede constituir un condicionante para la migración de niños, niñas y adolescentes. Esto último asociado al cumplimiento de responsabilidades y lealtades en el marco de la ética y el amor a la familia, en un ámbito donde el trabajo es al mismo tiempo un mecanismo para la supervivencia y un valor.

Los niños, niñas y adolescentes migrantes utilizan diferentes medios para realizar el viaje: caminan, van en bicicleta, microbús, camioneta, etc. No existe claridad sobre el costo real (en dinero) de la migración y en muchos de los casos viajan solos; acompañadas de otros niños, niñas y adolescentes; de otros adultos familiares y/o conocidos de la comunidad. Utilizan múltiples mecanismos para el cruce de fronteras: algunas veces gestionan un pase local del lado guatemalteco y aplican a un permiso de visitante local en la oficina fronteriza de México; otras simplemente cruzan las fronteras sin cumplir con ningún requisito migratorio formal.

Se observa una migración rural-rural de niños/as y adolescentes que se desplazan desde la aldea El Naranjo hasta fincas ubicadas en el sur chiapaneco para realizar labores agrícolas en cafetales, viveros, frutales, etc. Las niñas y adolescentes mujeres, por su parte, realizan también servicios como trabajadoras de casa y niñeras. En menor medida pero de manera significativa ocurre un desplazamiento rural-urbano a ciudades como Tapachula, Tuxtla Chico y Cacahoatán. Allí se insertan en diversos oficios como trabajos domésticos, venta de CD o dulces, limpieza de carros o zapatos, entre otros.

A partir de la migración de la población infantil, los hogares en El Naranjo están sufriendo cambios importantes que se experimentan tanto en su dinámica interna y la conformación de la familia “con uno de sus miembros fuera”, como en el plano local y comunitario. Sus protagonistas fortalecen su autonomía y adquieren mayores grados de responsabilidad a partir del trabajo que realizan en el país de destino.

Como resultado del proceso migratorio de los niños/as indígenas de El Naranjo surgen las “remesas infantiles” que son recursos económicos derivados de un proceso de migración internacional/ transfronterizo, producto de una actividad laboral realizada en el país receptor. El dinero puede ser remitido a través de un amigo, vecino o conocido o entregado por el migrante en su comunidad de origen o en el país de destino.

En el país de destino —es decir, las fincas a las que llegan—, los niños/as y adolescentes migrantes deben adoptar nuevos hábitos de comportamiento en los lugares que los reciben. Se refieren a normas generales de convivencia que tienen que ver con el uso del espacio, relaciones intra-grupo y entre sexos, higiene y limpieza y orden, entre otras. No obstante,

estos cambios en el comportamiento son vigentes únicamente en México, ya que al volver a su comunidad estas prácticas no se replican.

En general los niveles de escolaridad de la población en El Naranjo son bajos. Incluso algunos adultos y menores de edad nunca fueron a la escuela. La gratuidad de la educación promovida para el año 2009 en Guatemala no ha logrado asegurar el acceso de los niños y niñas de la comunidad ni, al menos, a la instrucción primaria; ya que no se cuenta con el presupuesto suficiente para la contratación de más maestros, ampliación de la infraestructura y asignación de mobiliario y equipo. Existe un grado alto de abandono escolar y la tendencia es a mayor nivel, menos alumnos. La permanencia en la escuela está condicionada a factores como migración a México, falta de recursos para la compra de útiles, prohibición de los padres, desinterés del mismo niño o niña.

Del lado mexicano, los niños y niñas indígenas guatemaltecos tienen la opción de iniciar o continuar sus estudios en las escuelas que hay en las fincas a las que llegan. Estos centros educativos son un esfuerzo compartido entre los dueños y propietarios de las fincas y el Programa PRONIM de la Secretaría de Educación Pública que impulsa una educación “multigrado” y con un enfoque de interculturalidad para preprimaria y primaria.

Entre la población de El Naranjo existe bajo acceso a los sistemas de salud, lo cual es reproducido por los NNA en el país receptor. Con mucha dificultad logran acercarse a las instituciones encargadas de atender la salud y siempre se privilegian los remedios caseros. Las enfermedades que se reportan son de tipo estomacal, gastrointestinal, respiratorio y dermatológico.

En la comunidad existen casos de personas portadoras de VIH-Sida que además puede reproducirse entre los miembros de la familia; en especial de esposo a su pareja, quien también se la transmite a sus hijos en el embarazo. Pese a que muchas personas reciben el tratamiento, estas migran y sostienen relaciones sexuales fuera del hogar. No se sabe si se toman las medidas necesarias para evitar el contagio a otras personas.

La religión es un tema que convoca pero también que divide en El Naranjo. Los católicos muestran tensiones “hacia dentro” relacionadas con la construcción de una nueva iglesia. Sin embargo, los evangélicos, que son más numerosos, cuentan con siete iglesias en la comunidad y exi-

gen el seguimiento de un código de valores y principios morales y espirituales, por lo menos para y entre los miembros de sus congregaciones.

En resumen, se puede afirmar que la migración de las familias indígenas del norte de Guatemala hacia el sur de México es una práctica que se desarrolla en condiciones de “excepción” normalizada; es decir, la migración en este caso da cuenta de las relaciones que estos estados establecen con los ciudadanos: las de invisibilidad.

Recomendaciones

Son diversos los temas y los subtemas que requieren ser vistos con cuidado, sin embargo, de manera general, se recomienda:

Investigación

Desarrollar este tipo de iniciativas de investigación con comunidades indígenas de otros departamentos; por lo menos en los departamentos fronterizos y en San Marcos, Huehuetenango y El Quiché; con la finalidad de realizar un análisis comparativo del proceso migratorio entre grupos étnicos con variables semejantes: edad, sexo, escolaridad y espacio laboral. Este tipo de estudio sería novedoso en términos de la información que ofrecería –debido a la ausencia que existe– y como herramienta básica para el apropiado diseño de políticas públicas en materias más específicas.

Para profundizar en el estudio de la migración de niños/as y adolescentes a zonas urbanas, es necesaria la definición de estrategias y metodologías específicas ya que son espacios abiertos y las dinámicas cambian en función de los lugares en los que se mueven, habitan, conviven con otros grupos. Se recomienda estudiar en el corto plazo, por lo menos los movimientos infantiles indígenas que se dirigen a Tapachula ya que constituyen un caso complejo en términos de volumen y comportamiento.

Los resultados de este estudio pueden utilizarse como una herramienta básica para la discusión sobre la necesidad de atender a la población indígena infantil y adolescente, en tanto el grado de vulnerabilidad es mayor, ya que migran en edad muy temprana y sin acompañamiento. En

particular se demanda del Estado guatemalteco el diseño de políticas públicas específicas para atender a la niñez y a la adolescencia en movimiento y a aquellos que se dirigen a México.

Conviene profundizar en el estudio de la migración indígena a México, pues todavía no se miden los impactos y efectos –positivos y negativos– que pueda generar este proceso en las relaciones de género, de pareja, entre generaciones, entre grupos sociales, así como en el plano local, familiar y personal. Todo esto con el ánimo de anticiparse a la generación de climas y tensiones sociales que puedan degenerar en procesos de diferenciación social y otros conflictos propios de comunidades en movimiento.

Política de Estado

Es necesario que desde lo nacional el Estado guatemalteco diseñe estrategias más locales que permitan a las mismas comunidades indígenas ser parte y contribuir a generar iniciativas y respuestas a las realidades que enfrentan. Para ello conviene también que estas acciones incluyan a todos los segmentos de la población: niños, niñas y adolescentes; hombres y mujeres adultos/as, líderes comunitarios; autoridades locales; religiosos; comadronas; ancianos, etc. Un espacio más amplio para la discusión y puesta en común de las problemáticas que se viven en sus comunidades pueden ser la ruta para generar alternativas más adecuadas.

En Guatemala, es necesario prestar especial atención a la generación de oportunidades para el desarrollo de la niñez y la adolescencia, tales como: educación, salud, recreación, entre otros. En este caso, hace falta potenciar y referenciar los marcos legales en materia de niñez: la Ley de Atención Integral para la Niñez y la Adolescencia; la Convención sobre los Derechos del Niño; la Convención Internacional sobre la Protección de los Derechos de Todos los Trabajadores Migrantes y sus Familias; y el Convenio 169 de la OIT sobre los Pueblos Indígenas.

El tema de “remesas infantiles” es uno de los resultados más importantes de la migración de los niños y niñas. Por ello, deberá estudiarse a profundidad para caracterizarse con más precisión. Preocupa que en Guatemala sea la niñez quien contribuya de manera directa a sostener buena parte de los hogares indígenas en situación de pobreza.

Es necesario que se fortalezcan los canales de comunicación, coordinación y asistencia entre las autoridades comunitarias y el poder municipal, con el fin de implementar planes y programas que atiendan las necesidades más sentidas de los habitantes de El Naranjo. Se evidencia poderosamente la falta de políticas públicas municipales que atiendan a la población en su conjunto. Por el contrario, se observa una serie de medidas y planes que se impulsan a favor de unos pocos y de determinadas comunidades, privilegiando a sus allegados políticos y partidarios.

Política migratoria

Para atender este fenómeno social es importante la generación de procesos de coordinación interinstitucional que convoquen, en principio, a los funcionarios de gobiernos encargados y que intervienen en todo el proceso (Ministerio de Relaciones Exteriores, en la persona del Cónsul de Guatemala en Chiapas; Ministerio de Trabajo, a través de algún representante de la Oficina Central y de las Oficinas en Frontera; Ministerio de Educación; Dirección General de Migración). Así mismo, deben participar actores de la sociedad civil, iglesias, empresa privada y cooperación internacional, para que de manera conjunta y desde diferentes campos de acción impulsen programas y proyectos que permitan darle un tratamiento integral al fenómeno migratorio infantil y adolescente. De allí será necesaria la coordinación directa con las autoridades mexicanas encargadas de llevar a buen término las acciones planteadas.

Se recomienda que se realicen esfuerzos para que retomar y reactivar el Acuerdo Gubernativo de México en coordinación con las Oficina de Trabajo en la Frontera de Guatemala para el registro de todos los migrantes (adultos y niñas y niños) que van a trabajar México⁷³, por lo menos de

73 De manera exitosa y por un tiempo la Oficina de Trabajo de este Ministerio, ubicada en la Frontera El Carmen, realizó registros sobre todos los trabajadores agrícolas guatemaltecos que iban a trabajar en México, mediante formularios aprobados entre los países y en coordinación con la Delegación de México en la Frontera Talismán (Casa Roja). Dicho mecanismo, permitió aparte de la generación de información ordenada y actualizada, el control para disminuir los abusos laborales (falta de pago, jornadas excesivas, etc.) hacia los trabajadores guatemaltecos. En dicho proceso, participaban tanto las autoridades migratorias y de trabajo de los países, como los dueños y propietarios de las fincas que requieren mano de obra guatemalteca. En México, este acuerdo dejó de implementarse de manera arbitraria a partir de 2008.

quienes van a realizar actividades agrícolas. Dicho mecanismo contribuye a la generación de bases de datos sistematizadas sobre este flujo migratorio, pero también es un mecanismo de control que favorece a los migrantes en su contratación y la debida garantía de sus derechos laborales en el país receptor.

Los gobiernos de Guatemala y México deben incluir en la agenda binacional el caso de los movimientos de población de niños, niñas y adolescentes; en especial la indígena: niños que se desplazan solos, acompañados, en el seno familiar pero con propósitos laborales. El objetivo es disminuir los riesgos durante el cruce de fronteras y tránsito por México, así como garantizar sus derechos humanos en los espacios de destino.

Tanto Guatemala como México deberán realizar los esfuerzos necesarios de coordinación, intercambio y acuerdo para atender a la niñez migrante indígena, a través de las instituciones encargadas y de sus funcionarios. Para ello, se recomienda el establecimiento de acuerdos binacionales /memoranda de entendimiento, que contemplen la protección y asistencia de la población migrante (por lo menos en temas de salud, educación y trabajo) con base en los marcos legales nacionales de cada uno, así como en virtud de los instrumentos internacionales de los que forman parte: la Convención sobre los Derechos del Niño y de la Convención Internacional sobre la protección de los derechos de todos los trabajadores migratorios y sus familias.

En materia migratoria, se reconoce los esfuerzos realizados por el gobierno mexicano para facilitar el cruce de frontera de guatemaltecos jornaleros agrícolas, en especial los que proceden de los departamentos fronterizos. Por ello se invita a las autoridades migratorias en frontera a garantizar el pleno disfrute de este derecho.

Es necesario que México, como país receptor de migración infantil, promueva e implemente mecanismos de atención apropiados para dar respuesta a las necesidades básicas de estos niños y niñas. En este sentido, se reconocen los avances en el tema de educación y salud a nivel rural. No obstante, todavía estos esfuerzos son insuficientes pues no logran una alta cobertura y además no hay una réplica a nivel urbano. De esa cuenta, se demanda la atención inmediata a la niñez que se concentra en espacios específicos de Tapachula, Tuxtla Chico y Cacahoatán.

Educación

Es pertinente promover el valor de la educación en la aldea El Naranjo como una herramienta básica para lograr mejores condiciones de vida a futuro. Para ello, es necesario impulsar una estrategia combinada entre padres e hijos/ hijas que fomente la asistencia y permanencia en la escuela. Debido a que la formación escolar no ha sido un tema priorizado en la comunidad es necesario desarrollar campañas de sensibilización al respecto, para destacar que a mayor educación, mejores oportunidades y condiciones de vida para la persona y su familia.

Se reconoce el trabajo realizado por Visión Mundial en la comunidad El Naranjo en la elevación de los niveles de escolaridad en la aldea, a través de esfuerzos diversos como: apoyo para la construcción de infraestructura adecuada (aulas), bolsas de estudio (becas), entre otros. Por ello, convendrá que cualquier estrategia que se impulse en el tema educativo se realice en coordinación con la oficina sede de esta institución, a fin de lograr mejores y mayores logros y resultados en corto, mediano y largo plazo.

En el tema educativo, se demanda del Ministerio de Educación la asignación del personal suficiente y con preparación en educación intercultural bilingüe, pues en su totalidad los habitantes son indígenas Mam.

Se recomienda que se revisen las propuestas y recomendaciones derivadas del Primer Encuentro para la Atención Educativa a Población Infantil Inmigrante de Centroamérica (realizado en Tuxtla Gutiérrez) a fin de darle seguimiento al programa educativo para niños, niñas y adolescentes migrantes. De esta manera, podría reconocerse y certificarse los estudios realizados en México para desarrollarlos en Guatemala y/o en México. Será necesario la firma de un convenio /acuerdo binacional entre Guatemala y México que defina las bases de un compromiso de carácter formal entre los gobiernos de ambos países, a través de las instituciones públicas encargadas.

Salud

Para optimizar los servicios de salud en la comunidad se recomienda fortalecer aquellas instituciones que realizan una labor en esa dirección por su

experiencia y conocimiento de la comunidad. Asimismo, se propone el impulso de “jornadas médicas” que permitan atender a grupos vulnerables: mujeres y niños/ niñas. En este caso, es importante partir de la necesidad de atender las enfermedades recurrentes: digestivas, dermatológicas y respiratorias. No obstante, también es importante reforzar la medicina tradicional como una alternativa para atender a esta población. En muchas ocasiones las enfermedades no pueden atenderse de manera apropiada debido a que el idioma constituye una barrera para la comprensión de lo que se transmite –de paciente a médico– como de las recomendaciones que se reciben –de médico a paciente–. En ese sentido es importante fomentar la importancia de contar en el sector público con personal bilingüe.

Se recomienda reconocer y fortalecer todos los esfuerzos (propios y externos) que se realizan en el impulso de procesos de prevención y comunicación social sobre temas de salud. Sin embargo, es urgente impulsar procesos amplios e idóneos sobre temas que para las comunidades indígenas –y religiosas– son muy sensibles todavía: planificación familiar, maltrato infantil, violencia intrafamiliar, alcoholismo y VIH-sida sobre la base del respeto a la identidad, el género, la edad, el credo, entre otros.

Agradecimientos

Al Sr. José Cáceres, Gerente de Aasdima-Visión Mundial en Malacatán, San Marcos, por el apoyo incondicional (en recursos humanos y facilitación de información) que brindó a INCEDES a lo largo de todo el trabajo que se realizara en El Naranjo. Un agradecimiento especial al señor Eduardo Bracamontes, Finca Perú-París; señor Bruno Giesseman, Finca Argovia; señor Bernd Peters, Finca Irlanda por las facilidades brindadas para acercarnos y conocer a los niños, niñas y adolescentes guatemaltecos indígenas que laboraban en sus propiedades. Asimismo, se agradece el apoyo brindado por Alejandra Rodríguez, ECOSUR por facilitar todos los contactos para el ingreso a las fincas y espacios de trabajo de la niñez indígena guatemalteca.

Bibliografía

- Aguilar, Sergio (2000). "Anatomía Social de un Desastre. Consecuencias sociales asociadas al impacto de la tormenta Stan en una comunidad del Altiplano Occidental de Guatemala". Tesis de Licenciatura. Guatemala: Universidad del Valle de Guatemala.
- Ángeles Cruz, Hugo (2000). *Trabajadores guatemaltecos. En más que una bebida. El cultivo de café en Chiapas: Café y Frontera*. México: ECO-SUR. Ver también: <http://www.google.com.gt/search?hl=es&q=migrantes+guatemaltecos+en+el+soconusco&meta=&aq=f&oq>.
- Barreda, Carlos (2007). "Guatemala: crecimiento económico, pobreza y redistribución". Revista *Albedrío*. Ver: www.albedrio.org.
- Bastos, Santiago y Aura Cumes (2007). *Mayanización y Vida Cotidiana. La ideología multicultural en la sociedad guatemalteca*. Volumen I. Guatemala: FLACSO-Cirma-Cholsamaj.
- Camus, Manuela (2008). *La sorpresita del Norte. Migración internacional y comunidad en Huehuetenango*. Guatemala: Instituto Centroamericano de Estudios Sociales y Desarrollo (INCEDES)-Centro de Documentación de la Frontera Occidental de Guatemala (CEDFOG).
- Casillas, Rodolfo (Comp.) (1996). *Los procesos migratorios centroamericanos y sus efectos regionales*. Cuaderno de FLACSO 1. México: FLACSO.
- Castillo, Manuel Ángel (1993). *Migraciones de indígenas guatemaltecos a la frontera Sur de México*. Guatemala: Centro de Estudios Urbanos y Regionales-Universidad de San Carlos.
- (2003) "Los desafíos de la emigración centroamericana en el Siglo XXI." En *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers*. Revista en línea: <http://alhim.revues.org>
- Castillo, Manuel, Mónica Toussaint y Mario Vázquez (2006). *Espacios diversos, historia en común. México, Guatemala y Belice. La construcción de una frontera*. México: Archivo Histórico Diplomático-Secretaría de Relaciones Exteriores.
- EMIF GUAMEX (2005). Encuesta Migración en Frontera Guatemala-México.

- Dardón, Juan Jacobo (2003). “La franja fronteriza de Guatemala con México: características, sitios de cruce, flujos migratorios y gobernabilidad”. Ponencia presentada en el I Encuentro Internacional sobre Desarrollo e Integración Regional en el Sur de México y Centroamérica. San Cristóbal de las Casas (México).
- Duarte, Rolando y Teresa Coello (2007). *La decisión de marcharse: los pueblos indígenas migrantes de Guatemala y Chiapas*. Guatemala: Consejería en Proyectos.
- Durand, Jorge (2000). *Origen es destino. Redes sociales, desarrollo histórico y escenarios contemporáneos*. Universidad de Guadalajara: México.
- INCEDES (2005). *Proyecto Observatorio Social de la Migración a Estados Unidos en Guatemala y Centroamérica*. Guatemala: INCEDES
- Labor (2002). “Un mundo justo para los niños y las niñas. Grupo de Seguimiento al tema de Trabajo Infantil”. Revista N.º 3, Año 2, Julio.
- Mesa Nacional para las Migraciones en Guatemala (MENAMIG), Oficina de Derechos Humanos, Casa del Migrante Tecún Umán San Marcos (2006). “Diagnóstico de menores de edad y mujeres trabajadores agrícolas temporales en Chiapas México”. Guatemala: MENAMIG.
- Ministerio de Salud Pública y Asistencia Social, Coordinadora de Extensión de Cobertura (2009). “Información de cobertura de salud en la comunidad El Naranjo, Malacatán, departamento de San Marcos”. Guatemala: Ministerio de Salud
- Ministerio de Salud Pública y Asistencia Social de Guatemala, Dirección General del Sistema Integral de Atención en Salud (2002). *Protección Social en Salud*. Guatemala: OPS.
- Organización Internacional del Trabajo, OIT (2000). *Encuesta del Trabajo Infantil en Guatemala-2000*. Guatemala: Programa de Información Estadística y Seguimiento en Materia de Trabajo Infantil (SIMPOC).
- Organización Internacional para las Migraciones, OIM (2006). Cuadernos de Trabajo sobre Migración. Encuesta sobre Remesas 2006. Inversión en Salud y Educación. Guatemala: OIM.
- Palma, Irene (2006). *Migración en la época de post-conflicto: vulneración de derechos de las poblaciones excluidas e impacto sobre la participación política*. Guatemala: Consejería en Proyectos.

- Palma, Irene et. al. (2008). Promoción de los derechos de los jóvenes y mujeres migrantes en áreas vulnerables de la frontera México-Guatemala. Guatemala: Informe de Investigación.
- PNUD (2005). “Diversidad étnico-cultural y desarrollo humano: la ciudadanía en un Estado plural”. *Informe Nacional de Desarrollo Humano 2005*. Guatemala: PNUD
- Procurador de los Derechos Humanos PDH (2006). *Derribando muros. La realidad de la niñez y adolescencia migrante en la frontera Guatemala-México*. Guatemala: Defensoría de la niñez y juventud.
- Programa Estado de la Nación Costa Rica (2008). *Estado de la Región en Desarrollo Humano Sostenible: un informe desde Centroamérica y para Centroamérica*. Costa Rica: Programa Estado de la Nación.
- Solórzano, Justo (2006). *Los derechos humanos de la niñez*. Guatemala: Organismo Judicial de Guatemala-UNICEF.
- (2006). *La Ley de Protección Integral de la Niñez y la Adolescencia, una aproximación a sus principios, derechos y garantías*. Guatemala: Organismo Judicial de Guatemala-UNICEF.
- Torres, Alicia y Jesús Carrasco (2008). *Al filo de la identidad. Migración indígena en América Latina*. Quito: FLACSO-UNICEF-AECID.
- UNICEF (2007). *La niñez guatemalteca en cifras. Un compendio estadístico sobre niños, niñas y adolescentes guatemaltecos*. Guatemala: UNICEF
- Valdez-Gardea, Gloria Ciria y Helen Balslev (2007). “Migración y Transnacionalismo. Experiencias de inmigrantes en el transporte público de San Diego, California”. En revista *Región y sociedad* (XIX). Sonora: Colegio de Sonora.
- Vásquez, Antonio (2002). “Cuando las ilusiones se dirigen al norte: aproximación al análisis de la migración a Estados Unidos y las implicaciones de ese proceso en comunidades del altiplano occidental de Guatemala”. Informe de investigación. Guatemala: Programa de Migración FLACSO-Sede Guatemala.

Consultas electrónicas

Mónica Toussant, “La frontera de fuego: bajo el Tacaná”, en <http://los-crucesdelsur.wordpress.com/2008/03/24/la-frontera-de-fuego-bajo-el-tacana/>

Finca Argovia

<http://www.argovia.com.mx>

Finca Hamburgo

<http://www.fincahamburgo.com>

Finca Irlanda

<http://www.cuilcovalley.com.mx/aromasdechiapas/irlanda.htm>

Dirección General de Desarrollo de la Gestión e Innovación Educativa

<http://basica.sep.gob.mx/dgddie/cva/sitio/start.php?act=migrantes>

Observatorio sobre la situación de la niñez y juventud de Guatemala

http://www.odhag.org.gt/observatorio/?page_id=18

PRONIM BCS

<http://www.pronim.es.tl/OBJETIVOS.htm>

Sistema para el Desarrollo Integral de la Familia del Estado de Chiapas

http://www.difchiapas.gob.mx/index.php?option=com_content&view=article&id=105:unicef-da-a-chiapas-asistencia-tecnica-para-fortalecer-atencion-a-ninos-migrantes-sottoli&catid=1:dif&Itemid=82

Observatorio Social del Agro Mesoamericano (OSAM), “Trabajadores agrícolas temporeros de Guatemala, en Chiapas México. México: Instituto de Estudios para el Desarrollo Rural ‘Maya’. Ver: <http://www.red-mesoamericana.net>.

Ministerio de Educación de Guatemala, “Estadísticas de Educación”. Ver:

<http://www.mineduc.gob.gt/ie/getFicha.asp?c=12-15-3252-43&ce=2340727&m=1>

Anexo 1

Niñez, pueblos indígenas y migración: marcos normativos

La Constitución de la República de Guatemala⁷⁴ reconoce el derecho a la vida de niños y niñas desde el momento de su concepción. Asimismo, les otorga el estatus jurídico de sujetos de derecho con capacidad propia para ejercerlos⁷⁵.

México, país receptor, está regido por su marco jurídico nacional, cuyo principal instrumento es la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (1917). La complejidad de dicho marco jurídico obedece en gran medida al carácter federal del país. En todo caso, a partir de la firma y adhesión de México a una serie de instrumentos internacionales en materia de derechos humanos, el sistema jurídico nacional y local se ha ido adecuando a los estándares mínimos reconocidos en dichos tratados y convenciones. Dentro de los avances recientes más significativos se encuentran: la reforma al artículo 2 de la Constitución (2001) que reconoce que la nación mexicana tiene una composición pluricultural sustentada en sus pueblos indígenas y la reforma del Art.1 de la Constitución en materia de no discriminación (2006)⁷⁶.

Un marco regulatorio en común entre Guatemala⁷⁷ y México⁷⁸ en materia de derechos de la niñez es la Convención sobre los Derechos del Niño. Este instrumento es de carácter vinculante y contempla cuatro principios fundamentales: 1)

74 Ver artículos del 1 al 5, 20 y 51.

75 De acuerdo a expertos en la temática (Solórzano, 2006: 63) es tácito, además, que durante la infancia y la adolescencia, la persona goza de una protección especial por parte del Estado y la sociedad, a la que se agregan otros derechos que implican el reconocimiento de los atributos esenciales que posee toda persona integrante de una comunidad jurídica. Adicionalmente, al menos en teoría, se otorgan garantías para que estos derechos no sean conculcados por el ejercicio del poder estatal o privado.

76 Asimismo, se han emitido diversas leyes nacionales que su vez han comenzado a traducirse en leyes locales importantes para el cumplimiento de los tratados internacionales en materia de derechos humanos. Entre ellas se destacan: Ley para Prevenir y Eliminar la Discriminación (2003); Ley de Asistencia Social (2004); Ley General de Desarrollo Social (2004); Ley General para la Igualdad entre hombres y mujeres (2006); Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia (2007); Ley General de las Personas con Discapacidad (2005); Ley para Prevenir y Sancionar la Trata de Personas (2007), así como diversas reformas a los Códigos Penales. Agradezco a Karla Gallo, Oficial de Protección de Derechos de la Infancia de UNICEF México, por estos aportes.

77 Ratificada por Guatemala mediante el Decreto Legislativo 27-90, el 10 de mayo de 1990.

78 Ratificada por México el 21 de septiembre de 1990. México también ratificó los dos protocolos facultativos de la CDN relativos a la participación de niños en conflictos armados (2002), y a la venta de niños, la prostitución infantil y la utilización de niños en la pornografía (2002).

la no discriminación; 2) la dedicación al interés superior del niño; 3) el derecho a la vida, la supervivencia y el desarrollo; y 4) el respeto por los puntos de vista del niño.

La Convención sobre los Derechos del Niño ha sido uno de los instrumentos internacionales que ha generado cambios sustantivos en la legislación nacional guatemalteca en materia de niñez. En ese sentido, recientemente en Guatemala, luego de varios años de trabajo intenso realizado por parte de organizaciones de la sociedad civil y organismos internacionales como UNICEF, se aprobó la Ley de Protección Integral de la Niñez y la Adolescencia⁷⁹. Esta ley, conocida por sus siglas como Ley PINA⁸⁰, llena un vacío legal que se creó con la vigencia simultánea de dos legislaciones contradictorias: la Convención sobre los Derechos del Niño y el Código de Menores⁸¹, basadas en la protección integral y la situación irregular, respectivamente. El enfoque integral de la ley permite que los problemas a los que se enfrenta la niñez sean abordados desde la política social del Estado. Incorpora, además, principios sólidos que dan lugar, a su vez, a la creación de un sistema nacional de protección de la niñez y adolescencia en el país.

Entre otros aspectos relevantes, la Ley PINA contempla el derecho a que los niños/as crezcan al lado de los padres y de acuerdo a sus expresiones culturales e idioma propios. En ese sentido, el Estado deberá realizar todas las acciones necesarias para garantizar que los niños, niñas y adolescentes no sean limitados o privados de cualquiera de los elementos que constituyan su identidad. En el Art. 10 se les reconoce, por tanto, el derecho a “vivir y desarrollarse bajo las formas de organización social que corresponden a sus tradiciones históricas y culturales”.

El derecho del niño y la niña a ser sujetos de derecho parte de reconocer que éstos tienen sentimientos, intereses y opiniones que pueden y deben ser valorados en todos los asuntos que les afecten. De esa cuenta, los NNA que son vistos desde el ángulo de la irregularidad como “objetos de derecho”, se reconocen en el marco de protección integral como “sujetos de derecho”, orientándose los esfuerzos hacia la protección de derechos y rebasando así el de la “protección de menores”.

La Convención sobre los Derechos del Niño ha significado un avance importante en materia de protección y garantía de la población infantil y adolescente

79 Decreto 27-2003 del Congreso de la República de Guatemala; entró en vigencia el 19 de julio de 2003.

80 Con el objetivo final de que el niño y la niña reciban un tratamiento adecuado a su desarrollo evolutivo, el Art. 136 de la Ley PINA clasifica en grupos etarios a esta población, siendo así considerados niño o niña quienes tengan hasta trece años de edad, y adolescentes quienes tengan de trece a dieciocho años de edad.

81 Decreto 78-79 del Congreso de la República de Guatemala.

también en México, en donde igualmente se han realizado importantes reformas constitucionales. Destaca la reforma al artículo 4° de la Constitución, realizada en 1999, que incorpora la noción de sujetos de derecho. De esta manera, se reconoce que los niños y niñas son titulares del derecho a la satisfacción de sus necesidades de alimentación, salud, educación y sano esparcimiento para su desarrollo integral. Los ascendientes, tutores y custodios tendrían entonces el deber de preservar estos derechos.

La reforma mencionada dio lugar a la emisión de la Ley para la Protección de los Derechos de Niñas, Niños y Adolescentes en el año 2000. Asimismo, dio lugar a la posterior emisión de leyes homólogas en los estados de la República. De esta manera, al momento, de las 32 entidades federativas, 27 cuentan ya con leyes locales de protección de derechos de la infancia y la adolescencia; quedan pendientes los estados de Baja California, Chihuahua, Guanajuato, Morelos y Querétaro.

Para el tema migratorio se deberá tomar como marco jurídico migratorio de referencia la Convención Internacional sobre Protección de los Derechos de los Trabajadores Migratorios y de sus Familias. Ésta aplica a la población migrante los principios fundamentales de la Declaración Universal de Derechos Humanos y entra en vigor en julio de 2003. Ha sido ratificada tanto por Guatemala como por México, los cuales como Estados Parte se comprometen a respetarla y garantizarla independientemente de la situación y estatus migratorio de los trabajadores en dichos países.

La Convención es aplicable durante todo el proceso migratorio (partida / tránsito / estancia / retorno). Para efectos de este estudio, es importante hacer referencia y tomar en consideración las definiciones que se contemplan en el Artículo 02 de esta Convención, en especial en su inciso a) “trabajador fronterizo”; b) “trabajador de temporada”; c) “trabajador itinerante”; f) “trabajador vinculado a un proyecto”; g) “trabajador con empleo concreto”; y, h) “trabajador por cuenta propia”.

La Convención obliga tanto al Estado guatemalteco como el mexicano a realizar una revisión de sus marcos jurídicos internos a fin de cumplir con las obligaciones que derivan de este tratado. Esto implica hacer las adecuaciones correspondientes sobre todo en materia de protección de la población trabajadora migrante.

En consideración de que el estudio contempla a población guatemalteca indígena, es necesario tener de referencia también el Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales, ratificado igualmente por México y Guatemala. Para el tema que nos ocupa, interesa destacar el artículo 20, en el cual se recomienda tomar medidas especiales para garantizar a los trabajadores/as indígenas una pro-

tección eficaz en su contratación y condiciones dignas de empleo, especialmente en el caso de los/las trabajadores/as estacionales eventuales y migrantes.

Los marcos legales en relación a trabajo y niñez y adolescencia

Una somera aproximación a los marcos legales nacionales de estos países permite también apreciar qué tratamiento está dando el Estado a la población infantil en relación con el trabajo. En este sentido, para el caso de Guatemala, de acuerdo a lo que dicta la Constitución de la República en su artículo 102, inciso 1, los menores de 14 años no podrán ser ocupados en ninguna clase de trabajo, salvo las excepciones establecidas en el Artículo 150 del Código de Trabajo. Este preceptúa que la Inspección General de Trabajo puede extender, en casos de excepción calificada, autorizaciones escritas para permitir el trabajo ordinario diurno de los menores de 14 años o menos, siempre y cuando se justifique que el menor de edad va a trabajar en vía de aprendizaje o que tiene necesidad de cooperar en la economía familiar, por extrema pobreza de sus padres o de quienes tienen a su cargo su cuidado. La posibilidad de extender dichas autorizaciones rige también para trabajos livianos en duración e intensidad, compatibles con la salud física, mental y moral de los niños y niñas, siempre y cuando se cumpla con el requisito obligatorio de la educación.

En el caso de los adolescentes, la Ley de Protección Integral de la Niñez y la Adolescencia es clara en su Sección V, sobre derecho a la protección y contra la explotación económica. En su Artículo 51 señala que los niños, niñas y adolescentes tienen derecho a ser protegidos contra la explotación económica, el desempeño de cualquier trabajo que pueda ser peligroso para su salud física y mental o que impida su acceso a la educación. Para el caso específico de los adolescentes, esta ley, en su Artículo 63, contempla que su trabajo debe ser equitativamente remunerado y realizado en condiciones adecuadas para su edad, capacidad, estado físico y desarrollo intelectual, así como estar acorde con sus valores morales y culturales; adicionalmente, el artículo dice que no deberá interferir con su asistencia a la escuela.

Organismos de Naciones Unidas relacionados al tema de la niñez han realizado esfuerzos orientados a la eliminación del trabajo infantil a fin de prevenir y combatir la explotación de niños, niñas y adolescentes. Por su parte, la Organización Internacional del Trabajo (OIT) ha llevado a cabo acciones diversas para ir definiendo criterios puntuales, pero con un enfoque flexible, que permita a los Estados ir asumiendo de manera progresiva las estrategias más adecuadas para atender a este segmento de población. Afortunadamente, tanto en Guatemala como

en México, países de origen y recepción de niños, niñas y adolescentes migrantes, respectivamente, los esfuerzos realizados en relación al trabajo infantil por UNICEF y OIT han alcanzado cierto consenso, con diferencias mínimas.

La Convención de Derechos del Niño, así como la adopción del Convenio 182⁸² de la OIT, relativo a “las peores formas de trabajo infantil” y la implementación del Programa Internacional para Erradicar el Trabajo Infantil (IPEC por sus siglas en inglés), son una muestra de voluntad política y de avance para atender de manera integral a la población infantil trabajadora. Sin embargo, una diferencia muy clara para estos países, es que Guatemala ratificó el Convenio 138 sobre “edad mínima”, mientras que México todavía no lo ha hecho. Sin embargo, tanto para el caso guatemalteco como para el mexicano, en las normativas nacionales se establecen los 14 años como edad mínima para la admisión al empleo regular, observándose algunas restricciones en relación a la actividad realizada, jornadas laborales, riesgos, etc.

Por otro lado, la Constitución mexicana, en su Art. 123, establece la prohibición de la utilización del trabajo de personas menores de 14 años; se limita a 6 horas la jornada máxima de trabajo para los mayores de 14 y menores de 16, así como a 7 horas la jornada máxima de trabajo nocturno para los mayores de 16. Finalmente, se prohíbe las labores insalubres o peligrosas, el trabajo nocturno industrial y todo tipo de trabajo después de las diez de la noche para los menores de 16 años.

Por su parte, la Ley Federal del Trabajo (1970) reglamenta y profundiza las disposiciones constitucionales relativas al trabajo de personas mayores de 14 años. Asimismo, existe una sola disposición que penaliza el trabajo infantil; se trata del artículo 201 del Código Penal Federal que prohíbe el empleo de personas menores de 18 años de edad en cantinas, tabernas, bares o cualquier otro lugar en donde se afecte de forma negativa su sano desarrollo físico, mental y emocional.

Sin embargo, más allá de la legislación vigente, destinada a regular el trabajo de niños, niñas y adolescentes legalmente reconocido, existen problemáticas que no han sido abordadas por el país en relación con el trabajo infantil y adolescente que está fuera del marco de la ley. Como ya se señaló anteriormente, México no ha ratificado aún el Convenio 138 de la OIT relativo a la edad mínima para trabajar, el cual es considerado como uno de los instrumentos más importantes para la erradicación progresiva del trabajo infantil.

82 Tanto Guatemala como México han ratificado este Convenio, sin embargo en ninguno de los casos se ha definido con precisión un detalle de lo que se consideran “peores formas de trabajo infantil” y las medidas adecuadas para erradicarlas de inmediato. En esencia tiene que ver con trabajos insalubres y peligrosos y también los clandestinos e ilegales que comprometen el desarrollo de los adolescentes, incluyendo la explotación sexual.

Referencia de autores

Sergio Caggiano. Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad Nacional General Sarmiento-Instituto de Desarrollo Económico y Social, Argentina. Como investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas en el IDES, se especializa en el estudio de las migraciones, la interculturalidad, los procesos identitarios y el ejercicio de derechos. Ha desarrollado investigaciones sobre imaginarios y disputas culturales. Profesor e investigador de la Universidad Nacional de La Plata y del Instituto de Altos Estudios Sociales (Universidad Nacional de San Martín). Es autor de *Lo que no entra en el crisol. Inmigración boliviana, comunicación intercultural y procesos identitarios* (Buenos Aires: Prometeo Libros, 2005) y de *Lecturas desviadas sobre Cultura y Comunicación* (La Plata: EDULP, 2007). Ha publicado artículos en revistas especializadas nacionales y extranjeras.

Luz Piedad Caicedo Delgado. Antropóloga, investigadora de la Corporación Humanas-Centro Regional de Derechos Humanos y Justicia de Género. Ha investigado el impacto en las mujeres colombianas de los procesos de desarme, desmovilización y reinserción de paramilitares y las formas en que la justicia colombiana falla en delitos contra mujeres. Ha revisado las políticas públicas respecto del retorno de población desplazada (en particular mujeres) y las formuladas para atender víctimas de desplazamiento forzado por razones del conflicto armado. Ha sido coautora de *La situación de las mujeres víctimas de violencias de género en el sistema penal acusatorio* (Bogotá: Corporación Humanas, 2008); *Mujeres entre mafiosos y señores de la guerra* (Bogotá: Corporación Humanas-UNIFEM, 2007).

Carol Girón Solórzano. Maestría (c) en Derechos Humanos en la Universidad Rafael Landívar de Guatemala; es miembro fundadora del Instituto Centroamericano de Estudios Sociales y Desarrollo (INCEDES) e investigadora en dicha institución. Participó como investigadora asociada para en el proyecto: “Latinos en Florida. Religión vivida, espacio y poder: la comunidad guatemalteca radica-da en Júpiter-Palm Beach County (Florida University, Florida Atlantic University) y en la investigación “Latinos in the New South-La comunidad guatemalteca asentada en Marietta, Cobb County (Florida University) durante 2002-2009. Investigadora en el proyecto “Migración, remesas y desarrollo: género, clase y etnicidad” con la Universidad de Emory en Atlanta, Georgia (desde 2009).

Este Libro se terminó de
imprimir en mayo de 2010
en Crearimagen
Quito, Ecuador

Niñez indígena en migración

Derechos en riesgo y tramas culturales

Este libro reúne investigaciones recientes realizadas en el marco de un proyecto que planteó analizar el rol y los efectos de los procesos de movilidad en niños, niñas y adolescentes en tres estudios de caso de migración intrarregional de población indígena: Bolivia-Argentina, Ecuador-Colombia y Guatemala-México.

Los estudios de caso dan cuenta, desde distintas aristas, de una gama de prácticas, concepciones y estrategias que ponen en escena los actores y que muestra a los niños, niñas y adolescentes *en la migración*; una preposición que permite ubicar a la niñez en medio de procesos y de actores que cumplen distintos papeles: el Estado y las familias, especialmente, pero también sus pares y sus comunidades. Actores que además están informados en sus prácticas por la historia, por la cultura, por la política, por el contexto socioeconómico.

Una preposición que, por otra parte, expone cómo las movilidades tienen más puntos que los que implica una *recta*. Es más apropiado pensar en *circuito* como una forma de complejizar tanto origen como destino.

Una preposición que, finalmente, revela una perspectiva regional. Hay “formas de hacer” diferentes entre los distintos actores aquí reportados, pero también ciertos rasgos que se repiten: las formas discursivas y las prácticas de la exclusión.

