

Manuela Camus

**SER INDÍGENA  
EN CIUDAD DE GUATEMALA**



305.8  
C741

Camus, Manuela

*Ser indígena en Ciudad de Guatemala* / Manuela

Camus. -- Guatemala : FLACSO, 2002.

396 p. ; 22 cms.

Tesis que presenta para obtener el grado de doctora en Ciencias Sociales otorgado por la Universidad de Guadalajara y el CIESAS de México en febrero de 2000.

ISBN: 99922-66-47-3

- |                       |              |
|-----------------------|--------------|
| 1. ETNICIDAD          | 2. IDENTIDAD |
| 3. AMÉRICA LATINA     | 4. JUVENTUD  |
| 5. MIGRACIÓN INTERNA  | 6. EDUCACIÓN |
| 7. MERCADOS AGRÍCOLAS | 8. TESIS     |
| 9. MUJERES            |              |

I. T.

Esta publicación es posible gracias al apoyo de *Project Counselling Service Guatemala -PCS-* (Consejería en Proyectos Guatemala)

Publicación de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Sede Guatemala.

Diseño de interiores: José Bolaños

Diseño de portada: Juan Carlos Aguilar

Cuadro de portada: Francisco Tun, colección Evelyn Klüsman

Foto de portada: Hugo de León

305.8  
C159 s

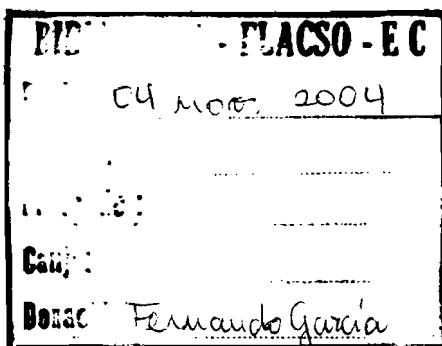
La presente edición estuvo al cuidado de Ariel Ribeaux

El contenido de este libro puede ser utilizado citando la fuente

ISBN: 99922-66-47-3

11377

Editorial FLACSO S.A.  
8a. calle 7-38, zona 9  
Teléfono: 339-3873



*A un tesorito de imperfecciones*

# ÍNDICE

PRESENTACIÓN FLACSO . . . . .	13
PRESENTACIÓN . . . . .	15

## 1ª parte

<b>Los presupuestos . . . . .</b>	<b>21</b>
El estudio de la etnicidad . . . . .	23
I. La etnicidad: corrigiendo las paradojas de la modernidad . . . . .	24
II. Diferentes enfoques sobre la etnicidad . . . . .	28
1. LA NEGACIÓN DE LA ETNICIDAD . . . . .	29
<i>Nación y modernización . . . . .</i>	30
<i>El racismo . . . . .</i>	30
<i>El indigenismo . . . . .</i>	31
2. LA CLASE SOCIAL Y LA ETNICIDAD SUBSUMIDA . . . . .	32
3. OTRAS VERSIONES . . . . .	34
<i>La interaccionista: la etnicidad como un sistema de</i>	
<i>categorización social . . . . .</i>	34
<i>La etnicidad como paisanazgo y el regionalismo . . . . .</i>	35
<i>La etnicidad política . . . . .</i>	37
<i>La etnicidad como reproducción estamental . . . . .</i>	39
4. GLOBALIZACIÓN Y POSMODERNIDAD: UN CONTEXTO DIFERENTE . . . . .	40
<i>El multiculturalismo y la ciudadanía cultural . . . . .</i>	41
<i>Las culturas híbridas . . . . .</i>	44
<i>La etnicidad dentro de una economía política . . . . .</i>	44
En resumen... . . . . .	46
La diferencia étnica en la Guatemala actual . . . . .	49
Oligarquía, criollismo y Estado . . . . .	50
Los estereotipos . . . . .	53
El modelo étnico guatemalteco . . . . .	56
Indígenas en Ciudad de Guatemala . . . . .	58
El proceso de metropolización y la migración . . . . .	61

## 2ª parte

<b>Las etnografías . . . . .</b>	<b>71</b>
La construcción del conocimiento desde los sujetos y el espacio . . . . .	73
I. Ser "indígenas urbanos" . . . . .	74
LOS INDÍGENAS URBANOS . . . . .	74
LOS TESTIMONIOS Y LAS IDENTIDADES SOCIALES . . . . .	76

LA SELECCIÓN DE LOS CASOS Y LAS CATEGORÍAS DE ANÁLISIS . . . . .	80
LA DIGLOSIA Y LOS PROBLEMAS DE LA INTERACCIÓN . . . . .	81
LAS ETNOGRAFÍAS Y LA INTERPRETACIÓN . . . . .	83
II. El abordaje de la dimensión espacial . . . . .	84
SOBRE LA CIUDAD DE GUATEMALA . . . . .	86
LA HISTORIA . . . . .	88
LOS ESPACIOS SELECCIONADOS Y LAS ETNOGRAFÍAS . . . . .	88
La Terminal: una etnicidad insular . . . . .	93
I. La Terminal: mercado y espacio social . . . . .	94
1. LA PRESENCIA HISTÓRICA DE LOS INDÍGENAS EN LOS MERCADOS . . . . .	96
2. LA DINÁMICA DEL MERCADO . . . . .	99
3. EL MUNDO SOCIAL DE LA TERMINAL . . . . .	107
II. La etnicidad "en bruto" . . . . .	110
1. LOS COMERCIANTES PENDULARES . . . . .	111
<i>Origen y migración</i> . . . . .	111
<i>Sus experiencias en el mercado</i> . . . . .	113
<i>Unos cobijos y una socialización urbana precarios</i> . . . . .	116
<i>Las lógicas de una peculiar relación espacial</i> . . . . .	117
<i>Los insumisos</i> . . . . .	119
2. LOS COMERCIANTES INMIGRANTES . . . . .	121
<i>Experiencias en el mercado</i> . . . . .	122
<i>La vida como residentes urbanos</i> . . . . .	125
<i>El tándem familia y comercio</i> . . . . .	126
<i>Vivir desde la capital</i> . . . . .	128
<i>Confundidos en la ciudad</i> . . . . .	132
3. Los "capitalinos" . . . . .	133
<i>Historias de vida</i> . . . . .	134
<i>La apuesta urbana</i> . . . . .	138
<i>Los indígenas urbanos</i> . . . . .	142
4. REFLEXIONES FINALES: UNA ETNICIDAD INSULAR . . . . .	147
<i>El holismo reelaborado: hogar, comercio y mujer</i> . . . . .	148
<i>Neoindianidad o "es variante"</i> . . . . .	150
<i>Panindigenismo y paisanazgo</i> . . . . .	150
La Brigada: etnicidad en la orilla de la ciudad . . . . .	153
1. EL CORREDOR NOROCCIDENTAL . . . . .	154
<i>Apuntes para una historia de El Corredor</i> . . . . .	154
<i>La expansión metropolitana hacia el occidente</i> . . . . .	156
2. LA FORMACIÓN DE LA COLONIA . . . . .	160
3. LA POBLACIÓN INDÍGENA Y "MIXTA" DE LA BRIGADA . . . . .	162
<i>El asentamiento</i> . . . . .	164
<i>Las actividades</i> . . . . .	165
<i>Educación</i> . . . . .	167
<i>Los rasgos étnicos</i> . . . . .	168

II. La etnicidad en la coctelera de La Brigada . . . . .	169
1. LOS ADULTOS DE EL CORREDOR . . . . .	170
<i>La Brigada de antaño</i> . . . . .	170
<i>La Brigada de hoy: residencia y empleo</i> . . . . .	172
<i>Etnicidad en El Corredor</i> . . . . .	175
2. MUJERES DE EL CORREDOR . . . . .	176
<i>Historias de vida</i> . . . . .	177
<i>Condiciones de vida</i> . . . . .	178
<i>La etnicidad en ausencia de referentes</i> . . . . .	180
3. OTROS POBLADORES DE LA BRIGADA . . . . .	181
<i>Condiciones de vida</i> . . . . .	182
<i>Etnicidades diversas</i> . . . . .	184
4. LOS JÓVENES DE LA BRIGADA . . . . .	184
a. <i>Los brigadinos</i> . . . . .	185
<i>La vida barrial</i> . . . . .	187
<i>Las experiencias laborales</i> . . . . .	189
<i>La maquila: el espejismo de "la superación"</i> . . . . .	189
La etnicidad tras bambalinas (I) . . . . .	192
<i>Balance</i> . . . . .	196
b. <i>Los adoptados</i> . . . . .	197
<i>La vida barrial</i> . . . . .	198
<i>Las experiencias laborales</i> . . . . .	200
<i>Empleos "limpios": sus valoraciones y aspiraciones</i> . . . . .	201
<i>La presencia del elemento religioso</i> . . . . .	202
La etnicidad tras bambalinas (II) . . . . .	203
5. POR ÚLTIMO... . . . .	205
La Ruedita: una comunidad metropolitana . . . . .	211
I. La Ruedita: un universo de block, un paraíso para los cincos . . . . .	211
1. LA "MARGINALIDAD" ASUMIDA . . . . .	212
<i>Consolidación de un espacio barrial</i> . . . . .	214
2. LA COMUNIDAD MENOS IMAGINADA . . . . .	217
<i>La marca de "ser del barranco"</i> . . . . .	218
<i>Recapitulando</i> . . . . .	219
II. Los "buenos inmigrantes" sacapultecos . . . . .	220
1. LOS ACTORES Y LA DINÁMICA FAMILIAR . . . . .	222
a. <i>El aterrizaje urbano</i> . . . . .	223
<i>Los hombres y el servicio militar</i> . . . . .	224
<i>La tortillería, más que una esfera femenina</i> . . . . .	225
<i>Los estudios: un esfuerzo contra el tiempo</i> . . . . .	226
b. <i>Lógicas familiares en crisis: los límites del proyecto</i> <i>sacapulteco</i> . . . . .	227
2. SOCIALIZACIÓN EXTRADOMÉSTICA Y GÉNERO . . . . .	230
<i>El grupo de teatro</i> . . . . .	231
<i>Edgar y el instituto</i> . . . . .	232

	<i>Los "despelotes" de Luis Ventura . . . . .</i>	232
	<i>La violencia barrial desde los ojos de las mujeres . . . . .</i>	234
	<i>La dimensión religiosa . . . . .</i>	235
3.	LA ETAPA AVANZADA DEL PROYECTO SACAPULTECO: LOS EMPLEOS . . . . .	235
4.	ENTRE LAS ANTENAS DE 'LA COMUNIDAD': LA VIVENCIA DE LA ETNICIDAD . . . . .	237
	<i>Sobre el sentimiento de los inmigrantes: "ir a reconocernos" . . . . .</i>	238
	<i>Sacapulas y los jóvenes residentes urbanos . . . . .</i>	240
	<i>Los puentes más allá del territorio . . . . .</i>	241
5.	LA "CONTAMINACIÓN URBANA": INDIOS CON MANTECA, INDIOS RESBALOSOS . . . . .	244
	<i>La lengua (y los hombres) . . . . .</i>	245
	<i>El traje (y las mujeres) . . . . .</i>	246
	<i>La diversidad entre las jóvenes sacapultecas "urbanas" . . . . .</i>	247
	<i>Las cambiadas . . . . .</i>	247
	<i>Las de traje maya . . . . .</i>	248
6.	LA COMUNIDAD COMO TRAMPOLÍN, UNA COMUNIDAD DE "AMBIENTE" . . . . .	250
III.	Los "otros" indígenas . . . . .	255
1.	"SOLOS" ANTE LA VIDA URBANA . . . . .	256
	<i>La vida urbana . . . . .</i>	257
	<i>Persistencias étnicas . . . . .</i>	259
2.	EL HOGAR MIGRANTE . . . . .	261
	<i>Haciéndose un lugar . . . . .</i>	263
	<i>Etnicidad en transición . . . . .</i>	265
3.	LOS JÓVENES Y SUS HOGARES . . . . .	267
	<i>Los hijos de la migración solitaria . . . . .</i>	268
	<i>Los hijos de la migración conjunta . . . . .</i>	269
	<i>Entre la realidad y la ficción . . . . .</i>	270
	<i>Diferentes grados de encierro . . . . .</i>	272
	Escabullendo la connotación étnica . . . . .	274
	<i>Los jóvenes de La Ruedita . . . . .</i>	275
	<i>Etnicidad en familia . . . . .</i>	275
	<i>Etnicidad y evangelio . . . . .</i>	276
	<i>Elisa: la ambigüedad étnica . . . . .</i>	277
	<i>Los Caal: la situación étnica más contradictoria . . . . .</i>	278
4.	VIEJOS Y NUEVOS MIGRANTES, VIEJOS Y NUEVOS SIGNIFICADOS DE LA ETNICIDAD . . . . .	279
	<i>Ocupaciones urbanas y diferencias de género . . . . .</i>	283

**3ª parte**

<b>Ser indígena en Ciudad de Guatemala . . . . .</b>	<b>285</b>
------------------------------------------------------	------------

Espacio y etnicidad: sus múltiples dimensiones . . . . .	287
----------------------------------------------------------	-----

I. Un repaso: los colectivos paradigmáticos . . . . .	287
-------------------------------------------------------	-----

<i>Los comerciantes de doble residencia de La Terminal</i> . . . . .	289
<i>Los “pasivos” de La Brigada</i> . . . . .	289
<i>Los sacapultecos de La Ruedita</i> . . . . .	290
II. Las múltiples relaciones . . . . .	291
1. LOS INDÍGENAS URBANOS POR ENCIMA DE LOS ESPACIOS . . . . .	291
<i>La historia de Manuel Sotz</i> . . . . .	292
<i>Pequeñas islas comunitarias</i> . . . . .	292
<i>Descubrir el pueblo</i> . . . . .	293
<i>Reverencia a los mercados</i> . . . . .	294
<i>Adecuar costumbres y tradiciones</i> . . . . .	294
2. INDÍGENAS Y “COMUNIDADES” DE ORIGEN . . . . .	295
3. INDÍGENAS URBANOS Y CIUDAD CAPITAL . . . . .	297
III. La territorialización de la capital . . . . .	300
1. LA GLOBALIZACIÓN: UN MARCO NECESARIO . . . . .	301
2. TERRITORIALIZACIÓN: UN RETO DE LA PRÁCTICA A LA TEORÍA . . . . .	302
<i>Territorialización de múltiples sentidos</i> . . . . .	303
La mujer indígena: imagen e identidad . . . . .	311
I. La mujer más allá del símbolo étnico . . . . .	313
II. El traje en la ciudad: desencuentros y encuentros . . . . .	319
III. Los trajes en diferentes escenarios . . . . .	321
<i>Las mujeres comerciantes</i> . . . . .	321
<i>La Tortillería (y pequeños comedores)</i> . . . . .	322
<i>El servicio doméstico</i> . . . . .	323
<i>La fábrica y la maquila</i> . . . . .	325
IV. La “educación”: presión y transgresión . . . . .	326
V. La búsqueda del ascenso social: empleos no manuales . . . . .	328
VI. Significados del traje . . . . .	329
1. EL TRAJE COMO SÍMBOLO DE LA DIFERENCIA . . . . .	330
<i>La diferencia estamental-racial y la protección sexual</i> <i>de la pureza étnica</i> . . . . .	330
<i>El traje como recurso</i> . . . . .	331
<i>Identidades cambiantes y las nuevas formas de exclusión</i> . . . . .	332
2. EL TRAJE COMO SÍMBOLO INTRAÉTNICO . . . . .	334
<i>Estatus y gusto: modelos de mujer</i> . . . . .	334
<i>La politización del traje: panindigenismo y panmayismo</i> . . . . .	336
¿Dos mundos y dos trajes? . . . . .	338
Los jóvenes “indígenas” y la relatividad de la ideología étnica . . . . .	340
I. Los jóvenes, la vida barrial y el referente étnico . . . . .	340
II. El abanico “indígena” juvenil y las sociabilidades a prueba . . . . .	343
La Terminal . . . . .	344
1. HISTORIA DE JUAN, “EL ATITECO” . . . . .	345
2. HISTORIA DE GÜICHO, “EL MOMOSTECO” . . . . .	346



La Brigada . . . . .	348
1. LA HISTORIA DE NORMA CULAJAY . . . . .	349
2. LA HISTORIA DE BLANCA MORALES . . . . .	350
La Ruedita . . . . .	352
1. LA HISTORIA DE FERMINA . . . . .	352
III. Los "indígenas" y la ideología indio-ladino . . . . .	354
En resumen... . . . .	356
Ser indígena en Ciudad de Guatemala . . . . .	358
I. La etnicidad y su capacidad explicativa . . . . .	359
II. La épica de la sobrevivencia . . . . .	361
III. Panindigenismo y panmayismo . . . . .	364
IV. El estilo étnico de Ciudad de Guatemala . . . . .	366
BIBLIOGRAFÍA . . . . .	371
ANEXO . . . . .	391

## PRESENTACIÓN FLACSO

Ser indígena en Ciudad de Guatemala, el texto que en esta oportunidad presenta Manuela Camus, se inscribe dentro de una línea de investigación en la que su autora ha incursionado desde hace varios años. En efecto, a inicios de 1990, Manuela, en compañía de Santiago Bastos, comenzó a indagar sobre las situaciones de vida y las redes sociales a las que recurrían, para garantizar su precaria subsistencia, los habitantes de los barrios precarios de la capital, entre ellos los indígenas.

Este interés sostenido a lo largo de más de una década, le permitió a su autora junto a Santiago Bastos, delinear una especialidad dentro del objeto de estudio. Ello se expresa a través de varios trabajos: *Indígenas en la ciudad de Guatemala: subsistencia y cambio étnico* (FLACSO, Debate 6, 1990); *Sombras de una batalla: los desplazados por la violencia en la ciudad de Guatemala* (FLACSO, 1995); *Los mayas de la capital: un estudio sobre identidad étnica y mundo urbano* (FLACSO, 1995) hasta su tesis doctoral, presentada en el Centro de Investigaciones de Estudios Superiores de Antropología Social, CIESAS-Occidente, Guadalajara en el 2000, que se recoge en esta publicación.

Retomando la línea de reflexión ya indicada, este trabajo aborda las transformaciones de la identidad étnica en las que los indígenas han desbordado con su movilidad los espacios que tradicionalmente les habían sido reservados en la sociedad guatemalteca. Esta investigación revisa la idea tradicionalmente aceptada –y que había ingresado a la interpretación “oficial” de la cuestión étnica en Guatemala, según la cual los indígenas inmigrantes en un medio urbano se asimilaban culturalmente, y desde el punto de vista de su identidad, con el ladino. Frente a esta aseveración, que por repetida se aceptaba con facilidad, como tantas otras en el país, el trabajo da cuenta de una de presencia desigual de los indígenas en el mundo urbano, con efectos e influencias diversas. En palabras de la autora: “La preocupación de esta investigación es acercarse a lo que ocurre en las entrañas urbanas respecto del componente étnico que marca la sociedad guatemalteca. A través de los indígenas planteo la recomposición social que incluye su nada periférica presencia. Me refiero a lo que sería la indianización de la ciudad, de la sociedad y de las clases populares.”

El trabajo de campo permitió una comparación entre tres espacios distintos habitados por grupos populares urbanos: el mercado La Terminal, en el que los indígenas se dedican a una actividad que les permite su inserción urbana temprana: el comercio, la colonia de La Brigada, en el municipio de Mixco, una antigua aldea indígena, y La Ruedita, un asentamiento más reciente, producto del crecimiento urbano de los años 1950 y 1960, que se ubica en los barrancos del norte de la capital. A través de un minucioso trabajo, fue posible recoger las formas muy diversas cómo

el indígena alterna en el marco de relaciones de clase, étnicas, de género y de diversidad laboral, religiosa, de origen geográfico, de comunidad lingüística, generacional, etc. todas ellas muestran las formas particulares de cómo se “vive la identidad indígena” en el medio urbano capitalino.

Esta publicación ha sido posible gracias al apoyo recibido por parte de Consejería de Proyectos, quien financió no sólo la impresión del texto, sino también la realización de talleres para presentar y divulgar un resumen de sus resultados entre población indígena y no indígena del país. El propósito central de los talleres fue trasladar información básica sobre algunos de los hallazgos fundamentales de esta investigación, para divulgarlos y recoger opiniones entre grupos de población que no están habituados a adquirir y leer informes sobre investigaciones sociales, a pesar de ser, en la mayoría de los casos, los propios protagonistas de las mismas. Este esfuerzo de acercamiento entre los dos sujetos del proceso de investigación, constituye un proceso educativo que la FLACSO estima de una importancia sustancial para mejorar el conocimiento y comprensión de la realidad social en Guatemala. Es, en este sentido, un trabajo pionero que se espera pueda ampliarse a otros productos académicos de la Facultad.

VÍCTOR GÁLVEZ BORRELL  
Director FLACSO-Guatemala

## PRESENTACIÓN

---

**L**a sociedad guatemalteca se ha venido autorepresentando dividida en “indios” y “ladinos”, dos bloques étnicamente diferenciados, jerarquizados y con una proporción semejante de población. Esta configuración tan extrema de la diferencia étnica nos habla de una desarticulación profunda con una fuerte y naturalizada carga ideológica. Es una construcción social donde se imbrican factores diversos, en especial clase y cultura, en un contexto de desigualdad que permea las vivencias de los guatemaltecos por el hecho de serlo. Incluso, se refuerza con su distribución geográfica, que se supone rural para los primeros y urbana para los segundos.

La creciente visibilidad del indígena como parte de las naciones latinoamericanas desde hace unas décadas ha generado expectación. El indio ha pasado de ser un elemento incongruente para la modernización a ser consustancial para la globalización. Del avance del desarrollismo, que debía suponer la asimilación definitiva de esta expresión social asociada a formas coloniales premodernas, ahora nos enfrentamos al discurso de la articulación de la heterogeneidad cultural que abre paso a la aceptación de la composición diversa de las sociedades contemporáneas y, se supone, a la participación social y política de estos grupos inferiorizados. Como un ejemplo de ello encontramos el evasivo reconocimiento de la nación guatemalteca de su contraparte indígena maya, cuyas traducciones concretas están aún por verse y consolidarse. No en vano todavía no se han superado las profundas heridas de una larga y traumática guerra que recayó con especial saña sobre la población indígena del altiplano.

Este trabajo pretende responder a parte de estas transformaciones y recomposiciones. Se centra en el comportamiento de la etnicidad en la ciudad de Guatemala a través de lo que supone ser identificado e identificarse como “indígena”. El “indígena urbano” es uno de los símbolos de la sociedad guatemalteca de posviolencia que permite indagar sobre sus cambios y sus anquilosamientos. No voy a abordar los complejos retos de una población dividida entre “indios” y “ladinos” desde la atractiva acción política de los mayas, ni desde la más compleja y necesaria revisión de las relaciones interétnicas y de la ideología étnica, tampoco el Estado va a aparecer como protagonista. Y no voy a seguir el camino de tantos antropólogos acompañando a sus sujetos de estudio de su vida en la comunidad a la vida en la urbe, como hicieron los investigadores pioneros sobre indígenas urbanos en Guatemala, Demarest y Paul (1984), con los sanpedranos. Apuesto por otro enfoque más genérico y amplio, y me quedo con el indígena desde su residencia en la ciudad de Guatemala, donde es parte de los sectores populares, un personaje que resulta ambiguo porque queda como a la deriva entre las fronteras étnicas.

La capital de Guatemala es un espacio privilegiado para observar estos cambios de las prácticas de la diferencia étnica y a los sujetos involucrados en los mismos; en ella se está transformando no sólo el paisaje urbano, sino también el sentido de la etnicidad. Con la inserción del indígena al mundo urbano, desde los 70 se vienen creando otras bases materiales y culturales que permiten la recreación étnica y la producción de otras identidades. Como dice Lourdes Arizpe, refiriéndose a la ciudad de México, hay un cambio en el mapa étnico, “pero lo que se va a cambiar también es la raíz de la etnicidad” (1986), puesto que se modifica la construcción social y cultural del indio como ese ser primitivo anclado a su tierra y su comunidad. Los indígenas urbanos en Guatemala son vistos como indígenas “contaminados”, “igualados”, “lamidos” o “cambiados”, y no son atendidos todavía por el discurso político maya o incluso por el oficial nacional, que no gustan de medias tintas. Son personajes incómodos como lo fueron las castas en la colonia, ese producto social indeseable, impredecible y fuera del ordenamiento de las repúblicas de indios y de españoles.

La preocupación de esta investigación es acercarse a lo que ocurre en las entrañas urbanas respecto al componente étnico que marca la sociedad guatemalteca y tantas otras sociedades latinoamericanas. A través de los indígenas planteo la recomposición social que incluye su nada periférica presencia: me refiero a lo que sería la indianización de la ciudad, de la sociedad y de las clases populares. Esto es algo que puede parecer provocativo, porque la relativa aceptación que ha dado en gozar el indio no implica la superación del legado de una historia compleja marcada por su desvaloración como sujeto social. Me propongo esclarecer cómo es vivida y sentida la pertenencia étnica entre los etiquetados como “sujetos étnicos” en un escenario donde “indios” y “ladinos” están interconectados cultural, social y económicamente, atravesados por relaciones de desigualdad, y rompiendo con esa correspondencia convencional entre la cultura e identidad de una sociedad y un espacio geográfico (Gupta y Ferguson, 1992: 14).

La diferencia étnica afecta el comportamiento social involucrándose en diferentes y contradictorios sentidos en la vida de los guatemaltecos –indígenas y no indígenas. En Guatemala hay un fuerte recelo respecto a la diferencia étnica y sus consecuencias, y se esquivo explicitar a los implicados. Para que no haya malentendidos, quiero exponer lo que entiendo cuando utilizo una u otra palabra o, en términos “científicos”, una u otra categoría socioétnica. Los “indígenas” asumen autoidentificarse como “indígenas” o como “naturales”, pero el término “indio”, que en otros países latinoamericanos ha revertido su sentido y es reivindicado por estos colectivos, es sentido en Guatemala como peyorativo. Haré uso indistinto de indígena e indio, esperando que el lector supere esta connotación negativa. No voy a utilizar “natural”, y en este caso el prejuicio es mío porque, aunque pueda remitir al sentido geográfico de “naturales” de un lugar, lo entiendo con un matiz paternalista de hacer inferior al otro al asumirlo a un orden cuasi animal ajeno la sociedad humana, como ese “buen salvaje”.

Por otro lado, indio y ladino son dos categorías totales porque se supone que se pertenece a un grupo o a otro, pero la realidad es más compleja y los problemas de

autoadscripción y de adscripción diferida son múltiples. En este texto si califico a alguien como indígena es porque se ha identificado o ha sido identificado –en sus círculos próximos– como tal. “Mayas” –y más, “Pueblo Maya”– tiene que ver con la reivindicación política y de revalorización étnica desde los mismos indígenas. Esta autodenominación aún no se ha interiorizado por la mayoría de la población indígena que todavía se mantiene en una realidad de discriminación y subordinación, así que con ella designaré a quienes son sus promotores. Por último, a falta de otros términos, me refiero a ese sector que no se catalogaría indígena como “no indígenas” en general. Puede ser criticable, pero al menos no doy por hecha esa actitud de oposición que se sobreentiende al ladino y trato de respetar su compleja composición sociocultural.

Una de las mejores formas de aprender cómo funciona la sociedad es ver y escuchar a sus actores. Sus narraciones nos explican a todos como parte de la sociedad. Por desgracia, lo que se ofrece a continuación es una tesis de antropología social y no una novela, aunque me gustaría pensar que en este esfuerzo por exponer sus historias, los indígenas de la ciudad serán los protagonistas de tantas páginas que se dejan venir. Puedo asegurar que doña Fermina Tuy, por ejemplo, que hace tortillas en algún lugar de los cerros del norte de la ciudad, ha sostenido desde mi cabeza densos diálogos con algunos de los autores más reconocidos de las ciencias sociales, e incluso les ha puesto en aprietos.

El título “Ser indígena en Ciudad de Guatemala” es un préstamo a Judith Friedlander, que en 1975 se refería a “Ser indio en Hueyapan”. En mi caso busca pensar en “el ser” como esa capacidad de vivir en sociedad que es observable en unos espacios concretos y es accesible analíticamente desde diferentes posiciones; cómo las personas –hasta las más “extrañas” o “ajenas” como pueden parecer los indígenas en la ciudad de Guatemala– viven el hecho cultural de hacer sociedad combinando diferentes niveles de referencias y pertenencias sociales. Ello precisa tener presente el sentido histórico del “ser indio” con la fuerza identitaria que tiene, a pesar del despojo y subordinación que estructuralmente han soportado los indios. De esta manera, contraargumento la posición de mi predecesora que interpretó el ser indio limitándolo a una categoría social estigmatizadora de bajo estatus. La diferencia étnica opera remitiendo no sólo a estereotipos, discriminación, racismo, estamentalización o colonialismo interno; también es expresión de la diferencia cultural y de su capacidad de conjugar de forma sorprendente tradición y modernidad, refuncionalizando sus prácticas socioculturales y demostrando su amplio repertorio de sociabilidad –intra e interétnica.

Por otro lado, no es casualidad la elección de un cuadro de Francisco Tun para la portada. Francisco Tún era un indígena de la ciudad y como tal la pintó. Impresiona su visión desolada de los barrios de arrabal, su obsesión por los caminos que se escapan entre los cerros pelones, las personas tan chiquitas, las escenas más simples, las geometrías menos simétricas. Y, sobre todo, sus grandes y luminosos colores que explotan en nuestros ojos y nos permiten caer en cuenta que, con todo lo sórdida y gris que es esta ciudad de Guatemala, hay mucha vida en ella. Su enigmática y atormentada figura fue enterrada como XX en algún lugar del Cementerio de la

Verbena. Francisco Tún y su obra son un buen símbolo de los sujetos que se presentan en este libro.

Este trabajo muestra la diversidad de situaciones, sentidos y significados que toma la pertenencia étnica en los sujetos y colectivos identificados como “indígenas” en la capital de Guatemala. Esta variedad no es aleatoria ni híbrida en el sentido de García Canclini (1989), forma parte de una lógica compartida para todos los marcados por esta adscripción: kaqchikeles y q’eqchi’es, comunitarios y capitalinos, ancianos y jóvenes, hombres y mujeres, que tiene que ver con la vivencia de la etnicidad desde la Colonia, con unas historias específicas de sus relaciones con la ciudad y con las modificaciones que trae la globalización y la “expansión” de los sujetos étnicos por territorios “ajenos”.

A pesar del handicap de los indígenas por sus problemas de competencia en la interacción social, de desconocimiento e inseguridad en el manejo de normas y códigos urbanos, el reto que plantean los indígenas urbanos es el salto cualitativo de lo que ha sido la diferencia étnica como una carga de estigmatización a la manifestación de la “distinción” étnica, superando parte de la connotación negativa de su identificación –que no de su perpetuada condición de pobreza.

En la primera sección de “Los Presupuestos”, la intención es ubicar a “los indígenas urbanos” en una historia y en un contexto. Para ello hago una reivindicación de la etnicidad como marco de estudio y herramienta analítica, y un avance sobre las diferentes interpretaciones teóricas. Después, explico el proceso de configuración de la diferencia étnica entre “indios” y “ladinos” para entender cómo se vive y se significa hoy en Guatemala. Y, finalmente, expongo los entresijos de la ciudad de Guatemala, con un breve recorrido por su historia y el papel que han tenido los indígenas. Así queda esbozado el marco de desigualdad y discriminación de la situación étnica en Guatemala.

Antes de abordar “Las Etnografías” desarrollo una propuesta metodológica para trabajar el ser indio desde el espacio concreto y desde las voces de los sujetos involucrados, explicando el por qué del esfuerzo de ofrecer, más que modelos teóricos o conceptuales, un escenario y unos sujetos. La descripción etnográfica ofrece una información que no busca apelar a la memoria del lector, sino a la conformación de su propio criterio. Trabajo tres espacios urbanos con sus génesis históricas que suponen unas peculiares relaciones étnico-espaciales, y unos significados y vivencias particulares para sus habitantes.

En “Ser indígena en Ciudad de Guatemala”, doy una imagen de lo que puede estar ocurriendo por encima de los espacios concretos a partir de tres enfoques: la dimensión espacial, la imagen de la mujer a través del traje y las “segundas generaciones”. Termino con un balance de las principales ideas obtenidas a lo largo del texto.

Lo que presento a continuación es la sistematización de varios años de investigación en la ciudad de Guatemala como parte de la Facultad Latinoamericana

**Cuadro 1.1**  
**Interpretaciones sobre la etnicidad según diferentes criterios analíticos**

La negación de la etnicidad			Otras versiones sobre la etnicidad			En el contexto de globalización	
Interpretaciones/ Ejes analíticos	La negación desde factor cultural: la nación	La negación desde factor social: la clase	Categoría de interacción	Instrumentalización política	Estructura social de estamentalización	Multiculturalismo	Economía política y subalternidad
<b>Etnicidad versus modernidad</b>	Niega la diferencia étnica	Niega la diferencia étnica o la ve en segundo plano	Elemento participante en la estructura social	Elemento participante en la estructura social	Elemento premoderno y estructural. Condiciona	Elemento participante de lo social, pero como grupos de estatus	Elemento participante en la estructura social
<b>Contexto histórico</b>	Ideología y política nacionalista, Modernidad	Modernidad capitalista	Migraciones campo-ciudad en colonialismo, modernización y globalización	No concreto, actualmente funcional al Estado neoliberal	Pervivencias coloniales versus la modernidad capitalista	Migraciones a USA y Europa en el proceso de globalización	Globalización o neomodernidad
<b>Proyectos sociales e ideología étnica</b>	Proyecto integrador y de dominación del Estado-nación	Proyecto de cambio y justicia social	¿Hay proyecto? <i>Status quo</i> del funcionalismo Adaptación a lo urbano de estructuras étnico rurales	Proyecto exclusivista; su fuerza ideológica crea cohesión grupal frente a la competencia por recursos	Contestación versus aceptación al orden	Proyecto de pluralismo y coexistencia entre los grupos; readscripción de grupos en la nación multicultural	Proyecto de cambio y justicia social
<b>La cultura</b>	Hay una cultura oficial que es la primordial	La cultura es utilizada para ocultar la desigualdad social, que es la principal contradicción	El grupo utiliza la cultura porque categoriza y facilita las relaciones sociales	El grupo crea la cultura ofreciendo un universo de sentido. También es bandera que moviliza a miembros y genera identificación primaria	La cultura simboliza las diferencias estamentales	Es contradictorio: la cultura crea al grupo –esencialismo. Y, al mismo tiempo, relativismo cultural posmoderno	La clase se expresa culturalmente
<b>Relación clase/etnia</b>	No es significativa	Los grupos étnicos reflejan diferencias estamentales en proceso de proletarianización	No es significativa La clase aparecería en situaciones diferentes donde aparece la etnia	No es significativa	Es estructural: hay pervivencia de diferencias estamentales premodernas	Se combina con otras dimensiones sociales: cultura, raza, género...	Estructural, incluyendo otras categorías de análisis: género, raza, generación...
<b>Papel del Estado</b>	El Estado es total e impone su lógica de poder	El Estado burgués es la oposición a derrocar	El Estado es un árbitro	Estado como opositor, pero también interlocutor o negociador	Estado opositor, legitima la desigualdad	Estado interlocutor y benefactor	Hegemonía transformista
<b>La acción política</b>	Luchas nacionalistas: discursos y levantamientos violentos. La diferencia cultural es desigualdad	Movimientos campesinos o en devenir a proletarios internacionalistas	Expresiones y eventos culturales públicos No impacta en políticas de Estado	Lucha en la arena política por recursos y privilegios	Movimientos étnicos en curso (aunque como estamentos se les niega capacidad de propuesta de proyecto nacional transformador)	Movilización ciudadanas reivindicando diferentes categorías sociales y respeto a la diferencia	Movimientos contrahegemónicos
<b>Naturaleza de la etnicidad</b>	Esencialismo integrador	Materialismo o esencialismo clasista	Construccionismo extremo o funcionalismo	Construccionismo instrumentalizador	Estructural en proceso de cambio	Construccionismo desde esencialismo cultural	Construccionismo desde la economía política y la ideología
<b>Identidades y categorías étnicas</b>	Identidad única y primordial que impone estereotipos negativos a otros	Pervivencias premodernas en proceso de desaparecer	Son optativas y situacionales, sirviendo a la interacción de los individuos	Reivindican categorías grupalmente	Están subordinadas Remiten a identidades terminales individuales y grupales	Son múltiples y cambiantes y reivindican estereotipos positivos	Están subordinadas, pero en continuo proceso de negociación con otros y con el Estado



de Ciencias Sociales, donde aprendí a abrir los ojos y a fascinarme con este país. El eje temático inicial de estos estudios, que era el de la subsistencia en los sectores populares –indígenas entre ellos, fue derivando hacia preocupaciones más centradas en el fenómeno étnico y en sus actores. El cúmulo de tantas experiencias requería airearse, y así lo entendieron Juan Pablo Pérez Sainz y la misma FLACSO, que nos impulsaron a Santiago Bastos y a mí a ampliar nuestro conocimiento. Hace ya tiempo que aterrizamos en Guadalajara para empezar los estudios de doctorado en CIESAS-Occidente que se concretan en este libro, y fueron unos años tan de lujo que buena parte de mí se quedó en esas tierras. Este devenir ha implicado deudas infinitas que, por supuesto, van más allá de lo académico. Ellos saben que mi agradecimiento no necesita exhibirse. Lo de Santiago obliga porque ha soportado la cruz de seguir en detalle este trabajo, él hizo la “obra negra”, corrigió mi enrevesada gramática, ordenó lo caótico y dotó de lógica y argumentos intuiciones y supuestos múltiples. Leti es también corresponsable de este resultado, al obsequiarnos su alegría en la otra cara de la conventual vida de estudiantes.

Y como de etnicidades se va a tratar, es preciso el retorno a los orígenes y el reconocimiento a mis padres y a mi grupo de referencia: una gran familia variada e incondicional.

Aquí va este producto de tantos años de camino. Ojalá que tenga algún sentido para quienes ofrecieron con tanta generosidad su tiempo y sus palabras.



1ª parte

# Los presupuestos

## EL ESTUDIO DE LA ETNICIDAD

¿Qué papel juega la etnicidad en la ciudad de Guatemala para los “marcados” por la misma?

Esta pregunta básica obliga a ofrecer una propuesta del tratamiento teórico-metodológico de la investigación, no sólo por tratarse de un requerimiento académico sino porque, como veremos, encubre una espinosa discusión cargada de implícitos que es necesario abordar, y en la que una como investigadora se posiciona de alguna manera.

El campo de estudio de la etnicidad hace referencia a una situación de interacción entre dos o más grupos sociales con algún grado de asimetría, y remite simultáneamente a diferencias de orden cultural, de orden socioeconómico y de poder dentro de un “contenedor” político común –normalmente los Estados-nación, donde “la cultura” es el lenguaje mediante el cual se codifican, justifican y simbolizan estas diferencias. La etnicidad puede ser tanto un fenómeno que incide en la conformación de la sociedad; una forma en que la sociedad se interpreta a sí misma en términos cultural-raciales; como una estrategia metodológica y de análisis de la realidad social.

Por otro lado, sentirse y ser reconocido parte de un grupo de referencia como el étnico suele conllevar un significativo trasfondo emotivo porque el colectivo supone una ascendencia –y un destino– común. Así, la pertenencia a tales grupos se construye como una identidad social frente a “los otros”, generando símbolos de homogeneidad propios (donde lo racial y lo territorial refuerzan y objetivan esta idea de genealogía mantenida en el tiempo).

La identidad de los sujetos y de sus grupos, por un lado, y las identificaciones o adscripciones sociales, por otro, no guardan la misma lógica –aunque están vinculadas dialécticamente. De hecho, convocan fuertes tensiones porque los sujetos, al posicionarse, deben conjugar tanto las presiones y adscripciones externas, como las del conjunto mismo, así como las de la opción individual (Epstein, 1978). Las identificaciones compartidas por la sociedad –a través de la hegemonía de un sistema ideológico fomentado por los grupos dominantes– pueden tener un contenido denigratorio y negativo; mientras la identificación con un grupo de referencia tiene significados más positivos y autónomos –recordemos que suelen creer provenir de una ascendencia común, y puede constituirse como alternativa a un orden social impuesto.

Los sujetos sociales tipificados como “étnicos” lo son porque su ubicación se entiende subordinada y/o minoritaria en la estructura social.<sup>1</sup> Con la revelación de los sentimientos étnicos en un mundo paradójicamente más uniformado en lo cultural,

<sup>1</sup> También se habla de grupos minoritarios o minorías étnicas, minimizando su importancia oficial. Los estudios suelen centrarse sobre ellos, son “el problema” a resolver, sin cuestionarse el involucramiento,

lo étnico aparece vinculado a los diversos contingentes de inmigrantes, especialmente a los que están arribando a países del “primer mundo” –Estados Unidos y Europa– desde lugares de “menor categoría”; a las luchas político nacionales “separatistas” o “independentistas”, muchas de ellas de corte violento o, en América Latina, a los movimientos indígenas que buscan una participación más equitativa dentro de la institucionalidad de sus respectivos Estados-nación.

## I. La etnicidad: corrigiendo las paradojas de la modernidad

Hablar en términos de etnicidad genera posiciones encontradas. Buena parte de estas tensiones tienen que ver con la polisemia de su significado, ya que su definición y su práctica incluyen múltiples dimensiones objetivas y subjetivas que se enfatizan unas sobre otras según encontremos al fenómeno involucrado en diversas situaciones sociales. Como precursor de los teóricos de la etnicidad, Weber hizo un primer esfuerzo por definir el carácter de lo que él llamó “las comunidades étnicas”, que resulta a la vez lúcido y confuso, como presagiando las controversias que iba a suscitar. Entiende a los grupos étnicos como comunidades con pretensiones de un estatus particular, insistiendo en su carácter artificial. <sup>2</sup> Logra apuntar los heterogéneos componentes que se enlazan en los fenómenos étnicos (raza, historia, cultura, supuesto origen común, religión, lengua, comunidad, estamento, estatus, capacidad de acción política y de creación de símbolos para este fin), para concluir que la formación de tales comunidades es muy problemática porque “en el actuar comunitario condicionado ‘étnicamente’ concurren diversos fenómenos que una consideración sociológica tendría que separar cuidadosamente (...) Se acabaría así por arrojar seguramente por la borda el concepto global ‘étnico’ (...) es un término genérico completamente inoperante para toda investigación rigurosamente exacta” (Weber, 1967: 324). <sup>3</sup>

---

comportamiento, identidad o peculiaridad de la sociedad general, el marco estatal o las relaciones de poder en que actúan todos. De hecho, en Guatemala hablamos indistintamente de identidad étnica e identidad indígena.

<sup>2</sup> Weber los entiende no tanto como comunidad, sino como facilitadores del proceso de comunalidad. Acepta que habría sentimientos colectivos que son sentidos como “étnicos”: el lenguaje, la religión, la raza o el recuerdo de la comunidad, el estilo económico de vida, diferencias externas culturales como el vestido, división del trabajo, vivienda y (sin denominarlo así) las normas y valores (Weber, 1967: 315-324).

<sup>3</sup> Muchos académicos se reivindican seguidores de Weber, y por ejemplo, la definición de ‘etnia’ desarrollada por De la Peña recoge parte de sus ideas. Así, una etnia no es un legado inerte del pasado, sino que implica la construcción de ‘comunalidad’: se constituye por un sentimiento –y una conciencia– de pertenencia; pero, además, genera una dinámica societal propia, un sistema de instituciones y normas de interrelación –con los miembros de la etnia y con la sociedad más amplia en que se insertan– donde participan y se reproducen sus miembros (1995). Las etnias-grupos étnicos serían como grupos de estatus y no requieren de un contexto social estamental, sino que pueden desarrollarse en marcos “modernos”.

Las corrientes migratorias de principios de siglo y los procesos de colonización generan los importantes antecesores de los estudios de etnicidad, como la escuela de sociología de Chicago o la antropología social británica en África. Pero cuando se acentúa el proceso de creciente modernización, del desarrollismo y la inmigración, del imperialismo y la descolonización, la antropología, como estudio de la diferencia sociocultural, introduce a fines de los 60 el concepto de la etnicidad y de “grupo étnico” –frente a unidades analíticas anteriores como “tribu” o “cultura”, utilizadas por funcionalistas y estructuralistas. Ello aporta una dimensión más histórica y relacional, recoge las diferencias de poder, y permite ver las interconexiones entre grupos locales y los sistemas estatales y nacionales dentro de los cuales existen.

Fredrik Barth (1976) fue quien dio un giro fundamental a las posibilidades de la etnicidad como instrumento de análisis social. Con su énfasis en las fronteras étnicas, en la básica faceta relacional del juego étnico, supera la idea de los grupos étnicos como culturalmente autocontenidos –como “listas de lavandería”–s y renueva el debate introduciéndonos al argumento del construccionismo cultural al que la academia no ha podido ya renunciar.<sup>4</sup>

Siguiendo esta línea barthiana, para muchos autores la diferencia cultural entre los grupos resulta hasta anecdótica, lo sustantivo es la pertenencia al grupo y su capacidad de movilización colectiva. Sin embargo, estos énfasis en uno u otro aspecto tienen que ver con el fenómeno que se desea enfatizar en la investigación, y puede ser un error despreciar algunos de los factores involucrados en el hecho: finalmente, tanto cultura como identidad se modifican reflejando las transformaciones de uno, del otro y del contexto del que forman parte. Yo entiendo que la conjugación de sentidos que impedía su uso sistemático a Weber (1967) es, al mismo tiempo, lo que hace a la etnicidad insoslayable para comprender las construcciones sociales actuales. El embrollo de variables que relacionan etnia, clase, cultura, raza, nacionalidad, política, género, religión, migración... lleva a visiones contradictorias de las similitudes y de las diferencias, pero sólo advirtiendo estas vinculaciones es posible diseccionar hasta dónde se puede hablar y hasta dónde se viven las diferencias étnicas.

Pero además, el estudio de los fenómenos étnicos resulta controvertido por tratarse de un objeto de estudio con unas tensas y contradictorias relaciones con lo que se entiende –de forma genérica– por “modernidad”, y que remite a la construcción histórica, accidentada y no lineal, de un paradigma de proyecto civilizatorio “occidental” de carácter y vocación universal. La modernidad incorpora las ideas de un mundo social con unos valores cosmopolitas, secularizado –el desencantamiento del mundo según Weber, racional, donde prima el individuo autónomo y los avances científicos y tecnológicos con el dominio del hombre sobre la naturaleza, la urbanización y sus promesas de acceso a la educación, el salario y otras comodidades propias del “desarrollo”.

<sup>4</sup> Las culturas como esencias siguen presentes como discursos políticos para diferentes grupos étnicos o “pueblos” que quieren justificar y legitimar su soberanía (ver Comaroff, 1996).

Desde la aceptación del Estado-nación como el orden político administrativo, la modernidad ha supuesto la exclusión más o menos sistemática de la diferencia, de la alteridad, de la tradición, del pasado o de lo particular. Todo este paquete ideológico incorpora ideas, visiones, modelos, y preceptos que son como “imperativos categóricos” o incuestionables: La Razón, Los Derechos Universales, La Democracia, El Estado-Nación, El Mercado, El Desarrollo. Este esquema de base nos ha hecho ver a “la comunidad tradicional” como simple frente a la compleja y burocratizada sociedad contractual, hacia donde evolucionamos inevitablemente dirigidos por la idea de progreso social. Los grupos étnicos son estereotipados como una organización social de tipo rural-comunal de relaciones sociales personalizadas, donde su lógica interna se rige por el colectivo y la jerarquía en lo que se considerarían formas sociopolíticas precapitalistas o premodernas o atrasadas. Son modos sociales y personas que hay que reducir, asimilar, integrar en la corriente de la modernidad, y que además están asociadas a la pobreza y a espacios marginales -marginados- de la geografía de los Estados-nación: lo rural, la montaña, la periferia u otros rincones.

La modernidad nos ha permeado con sus supuestos como sujetos sociales y como académicos.<sup>5</sup> Los llevamos interiorizados, dificultando nuestra capacidad de análisis y de percepción elemental, lo que nos lleva a trabajar nuestras propias sociedades como artefactos surrealistas, como si las prácticas sociales tuvieran que responder por fuerza a un imaginario modélico. Frente a esto, entiendo que la etnicidad es la disciplina que estudia las formas sociales que se desvían de su ideal en el sentido de homogeneidad cultural. Es el campo de estudios encargado de “corregir” sus paradojas al descubrir las inconsistencias del proceso de modernización y relativizar la creencia en unas sociedades igualitarias resultado del pacto social entre individuos al estilo de la tradición liberal occidental –en su sentido limitado y ortodoxo.<sup>6</sup>

La etnicidad asume que hay otras formas de articulación social: familia, etnia, nación, comunidad, raza... que incorporan otras lógicas y proyectos sociales, donde el contrato social racional que cimentaría las relaciones sociales se entremezcla con elementos “irracionales”: emociones, identidades, pertenencias, filiaciones, solidaridades, reciprocidades y también enfrentamientos, diferencias o violencia. Ello

<sup>5</sup> Según Gilberto Giménez, la modernidad fue concebida por los clásicos como un largo proceso de cambio social de lo simple a lo complejo, de la comunidad tradicional a la sociedad contractual (Tönnies), del mito a la ciencia (Comte), de la solidaridad por semejanza a la solidaridad por interdependencia (Durkheim), de la sociedad tradicional a la sociedad racional burocratizada (Weber), de las sociedades precapitalistas a la sociedad capitalista burguesa (Marx) (1995: 37). Un tránsito guiado por la idea de progreso que vendrá a asociarse con el concepto económico-desarrollista de modernización con la sociología funcionalista de Talcott Parsons.

<sup>6</sup> Donde la clase social, basada en el orden económico, en las diferentes posiciones de los individuos frente a los medios de producción, el capital o el mercado, ha sido el eje de diferenciación interna. Para Dumont hay dos formas ideológicas en que se conciben las sociedades (1966). Las “holistas”, que son aquellas donde cada elemento debe estar dirigido hacia el todo, de manera que las necesidades del hombre son ignoradas o subordinadas. Y las “individualistas”, que privilegian al ser humano individual, en que cada hombre es una encarnación de la humanidad entera y, como tal, es igual a cualquier otro hombre, y libre, con lo que el resto social se ignora o subordina. Aunque en todo sistema social aparecen combinadas.

facilita entender a los fenómenos étnicos como parte inherente del sistema social “moderno” y superar las distinciones dicotómicas entre sociedad y comunidad, que han sido un obstáculo para comprender nuestro mundo social y lo que vivimos a diario, obstáculo que se multiplica cuando queremos comprender otras sociedades.<sup>7</sup>

De hecho, si algún concepto le ha producido dolores de cabeza a la idea de la modernidad, son dos de sus ejes fundacionales, necesarios, pero difíciles de encajar en un sistema “racional”: la familia –que se entiende como base de la sociedad aunque recluida a los espacios “privados”; y la nación –colectivo que Anderson (1993) ha explicado desde el campo cultural-antropológico con el iluminador término de “la comunidad imaginada”. Unas instituciones que son realidades que experimentamos todos, con una fuerte carga emocional que exigen la adscripción del sujeto a un colectivo radicalmente incluyente/excluyente, características asimismo de los grupos sociales que la etnicidad se encarga de estudiar. Esta carga emotiva se suele marginar en los trabajos académicos sobre lo étnico, se califica o descalifica a los grupos involucrados sin analizar el por qué de la eficacia de los discursos y prácticas discriminatorias en sociedades marcadas por la diferencia étnica que, como la guatemalteca, se basan en este componente identitario intrínseco a su vida social.

Por otro lado, las aplicaciones de la etnicidad en los estudios de los medios urbanos están vinculadas con las actuaciones de “la modernidad” y su acompañante posterior: “el proceso de modernización”. Ulf Hannerz sugiere que el inicio de la disciplina de la antropología urbana –y, con ella, de la diferencia sociocultural– surgiría con las migraciones, cuando los “otros” aparecen conviviendo con “nosotros” vinculados a la pobreza en barrios socialmente inferiores (1986), es decir, con la Escuela de Chicago en los años 20. Y efectivamente, el desarrollo del estudio de la antropología urbana y la etnicidad tienen que ver con su vinculación a “la ciudad”, el escenario por excelencia de la modernización. Esto es importante porque, como Mary Pratt (2000) expone, la idea de la ciudad se fomenta como ente innovador y paradigma del desarrollo humano por parte del discurso hegemónico de la modernidad en su prurito de “hacer misión” y de definir fronteras y proyectos normativos.

Las temáticas trabajadas por la antropología social sobre los encuentros-conflictos étnicos producidos por la migración abordan la relación de raza, clase e identidad étnica; cómo los procesos migratorios tienden a abolir o a incentivar la identidad étnica; cuál es la estructura y la lógica de los movimientos pan-étnicos, o la funcionalidad de la etnicidad en los nuevos contextos y cómo incide en el mejoramiento de los lazos familiares, de parentesco, paisanales y étnicos como un mecanismo de adaptación progresiva al nuevo mundo simbólico al que las familias se introducen (en Pujadas, 1993b: 42). Estas observaciones hablan de la incompatibilidad entre los

<sup>7</sup> Otro ejemplo de cómo distorsionamos las realidades está en el uso confuso de los términos, que puede ser una forma de deslegitimar y descalificar a los sujetos involucrados. Así, cuando se habla de la negociación de identidades en el caso de los indígenas, como si se produjeran en igualdad de condiciones; el llamar intelectuales o *intelligentsias* a los profesionistas indígenas; o el tildar de burgueses a unos potenciales sectores medios indígenas.

grupos étnicos y el ambiente social de la ciudad, puesto que se refieren a lógicas y constituciones sociales diferentes. La ciudad, escenario del desarrollo se relaciona con una composición de población densa y ecléctica de ciudadanos, sean cuales fueren sus posibles distinciones culturales, socioeconómicas o políticas. Mientras que, como señalé, los sujetos y/o los grupos étnicos son como un fardo que ata al pasado, y están asociados además a la pobreza y a espacios distantes de la dinámica modernizante.

En América Latina lo y los modernos y lo y los no-modernos están co-presentes compartiendo el mismo espacio territorial y el reto de construir su convivencia (Pratt, 2000). La etnicidad estudiaría esa negociación sociocultural de las sociedades periféricas con la modernidad y la modernización y, como esta autora apunta, lo impuesto tiene que entrar a través de lo que ya está allí.<sup>8</sup> Por ejemplo, la forma de modernidad periférica en Perú tiene que ver, según Nugent, con la “recepción selectiva” de la modernidad que hicieron las élites al no contar con términos para autoconcebirse, con lo que crearon una “contramodernidad” que reforzaba el orden social colonial (recogido en *ibid*, 1999).

Algo semejante puede pensarse para Guatemala, donde se excluyó de sus “beneficios” a buena parte de su población, los “diferentes” no van a participar de la universalidad. Estas naciones imperfectas reproducen a un “otro” inferior dentro del “nosotros” ciudadanos. Pero este incompleto, defectuoso y excluyente empeño modernizante no ha podido imponerse sobre una historia acumulada que incorpora otras estratificaciones sociales con sus lógicas culturales, otros proyectos y prácticas sociales que no se han visto reconocidas ni representadas –aunque siempre articuladas y presentes de alguna manera– en los sistemas políticos oficiales, participando de forma más o menos eficaz, ambigua, contradictoria o anónima en las corrientes “subterráneas” de la vida cotidiana. La trampa de la peculiar construcción histórica de América Latina consiste en que los “otros” somos “nosotros”, en el sentido en que son un constituyente de la experiencia social, no un componente anómalo.

## II. Diferentes enfoques sobre la etnicidad

La etnicidad, como toda disciplina académica, conlleva un complejo de concepciones político ideológicas que es necesario desmontar y explicar para poder hacer uso de sus aportes en la práctica “viva” de los encuentros-desencuentros étnicos de las sociedades latinoamericanas. Como plantea Comaroff, la teoría de la etnicidad no ha estado sujeta a una aproximación epistemológica, porque está ella misma implicada como arma ideológica (1996). La idea aquí es reivindicar la etnicidad como

<sup>8</sup> Incluye en su argumentación trabajos que muestran la interacción entre las heterogéneas tradiciones populares y las corrientes importadas o impuestas de Martín-Barbero, García Canclini, Franco y otros. Por otro lado, Comaroff se refiere a la “domesticación” de los signos universales para su comprensión y participación en las realidades concretas (1996).



instrumento de análisis y como objeto de estudio, donde es preciso romper la compartimentalización y desarrollar un uso ecléctico y libre de sus herramientas desde una comprensión de los involucrados en la diferencia étnica.

A continuación presento varias propuestas básicas sobre cómo la diferencia étnica se ha interpretado en el mundo urbano, cuál es el papel que desarrollaría y qué aportes metodológicos-conceptuales propone (ver Cuadro 1.1). Voy a poner un énfasis especial en lo que se ha trabajado desde América Latina y desde la presencia y relación del indígena y las ciudades.<sup>9</sup> La etnicidad se refiere a relaciones sociales entre grupos cultural y socioeconómicamente diferentes, y normalmente sus explicaciones teóricas se han ubicado respecto a dos ejes –casi dicotómicos: la cultura y/o la estructura social. Diferentes corrientes de pensamiento han enfatizado una de estas explicaciones, aunque algunas, como la corriente política, son relativamente autónomas respecto a éstas.

Voy a entender estas líneas como “modelos” que no tienen por qué manifestarse en la teoría ni en la práctica de forma unívoca ni excluyente entre sí –en realidad son diferentes dimensiones del hecho étnico. Su presentación y los ejes de análisis que se contemplan se desarrollan en el cuadro 1.1. Son propuestas surgidas en unos contextos concretos a nivel mundial y nacionales, con sus concepciones sobre la sociedad y sus ideas sobre las formas de poder-dominio y de posicionamiento: de reclamo político como grupos de presión, de rechazo al sistema o de grados de conformismo.

Con todo esto quiero realizar una primera revisión del cuerpo instrumental que va a estar presente, como protagonista, a lo largo del texto. Todas ofrecen aportes conceptuales y metodológicos que pueden ser repensados y aprovechados para el análisis social.

## 1. LA NEGACIÓN DE LA ETNICIDAD

En términos simplistas veremos que hay dos grandes paraguas explicativos de la totalidad social, tan totalitarios que vienen a negar la etnicidad porque niegan la diferencia, cultural o social, que no sea la que ellos representan. Son “verdades” que plantearían a la alteridad un ultimatum, estilo “estás conmigo o estás contra mí”. Así ocurre con la idea de la nación que –hasta recién– privilegia su conformación desde la homogeneidad cultural proclamando “la muerte de las adhesiones culturales” (Comaroff, 1996); mientras, desde el enfoque de la homogeneidad de la estructura social, serían las clases sociales la base de la diferencia y articulación social.

<sup>9</sup> Es difícil distinguir entre el estudio de la etnicidad en general y la etnicidad aplicada en el mundo urbano. Veremos que no es extraño que la base de nuestras representaciones parta y asuma que los “sujetos étnicos” están fuera del contexto urbano y los ciudadanos y el orden clasista dentro del mismo.

## *Nación y modernización*

La nación-estado es el marco político administrativo que ha acompañado el proceso de difusión de la modernidad: esa vía civilizatoria que se nos impone triunfante. Así, resultan en un frágil orden la vinculación de un mismo orden cultural global a la par de pequeñas unidades nacionales con sus propias lógicas internas: una corriente principal de occidentalidad y diversidad de manifestaciones nacionalistas. Este proyecto supone la convivencia del relativismo cultural de las naciones con el etnocentrismo por excelencia: la fuerza del universalismo del hombre, aunque del hombre y la cultura occidental –a pesar de que la definición de esto se de por hecha, que ha ejercido y ejerce un gran poder de fascinación en el que estamos todos involucrados.

El discurso y la actuación de la nación (y la modernidad que incorpora) es esencialista, refiriéndose a esa “tendencia inevitable” a la homogeneización sociocultural de la población –que supuestamente corresponde y se define en términos de un territorio, una cultura, una lengua.<sup>10</sup> Implica la imposición de una “corriente principal” (Williams, 1993), de un mismo proyecto nacional para sujetos heterogéneos, bien sean inmigrantes de otros países o, como en el caso de los indios en América, sean originarios del mismo país, pero considerados oficialmente ajenos a la dinámica nacional hasta su proceso de creciente “integración”, por ejemplo, con las migraciones rural-urbanas del proceso de modernización de los años 50. Aplicaciones de esta idea son la tesis asimilacionistas del *melting pot* y la *american way of life*, que se iban a extender en las ciudades norteamericanas y a traspasar fronteras; o el proceso de “ladinización” que se vaticinaba para la Guatemala de los 50 y 60 (Adams, 1956 y 1959). Las diferencias étnico culturales quedarían reducidas en estos casos a formas residuales y anecdóticas, como la celebración de ciertas fechas simbólicas, comidas u otras “costumbres”.

La vigencia de la negación étnica tiene que ver con el mantenimiento ya no sólo de las doctrinas oficiales de la nación, puesto que el Estado ha sido el promotor por excelencia de esta ideología, sino más sutilmente con la paradoja de los dos discursos a que se refiere Brackette Williams, cuando distingue entre el discurso “nacional oficial”, que rige las relaciones del Estado con sociedad, y el “extraoficial”, siendo este último el que dirige la pragmática diaria de las relaciones étnico-sociales (1993: 41-43). En él, la diversidad es parte fundamental de la adjudicación de estereotipos y su falta de reconocimiento legal hace que esta faceta ideológica no declarada se vuelva más importante y, al mismo tiempo, oculte la dominación que conlleva. De esta forma, en países multiétnicos existen “discursos oficiales” explícitos, como el de la igualdad de derechos y oportunidades, que son retados en la práctica diaria por la realidad de exclusión que, en cambio, sí que es sancionada por el “discurso extraoficial”.

## *El racismo*

El nacionalismo y la modernidad tienen una estrecha relación con el positivismo y el darwinismo social mal entendido que se encuentra en las bases de aquellas corrientes y acciones políticas que pretenden imponer el argumento “científico” de que las

<sup>10</sup> En la España de Franco se hablaba de “una unidad de destino en lo universal”.

diferencias culturales –y de ahí socioeconómicas– se producen por diferencias biológicas de sangre y raza.<sup>11</sup> Con las maniobras coloniales se institucionalizan una serie de rasgos prototípicos de “las razas de la humanidad”, en que unas resultan superiores y otras inferiores, lo que justificaría el dominio y la expansión desde la supremacía de la raza blanca, la raza aria o variaciones sobre esta base.

Por otro lado, Brackette Williams (1989) y Ana María Alonso (1994) entienden que la construcción de la nación se liga y se construye recíprocamente con la etnicidad y la necesidad de generar una imagen identificadora para “todos”: el mito de la homogeneidad, que va a imponer su hegemonía sobre la diversidad. Para la primera autora, los creadores de naciones son creadores de mitos y creadores de razas.<sup>12</sup> La naturalización de esta diferencia racial en las ideologías y prácticas que dan por hecha la centralidad de la raza en la definición del Yo y de los Otros (Williams, 1989), hace que la ideología del mestizaje –como asimilativa que es– tenga buena parte de su sentido en esta redención de las razas inferiores a través de los genes.

Para comprender mejor el sentido de raza y de etnicidad, Ana María Alonso aclara que se dan simultáneos e interrelacionados. La raza es una variante de la etnicidad que privilegia indicadores somáticos en la distinción del estatus: pelo, altura, color. Mientras la etnicidad privilegia estilos de vida como la lengua, religión, vestido, música, ocupación... (1994). Es decir, la raza y el racismo son la objetivación –o la percepción impuesta– en el mismo cuerpo humano de la diferencia cultural y social. La herencia genética, la sangre, la estirpe, permite hacer más fuerte, natural e incuestionable –como marcado por el destino– la permanencia en el tiempo –del pasado al futuro– de esencias definidoras de una posición sociocultural. Por esto es común encontrar parejos y confundidos –tanto entre la población como en los mismos académicos– los argumentos de diferenciación social étnica y/o racial.

### ***El indigenismo***

Es preciso hacer referencia al “indigenismo” en cuanto una forma netamente latinoamericana del nacionalismo que muestra las profundas ambigüedades de la modernización en estos países (Favre, 1998); esta ideología oficial del Estado intervencionista y asistencialista que tiene su apogeo entre 1920 y 1970, arrastra la mala conciencia de criollos y mestizos frente al indio, en un esfuerzo por distinguirse frente a “Occidente”. Así, asienta la identidad nacional sobre la base de la indianidad: el indio es el depositario de los valores nacionales. Como una reflexión criolla y mestiza

<sup>11</sup> La ideología racialista desarrollada en Europa Occidental entre los siglos XVIII y XX, muy ligada al colonialismo europeo que pretenderá legitimar, preconiza la existencia de razas o agrupamientos humanos determinados por su pertenencia al grupo racial-cultural, afirmando la jerarquía de unos sobre otros.

<sup>12</sup> Williams, al referirse a la construcción de la nación pone énfasis en la raza y en el racismo, entendiendo que es un modo de estratificación donde “las ideologías y prácticas transmitidas a través de los procesos de socialización intergeneracionales que dan crédito a la centralidad de la raza en definirse a sí mismo y a los otros... determinando el poder “natural”, la autoridad y los derechos de prestigio de una sociedad” (John Stenfield, recogido en Williams, 1989: 430).

sobre el indio y como promotora de una cultura nacional-popular, su mercado estaba entre las clases medias en expansión. Así, mientras se aprovechaba el pasado civilizatorio indígena para dar profundidad a la narrativa nacional, se trató de abrir canales de movilidad social para los indios, y se esperaba su incorporación a la estructura de clases (*ibid*). Estos procesos de mestizaje, aculturación, integración, asimilación, en general y salvando los matices de las diferentes políticas indigenistas en América Latina, nos remiten de nuevo a las dos caras de Jano: nación y modernización; a dos niveles espaciales y político-culturales de la ficción de la igualdad-homogeneidad. Nos hablan de procesos de “incorporación” a la nación de parte de los excluidos de ella, esos “otros” no ciudadanos aunque residentes del territorio nacional; pero, sobre todo, contienen la idea de la asunción cultural de la occidentalidad. En Guatemala podemos entender el discurso de la ladinización del indio como una expresión especialmente radical y arbitraria de esta fase indigenista en las relaciones Estado-nación y sociedad. Ladinizarse era el paso para hacerse guatemalteco, para “civilizarse” y para adquirir una supuesta ciudadanía universal desde un discurso nacional relativamente “indigenista” en el que los indígenas no toman mayor parte.

## 2. LA CLASE SOCIAL Y LA ETNICIDAD SUBSUMIDA

La interpretación de la doctrina marxista ve la organización de la sociedad en clases según la propiedad de los medios de producción. La diferencia étnica es considerada desde aquí como una cortina de humo, un eufemismo que encubre la pobreza y oculta contradicciones que son más profundas, una falsa conciencia que divide y confunde a los pobres sobre la meta liberadora de la opresión y la desigualdad: el socialismo. Ésta es otra expresión de esencialismo, aunque sea de corte materialista-economicista y también aplica la idea de la espacialización étnica: los de fuera son los “estamentales”, mientras que la ciudad impone un orden social clasista.<sup>13</sup>

La óptica marxista tuvo una fuerte influencia sobre los académicos latinoamericanos de los años 60 y 70 –que en muchos casos la desarrollarían más allá del dogma, quienes tendieron a diluir las diferencias étnicas en diferencias de clase, las cuales, al fin, resultan para ellos con mayor capacidad explicativa o bien las entienden como un nivel de las mismas (Díaz Polanco, 1981). Un ejemplo de esto lo encontramos en el trabajo de Lourdes Arizpe sobre las vendedoras indígenas en las calles de ciudad de México: “las Marías” (1975). La autora busca comprender la migración y las formas de inserción

<sup>13</sup> Muchos autores de esta corriente han avanzado sobre las relaciones entre clase y etnia. Worsley (1978), que trabaja con relación a los inmigrantes laborales, se refiere a la etnicidad como otra forma de clasificación social que refuerza las diferencias de clase al naturalizarlas a través de la división étnica del trabajo. Así, la segregación del mercado laboral en inmigraciones masivas suele fortalecerse por barreras sociales y culturales consolidadas por la segregación espacial en gueto. Y etnicidad y clase pueden estar traslapadas; la etnicidad puede cortar las clases y/o las clases pueden estar segmentadas por la etnicidad.

urbana de las mazahuas y otomíes de cuatro poblaciones cercanas a la ciudad de México. Entiende a estos grupos desde su identidad étnica y desde sus relaciones de subordinación económicas y sociales con la sociedad nacional. Muestra cómo progresivamente están siendo forzados a llegar a la ciudad para quedarse. Trasladan a la urbe su marginación social como indígenas rurales, se concentran en ciertas unidades residenciales a donde llegan por la mediación de algún familiar, y se especializan en alguna ocupación o subocupación sin mezclarse con la sociedad urbana. Pero esto no se produce por ser indígenas, sino que “su posición socioeconómica está dada por la estructura ocupacional urbana y no por sus características culturales” (ibid: 150). La ciudad sólo les ofrece marginalidad, subempleo y miseria y, en esas condiciones, “necesitan del apoyo de su grupo étnico en la ciudad y así, en vez de perderla, reafirman su identidad étnica”, pero insiste “no son pobres por ser indios, sino por ser marginales” (ibid: 152). Su propuesta viene a sugerir que la movilidad étnica se podría dar “si un joven indígena tiene la suerte de ingresar como obrero a una fábrica”, lo que “modificará rápidamente sus valores y pasará a formar parte de otro grupo social” (ibid: 118).

Las tesis del colonialismo interno se concibieron en América Latina en los 60 y 70 respecto a la relación de los grupos étnicos con los estados naciones por parte de pensadores de corte marxista que buscaban explicar el subdesarrollo. Sus mejores expresiones se encuentran en Rodolfo Stavenhagen (1968) y Pablo González Casanova (1980). Ellos se refieren al mantenimiento de un rígido sistema de estratificación social de indios y ladinos heredado de la colonia, sobre el que la estratificación de clases se superpone, conviviendo ambos sistemas en una especie de división cultural del trabajo (Valenzuela, 1998: 71). Su visión macroestructural de la sociedad no les permitió detenerse en ese entonces en las sinuosidades que introduce la ruptura de fronteras étnico-espaciales y la “incongruencia” de pensar en términos de “indígenas urbanos”.

En Guatemala se dio un giro en su aplicación. Guzmán Böckler y Herbert (1995) se refieren a esta situación pero desde el eje de la diferencia cultural o racial (y no la de clase social). Ellos otorgan la preeminencia del elemento cultural desde su desigualdad estructural. Desarrollan la combinación de términos de corte culturalista con términos de corte marxista, y se refieren a una lucha de clases enmarcada en una dialéctica de civilizaciones: indios y ladinos son dos “clases étnicas”. En su esquemática propuesta el indígena urbano no tiene cabida. La resolución de su planteamiento se produciría cuando el indio dominado recupere su tierra y su historia y rompa con la relación colonial. Entonces indios y ladinos –incorporado este último a la lucha por la reapropiación cultural– dejarán de serlo y “únicamente habrá compañeros revolucionarios” (ibid: 115). Por otro lado, pensadores políticos indígenas de Latinoamérica han aprovechado y desarrollado la idea del colonialismo interno respecto a la relación de presión del Estado respecto a los Pueblos, como es el caso de Demetrio Cojtí con el Movimiento Maya (1997).

### 3. OTRAS VERSIONES

Como se expone en el cuadro 1.1, existen otras corrientes que cualifican estas “desconsideraciones” de la etnicidad en las sociedades modernas de las tesis nacionalistas o clasistas. En las líneas interaccionista, política o estamental, la etnicidad es un elemento que conforma la sociedad, aunque su presencia no llegue a cuestionar un orden social “moderno”.

#### ***La interaccionista: la etnicidad como un sistema de categorización social***

Entender el juego étnico desde la interacción de los grupos matiza el énfasis en el elemento cultural como el que configura las diferencias.<sup>14</sup> En este caso los grupos se construyen simbólicamente como diferentes, “haciendo” su cultura para interaccionar con otros. La etnicidad tiene aquí un carácter de elemento premoderno que pervive y que puede aparecer o no en el contexto del encuentro social.

La cultura étnica tendría una dimensión reguladora y no la estructural, orgánica y normativa que tiene en los territorios rurales de origen de los grupos. Les permite ordenar, en un primer momento, la heterogeneidad social en la ciudad sin llegar a moldear de forma determinante la vida o la formación de los grupos, funcionando como una categoría de interacción.<sup>15</sup> Ahora las referencias se establecen con el mundo urbano y sus aspiraciones en él: los grupos étnicos van a internalizar los símbolos de la urbanización y nos encontraríamos ante un proceso de transición rural-urbano. Su ámbito de acción se va a remitir a las situaciones domésticas y a las de recreación, operando para mediar matrimonios, compadrazgos o formas de ayuda mutua. En la ciudad se van a generar otros criterios para la percepción y etiquetación de los conciudadanos, y estas categorías son un requisito para la interacción social y naturalizan unos estereotipos que se proyectan en las relaciones sociales y forman parte de nuestras vidas y comprensiones.

En general, los planteamientos interaccionistas han sido cuestionados por su falta de atención respecto a las bases históricas acumuladas de los distintos grupos y del contexto estructural donde se desarrolla la relación. El énfasis en la interacción pierde sentido si se aplica sobre el vacío, ya que el encuentro en sí mismo no dice nada. En cualquier relación los sujetos cargamos representaciones, pertenencias e identidades que nos ofrecen capacidad de respuesta a las situaciones al ligar pasado y futuro. El desconocimiento de la historia y de la estructura en el análisis de un encuentro social tiene el peligro de acabar en un funcionalismo aséptico, inmóvil y descontextualizado. Sin embargo, y como veremos, las enseñanzas de esta escuela respecto al papel de la etnicidad van a permitir explicar algunos comportamientos de los indígenas en la ciudad de Guatemala.

<sup>14</sup> Recordemos que Barth (1976) fue uno de los pioneros en relativizar la fuerza de los contenidos culturales y señalar la importancia de las fronteras de los grupos étnicos y su manipulación de la cultura para conformarse y mantenerse como autocontenidos.

<sup>15</sup> El ejemplo modélico de este enfoque es el de Mitchell (1968); ver también Hannerz (1986).

### ***La etnicidad como paisanazgo y el regionalismo***<sup>16</sup>

Relacionada con esta forma de análisis situacional, en Latinoamérica se encuentra la consideración de la etnicidad reducida a una identidad social de tipo local-espacial, en que lo étnico se referiría –o estaría incorporado– a la diferencia cultural regional. La relación entre la etnicidad y la espacialidad-territorialidad es algo muy intenso y consustancial a su configuración, pero cuando se comprende y asimila la etnicidad a un regionalismo, ésta se convierte en un subproducto de esta idea matriz de que la diferencia cultural puede ser instrumental y funcional –no en el sentido de categoría de interacción, como de recurso de subsistencia.

Este tipo de enfoque desde los regionalismos, localismos o paisanazgos se encuentra en una profusión de trabajos que se desarrollan en múltiples países y casos concretos.<sup>17</sup> En los latinoamericanistas continuadores de la línea de la antropología social de la escuela de Manchester –no marxistas– (Mangin, 1970), se enfrenta la idea de la “desorganización social” de la escuela de Chicago y la asimilacionista radical del *melting pot* que provoca la inserción urbana de los inmigrantes, y tratan de acercarse a la lógica que éstos ponen en marcha (redes sociales, reciprocidad y asociaciones de migrantes). Así, ven la etnicidad como un recurso social para su urbanización progresiva, señalando su carácter instrumental y, finalmente, de adaptación a las normas de la modernidad.

También se encuentran quienes refiriéndose a la presencia de los indígenas en las ciudades, lo hacen hablando de “las culturas e identidades regionales”, rehuendo de las relaciones asimétricas y de conflicto (ver Altamirano e Hirabayashi, ed., 1991 o 1997). Su modelo es el de “ciudades de campesinos”, de “aldeanos urbanos”, o de ruralización cultural de las metrópolis por el fracaso del proceso modernizador en Latinoamérica. Plantean que al no producirse una movilidad social ascendente en el proceso de urbanización, los migrantes campesinos indígenas recurren a su capital cultural y social. Ellos han desarrollado una rica línea de trabajo sistemático con importantes revelaciones del funcionamiento interno de nuestras sociedades y de la especificidad del proceso de modernización en sus años más claves.<sup>18</sup>

<sup>16</sup> El regionalismo se refiere a la autoidentificación –cultural, política, sentimental– que los grupos desarrollan con el espacio (Van Young, 1988).

<sup>17</sup> Se puede señalar la distinción que los Comaroff hacen entre lo que son las relaciones totémicas y las étnicas. Las primeras serían relaciones sociales “simétricas” (1992), como las que se pueden dar entre costeños y orientales en Guatemala. Entre ellos se manejan estereotipos asumidos socialmente: los costeños son alivianados y los orientales son violentos. Ahora, los regionalismos pueden esconder otras diferencias profundas y de corte asimétrico –de clase, religión, color, cultura o estamentales– dejando de ser totémicos, y entonces la etnicidad se ve reforzada por el origen espacial.

<sup>18</sup> Bryan Roberts ha sido uno de sus promotores (1973, 1974, 1980). Vino señalando desde temprano cómo lo rural y lo urbano mantienen una relación dinámica que no debe ser analíticamente dividida y advirtió la riqueza de prácticas y de relaciones-redes sociales que los inmigrantes desplegaban en la ciudad como formas de adaptación y recreación de su cultura regional. Aunque en sus lúcidas investigaciones no situó a la diferencia étnica en su lugar ni tampoco al componente histórico-cultural acumulado.

Para Lane Ryo Hirabayashi (1985 y 1993) la fuerza del paisanazgo (una norma que enfatiza la solidaridad entre personas de una misma localidad) tiene una capacidad explicativa más fuerte que la etnicidad, puesto que las comunidades son las unidades predominantes de la organización social y no los territorios étnicos que se entienden más amplios. Así, ve las asociaciones de migrantes campesinos paisanos –de la sierra zapoteca– en la ciudad de México basadas en una aguda concepción de su identidad local como una eficaz adaptación de la cultura regional, con lo que se está produciendo es una solidaridad espacial y no tanto étnica.<sup>19</sup> Estas asociaciones no se constituyen como organizaciones formales, ya que apenas perduran más de cinco años, y después se disgregan por el mismo logro de sus redes: son recursos puntuales mientras se produce la inserción –integración– al mundo urbano. Si hay grupos que se comportan de una forma más corporativa que otros, esto no se produce porque sean más indígenas, sino que está ligado a “la pobreza relativa y la falta de desarrollo en su pueblo” (ibid, 1985: 593). El paisanazgo funciona como un capital cultural que permite enfrentar el curso del desarrollo nacional y la extensión de sus políticas, por eso se dan diferentes niveles de respuestas según la integración sociocultural y la articulación de las comunidades a la nación.<sup>20</sup>

Perteneciendo a los mismos círculos de interpretación, encontramos trabajos que se refieren al mantenimiento en la ciudad de diferencias culturales como estrategias de recampesinización. Es decir, los inmigrantes temporales campesinos continúan sus actividades rurales como un recurso de subsistencia frente al fracaso del desarrollismo, de la salarización urbana y del previsible establecimiento en el mundo “moderno” urbano. Esto sería lo que propone Teófilo Altamirano cuando campesinos de la sierra peruana a Lima desarrollan la “migración de retorno”, y consideran su estancia temporal como un medio de obtención de recursos (1984 y 1988). Sus aspiraciones y su futuro pasan por el regreso a su comunidad de origen y por la reproducción de su identidad regional-étnica tradicional.<sup>21</sup> Sin darles una intención de mantenimiento de las diferencias étnico-estamentales espaciales, nos habla de un sector de la población indígena que tiene fuertes repercusiones sobre el significado de la etnicidad porque son unos intermediarios claves entre el mundo urbano y el rural, entre los indígenas de la ciudad y los de la comunidad. Altamirano estaría señalando que las diferencias regional-espaciales y unas relaciones locales de corte comunitario [étnicas] tienen sentido en el escenario urbano porque funcionan como

<sup>19</sup> El paisanazgo puede llegar a facilitar procesos de recorporativización en el escenario urbano, “ya sea viendo el paisanazgo o las asociaciones de migrantes, las ligaduras y las normas regionales unen a los paisanos más que la ‘indianidad’ *per se*, son una llave de recursos para la innovación cultural entre los migrantes de la sierra zapoteca en la ciudad de México” (Hirabayashi, 1993: 122). Esto supone obviar la diferencia étnica como elemento estructural históricamente construido en México y en América Latina, algo que es crucial para explicar cómo se constituyen estos sentimientos locales tan intensos y su relación con reconocimientos étnicos más amplios.

<sup>20</sup> Capital cultural es un término apropiado de Bourdieu, el cual, en conjunción con el capital social y económico, son recursos que facilitan la reproducción de una estructura de clase.

<sup>21</sup> Bryan Roberts y Norman Long sostuvieron propuestas semejantes en los trabajos que realizaron en Perú durante los 70.



un recurso de sobrevivencia y acomodación a la modernización, como una alternativa de inserción a la economía nacional.<sup>22</sup>

Este conjunto de investigaciones, que prefieren referirse al paraguas teórico conceptual del regionalismo dejando de lado la etnicidad, han supuesto aportes muy importantes pero limitados. Ver a los indígenas como migrantes y campesinos privilegia la clave clasista, constriñe su comprensión en el plano histórico y no se logra adivinar cuándo se están refiriendo a inmigrantes indígenas o a no indígenas, aun cuando la diferencia pueda resultar pertinente. Confundir campesino e indígena en América Latina es restar poder de explicación al argumento. Aunque es cierto que en espacios como Perú, la identidad étnica de los migrantes se expresó –incluso por ellos mismos– en el idioma del regionalismo evadiendo la gramática de la indianidad.

Parecen olvidar que la región es un instrumento heurístico, una categoría de conocimiento para un fenómeno fluido e inconstante que debe aplicarse en cada investigación (Van Young, 1988). Las regiones o el regionalismo no se deben reificar porque siempre diferentes grupos de poder se encuentran detrás estos espacios marcando sus fronteras con fines culturales, políticos o económicos. El espacio local es responsable de la formación de identidades sociales y está involucrado en dos fuentes de identidad como son el regionalismo y etnicidad, pero éstas son dos construcciones sociales de orden distinto. La primera no supone en sí misma la creación de diferencias que deriven en étnicas, en el sentido de relaciones intergrupales cultural y socialmente desiguales.

### ***La etnicidad política***

Otra extensa y exitosa corriente es la que analiza los fenómenos étnicos como fenómenos políticos, es decir, cuando la adscripción étnica sirve como un instrumento en la defensa o reclamo de unos intereses-recursos colectivos. Al ser entendida como instrumentalización política, la etnicidad se libera y abandona su énfasis sobre el campo social.<sup>23</sup> Dentro de este planteamiento pueden distinguirse quienes se refieren a unos “grupos de interés” que refuncionalizan las categorías étnicoculturales para hacer política, y quienes desarrollan propiamente “la etnicidad política”.

Para la primera línea de los grupos étnicos como grupos de interés, surgida en Estados Unidos, la etnicidad se inserta en un marco social estatal de corte liberal al que se incorporan los inmigrantes, donde la cultura funge como un elemento distintivo para mantener la frontera en el sentido barthiano (Glazer y Moynihan, 1976). Aquí,

<sup>22</sup> Esta tesis de la recampesinización está muy ligada al estudio de las asociaciones de migrantes en Lima y a su papel como instituciones de desarrollo hacia las áreas rurales de sus miembros (Altamirano, 1984). Gavin Smith (1989), sin referirse a la etnicidad, sino a la sobrevivencia *–livelihood–* de una comunidad andina, desarrolla su capacidad de organización más allá de su *hinterland* a través de “confederaciones de hogares” que llegan hasta las minas de Huancayo o las calles de Lima.

<sup>23</sup> Algunos buscan en Weber (1967) el origen de esta tesis al suponer que entendía a los grupos étnicos como grupos de estatus, es decir, como grupos que se conforman en torno a la defensa de unos supuestos privilegios y recursos.

en el marco del Estado basado en los principios liberales del reconocimiento del individuo como base de la sociedad y de sus derechos y deberes como ciudadanos, parece paradójico que se acepte el negociar y pactar con grupos que hacen de la etnicidad el eje de sus reclamos, reivindicando una categoría colectiva. Sin embargo, el Estado acepta su papel de interlocución y de legitimador de estas propuestas, de regulador de relaciones sociales, porque estas adscripciones resultan más efectivas para la negociación política y menos peligrosas que las clases sociales. A las diferencias culturales no parece que se les conceda mayor credibilidad o importancia, en tanto sirven de bandera publicitaria –como creaciones culturales que apelan a la acción– o justifican –como grupos de estatus reclamando privilegios– el juego político del grupo.

Mientras, en la segunda corriente de la etnicidad política, se articulan diferentes realidades y composiciones socioculturales dentro del marco nacional y se hace más complejo el juego de la política y las herramientas que incorpora.<sup>24</sup> Aquí los símbolos culturales no sólo legitiman y dan sentido a la acción política –lo que Solares llama *etnocultura* (1989),<sup>25</sup> sino que permiten que el grupo, más allá que un guardián de recursos, se conciba como generador de un universo simbólico cultural que crea identidad y norma el comportamiento de sus miembros, revalorizando la cultura como un componente analítico significativo en los fenómenos sociales y políticos, en las negociaciones de poder y hacia el interior del mismo grupo. De esta manera, los símbolos no son despojados de su contenido emotivo, connotativo o ritual, y los individuos no transitan por las fronteras étnicas desproblematizados (Zárata, 1994).<sup>26</sup>

Desde esta corriente se acuñó el que se den como dos polos extremos entre los cuales se mueve el encuentro étnico: la desetnización y la reetnización, que pueden operar simultáneamente (Cohen, 1969). El primero es un proceso de disolución étnica donde se integran y adoptan la lengua de la población mayoritaria, pasan de un estatus étnico a formar parte de una misma situación institucional. El segundo supone nuevas formas sociales y políticas operando en ámbitos urbanos, compitiendo por poder y privilegios con otras agrupaciones.

La mayor objeción a ver la etnicidad en términos sólo políticos es que impide entender el por qué de su génesis, de su misma naturaleza y de su lógica social. Como señaló Epstein (1978), se trata de una visión parcial que confunde un aspecto del fenómeno con el fenómeno mismo: la existencia de diferencias étnicas sería previa al desarrollo de las demandas políticas del grupo y, por otro lado, presume que el comportamiento del grupo étnico está gobernado por cálculos racionales, olvidando su enraizamiento en el inconsciente. Sin embargo, aun cuando los grupos cargan con unas prácticas culturales y sociales propias en la interacción, éstas siempre

<sup>24</sup> Una buena y clásica descripción de sus mecanismos en un espacio urbano es la de Abner Cohen (1969).

<sup>25</sup> Este tipo de cultura es la que se realiza con fines étnico ideológicos, es un proclamar que cumple la función de símbolo de la etnicidad, de estandarte identificador, de frontera semiológica entre el 'nosotros' y 'los otros' (Solares, 1989: 27-28).

<sup>26</sup> La faceta política de la etnicidad, su capacidad de movilización, permite que se convierta en una clave explicativa autónoma y profusamente utilizada más allá de contextos históricos definidos, pero también que se imbrique tanto con las corrientes culturalistas como con las societales.

conlleven una dimensión política. Las identidades y las identificaciones son parte consustancial de la política, requieren de un escaparate público y con sus simbolizaciones construyen los discursos de la diferencia (Nelson, 1999).

En el caso de los indígenas de América Latina, sería difícil establecer cuáles son los “recursos” por los que han competido, y cuáles los “beneficios materiales” que permitieron su mantenimiento en el tiempo. Actualmente, el proceso de reetnización y la emergencia a nivel continental de un movimiento étnico heterogéneo, se ha asociado a la dinámica que provoca la globalización y que ha afectado el papel de los estados-nación.<sup>27</sup> De paternalistas en sus relaciones con los grupos étnicos, los estados han empezado a reconocer en ellos un importante interlocutor, contribuyendo –según algunos autores– a su consolidación como grupos políticos (Gros, s/f y 1998), y de forma más extrema (Favre, 1998). Estaríamos ante un nuevo contexto y normas que exigen la readequación de los términos y los conceptos para comprender el juego de los actores y las instituciones.

### ***La etnicidad como reproducción estamental***

Para otro importante sector de autores, hablar de grupos étnicos es hablar de una estamentalización que resulta de la pervivencia en las sociedades actuales de formas de composición social precapitalistas o de una “rigidización de las clases sociales”, como diría De la Peña (1988). Aquí la pertenencia a un grupo étnico define la posición y la estima social, el acceso a ciertas ocupaciones y las posibilidades de ascenso social y de negociación política.<sup>28</sup>

Una situación diferencial previa entre los grupos de dominados y subordinados se reproduciría en la ciudad, donde los diferentes grupos étnicos pueden repartirse en unos asentamientos urbanos diferenciados en los cuales cada uno de ellos tenga sus manifestaciones culturales, un prestigio, una función, lenguas distintas y una cierta especialización ocupacional dentro de los empleos de menor valoración social (ver Shack, 1973). El grupo dominante promocionaría sus valores socioculturales y buscaría acentuar su exclusividad étnica y la cristalización de posiciones basadas en estas diferencias. El cambio cultural hacia éste se puede producir con la adaptación de sus normas y valores, pero participar de su estatus socioeconómico es difícil, faltaría un sistema alternativo de movilidad social urbano. La situación estamental enfatiza la separación de los grupos, inhibe la integración nacional y es una condición de colonialismo interno.

En este mismo sentido de la etnicidad como diferencia estamental se puede incluir el importante modelo étnico-espacial de “las regiones de refugio” de Aguirre Beltrán para los indígenas de América Latina, que combina la diferencia estamental y la dominación de mestizos sobre los indios en las regiones interétnicas, en lo que describe como “proceso dominical” (1967). Estas regiones contienen un centro urbano dirigente

<sup>27</sup> Muchos de estos autores se refieren a “la etnicidad” sólo cuando se dirige a un proceso de toma de conciencia política.

<sup>28</sup> La situación estamental es la pretensión efectiva de principios positivos y negativos en la consideración social, fundada en el modo de vida, en las maneras formales de la educación o en un prestigio hereditario o profesional (Weber, 1967).

donde se encuentran los primeros, y unas comunidades rurales donde se ubican los segundos, componiendo indios y ladinos una “estructura de castas” (ibid: 249-267).

Otra situación social relacionada con la división estamental es la que se denomina “encapsulamiento” (Hannerz, 1986). En este caso los grupos étnicos forman una red de intensas relaciones personales, tanto en el lugar de origen como en la ciudad, pero desarrollan una limitada inserción en el medio urbano con una escasa diversidad de sus papeles y ocupaciones, lo que supone un uso restringido de las posibilidades urbanas que condicionaría sus posibilidades de cambio social futuro.<sup>29</sup>

Se trata de una interpretación cualitativamente diferente a la que Altamirano hacia referencia con la “recampesinización”. Por un lado, el “encapsulamiento” no se debe confundir con la actitud de muchos migrantes que ven en su lugar de origen un espacio que les da seguridad social y económica si “fracasan” en la ciudad, contemplándolo siempre como una salida. Por otro lado, la recampesinización es una forma de fortalecimiento étnico asimilable también a la “retribalización” que se articula a las dinámicas modernizadoras, cuya permanencia en la ciudad, conservando un aislamiento –que siempre es relativo– para mantener las formas de vida comunales tradicionales, supone un rechazo al “urbanismo” y a sus “oportunidades”, y la voluntad de continuar la relativa autonomía de dos mundos conservando la espacialización del poder del colonialismo interno.

#### 4. GLOBALIZACIÓN Y POSMODERNIDAD: UN CONTEXTO DIFERENTE

Ahora nos encontramos en un contexto que combina la generalización de unos modelos de vida “modernos”, que unos denominan “occidentalización” y otros “americanización”, con el brote de múltiples identidades sociales y locales reclamando reconocimiento y participación social y política. Como señala John Comaroff, “las predicciones históricas identificaban ‘modernidad’ con la muerte de las adhesiones culturales y la medían en términos de criterios universalistas. Pero esta predicción ha fallado” (1996). La conciencia étnica y la nacional debían haber decaído; sin embargo, las adscripciones étnicas están a la orden del día. En términos político culturales, los gobiernos nacionales hacen esfuerzos defensivos para reasentar su soberanía, al mismo tiempo que se abren a la penetración y hay una afirmación de la diferencia con “las políticas de identidad”. Los paradigmas de nación y modernidad continúan reciclándose y reproduciéndose, pero también se introducen en el escenario matices que conviene tener en cuenta.

En América Latina se produce una resignificación del sentido de la etnicidad y del ser considerado o considerarse indígena. Según Gros, se están generando nuevas

<sup>29</sup> Dos ejemplos sobre actitudes de encapsulamiento –aunque habría que enfatizar su estrategia de articulación y respuesta a una situación tanto histórica como actual– son la de los mixtecos de San Jerónimo en Tijuana (Lestage, 1998), o la de los otomíes de Santiago Mexquititán en Guadalajara (Martínez Casas, 1998), ambos en México.

fronteras étnicas más abiertas y flexibles que cruzan transversalmente la sociedad; mientras el Estado y otras fuerzas exógenas desarrollan un nuevo papel de mediador y legitimador de estas identidades recreadas y politizadas (1998). Sin embargo, esta elasticidad del comportamiento étnico, caracterizado además porque no recurre a la violencia como en otras partes del mundo, no debe hacernos olvidar los obstáculos que se enfrentan en los países donde las fronteras étnicas han sido y continúan siendo muy rígidas, y donde ser indio sigue estando íntimamente asociado a ser pobre.

Por el carácter histórico y real –que se vive– de estos devenires es importante recoger las reflexiones que han continuado dándose en torno a las prácticas de nuestras complejas sociedades y culturas. De nuevo distinguiendo a quienes enfatizan la cultura o la composición social, repaso lo que entiendo son las dos corrientes principales en las que la etnicidad recobra fuerza analítica en una nueva dimensión –ambas conceden una importancia a la dimensión política. Esto ocurre también porque en esta situación que otros autores califican como postcolonial, encontramos –como señala Rosaldo, que “los artefactos culturales fluyen entre lugares remotos y nada es sagrado, permanente ni herméticamente cerrado... El Tercer Mundo ha implosionado en la metrópolis”, y hay que enfrentar “fronteras que se entrecruzan” y que requieren otras formas de análisis (1989: 50-51). Así, las ciencias sociales han aceptado otras formas de comprensión de la realidad, destacando la fuerza de la idea de la cultura entendida como universo de sentidos o “dimensión simbólico-expresiva de las prácticas e instituciones sociales”; y la idea de la identidad o “representación de los agentes de su posición en el espacio social y de sus relaciones con otros agentes” y, con ella, la necesidad de escuchar a los actores sociales que introducen otras perspectivas y vetas de interpretación (Giménez, 1995: 41-42; ver Rosaldo, 1989). La idea de la Cultura, con mayúscula y asociada a un grupo y a un territorio, es cuestionada; ahora nos acercamos a ver la cultura como elementos compartidos bien por ser mujeres, ser carpinteros o ser guatemaltecos; y prestamos más atención a las personas y a sus experiencias, considerándolos como los actores que son.

### ***El multiculturalismo y la ciudadanía cultural***

Frente a la negación de la diferencia étnica del nacionalismo moderno u ortodoxo, el multiculturalismo afirmarí que la riqueza que aportan los diferentes grupos étnico culturales no se pelea con el asumirse como una nación “moderna”. De hecho, dota a la diferencia cultural de un matiz político, puesto que actúa en la interacción social y en la participación política, aceptándose que los grupos se comporten como grupos de estatus –por eso, este texto tiene muchos puntos de contacto con las corrientes interaccionistas y con la etnicidad política. Si la nación y la modernidad, hasta ahora, han enfatizado la supremacía de una cultura –y otras posibles son vistas como desestabilizadoras, este carácter excluyente es aquí invertido. Para el multiculturalismo –donde cada grupo se define por su “cultura”, la cohesión social no depende de la homogeneidad y la diferencia cultural no significa fragmentación.

Esta corriente se ha desarrollado en los Estados Unidos y en Europa, donde las oleadas de inmigrantes no remiten, y donde la voluntad política radicalmente

asimilacionista durante los años 60 abre paso a un discurso que aboga por una sociedad pluricultural solidaria, en la que los distintos grupos socioculturales puedan desarrollarse autónomamente en una relación de convivencia. El multiculturalismo, en su versión simple, promociona un país compuesto por personas de diferentes procedencias y orgulloso de una herencia cultural diversa. Se le critica porque no tiene en cuenta cómo se produce la interacción entre las culturas étnicas en el seno de una sociedad determinada, y porque no problematiza la convivencia de universos simbólicos distintos, quedándose en una folklorización de la cultura reducida a unas marcas étnicas de estilo de vida –comida, música, danza... (Goode y Schneider, 1994).<sup>30</sup>

Una versión más radical del multiculturalismo en los Estados Unidos es la de la ciudadanía cultural (Rosaldo, 1993 y 1997; y Flores y Benmayor, 1997), que tiene que ver con una visión ética y de acción política que, desde la denuncia de grados de ciudadanía según los grados de “color”, aspira a que etnicidades u otras identidades sociales diversas –latinos o gays, por ejemplo– interaccionen como ciudadanos iguales en una sociedad global. Su énfasis en el elemento racial les acerca a posiciones de corte más estructuralista, pero al fin su proyecto es el de la convivencia multicultural.

Sus defensores se centran en la creciente politización-visibility de las nuevas identidades sociales por su reconocimiento, y es por aquí donde se relacionan con la etnicidad como instrumentalización política. Es la “política de identidades”, que es parte del contexto de globalización con los grandes flujos de personas hacia los centros de poder económico y político, como los Estados Unidos y Europa. Esta eclosión de identidades socioraciales internas está desnudando la necesidad de readscripción de los grupos para el ordenamiento de la sociedad. Son comportamientos que no son predecibles por el Estado porque no siguen los cursos oficiales, facilitando a los mismos involucrados desarrollar sus propios espacios y entrar al juego político de las reivindicaciones y demandas. Así, desde la consideración primera de unas diferencias culturales de base, se entiende que se produzcan transformaciones de cara a su adaptación a las sociedades anfitrionas y, al mismo tiempo, la cultura se instrumentaliza para tomar sus posiciones en ella en vías de construir un proyecto político social de articulación “natural” de todos los grupos étnicos-culturales. Los académicos de esta corriente analizan la renegociación desde abajo de una ciudadanía dada por hecha y definida desde arriba, y apuestan por el concepto de ciudadanía cultural como una herramienta etnográfica que permite discernir las formas culturales específicas que están por debajo de las voces de grupos organizados por género, etnia, raza, generación (Rosaldo, 1997).

Como estrategia política no es un sustituto ni una garantía de la justicia económica, y sus posibilidades están siempre comprometidas por esta ausencia (Pratt, 1996).

<sup>30</sup> Según estas autoras, se produce un tratamiento ficticio y estático de la cultura que construye nuevas categorías de adscripción estereotípicas que no permiten el hibridismo, el sincretismo o el mestizaje, y que desconoce las diferencias respecto a valores y comportamiento (1994: 66). Así, etiquetan a los inmigrantes en blancos, negros, hispanos y asiáticos, una clasificación racial que oculta diferencias culturales internas, que no capta la importancia de variables contextuales de lugar, tiempo, género y jerarquía social, e ignora las diferencias estructurales. Sin embargo, dentro del multiculturalismo hay esfuerzos teóricos y prácticos más complejos (ver Kymlicka, 1996; y Parekh, 2000).

Aquí es donde se encuentra la clave de su apuesta por la vía de la conciencia, de la ciudadanía, de la política y de las categorías culturales; su rechazo a referirse en términos de conflictos y desigualdades sociales y su menor énfasis en el contexto estructural e histórico. Para ellos es posible la vía de resolución de diferencias múltiples a través de la representación en otros canales e instituciones y el diálogo social.

La crítica de estas formas políticas las califica como voluntaristas. John Comaroff (1996) se refiere al multiculturalismo como heteronacionalismo, una síntesis que pretende acomodar la diversidad cultural dentro de una sociedad civil compuesta por ciudadanos autónomos iguales e indiferenciados ante la ley. Para este autor, su problema está en la conexión entre este pluralismo cultural y el poder político: la tolerancia benigna de la diferencia es una cosa, y la *realpolitik* de dominación y autodeterminación otra muy distinta. Pese a todo ello, el “sueño” de heteronacionalismo es invocado, según él, en un número cada vez mayor de comunidades políticas, tanto como una representación del presente, como una panacea para el futuro.<sup>31</sup>

Estas políticas a través de la adscripción identitaria, de la cultura como bandera política, son admitidas en las reglas de juego de países como los Estados Unidos. También han tenido cierto éxito en las luchas y reclamos indígenas en países latinoamericanos, en buena parte por las transformaciones que la globalización y el neoliberalismo están suponiendo en las formas de hacer política internacionales y nacionales (Gros, s/f y 1998). En la interpretación de Favre, la corriente multiculturalista correspondería a la ideología indianista latinoamericana. Con ella, la aculturación se vuelve etnocidio, la diferencia entre indios y no indios se hace absoluta, y la cultura indígena y la occidental, si antes el indigenismo las miraba como complementarias, ahora se entienden como incompatibles (Favre, 1998: 141). El Estado se vuelca en una política de gestión étnica funcional y afianza a los indios que, de elementos constitutivos y fundamento de la nación, pasan a una condición de minorías étnicas (ibid:145; versiones más complejas y actualizadas son Assies et. al., 1998; y Sieder, en prensa).

En Guatemala, la firma del Acuerdo de Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas en 1995 supone el reconocimiento de las demandas mayas y, por primera vez, se reconoce su carácter “multilingüe, pluricultural y pluriétnico”. Una versión de este discurso “multicultural” ha empezado a ser promocionado desde el gobierno y desde instancias internacionales orillando propuestas anteriores más conflictivas que debatían sobre autonomía, etnicidad, y derechos específicos.<sup>32</sup> Ahora se fomenta un modelo nacional de convivencia interétnica con préstamos terminológicos que aterrizan y cobran vida en formas imprevistas; y la multiculturalidad, y su esquivo acompañante, la interculturalidad, tienen utilidades diversas según diferentes sectores sociales (IIE-FRMT, 2001a).

<sup>31</sup> Las dificultades de un proceso-proyecto de convivencia multicultural se pueden constatar en la corriente de xenofobia hacia los “diferentes” con la cruzada contra el “terrorismo” de los gobiernos del primer mundo después de los atentados del 11 de septiembre de 2001 en Nueva York.

<sup>32</sup> El reconocimiento de la composición, digamos “multicultural”, de Guatemala, no ha logrado tener rango constitucional.

## *Las culturas híbridas*

Este término, propuesto por García Canclini (1989), se podría considerar la aportación latinoamericana al debate de la “superación” de la modernidad desde el énfasis en su faceta cultural pero, de forma diferente a los presupuestos del multiculturalismo, proponiendo una realidad sociocultural de hibridismo cultural o de mezcla entre la modernidad y la tradición (que también la entiende en términos de lo culto *versus* lo popular/étnico).<sup>33</sup> Constata que las relaciones entre los sistemas culturales siempre han sido más fluidas de lo que nos lo han hecho parecer, y las formas que toman los cruces de proyectos culturales son variadas, desiguales y contradictorias. La cultura tradicional está expuesta a una creciente interacción con la información, la comunicación y los entretenimientos producidos industrial y masivamente, y hay una mayor interpenetración y mezcla y las asimetrías son más intrincadas –frente a los gramscianos, para quienes lo que no es hegemónico es subalterno y al revés. Con la transnacionalización de las culturas se recomponen las culturas urbanas y su hibridación supone tres procesos claves: la quiebra y mezcla de las colecciones que organizaban los sistemas culturales; la desterritorialización de los procesos simbólicos; y la expansión de los géneros impuros (1989: 264). Las culturas híbridas ponen el acento más en las fusiones, uniones, comunicaciones, multicentrismos, fronteras, tonos grises, que en las diferencias y oposiciones culturales, aunque tienden a ocultar relaciones de poder y asimetría.<sup>34</sup>

Las referencias a la hibridación cultural van a aparecer a lo largo de este texto, pero yo les daré otro sentido, refiriéndome a “hibridación” entre comillas para fenómenos que muestren una mezcla de elementos culturales: la indígena que se tiñe el pelo de rubio o un indígena con caites entrando al internet; eso que vemos con sorpresa y nos parece antagónico por prejuicio, a pesar de que habitualmente manejamos y sintetizamos elementos culturales de diversas matrices.

## *La etnicidad dentro de una economía política*

De la misma manera que el multiculturalismo responde al contexto de creciente compresión espacio-tiempo (Harvey, 1990), desde el énfasis de la convivencia en un mismo marco político de culturas-etnicidades diversas, también hay una respuesta académica por el lado que enfatiza la estructura social. En ellos, el salto cualitativo se encuentra en la incorporación analítica de dimensiones olvidadas en sus anteriores marcos teóricos, como la simbólica o cultural.

<sup>33</sup> El hibridismo es semejante a mestizaje o a sincretismo, pero para el autor estos términos remiten a otros campos: mezclas raciales y fusiones religiosas. Hannerz, en una discusión semejante, se refiere a “creolismo” o “creolización” para describir la interrelación cultural acumulativa histórica y en marcha entre el centro y la periferia, lo que resulta del compromiso activo de la gente haciendo sus propias síntesis (1992, 1996).

<sup>34</sup> La propuesta de García Canclini resulta brillante y sugerente pero también confusa; lleva a preguntarse si la hibridación no supone un ‘potingue’ indefinido donde al fin triunfa la fuerza de los medios masivos de comunicación, mientras “lo popular” y “lo étnico” se mantienen en un estatus de ingenuidad.



Se trata de una compleja corriente que se esfuerza por comprender los sectores subalternos en un marco de economía política, es decir, integrando el montaje político ideológico que se encuentra detrás del proceso de dominación y asimetría social. Aquí el papel de la cultura cobra un protagonismo fundamental. Buena parte de quienes podrían incluirse aquí retoman los aportes de Gramsci, dinamizando y flexibilizando las fuerzas intangibles de las estructuras y recuperando los agentes y su acción. Dominantes y subalternos –clases populares– se encuentran en un proceso relacional-dialéctico de hegemonía y contrahegemonía: el juego político es su clave de análisis.<sup>35</sup>

En este esfuerzo explicativo de una totalidad sociocultural, la etnicidad aparece de forma fluida y cambiante, pero como un elemento más en el juego en el que, según las ocasiones y los autores, se le concede más o menos importancia. Con el desarrollo de los estudios desde la subalternidad y el multiculturalismo, y en el marco de la globalización, donde los actores se readscriben en otros términos –no sólo por la clase y etnicidad, hay un énfasis en señalar otras diferencias de la estructura social (los culturalistas se refieren a ellos como nuevas identidades sociales).<sup>36</sup> Por ejemplo, es importante cómo se incorpora la variable género que también se entrecruza con la división del trabajo y las segmentaciones laborales, y crea diferenciaciones y asimetrías tan fuertes como la clase y etnia.

Otro elemento que se ve reforzado es el de la raza, que incluso llega a ser defendido en el mundo académico como principio explicativo frente a la etnicidad, porque la barrera del color sería más flexible y sutil, pero más eficaz porque estigmatiza.<sup>37</sup> Esto es un debate que debe avanzarse. En América Latina, y en Guatemala, el discurso de raza es intrincado y cargado de implícitos (ver Weismantel ed., 1998; Nelson, 1999; Arenas et. al., 1999). Las diferencias físicas de la población no serían tan fuertes si éstas no se marcaran con otros símbolos étnicos: estilos de vida, habla, ropa, adornos... Pero, cuando las marcas étnicas no se externan, continúan y hasta se refuerzan los matices del color, creando diferencias subterráneas muy activas. La naturalización de la diferencia racial-cultural en el cuerpo permea la sociedad: el blanqueamiento funciona con eficacia, afirmando la supremacía del modelo civilizatorio blanco-occidental a través de la herencia biológica; manteniendo la contradicción inherente

<sup>35</sup> Valenzuela se refiere de forma semejante a “los estudios culturales” que se formaron desde el marxismo, el feminismo, el psicoanálisis y el postestructuralismo, cuya fuente se reconoce en la Escuela de Birmingham con Raymond Williams, Richard Hoggart, Stuart Hall y E. P. Thompson (1998: 98-111). Dentro de esta tendencia excesivamente diversa, muchos no estarían de acuerdo con esta lógica tan coherente de dominantes y subordinados, así los Comaroff, Bourdieu, Roseberry o Long.

<sup>36</sup> Ver el juego social total en términos de hegemonías y contrahegemonías es conceder a los involucrados en el mismo una excesiva racionalidad y comprensión de las reglas de juego, y continuar con el manejo de dicotomías simplificadores propias del discurso de la modernidad. Tal vez una mayor cabida a otras dimensiones y lógicas de la vida social, permitiría entender mejor la riqueza y lo imprevisible de las salidas culturales de los sujetos.

<sup>37</sup> No me estaría refiriendo tanto a los “racialistas” en los Estados Unidos, quienes llegan a asimilar las diferencias de clase al color sin mayores matizaciones, sino a quienes dentro de esta corriente de “la subalternidad” prefieren privilegiar el factor racial frente al étnico –algo que justifican de diferentes modos pero que yo prefiero entender como un elemento incorporado a la diferencia étnica (Williams, 1989; o Weismantel, 1998).

al mestizaje de una tortuosa y cuasimposible asimilación cultural debido al factor racial.<sup>38</sup> Esto se fomentó de parte de las élites “blancas” que querían ver anulada toda competencia de conciudadanos, al tratarlos como si siguieran siendo “indios” –en el sentido estamental, extraños, foráneos, arribistas, impuros.

Un trabajo que puede servirnos de ilustración es el de Silvia Rivera Cusicanqui (1996b) mostrando el avance desde concepciones clasistas ortodoxas a visiones más complejas que incorporan otras categorías y enfoques como etnicidad, género, cultura, e historia. Esta autora describe cómo las mujeres aymaras, comerciantes de los mercados en La Paz y El Alto, despliegan sus habilidades productivas, saberes sociales, rituales y redes de reciprocidad para sobrevivir en un ambiente estratificado y competitivo. Es un contexto social donde se afianzan nuevos mecanismos muy sutiles de segregación social y cultural, que incluyen no sólo a grupos étnicos autoreconocidos (indios y cholos), sino también a otros sujetos que sufren en esta dinámica un proceso de despojo étnico o deculturación impuesta (mistis, birlochas, chotas...). Así, la “modernidad” sigue siendo contradictoria y, mientras se institucionaliza el reconocimiento de la “pluralidad”, se reproducen fenómenos de exclusión y discriminación donde la etnicidad, la raza, la clase, el Estado (junto a otros organismos y actores políticos nacionales e internacionales) y el género, toman posiciones importantes. Hace hincapié en cómo las mujeres deben enfrentar los discursos limitantes del Estado, y de las instituciones de desarrollo –financieras, supuestamente “alternativas” a la oficialidad, acerca de su papel como mujeres y ciudadanas. Al final lo que encuentra son formas condicionadas a una ciudadanía ilusoria, donde se mantiene la subordinación étnico-clasista-genérica marcada por el despojo: una visión cruda y escéptica sobre la sociedad “postcolonial” de la Bolivia de los 90 y del “ser indio” en la ciudad.<sup>39</sup>

## En resumen...

La propuesta de retomar y repensar la etnicidad en estos momentos, supone superar los reduccionismos y limitaciones de cada corriente, situarla más allá de paradigmas, determinismos, esencialismos y contingencias, y ver el juego étnico con todos sus componentes en situaciones concretas. Hay que entender la combinación de los elementos culturales, de estructura social, de política, de control de significados y símbolos que están participando en la interacción de los grupos socioculturales. Entender que la etnicidad es un fenómeno dinámico que remite a realidades cambiantes donde puede cobrar, a su vez, sentidos diferentes, multidireccionales e impredecibles.

<sup>38</sup> Diane Nelson insiste en la racialización de los cuerpos, en la inscripción en ellos del proyecto nacional, en lo que ella denomina “economía biopolítica”: la vía por la que género y sexualidad ligan cuerpo y cuerpo político (1999).

<sup>39</sup> Silvia Rivera propone una tipología sociocultural de la subcultura aymara urbana, donde combina diferentes factores: la migración, la elección conyugal, el uso de la pollera, del idioma y las relaciones con la sociedad aymara rural. Así, resultan tres modelos de mujer: la comunaria, la andina urbana y la mestiza; todas ellas moviéndose entre unos polos espaciales más de corte andino-rural o de corte occidental-urbano.

Entender también a quienes la viven y la significan, a quienes están afectados e inmersos en la adscripción étnica. Y entender su implicación como arma ideológica donde uno mismo está participando. Así, es posible contrastar la división sociocultural del trabajo y la imposición y asunción de etiquetas, junto a la reivindicación de la etnicidad como un recurso político de discriminación positiva; u observar reacciones fundamentalistas y autoritarias, con otras singularmente constructivas e incluyentes.

**Cuadro 1.2**  
**Conceptos y herramientas ofrecidos por las diversas corrientes de la etnicidad<sup>40</sup>**

<b>Nacionalismo</b>	<b>Clasismo</b>	<b>Categoría de interacción</b>	<b>Instrumentalización política</b>
Melting Pot; primordialismo; procesos de aculturación, mestizaje y blanqueamiento vr. cholificación; indianización; indigenismo; raza; relaciones interétnicas	Préstamos del marxismo; colonialismo interno; marginación; subsistencia; redes sociales; división étnica del trabajo	Construccionismo; análisis e identidad situacional; distancia tribal-social; categoría de interacción; fronteras étnicas; encuentro interétnico. Paisanazgos, regionalismo, localismos. Migración de retorno, recampesinización	Grupos de interés, grupos de estatus, grupos de poder; re y desetnización; etnocultura; aparato cultural simbólico-político; rituales; ideología. Etnogénesis. Movimiento indígena; ciudadanía étnica
<b>Estamentalización</b>	<b>Multiculturalismo</b>	<b>Economía política</b>	
Situación estamental; estatus; etnia; encapsulamiento; identidad terminal; colonialismo interno; clases étnicas; regiones de refugio	Raza (en sentido cultural); etiquetas étnicas; grupos de estatus; identidades culturales; identidad étnica; minorías étnicas; políticas de identidad; ciudadanía cultural; interculturalidad. Postcolonialismo. Culturas híbridas. Creolismo	Términos gramscianos: subalternidad, hegemonía, ideología, espacialización del poder. Postcolonialismo. Racialismo. Exclusión. Derechos colectivos, ciudadanía étnica	

Mi posicionamiento personal se ubicaría en la amplitud de la corriente de la economía política –a falta de un término más acertado– pero descentrada de visiones estructuralistas demasiado coherentes, y partidaria de un acercamiento más preciso a los sujetos sociales y de un uso amplio y ecléctico, pero riguroso, de criterios, conceptos y metodologías de corrientes –incluso antagónicas– que faciliten y aporten en el análisis. Al inicio de un importante escrito sobre la etnicidad, los Comaroff (1992) se preguntan: ¿es la etnicidad el objeto de análisis que tiene que ser explicado o es un principio explicativo de aspectos significativos de la existencia humana? Al escoger como “marco teórico” la etnicidad estoy proponiendo ambas facetas como un todo. Entiendo que es un instrumento para abordar sociedades complejas –como la guatemalteca– que incorporan colectivos sociales culturalmente diferenciados. Por ello he repasado esta riqueza de situaciones y utilizaciones de la etnicidad, porque cada una de ellas contiene un bagaje valioso para análisis futuros.

<sup>40</sup> El encasillamiento de los términos en el cuadro es sólo un intento de ordenamiento y de orientación. Muchos de ellos podrían aparecer con diferentes corrientes e incluso tomar sentidos diferentes.

**Mapa 1.1**  
Mapa político-administrativo de Guatemala



## LA DIFERENCIA ÉTNICA EN LA GUATEMALA ACTUAL

---

Las sociedades latinoamericanas están marcadas por dos profundas líneas divisorias relacionadas: la de ricos y pobres y la de indígenas y ladinos. El indio es un fenómeno construido históricamente, en donde confluyen diferentes categorías y lógicas sociales. La configuración de la etnicidad proviene de un proceso iniciado tras “La Conquista”, en que la diversidad racial y cultural se convirtió en razón ideológica para justificar el dominio y la explotación, pero la historia de la conformación y funcionamiento del discurso de la diferencia étnica es importante porque las condiciones para su reproducción cambian con el tiempo y no son necesariamente las mismas que sustentaron el surgimiento de la primera frontera étnica (Comaroff y Comaroff, 1992).

La singularidad de la sociedad guatemalteca se encuentra en lo extremo de la manifestación y vivencia de estos dos ejes que he vinculado estrechamente: el socioeconómico y el étnicocultural. La población de Guatemala se compone de diversas etnicidades en el sentido en que se pueden distinguir distintas procedencias nacionales y culturales. Además de las “etnias” de la familia lingüística maya; están los españoles y descendientes de españoles, chinos, libaneses, alemanes, judíos, estadounidenses, coreanos; también hay negros caribes o “garifunas” –gariagu– en la costa atlántica y otros grupos; y entre todos ellos han transcurrido varios siglos de convivencia y también de mestizaje biológico y cultural.<sup>41</sup> A pesar de ello, se ha ido conformando una trama que legitima una composición étnica de la sociedad dividida en dos grupos antagónicos: “indios” y “ladinos”, priorizándose así la tensión que se produce entre la población originaria y los demás. Esto se refuerza con la asignación simbólico-territorial de los primeros a un espacio rural “periférico”, y uno urbano para los segundos, en lo que Ana María Alonso denomina “la espacialización del poder”. Así, dos grupos que son internamente heterogéneos, son mirados como homogéneos y considerados como dos “etnias”, creando una ficción viva y una “burda” simplificación de la realidad.

Como sostiene Solares, “lo étnico es conceptualmente confuso y ambiguo pero insoslayable, “está como ‘incrustado’ en el centro de la conciencia nacional” (1993: 322). En este sentido las etiquetas étnicas son categorías ideológicas que coaccionan la cotidianidad de los sujetos en Guatemala, tanto en el lado “ladino” como en el

<sup>41</sup> No voy a entrar a considerar si los indígenas de Guatemala son o no un grupo étnico, una etnia o una categoría social de adscripción; si es más correcto hablar en términos lingüísticos como pertenecientes al grupo maya-k'iche', maya-chuj o maya-mam, o remitirse a las unidades administrativas municipales en torno a las cuales se definen en términos comunitarios; o si, como se ha reconocido en los Acuerdos de Paz de 1996, debemos referirnos a un “Pueblo Maya”. El caso es que una vez que el indígena sale de su comunidad pasa a ser entendido por el colectivo social guatemalteco como un indio sin más.

“indígena”, y ambos se definen entre sí en términos negativos: “somos dos grupos surgidos no solamente del robo sino del insulto” (ibid.: 321). Y, una vez objetivadas las diferencias, las identidades étnicas pueden tomar una importancia poderosa en la experiencia de quienes las viven: la etnicidad “tiende a tomar la apariencia natural de una fuerza autónoma, un principio capaz de determinar el curso de la vida social” (Comaroff y Comaroff, 1992). Se llega a interiorizar y las diferencias se van a expresar como si fueran intrínsecas a la sociedad. Los estereotipos étnicos no se deben despreciar como simples imágenes “porque son producidos y producen sistemas de desigualdad, están siempre investidos con un terrible poder” (Abercrombie, 1991: 97).

La pesada carga ideológica y emotiva en las relaciones sociales marcadas por la etnicidad y el conflicto, han supuesto históricamente altos grados de violencia implícita y explícita. Richard Adams, refiriéndose en concreto a la última “cosecha de violencia” entre 1979 y 1984, dice: “las raíces de este ‘miedo’, sin embargo, van mucho más allá de los sangrientos sucesos que lo dispararon, y ha sido intencionalmente cultivado por las políticas del ejército: fue un esfuerzo planificado que creció del hecho de que los ladinos mismos temían a los indios. El miedo ha sido siempre un componente intrínseco de la psicodinámica de la relación indio-ladino. Su origen histórico, que radica en la Conquista, ha renacido en cada generación y periódicamente ha sido magnificado hasta traducirse en sucesos sangrientos” (1991: 463-464).<sup>42</sup> La base de desigualdad y el encono racial que provoca la diferencia étnica en Guatemala obliga a entender la violencia como un factor social o experiencia cultural (Warren, 1993). Para esta misma autora (1992), la subordinación étnica es un mecanismo de perpetuar desigualdades políticas y económicas que es constante en la vida cotidiana de los indios de Guatemala, viéndose circunscrita y definida por el otro grupo étnico que cambia en el tiempo y se introduce en los sistemas indios de conocimiento como la historia oral y la religión.

## Oligarquía, criollismo y Estado

En Guatemala no se otorgó un reconocimiento al indio ni se elaboró un discurso convincente del mestizaje; tal vez por ello se han legitimado unas prácticas cotidianas más extremas de la discriminación étnica que en otros ámbitos nacionales.<sup>43</sup> La sangre blanca es la corriente cultural y racial principal en la fundación de la nación, oficializándose esta etnicidad a costa de las demás, y “combinándose la dominación

<sup>42</sup> Durante este siglo se pueden rescatar los hechos de Patzicía en 1944, cuando el general Ponce manejó el resorte del miedo al indio y provocó el incidente entre indígenas y ladinos que termina en una carnicería de indios (Adams, 1994); o “la violencia” de principios de los 80, que se puede llegar a interpretar como de etnocidio por parte del Estado guatemalteco.

<sup>43</sup> Entiendo “el mestizaje” como una “redención” del indígena a través de la mezcla de sangres. Es decir, siempre se distingue una sangre principal (la blanca), que juega el papel dominante en lo cultural y racial (Williams, 1989).

política y económica con justificaciones ideológicas que interpretan esas formas de dominación como resultados “naturales”... En la práctica, esas explicaciones resultan en una división “étnica” del trabajo (Williams, 1989: 437). Guatemala se convierte en un ejemplo de “nación imperfecta”, porque desde que nace es una comunidad que se imaginará dividida por sus promotores (Bastos, 1996).

En la circunscripción de la nacionalidad guatemalteca entre indio y ladino hay un sector que se fuga. La oligarquía guatemalteca tiene su propia adscripción étnica y racial, no se siente participando en esta división social, pero es quien fortalece y promueve este discurso (Solares, 1993).<sup>44</sup> Los grupos dominantes tratan de legitimar su control sobre la economía y la sociedad imponiendo roles y reglas y raramente definiéndose a sí mismos como sujetos étnicos. La manipulación ideológica de la diferencia étnica que se logra desarrollar por ellos nos explica por qué “el diferente acceso al poder es crucial para la determinación del control de los significados de la producción cultural, los significados para la selección y presentación de la tradición” (Roseberry, 1994: 45). Esta élite, formada por criollos y otros blancos de origen extranjero, es quien utiliza y se beneficia de este discurso racista en el que muchos no se autoincluyen (Casaus, 1992). Con ellos no es difícil aplicar los planteamientos de Brackette Williams respecto al valor de la sangre y la raza en el grupo dominante y la fuerza de los prejuicios raciales: los blancos y criollos son conscientes de que “no todas las sangres son iguales” (Williams, 1989: 436).<sup>45</sup> Ellos son quienes asumen las actitudes más intolerantes hacia el indio, y el racismo que manifiesta, y que ha permeado y permea la sociedad guatemalteca se vincula estrechamente con el problema de la distribución de la tierra: “en la cumbre, cerca de 12,000 propietarios –un poco más del 2% del total– monopolizan las dos terceras partes de las tierras agrícolas... Unas 1,360 propiedades de más de 450 hectáreas monopolizan por sí solas más de la tercera parte” (Le Bot, 1995: 49).<sup>46</sup>

<sup>44</sup> La oligarquía guatemalteca se caracteriza, según Le Bot, por ser un conglomerado de clanes familiares más que una clase social, y han sido agroexportadores, aunque ahora hay una mayor diversificación de actividades. “Su comportamiento está dominado por una lógica miope, que consiste en proteger lo adquirido, obtener el máximo de ganancia inmediata de una coyuntura favorable, sin preocuparse por elaborar una estrategia que garantice su porvenir, que *a fortiori* es el de la economía nacional... Esta oligarquía, a la que le ha gustado llamarse ‘iniciativa privada’, nunca ha constituido, propiamente hablando, una élite dirigente, interesada en definir y poner en acción un proyecto de política económica para el conjunto de la nación... La oligarquía guatemalteca se presenta como un cuerpo separado del Estado, al que domina desde arriba, una élite exclusiva que se considera por encima de las leyes, se perpetúa por herencia y por adopción de ciertos personajes” (1995: 73-79).

<sup>45</sup> Se describen a sí mismos en estos términos: “Yo me llamo Armando Sandoval Alarcón Montalvo Aguilar Figueroa Calderón Serna Pérez de Lirón. Mire, me siento muy orgulloso de mis apellidos y me siento muy orgulloso de ser descendiente de esos españoles que nos dieron raza, cultura, religión, y la lengua, que es tan genial” (Zurita, 1992). O en asociaciones metafóricas ideológicas raciales como: “Me gusta profundamente España y cada vez me identifico más con ella porque todo es blanco; sus pueblos son blancos, su gente blanca, huelen a blanco y no a carbón y leña como nuestros pueblos de indios” (Casaus, 1992: 213).

<sup>46</sup> Según la USAID, el coeficiente de Gini que señala la desigualdad en el reparto de tierras es en Guatemala el más alto de América Latina: para 1979 era del 85% (recogido en Le Bot, 1995: 48).

La relación del indígena con la ciudad de Guatemala va a transformarse con la Revolución de Octubre de 1944, que pone las bases para un desarrollo capitalista moderno. Aunque la experiencia se trunque por querer avanzar en un proyecto nacionalista y en la consolidación de un mercado interno a través de la reforma agraria, a partir de esta década el país será otro (ver Handy, 1990). El indio se hace presente en la nación en el sentido de que hace explícitas sus intenciones y sus reclamos por una participación política y una representación en el Estado. Pero, el Estado guatemalteco de esta segunda mitad es un estado oligárquico o “burgués no moderno” (Torres Rivas, 1987: 33), que se caracteriza por su grado de separación con la sociedad y que se basa en “un despliegue permanente de la violencia (legal y física)” (ibid.: 34). Así, a través de la subordinación de los indios, el Estado “reforzó con vigor desmesurado, profundo, permanente, la visión racista de la sociedad y la cultura... es la ideología conservadora de los señores de la tierra” (ibid.: 12). Richard Adams llega a calificar al Estado guatemalteco como “etnocracia” o “ladinocracia”, puesto que es controlado por una particular etnicidad y “los interesados de todas las demás etnicidades tienden a estar subordinados, entonces crean conflictos que no pueden ser siempre distinguidos de los conflictos estructurales inherentes a la operación del Estado” (1991: 181). Así, se puede considerar al Estado guatemalteco como débil en su función de administrador del bien público, pero despótico y principal involucrado en la manipulación y mantenimiento del discurso étnico –en ocasiones por presencia; en otras; por ausencia.

Para ello se manejan de forma muy fluida ciertos estereotipos, por ejemplo, el estigma de los indios como haraganes lo complementan con su reivindicación como buenos trabajadores. Un joven hijo de finquero dice “siempre contrataría a indígenas porque se les puede exigir más, trabajan más, no protestan y la ley no les protege... A los indios se les debe pagar menos porque son seres inferiores. No se les debe pagar más aunque las ganancias sean mayores, porque se acostumbran a ello” (Casaus, 1992: 263). Aquí encontramos la raíz de la justificación ideológica del sistema de desigualdad y superioridad que se impone a través de los estereotipos étnico-raciales y, con ello, podemos terminar de completar la frase de Brackette Williams: “Todas las sangres no son iguales, pero los preceptos de las ideologías nacionalistas demandan que todos los grupos subordinados sangren de igual forma por la nación” (1989: 436).

Además de los grupos oligárquicos y sus intereses particulares, hay que involucrar en este sistema de dominación al Estado y sus instituciones, a los académicos e intelectuales y al resto de ciudadanos de la nación. También a la dominación económica y política de los Estados Unidos, Guatemala es parte de su “patio trasero” (Jonas, 1994), a las medidas económicas de los organismos internacionales y a los modelos ideológicos –como el del buen salvaje– que se manejan desde Europa, mientras que otras fuerzas políticas tampoco han sabido ver ni poner en entredicho “la frontera simbólica entre indios y ladinos” (Le Bot, 1995: 24). Así, los distintos grupos guerrilleros tampoco supieron incorporar hace dos décadas la perspectiva étnica dentro de sus rígidos esquemas marxistas, aunque trabajaron por involucrar a los indios como su base social y militar. Con todo y su limitada evolución ideológica



en este aspecto, esta izquierda revolucionaria ha estado detrás de parte del “movimiento indígena” en los 80 y 90, dirigiéndolo, cooptándolo y reciclándose a través suyo.

## Los estereotipos

La bipolaridad étnica se va a ir perfilando a lo largo del XIX, definiéndose en sus postrimerías cuando se le encaja en el sistema de propiedad agrícola de latifundio y minifundio con la entrada del país al capitalismo mundial a través del cultivo del café. Éste trajo dos consecuencias importantes: por un lado, la delimitación de los “espacios vitales” indígenas quedó reducida y prácticamente confinada a sus comunidades en el altiplano (Taracena, 1997), aunque como mano de obra estacional fuera imprescindible para los cultivos de exportación. Y por otro, se dio una apertura de las élites criollas a ciertos estratos mestizos y, sobre todo, la asignación de los puestos de control local –con la formación del Estado moderno– a las capas más bajas de no indígenas. Ambos fenómenos vinieron a generar la ficción de la bipolaridad étnica que hoy se vive Guatemala, con la “etnogénesis” del ladino como contrafigura del indígena (Smith, 1990b).<sup>47</sup>

Los intelectuales conservadores y liberales como Lorenzo Montúfar, José Milla, Juan José de Aycinena o Batres Jáuregui, compartirán la preocupación sobre lo que debería ser la nación guatemalteca y el obstáculo de “el problema del indio”. Cuando Miguel Angel Asturias presenta su tesis de licenciatura en los 20, sigue las ideas predominantes y va a ver al indígena como un obstáculo al desarrollo y a la construcción de Guatemala: “la Nación guatemalteca está formándose. No existe todavía como resultado de solidaridad entre sus miembros, unidad de cultura y comunidad de aspiraciones... El indio representa una civilización pasada, y el mestizo, o ladino, como le llamamos, una civilización que viene. El indio... representa la penuria mental, moral y material del país: es humilde, es sucio, viste de distinta manera y padece sin pestañear. El ladino forma una tercera parte, vive un momento histórico distinto, con arranques de ambición y romanticismo, aspira, anhela y es, en último resultado, la parte viva de la nación guatemalteca” (1923: 12). Y, aunque el debate sobre “el problema del indio” se va a mantener vivo a lo largo del siglo entre el asimilacionismo y el segregacionismo –juntos, simultáneos o por separado, sin embargo, no va a saber escaparse de unos marcos que conceden al “ladino” –y la visión del mundo que representa– la hegemonía en el *status quo* de la nación.

Hasta hace poco se dio por hecho que el segmento indígena se ubicaba en el altiplano occidental de la República, donde se ocupaba sobre todo como campesino

<sup>47</sup> Según esta autora, aunque existían categorías intermedias, en 1821 la “mayor división social era entre blancos y no blancos”; mientras que en 1944, al final del período liberal, “era entre indios y ladinos” (1990b: 73). Taracena (1997), por su parte, comenta como este fenómeno ya se daba en Los Altos a mediados del XIX, antes del triunfo de la revolución liberal.

minifundista, y temporalmente como asalariado en las fincas de la costa y bocacosta. Esto favorecía una imagen de aislamiento del resto social, pero los indígenas y sus comunidades siempre han formado parte del sistema económico, político, social y cultural de una nación cuyo Estado se caracteriza por su débil presencia pero gran poder de coacción.<sup>48</sup> Es preciso entender las relaciones comunidad-nación desde la tensión que provoca su posición subordinada y la exclusión y segregación a que se han visto históricamente sometidas las comunidades. Apenas han contado con la exclusividad sobre ningún recurso, ni han podido desarrollar libremente sus diferencias étnicas en organizaciones y rituales sino era dentro de los cauces impuestos por las autoridades coloniales o republicanas, y hasta hace poco se les ha impedido la posibilidad de involucrarse en política como tales indios.

Administrativamente, los indígenas se han visto adscritos a sus municipalidades, su vestimenta les identifica con esta unidad espacial frente a otras: son chajules, pedranos o quetzaltecos. Y es en la cabecera municipal donde se han concentrado las instituciones de gobierno, los servicios, el comercio y, desde hace varias décadas, donde se han venido desarrollando importantes cambios con la creciente inserción de los indígenas a la vida nacional y la misma diferenciación interna por la diversificación económica que se introdujo con ello.

Precisamente, otro de los estereotipos del indio más extendidos, reforzando la división étnica del trabajo, es que son ignorantes y analfabetos. La educación formal ha sido una de las bases que se ha manifestado como un muro que explica las diferencias, ya que el indio no podía ni estaba dispuesto a atravesarlo puesto que se veía adscrito a la tierra y, por tanto, nunca se consideró su acceso a la educación. Entre los no indígenas se entiende que “vos sos indio porque no tenés la capacidad de nosotros los ladinos, porque los indios son pobres, ignorantes; para ellos no son las universidades, los indios son para ir al corte de algodón y del café” (Marcial Maxiá en Solares, 1993: 29-30). Porque, vuelvo a recordar, en este país se ha construido ideológicamente un ordenamiento social basado en una división jerárquico estamental entre indios y ladinos, que es reforzada por la frontera espacial: los primeros en sus comunidades del altiplano, y los segundos como pobladores del resto del país, y de las ciudades por antonomasia.

En la actualidad ciertos grupos tratan de romper la relación directa entre etnia y clase. La difusión de la educación permite que estos sectores inicien “la batalla por las etiquetas”, un cambio por un nombre social propio como símbolo de lucha contra la subordinación y que pretende convertir el estigma en orgullo (Horowitz, 1985: 33). En el caso de Guatemala, esta batalla política se materializa entre el término “indígena” o “natural”, de connotaciones coloniales y negativas, y el de “mayas”, término genérico que hace referencia a un pasado previo a la colonia y a la raíz de la mayoría de las diferentes lenguas indígenas que se hablan en el país.<sup>49</sup> Pero el sutil manto que impone

<sup>48</sup> Ver Pinto, 1988; Smith, 1990a; y Taracena, 1997.

<sup>49</sup> “Mayas” es una propuesta terminológica y política de revalorización étnica y nacional que procede de los mismos indígenas, pero de su sector intelectual y de profesionales medios.

la estigmatización social se extiende a todos los indios por igual; por eso hay que aclarar que no estamos hablando de sectores –indígenas y/o mayas– divergentes o excluyentes, sino que se encuentran en interrelación y comunicación entre ellos. Probablemente se trate de distintas facetas de la identidad étnica que los indígenas conjugan según las situaciones y los ámbitos donde se desarrolla el día a día: son partes de la vivencia del ser indio en Guatemala, pero unas tienden a ser forzadas o irnpuestas desde el otro, y otras son más asumidas y conscientes desde el mismo grupo, afectando ambas la constitución de identidades y sus discursos.

Por otro lado, la cabecera municipal es el espacio donde se producían los contactos indio-ladino, puesto que es donde estos últimos han residido tradicionalmente ocupándose en el comercio al por mayor, transporte, servicios, y burocracia oficial. Es en este ámbito donde –según Solares– se puede hablar propiamente de “ladino”, en el sentido en que se relaciona con el indígena desde una actitud de dominio y superioridad (1989).<sup>50</sup> Para otros sectores de la sociedad guatemalteca no indígena no podemos asumir en principio esta postura antiindígena, porque muchos no se identifican como tales ladinos ni desarrollan ese tipo de convivencia. Por la necesaria militancia antiindígena que se le supone al ladino, no es fácil para los guatemaltecos la adscripción a esta etiqueta. En la ciudad tienden a autodenominarse como mestizos o, con un sentido regional, como costeños, jutiapanecos, capitalinos. Frente a la diversidad de los pueblos indígenas de Guatemala, es aún más compleja la de los sectores sociales que componen a los no indígenas, no pudiendo ser considerados como un grupo étnico, sino como colectivos que disfrutaban varias “etnicidades” (Cabarrús, 1979; Bastos y Camus, 1990; y Bastos, 2000a).

La figura étnica del ladino está obligada a adoptar un comportamiento de sobrevaloración sobre el indio, aun cuando está compartiendo con el indígena unas condiciones de vida precarias y, al mismo tiempo, son considerados como seres “sin historia” y frutos del mestizaje indigno.<sup>51</sup> Mientras que a los mestizos del resto de Centroamérica nadie les propone esta ahistoricidad, y probablemente ni ellos mismos se consideran sujetos históricamente perdidos y sin cultura. La falacia del ladino como un sujeto que escapa de la realidad y que se entrega hacia culturas foráneas es desarrollada por Carlos Guzmán Böckler en el artículo “El ladino: ese ser ficticio” (Guzmán Böckler y Herbert, 1970). Desde entonces se ha señalado la personalidad ambivalente del ladino –de aquél que se identifica como tal– porque su “imitación del modelo occidental le conduce a una incapacidad de crear un pensamiento propio y genera una dependencia cultural e intelectual... Este etnocentrismo le hace rechazar

<sup>50</sup> Para Jorge Solares éste es el antiindígena, no el distinto sino el divergente, “aquél que portando una etnocultura diferente acepta como normal el rol degradado que se espera de los indígenas y lo promueve, conscientemente o no” (1989: 30).

<sup>51</sup> El estigma de la sangre india persigue a sus descendientes: no hay mancha que se esconda con más vergüenza que la marca mongólica que identifica en los recién nacidos su ascendencia irrefutable. Los ladinos se pueden entender en este sentido como una “contraetnia”, porque comparten el no identificarse con los ancestros indígenas. Por otro lado, hay un creciente interés por profundizar en la figura de “el ladino”, por rescatar su génesis histórica y su diversidad como un sujeto social.

aquellos valores que provengan de la cultura autóctona” (Casaus, 1992: 277), asignándosele al ladino un problema identitario que el indígena no manifestaría con tanto radicalismo.

En Guatemala se puede escuchar entre los mestizos de sectores populares una orgullosa justificación: “yo soy pobre, pero no indio”. Es una consideración que no matiza tanto diferencias económicas como de “estima” social (Alonso, 1994), resultado de una historia que ha mantenido al indígena en el último escalón social y que ha generado todo un prejuicio antiindio que se recibe desde el inicio de la socialización y que se empeña en permanecer. De hecho, son varios los autores que recogen cómo en la Guatemala de postviolencia y de fomento del discurso multicultural, se están reciclando las actitudes racistas antiindígenas (Cojtí, 1999; y Hale, 1999). Mientras, “indígena” no es una palabra que los indios se apliquen con convicción a sí mismos, pero saben que es como se les denomina sin distinciones desde el otro lado de la sociedad, cotidiana, oficial y académicamente.

## El modelo étnico guatemalteco

Guatemala es un caso extremo: su estructura social está muy polarizada, la política es rígida y autoritaria y la económica es concentrada y obsoleta, a lo que hay que añadir la imposición de unas instituciones coercitivas tan eficaces como las del ejército, aunque todas estas dimensiones se encuentran en un proceso de redefinición.

La diferencia étnica, esa “esquizofrénica partición que nos tiene aprisionados” (Solares, 1993: 13) no es, sin embargo, vivida de igual manera entre los indígenas que entre quienes no lo son.<sup>52</sup> En estos últimos se relativiza y juega un papel menos significativo a nivel social y personal. Para los indígenas, este sistema de adscripción desvalorizante todo lo cruza –social, cultural, política y económicamente hablando, y no es fácil de superar por la profundidad histórica, la permeabilidad del discurso y su peso emotivo. También para el ladino la situación social es difícil, se le asume un comportamiento que debe ser de dominación-superioridad hacia el indio, al mismo tiempo que su identidad es vaciada de contenidos. Ambos estereotipos se construyen a pesar de la diversidad de circunstancias que encontramos entre los indios y entre los ladinos.<sup>53</sup>

<sup>52</sup> Brackette Williams afirma esto mismo refiriéndose a países donde no se enfatiza la etnicidad o donde es un elemento definitivo: “Las personas pueden tener ‘etnicidad’ pero no son por lo tanto reducidas a ser étnicas, mientras que en otros países ellas son étnicas y por lo tanto producen etnicidad a través de actos y objetos asociados a ellas” (1993: 73).

<sup>53</sup> Una investigación sobre la discriminación en las aulas es contundente de cómo el sistema escolar público, en el caso de la ciudad de Guatemala, se autoconcebe como un espacio neutral, sin embargo, los prejuicios se refuerzan por omisión y se manifiestan sutiles formas de discriminación. Los maestros rehúsan hablar de etnicidad y multiculturalismo y comparten con los alumnos el sistema de estereotipos hacia el indígena. A su vez, todos ellos asumen fuertes prejuicios hacia sí mismos, autocastigando su identidad. Así, las representaciones sociales entre unos y otros afectan a ambos sectores negativamente. A ello se suma el rechazo al hecho del mestizaje –en su sentido racial y/o cultural (IIE/FRMT, 2000).

En Guatemala estamos ante una diferenciación étnica que, pese a la convivencia, el sincretismo y el mestizaje que se ha dado históricamente, se reproduce en su sentido estamental y cultural. Pero Kay Warren hace unas puntualizaciones respecto al sentido de la etnicidad en San Andrés Semetabaj, Sololá, que tienen que ver con este punto y que yo suscribiría para Guatemala en general: los indígenas demuestran visiones del mundo y de la sociedad diferenciadas de las de los no indígenas; la etnicidad no es concebida únicamente en términos negativos, y tienen desarrolladas formulaciones respecto a su conciencia de subordinación (Warren, 1992: 5).<sup>54</sup> Una prueba de ello es la pervivencia de las diferentes lenguas mayas o de “la comunidad” que aún son pertinentes y claves en la vida social de los indígenas. Algo semejante afirma Le Bot: “el campesinado indio es cada vez menos campesino, en el sentido económico del término. Sin embargo, hasta ahora, ha resistido relativamente bien a toda descomposición: se ha transformado en el seno de una sociedad india más diversa y más compleja... ha multiplicado sus prolongaciones y ramificaciones por el medio urbano. En Guatemala, en la actualidad, ser indio es pertenecer a una comunidad en el sentido lato –cuyas comunidades siguen siendo las unidades de base y de referencia– que trasciende las simples categorías económicas y atraviesa las clases sociales” (Le Bot, 1995: 71).

Con este brochazo de la realidad del indio me gustaría situarme superando los esquematismos de la toma de posturas dentro de la teoría de la etnicidad entre el primordialismo –la “cultura” es el germen del grupo, su esencia vital– y el construccionismo –los grupos se constituyen a través de diferentes procesos, situaciones, determinaciones, modificándose continuamente, porque no se puede entender el comportamiento étnico sin hacer referencia al contenido como a las fronteras, sin considerar la permanencia y el cambio, la estructura y el proceso (Peterson, 1982; Comaroff, 1994; Alonso, 1994). Dice Wilson: “los elementos que constituyen la etnicidad no son simplemente arbitrarios. Están ligados a significados históricos... el cambio tiene lugar dentro de un marco limitado y progresivo de sentido. Los nuevos criterios de identidad gravitan alrededor de signos tradicionales, incluso aunque a veces puedan apartarse de ellos” (1995: 9).

Y visto en estos términos genéricos y amplios cuál es el funcionamiento del discurso étnico en Guatemala, entro de lleno al tema que nos ocupa: el indígena urbano, que es como un oximorón para este modelo étnico rígido y espacializado (Watanabe, 1997).<sup>55</sup>

<sup>54</sup> Warren respondía al construccionismo extremo de Judith Friedlander, para quien el sentido étnico de los hueyapanos estaba relacionado con un sistema de categorización social estigmatizante por el que nadie quería ser indio. El residuo étnico no envolvía sistemas de valores separados de la sociedad urbana, por lo que la indianidad es como un bajo estatus dentro de una sociedad de clases, no la continuidad de un pluralismo cultural.

<sup>55</sup> Oximorón, es la combinación, en una misma estructura sintáctica, de dos palabras o expresiones de significado opuesto, que originan un nuevo sentido.

## INDÍGENAS EN CIUDAD DE GUATEMALA

---

**E**n este apartado busco explicar por qué la relación y la presencia de los indígenas en la capital de Guatemala ha sido invisibilizada por un sistema ideológico biétnico, polarizado y rígido que se refuerza por la frontera espacial de lo urbano y lo rural. Los indígenas no han dejado de estar en la ciudad, aunque sea en unos “espacios” laborales asignados y de encuentro interétnico e “hibridación” cultural dentro del orden urbano-social establecido. Aquí, sin entrar en mayores profundidades históricas, voy a aventurar una interpretación de la relación indio-ciudad.

El proyecto colonial del imperio español en América era un proyecto urbano, puesto que se correspondía con las formas elementales de vida de sus conquistadores y colonos (Langenberg, 1989). Desde su concepción los indios estaban ligados al mismo, ya que requería de una mano de obra abundante para su realización en los trabajos de albañilería, servicio doméstico o abastecimiento. El indígena penetra al sistema urbano para construirlo y mantenerlo, no para compartirlo. Este “orden civilizatorio” y organizacional impuesto por españoles es aún más obvio para el área de la Guatemala actual, ya que no había centros urbanos prehispánicos significativos y los sucesivos asentamientos de los españoles se materializan prácticamente sobre la nada.

Después de varias localizaciones no exitosas, el centro administrativo de la Capitanía General de Guatemala vino a situarse en el Valle del Panchoy. Al no trazarse sobre asentamientos prehispánicos se pudieron aplicar los esquemas urbanísticos de la época y se planificó de forma segregada. Consistía en un espacio central donde se ubicaban los poderes principales y las casas de los españoles, y una periferia de barrios indígenas que contenía la población necesaria para este experimento. Los pueblos de indios que rodeaban la ciudad se habían creado reubicando a éstos en pequeños asentamientos situados dentro de las tierras repartidas a los conquistadores.

Durante la colonia, la ciudad de Santiago de los Caballeros se dedica al control de la riqueza principal de la zona: la población india, bien sea como tributaria o como mano de obra.<sup>56</sup> Ésta se ubica fuera de la ciudad a excepción de quienes quedan vinculados a este proyecto, variando el sentido de la presencia urbana del indígena según se modifique este papel.

---

<sup>56</sup> La economía colonial centroamericana se componía de dos sistemas complementarios: el de abastecimiento de ganado y cereales, “base de la estructura social existente”, en el que jugaban un papel fundamental los indios y, después, las castas; y la economía de exportación, que consistió en riquezas temporales basadas en productos agrícolas como el cacao y el añil, o ese algo de plata que había en Honduras (Mc Leod recogido de Lutz, 1984).

Con la implantación de la segmentación racial-cultural en la sociedad a través de la estamentalización entre una “República de Españoles” y una “República de Indios”, en la ideología política española “al indígena se le permitió vivir en su propio mundo”, obteniendo éste un derecho reconocido a su comunidad y a su gobierno, aunque la relación entre las repúblicas era jerárquica y paternalista (Lomnitz, 1995 :343). Pero los planificadores no habían contado con espacio físico para los mestizos que se empiezan a multiplicar desde temprano, y la formación de unas capas populares va a provocar el debilitamiento de la segregación racial en la ciudad. Pese a la prohibición explícita, la penetración de “las castas” –resultantes del mestizaje biológico– en los barrios de indios, supondrá la disminución del elemento indígena –que nunca dejó de existir– por la misma exogamia, por una consciente evasión de su condición de indios tributarios, por la incidencia de las epidemias en estos barrios densamente poblados, y por “la indiferencia general por el bienestar del indígena urbano por parte de las autoridades españolas locales” (Lutz, 1984: 141).<sup>57</sup>

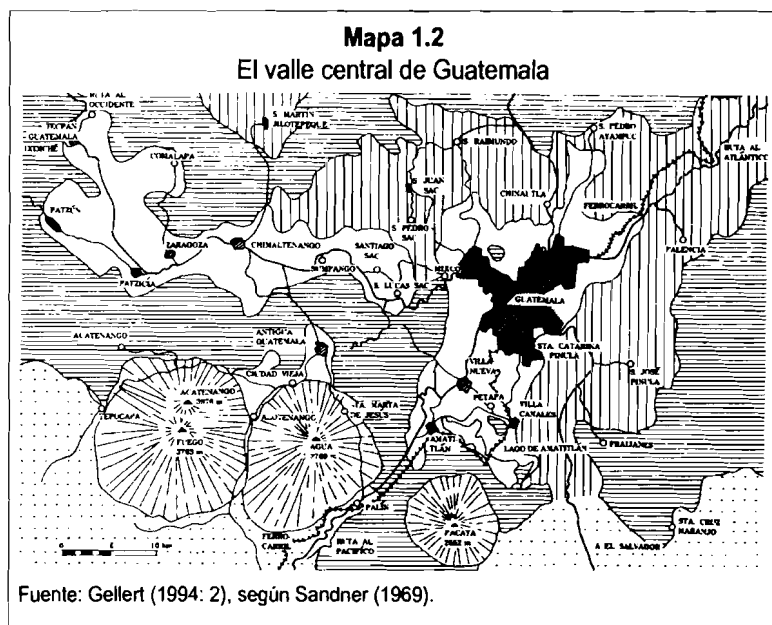
Para Lutz, el reemplazo de los indios por mulatos libres y mestizos fue el cambio más importante en el curso histórico colonial de la ciudad de Santiago (ibid.: 154), pero quiero resaltar que en este ámbito multirracial y multicultural hay un sustrato indígena que inicialmente es el poblador mayoritario de la ciudad capital.<sup>58</sup>

De manera que la segregación interna urbana entre barrios de indios y de españoles va diluyéndose y la ciudad se reafirma frente al espacio peri y extra urbano de pueblos de indios, distinguiéndose una ciudad de españoles (y de mestizos –en el sentido biológico y cultural) frente a los pueblos de indios que la circundan y el resto del territorio de la Capitanía. Santiago de los Caballeros es un microcosmos dentro de la generalidad de una sociedad colonial, donde se mantiene –hasta donde se puede– el esquema de segregación étnico-racial. No podemos olvidar que el mestizaje tampoco supuso el fin de los prejuicios raciales, la pertenencia a un grupo étnico siguió definiendo la posición social y, con ella, las posibilidades de acceso a ciertas profesiones y al ascenso social.

Cuando tras el terremoto de 1773 se inicia la reinstalación de la ciudad en el Valle de la Ermita, lo que hoy es la capital de Guatemala, los españoles forzaron la mudanza de la población y pueblos de indios completos son trasladados a los alrededores del nuevo centro urbano, manteniéndose la idea de una ciudad exclusiva para españoles y (ya) mestizos, pero desde una práctica aún más excluyente al tratarse, otra vez, del

<sup>57</sup> Castas, mestizos y ladinos hacen referencia a las ascendencias biológicas-culturales mixtas entre españoles, indios y negros. Frente al mestizo –que remite a un sentido biológico, racial, de sangre, el concepto de ladino –popularizado en el siglo XVII– concede mayor valor a la diferencia cultural. En un principio, ladino era el indio que sabía “latín” –castellano o español–, donde la lengua es el marcador simbólico. Luego vendrá refiriéndose a aquéllos de ascendencia socioracial no clara, tratándose en principio de un “producto urbano”. Entre la minoría hablante de español se encontraban estas castas –o sectores populares híbridos– que irían proliferando con el tiempo en el ámbito urbano y en el rural.

<sup>58</sup> Este historiador se refiere a tres etapas del proceso de cambio socioeconómico y el mestizaje en Santiago de los Caballeros. Durante el siglo XVI y hasta mediados del XVII habría sido una “sociedad segmentada”; después, una “sociedad multirracial” y, para mediados del XVIII, un estado incipiente de “sociedad homogénea” (1994: 155).



levantamiento de una ciudad inédita. Este traslado del oeste indio al este ladino supuso que la dirección y el foco de los intereses económicos y políticos de los españoles y ladinos fuera cambiado para siempre (Lutz, 1994: 169). Pero también resulta muy simbólico que este valle hubiera sido la ciudad maya de Kaminal Juyu.

Este centro de poder, primero criollo y, con la independencia, criollo-ladino, ha jugado un papel central en la difusión del discurso de la diferencia étnica y sus habitantes se vieron permeados por él, transformando a “el otro” en un extraño y desarrollando un sentimiento de temor hacia el indio.<sup>59</sup> A lo largo de la historia republicana y liberal, la ciudad crece, se ensancha y va englobando estos originales pueblos de indios. Cuando el indígena se va a ver vinculado al cultivo de café en la costa y el elemento ladino se va a asociar al proyecto de construcción de la nación, ambos “papeles” favorecen la fuerza de la espacialidad divisoria y el indio se hace más “extraurbano”, si cabe. Aún, con todo, los indígenas van a continuar el abastecimiento de la ciudad para ciertas tareas y productos. El viajero alemán Gustavo Eisen los rescata en 1882 como parte de la población trabajadora de la ciudad: “de día las calles están llenas de artesanos, criadas, trabajadores y mozos, sin olvidar la gran cantidad de indígenas que llegan a la capital de todos los rincones del país a vender sus productos, sombreros y cántaros de barro” (1986). Este testimonio se contrasta con el siguiente que enfatiza su invisibilidad social como ciudadanos urbanos, ya que ocuparán los espacios periféricos en la división espacial de la ciudad: “al indio, hay que ir a buscarlo a sus miserables chozas de los suburbios para apercibirse de su presencia” (Caivano a fines del XIX, en Pinto Soria, 1994).

Para el historiador Julio Pinto Soria, la tendencia entre los indígenas –hasta mediados del siglo XX– ha sido considerar la ciudad como un espacio donde negociar y donde complementar su economía de subsistencia en una sociedad cada vez más

<sup>59</sup> A inicios del XIX, la población de la ciudad todavía se definía socialmente “con base en su pertenencia a distintos estados o corporaciones”, y Langenberg señala la ausencia de matrimonios interraciales y, en definitiva, de mestizaje (1989: 237).



mercantilizada: “la población indígena no se integra a la ciudad, ya que retornó siempre –en forma de movimiento de péndulo– a la comunidad de origen localizada en un lugar relativamente cercano” (ibid.: 76). Así, parecería que el indígena se ha resistido a arribar de forma voluntaria a la ciudad como habitante permanente, tal vez porque no le ha ofrecido más que trabajos mal remunerados, discriminación y desarraigo, aunque, como habitante suburbano, haya podido devenir como parte de esa población popular capitalina.

Este esbozo puede servir para comprender el que la ciudad de Guatemala sea un espacio donde, al mantenerse ajena a la figura del indio, se ha vivido intensamente la diferencia étnica. Parecería que en ella se han continuado reproduciendo las repúblicas de la colonia: la ciudad es un terreno donde los indios habían de estar de paso, confirmando la incongruencia de estos campesinos para la dinámica urbana. Un indígena no debería mostrarse como tal fuera de los ámbitos en que está “permitida” su presencia en la ciudad: en los mercados, trasegando en los transportes, vendiendo tortillas, de comerciantes ambulantes, de albañil en la construcción o de domésticas de “adentro”. Como estas últimas en la casa de los patrones, asemejan unos sujetos que están como de prestado.

Esto ayuda a explicar el que la inmigración indígena se haya interpretado como sinónimo de “conversión étnica”. El cambio socio-económico y cultural a través de la educación o de la ocupación no se obstaculizó por la sociedad nacional mientras fuera un proceso individual, se aceptaran los códigos urbano-ladinos y no se cuestionara este orden. Su inserción en la ciudad debía darse desde el aprendizaje del castellano, el cambio de indumentaria a la ropa de “estilo occidental” y el manejo de las formas de comportamiento y los valores individuales de la sociedad urbana. Además, el pasar de ser considerado socialmente como indígena a no serlo se facilita con el anonimato que ofrece la ciudad de Guatemala y porque dentro de los sectores populares, con los que la población indígena comparte los mismos espacios urbanos, no hay diferencias raciales, ni las presiones sociales que se pueden sufrir en la comunidad de origen. Lo que no se captó es que cambio identitario y cultural no son unívocos y, aún cuando se quiera dar el primero, es difícil el abandono de unos códigos y representaciones culturales interiorizados que tienden a redefinirse en la adaptación a un nuevo contexto y universo simbólico. La transformación sociocultural se caracteriza por su multidireccionalidad e incertidumbre (Giménez, 1995).

## **El proceso de metropolización y la migración**

El proceso de modernización de Guatemala que comienza hacia los años 50 se caracteriza por ser tardío y parcial (Roberts, 1980; Pérez Sainz, 1992). Los primeros contingentes de la migración rural-urbana hacia la capital procedían del oriente no indígena del país. Contaban con un nivel de estudios semejante a los capitalinos, por lo que competían con ellos en la obtención de los puestos de trabajo, especialmente

en comercio y servicios y, puesto que la industria no podía absorber esta mano de obra, muchos de ellos tuvieron que autogenerar su empleo (Roberts, 1973). Entre 1950 y 1964, la ciudad crece un 40% por la inmigración (ibid.:162).

Los efectos de la modernización también llegan al campo, lo mismo que sus limitaciones que, con el agotamiento de las tierras necesarias para la subsistencia familiar y unos ingresos temporales que no cubrían este déficit, obligaron a los indígenas a tener que empezar a sumarse a las corrientes migratorias hacia la capital. Con ello se modifican los patrones históricos: esta vez los indígenas llegan a la ciudad para quedarse y su presencia aumenta cuando la migración no indígena está declinando.<sup>60</sup> Esta convocatoria de los indios en la capital supone la presencia de un fantasma incómodo de la modernización latinoamericana. Un convidado de piedra que está asociado intensa –y subrepticamente– al crecimiento gris y extenso de la pobreza urbana, a la suciedad, a la impureza y a la violencia social.

Entonces, en los 70, los indígenas están arribando a la metrópolis. Esta salida postergada se explica porque en las regiones de producción campesina “los inmigrantes pueden retener sus derechos sobre la tierra” (Roberts, 1980: 141). Reafirmando este sentido, Carol Smith señala las diferencias entre el desplazamiento ladino e indígena. Los primeros tienden a insertarse en el sector informal de las ciudades principales, mientras el indígena del occidente de Guatemala tiende a incorporarse al sector informal sin trasladarse a las ciudades. Este hecho se puede atribuir “a los ‘diferentes’ costos de duplicación de la identidad indígena en oposición a la ladina: la primera necesita tierras, la segunda educación” (1984: 246). La cultura asociada a la agricultura de subsistencia busca apoyarse en otros recursos: comercio en pequeña escala, actividades artesanales, empleos temporales en las fincas, resistiéndose el indígena a plantearse la emigración como permanente (Le Bot, 1992), pero la creciente presión demográfica sobre la tierra impide el arraigo y fuerza la salida del indígena. Mientras se puede, los indígenas buscan otras salidas a través de la diversidad ocupacional y unas estrategias de migración estacionales. Cuando la agricultura de agroexportación se extiende en la costa pacífica, el Petén e Izabal reducen los requerimientos de mano de obra y se produce la reorientación de estas corrientes migratorias a partir de 1970 (Gellert, 1994: 62), entonces muchos indígenas llegarán a la ciudad buscando en ella una opción de vida.<sup>61</sup>

<sup>60</sup> Para 1973, el crecimiento por inmigración parecía haberse detenido, y es el crecimiento vegetativo el que se impone, acentuándose con el tiempo en los municipios conurbados. Gellert se refiere a un segundo patrón migracional en los 80, cuando el modelo de desarrollo de agroexportación intensiva y de industria sustitutiva de importaciones entran en crisis y los centros de atracción poblacional –capital y costa sur, empiezan a serlo de expulsión. La urbanización en Guatemala queda como un proceso estancado; apenas la frontera agrícola de Petén sirve de destino en territorio nacional, mientras los Estados Unidos se convierten en la “Meca” del migrante (Gellert y Palma, 1999). Con la actual crisis del café habría que revisar esto.

<sup>61</sup> Para los indígenas la migración representa la posibilidad de subsistir y, con todos los cambios y desarticulaciones que implique, en la ciudad “se puede vivir”, ofreciendo esas oportunidades que les son negadas en sus lugares de origen.

Los efectos devastadores del terremoto de 1976, que asoló el altiplano en las cercanías de la ciudad capital, y la violencia en los 80 con sus campañas militares de tierra arrasada, son otras causas que hacen que el flujo migratorio de indígenas se alargue para confundirse con el abatimiento de la crisis de finales de los 80.<sup>62</sup> AVANCSO (1991) indica cómo la capital de Guatemala era el destino prioritario de los indígenas al migrar, mientras la salida a “los Estados” empezaba a barajarse entre ellos. Así, cuando en la capital parece disminuir la recepción de migrantes, los indígenas siguen llegando a poblar zonas periféricas en expansión.<sup>63</sup>

Es este proceso de diversificación y de movilidad territorial -más que de urbanización- el que está suponiendo una ruptura drástica con la orientación campesino-comunitaria tradicional del indígena. Sin embargo, aún este estereotipo de indígena es una asociación real que no se debe entender en un sentido limitado o excluyente. La procedencia de la mayoría los indígenas que inmigran a la ciudad es de municipios, aldeas y caseríos y prácticamente todos cuentan con experiencias en el trabajo agrícola de la milpa, aunque además de estas actividades pueden incorporar otras como parte de los procesos de diversificación ocupacional en el altiplano. Se podría decir que tal vez ya no se pueden catalogar sólo como campesinos en el sentido laboral, pero sí en el cultural y así lo sienten ellos mismos, que no dudan en identificarse como tales.<sup>64</sup>

Las formas de entrada en la ciudad van a ser muy variadas. Hay quienes llegan por temporadas, bien desde puntos alejados del altiplano o incluso a diario desde los municipios indígenas que rodean la ciudad por el noroccidente. Hay quienes arriban por tiempos más largos como una forma de obtener ingresos para el casamiento, para pagar una deuda o para comprar tierras. Puede darse una migración gradual del grupo familiar o bien venirse completo de una vez. Pero esta incorporación tardía tiene unos antecedentes históricos que trataremos de reconstruir en este trabajo.

El asentamiento de sus hogares se distribuye por toda la ciudad entre la población de más escasos recursos.<sup>65</sup> No se puede hablar de segregación espacial de la población indígena en la ciudad, pero sí de unos espacios preferenciales donde tienden a ubicarse (ver mapa 1.2). Son el centro urbano -que para muchos constituye su primera toma de contacto con la urbe, y las orillas de la ciudad, donde se distingue una periferia noroccidental alrededor de los ejes que comunica con el altiplano. Suelen ser terrenos que no cuentan con los servicios mínimos -agua, luz, transportes o recogida de basura, ni tampoco con condiciones de habitabilidad -en gran parte son autoconstruidas con

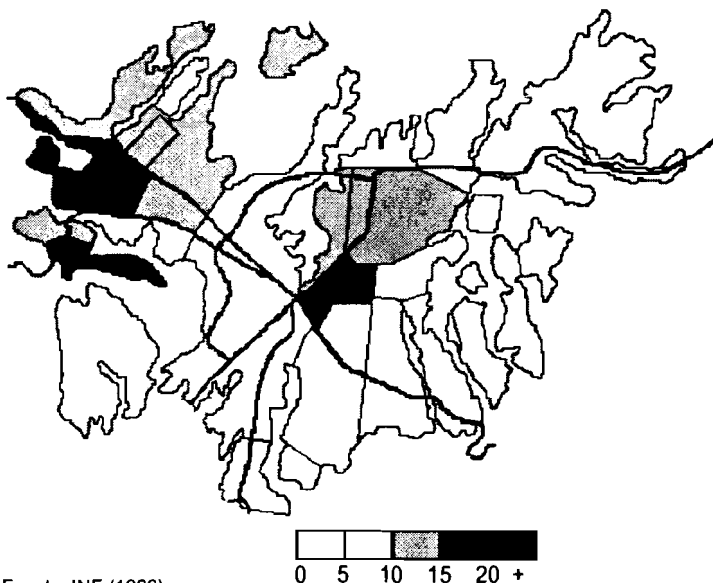
<sup>62</sup> Los desplazados por la violencia política, calculados como los que llegaron entre 1978 y 1985, suponen una quinta parte de los indígenas que residen en el área metropolitana (Pérez Sainz, et al., 1992).

<sup>63</sup> Según la encuesta sociodemográfica de 1986, el 68% de los identificados como indígenas había nacido fuera del Área Metropolitana de Guatemala, y en una investigación en el área de La Florida -zona 19, el 60% de los hogares indígenas había llegado tras el año 1976 (Bastos y Camus, 1990).

<sup>64</sup> Además siempre ha habido otros centros de menor escala en el sistema urbano de Guatemala que también son espacios de convivencia interétnica. En este sentido habría que rescatar la “experiencia urbana” de los indígenas de Quetzaltenango, Quiché o Chimaltenango, por ejemplo.

<sup>65</sup> Esto se puede comprobar en el censo del 94, donde las proporciones de indígenas según categorías de lugar poblado son más altas en asentamientos y áreas marginales (y también en aldeas).

**Mapa 1.3**  
Asentamientos presentes de los indígenas  
en la ciudad de Guatemala



Fuente: INE (1996).

materiales de desecho en suelos que en múltiples ocasiones no son aptos para el asentamiento.

No hay datos para cuantificar la presencia indígena en la ciudad de Guatemala. En el período intercensal de 1964/73, que fue el de mayor crecimiento metropolitano, los indígenas pasaron a representar el 7.2% de la población total de la capital, frente al 3.6% de nueve años antes (DGE, 1971). En 1986 este colectivo constituía el 11.5% de la población urbana

del departamento de Guatemala (INE, 1987). Contra toda expectativa y contradiciendo las apreciaciones de otros trabajos (Bastos y Camus, 1992 y 1995), el censo de 1994 desciende la proporción a un 8.5%.<sup>66</sup> En cualquier caso, los indígenas continúan arribando a ella y la ciudad de Guatemala y su área de influencia suponen la más importante concentración de indígenas en el país.

La inserción del indígena como residente en la ciudad Guatemala tiene diversos efectos, la alteración espacial y económica implica una nueva forma de percibirse y de percibir a los demás, porque son diferentes los espacios y actores del intercambio social, varían las condiciones y los referentes que generaron y reprodujeron su identidad como indígenas, el escenario urbano se acompaña de una mayor complejidad cultural, y sus oportunidades de subsistir se amplían. Pero esta inserción se ve condicionada porque deben desafiar una doble barrera como pobres y como indígenas. Entre los indígenas es muy limitada la posibilidad de revertir la connotación negativa de los estereotipos que se les asigna con la etnicidad y su capacidad de negociación de la identidad étnica. Deben sufrir las etiquetas étnicas y muchas veces se construyen

<sup>66</sup> Es el primer censo en 100 años que revierte la tendencia a la baja de la población indígena a nivel de todo el país. Estas cifras deben ser manejadas con cuidado, porque la falta de criterios y las dificultades para definir y delimitar lo indígena y la cada vez mayor presencia de este elemento en la periferia del área metropolitana de la capital reforzarían esta previsión.

a través de ellas.<sup>67</sup> El mantenimiento y la presión de la discriminación se refleja en que es difícil encontrar en la ciudad matrimonios mixtos (Bastos y Camus, 1995), tal vez porque el aspecto afectivo de la identidad es visible en la preferencia de interactuar entre iguales y cuanto más discriminador y hostil es el medio, más fuerte es la cohesión interna (Epstein, 1978: 106-107).

Muchos indígenas consideran que naciendo en la ciudad se rompe con el estigma de ser indio, entrando –como lo llamaría Rosaldo (1987)– en un proceso de “despojo cultural” al cambiarse el apellido o dejar de hablar la lengua maya a sus hijos. Pero como Albó, Greaves y Sandoval en el caso de los aymaras en La Paz, uno es el nivel público y de estatus social, donde los migrantes desearían ser otra cosa; otro es el nivel vivencial: “persiste en el residente toda una estructuración de su personalidad y sus hábitos con base en el sistema aymara traído del campo” (1983: 12-13). Por eso, al tiempo que encontramos manifestaciones de aculturación, encontramos manifestaciones de reafirmación étnica (Pérez Sainz, Camus y Bastos, 1992).

En un modelo genérico –muy relacionado con lo que encontramos en el sector occidental de la ciudad, en el municipio de Mixco, y en concreto en la colonia de La Florida y sus alrededores– y que veremos como se redefine y actualiza en este texto, el hogar indígena se compondría por una familia nuclear con muchos hijos –una media de 5; es de una extracción rural: se trataba de jefes que recién han migrado desde aldeas del interior de la República y con muy bajo nivel de estudios. La entrada a la ciudad les obliga en gran medida a “reaprender” a trabajar, puesto que sus experiencias se remiten básicamente al mundo agrícola. Pero, dada la escasa preparación e instrucción que portan y su castellano mal aprendido, las posibilidades de inserción a un de por sí estrecho mercado laboral son limitadas.<sup>68</sup> Son espacios laborales que apenas requieren capacitación y de bajo estatus, como el comercio callejero –en los mercados o ambulante, con las tortillerías, o en la construcción como albañiles, como funcionarios municipales en servicios como basura, cementerios o caminos o en talleres informales (ver cuadro 1.3). Ocupaciones urbanas donde han estado presentes históricamente y donde se percibe la importancia del capital social y cultural.<sup>69</sup> Esto permite entender esas pequeñas redes de especializaciones: el comercio de la naranja o del reciclaje de llantas por k'iches, o el empleo de los sacapultecos como guardias de seguridad.

<sup>67</sup> Así, se definen como indígenas “porque llevo caites”, “hablo lengua”, “soy de tal lugar” o “soy de corte”, o han interiorizado su ser campesino: “porque nosotros el indígena sólo con azadón trabajamos, sembrando milpa, acostumbrados a cargar leña” (Bastos y Camus, 1995: 115).

<sup>68</sup> La industrialización por sustitución de importaciones tuvo un alcance limitado y no impidió el rápido crecimiento poblacional de la capital y la tendencia a la terciarización. A partir de 1986, el gobierno inicia un plan estabilización económica con un fuerte apoyo a las exportaciones en su modalidad de maquilas textiles. Éstas han supuesto trabajo para un nuevo perfil de trabajadores: mujeres muy jóvenes. Se trata de un empleo fabril que, por primera vez, tiene impacto sobre jóvenes indígenas de sectores populares.

<sup>69</sup> El 53% de los indígenas se insertan en el sector informal, frente al 30% de los no indígenas (Pérez Sainz, et al., 1992).



Familia "modelo" en 1988. Son de una aldea de San Juan Sacatepéquez residentes en La Florida. Él es vigilante y albañil, ella tortea.

Entonces constatábamos cómo las lógicas de los hogares indígenas para subsistir en la ciudad tienden a adaptar y resignificar las concepciones grupales de su subsistencia campesina (Bastos y Camus, 1990). La familia funciona como un equipo donde las responsabilidades para asegurar la reproducción no sólo corresponden a un "jefe" de hogar, y se prioriza el interés del grupo frente a las iniciativas individuales, lo que implicaría en términos antropológicos una concepción holista del hogar.<sup>70</sup> Movilizan todos sus miembros disponibles de cara al mercado laboral, lo que implica participación de la mujer y de los hijos, estos últimos a costa del abandono de los estudios. La vivienda se presta como espacio laboral confundiendo las esferas de reproducción y producción. En este sentido, se convierte en un espacio de intermediación básico desde el que el indígena va desgranando el sentido de las reglas que se imponen en el exterior y tejiendo sus redes hasta donde es posible (Bastos y Camus, 1995).

<sup>70</sup> Es la precarización en el empleo en términos sociológicos, al producirse una mayor movilización de miembros hacia el mercado laboral supone una deserción escolar temprana. Además, cuentan con menos prestaciones y devienen salarios más bajos, demostrándose una discriminación por sexo y por adscripción étnica (Pérez Sainz, et al., 1992). Una lectura en términos culturales puede ser positiva por suponer el fortalecimiento y cohesión identitaria de la familia.

**Cuadro 1.3**  
**Distribución porcentual de la Población Económicamente Activa ocupada**  
**según identificación étnica y por categoría ocupacional y rama de actividad (1989)**

<b>Categoría ocupacional y rama de actividad</b>	<b>Indígenas n=36.472</b>	<b>No indígenas n=286.262</b>	<b>TOTAL n=322.734</b>
<i>Categoría Ocupacional</i>			
Empresarios	3.18	3.83	3.75
Empl. públicos	4.36	18.24	16.67
Asal. empresa	28.81	41.70	40.25
Microempresarios	6.15	5.14	5.25
Asal. microempresa	16.61	8.57	9.48
Trabs. cuenta propia	26.14	15.66	16.80
Trabs. fams no remunerados	3.98	1.08	1.41
Empleadas domésticas	10.29	3.40	4.18
Otros	0.44	2.35	2.13
<i>Rama de Actividad</i>			
Industria manufacturera	24.66	26.67	26.45
Construcción	10.70	5.20	5.82
Comercio	35.66	20.68	22.38
Transporte y comunicaciones	4.37	4.69	4.66
Servicios	21.45	34.30	32.80
Otros	3.13	8.42	7.82
<b>TOTAL</b>	<b>11.30</b>	<b>88.70</b>	<b>100</b>

Fuente: Pérez Sainz, 1991b: 13, Cuadro 6 y 14, Cuadro 7.

Por otro lado, los indígenas tienen una participación en actividades políticas como comités de vecinos o en el movimiento de pobladores, como excluidos en el acceso a vivienda, pero no como tales indígenas. Excepcionalmente, como en el caso del Consejo de Desplazados de Guatemala o CONDEG, una organización indígena, lo han hecho de forma orgánica. Entre sus acciones urbanas destaca, como parte de sus demandas de resarcimiento por la violencia, la instalación de 160 familias desplazadas en terrenos del Estado, creando el sector Marco Antonio Díaz en Santa Isabel II. Además, han venido colaborando en diversas movilizaciones e invasiones de pobladores y han formado parte de diferentes coordinadoras de asentamientos.

Hasta ahora la presencia indígena se constata por su visualización física, ostentosa en los mercados, tortillerías o comercios callejeros y ambulantes, pero no hay una presencia "sociocultural" como ocurre en otras metrópolis latinoamericanas. No podemos referirnos a una cultura popular de indígenas urbanos, ni a unos espacios de reunión; no hay asociaciones de inmigrantes, ni mayor expresión pública de sus diferencias, ni intermediaciones como indios. Es el hogar y sus redes parentales los que se muestran como un reducto frente a la omnipresencia de la diferenciación étnica. En esta ciudad capital la etnicidad ha servido como una defensa y un cohesionador interno, aunque sea a nivel de los hogares, viéndose reforzado por el mantenimiento de unas estrechas vinculaciones con el lugar de origen (Bastos y Camus, 1995).

Pero, a deuda de lo que se presente en este trabajo, quiero apuntar ciertas manifestaciones de la población indígena por comunicarse y articularse en sí misma o en confluencia con otros sectores sociales urbanos. Si he afirmado que hasta hace poco no se encontraban espacios públicos que sirvieran de lugar de encuentro y esparcimiento, cada vez es más obvia la concentración de indígenas en el Parque Central los domingos. Éste se transforma en un gran mercado y en una fiesta para los sentidos en colores, música, comidas, procedencias, actividades, que se desborda con vitalidad por las cercanías y que revive la tradición comunal de la plaza como lugar de encuentro. Es una “invasión” del corazón de una ciudad que tradicionalmente les ha mostrado su cara más fea. Alrededor de las ventas de cortes, huipiles, rebozos y gabachas, pasean domésticas y trabajadoras de maquila en sus horas libres, familias de las colonias y barrancos, ayudantes de camioneta y albañiles, soldados y estudiantes, superando las diferencias lingüísticas y locales y aflorando un sentimiento común como indígenas, pero también como parte de sectores populares.

Son los países andinos los que mejor nos hablan y explican el desarrollo de la cultura indígena urbana o chola conteniendo sus propios matices y referentes. El cholo en Bolivia es un elemento que rompe la polaridad indio-blanco, campesino-urbano, opresor-oprimido (Albó, 1979, 1991). Representaría una subcultura aymara urbana no campesina, más o menos estable y consolidada que se ha “ajustado para poder ir incorporando numerosos elementos y maneras propias del grupo dominante... es posible que sean más los elementos no aymaras... Pero el núcleo aymara persiste, y sigue siendo básico para comprender su constelación cultural, en conjunto, y como un bloque contrastante frente a la cultura criolla dominante” (Albó, Greaves y Sandoval, 1983: 8).<sup>71</sup> De manera que frente al mestizo, que enfatiza la adopción de formas criollas no indígenas, el cholo es el indio urbano, el que enfatiza la persistencia de elementos culturales andinos (ibid.). Para este sujeto, el deseo de ascenso social no es mayor que el de la desculturación, y a niveles profundos mantienen elementos aymaras: en la proyección y expresión de sentimientos y en la lealtad cultural con los lugares de origen. Esto juega un papel clave de cara al campesino inmigrante que puede encontrar en la ciudad “una subcultura colchón, que suaviza enormemente el tránsito y permanencia en la ciudad” (ibid.: 9).

Mientras, en la frontera norte de México, los cholos son parte de los movimientos juveniles posteriores a los pachucos que, desde mediados de los 70, suponen otra vía de expresión identitaria grupal, reconociéndose por la forma de vestir (Valenzuela, 1997). Vinculados a una época de crisis económica, desempleo y violencia, sus formas han permeado las fronteras –llegando hasta Centroamérica– y “cholos” ha servido como calificativo del comportamiento de muchos jóvenes urbanos que es considerado como delictivo. La etimología de cholo en México, además de supuestas raíces prehispánicas, se referiría de forma extensiva a un “indio algo civilizado”, a inmigrantes de origen

<sup>71</sup> Degregori lo define en estos términos de indios urbanos, pero acentúa su carácter sincrético: “son culturalmente ‘mestizos’ pero mantienen rasgos culturales indios, que modifican y combinan con rasgos urbanos criollos-mestizos o directamente transnacionales” (1998: 177).





Manifestación de campesinos por las calles del centro de la ciudad.

mexicano en los Estados Unidos, a gentes de extracción campesina, de tez oscura y, en general, socialmente de “los de abajo” (ibid., 1997: 98-102).

Estas ideas del cholo permiten construir un cierto horizonte de connotaciones común para América Latina. Por un lado, permite referirse al indígena como un “producto” sociocultural ligado bien al indígena con experiencia urbana, al residente o al nacido, criado y socializado en la ciudad. Y, por otro, puede extenderse, a través del elemento racial y del color –y sin entrar en detalles de herencias culturales, a los amplios sectores populares surgidos del mestizaje con las marcas fenotípicas de indianidad. La etiqueta étnico-racial de cholo incluye dos caras de la misma moneda: un cholo definido por sus características socioculturales y un cholo definido por su posición social y su dimensión socioeconómica como un señalamiento despreciativo y discriminatorio. El primero tiene un contenido más positivo por la autovaloración de su propia historia individual y colectiva. Mientras el segundo, con un contenido más negativo, estaría reflejando la imposición de las percepciones y estereotipos “desde fuera”. Esto genera un conflicto existencial que, por ejemplo, se refleja en el término de “acholamiento” como vergüenza.

Con todo y hasta ahora, en la ciudad de Guatemala sólo se puede hablar de “indígenas en la ciudad” y no tanto de “indígenas urbanos”. Las fronteras étnicas continúan marcadas en la población, y no se ha desarrollado un término propio para referirse a esta realidad social. Aquí no se distingue un sujeto indio urbano como es este “cholo” en Sudamérica. Cuando se habla de indígena urbano se tiene como referencia a indígenas estudiados o a “los lamidos” –que ya no son considerados

indígenas “genuinos” culturalmente hablando, aunque se estigmatiza su origen como una forma de subordinación por si tuvieran pretensiones de “ser” diferentes.<sup>72</sup>

---

<sup>72</sup> Esto se explicaría porque en la ciudad de Guatemala el proceso de visibilización del indio es más tardío, en proporción tiene una presencia más limitada y, sobre todo, por la polarizada construcción de la diferencia étnica en este país.



2ª parte

# Las etnografías

---

## LA CONSTRUCCIÓN DEL CONOCIMIENTO DESDE LOS SUJETOS Y EL ESPACIO

**E**l punto de partida de este libro son los materiales, experiencias y conocimientos acumulados a lo largo de casi una década trabajando en diversas investigaciones sociales que incluían a indígenas pertenecientes a los sectores populares del área metropolitana de Guatemala.<sup>1</sup> Este acervo contenía radiografías sobre el funcionamiento y conformación de sus hogares, sobre sus lógicas de subsistencia, sus empleos y sus trayectorias laborales. Los estudios estaban marcados por un enfoque sociológico y, al recalcar las condiciones materiales, se tendía a constatar la profunda relación entre etnia y clase. Esta división cultural del trabajo nos llevaba hacia preguntas de corte antropológico y, en ese camino, revisamos la identidad étnica en el ámbito urbano (Bastos y Camus, 1995), o nos centramos en la “exclusión simbólica” (Bastos y Camus, 1998).<sup>2</sup>

Compartíamos algunas de las líneas de los múltiples estudios que se han hecho sobre los encuentros-conflictos étnicos producidos por la migración campo-ciudad. Como planteé al principio, en ellos se muestra como los inmigrantes recurren a relaciones sociales más o menos corporativas –no “modernas”: lazos familiares, de parentesco, paisanales y étnicos, que resultan instrumentales para la inserción urbana y sus “nuevos” códigos y lógicas. Éste es también el caso de los indígenas en Guatemala y en otras ciudades de América Latina, pero el problema de la “inmigración” y la adaptación a un mundo simbólico-cultural “ajeno” por parte de los indígenas debe ser relativizado. Siendo los locales u originarios del lugar, y aunque estuvieron siempre vinculados al “mundo urbano”, paradójicamente su marcador étnico corresponde a sujetos externos, foráneos a la sociedad civilizada urbana. Hay un trasfondo histórico de desencuentro “étnico” que persiste hasta ahora y que hace que la frontera étnica de la sociedad guatemalteca se vea afrentada por la sola presencia de los indígenas en la ciudad de Guatemala. Por otro lado, no podemos pensar que la diferencia étnico-espacial sea una rémora del pasado colonial, sino que es parte consustancial de la construcción histórica del complejo que es Guatemala ahora.

Este texto aborda el sentido de la etnicidad en la ciudad de Guatemala para los “marcados” por ella: los indígenas, y trata de desideologizar las relaciones de las

<sup>1</sup> Estas investigaciones fueron realizadas en el Área de Estudios Urbanos de FLACSO entre 1988 y 1995: Pérez Sainz (1990, 1991a), Bastos y Camus (1990, 1995), y Pérez Sainz, Bastos y Camus (1992, 1993). Otras que tratan la etnicidad de forma indirecta son Pérez Sainz y Castellanos de Ponciano (1991), y Bastos y Camus (1992, 1994). Como buena parte del trabajo de campo es compartido con Santiago Bastos, no debe resultar motivo de confusión el uso del “nosotros” en este texto en primera persona. Por otro lado, en la tesis de Bastos (2000a) se profundiza y complementa la información referida a las estructuras y diferencias internas de estos universos.

<sup>2</sup> Esta exclusión es “simbólica” porque no se basa en elementos “objetivos” a la hora de adjudicar ciertos espacios sociales a ciertos grupos étnicamente definidos, sino en algo mucho más sutil e inaprensible: un tipo de ideología que legitima esa desigualdad asociada a la etnicidad.

diferencias culturales y las barreras que señalan a los “indios” como “forasteros”.<sup>3</sup> Me interesan los indígenas en tanto pobladores de la misma y, en este sentido, doy autonomía al escenario metropolitano, a pesar de las limitaciones que ello pueda suponer.<sup>4</sup> Ellos permiten interpelar a la sociedad guatemalteca desde la dinámica de las “orillas” de la ciudad, como parte de unos heterogéneos sectores populares y de una sociabilidad urbana de interacciones muy diversas a pesar de estar asociados a un territorio y una cultura.

En la presentación he tratado de hacer explícitos los “prejuicios”: el contexto y la visión desde la que parte este trabajo. A continuación propongo un método inductivo que busca matizar, corregir y avanzar estos presupuestos. Así, para abordar lo que significa ser considerado o considerarse socialmente como indígena en la ciudad de Guatemala, apuesto por priorizar la construcción etnográfica, por un lado, desde su inserción como pobladores en unos territorios urbanos y, por otro, rescatando las palabras de los mismos involucrados. De esta manera, ir construyendo los sentidos a lo largo del texto para retomarlos de final para contrastarlos y ver hasta dónde se puede plantear una explicación más comprensiva de los fenómenos étnicos en la ciudad de Guatemala.

## I. Ser “indígenas urbanos”

### LOS INDÍGENAS URBANOS

Ya dije que entendía a los “indígenas urbanos” como un instrumento heurístico, que no son un sujeto social ni una adscripción que acepte como naturales ni dadas, pero que constituyen el punto de partida operativo. Los sujetos y los hogares que van a ser considerados bajo la etiqueta de “indígenas” lo son porque, o bien así se identificaron, o bien así fueron identificados por el jefe o jefa de hogar que contestó a este requerimiento. También lo son porque así se acepta desde la sociedad urbana y guatemalteca en que están inmersos. La autoidentificación tiene un peso importante en la autovaloración del individuo y del grupo, y permite la relativización de las identidades asignadas, aunque tampoco debe ser entendido como dogma. Por otro lado, los rasgos explícitos de la etnicidad no lo dicen o simbolizan todo, por ejemplo, sobre las relaciones y los significados que se establecen entre la identidad que se externa y la que se interna. En Guatemala, el traje de la mujer o el uso del idioma

<sup>3</sup> “En una sociedad en que las distinciones aparentemente primordiales entre conquistador y conquistado, español e indio, patrón y peón, todavía moldean la dominación ladina –aunque ya no la justifiquen abiertamente, los mayas que no sean campesinos pobres o jornaleros son un oximorón, si no es que una amenaza al *status quo*” (Watanabe, 1997: 53).

<sup>4</sup> Por ejemplo, el movimiento de los inmigrantes crea campos sociales interconectados y tendría que considerar los lugares de origen de los sujetos, pero sólo voy a recoger hasta dónde se da un mantenimiento de estas vinculaciones con la comunidad de procedencia.

maya permiten la identificación social de los sujetos. Pero en la ciudad muchas personas que se identifican como indígenas no portan ningún símbolo de diferenciación respecto al resto de la población capitalina. Esto se refuerza para las mujeres, para quienes el vestir corte y/o huipil era un elemento de identificación comunitaria mientras, en la ciudad, pasa a serlo de diferenciación social, con lo que viven la diferencia étnica en forma más cruda. Por esto no es extraño que en una investigación encontráramos que la mitad de las mujeres que se reconocían indígenas no utilizaran el traje maya (Pérez Sainz, et al., 1992).

Buena parte del reto de esta tesis se encuentra en la opción por trabajar los indígenas como parte de los sectores populares. Esta situación, que implica precariedad y anonimato, es la que caracteriza a los “indígenas urbanos”. Como ya señalé, en la ciudad de Guatemala es difícil encontrar una etnicidad articulada que contenga rituales públicos, entidades propias, organizaciones políticas o cívicas o algún tipo de movilización donde sea posible rastrear una participación como colectivo de los residentes metropolitanos.<sup>5</sup> Esta “no presencia” dificulta su visibilidad y su comprensión por muchos ciudadanos guatemaltecos, pero también de parte de los investigadores sociales, a quienes les cuesta aceptar una realidad sin institucionalización orgánica. A pesar de que no se inserten –al menos hasta ahora– en el movimiento maya, inevitablemente hay una dimensión política en estos indígenas urbanos pobres, aunque sólo sea como tráfugas del esquema ideológico que asume indio a comunidad ya están rompiendo los supuestos de la dominación.

El centrarme en los indígenas de sectores populares supone enfatizar la relación etnicidad-clase. Los indígenas se encuentran en un estado material de pobreza –sino miseria– que es la realidad cotidiana vivida por ellos, aunque lo compartan con buena parte de los habitantes de este país. Viven y sufren la exclusión de los beneficios del desarrollo económico y a ciertos bienes de consumo y servicios que supuestamente aporta la vida en la ciudad, perteneciendo al ámbito de “lo popular” donde desarrollan “todo ese conjunto de prácticas combinadas hacia la reproducción de la familia... en condiciones de trabajo insuficiente e inestable” (Palma, 1987: 66). Ser “pobres” implica vivir en una incógnita permanente, estar inmersos en la “precariedad”. Pobreza y precariedad cruzan y uniforman a estos heterogéneos grupos, aunque las lógicas con que los hogares indígenas y los no indígenas se enfrentan a la sobrevivencia sean diferentes (Bastos, 2000a).

Ya hemos visto que el abordaje de los indígenas de la ciudad se ha movido entre el énfasis en su posición socioeconómica y en el empleo, donde las encuestas eran el instrumento privilegiado para la recolección de la información, y el énfasis en la persistencia de una identidad étnico-cultural, donde la observación y las entrevistas son el medio favorito para la investigación. Las encuestas tienden a ofrecer radiografías que esconden el proceso dinámico en que se insertan los sujetos y la sociedad. Mientras, las segundas narrativas suelen conducir a una diversidad extrema y a un perfil difuso del contexto mayor. Yo quisiera lograr una combinación equitativa.

<sup>5</sup> Estoy hablando de un proceso que se desarrolla a mucha velocidad y no puedo descartar que puedan estarse produciendo este tipo de articulaciones.

Como expresa el historiador Acuña: “mujeres y hombres vivimos la sociedad y la historia como necesidad y como determinación, como marcos o estructuras que delimitan nuestras posibilidades de actuar y de pensar y como fuerzas que ejercen presión sobre nuestras vidas... Pero los seres humanos también tomamos determinaciones, es decir, optamos, formulamos proyectos, insertamos a nuestros hijos en rutas de movilidad social... En fin, todos ejercemos presión sobre las estructuras: precisamente, esas otras formas de la determinación son las que con más facilidad captamos por medio de la utilización del método biográfico” (1994: 14).

El acercamiento a esta sufrida realidad de mínimas perspectivas de futuro desde los testimonios de los mismos actores permite el cuestionamiento a considerar a los miembros de los sectores “subalternos”, “subordinados” o “excluidos”, como sujetos pasivos, reproductores inconscientes de las estructuras impuestas “desde arriba”. Todo esto no implica que estas acciones estén dictadas por una resistencia política consciente, sino que suponen un desafío simbólico a las normas que legitiman su exclusión (Scott, 1985).

El hecho de haber venido trabajando sobre las condiciones materiales de vida de los inmigrantes indígenas, me inclina a compartir la propuesta de Roseberry de “ver las ideas [y la cultura] como productos sociales y comprender la vida social como objetiva y material”, una aproximación a los símbolos públicos y a los significados culturales que “debe ponerlos en campos sociales caracterizados por distintos accesos al poder político y económico” (1994: 36). Esa matriz de significados que sería la cultura, según autores como Geertz o Salhins, resulta más fácil aprehenderla y hacerla visible cuando abandona esa concepción de ente autónomo y etéreo y se aterriza en un entramado social. La antropología cultural definiría cultura como “lo que necesita saberse para operar razonable y efectivamente en un contexto humano” (Bloch, 1998: 4), algo complejo y dinámico que no existe “en sí” sino “por su capacidad de aportar respuestas colectivas y coherentes al desafío que supone la vida en sociedad” (Gros, 1998: 12).

Abordo la cultura a través de las relaciones sociales –su faceta “objetivada” y empírica, y desde los hechos y percepciones que me comunican los sujetos. Este énfasis en la dimensión social de la cultura, en entenderla como producto y producción de la socialización humana, lo extiendo a otros componentes socioculturales, como el étnico, el de género, el generacional o el laboral, en el sentido en que son constituidos por la sociedad y están constituyéndola al mismo tiempo. Los indígenas urbanos en la ciudad de Guatemala están generando otras realidades socioculturales que indican que están produciéndose unas relaciones sociopolíticas diferentes. También es una forma de quitarle las mayúsculas a “La Cultura” y no pensar en grupos que se definan por sus culturas diferentes, sino en grupos que comparten ciertos elementos culturales mientras que otros les son propios en tanto que, por ejemplo, son indígenas.

## **LOS TESTIMONIOS Y LAS IDENTIDADES SOCIALES**

La base de la argumentación se encuentra en el trabajo de campo, porque los sujetos de estudio son parte de los sectores empobrecidos que no producen documentos

para analizar, ni cuentan con las tradicionales fuentes de información –reportajes, libros o prensa. Así, la obtención de la información es variopinta: datos “duros” de censos y encuestas sociodemográficas, entrevistas y comunicaciones diversas, fuentes de todo tipo escritas o no, observaciones, experiencias o intuiciones. El objetivo de las etnografías es poder describir con cierto detalle los mundos de vida de los residentes indígenas en tres espacios de la ciudad de Guatemala, y avanzar en sus percepciones sobre su historia, su cotidianidad y sus círculos de relación y la constitución de sus identidades sociales. Pero, como señalé, sólo es posible un acercamiento parcial a través de lo que ellos nos han permitido atisbar de sus vidas, proyectos y valoraciones en unos encuentros que, como veremos, son parcos en palabras y cortos en extensión temporal.<sup>6</sup>

En la distinción entre relatos de vida e historias de vida, me muevo con la primera acepción: “la historia de una vida tal como la cuenta la persona que la ha vivido” (Bertaux, 1993a: 151), recojo lo que hace la gente en las actividades del día a día. Este acento en las tareas nimias tiene que ver con que “las rutinas de la vida cotidiana contienen las nociones fundamentales de tiempo, espacio y orden social que están por debajo y que organizan el sistema como un todo” (Lave, 1988). Son los rituales desvalorizados, esas prácticas de todos los días que –cómo no– tienen una carga cultural y unos significados.

El relato de los individuos repercute entonces a dimensiones histórico sociales: “nos permite enriquecer y trascender el plano de la información sobre hechos para acceder al de las representaciones mentales. Incorporar de este modo el hombre a la historia es introducir aquella vasta y rica dimensión que, por no ser material, no es menos real: valores, cosmovisiones, ideologías, imaginación colectiva” (Bokser-Liwerant, 1989: 210). Y con ello nos permiten el acercamiento a las dimensiones identitarias, a su vez personales y sociales.

Las narraciones biográficas remiten a un contexto social determinado, son la expresión de una subjetividad que organiza la realidad circundante con base en unas determinadas imágenes o construcciones sociales en las que se inscribe y adquiere sentido su propia narración vital (Pujadas, 1992).<sup>7</sup> El discurso de la memoria individual posee dos lecturas: “una que tiende a mostrar cómo los actores sociales reproducen y asumen el discurso dominante que remite a la construcción social de una memoria colectiva... [y otro], una lectura alternativa que nos presenta un cuadro desestructurante, superador del corsé

<sup>6</sup> Hacerse un personaje cotidiano más en su mundo de vida se construye con apoyos que te brindan acompañamiento, información y legitimidad ante sus habitantes. La entrada en La Terminal ha sido posible gracias a los maestros de la calle de SODIFAG y PENNAT, jóvenes mujeres y hombres que se sumergen a diario en las entrañas del peculiar vecindario del mercado central de la ciudad de Guatemala. En La Brigada venimos colaborando con SOJUGMA desde 1988, y son muchos años de recorrer su intrincada geografía y espirlarla en sus cambios. En la céntrica colonia-barranco de La Ruedita contamos con el respaldo de los vecinos a través del Comité Católico y de familias que han sido y son guías inapreciables.

<sup>7</sup> Ruth Behar (1993) descubrió en la historia de su alter ego Esperanza –una mujer mexicana y campesina de San Luis Potosí con fama de bruja– que se mezclaban varias claves explicativas: una narrativa cristiana de la vida como una historia de sufrimiento que le sirve de vehículo para la liberación del espíritu y la divinidad, un fuerte sentido del melodrama y el mito cultural de la mujer guerrera que atribuye a ésta poderes sobrenaturales. Es decir, una progresión del sufrimiento a la ira y a la redención.



ideológico del discurso dominante, del inmanentismo presumible en una memoria colectiva, marcándonos el camino tortuoso y cambiante de las discontinuidades, de los reflujos, de los cambios de mentalidad y de época” (Pujadas, 1992: 3).

De manera que la observación de la sociedad desde este tipo de métodos supone privilegiar la acción individual y social, la respuesta a lo dado, el acercamiento a representaciones dinámicas y más activas, y la posibilidad de leer con más atención el carácter diferenciado que ofrece la experiencia. “Derrotas y victorias, esperanzas vivas e ilusiones muertas, forman ese sedimento llamado conciencia de lo vivido. Toda experiencia, aunque compartida, es individual y única y en este sentido diferenciada, y la diferencia se presenta condicionada por las separaciones que distinguen a los seres humanos por etnias, naciones, clases, generaciones y género” (Acuña, 1994: 15).

Y, puesto que mi interés se ocupa de la identidad étnica en el juego con otras identidades sociales, explicaré el sentido que les doy a estos términos. Para ello quiero referirme primero a la unidad de análisis del trabajo, indefinida entre el individuo y el hogar-familia.<sup>8</sup> Es muy difícil separar ambos cuerpos, tanto porque identifico a los sujetos en cuanto que son parte de ese microsistema social que es el hogar; como por tratarse de indígenas que suelen mostrarse especialmente comprometidos e inmersos en estas entidades. Además, en la situación de crisis “existencial” que acarrea la emigración, el hogar es una articulación fundamental: “el conocimiento y vivencia de elementos simbólicos, las actitudes ante el uso de la lengua como factor de comunicación-diferenciación o la propia conformación de ideas y representaciones respecto al entorno social inmediato se modelan, en buena parte, en el contexto familiar” (Comas d’Argemir y Pujadas, s/f: 35).

Una forma genérica de entender la identidad social puede ser la de “el cúmulo de representaciones compartidas que funciona como matriz de significados, y define y valora ‘lo que somos y lo que no somos’: el conjunto de semejanzas y diferencias que limita la construcción simbólica de un nosotros frente a un ellos” (De la Peña y De la Torre, 1994). Pero ella requiere reforzar ciertos elementos si quiero referirme a identidades como la étnica. Gilberto Giménez señala con más énfasis, por un lado, el carácter relacional de la identidad y su función distintiva que debe ser percibida y reconocida como tal socialmente, dándose un autorreconocimiento y un heteroreconocimiento: una doble dimensión de la identificación y de la diferencia. Y, por otro, su función locativa: la representación que tienen los agentes de su posición en el espacio social y su relación con otros agentes, incorporando así las dimensiones de la jerarquía social (1997) y, se puede añadir, de la estima social.<sup>9</sup>

<sup>8</sup> Utilizaré indistintamente familia y hogar que, aunque suelen coincidir empíricamente, tienen matices diferentes. Familia sería “una institución constituida a partir de relaciones de parentesco, normadas por pautas y prácticas sociales establecidas”; mientras que el hogar “alude a una organización estructurada a partir de redes de relaciones sociales establecidas entre individuos unidos o no por lazos de parentesco, que comparten una residencia y comparten en común la reproducción cotidiana” (Oliveira y Salles, 1989: 4).

<sup>9</sup> Este autor se refiere a la identidad como la idea de una distinción cualitativa socialmente situada, que tiene tres criterios básicos: una red de pertenencias sociales, un sistema de atributos distintivos y la narrativa de una biografía o memoria colectiva (Giménez, 1997: 9).

Todos estos elementos constituyentes aparecen en la siguiente definición de la identidad étnica: “una clase de sentimiento de pertenencia que vincula al individuo con la colectividad a la que pertenece por nacimiento o adscripción. Este sentimiento se sustenta en todo un conjunto de valores, acciones y símbolos que constituyen un campo de comunicación y de interacción entre los individuos de una misma colectividad y que, al mismo tiempo, actúan como factores de diferenciación respecto a otros grupos... La conciencia étnica constituye una clase de interpretación-proyecto de la realidad que se construye sobre la base del conjunto de relaciones que sitúan a los individuos en la estructura social y en el contexto de determinadas relaciones de poder” (Comas d’Argemir y Pujadas, s/f: 35).

Ahora bien, en estos esfuerzos conceptuales aún se echa en falta la construcción de las identidades en el tiempo histórico y en su situación en el tiempo concreto. Como traté de mostrar en la primera parte, no sólo los indios (y ladinos) son una construcción de pertenencias sociales donde, compartiendo una matriz de significados, se definen inclusiones y exclusiones. Hay también unos factores externos que presionan e imponen su presencia limitando o favoreciendo las opciones de adscripción, los contrastes o permanencias de fronteras, sus cruces o la generación de otras categorías de identidad: hay una estratificación social, dominación y jerarquías. El indígena no existe sólo porque se defina enfrente al ladino, hay más cosas implicadas que requieren pensar en la construcción histórica, las estructuras socioeconómicas, las ideologías, que son parte constitutiva y constituyente del marco de interacción y de esas representaciones compartidas. La construcción simbólica tiene una traducción en términos de dimensión material e histórica y al revés.

A pesar de que la identidad es un “concepto de síntesis” donde la persona integra sus diferentes papeles y pluralidad de pertenencias en una imagen coherente de sí mismo, es posible que la identidad étnica tenga un impacto más fuerte en el grupo por ser más “terminal”, al abarcar e integrar la serie completa de estatus, roles y otras identidades menores; es decir, se trata de una identidad poderosamente inclusiva [y exclusiva] con raíces inconscientes que contienen mayor carga afectiva cuanto más profundas (Epstein, 1978: 101). Esto se refuerza cuando la composición social se define en términos de fronteras étnicas, como en Guatemala, donde la capacidad de autonomía individual se ve muy limitada.

Pero esta “totalidad” puede verse cuestionada y “erosionada” ante contextos y situaciones como los de la ciudad, con una composición social más compleja y diversa y donde las opciones de pertenencia social se amplían. Entonces, la etnicidad puede dejar de servir como ese elemento normativo y que estructura el colectivo, y adquirir otras funciones (Mitchell, 1968). Ser indígena en la ciudad puede no constituirse como la principal identificación y aparecer otras pertenencias que se perfilan como más preeminentes. Las fronteras de las identidades sociales no son demarcables, por eso hay que tratar de distinguir entre las imbricaciones de las identidades –de género, familiares, barriales, rural-comunitarias, laborales, religiosas, y cómo cruza lo étnico en ellas, según lo que el individuo trasmite explícita o implícitamente: en sus palabras

y en sus silencios, en sus actos, prácticas y relaciones, o en objetivaciones diversas que se puedan observar en él mismo o en su espacio de vida.

El antropólogo John Watanabe explica la mayanidad como una “combinación de continuidades y transformaciones, resistencia y opresión, formas culturales y realidades históricas”, que permite a los mayas cambiar sus costumbres y, a la vez, seguir siendo mayas. Y, refiriéndose a las bases de ésta: los mayas de las comunidades, que es donde se ha venido constituyendo –al menos hasta ahora– esa identidad, dice: “maya es lo que hacen los mayas siempre y cuando otros mayas lo reconozcan como tal”, además, “al tener que demostrarse constantemente su mayanidad unos a otros so pena de perderla, da cuenta de la naturaleza local de la identidad maya” (1997: 61). La identificación con un grupo debe ser continuamente reforzada por el contacto mutuo con gente igual a uno (Epstein, 1978: 105). Ahora, ¿cómo pensamos esta identidad étnica fuera de su ámbito local de las comunidades?, ¿quiénes van a reconocer como indígenas a los indígenas de la ciudad?

El escenario urbano supone trastornos para un fenómeno étnico que se ha visto relegado a las comunidades. Las identidades están lejos de constituirse como esencias inmutables y tampoco se escogen a voluntad. Se conforman entre la permanencia y el cambio, las fronteras étnicas y sus contenidos cultural identitarios se redefinen y se producen “hibridismos”, apropiaciones, síntesis, contradicciones, exclusiones, porque la función distintiva de la identidad debe combinarse con su contraparte dialéctica: las semejanzas, lo que se comparte; combinarse con la realidad de la convivencia y la interacción que generan unas intersecciones que nos alejan y nos acercan a un tiempo, que nos atraviesan a unos y a otros haciendo las fronteras más ambiguas y porosas.

Al trabajar en la reconstrucción de diversos mundos de vida recojo la conformación de las identidades a través de las prácticas sociales y las vivencias y percepciones de los individuos en diferentes circunstancias y espacios a través de sus relatos, por eso me refiero a lo que es “ser indio” –los sentidos que convoca su consideración social, su lógica. Propongo pensar en “el ser” como una sociabilidad –el despliegue de actuaciones y habilidades sociales de los individuos– que es observable en unos espacios concretos y es accesible analíticamente desde diferentes posiciones en el aquí y ahora –el ser es un estar siendo. Se puede considerar esta realidad –objetiva y subjetiva– desde diferentes ventanas comunicadas; yo voy a privilegiar su componente étnico, “el ser considerado y considerarse indígena”, como esa plataforma socio-cultural más o menos distintiva a descubrir.

## → LA SELECCIÓN DE LOS CASOS Y LAS CATEGORÍAS DE ANÁLISIS

La reconstrucción que quiero hacer de una especie de “comedia humana” de indígenas en distintos espacios urbanos, requiere un plantel extenso, variado y justificado de sujetos –y, con ellos, hogares. Todas sus diferencias sociales: etnia, ocupación, edad, sexo o religión, reflejan distintas posiciones sociales y experiencias socioculturales cualitativamente distintas que se van a expresar en las formas en que los sujetos narran los hechos de vida.

La recogida de material ha sido sistemática, y también la selección de los entrevistados forma parte de un razonamiento analítico que busca conjuntar tanto los factores típicos como los que se salen de la norma; pienso que se ha logrado superar el cuestionamiento de “representatividad” que han experimentado las historias de vida. Las categorías de análisis que se han considerado han tenido un papel fundamental en la selección de los casos: el tipo de hogar, la posición en el mismo, los empleos, la socialización urbana o rural, o el sexo; desde ellas se ha buscado en cada universo identificar repeticiones o patrones a partir de los cuales recoger unos casos y no otros, al tiempo que incorporar también desviaciones a los mismos. Puedo asegurar que es un alivio experimentar lo que Bertaux denomina el proceso de saturación del conocimiento, es decir, cuando la muestra es representativa no en el sentido morfológico sino en el sociológico, en el nivel de las relaciones socio-estructurales. Éste es el hecho que funda la validez de la aproximación biográfica y de las representaciones de lo real que propone cada relato previo y del que no se puede estar seguro “más que en la medida en la que conscientemente se ha intentado diversificar al máximo sus informantes” (Bertaux, 1993b: 158-159).

### LA DIGLOSIA Y LOS PROBLEMAS DE LA INTERACCIÓN

La coexistencia jerarquizada de dos o más idiomas genera la diglosia, con ella el lenguaje de mayor prestigio impone su uso en espacios sociales amplios, mientras que las lenguas de menor prestigio se ven restringidas a círculos limitados. La dimensión sociocultural e ideológica que subyace en los actos de comunicación en lengua española y en lengua maya está cruzada por relaciones de poder y de estatus que tienen fuerte repercusión entre los hablantes, más en países como Guatemala. La desigual competencia lingüística del “castilla” entre indígenas y no indígenas es notoria. En general, las circunstancias de insertarse en la ciudad y en actividades productivas y sus exigencias, han forzado a los inmigrantes indígenas –algunos de ellos monolingües– a un aprendizaje informal del “castilla”.<sup>10</sup>

Un fundamento de la etnografía debe ser su capacidad de “objetivar la realidad intersubjetiva” que se produce en las mediaciones comunicativas del trabajo de campo; es decir, no se trata de una simple recolección de datos, sino que lleva detrás un proceso de construcción de la realidad donde participan, interactúan y se comunican investigador e investigado desde unas posiciones sociales determinadas (De la Torre, 1997). Como también señala Kohli, el oyente-entrevistador está determinando el sentido y resultado de los relatos (1993: 178), porque la relación etnográfica no está exenta de relaciones de poder. Aunque los niveles de comunicación fueron limitados por el manejo del “castilla indígena” de ellos y el del “español de madrileños” nuestro.

<sup>10</sup> No he entrevistado a sujetos monolingües mayas e incluso es difícil encontrarlos en la ciudad, aunque algunas mujeres entrevistadas tienen un manejo del “castilla” muy pobre. Los casos con mayor dificultad de comprensión y de comunicación han sido en La Terminal, entre inmigrantes recientes, y en señoras mayores de La Brigada.

Sin embargo, el diálogo en los diferentes encuentros fue satisfactorio. Ni ellos ni nosotros teníamos en juego mayores recursos que ofrecer, ni prestigios que proteger o reclamar que intermediaran la relación. Por otro lado, nadie se había acercado a ellos con intenciones de escucharlos y no consideraban que sus vidas tuvieran mayor interés hasta que les “forzábamos” a explicarlas y empezaban a recuperar –unos con más desarrollo y claridad, otros más escuetos– y a construir hilos en la argumentación, en los detalles de sus recuerdos y sus anécdotas.

El marco de encuentro –de encuestas, entrevistas y visitas varias– solía ubicarse en sus mismos lugares de residencia, y esto facilitó mucho la relación. A nosotros nos permitió recoger mucha información del contexto y las interrelaciones familiares y vecinales pero, también, la entrada en su ambiente permite superar recelos y temores frente a unos “gringos” no pobres: agradecen que entres sin temor en sus cuartos y en sus covachas y eso les reivindica ante el barrio y los vecinos. El que no sean prolijos en las entrevistas tiene que ver –además de un uso limitado del castellano– con el ambiente social que se respira en Guatemala, tenso y contenido. En general, las historias son muy tristes, pero lo importante es que empiezan a contarse, con dificultades de expresión, con sobreentendidos, con palabras muy sencillas, pero es algo inédito para el muro de terror impuesto en este país e impensable hace apenas unos años.

Se puede decir que para muchos, especialmente mujeres, las entrevistas sirvieron como terapias y, en los recuentos de las dificultades de una vida en extrema pobreza con las violencias que lleva implícitas y explícitas, se llegaron a momentos dramáticos porque “encarnamos pasiones, sueños e imaginarios que en momentos se nos desbordan” (De la Torre, 1997). De alguna manera, nos hacemos depositarios de sus vidas y nos comprometemos y responsabilizamos como “los guardianes” de estos tesoros.

La guía de entrevistas era abierta. Después de un primer recuento de su historia de vida, se indagaba sobre diferentes aspectos que quedaban sueltos: origen, migración, trayectoria laboral, organización familiar, percepciones y evaluaciones explícitas sobre la vida religiosa, familiar, el trabajo, los rasgos étnicos o experiencias de discriminación. Otras posibles visitas subsiguientes ponían al día la situación personal y familiar, detalles olvidados, profundizaciones en aspectos significativos para la persona y su entorno, y otras divagaciones centradas en sus particularidades. Para Paul Thompson, la obtención de los relatos se basa “en la combinación de explorar y preguntar, dentro del contexto de un diálogo con el informante”, hay que llegar a conocer “lo no previsto al igual que lo previsto” (1993: 70); así se pueden ir reformulando hipótesis, desarrollando otras preguntas y captar procesos que pasan desapercibidos: nos descubre otro punto de vista, lo que la gente considera que ha tenido importancia en sus vidas. Además, nos somete a un continuo autocuestionamiento, a una relación reflexiva en el proceso de la investigación y sus implicados e implicaciones. El carácter intertextual o dialógico del trabajo etnográfico que destaca la capacidad para leer el contexto social e histórico e insertarse en él, forma parte de la propuesta de Behar de romper las distancias entre el investigador y los “otros” investigados, a la vez que revisar nuestros presupuestos como oyentes: “todos traemos

diferentes cargas de memoria, diferentes ignorancias sancionadas, en la tarea de hacer etnografía” (1993: 340; ver también Briggs, 1986).

## LAS ETNOGRAFÍAS Y LA INTERPRETACIÓN

La transcripción de la fonética y de la estructura gramatical de las entrevistas está manipulada y pasada por mis propios esquemas discursivos-narrativos. El trabajo de facilitar la comunicación es una labor en que se pierden facetas significativas. La forma en que trato los testimonios puede resultar inadmisibles para muchos lingüistas y especialistas de la historia oral. Yo busco facilitar la comprensión, no puedo ser purista más que en el sentido de expresar lo que siento que hay detrás de lo que me dicen, ello implica respeto y atención a su mensaje.

Desde esta postura inicial, interpreto con libertad lo que he tratado de descifrar hasta en el más mínimo detalle. Espero transmitir los diferentes manejos del castellano en cada uno de los entrevistados y que se reflejen también a nivel colectivo espacial, generacional o genérico. Entre la fidelidad por lo oral o la claridad por lo escrito opto por lo segundo: “nuestra meta fue hacer más atractiva la escritura de los testimonios, eliminando errores gramaticales o sintácticos, suprimiendo reiteraciones o trasegando las oraciones y los párrafos para que el texto adoptase la forma de una secuencia temporal. También he tratado de preservar la eficacia y elocuencia del habla popular, hasta donde las exigencias de coherencia y claridad nos han permitido. Lo que he agregado es puramente formal, pero es evidente que ha sido bastante lo que he suprimido... “este texto es un artefacto de escritura, no pura expresión oral, cuya forma final es deudora de nuestro criterio de lo inteligible, lo significativo y también lo hermoso” (Acuña, 1994: 12; ver Bertaux, 1993b). El reto de narrar supone este proceso de hacer digerible, comprensible y coherente un argumento, una historia, un problema o esta publicación. Es una gran trampa, pero el artificio es parte del conocimiento y de sus lagunas.<sup>11</sup>

Las narraciones de los entrevistados forman parte de la etnografía que trata de incluir información por diferentes vías, testimonios, descripción y análisis para crear otra narración. Todo el conjunto del texto logrado –o no– es la transmisión de mi interpretación, el testimonio en sí ya está procesado analíticamente, pero esta forma narrativa es importante porque debe conceder al lector la oportunidad de interpretar por sí mismo y poder discordar con lo opinado.

<sup>11</sup> John Watanabe en su feraz crítica a la pretensión posmoderna de dar voz y “empoderar” a “los otros”, defiende que los autores no podemos negar “nuestra inevitable atribución de autoridad” porque sería una “evasión de responsabilidad éticamente sospechosa” (1997: 48).

## II. El abordaje de la dimensión espacial

El panorama de los indígenas en la ciudad de Guatemala con el que partió este texto oscilaba entre el perfil que he esbozado en páginas anteriores, de unos sujetos relativamente ajenos a la dinámica y a las relaciones con el resto social urbano, y que responde a lo encontrado en un espacio urbano específico (Bastos y Camus, 1990). Y, por otro lado, el de una gran heterogeneidad de situaciones de indígenas en la ciudad, obtenido en una experiencia en contextos diversos, que ofrecían una visión un tanto dispersa y etérea (Bastos y Camus, 1995). Con el propósito de desenturbiar este polarizado cuadro escogí retrabajar estos mismos universos y aterrizar el análisis en unos ámbitos concretos. Parto entonces de la hipótesis de que una población indígena y socioeconómicamente más o menos homogénea, en unos contextos espaciales distintos, va a suponer manifestaciones diferenciadas de la etnicidad.<sup>12</sup>

El territorio como un referente fundamental que configura la vida social ha sido una fórmula de investigación desarrollada por la antropología y su herramienta: la etnografía.<sup>13</sup> Y tradicionalmente la fuerza del territorio suele asociarse con espacios de corte rural, ajenos a las complejidades y caos de la vida urbana, lo que marca unas fronteras extremas entre lo urbano y lo rural, entre un supuesto “cosmopolitismo” frente a una supuesta “cultura”, donde “la comunidad” se ha presentado como algo dado, como si fuera un sujeto individual (Ortner, 1993: 47).

Mientras, en el ámbito urbano, los análisis han tendido a ver a los individuos como sueltos por la ciudad. Pensando en los inmigrantes indígenas, no es posible aceptar la existencia de grupos étnicos funcionando bajo una normativa comunitaria y suponer que estas entidades y sus referentes se diluyen en el escenario urbano, dónde sólo sería posible entender analíticamente la etnicidad como una categoría de interacción o como un factor que se refleja de forma individualizada. Por esto, resulta pertinente dotar de una base espacial común a los sujetos y sus unidades sociales, sean familiares o de otro tipo.

Los mundos de vida, entendidos como las cotidianidades, de cada individuo y colectividad, no se pueden ubicar en ámbitos aespaciales. Si nos estamos refiriendo a sectores populares es aún más difícil: el espacio de vida ejerce su presión sobre ellos de forma más patente por esa permanente precariedad que se va a reflejar en los comportamientos y discursos de quienes lo sufren. Como afirman Schutz y Luckmann, la labor de interpretar la acción y el pensamiento humanos debe comenzar por ese mundo circundante y común que “experimentamos como incuestionable”, que es el

<sup>12</sup> Se me puede achacar, con razón, que no presto atención a diferencias intraétnicas; de nuevo insisto que a mí me interesa la figura genérica del indígena y de su experiencia social por estar marcado como tal.

<sup>13</sup> Territorio remite a cualquier extensión de superficie terrestre y delimitada pero, como advierte Gilberto Giménez, se trata de “el resultado de una fabricación”, es un producto de la presencia y de la intervención humana: “sólo existe en cuanto ya valorizado de múltiples maneras” bien subjetivas –apego afectivo, u objetivas –área geopolíticamente estratégica (1996b: 3).

fundamento de la “concepción natural del mundo”; y cuya estructura fundamental es que es compartido por “nosotros”, siendo el ámbito de la acción social (1973: 25-27). En estos contextos concretos es donde se practica esa sociabilidad que nos distingue como humanos y donde se generan, moldean y permean, las concepciones de la vida, las representaciones sociales compartidas.

Desde estos niveles podemos acercarnos a las intermediaciones socioculturales más amplias, describiendo y considerando a los individuos y los colectivos en que se insertan y conviven: desde el hogar, el vecindario, las redes sociales, las ocupaciones, las vinculaciones con origen y otros, viendo cómo el contexto social inmediato se abre y se vincula hacia otras dimensiones de la sociedad. Así se confrontan otros universos simbólicos, otros sujetos, otras situaciones que, precisamente, en un mundo urbano, podemos suponer más complejas y diferenciadas. Establecer ese espacio desde donde los indígenas enfrentan la vida urbana debe favorecer la comprensión del peso del factor étnico –aunque se trate de reconstrucciones parciales y limitadas.

Porque los espacios a tratar son de coexistencia interétnica de sectores populares, es importante reivindicar de nuevo los esfuerzos teóricos y metodológicos que enfatizan la dimensión espacial de la producción cultural. Claudio Lomnitz presenta todo un complejo metodológico de cara a abordar el tema de la cultura nacional (ver 1995: 33-68) que exige la etnografía sistemática del espacio social concreto y sus representaciones, para establecer desde ahí los procesos históricos de diferenciación social y de producción cultural e ideológica en un marco de relaciones de poder. De todo su esfuerzo quiero rescatar su concepto de la “cultura íntima”, que entiende como la cultura de clase –concepto no espacial, localizada en un ámbito regional específico (ibid.: 46). Habla de “íntimo” evocando simultáneamente al hogar y a la comunidad (puede ser una colonia urbana, poblaciones que comparten los mismos espacios laborales, etc). El hogar puede encontrarse o no socialmente integrado a la comunidad local, y esta tensión “entre la experiencia personal en el hogar y la organización o desorganización de las comunidades clasistas... puede ser la base para estudiar el cambio cultural regional” (ibid.: 46). Este tipo de dinámica se puede encontrar en la ciudad de Guatemala. Para los indígenas inmigrantes, la “cultura pública” que se expresaba colectivamente en ámbitos mayores, como el de la comunidad u otros, en la ciudad se limita en principio a una “cultura íntima” donde pueden mantenerse y practicarse ciertos valores y actitudes (Epstein, 1978: 111) que se ejercería en el espacio privilegiado de este hogar. Pero hay que ver la capacidad del hogar para relacionarse, competir o resguardarse frente a otros círculos posibles de recreación étnica.

La relación entre cultura y espacio también ha sido abordada por Bourdieu con su idea del *habitus* (1990, y Waqquant, 1995). Sin entrar a las complejidades de su arquitectura conceptual, el *habitus* señala la dialéctica entre persona y lugar, y la influencia del lugar, la casa, la calle y otros espacios concretos en la conformación identitaria de los sujetos. Sin embargo, aunque retomo varias de sus provocaciones, no baso mi propuesta ni en Lomnitz ni en Bourdieu: ambos suponen un marco teórico-metodológico que no fue mi guía previa. Además, no voy a enfatizar ni la cuestión



étnico-nacional ni el campo político –el juego de hegemonías: sólo aspiro a acercarme a las vivencias de “los de abajo”.

Otra autora que ha avanzado en la concepción del espacio urbano como experiencia cultural es Patricia Safa (1998). Con sus etnografías realizadas en la ciudad de México se permite relativizar esas “comunidades urbanas” a las que se supone un eje identitario común para todos sus pobladores. Al atender cómo las personas viven los espacios, muestra como un mismo espacio –que a la vez es dinámico y cambiante– es disputado de diferentes y encontradas maneras por sus vecinos. Por ello es importante ver cómo se organiza la diversidad, bajo qué orden social se orientan las interacciones de los residentes: la proximidad física no supone proximidad social –el territorio es un referente de identidad, pero también de estatus y de diferenciación social, y las narrativas de diferentes pobladores difieren en las participaciones en la construcción épica del barrio. De hecho, afirma que migrantes e indígenas suelen ser vistos como ajenos al lugar.<sup>14</sup>

## SOBRE LA CIUDAD DE GUATEMALA

Es preciso dar una idea de lo que es la ciudad de Guatemala como ese recipiente donde se ubican los universos y los sujetos de estudio.<sup>15</sup> A vista de pájaro asemeja un gran campamento gris por el predominio de unos extensos asentamientos irregulares y colonias a medio terminar y de escasa consolidación. Además, está cuarteada desde todos sus ángulos posibles por barrancos, y vivir en sus faldas es un acto de fe perpetuo en una región donde temblores, terremotos y lluvias torrenciales están a la orden del día.

Ya quedó apuntado cómo la metropolización de la ciudad de Guatemala ha sido caótica por el escaso desarrollo del gobierno municipal, la actuación desregulada de otros actores como la empresa privada, la corrupción de instituciones como el Banco Nacional de la Vivienda o el Comité de Reconstrucción Nacional –surgido a partir del terremoto de 1976, y la debilidad del movimiento popular.<sup>16</sup> El nivel de primacía urbana es muy alto, y la capital concentra las actividades neurálgicas del país.<sup>17</sup> Las paradojas de esta situación son ilustrativas. A pesar de ser la región metropolitana donde se genera el 50% del PIB, y mientras con la línea actual de desregulación estatal se la considera oficialmente una ciudad subsidiada en extremo, su población no ha dejado de empobrecerse sin llegar a considerarse como motivo de acción y políticas sociales (Gellert y Palma, 1999). Así, “los niveles y el ritmo de aumento de la

<sup>14</sup> El vecindario se reconoce en la medida en que se desarrolla entre sus pobladores el sentido de pertenencia al elaborar y reconocer significados conjuntos (Safa, 1998). Mi método me impide trabajar este ámbito colectivo y heterogéneo, entiendo el “vecindario” desde un punto de vista limitado: el de sus habitantes indígenas.

<sup>15</sup> Voy a entender la ciudad de Guatemala, o la capital, como el Área Metropolitana, que incluiría los términos municipales completos de Guatemala, Mixco, Villa Nueva, Petapa y Santa Catarina Pinula, así como partes de Chinautla, Villa Canales, Amatitlán, Fraijanes y San José Pinula (Gellert y Palma, 1999: 25).

<sup>16</sup> Para una bibliografía básica sobre la ciudad de Guatemala: Smith, 1984; Pérez Sainz, 1991b y 1992; Bastos y Camus, 1992; Gellert, 1994; Rodas, 1996; Rodas y Morán, 1997; Gellert y Palma, 1999, y boletines del CEUR.

<sup>17</sup> Éste, que mide la relación entre los habitantes de la ciudad principal –área metropolitana– y los de la segunda, en 1994 había alcanzado 13, cuando México tiene un índice de 6 (Gellert y Palma, 1999).

pobreza dentro de la población urbana sobrepasan en forma realmente alarmante el promedio de América Latina (con excepción de Costa Rica)” (ibid.: 49).

Resulta patético el panorama de la presencia institucional –gubernamental y no gubernamental– en las áreas precarias y en el espacio urbano en general (y no voy a referirme a la lamentable “gestión” de los servicios urbanos de agua, luz, transporte, basura). El área metropolitana de Guatemala contiene –según el censo de 1994– alrededor de millón y medio de habitantes; la pobreza alcanza en 1998 al 70% de la población del AMG que se encuentra bajo el umbral de pobreza, y el 55% en situación de pobreza extrema (Gellert y Palma, 1999: 54). Entendiendo la pobreza desde una oferta laboral, la capital se puede incluir ya como un lugar de expulsión, sino fuera por los nuevos transables como la maquila o la ya tradicional salida de una informalidad de sobrevivencia. Además, cuenta con más de 200 asentamientos precarios donde residen 671.000 personas, el 64% de la población (Gellert, 1994), aunque se manejan cifras y criterios muy variados.

La relación de los actores populares con el gobierno municipal se puede caracterizar como de un clientelismo inorgánico. La historia de autoritarismo y violencia de Guatemala ha impedido la formación de unos actores independientes, privando el verticalismo que no ha desarrollado unos vínculos duraderos y sólidos, o la autogestión, basada en la consecución de hechos concretos ante interlocutores circunstanciales. No se han llegado a articular movimientos populares urbanos sino más bien unas luchas barriales puntuales y reiteradas “explosiones” ante coyunturas concretas. Las organizaciones de pobladores se dirigen a mirar por la permanencia y legalización de los asentamientos irregulares –más que todo invasiones de terrenos estatales– que han venido proliferando en los 90, afrentando las políticas gubernamentales de desregulación estatal que favorecen a las constructoras privadas.<sup>18</sup>

Por fin, otro elemento característico de la capital es el ambiente de psicosis por la violencia social que se vive, en la que intervienen la polarización económica, la descomposición de cuerpos parapoliciales de la posguerra, la pistolización y rearme de la población, el narcotráfico y la delincuencia común (Zepeda, 1999). La cotidianidad en los barrios y en el centro de la ciudad se ha convertido en un día a día de agresiones y asaltos, y se ha producido un incremento en el número de las personas que viven en las calles y de las calles. Las cifras de secuestros sin mayor distinción de sectores sociales es muy alto. El *establishment* ha reaccionado con impunidad fomentando periódicas campañas de “limpieza social”, la población ha optado por la autodefensa a través de contratar empresas privadas de seguridad o de articularse en organizaciones vecinales como “los guardianes del vecindario” o “el vecino vigilante” (Gutiérrez, 1998). Las maras –pandillas juveniles– violentas y no violentas son un fenómeno ya institucionalizado. En todos estos casos la participación de la población indígena como tal no se ha trabajado.

La ciudad de Guatemala, como hemos visto, tiene una historia de apenas dos siglos, y su crecimiento metropolitano ha sido traumático por la falta de planificación

<sup>18</sup> Ver IDESAC, 1990; CITGUA, 1991; Martínez López, 1999, y boletines del CEUR.

y el desborde de la población de las fronteras capitalinas y normas legales. Los lugares urbanos que voy a tratar se ven desgarrados desde múltiples sentidos y factores, y la univocidad de espacio, cultura y territorio se rompe en todos sentidos. Y a pesar de ello, opto por enfatizar la fuerza del espacio como el eje primero del trabajo, porque en esos extensos, pobres y precarios territorios es donde los indígenas levantan sus vidas como pobladores de la ciudad.

## **LA HISTORIA**

El espacio y el territorio son una construcción social que no es ajena a un proceso temporal y al ejercicio del poder. El barrio, la colonia, el barranco, la periferia, el mercado, son lugares que no son asépticos, sino que ocupan un espacio físico y simbólico dentro de la ciudad. Y, puesto que “el espacio es la concreción de todo lo intencional y lo inintencional, objetivo y subjetivo, real e imaginario que pasa por la historia” (Fernández Chrislieb, 1994: 58), cada uno conlleva en sí mismo una tradición histórica de relación étnico-espacial. Éstas “son reapropiadas por los habitantes que comparten su vivencia en un período preciso”, y desde el barrio se pueden observar estilos de vida y horizontes culturales influidos (más no reductibles) por las condiciones objetivas de vida (Salles, 1995: 26), sin que ello mismo suponga la existencia de brechas culturales que marquen desarrollos diferenciados en sus configuraciones y dinámicas.

La recuperación de la historia de los indígenas en la ciudad ha sido trascendental para el avance de este trabajo. Gracias a este hecho tuve que cuestionarme ideas preconcebidas que distorsionaban la realidad de su presencia actual al limitar su impacto al radical cambio cuantitativo que se produce a partir de las migraciones de los 60. Ello me impedía comprender dinámicas anteriores que han dejado sus huellas, y un rastro que facilita su entrada y que define cuáles son sus lugares en la ciudad, moldeando desde el pasado formas de vida contemporáneas. Permite entender las diferencias de las expresiones de la etnicidad al vincularlas a los distintos contactos, competencias y estrategias que los grupos indígenas han tenido con la ciudad según su origen geográfico y su propia historia de relaciones interétnicas. Por otro lado, trabajar a los indígenas desde la ciudad como residentes urbanos tiene sus limitaciones, y se pierde el cúmulo de lógicas que impone la comunidad en el hecho migratorio.

## **LOS ESPACIOS SELECCIONADOS Y LAS ETNOGRAFÍAS**

Los espacios urbanos se escogieron porque remitían a tres formas de inserción espacial preferencial de los indígenas con características distintas (FLACSO, 1990), siendo modalidades que se pueden observar en otras ciudades de América Latina. Además, la identificación de estas áreas tenía que ver con la distinción de un colectivo paradigmático en cada uno de ellas.

La Terminal es el principal mercado de mayoreo de ciudad de Guatemala y el centro del transporte urbano capitalino y nacional, un ámbito laboral que también

ejerce como vecindario. Concentra una alta proporción de negociantes indígenas que configuran un universo bastante homogéneo. Entre ellos, me ha interesado rescatar a quienes son los “migrantes de doble residencia”, que se mantienen a medias entre su comunidad, donde se sitúa el grueso del hogar, y la ciudad, adonde acuden temporalmente en busca de ingresos económicos. Sin embargo, ellos, junto al resto de los indígenas de La Terminal, conviven, se relacionan y están sometidos a un proceso semejante de “insularidad” al interior del mercado. El eje analítico de esta etnografía va a distinguir modalidades de relación entre el lugar de origen y la ciudad capital.

**Cuadro 2.1**  
**Perfiles de los espacios de estudio**

Espacios de estudio	Localización	Metáfora étnico-espacial	Grupo específico	Eje analítico
La Terminal	Zona 4, capital	La isla	Comerciantes de doble residencia	Relaciones urbano-rurales
La Brigada	Zona 7, Mixco	El corredor	Pobladores nativos o “migrantes pasivos”	La frontera generacional y diferencias de orígenes
La Ruedita	Zona 3, capital	La comunidad metropolitana	Los sacapultecos	La frontera intraétnica

La Brigada era una aldea indígena del municipio de Mixco que ha devenido en colonia periférica del área metropolitana. A ella me había llevado el interés por sus pobladores nativos subsumidos por el crecimiento urbano como “migrantes pasivos”, pero salí descubriendo dos cuestiones fundamentales. Por un lado, que se inserta en un espacio más amplio al formar parte de unas fronteras históricas urbano-rurales que llamaré “el corredor nor-occidental”, dotando a la colonia de un trasfondo étnico peculiar y llevando a pensar sino permite atraer a otros inmigrantes que llegan a instalarse por esta zona. Y, por otro lado, muestra una intensa mezcla étnica que dificulta la delimitación de las fronteras adscriptivas, un “cóctel” que impide el análisis de un grupo en particular. El reto de un territorio y unos pobladores tan embrollado, me llevó a trabajar desde las transformaciones que se perciben en su inserción a una dinámica urbana como un conglomerado periurbano. En este sentido, la combinación del eje generacional y las diferencias, según el origen espacial de sus pobladores, permiten indagar y perfilar su propia “metafísica”.

Por fin, La Ruedita es una pequeña colonia en los barrancos invadidos del centro de la capital. En ella se destacan un grupo de familias procedentes del municipio de Sacapulas, en El Quiché. Estos “sacapultecos”, por su comportamiento como una “comunidad metropolitana”, son un caso interesante pero inusual. Junto a ellos, pero diferenciados en sus estrategias de vida, se encuentran conviviendo en La Ruedita otros tantos hogares de indígenas donde no es fácil definir un patrón de inserción

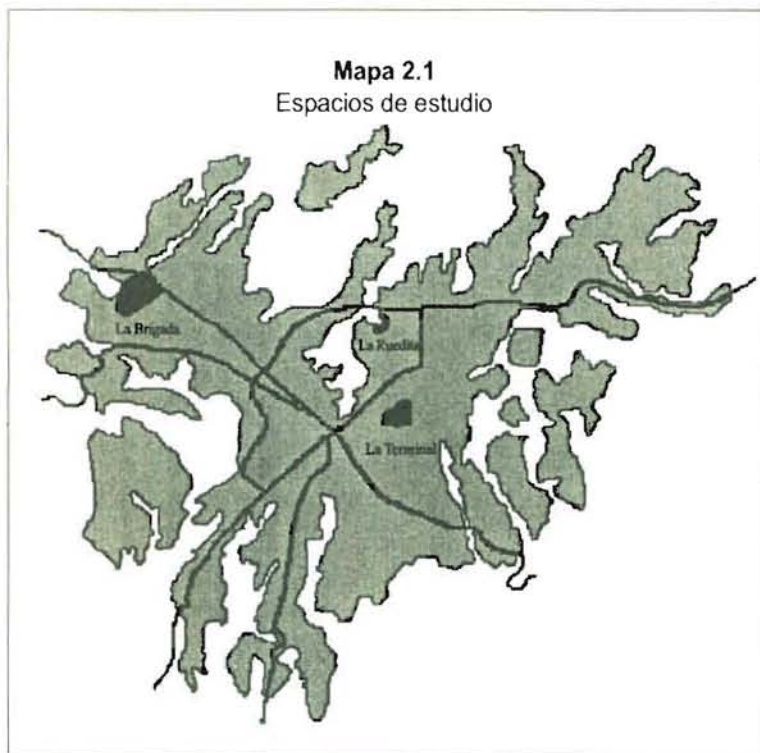
urbana. Sin embargo, estos últimos, a pesar de su complejidad y heterogeneidad, son la situación más “representativa” de los hogares indígenas en la ciudad de Guatemala, porque esta forma difusa y contradictoria muestra con crudeza y realismo la exclusión, desarraigo y olvido de muchas miles de familias que desde los años 60 vienen arribando a esta capital.

Aunque las etnografías se van a levantar por universo, ello no significa –insisto– que estos lugares de la ciudad sean autónomos ni autosuficientes: la experiencia de vida no se limita a un sólo círculo espacial y social. El “encerramiento” etnográfico es un recurso analítico que se espera subsanar cuando se aborde la relación étnico espacial de manera cruzada en el último capítulo. Ligado a esto, las delimitaciones de sus fronteras “oficiales” no es posible mantenerlas como tales, tanto por las implicaciones de los colectivos sociales que las habitan desbordándolas, como de sus comprensiones simbólicas, que no suelen ser coincidentes (Reguillo, 1996; Safa, 1998). El uso de las metáforas étnico-espaciales es una forma de mostrar esta dimensión elástica y múltiple del espacio. Como aparece en el cuadro 2.1, cada espacio remite a realidades y composiciones sociales diferentes y, por tanto, a discusiones teóricas y analíticas que no coinciden.<sup>19</sup> Cada uno tiene sus sesgos provocados por

las mismas vías de entrada. En este sentido, a pesar de hablar en términos generales de “su población”, ni sus delimitaciones territoriales son determinantes, ni puedo considerar a la población encuestada o entrevistada como representativa a pesar de que yo así lo haga parecer.

En La Terminal se localizaron los hogares a través de los alumnos de los maestros de la calle, por tanto, las familias beneficiarias de este tipo de progra-

**Mapa 2.1**  
Espacios de estudio



<sup>19</sup> Cada espacio construye su propio “orden”, organizando y negociando la diversidad de diferente forma. Es por ello que, expone Safa (1998), recurre a diferentes estrategias de reivindicación, de representación, de invención de la historia.

ma se encuentran entre las menos “integradas” a la ciudad. El contacto permanente con ellos es difícil por su alta movilidad: van y vienen entre el interior y la ciudad, hay cambios en los puestos de venta, e incluso sustituciones de los maestros y crisis en la misma institución que hacen perder el rastro de muchos hogares.

En La Brigada también son familias adscritas a una institución que apoya en salud, techo mínimo, educación y alimentación. De nuevo se trata de una “población de escasos recursos” dentro de una colonia de composición socioeconómica más heterogénea. Aquí es difícil controlar a los hogares que se encuentran alquilando, aunque hay un manejo colectivo de sus vidas y se les puede seguir el rastro: de hecho, estos seguimientos me llevaron a confirmar la idea de que más allá de sus fronteras formales, La Brigada es parte de un área geográfica, simbólica y vital más amplia. El sesgo lo producen las familias originarias de la colonia porque la organización con la que colaboramos los tiene como población objeto y el nivel de confianza mutuo ha sido mayor.

En el caso de La Ruedita, por su mismo tamaño y acceso, se pudo censar a toda su población y seleccionar los casos de forma equitativa. Aunque los sacapultecos y, entre éstos, los jóvenes, me han desbalanceado el equilibrio y la cantidad y calidad de la información.

Así, son tres universos diferentes como diferentes son también los materiales recolectados. Por ello, cada espacio me ha llevado por sus recovecos particulares, sus génesis propias; cada uno ofrece sus niveles de intimidad y de profundización, y eso se refleja en las etnografías que van a desarrollar su propia lógica narrativa.

## LA TERMINAL: UNA ETNICIDAD INSULAR

“La Terminal” es un complejo espacial que contiene al principal mercado de abastos de la ciudad de Guatemala, y que es el corazón del transporte nacional. Se generó a finales de los años 60 como producto del crecimiento urbano en un área central capitalina.<sup>1</sup> Ocupa unas 10 ha y, aunque su centro vital es el mercado, está formada también por el parqueo de autobuses extraurbanos, dos recintos con funciones específicas –El Granero y El Tomatero, y toda la superficie comprendida entre ellos, que está dedicada al comercio en distintas formas. La dinámica de La Terminal es tal que, tras desbordar el mercado formal y haber creado este conjunto, existe un espacio “de influencia” que abarca varias cuadras con una gran concentración de establecimientos comerciales y de servicios: hospedajes, vulcanizadoras, talleres, ferreterías, farmacias...

Además de ser un lugar de intenso trasiego de mercancías y personas, donde destaca como un espacio de inserción laboral, funciona como centro de acogida residencial para un amplio sector de población de muy escasos recursos. No me estoy refiriendo sólo a los hospedajes y vecindades que abundan en esta área, sino que también los mismos puestos de venta, desde los más formales del interior del mercado a las champas y bodegas periféricas, son utilizados por individuos y familias completas como lugares de habitación. Así, en torno a los dominios de La Terminal, migrantes o capitalinos, indígenas y ladinos, encuentran un lugar donde cobijarse y donde acceder a un empleo en la urbe. En este escenario transita, trabaja y habita, una población que le es propia: cargadores, vendedores, charlatanes, niños trabajadores y niños de la calle, lustradores, alcohólicos, conductores y ayudantes de camión, prostitutas. Es un ambiente difícil y precario que se puede pensar como un vecindario en un caso singular de convivencia urbana donde el mercado impone su ritmo.<sup>2</sup>

Se trata entonces de un mercado urbano, como tantas centrales de abastos en otras ciudades y países latinoamericanos, con sus redes entre comerciantes, sus prestamistas, una alta presencia de migrantes, y ese desorden entre aparente y real, pero también con sus peculiaridades. Una de sus especificidades es la colorida presencia de unos sujetos que se hacen diferenciar de quienes componen la vida del mercado y a quienes se les distingue y se distinguen socialmente por ser “indígenas” o “naturales”.

<sup>1</sup> La Terminal se encuentra situada en la zona 4, colindando con las zonas 9 y 8, tres zonas que son de escasa vocación residencial y gran densidad de establecimientos (Pérez Sainz, 1991b).

<sup>2</sup> Esta área urbana es caracterizada como de “alta peligrosidad” por ciertos círculos de la sociedad capitalina. Nunca se ha realizado un recuento, ni una descripción de la población que trabaja y/o reside en estos espacios, tampoco fue estimada como un espacio residencial en el último censo (1994).

La Terminal ha servido como un lugar de transición para muchos indígenas entre la llegada a la ciudad y su posterior inserción urbana, pero para otros es un espacio de asentamiento. Este trabajo se refiere a estos últimos y se presenta en dos partes.<sup>3</sup> La primera busca un acercamiento a lo que es La Terminal como un espacio social. En ella esbozo la situación y el papel de los indígenas en el mercado; realizo un rápido repaso de la historia de la relación de los indígenas con los mercados urbanos; describo lo que ha sido La Terminal desde su construcción y la función que cumple en su faceta como lugar de residencia. Por último, apunto la configuración de su población. La segunda parte recoge los casos de estudio de indígenas que trabajan en este mercado, diferenciando tres grupos según la relación espacial que mantienen entre la ciudad y su lugar de origen: los que llegan por temporadas, los que son inmigrantes, y los que son nacidos en la capital. Mi tesis es que cada uno de ellos, participando todos en la misma cotidianidad, desarrolla unas formas de inserción urbana y unas prácticas y unos contenidos de ser indio diferentes.

## I. La Terminal: mercado y espacio social

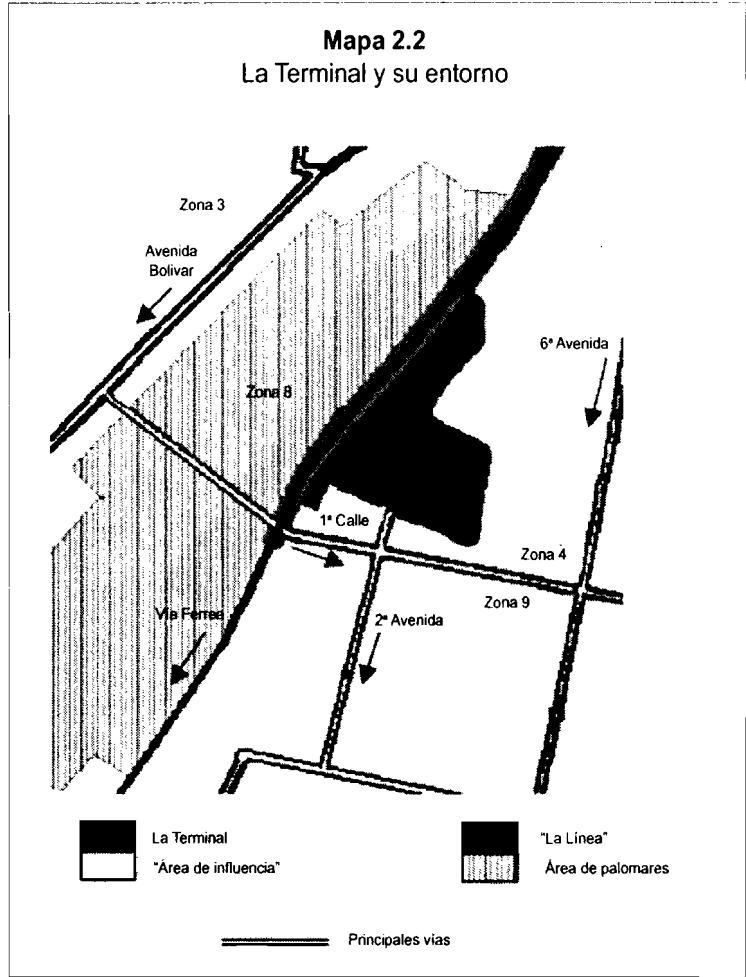
Para la población indígena de toda Guatemala, el mercado de La Terminal es un punto de referencia fundamental en la ciudad capital, es un “lugar común” y una historia recurrente para ellos. Con sus alrededores, la zona 1 y el área circundante de El Trébol forman una amplia zona de recepción de inmigrantes. Para muchos de ellos encarna su primer encuentro con el mundo urbano y, por la misma presencia que el indio ha tenido históricamente en los mercados, supone una especie de “entrada natural” donde no se encuentran como extranjeros ni como extraños. Es como un primer nivel de intermediación social y económica ya que, como destacan ellos mismos: “vinimos aquí porque hay negocios”.

Es de los pocos espacios de la ciudad donde se les puede considerar como protagonistas por la indiscutible vitalidad que aporta su presencia. Son vendedores en las banquetas y puestos, compradores, gentes de paso desde el interior, vecinos de las colonias periféricas y comerciantes de otras plazas urbanas que llegan aquí a abastecerse. Resulta muy simbólico que estos indios se encuentren con una frase de recibimiento en *kaqchikel*: “Maltyox utz ri ipetik pa wa armita”, o “Bienvenidos a la ciudad capital” –al Valle de la Ermita, en el muro del área de parqueo de autobuses. Se puede pensar que refleja un hilo histórico que remite a una representación de la ciudad del siglo XVIII.

<sup>3</sup> Los datos que se presentan se obtuvieron a través de 84 encuestas y entrevistas realizadas entre agosto de 1993 y julio de 1999. El acceso a este universo hay que agradecerlo a SODIFAG (Sociedad para el Desarrollo Integral de la Familia Guatemalteca) que, desde 1986, puso en marcha en el mercado un programa de educación a niños y niñas trabajadores con la asistencia directa de los educadores a los menores y sus familias. Desde octubre de 1995 esta organización dio paso a PENNAT (Programa Educativo para el Niño-Niña y Adolescente Trabajador).



A través de los indígenas que vamos a ver en La Terminal, se puede simbolizar la presencia de tantos de ellos que se localizan en los mercados minoristas de la ciudad de Guatemala, pero también para representar lo que la sociedad capitalina considera que debe ser la presencia del indígena en el espacio urbano. Se trata de un indígena “tradicional”, campesino y comerciante de productos del campo y artesanales, pobre, analfabeto y provisional en la ciudad, el estereotipo de lo que es el indio en la capital. Se le “permite” la existencia recluso en este ámbito donde pueden romper su “invisibilidad” en la ciudad al externar los rasgos de su identidad étnica como la lengua o el traje.<sup>4</sup>



El papel que, como negociantes, juegan los indígenas en este mercado, es el de simples revendedores de múltiples productos agrícolas, artesanales o industriales. Le “hacen a todo”: a la venta de frutas y verduras, tortillas, flores, ropa, bisutería, hierbas, dulces, tenis o muebles de pino, y se acomodan a las ventas de temporada, contando con el movimiento que se genera en este espacio medular de la ciudad.<sup>5</sup> Por otro lado, aunque los clientes de La Terminal son sumamente heterogéneos en su procedencia socioeconómica, los que llegan a comprar a los indígenas pertenecen a sectores populares que buscan rebajar los precios de su canasta alimenticia a los mínimos posibles.

<sup>4</sup> Este modelo del indígena campesino es considerado como “moralmente puro”, el discurso de peligrosidad social no se vincula a este sujeto aunque puede verse corrompido por él.

<sup>5</sup> Suelen ser comerciantes de productos agrícolas perecederos que compran al por mayor en las bodegas de La Terminal. La competencia entre ellos les “impide especular con la mercancía y condiciona márgenes de ganancia reducidos y muy homogéneos” (Aranda y Lailson, 1982: 141). Como un salmo, muchos comerciantes

El hogar completo se ve involucrado en las actividades comerciales, cuyas posibilidades de acumulación son escasas. Lo más común es que cada uno de los jefes cuente con una vía de ingreso o “negocio”, repartiéndose entre ellos la compañía y apoyo de los hijos. Se trata de una lógica grupal que busca minimizar las dependencias a costa de la participación colectiva en la empresa familiar.<sup>6</sup>

## 1. LA PRESENCIA HISTÓRICA DE LOS INDÍGENAS EN LOS MERCADOS

En toda la América Latina colonial, el papel del indio como mano de obra y como productor y abastecedor de diferentes productos para las ciudades forma parte de su inserción subordinada al sistema colonial español. Esto tiene mayores implicaciones para la Audiencia de Guatemala, si pensamos que aquí supusieron prácticamente toda la riqueza de recursos. En Santiago de Guatemala, los poderes principales y las casas de los españoles se ubicaban en el centro: a su alrededor estaban los barrios de indios que cumplían como proveedores de mano de obra para el servicio doméstico, la construcción y la elaboración de ciertas artesanías y, circundando la ciudad, estaban unos 70 pueblos de indios que la surtían con distintos artículos.

El grupo criollo era “por excelencia y por esencia un grupo consumidor” (Martínez Peláez, 1994: 306) que estableció una ciudad basada en “un sistema de suministros y servicios controlado por el Ayuntamiento, que exige abastos a los pueblos circundantes, dicta precios, fija jornales, elabora reglamentos de trabajo para indios y mestizos en la ciudad, aprueba o rechaza calidades de los productos, supervisa pesas y medidas, preside exámenes de oficio y, en definitiva, tiene en sus manos a todos los proveedores” (ibid.: 305). No se trataba sólo de un trasplante de las funciones del municipio medieval europeo porque “las relaciones entre el Ayuntamiento de la ciudad colonial y los proveedores de bienes y servicios... eran, tratándose de los indios, unas relaciones de señores y siervos... y, tratándose de los mestizos, eran una manifestación de la política adoptada desde el principio por el núcleo español frente a dicho sector emergente. Esta política consistía en cerrarle a los mestizos el acceso al plano económico y político de los grupos dominantes, situarlos en un plano acotado por sobre los indios y por debajo de los españoles” (ibid.: 305-306).

La primera segmentación de indios y españoles daría paso a una sociedad urbana multirracial, donde los grupos de mulatos libres y mestizos sustituyen a los indígenas en tamaño (Lutz, 1984). Para todos ellos, la pertenencia a cada uno de los grupos étnicos

---

repiten, “en el negocio pues a como se gana, se pierde también, porque hay días que se vende y días que no se vende. Se pierde la verdura”.

<sup>6</sup> A nivel de la capital, la mujer se dedica en mayor medida al comercio que el hombre (53 frente a 23% —en Pérez Sainz et al., 1992), lo que entiendo como una estrategia familiar: el hombre queda disponible para otras oportunidades laborales. En La Terminal ambos se dedican al negocio, y el 80% de los hombres se encuentra dentro de este espacio, mientras que entre los no indígenas sólo lo hace el 25% y muchos como asalariados.

definía la posición social, así el ejercicio de las artesanías era privativo de los españoles y los oficios de los indígenas correspondían a actividades prehispánicas: cordoneros, petateros, olleros, aserradores. Pero la falta de oportunidades de empleo hizo de “la red de mercado... una alternativa atractiva para la creciente población de castas, indígenas hispanizados... y españoles pobres” (Lutz, 1984: 337). Y a lo largo de los años este sistema de abastecimiento va a ir modificándose en su composición, puesto que los indios van a perder relevancia y otros grupos sociales van a ocupar sus lugares.

Las órdenes dictadas por la Audiencia y el Ayuntamiento para regular las relaciones entre castas e indios no resultaron eficaces. “Las castas libres se especializaron en el abastecimiento de muchos productos de primera necesidad a la ciudad. Se crearon estas oportunidades mediante el despojo a otros (en su mayoría indígenas) de sus negocios o mediante el contrabando y otras actividades ilegales” (Lutz, 1984: 333). Mestizos de la ciudad, “los regatones”, salían a los caminos “a interceptar a los indios para comprarles los productos que traían a la plaza de abastos, el mercado o tianguis de la ciudad” o a “arrebatarlos a los indios de balde en forma violenta” (Martínez Peláez, 1994: 424-425). Así, las castas libres terminaron haciéndose cargo y dominando el mercadeo—incluso la producción—de los bienes de más valor: granos, carne de vaca y otros alimentos esenciales, mientras “la venta de verduras, tortillas y zacate se dejaba a los habitantes indígenas de los barrios y pueblos vecinos” (Lutz, 1984: 338). Los indios van a ir remitiendo su presencia, restringiéndose a la traída de ciertos productos destinados a los sectores populares.<sup>7</sup>

En el levantamiento de la nueva ciudad de Guatemala de la Asunción se mantienen los mismos patrones de urbanización dados por Felipe II en 1573. El mercado se sitúa en la Plaza Central, donde se continúan concentrando los poderes y la administración de la ciudad. Según Langenberg, el inicio de este centro urbano supuso un empeoramiento considerable de las condiciones de vida, el cambio radical del tipo de mercado de trabajo destruyó la estructura social previa y las estrategias de subsistencia de los estratos sociales inferiores. Se produce una crisis por el deficiente abastecimiento de agua, alimentos y materiales de construcción, lo que “condujo a una prolongada recesión económica que trajo consigo ciertas consecuencias sociales, como eran el desempleo y el crecimiento de la criminalidad” (1989: 241). Sólo hasta medio siglo después fue que se alcanzó el nivel de desarrollo urbano de la antigua capital (ibid.: 227). El espacio del centro de la ciudad se describe como “un mal arreglado laberinto de puestos de mercado y de tinglados [que] se extendía sobre la superficie entera de la poco impresionante plaza mayor, a cuya plaza acudían los vendedores para lavar los platos, los arrieros para abreviar las mulas y las mujeres para bañar a sus niños” (ibid.: 242).

<sup>7</sup> Esto puede ayudar a explicar por qué, después del traslado de la capital al Valle de la Asunción en 1775, se constata una constante disminución en los censos de la presencia del elemento indígena, aunque en ello también pueda tener que ver su situación geográfica, ligeramente más al borde con las tierras bajas del oriente. Si antes del traslado eran casi la quinta parte de la población urbana de Santiago de los Caballeros, en 1880 son el 6%, y sobre esta proporción se sostienen hasta el censo de 1981 (Gellert, 1994: 15).

Durante el siglo XIX, los cronistas ofrecen una visión de la ciudad triste, silenciosa y monótona por la pobreza y el permanente clima político dictatorial, mientras “el espectáculo más interesante...” –dice Morelet– “es el de la plaza pública, a la que los indígenas que contribuyen especialmente a proveer el mercado” (citado en Pinto Soria, 1994: 76).<sup>8</sup> En 1882, la primera impresión de Gustav Eisen es: “La fama que Guatemala posee de ser una ciudad grande, animada y hermosa es totalmente inmerecida... Por los portales, sobre los pisos de piedra, en largas filas tapados con sus ‘ponchos’, o en pequeños grupos alrededor del fuego, duermen los indígenas; allí cocinan sus sopas o tortillas para la cena... De día las calles están llenas de artesanos, “criadas”, trabajadores y mozos, sin olvidar la gran cantidad de indígenas que llegan a la capital de todos los rincones del país a vender sus productos, sombreros y cántaros de barro. Sin esta corriente de provincianos Guatemala habría muerto... Los indígenas, sin embargo, ofrecen al extranjero un espectáculo más animado. Se les ve aparecer por la tarde por todos los costados de la ciudad con sus espaldas cargadas de bultos cubiertos por una red” (Eisen, 1986: 163-165).

A partir de 1840 se inicia la producción de café para la exportación y la ciudad continuaría sin mayor desarrollo comercial hasta que, con el crecimiento demográfico, se exige la multiplicación e institucionalización del aprovisionamiento a la misma y se construye un mercado en el solar del antiguo cementerio, detrás de la Catedral que se inaugura en 1871. Junto con él se crean el “Portal del Comercio” y el “Pasaje Aycinena”. Incluso, para fines de siglo, sobre la 18 calle, se abren dos nuevos mercados (“La Placita” y “Del Calvario”), que señalan el crecimiento de este sector de la ciudad con barrios de clase media y baja (Gellert, 1994: 47).

La función del abastecimiento del indio a la ciudad de “españoles”, “se convirtió en un fenómeno natural que le permitió al indígena intercambiar productos que completaban su economía y le ayudaban a sobrellevar su existencia” (Pinto Soria, 1994: 76). Así, el indígena suele regresar a su comunidad de origen reduciendo la estadía en la ciudad a uno o dos días (ibid.:77). Esto no se va a modificar con la agricultura de exportación cafetalera, cuando el indígena se convierte en un elemento clave para el funcionamiento económico del país. Su presencia en la ciudad durante estos años no alcanza mayor significación, excepto como mano de obra forzada para las obras públicas de los dictadores de turno o para la reconstrucción de la ciudad después de desastres como los terremotos de 1917. Tampoco durante la primera mitad del siglo XX, cuando la ciudad se expande hacia el sur, esta situación va a sufrir cambios de importancia.

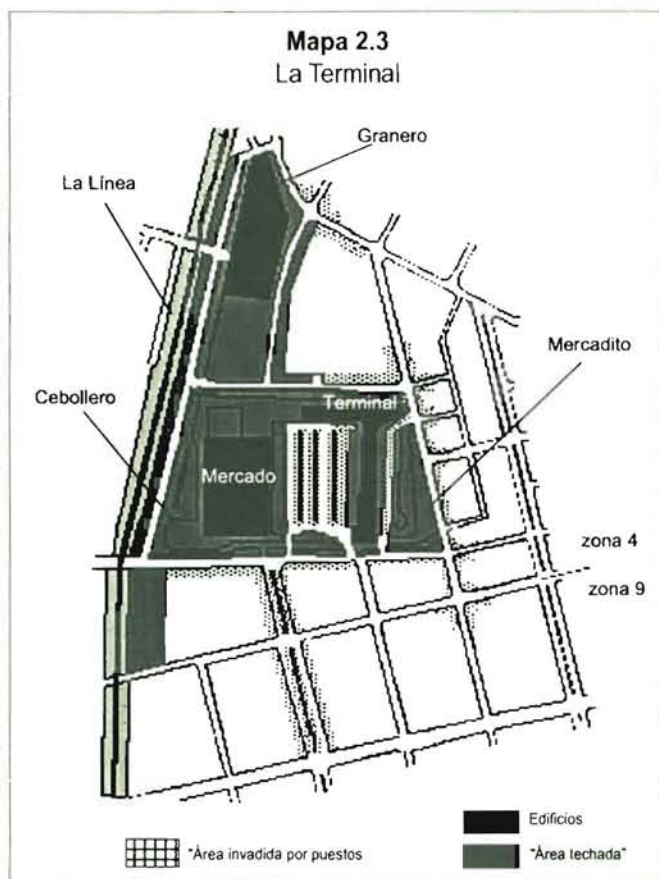
Este breve recuento histórico recoge varias ideas que nos ayudan a entender la relación del indio con el mercado urbano. Durante la colonia, el indio va a tener un papel de abastecedor de ciertos productos y de mano de obra para la ciudad; sin

<sup>8</sup> Este mismo viajero, Morelet, que arriba en los años 40, describe al mesón de la época como un “verdadero parador oriental, dividido en cuartitos oscuros, decrepitos, fétidos, infestados de pulgas y niguas, ordinario alojamiento de los mercaderes indígenas” (citado en Gellert, 1994: 26) que, como veremos, se reproduce en la actualidad.

embargo, con el paso del tiempo y el crecimiento de las castas, estas funciones van a ser acaparadas por estos otros grupos, y con ello su llegada a la ciudad va a ir remitiendo; mientras para los pueblos cercanos a la ciudad se conservará la traída de productos de consumo doméstico diario y sin mayor importancia económica porque estos indios requieren de ciertos ingresos monetarios.

Con el traslado de la capital a la ciudad de Guatemala actual en 1775, hay una disminución en la presencia porcentual de los indios en la capital y, como muestran diversas crónicas de viajeros, los indios en la ciudad son vistos como forasteros y como provincianos, es decir, como ajenos a la dinámica intraurbana. Sin embargo, los

espacios donde se les encuentra —como los mercados, los comparten con unos sectores sociales en condiciones de exclusión. En estos círculos se nos muestra un ambiente social visto, por un lado, como degradado pero, por otro, como dinámico, lleno de vitalidad, bullicioso y colorido. Además, nos reflejan que, dentro de estas interacciones, el indio se caracteriza por su integridad y moralidad campesina. Parecería que no es sino hasta recién que el indígena vuelve a mostrarse de manera palpable en la ciudad y en sus mercados; pero su papel dentro de estos últimos se ha modificado.



## 2. LA DINÁMICA DEL MERCADO

A mediados de este siglo, cuando comienza el período de migración intensiva hacia la capital, el centro de la ciudad entra en fase de deterioro con el abandono definitivo de la clase alta antes residente y la invasión del mismo por estratos más bajos. La formación de “la zona viva” se extiende hacia el sur de la ciudad y las zonas 10, 13 y 14 con las avenidas Reforma y Las Américas como eje central, hacia donde se trasladan las funciones residencial, comercial y administrativa. La Terminal trataba de paliar

el congestionamiento de actividades comerciales y de transporte en el centro histórico con el traslado de estas funciones hacia el sur. El lugar se proyecta a espaldas de los espacios financieros y los residenciales de lujo, pero cerca de la Avenida Bolívar, eje de establecimientos terciarios de bajo prestigio en dirección a la costa pacífica (ibid.:27).

A principios de la década de los 60, cuando la ciudad estaba empezando a sentir los efectos del crecimiento propiciado por la modernización económica del país, se inaugura el mercado y se pone en marcha la terminal de autobuses extraurbanos de la capital. La Terminal debía de servir de centro de mayoreo para el comercio de productos agrícolas.

Cuando la agricultura de exportación se extiende en la costa pacífica, El Petén e Izabal reducen los requerimientos de mano de obra y se produce la reorientación de las corrientes migratorias a partir de 1970 (Gellert, 1994: 62). La Terminal servirá como espacio receptor de esta población en busca de oportunidades de subsistencia. Y cuando la guerra en tierras mayas está en el punto álgido en los 80, muchos indígenas y sus familias escogen la capital como área de refugio; para ellos La Terminal es un importante punto de referencia (Bastos y Camus, 1994).

La terminal de autobuses extraurbanos ha tenido una influencia fundamental. A ella arriban y de ella parten muchas de las rutas que unen la capital con los puntos más alejados de la periferia metropolitana; así, traen a las vendedoras de los mercados urbanos y las regresan con sus productos para negociarlos y redistribuirlos. Apenas diez años después de haber sido inaugurada, un plan urbanístico de la Municipalidad comentaba: “El principal problema que presenta (la terminal de autobuses) es que comparte su ubicación con el mercado de mayoreo, generando una interdependencia de funciones poco compatibles, que impiden la prestación eficiente de cada uno de los servicios específicos” (EDOM, 1972, citado en Rodas, 1988).

La Terminal es el centro abastecedor de los mercados del área metropolitana, no sólo en lo referido a verduras y frutas, sino también para carnes, pescados, granos. A ello hay que sumar las exportaciones que canaliza hacia Centroamérica, especialmente hacia El Salvador. Está dominada por el remodelado edificio del mercado de dos niveles, que alberga los puestos en mejores condiciones y los establecimientos minoristas más fijos. En su costado oriental se encuentra el estacionamiento de autobuses –invadido en buena parte por puestos semifijos, y el pequeño edificio que aloja las oficinas de los transportistas, cafeterías y otras actividades. Al norte de éstos están El Granero –recinto de una planta que reúne gran cantidad de pequeños puestos donde se encuentran fundamentalmente granos y banano– y El Tomatero –que es una predio cerrado dedicado al mayoreo de tomate y chile. Además de estos edificios, la zona conocida como “el mercadito” –que se halla al este del complejo, los alrededores del edificio del mercado o la calle que lleva al Granero, están invadidas por edificaciones precarias pero fijas –covachas construidas de lepa, cartón y lámina, desde donde se realizan transacciones mayoristas y minoristas. Finalmente, en las áreas libres que quedan, sobre todo al sur y este de La Terminal, se sitúan gran cantidad de vendedores que bien colocan sus productos en el suelo o disponen de toldos y tablas.



Recibimiento en kaqchikel, "Bienvenidos a la ciudad capital" –al Valle de la Ermita, en el muro del parqueo de camionetas. Expresa un hilo histórico desde el siglo XVIII.

Hay una cierta zonificación según el tipo de productos que se ofrecen. Para Liliana Goldin, en los mercados del altiplano guatemalteco se produce desde la colonia una tensión entre dos concepciones: la plaza y el mercado (1985). La primera es la práctica desarrollada por los indígenas de un espacio abierto, donde los comerciantes realizan sus ventas en el suelo y se ubican según sus municipios o aldeas de origen. La segunda sería de origen español, que prefiere un espacio cerrado y organizado en puestos altos según el tipo de productos. Una privilegia la interacción social, la otra el producto en sí mismo; una el regateo, la otra el precio fijo. Esto es discutible en el sentido en que siempre se han celebrado en Europa estas interacciones más informales en los "días de plaza", pero es posible que esta diferenciación se acentúa étnicamente en Guatemala, como una forma más de frontera social. La Terminal permite pensar en términos de un híbrido donde se debe regatear, donde la gente en las banquetas suele ser indígena y donde se pueden identificar zonas de ciertos productos que se conjugan con quienes las dirigen: los "cebolleros" tienden a ser de Sololá o de Santiago Atitlán, estos últimos también "aguacateros"; los de Santa Cruz son "llaneros", y "tomateras" las mujeres de Santa María de Jesús.<sup>9</sup>

Este mercado, como otros en las ciudades latinoamericanas, genera una saturación del espacio que ha propiciado tanto el hacinamiento como el desborde en desorden; la

<sup>9</sup> El intercambio económico aún supone unas relaciones personalizadas en Guatemala, y más si se está negociando con indígenas y en el mercado. El precio se discute, interviniendo en esta negociación no sólo consideraciones económicas, sino el cómo se logre imponer o disminuir la distancia-identificación social y cultural por las dos partes.

acumulación de productos y la congestión de vehículos han favorecido la especulación y el encarecimiento de los productos, y unas condiciones ambientales dominadas por la falta de higiene: no hay apenas servicios sanitarios ni chorros de agua, las verduras se pudren en basureros informales al aire libre. Pero también supone una significativa fuente de empleo para migrantes de escasos recursos, empleos que “resultan prácticamente gratuitos para el capital y el Estado porque su costo recae en los recursos económicos y sociales de los mismos comerciantes” (Aranda y Lailson, 1982: 162).

La Municipalidad se beneficia del cobro de las rentas o del derecho de piso. Sus cuatro administraciones se reparten el territorio. La de los autobuses se encarga de recibir el impuesto por el ingreso de vehículos, desde carretillas de mano, taxis o pickups hasta camiones o autobuses. Además alquilan locales en su edificio central a empresas de transporte, cafeterías o bancos, e incluso a los pequeños comerciantes que sitúan sus puestos en sus corredores y áreas cercanas; en El Tomatero, las autoridades reciben dinero por el ingreso de vehículos y por la descarga de camiones; en El Granero, por la descarga y por el alquiler de espacios comerciales. El administrador del mero mercado realizó un catastro contabilizando 16 cobradores en su área que cobran 4,087 tarjetones más 325 recibos, y calcula que como 4 o 5,000 tickets diarios. Cada una son formas de pago, derechos y establecimientos distintos.<sup>10</sup>

La cesión legal de los puestos se realiza levantando un acta, aunque en realidad se hace la vista gorda a una mayoritaria venta no permitida, según el administrador: *hay gente que vende los puestos desde 2.000 hasta 60.000 quetzales, dependiendo de la ubicación o si son de block. Hay champitas que las dejan en 800, venden los derechos y es prohibido según el reglamento de mercados.*<sup>11</sup>

Al interior del mercado hay varios servicios. Están los de basura y de mantenimiento al interior del mercadode los drenajes. La luz es municipal y hay dos chorros de agua públicos. *En cada sanitario hay uno como que fuera inquilino, éste le paga a la Municipalidad –cuenta el administrador del mercado– de 100 a 600 quetzales por el derecho. Lo que usted paga por entrar es para ella, ella tiene que dar mantenimiento a los baños y nosotros revisamos limpieza.* Están abiertos de 6 de la mañana a 6 de la tarde. Los inspectores de sanidad también llegan a *chequear* la manipulación de los alimentos; las ventas de comida que están en la calle son ilegales, pero se las reconoce tácitamente. La radio “La Voz de La Terminal”, como en el caso de los baños, es de un inquilino más de la administración: *pagan su tarjeta*. Su concesionario tiene radios en otros mercados de la ciudad y cobra por publicidad a los locatarios que lo requieren. La pequeña guardería está a cargo de la Primera Dama de la Nación y Bienestar Social. También están las pequeñas aulas para los hijos de los comerciantes que reciben sus clases con

<sup>10</sup> El promedio diario del impuesto en 1998 oscilaba entre 1 y 4 quetzales; el tarjetón se refiere a puestos fijos desde locales formales de block hasta tarimas con parales; los demás son ventas ambulantes, lugares en que se instalan los canastos que pagan según su tamaño y la clase de contenido –verdura normalmente– que tenga, entre 0.20 y 0.50 centavos. El Granero contabiliza en 1998 unas 300 tarjetas y 1,000 tickets, y El Tomatero unas 200 tarjetas y 30 tickets de minoristas.

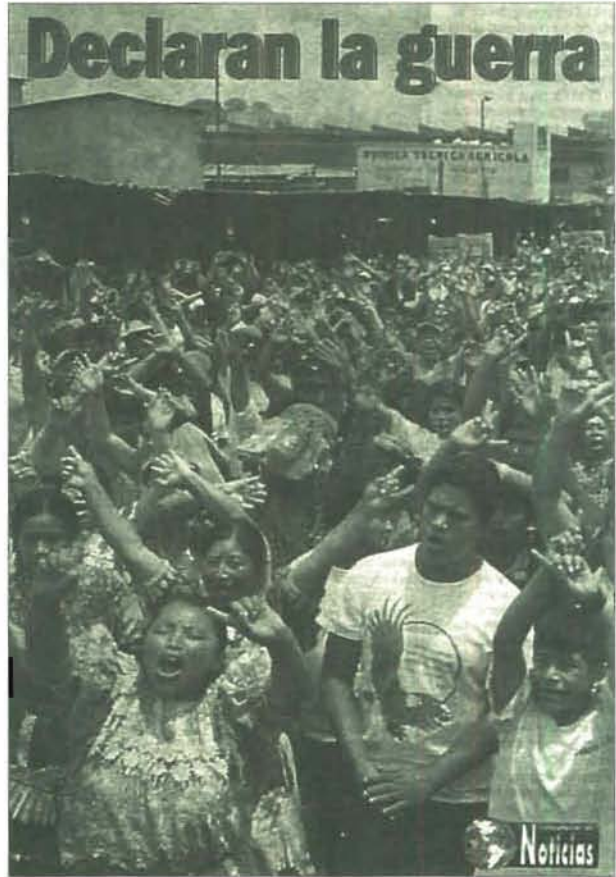
<sup>11</sup> El valor promedio del quetzal con el dólar estaba a 5.6 en 1994 y no cambió mayor cosa hasta el 98, cuando estaba a 6. En 1999 es cuando se produce un aumento significativo a 7.3 y, en el 2000, estaba a 7.7.



PENNAT, cedidas por la administración del mercado. Existe un grupo religioso que se encarga del mantenimiento de las diversas imágenes que se consagran en diferentes sectores del mercado. La Virgen de La Asunción es la principal, y son mujeres quienes *le cambian flores y todo, le echan sus centavos para la fiesta, hacen misa.*

Lo que tiene en candelero a toda La Terminal desde 1993 es la privatización de los mercados y la amenaza del traslado a la nueva Central de Mayoreo –CENMA– en el sur de la ciudad.<sup>12</sup> Este proyecto busca que los mayoristas se instalen allí junto al transporte extraurbano que viene del sur y de occidente y que éste no penetre hasta La Terminal. La población del mercado no es partidaria: *porque es la gente del transporte la que nos trae la carga y la que nos trae a los posibles compradores.* El administrador afirma que *no se les va a obligar a irse, dijo el alcalde, entonces yo les digo, 'muchá, aprovechen porque allá también va a ser bueno. Sí, ya hay 1,500 solicitudes de gente que no es inquilina del mercado para aquél, pero la prioridad número uno se la van a dar al inquilino de aquí. Pueden tener puesto aquí y puesto allá, pero no aclara a qué costo.*

Esta presión es la que ha favorecido la formación de un Comité de Vendedores del Mercado que concentra todos los sectores de su órbita (hay otro pequeño grupo en El Granero). Según ellos *la municipalidad nos tiene miedo. Esa vez que quisieron privatizar los mercados de ver a 30,000 gentes ahí enfrente de la muni temblaron de verdad. Y hace dos años quisieron trasladarnos a la Central de Mayoreo y recurrimos al Congreso de la República, porque el alcalde no nos atendía, la ministra de Finanzas tampoco, el ministro de Economía tampoco, el ministro de Comunicaciones y Obras Públicas tampoco, pues nos fuimos al*



Movilización en La Terminal contra el traslado a la Central de Mayoreo.

<sup>12</sup> Desde fines de los 70 había un proyecto de montar un mercado de mayoreo en la periferia sur de la ciudad. Éste se terminó de construir en 1985. El alcalde de 1996 al 2000 fue Oscar Berger, del PAN –Partido de Avanzada Nacional, neoliberal-conservador o “nueva derecha”; partido que se encuentra al frente de la gestión municipal desde 1986, y que continúa con Fritz Gallont.

Congreso... Finalmente, gracias a Dios, el 18 de mayo de 1995, hicimos que viniera el alcalde delante de toda la gente a firmar un documento, se cerró todo el mercado, se hizo una gran fiesta (entrevista con su presidente en 1997). Se comprometió a que no habría traslado. Ahora la Municipalidad y el administrador se muestran solícitos y colaboradores con el Comité: *ahorita hay una comunicación buena, sin llegar al compadrazgo.*

El traslado no se ha puesto en marcha hasta el 2000, cuando se efectuó de forma violenta, con enfrentamiento político entre la municipalidad panista y el gobierno eferregista, sin mayor consideración de los intereses de los minoristas, ni sensibilidad ni respeto hacia las tantísimas familias que dependen del mercado. Surgieron otros movimientos de inquilinos; en cuyas directivas había una fuerte presencia de indígenas. Al fin, los mayoristas tendieron a trasladarse, combinando y conservando sus lugares en La Terminal, y los minoristas a quedarse, pero el conflicto no se ha terminado y van ya varios muertos en la cuenta.

A finales de los 90, las luchas que desarrolla el Comité de Vendedores del Mercado son por extender la tarjeta de cobro de la municipalidad porque son seguridad para su propietario. En 1997 lograron que se les concediera 1,500 puestos más. Pero, sobre todo, la experiencia del comité sirvió para dar una mayor confianza entre los trabajadores del mercado y un mayor conocimiento e intercambios entre ellos. Colaboraron para mejorar la limpieza, para reorganizar lugares en espacios conflictivos o para apoyar la construcción de la garita de la policía. El tema de la delincuencia y los asaltos es delicado y sensible para los habitantes de La Terminal, y a su incremento le achacan la crisis de ventas que sufre el mercado desde hace años. Entre el Comité de los vendedores, la Municipalidad y el ministerio de Gobernación se buscaba instalar una subestación de policía en el parqueo de los autobuses. Además, el Comité cuenta con el apoyo de la radio y de 25 bocinas que utilizaban para movilizaciones más domésticas, como recolectas de fondos para las cajones de algún compañero fallecido o para la operación renal de una niña del mercado. También tienen una pequeña clínica, resultado de sus gestiones.

Por otro lado, el imaginario sobre la proporción de población indígena en el mercado es exorbitado, el administrador calcula un 90% y, aunque presume de su buena relación con los inquilinos del mercado y con su Comité, continúa viéndolos como extraños: *yo los trato bien y digo, si ellos me han ayudado a mí, yo les he ayudado también, pero muchos hablan mal de ellos, que son enojados. Pero al tratarlos es muy diferente y son buenos negociantes, usted mira a los indígenas tontos, pero de tontos no tienen nada, a uno lo babosean.*

La Terminal no es sólo un espacio de empleo, sino que también genera a su alrededor un área residencial, donde se pueden diferenciar dos situaciones principales: los que viven en el mismo "complejo" y los que lo hacen en las zonas adyacentes. Hay una tercera vía para los comerciantes que se instalaron en otras áreas de la ciudad.

Los que residen dentro del complejo pueden vivir en los mismos puestos de venta —algunos han levantado un tapanco o segundo nivel de tablas, en comedores o en

recintos que –por estar muy escondidos– se usan como dormitorios, mientras la actividad económica se realiza en otros puestos más públicos. O bien habitar en “La Línea”, un asentamiento por invasión situado alrededor de la línea férrea en los terrenos no habitables propiedad de FEGUA (Ferrocarriles de Guatemala), en los límites de las zonas 8 y 4, a partir de 1960 con el inicio de actividades de La Terminal. En 1989, según un censo llevado a cabo por FEGUA, vivían en él 4,430 personas (unas 900 familias), repartidas en cuatro “sectores”.<sup>13</sup> Los hogares que residen en ella comparten las extremas y deterioradas condiciones de quienes viven en el mercado.

Cuadro 2.2  
Porcentajes de los hogares según áreas de residencia

Área de residencia	%
LA TERMINAL	34.6
Puesto	19.1
La Línea	15.5
ZONAS ADYACENTES	34.5
Zona 4	11.8
Zona 8	22.7
RESTO AMG	30.9
TOTAL	100.0

Fuente: Investigación realizada.

Tanto los puestos donde se reside, como las viviendas de La Línea, son covachas de un espacio. No cuentan con servicios sanitarios ni de agua propios, y deben hacer uso de los sanitarios y chorros públicos. A esta situación habría que agregar la falta de higiene ambiental –propiciada por los basureros, las aguas negras y las ratas, y la degradación social que ha hecho de estas dos áreas lugares temidos por el resto de los pobladores urbanos, y que los mismos comerciantes corroboran denunciando los asaltos o las ventas de licor, marihuana y pegamento.

Pese a todo ello, estos lugares no se pueden considerar como áreas de paso: la media de residencia en ambos ámbitos es de siete años. El régimen de tenencia es irregular para todos, pero los primeros pagan un derecho de puesto a la Municipalidad, mientras en La Línea, el tiempo transcurrido desde el inicio de su paulatina invasión ha generado una gama de posibilidades al respecto. Algunos se consideran propietarios

<sup>13</sup> En 1996 hubo un intento de reubicación por parte de la empresa a terrenos en la zona 18 que no resultó exitoso, pues pronto se volvieron a poblar bien por nueva gente, bien por los mismos que, reinstalados, habrían sentido que la localización era lejana y sin mayores condiciones. Pero en enero de 1998, el desalojo y la reubicación fueron definitivos; ya no hay familias residiendo en La Línea. Sin embargo, en este trabajo me referiré al tiempo en que estaban ahí.

del lote que han invadido y otros han pagado un derecho por él, pero más de la mitad se encuentra alquilando.

El siguiente cinturón residencial lo forman las zonas 4 y 8 de la capital, ambas parte del primer contorno de crecimiento popular de la ciudad previo a los años 40. Aunque en los dos lugares predomina el alquiler de cuartos, éste se produce en situaciones diferentes (Rodas, 1988). La zona 8 ha sufrido un lento proceso de consolidación urbana: las obras de pavimentación no se completaron hasta 1983, y han proliferado los llamados palomares (ibid.: 14). Los que se concentran en el área de influencia de La Terminal han sufrido un proceso de deterioro, tugurización y “crecimiento hacia dentro”, o por el subarriendo de ciertas piezas a familiares o paisanos, o por el alquiler y construcción de covachas en las áreas antes destinadas al uso común (ibid.). Dadas estas condiciones, la movilidad residencial es muy alta, aunque se produzca al interior de la zona.<sup>14</sup>

La zona 4, por el contrario, es un espacio comercial y de servicios. Sin embargo, la existencia de La Terminal ha provocado el surgimiento de gran cantidad de pensiones y hospedajes que alojan a los viajeros y vendedores pendulares, y se han ido convirtiendo en lugares de residencia fija para algunos comerciantes del mercado (con una media de 8.2 años). Lo que define las dos zonas es el alquiler de cuartos, el hacinamiento y el que los servicios –tanto el agua como el sanitario– sean compartidos.

Existe también un tercio de familias que ya no vive aquí, aunque lo hicieron por muchos años. Este disperso colectivo presenta una imagen heterogénea en las condiciones de la vivienda. La mitad es propietaria y, de ellos, el grupo más grande reside en Mixco –en concreto en El Milagro– y en Villa Nueva; es decir, en la periferia del AMG. Sus condiciones de vida son mejores: una media de tres espacios por vivienda, un tercio con chorro propio y la mitad con inodoro también propio; aunque otro tercio ha de comprar el agua y un cuarto use letrinas.

Así, la mayoría de los comerciantes de La Terminal vive en el espacio residencial creado a su interior o a su alrededor, compartiendo unas condiciones de vida bastante precarias: ausencia de propiedad, escasez de servicios básicos y hacinamiento.<sup>15</sup> Respecto al grupo minoritario que ha salido de esta área, podemos decir que –tanto por su anterior residencia en ella, como por las largas jornadas laborales en que participa la mayoría de la familia– desarrolla, como los demás, su socialización en el mercado.<sup>16</sup>

<sup>14</sup> El promedio de residencia en la vivienda es de 4.9 años, aunque se lleve el doble de tiempo en la zona.

<sup>15</sup> La mayoría son migrantes que no se han movido del área desde que llegaron a ella; los cambios de vivienda se han dado en todos los casos al interior de ella misma. Los que están en La Terminal lo hacían antes en el mismo mercado o en las zonas 4 y 8; los de La Línea también en el asentamiento o en estas zonas. Los que viven en la zona 4 provienen de la 8 o el mercado, y los de la zona 8 se mantienen en ella.

<sup>16</sup> Las pruebas estadísticas realizadas no mostraron diferencias entre este grupo y el resto, excepto en aspectos relacionados con la vivienda.

### 3. EL MUNDO SOCIAL DE LA TERMINAL

La Terminal, con su ambiente de “degradación social”, es un espacio de interacción entre ladinos “lumpen” e indígenas, aunque este encuentro interétnico se produce desde dos situaciones distintas.<sup>17</sup> Los indígenas están asignados por la sociedad al mercado por la exclusión económica y por la persistencia de una diferencia étnica, lo que hace que enfrenten la vida del mercado y de la ciudad de otro modo.<sup>18</sup>

Para los hogares de no indígenas apenas aparecen diferencias en cuanto a las formas empleo o las condiciones de la vivienda, pero son importantes las referidas a las estructuras familiares y a su conformación e historia migracional. El tipo de familia que encontramos entre los no indígenas es heterogéneo y muestra una mayor “desintegración” que entre los indígenas. Suele tratarse de hogares formados en la misma capital, lo que, en el caso de los migrantes, significa que los cónyuges han llegado individualmente, y su salida parece definitiva ya que han roto drásticamente sus relaciones con el lugar de origen.

Dentro de este grupo incluyo los pocos casos de matrimonios “étnicamente mixtos”, una clasificación que contiene dificultades y arbitrariedades. Si el matrimonio es una forma de consolidar relaciones sociales entre grupos del mismo nivel social, este tipo de unión no es fácil de encontrar en la ciudad y menos de una manera reconocida, ya que, o se tienden a ocultar los orígenes indígenas, o indígenas se unen con indígenas y no indígenas con no indígenas. En La Terminal se producen más entre hombre indígena y mujer no indígena, pero las situaciones de precariedad socioeconómica de ambos son frágiles y son de regiones donde las fronteras de la etnicidad son difusas. Se puede decir que se trata de unos tipos sociales que no privilegian la pertenencia étnica, incluso es difícil para ellos mismos identificarse dentro de las categorías étnicas.

Las composiciones familiares muestran gran diversidad y unas estrategias variadas de enfrentar la subsistencia. Por ejemplo, en la mitad de casos son familias nucleares, pero esta indicación de ortodoxia hay que matizarla cuando muchos de estos núcleos reflejan recomposiciones por parte de los cónyuges, especialmente mujeres, que genera esa unidad familiar que les permita defenderse mejor por ser separadas y con hijos de otros hombres. Se podría decir que los hogares no indígenas sugieren una mayor descomposición familiar en el sentido en que las personas han pasado por diferentes relaciones conyugales y, con ello, la presencia más significativa –la mitad de los casos– de mujeres solas que buscan en el empleo en el mercado una fuente de subsistencia para mantener sus numerosos hijos, y la reproducción de esto cuando las mujeres que están al frente del hogar son abuelas con sus nietos. Hay otro tipo de arreglos en

<sup>17</sup> Esta figura del ladino se asemejaría, en términos mexicanos, a lo que es el lépero, el pelado o el hijo de la chingada. Para Carlos Monsiváis, léperos son “los afligidos por la lepra de la pobreza y de la marginalidad, los indígenas en algo urbanizados que vierten su rencor en esquinas y mercados” (1995: 165).

<sup>18</sup> Hay que apuntar que, de los 110 hogares que se encuestaron en La Terminal, los de mixtos –formados por jefes “mixtos”, un indígena y un no indígena– y no indígenas son apenas 16 y 10 casos, respectivamente.

familias que se podrían catalogar como extensas o ampliadas: el matrimonio que comparte hogar con un hijo viudo y su nieto o el matrimonio con sus hijos al que se le unen dos hermanos de él.

Muchas de las mujeres solas demuestran inserciones laborales diversas, como empleadas en negocios “formales” de los alrededores de La Terminal o venta de lotería, y sus hijos, más adultos, también se emplean de forma variada. El espacio laboral del mercado es como un espacio de exclusión simbólica: hacia los indígenas por serlo y hacia las mujeres “solas” por el hecho de no tener pareja estable ni “responsable”. También es más visible la lucha de esta población por salir del ámbito del mercado cuando es posible, bien a través de residir en otro lugar, bien a través de la diversificación del empleo de los hijos cuando éstos son adultos.<sup>19</sup>

La heterogeneidad y, sobre todo, su intensa precariedad, serían el balance de la situación de estos hogares. No se puede llegar a mayores conclusiones, pero quiero aventurar algunas ideas. Respecto al grupo de hogares “étnicamente mixtos”, lo que resulta más interesante son los significados que dan a la etnicidad en los espacios de frontera étnica, y la asociación en ciertos espacios del oriente guatemalteco entre ser pobre y ser indio. Habría que considerar las poblaciones indígenas que estuvieron allí asentadas y su persistencia, pero también si no se está dando una nueva adscripción étnica sobre grupos que subsisten en unas condiciones de vida muy precarias, que permiten que sus paisanos, en principio étnicamente iguales, los vean como diferentes por pobres. En cualquier caso, los “matrimonios mixtos” se han formado en la capital entre cónyuges que migraron individualmente, cuyas experiencias están marcadas por la extrema pobreza en la cual continúan insertos. El peso de este factor es muy fuerte y resta importancia a los orígenes étnicos de cada uno. El hecho de que mayoritariamente el identificado como indígena sea el hombre, podría hacer pensar si su opción por la ciudad y por una mujer de vestido no supone un escape de la presión de la adscripción étnica y la búsqueda de un mayor estatus.

En el caso de los hogares no indígenas, lo que llama la atención es su extrema diversidad en la composición familiar y el “fracaso” de las uniones conyugales. El que en ello encontremos una cierta voluntad de salida de La Terminal como residencia, puede ser por una mayor apuesta por el ascenso social pero seguramente se debe a su origen urbano: hay una mayor presencia de capitalinos, con un mayor conocimiento del medio, o –en algunos casos– a unas aspiraciones reales por lograr otras opciones residenciales y laborales. Habría que profundizar hasta qué punto las oportunidades de empleo en el ámbito comercial de La Terminal, y de los mercados en general, son significativas para la mujer y para mujeres que deben enfrentar solas la responsabilidad de la reproducción de su hogar.

<sup>19</sup> Su identificación étnica es como “no indígenas” porque *no hablan una lengua y no visten el traje típico*. Pero además, encontramos con fuerza otros argumentos que tienden a negar la diferencia étnica: *somos chapines, somos todos de la misma sangre, sólo cambia el hablado o todos en Guatemala somos indígenas*.

Frente a estos pocos hogares, el casi centenar de familias comerciantes indígenas entrevistadas se caracterizan por la homogeneidad de su comportamiento porque su *modus vivendi* es resultado de procesos semejantes. Son hogares nucleares, numerosos y con un escaso bagaje educativo. Los hijos no superan la primaria y podemos considerar a todo este grupo de La Terminal como de analfabetos funcionales.<sup>20</sup> Los jefes son migrantes y provienen principalmente de aldeas del área k'iche' –aunque también de otras zonas del occidente, de las que salieron con el hogar recién formado desde su lugar de origen, y se enfrentaron a la ciudad en los años 70 y 80, sin conocerla mucho ni tener aquí apoyos determinantes.<sup>21</sup> Se establecen en el área que rodea el mercado cuando llegan a la ciudad y no tienden a residir fuera de ella. Es característico el involucramiento del grupo familiar en sus puestos de venta, y suelen contar con dos vías de ingreso o comercios, cada uno atendido por un jefe. Se trata de una lógica grupal que minimiza la dependencia de sus miembros a costa de su participación en el negocio familiar.<sup>22</sup> Todos los responsables hablan su idioma materno, y prácticamente todas las mujeres usan el traje maya. Los dependientes mantienen estas características en una menor proporción. Las visitas al lugar de origen involucran a toda la familia y son bastante frecuentes, incluso aunque no tengan casa propia allí.

Dentro de ellos hay un subgrupo de comerciantes que manifiesta una relación peculiar, tanto con su origen como con la ciudad, ya que el núcleo familiar se asienta en el lugar de origen, mientras que el jefe varón y otros miembros trabajan en la ciudad, son los hogares de “doble residencia”.

Las formas de vida específicas de los hogares indígenas comerciantes de La Terminal, son propias y diferentes de los hogares “étnicamente mixtos” y no indígenas, suponen otros procesos migratorios y otras condiciones de arribo a la ciudad. Uno de sus efectos es la “integración” familiar, en el sentido de estabilidad en su composición fundamental, propiciado por tratarse de hogares constituidos en origen y compartir una comunidad, una cultura, y unas expectativas.

Para comprender mejor el marco en que se mueven estos indígenas comerciantes y sus influencias en lo que es la dinámica interna de La Terminal, se puede apuntar cómo se conciben los mercados del altiplano. Éstos son lugares de socialización pública y de encuentro de la diversidad social: edades, clases, etnias, sexos, comunidades y regiones, que en el proceso de la interacción aprenden unos de otros (Goldin, 1985). Junto con las fiestas, el mercado es una de las vías en que se trasciende el mundo campesino, en que se rompe la cotidianidad, y por eso suele caracterizarse como “alegre”. En él la gente toma sentido de la sociedad compleja de la que es parte, la actividad

<sup>20</sup> Los hijos en edad escolar combinan empleo y estudio, este último gracias a los maestros de SODIFAG y PENNAT. Pero este esfuerzo no permite que superen la primaria. Aquellos muchachos que alcanzan la independencia laboral reproducen la inserción de los padres en el espacio de La Terminal.

<sup>21</sup> En La Terminal hay una importante proporción de migrantes recientes, aunque llegan desde 1968. La media de edad de los jefes al migrar está entre los 20 y los 25 años.

<sup>22</sup> Son hogares de 6.3 miembros de media, de los que 4.2 están empleados, pero aunque la relación entre miembros trabajadores y miembros dependientes es muy baja, para conseguir un sólo ingreso se movilizan más de tres personas.

humana genera información en sí misma y en sus relaciones. El mercado contribuye a la identificación cultural del otro y el intercambio enseña que nadie es nada sin el otro.

Y desde luego, los mercados son lugares de intermediaciones múltiples de bienes, gentes o información y están llenos de vitalidad, por eso hay que rescatar una imagen de la vida en el mercado de relaciones amables e incluso divertidas; entre sus parroquianos se intercambian bromas, chistes, comentarios y favores en una dinámica generada por el conocimiento cotidiano. Pero es difícil pensarlos como espacios neutrales o ajenos al conflicto, menos éste de La Terminal. Entre los comerciantes indígenas hay riñas, envidias, y ambiciones, y no es raro distinguir el olor del chile quemado como resultado del ritual que se practica para perjudicar y ojear al vecino que vende más que uno. Hay asaltos, homicidios, altos niveles de alcoholismo y drogadicción. Al interior del mercado se encuentran múltiples contradicciones: el administrador es intermediario de la visión oficial de privatización, estetización y despersonalización del comercio, pero es partícipe de las prácticas y soluciones del día a día, y se producen tensiones entre quienes venden productos distintos y tienen requerimientos diferentes, o por la intervención de la municipalidad ante las elecciones.<sup>23</sup>

## II. La etnicidad “en bruto”

La idea que presento a continuación es cómo el mercado de La Terminal se constituye como una “isla” étnica en el mundo capitalino. Los indígenas comerciantes se ubican aquí como en un reducto, como ese nicho laboral en el que han venido jugando históricamente un papel significativo y en el que continúan insertándose, aprovechándolo como una vía por apropiarse de la ciudad. El mercado de abastos de La Terminal—como todo mercado urbano— ha jugado una posición de intermediación con el “campo” y, cuando se ha tratado del área maya, con el mundo “comunitario”. Ello ha permitido el asentamiento de esta forma de penetración a la ciudad desde unos códigos manejables y accesibles para el indígena. Esta imagen de un territorio “insular” puede resultar contradictoria con que el mercado sea el lugar por excelencia del intercambio, no sólo en el sentido mercantil sino social y cultural. Y en efecto, esta isla tiene un fuerte poder de demostración. Las intensas interacciones a su interior entre individuos de procedencias y lenguas variadas se producen dentro de una lógica de reconocimiento mutuo como

<sup>23</sup> A mitad de 1998, ante la cercanía de elecciones, el partido en el gobierno y en la municipalidad se ocupó en *poner bonito* el mercado: pintarlo con apoyo de empresas privadas, instalar líneas telefónicas, limpiar y destapar desagües, desatar campañas de salud, permitir el techado fijo en las banquetas, fumigar, alejar el fantasma del desalojo y promocionar un comité de comerciantes para enfrentar y desprestigiar al que estaba o introducir la presencia policíaca después de un largo proceso de acciones infructuosas del Comité de Vendedores. Frente a esta avalancha de intervención “oficial”, los locatarios esperan que *se acabe la bulla* y las promesas de cambio regresen a una realidad menos esperanzadora, como de hecho ocurrió hasta que vino el traslado en el invierno del 2000.



grupo. Este hecho lo denominó pan-indigenismo porque, frente al pan-mayismo, supone una plataforma de identificación étnica sin necesaria intención de acción política.

Al interior de este mundo social del mercado se mueven diversas lógicas que se cruzan, se ignoran o se mezclan. Aquí voy a centrarme en el sector de indígenas pobres y minoristas, cuyas concepciones y comportamientos se encuentran cercanas a la visión ofrecida por Goldin (1985) para el altiplano, pero con las peculiaridades de la experiencia y el contexto urbano aún más plural y diverso que el altiplano, donde precisamente deben aprender e inmiscuirse en esas otras lógicas, circunstancias y presiones que están presentes y de las que participan.

El eje analítico que va a guiar el ordenamiento de los casos son las diferencias que se producen entre los comerciantes indígenas según su estrategia de migración y según la relación que mantienen entre su lugar de origen y su estadía urbana. Así, distingo entre los comerciantes pendulares o de “doble residencia”, los migrantes residentes en la ciudad y los de socialización urbana o nacidos en la capital, aunque todos ellos forman parte del mismo ambiente. Para cada grupo voy a hacer un seguimiento del proceso migratorio; las experiencias en La Terminal; el impacto de su socialización urbana y sus limitaciones en el espacio “insular” del mercado; la organización doméstica; el tipo de participación y vinculación que tienen con la comunidad de origen; y cómo externan su identidad étnica y la reflejan en su imagen. Al final trato de sintetizar lo que entiendo que sería el sentido del comportamiento de cada uno de los grupos y sus variantes.

## 1. LOS COMERCIANTES PENDULARES

Dentro de la homogeneidad de los hogares indígenas de La Terminal hay un grupo que muestra una estrategia de inserción urbana que no pasa –al menos en este momento– por la residencia definitiva en la ciudad de Guatemala. Para ellos se mantiene la doble residencia como una forma de vida, como lo confirma la media de 18 años en el arribo al mercado.

### *Origen y migración*

La situación de la migración de “doble residencia”, “pendular”, “temporal” o “circular” se encuentra en dos situaciones histórico regionales. Por un lado, desde los pueblos vecinos a la capital, del mismo departamento de Guatemala o de los vecinos Sacatepéquez o Escuintla, llegan personas a trabajar durante el día o por la semana al espacio metropolitano. Esta relación intermitente y limitada con la ciudad a través del mercado es una forma de vida muy extendida entre las comunidades indígenas cercanas, donde el vínculo suele establecerse por las mujeres: pueden de Santa María de Jesús, que vienen a poquitear con la verdura en los mercados; de Chinautla y San Pedro Sacatepéquez trayendo cerámica: tiestos, vasijas o comales; de San Juan vendiendo flores. Pero también participan en ella los miles de jóvenes de estos municipios que buscan trabajo en las plantas maquiladoras de Mixco o tantos varones

que se emplean como albañiles. Estos arribos son como la reproducción del esquema histórico que hemos visto del aprovisionamiento de la ciudad de ciertos productos y mano de obra por parte de los indígenas de las vecindades, en una situación más contemporánea y masiva de aprovechar las oportunidades que otorga la vida mercantil capitalina.

Una lógica diferente es la que siguen los mercaderes que son casi exclusivamente varones, en quienes me voy a centrar. Ellos suelen ser de lengua k'iche' y de una región del altiplano occidental que recoge parte de los departamentos de Totonicapán y El Quiché, donde históricamente se ha producido una significativa simbiosis entre el comercio y la agricultura minifundista. Como expresa el vendedor callejero de Momostenango: "somos como las palomas, porque en cuanto tenemos alas debemos salir volando. Por generaciones hemos visto a nuestros padres hacer lo mismo, y a la fecha existen comerciantes momostecos desde Estados Unidos hasta Panamá, y en el interior del país estamos en El Petén, Livingston y muchas otras partes. Aunque tenemos tierra, ello no nos detiene; las tierras son pobres y escasas, pero aun cuando no fuera así, de todas formas el comercio es principal, la agricultura no nos atrae como negocio" (en Porras, 1995: 35). Con ellos vemos unas redes informales de información donde la etnicidad se muestra eficaz como un recurso urbano: sirve para adquirir un lugar o puesto en el mercado, un hospedaje, una compañía, unas referencias en la cotidianidad de la vida en un mundo lejos de su hogar y comunidad natal.

Es posible entender en este tipo de inserción temporal a la capital una suerte de adaptación a las nuevas condiciones de la tradición histórica de los comerciantes de larga distancia del occidente guatemalteco. Liliana Goldin afirma que desde tiempos prehispánicos los indígenas maya-k'iche's combinaron la producción agrícola con el intercambio en el mercado (1988). Con la colonia cambian los términos comerciales, pero este personaje se mantiene como vínculo económico y político entre el centro español y la periferia indígena. Incluso, durante el siglo XIX, se habría implantado un gran sistema de distribución comercial en el occidente, articulado por comerciantes indígenas (Smith, 1973).

Estos "caminantes del área maya" eran importantes contactos económicos, políticos y culturales que reforzaban, con sus anécdotas y relatos, el sentido de pertenencia al grupo y la identidad étnica (Goldin, 1988: 289). El proceso comercial estaba inscrito dentro de un sistema ideológico donde "el intercambio excede el producto mismo para constituir un intercambio total" (ibid.: 290). Este profesional del comercio generaba sospechas en la comunidad, puesto que transgredía sus límites geográfico-simbólicos y se aventuraba a un más allá desconocido.<sup>24</sup> Para resarcirse socialmente cumplía con ciertas obligaciones de carácter social, ritual y político, donde retornaba su deuda y su riqueza a la comunidad. Esta forma de vida es vista por la autora como en vías de desaparición, pero yo replantearía esta tesis con el ejemplo de los comerciantes circulares de La Terminal como su transformación a las nuevas circunstancias.

<sup>24</sup> Viajaban –sin mujeres– en grupos pequeños, llevaban chamarras de Momostenango, llegaban a Jutiapa por huevos criollos para vender en el mercado central de la ciudad de Guatemala; y en Santa María Chiquimula y Utatlán compraban saga y redes para distribuir en el altiplano.

De alguna manera ya lo hace John Swetman cuando se refiere a los comerciantes k'iche's que llegan al mercado de Antigua Guatemala (1981). Para él, la extensión del transporte urbano a partir de la segunda mitad de siglo alteró las rutas de viaje tradicionales de los comerciantes indígenas, los permitió incorporar mercancías producidas industrialmente, empezaron a obtener derechos en locales permanentes de los mercados y entraron a una red de relaciones de clientes y abastecedores, convirtiéndose en competidores de los revendedores urbanos ladinos. Esto es “una adaptación creativa a la existencia de la tecnología industrial” (ibid.: 12). Mantienen su hogar en origen aunque residan la mayor parte del tiempo en la ciudad, divorciando su vida laboral de la familiar comunal. De casi 500 mercaderes indígenas que censa en Antigua, sólo 20 han pasado a residir de forma permanente a esta ciudad. Para ellos la tierra sigue teniendo más valor que el dinero en sí, y sostienen sus obligaciones comunales aceptando sus costos. Swetman interpreta su comportamiento desde la existencia de dos sistemas sociales en Guatemala: el indígena rural y el nacional. La adaptación de estos comerciantes a estos sistemas paralelos es posible porque son “ambidextros culturales”; manejan dos culturas y se mueven entre ellas, “intercambiando entre los sistemas rural y social, los mercaderes indígenas ayudan a mantenerlos separados” (1981: 23).<sup>25</sup>

### *Sus experiencias en el mercado*

Voy a centrarme en tres ejemplos masculinos de comerciantes de “doble residencia” que encajan con el prototipo de comerciantes y, aunque siguen un patrón de comportamiento semejante, veremos también cómo se transgrede el mismo.<sup>26</sup>

**Comerciantes de doble residencia**

	Lugar de nacimiento	Edad	Escolaridad	Hogar ciudad	Residencia	Venta
Mateo Yat	Sta M <sup>a</sup> Chiquimula (Totonicapán)	34	No escolarizado	Con hijo	Puesto	Jarcias y verduras
Rigoberto Sanic	Aldea de Momostenango (Totonicapán)	25	2º Primaria	Con hermano y paisano	Cuarto en zona 4	Cosméticos
Gaspar Abaj	Aldea de Momostenango (Totonicapán)	21	1º Básico	Con padre, hermano y tío	Casa en zona 4	Chiclero y otros

<sup>25</sup> Se puede intuir la importancia que están adquiriendo estas modalidades indígenas de doble residencia en su presencia metropolitana con los comerciantes callejeros del centro de la capital, donde dos tercios se identifican como indígenas (Porras, 1995). Estas ventas son de productos no perecederos: ropa, música, posters, bisutería...

<sup>26</sup> Todos ellos son migrantes relativamente recientes, aunque la extensión de la socialización urbana es muy amplia desde 20 a 7 años.

Se pueden distinguir dos formas de inserción laboral en La Terminal que tienen implicaciones sobre las primeras experiencias urbanas. Una entrada muy precaria y de mínimo reconocimiento social es la de cargador.<sup>27</sup> Se trata de un trabajo duro de descarga y transporte de mercancías con el mecapal; otros, más “profesionales”, se han fabricado unas carretillas de madera con rodillos. Se realiza por cuenta propia atendiendo a los comerciantes que los buscan. Este tipo de experiencia es típica, aunque no exclusiva, de hombres que llegan a La Terminal en busca de trabajo.

Mateo Yat puede servir como un ejemplo de este tipo de trayectoria. Este hombre se mantiene entre Santa María Chiquimula y la capital, turnándose cada dos semanas con un paisano el puesto de venta y haciéndose acompañar por su hijo de once años. Trabajó tres años de cargador cuando llegó a los 20 años. En ese tiempo venía sólo o con un amigo para unos dos meses, pero tanto trabajo no le cundía: *¡Ay Dios!, el pisto sólo en la cantina lo dejaba, bien se saca de cargador pero, lastimosamente, por el guaro...* Su sentido de responsabilidad, reforzado por sus vinculaciones con el pueblo y el control social que suponen, le permitieron superar esta fase y *lo dejé porque tengo muchos compromisos, ¡ay Dios!, si no puedo mantener una mujer si estoy jodido.* Pronto cambia su orientación laboral: *cuando ya quitar el chupe, entonces empezamos a pedir trabajo.* Renta una carreta para vender fruta de forma ambulante a un patrón y, mientras arrastra el carro por las calles, va conociendo la ciudad: *le trabajábamos hasta la zona 12, la zona 6, ¡ay Dios!, la zona 18 no llega allá porque no puede subir la carreta. Bien cansados entrábamos en el cuarto.*

El salto cualitativo se produce cuando consigue que el administrador del mercado le otorgue un puesto, encontrando lo que para él es la solución óptima para mantener su forma de vida: *ya no me canso, sólo sentado. Sólo de ir a comprar frutas temprano madrugada. Después la vengo a arreglar, a hacer en bolsas ya aquí tranquilo.* La estrategia consiste en pasar una quincena en la ciudad y otra en su pueblo, Santa María Chiquimula, Totonicapán, gracias a que se turna con otro señor que fue su compañero de cuarto en el hospedaje: *trabajamos dos juntos aquí.* Juntos invierten en las mercancías duraderas como los lazos, el nylon o las escobas, pagan a medias la renta del puesto y llevan el negocio entre ambos, casando las cuentas cada vez que se sustituyen. Piensa seguir incorporando a sus hijos a la misma dinámica: *como son varones tienen que venir.*

Otros llegan directamente a ubicarse en un puesto o en su búsqueda. Son muchachos que entran a la ciudad casi niños siguiendo una estrategia familiar de aprendizaje del “negocio”. El padre de Rigoberto Sanic se lo trajo con doce años para que se ocupara de un puesto de artículos de consumo diario que había comprado a un cuñado: *mi papá me trajo aquí, él compró un negocio y no hay quien lo cuide. Allí dejé el estudio. Ya tenía un hermano mayor en la ciudad y hay amigos pues y solo así, poco a poco, empecé a conocer la ciudad.* La historia se repite: ahora es su hermano pequeño, Nelson, el que está acompañando a Rigoberto y aprendiendo las mañas del negocio.

<sup>27</sup> Hay otras formas de inserción dentro de este bajo estatus, como mendigos o lustradores.

El caso de Gaspar Abaj no es muy diferente, también encontramos la implicación de unas estrategias familiares. Su entrada en la ciudad está precedida por la experiencia de viajante de su padre y sus tíos. El primero se inserta como empleado de un propietario de puesto y *donde él trabajaba le vendió el lugar y se quedó establecido ahí. Entonces a través del tiempo me dejó a mí y él se trasladó a otro lugar que le vendieron*. Así inician su establecimiento como chicleros en las calles que rodean a La Terminal. A partir de estas posiciones “estratégicas” en puntos de intenso tránsito de personas, colocan sus pequeñas “carretas” y buscan expandirse a través de la venta, *cada uno con su puesto, yo compro lo que es mío, ellos compran también por aparte*.<sup>28</sup>

El lugar del puesto y la mercancía que ofrecen puede ser más o menos privilegiada de cara a la venta. Hay puestos informales en las banquetas; semiformales con tablas y un cierto techado de lámina o de nylon; aquéllos que están levantados con tablas donde se puede pernoctar a su interior, o bien puestos más formales al interior del mercado. La competencia por estos espacios es muy fuerte, y hay que pensar que los niveles de diferencia socioeconómica entre los negociantes de La Terminal son mínimos. Para muchos el puesto es también el límite del ascenso.

Rigoberto Sanic expresa las consecuencias de una concepción del negocio basada en las solidaridades primarias con la familia y los paisanos. Cuando regresa por segunda vez a la capital con unos 14 años fue porque *mi hermano mayor compró ese puesto donde estamos y yo estuve como un año con él. Y de ahí, como él es chófer, le dieron trabajo y me dejó el puesto*. Es un acuerdo tácito entre hermanos donde está presente la deuda moral: *de vez en cuando, cuando él viene y necesita un poco de dinero, entonces le doy*. La relación con el hermano pequeño que ahora le acompaña combina también estos elementos. Ambos entienden que el no establecer un salario se compensa por el proceso de aprendizaje y por las retribuciones en especie: *yo le compro todos los zapatos, ropa, todo lo visto*, hasta que Nelson ponga su propio negocio, entonces él le ayudará porque *es mi hermano*. Además, cuentan con una tercera ayuda pagada de un paisano que les hace los turnos cuando salen a comer, a pasear, a visitar a la familia a Momostenango, o cuando Rigoberto sale a vender los fines de semana a las ferias en Barberena o en la frontera con El Salvador: *ya nos acostumbramos nosotros, un lugar nos gusta y ahí tenemos que ir porque allí a veces se gana más*. Así, los círculos paisanales son fuertes y estrechos, *casi todos los de Momo en todo el territorio de Guatemala han salido, voy por la 18 calle, por la zona 5, La Florida, no los conozco, pero se mira la forma de la gente pues*.

En los escasos siete años que tiene en la ciudad, Gaspar muestra un gran manejo de las posibilidades que ofrece la vida en la ciudad y en La Terminal, y un mayor despegue de las vinculaciones y redes étnicas. Su aprendizaje como comerciante ha sido rápido. Tiene un puesto de venta de refrescos en una de las esquinas cercanas al

<sup>28</sup> Las carretas de los chicleros como Gaspar son un derecho de banqueta comprado a la Municipalidad, que a partir de ahí se revende. Mensualmente se paga un impuesto por el lugar, que en 1994 era de 45 quetzales por el espacio. Las carretas se deben guardar en la noche en una bodega o en un parqueo, donde pagan unos 75 quetzales mensuales.

mercado, pero su trapicheo con los puestos ha sido muy dinámico. Su padre le mandó llamar y “me dijo que me quedara en el lugar de él porque se quería trasladar a otro lugar que le salía”. Después Gaspar se lo vendió a su tío. Además tiene una bodega en el segundo piso del mercado donde almacena: pantalones, cigarros, envases, galletas... Su hermano, repartidor en una empresa cercana, repitió una historia parecida: *él también había sacado sexto grado, entonces dijo que venía a ayudar a mi papá, ya tenía 14 años*. Gaspar ha tratado, desde su puesto, de diversificar y probar otras oportunidades laborales, estuvo empleado en un depósito y en una fábrica de La Terminal *pero lo único, como yo tenía negocio, pensaba en el negocio*.

### ***Unos cobijos y una socialización urbana precarios***

Los hospedajes son la alternativa para los migrantes pendulares que suelen ser hombres y vienen sin la familia completa. Al no contar con mujeres entre ellos y pasarse el día en la calle, *nosotros pagamos. Hay agua y todo, pero cuando uno llega en la noche, llega cansado, y salimos a las seis y media, sin ganas*. Vivir en los cuartos supone el estrechamiento de los vínculos de amistad entre quienes los comparten, a ello se une el que sean indígenas y tiendan a ser hablantes de k'iche'. Mateo Yat encontró a su socio actual en un hospedaje, *yo tuve un cuarto, 138 número, ahí nos toquemos, nos quedamos como cuatro años. Hay de San Antonio [Ilotenango], hay de Patzité, diferentes pueblos, son naturalenses, son de Quiché. Son comerciantes, por eso están viniendo*. Ahora, con su hijo Miguel, viven dentro del puesto *porque tengo que cuidar esta venta, sino se va a perder*.

Otra situación cualitativa y simbólica es la de Gaspar y sus familiares: padre, tío y hermano, que están alquilando un pequeño apartamento. Este paso puede suponer un mayor asentamiento en la ciudad, *hemos pensado, no sólo mi papá, también yo estoy a la par de él, de pensar en que vienen ellos también aquí, como hay oportunidades*. Sólo que están *atrasados* económicamente porque están construyendo casa en la aldea. Él es un buen ejemplo de la particular concepción de las relaciones y fronteras entre lo familiar y lo económico, entre lo corporativo y la independencia, y permite atisbar los límites de los patrones y la dinámica de las transformaciones. Mientras los otros casos están satisfechos con su situación de doble residencia, Gaspar manifiesta unas claras aspiraciones a residir en la ciudad, incluso *he pensado en comprar*.

La socialización urbana de estas personas se ha producido en y desde la Terminal o los espacios laborales que, como comerciantes callejeros o ambulantes, han ocupado. Todos se ven enfrascados en su dinámica de negociantes y no cuentan con tiempo libre. Es una actividad tan absorbente que, como dice Víctor Hugo Acuña para los informales, el trabajo es como una droga (1994: 21).

Esto se produce de forma absoluta para Mateo Yat, su lógica de entender la ciudad como un medio de obtener recursos económicos y de asumir su espacio vital encerrado y limitado a su espacio laboral, su puesto de tablas de no más tres metros cuadrados, hacen que no conciba la posibilidad de un tiempo de ocio. Su misma concepción de

su trabajo: *sólo de estar sentado, sólo recibiendo dinero*, hace que vea su estancia en la ciudad casi como unas vacaciones en un ambiente que *así, como dice usted, parece mi casa*. No tiene más aspiraciones, *así como está el negocio ya estuvo, ¿para qué?, ya sale el gasto, ya estuvo*. Sólo se mueve de su puesto para ir a comprar: *si voy a salir a pasear de plano no gano*. El hijo lleva tres años en La Terminal y conoce la ciudad de las excursiones que ha realizado en alguna ocasión con los maestros de PENNAT.

Los jóvenes hacen un mayor aprovechamiento de sus amistades y de las oportunidades que brinda la ciudad. Manejan La Terminal como la palma de su mano, pero también salen de ella, jugando un papel importante el conocimiento de familiares, paisanos y amigos que se ubican fuera de este ámbito posesivo. Los fines de semana juegan al fútbol con otros compañeros de La Terminal, *todos los del negocio tienen equipo, sólo a nosotros es que no nos da tiempo. Juegan en El Roosevelt, por El Campo de Marte, los martes y los domingos*.

Como vamos viendo, Gaspar aprecia la vida capitalina frente a la vida del pueblo, *allá el clima es frío y no puede disfrutar uno como disfruta aquí. Por lo menos uno sale los domingos y en los mercados encuentra para divertirse todos los días. Allá se puede divertir pero, como le digo, casi la mayoría está aquí, todos los jóvenes, allá es desolado casi*. En esta actitud juega la influencia de sus primos que se encuentran fuera de las redes del mercado y cuyo proceso de inserción urbana ha sido muy diferente al suyo, su reto es alcanzarlos. *Aspira a salir de este espacio y de la pobreza a la que se asocia, sin embargo, no sabe muy bien cómo, porque tengo unos primos que trabajan en una empresa industrial o algo así. El trabajo de ellos es más suave porque no están bajo el agua, bajo el aire, ni el polvo, ni bajo el sol y paga el IGSS [la seguridad social]. Veo que siempre gano más, pero también es pesado el trabajo que yo tengo, tendría que ver cómo es la forma para ganar más*.

La postura que los comerciantes manifiestan ante la educación formal está asociada a su grado de inserción urbana y a su actitud frente a la vida de la ciudad. En este sentido, las palabras de Mateo Yat son paradigmáticas. Reflexionando respecto a su hijo Miguel, le resulta práctico que el maestro de PENNAT se ocupe del niño, *aquí viene el maestro, lo dan su deber, el escrito, porque yo miro también*. Pero su hijo tiene que aprender a trabajar la milpa y el negocio: *yo le enseñé cuál es el precio de este negocio. Él ya sabe y todo, por eso es que ya sale a vender en la calle, ya sabe negociar, ya gana unos sus centavos algo. Primero no quiere, pero ya se acostumbró a su negocio*.

### ***Las lógicas de una peculiar relación espacial***

La vida en la ciudad de estos comerciantes tiene como razón práctica el conseguir recursos monetarios y su eje ordenador en "el negocio". Están en La Terminal porque, como expresa Mateo Yat, *me da pisto, porque estoy vendiendo a diario. La ganancia la llevo para allá, ahora el capital se queda aquí*, con lo que asumen sus funciones como abastecedores del hogar. Este sentido de la responsabilidad se reproduce en los jóvenes, la diferencia se encuentra en su papel como dependientes, *como él [su padre] llega con*

*responsabilidad siempre él tiene que estar al día. En cambio nosotros le ayudamos a él, pero no estamos con responsabilidad, dice Gaspar. Ayudan a su núcleo familiar en el lugar de origen, pero la cantidad y la forma depende de lo consideran que pueden aportar. Así, el hijo de Marcos, está vendiendo jugo de naranja, ofreciendo en la camioneta galletas saladas y la ganancia es de él, aunque le pasa para el gasto a su mamá. Rigoberto no entrega dinero, pero nosotros [los hijos] pagamos los trabajadores, nosotros compramos abono, compramos ropa, zapatos... y le doy para su estudio [a su hermana]. Todos nos ayudamos, yo le ayudo a él, él ayuda a mi papá... así.*

El enraizamiento en su lugar de origen tiene un fuerte peso. Para Mateo Yat, cuya estancia en la ciudad es forzada por la necesidad de recursos, su opción migratoria no pasa por trasladar su hogar a la capital. Por el contrario, su mujer y sus hijos pequeños nunca han visitado la ciudad de Guatemala, *¿para qué? si cada quince días llego, no tengo necesidad. Tiene su casa propia y su padre le heredó una cuerda, dos cuerdas más las ha comprado por sí mismo e involucra a su hijo en esta dinámica agrícola: cuando me voy a trabajar en el campo lo tengo que llevar porque sino está jodido que se quede.* El trabajo en la milpa forma parte de su educación como hombres, como el aprender el negocio, hay que combinar el ser campesino y el ser negociante: *“si sólo trabajo en el negocio allá en la casa se pierde, si sólo trabajando en el campo, no hay dónde para el negocio”.*

Para él hay diferencias en los papeles asignados a los sexos, él es el hombre proveedor y su mujer debe mirar y atender a los hijos. Esto se reproduce con los hijos. Los varones, por serlo, deben acompañarlo a la milpa y al puesto de comercio en la ciudad de Guatemala, mientras *la mujercita no es igual con el varón. El varón se pone firme para vender, en cambio la mujercita no. Si la voy a mandar ofreciendo no sube rápido en el camioneta, en cambio el varón echando chispas. La mujercita la tengo que traer más despuesito, ya llegaron los doce años.*

Para Rigoberto es claro su sentido de pertenencia a su aldea. Allí está su padre, dedicado a la milpa y al ganado de chivos, su madre, hermana y su hermano mayor casado que trabaja con un pick up haciendo fletes, pero con quien comparte muchos intereses comunes: el puesto en La Terminal y tierra en el pueblo que han comprado juntos. Sube cada quince días o cada mes para pasar de cinco a diez días, por contraparte recibe en la ciudad a sus padres dos o tres veces al año y a su hermano cada mes. Su intención es mantener esta forma de vida alterna, ya ha levantado su propia casa en el pueblo: espera casarse con una paisana. Para él, como para Mateo, el papel de la mujer está en mantenerse allá ocupándose de la familia.

Gaspar desea asentar su *modus vivendi* en la capital, aunque se identifica como momosteco y muestra orgullo por sus paisanos: *nos queremos hacer para arriba.* Está apoyando a sus padres y a sí mismo en la construcción de sus casas en la aldea, esto le ha obligado a intensificar unas visitas que se habían ido espaciando con el tiempo. Toda la familia se encuentra enfrentada a la incertidumbre entre el venirse o el quedarse. Como parte de la familia habla en plural sobre las tierras y el ganado, o sobre los terrenos de bosque para la reforestación y explotación en cuya compra él



colaboró. Es el único que rompe con la idea de mantener la doble residencia y, por tanto, con el que la mujer se mantenga en la aldea, *no la llevaría, la tendría yo aquí*. Tal vez porque es el que tiene más definidas sus aspiraciones urbanas y el que contempla, entre las posibilidades, el casarse con una mujer que no tiene que ser indígena. Aunque le preocupa enfrentarse a la idea de formar familia, *no tendría que casarme en este tiempo, tendría que hacer algo y después casarme. Por lo menos un lote, una casa o así, por lo menos el estudio no tendría que dejar atrás*.

### Los insumisos

Para los hombres k'iche's comerciantes es difícil considerar autónomamente los componentes étnico, familiar, o laboral de su identidad. Son negociantes cuenta-propistas, con una responsabilidad asumida de hombres proveedores de su familia y con una fuerte identificación hacia su comunidad y paisanos, donde encuentran su valor y su sentido económico y social. Manifiestan entonces la formulación de unas identidades sociales complementadas, una plataforma de identificación común que permite que se desarrolle esta estrategia de migración circular a la capital de una manera más o menos homogénea y consciente. Además de indisolublemente unidas, estas identidades no contienen mayor elaboración, reflexión o cuestionamiento. Su construcción se entiende como algo dado, algo "natural", se afirman y se aceptan, así son. Aunque introducen elementos urbanos en su vida comunitaria.

Mateo Yat es un buen ejemplo de migrante pendular, pese a los años transcurridos en el contacto con la capital, mantiene su caracterización como campesino y como indígena trabajador. Lleva una ropa muy usada y calza caites. Su autoidentificación no deja lugar a ambigüedades: *yo soy indígena, porque así he nacido, nacimiento indígena*. Concede una importancia esencial a la lengua como característica étnica diferencial, *para mí es más mejor los dos idiomas, si se va a perder el idioma es porque está jodido*. El castilla lo malaprendió una vez en la ciudad. *Ahora yo hablo el castilla en mi casa y su mamá les habla en lengua. Tienen que aprender, cuando uno no habla no entiende lo que dice la gente cuando lo traen por acá, queda uno como mudo*. Esta práctica pretende facilitar el acceso de sus hijos a la sociedad nacional simbolizada por el mundo urbano de la capital. Sin embargo, el k'iche' debe mantenerse hacia la comunidad: *allá con nosotros tenemos respeto para hablar en lengua, cuando sólo hablan castilla nomás no tenemos respeto ¿para qué?*

Los más jóvenes se distancian de las formas de vestir campesinas y cuidan su imagen. Aprendieron el español en la ciudad pero conservan la comunicación en k'iche' con sus familiares y paisanos: *ahorita lo que más uso es el español, pero me ha gustado también hablar en k'iche', porque ése es el origen*, explica Gaspar. Parecen definir su opción de futuro dentro de la reproducción de lo que es esta forma de estar no estando en la ciudad.

Gaspar Abaj es quien expresa mayores dudas, ve el ser indígena y el ser capitalino como dos identidades contrapuestas, al asociar indígena a campesino y capitalino a guatemalteco, al tiempo que lee el ser indígena con el pertenecer a una raza en el

sentido de una herencia de sangre o biológica: *¿que por qué soy natural? Bueno, porque ya mis padres son así. [Respecto a otros que hayan nacido en la ciudad] bueno, la raza sí podría ser indígena, pero ya ha nacido aquí.* Así, sin que signifique negar su origen o su familia, la identidad étnica en su dimensión cultural pasa a un lugar secundario. Mantiene una postura de rechazo al cambio en el traje de la mujer (y no al cambio en sí mismo), *fíjese que al venir de allá viene con ropa de lo que es de su tierra, y ya vienen acá, a la capital, se quitan y usan vestido, usan falda, se cambian. Pero siempre se nota en lo que es lo físico y en la forma de hablar. Yo diría que sí deberían demostrar de dónde son, conservar en lo que es de dónde son.* Mientras, para el hombre es más factible el traspaso de las fronteras, aceptando una diferencia natural entre los géneros.

La entrada a los puestos de venta supone una cierta estabilización y seguridad en su situación como comerciantes y demuestra su inmersión y conocimiento de La Terminal como un espacio de socialización, de información y de convivencia que les permiten aprovechar ciertas redes. Las identificaciones y solidaridades familiares, paisanales y étnicas son claras; la confianza es la clave que les ha permitido encontrar su lugar en este mundo de fuerte competencia por unos espacios mínimos de sobrevivencia.

Como hemos visto, se tiende a llevar el negocio de manera independiente por cada uno de los miembros que está destinado en la ciudad. El proceso de aprendizaje en un primer momento de estancia urbana es rápido, cada uno ha de buscarse la plata por su lado y extender varias fuentes de ingresos y de repartir responsabilidades, no dependencias. Sin embargo, su situación como comerciantes en La Terminal tiene unas limitaciones de las que ellos son conscientes y, ante ello, muestran un sentido práctico hacia la vida: no idealizan su estrategia y no manifiestan mayores ambiciones ni aspiraciones, al menos respecto a su experiencia en la ciudad. Por otro lado, el mercado es el espacio de socialización, el resto de la ciudad se conoce pero no se vive, ya que los momentos de ocio son casi inexistentes. Se puede hablar unas relaciones sociales limitadas, donde sus interacciones están marcadas por lazos familiares, étnicos o laborales, lo que contribuye a un cierto dominio del mundo del mercado, pero que no facilita la salida de este aislamiento.

El sentido de su lucha como negociantes es su ser social en el lugar de origen, y suelen mantener su trabajo como campesinos y el “respeto” a su gente, a las costumbres y a la lengua. Incluso, más que un sentimiento religioso que se haga explícito, lo que se encuentra en su discurso es la presencia de una moral campesina. Otro joven momosteco que vende zapatos y que, como Gaspar, ya no comparte la mentalidad de su padre, logró definir lo que puede significar ser comerciante k’iche’ en la ciudad: *desde chiquito mi papá me enseñó una profesión, cómo cultivar, cómo sembrar, porque nosotros tenemos la costumbre que si quebramos en esto tenemos que regresar a nuestro lugar de origen a ver qué hacemos, nunca nos damos por vencidos, lo importante es vivir.* El cambio “generacional” de atracción por el mundo urbano supone que *al llegar aquí aprendí otras cosas, lo he mezclado con un poco de allá, es variante.* Así, estos jóvenes ambivalentes, escapando en unos puntos y encajando en otros, aunque puedan privilegiar la capital en sus opciones de vida, no dejan de demostrar

una fuerte solidaridad familiar, con lo que nos comunican la capacidad de adaptación a las circunstancias de los “caminantes del área maya”.

Estamos viendo a unos *outsiders* cuyas posibilidades de acumulación son escasas y precarias, basadas en una autoexplotación individual y familiar, aunque enfatizando su independencia laboral como cuentapropistas. Su forma de vida no es cuestionada por la sociedad urbana, entra dentro de los estereotipos del campesino indígena que llega a comerciar a la ciudad y sale de ella, trabajador y honrado, que realiza un servicio en una especie de ámbito negociado. Pero muestran un cierto sentimiento antiurbano y antiasimilacionista: por eso sus vínculos con el origen se materializan con la familia y la inversión en tierra o casa. El mantenerse durante años en un cuarto sin apenas condiciones de vida implica una voluntad de no arraigo en la ciudad. Esta postura también tiene sus limitaciones, puede no resultar exitosa y derivar en una progresiva instalación en la ciudad.

Es factible hablar de una estrategia de recampesinización –o recomunalización, pero con el sentido que expresa Swetman respecto a los vendedores ambidextros en Antigua: “intercambiando entre los sistema rural y social, los mercaderes indígenas ayudan a mantenerlos separados” (1981: 23). Puede ser, aunque tal vez es más correcto hablar de conservarlos a distancias prudentiales. Si hubiera que pensar en un modelo, podría pensarse en una construcción étnico estamental entre una sociedad indígena-rural y una sociedad ladino-urbana, donde la subordinación del primer segmento social es entendida desde la insumisión.

En resumen, ser indígena es, para ellos, ser campesino-comerciante, varón y k'iche'. Todo un complejo de percepciones e identidades que se acepta como natural, pero que permite enfrentar la experiencia de vivir en La Terminal –un contexto de empobrecimiento, precariedad y desarraigo de muchos de sus habitantes, enfatizando sus valores de hombres campesinos con un sentido vital. En este marco, el ser indígena puede reflejar la voluntad de no integración en el espacio urbano. La actitud de estos comerciantes es una de las respuestas a la vida en la ciudad, aunque las fronteras sean susceptibles de traspasarse y algunos de los jóvenes nos muestran ciertas modificaciones y tensiones sobre este patrón que habrá que ver cómo va derivando.

## 2. LOS COMERCIANTES INMIGRANTES

En este grupo cuento con cinco jefes de hogar: tres hombres y dos mujeres. Tres de ellos pertenecen a la misma región empobrecida del oeste del departamento de El Quiché y otro es de los alrededores de Quetzaltenango; son hablantes de k'iche'. Además, hay una mujer kaqchikel de las cercanías de la capital. En general, se trata de familias nucleares jóvenes que tienen entre cuatro y seis hijos y en que los cónyuges, prácticamente iletrados, son del mismo origen geográfico y comunitario.

Todos han sido parte del mundo del campesinado minifundista que, en ocasiones, tenía que bajar a la costa por la falta de recursos en su lugar de origen. Como explica Marcial: *casi toda la clase de gente que hay ahora vinieron de Chichicastenango, del mero Quiché, desde hasta por Joyabaj, de hasta por Nebaj... ¡ah, a saber dónde! Allá en sus tierras yo ya creo que no hay buen trabajo. ¡Ah, está bien jodido!, antes había buen trabajo en las fincas, se va uno a la Costa Sur, hay trabajo; se va uno al Norte, hay buen trabajo. Pero ahora se va un campesino a buscar su trabajo en las fincas y tal vez se pagan tres quetzales al día.*

Los casos obedecen en general a un proceso de arribo a la ciudad por etapas: a partir del establecimiento en La Terminal de alguno de ellos, van a ir llegando todos los miembros de la familia. Sus casos permiten atisbar cuáles son las limitaciones de la forma migratoria circular de los migrantes de doble residencia; no sólo se trata de unos planteamientos previos distintos frente a la ciudad: unos partidarios de mantener la temporalidad, otros de buscar una mayor inserción urbana, sino que también las circunstancias van a dictar la estancia de la familia completa en la ciudad.

### ***Experiencias en el mercado***

Encontramos las dos formas regionales donde se produce la relación espacial de la doble residencia, reformulada entre nuestros casos de actuales residentes: la de la región del altiplano k'iché', y la de los alrededores de la capital, kaqchikeles o poqomames. Siguiendo un orden desde donde se manifiesta una cierta tradición histórica de comercio, podemos empezar con Marcial Toc. Originario de San Antonio Ilotenango (El Quiché) vino a la ciudad hace casi 50 años, *la primera vez que yo vine aquí tal vez tengo doce años, me vine con un amigo, aquí encontré negocios. Empecé por el mercado Colombia y aquí pasé al Central, cuando el señor se tronó y nos pasamos por el mercado n° 2 [Placita]. De ahí nos mandaron para acá. Nosotros fuimos los primeros que nos pasamos para acá. Aquí agarré puestos y entonces ya se vino mi señora aquí y todo. La decisión de quedarse en la ciudad tiene que ver con el poco provecho que lograra invirtiendo allí: Yo, todo lo que gano aquí para allá voy a ir a gastar, entonces ¿para qué? En cambio aquí, lo que ganamos aquí se queda. También ella se aburre de estar allá solita y como yo me mantengo más aquí que allá, ¿para qué tener casa allá?*<sup>29</sup> Marcial llegó a tener tres puestos de venta de pescado, sin embargo, *yo dejé ese negocio por ser borracho pues.* La mujer de Marcial trabajó en su propia venta de comida; después puso una tortillería en los espacios semitechados, mientras él: *trabajo con carretilla ahora, me gusta la carga.*

<sup>29</sup> La vida como negociante de Marcial es compleja, vendía en la ciudad pero también compraba granos –frijol, arroz, papas– para llevar a los departamentos. Y está su experiencia como arriero: *yo de chiquito andaba con mi hermano y me fui para allá en Cobán, con mula a llevar cosas de venta.*

## Comerciantes residentes en la capital

	Lugar nacimiento	Edad	Escolaridad	Hogar ciudad	Residencia y venta
Marcial Toc	San Antonio Iltotenango (El Quiché)	64	No escolarizado	Esposa paisana con los 2 hijos pequeños	Cuarto zona 8 Cargador y tortillería
Enrique Reyes	Aldea de Sta Rosa Chujuyub (El Quiché)	34	No escolarizado	Paisana, 4 hijos y empleadas	Comedor
Carlos Quijé	Cantel (Quetzaltenango)	32	3º P	Ladina y 2 hijas	Línea Vende fayuca
Lorenza Bitzol	Aldea de S Antonio Iltotenango (El Quiché)	30	No escolarizado	Esposo paisano y 3 hijos	Línea Vende tomates
Luisa Cumes	Sta Mª de Jesús (Sacatepéquez)	37	No escolarizado	Esposo paisano y 4 hijos	Casa en zona 8 Vende tomates

Desde el pueblo de Santa María de Jesús, cercano a la ciudad de Antigua Guatemala, llegan sus mujeres desde hace varias décadas a la ciudad de Guatemala: *allá acostumbra las mujeres a trabajar ayudando a sus maridos. Vienen a cada semana, vienen el día lunes, se van el día sábado, entonces ya van ganadas, aunque sea unos sus cien quetzales, ya lleva una sus cinco libras de azúcar, ya lleva una sus veinte libras de maíz, ya lleva una sus cinco libras de frijol.* Luisa Cumes acompañaba de niña a su madre: *es que casi yo aquí nací en la capital, como mi mamá era comerciante, ella vendía en el Sur Dos. La semana trabajamos nosotros aquí en la capital, después de eso, yo me fui con mi esposo y dejé el negocio.* Volvió a reanudar esta actividad hace 15 años cuando llegó con los hijos mayores porque *empezó muy mujeriego ese hombre [su marido]. Yo tenía una mi hermana, también vendía, y me dijo '¿por qué estás sufriendo usted?', vámonos para la capital.* Su marido cambió su actitud y *tiene ocho años de estar viviendo sin ningún problema... empezó a ayudarme a mí a vender güisquiles. Ya, poco a poco, aprendió a vender, entonces ya empezamos con el tomate.* Su hijo mayor carga y descarga cajas para una empresa de su prima: *lo he puesto a trabajar para que no aprenda mala vida, él sólo jateando.*

En el resto de los casos las vinculaciones con la ciudad y el desarrollo de su actividad como comerciantes se mueven en unos parámetros aún más precarios. Sin embargo, es significativo que todos cuentan con unos primeros y fundamentales apoyos de familiares ya instalados en La Terminal.

Lorenza Bitzol llegó hace apenas tres años, su marido se encuentra en La Terminal desde hace diez. Ambos son, como Marcial, de una aldea de San Antonio Iltotenango (El Quiché). Su esposo comenzó cargando bultos en el mercado. Ella se había mantenido en la aldea con los niños cuidando los cochés, pero se decidió que Lorenza y los niños se vinieran porque apenas ganaban con los animales y *aquí porque hay para comer.* Ella tiene una hermana que vende tomates desde hace años en las calles aledañas de La Terminal y, con ella, está aprendiendo a vender. El lugar lo tiene que agarrar a diario, todavía no cuenta con la aquiescencia de las autoridades del mercado

y pueden pasar los de "la muni" y llevarse la venta: *hay que sufrir un poquito*. Su marido continúa como cargador, pero ahora tiene carreta, y su hijo mayor de 13 años trabaja para un señor vendiendo veladoras.

Una historia parecida tiene Enrique Reyes, quien proviene de un caserío muy pobre de Santa Rosa Chujuyub (El Quiché). Él trabajaba allí *con azadón*, era huérfano y creció con su tío. Empezó a llegar por temporadas a la capital: *sólo por la necesidad de venirse a buscar trabajo venimos cuando yo tenía 18 años, en ese tiempo las costas hay un poco de violencia*. En esos días *nos quedamos sin nada, nos venimos aquí, trabajamos, después compramos un pedazo allá y después compramos otro pedacito para hacer mi casa*. Se junta con su mujer y, aunque sus suegros ya estaban en la capital, resulta que el suegro sube a El Quiché a buscar *su papel y lo mataron*. Deciden venirse para la ciudad donde la suegra ya tenía un pequeño comedor donde trabajaría su mujer y él se reintegra como cargador con los "cebolleros". Su mujer tiene otros hermanos viviendo en Tierra Nueva y en Bárcenas, lugares de las orillas de la ciudad.

La vecina del comedor de la suegra de Enrique Reyes era ladina y madrina de una de sus hijas. Ella decidió dejar el negocio y les dejó el lugar. Ahora la familia Reyes tiene un comedor propio a la par del de la abuela y todos se dedican a él. Tienen dos empleadas indígenas de El Quiché que echan las tortillas, mujeres jóvenes que llegan a La Terminal buscando trabajo por un tiempo: *acaban de venir, después se van y vienen otras, así cambiando, están un mes, dos meses y después viene otra a buscar trabajo*. Enrique ayuda en las labores, *nosotros les ayudamos así a despachar, les ayudamos a lavar trastos, para comprar...*

La excepción a este tipo de migración en etapas la personaliza Carlos Quiej. Nació en Cantel y tiene una historia de desintegración familiar: sus progenitores se separaron y su padre se casó con una mujer que no es indígena. Aunque trabajó en el campo, pronto se incorpora al sector servicios como ayudante de camiones. A través del patrono llega a la ciudad como ayudante de ruletero, *trabajé mucho con él y entonces, dije yo, 'ya me aburrió trabajar*. Viene a dar a La Terminal porque aquí se encontraban su madre y sus hermanas, quienes, ubicadas en La Línea, le ofrecen cobijo. Unos primos le introducen a la venta ambulante: *me hallé con esto y trabajé, ellos me ayudaron y me fui para arriba*. Entonces tenía 22 años y ya ha pasado diez recluido en este espacio. Hace cuatro años se juntó con Sheny García, no indígena capitalina, que contaba con dos hijas y trabajaba con su madre en un comedor. Ahora tienen juntos otra hija y ella está esperando otra vez. Los relojes y cassettes los adquiere en la misma Terminal, donde un señor le llega a entregar y van a porcentaje: *él me da la mercancía con confianza, entonces yo me tengo que mover entre los autobuses, las cantinas, los comedores*. Su mujer y las niñas se ocupan en un pequeño puesto de chucherías y galletas en la misma terminal de buses.

### ***La vida como residentes urbanos***

Con la inserción habitacional vemos de nuevo la importancia de las redes familiares en la inserción habitacional, y una identificación con La Terminal más como un espacio laboral cotidiano que como residencia.

Marcial vive con su señora y sus dos hijos más pequeños en un cuarto de alquiler. Después de varias décadas en la ciudad no ha logrado una base física de asentamiento, *la señora es muy paciencia y tiene todo el servicio, baños, fuentes para lavar ropa. Sí, está bonito ahí, aún así es una covachita, pero la cosa que hay servicio completo ¿verdad?, agua y todo. Si usted quiere un apartamento a 300 o 500 ¡está caro!* Es un personaje conocido por muchos negociantes, para los que siempre tiene un tiempo para charlar y conversar, *como yo cuento a mis amigos*, fungiendo como centro de transmisión de experiencias para otros paisanos k'iche's o no.

En unas condiciones también extremas se encuentra la familia de Enrique Reyes: él, con su mujer, cuatro hijos y dos empleadas, viven en el mismo espacio que durante el día funciona como comedor y cuentan con su suegra a la vecindad. Vivieron alquilando un cuarto en la zona 4 hasta que se ubicaron en el mismo comedor de lepa y lámina y el suelo de tierra, *ya las cosas no se pueden dejar solitas*. Este espacio es *propio* pero, durante la tarde y noche supone el encierro a su interior porque la Terminal y sus callejas se convierten en tierra de nadie. La prevención hacia la ciudad es grande: *la gente no le da confianza a uno, si hay gente 'está bueno, le voy a cuidar' y ya, al regreso uno no tiene nada*. La visión de la capital es, para Enrique, de desencanto, *se está solo entre la gente* y sus relaciones intraurbanas e intramercado se limitan a su familia; siempre insiste en que está en Guatemala por *la necesidad, para pasar la vida*.

Vivir en La Línea, como el vivir en los puestos, supone peligrosidad nocturna y el uso de los servicios públicos de agua y baños que ofrece La Terminal. En ella encontramos a las familias de Carlos Quiej y de Lorenza Bitzol. Conseguir lugar en este espacio supone un conocimiento de las redes informales de sus vecinos y del mercado, hay una fuerte competencia por hacerse de un hueco aquí. Las hermanas de Carlos, que le facilitaron la entrada, llevan más de 17 años viviendo en estas condiciones. También la hermana de Lorenza Bitzol fue importante para ubicarse en La Línea, para ésta, *La Línea algo barato, cien quetzales, no hay luz, no hay agua, muy chiquito*. Ella se mantiene en los límites de La Terminal y La Línea donde se siente protegida por sus conocidos y, a pesar de llevar tres años en la ciudad, apenas puede hablar el castellano, sólo lo usa para vender tomates *es fácil porque '¿a cómo el tomate?', le voy a dar un precio sólo, ahora platicar más, no se puede*.<sup>30</sup> Es como una recién llegada, y aún se ve deslumbrada por las formas de vida que observa y sus *facilidades*: hay agua en el tanque y hay luz.

Sólo con Luisa Cumes encontramos una ubicación residencial más favorable: está ocupando una casa que se encuentra muy cerca de La Terminal. Durante mucho

<sup>30</sup> Lorenza acudió a la entrevista acompañada por su sobrina de nueve años que tenía que traducirle las preguntas al k'iche'.

tiempo se mantuvo residiendo en cuartos. Las precarias condiciones en las que llegó a instalarse a la ciudad han dejado huella en su concepción de la vida y de la vida urbana. Estuvo en el Hospedaje San Jorge, *allí viví como tres años, ahí resulté la enfermedad paludismo, de puro subterráneo, y era un horno, nos tapábamos con chamarra pero sudábamos toda la noche. Allí había mucha gente, es que ahí el don tiene un carácter muy bueno. Adonde te deje colocar y ahí tienen una cama, un colchón, ya sólo llevas tu almohada para tirarte a acostar. Allí ¡ay Dios! miles de gentes, es genial, todos los comerciantes de aquí. Usted junta la gente para que se entren todos con usted, jateados se quedan allí durmiendo.*

Actualmente, comparte, junto a sus hermanos –cuando llegan a la ciudad– y su propia familia: su esposo y cuatro hijos, una casa en la zona 8 que pertenece a su madre. El vivir en una casa independiente ofrece más condiciones para la vida familiar y, a la vez, se ven favorecidos por su cercanía con el trabajo: *ahí no hay quien nos alega, ya no hay quien le trate mal a mis hijos, ya mis patojos están libres de estar jugando.* Pero aún no supone una seguridad, *ahorita estamos emprestando esta casita pero, si Dios quiere, que mi mamá lo vende, nosotros tenemos que ir para allá [su pueblo] y si no, tal vez, primeramente Dios, vamos a ir enganchando un nuestro lote en el Jerusalem, en Tierra Prometida, por aquí adelante de Peronia.* También tienen la posibilidad de regresar a Santa María de Jesús, *tenemos un pedacito de terreno que nos ha dado mi suegra.* La cercanía permite el movimiento diario hacia la ciudad, pero supondría un descenso de estatus de cara a los paisanos después de tantos años de ser residentes urbanos.

En el acceso a la educación de los hijos de estos hogares de indígenas migrantes, PENNAT juega un papel importante porque apenas hay un esfuerzo de acercamiento a las escuelas públicas. No es que la educación formal no se considere como un elemento importante para la vida urbana de los hijos, sino que lo ven lejos de sus posibilidades y se produce una cierta reproducción de los mínimos niveles educativos de los padres, en la ciudad se elevan los años de estudio pero aún se mantienen en unas muy bajas promociones. En parte es por desconfianza, pero también porque el trabajo tiene valor en su formación, como expresa Marcial a su hijo: *si no querés seguir, buscás un negocio.*

### ***El tándem familia y comercio***

La familia es el espacio central de socialización y convivencia social vinculada fuertemente con el trabajo y con La Terminal. Se puede llegar a considerar como una corporación comercial gracias a la concepción grupal de lo que es su núcleo. A diferencia de los indígenas de doble residencia, que mantenían a sus mujeres en sus lugares de origen ocupándose de sus hijos, en la ciudad los personajes femeninos cobran mucha fuerza en el plano sentimental, familiar y en el económico. Tal vez, las diferencias entre estos dos tipos de protagonismos femeninos se pueda explicar desde la misma perspectiva de un hogar holista donde los jefes comparten acciones complementarias respecto al mismo. Cuando la mujer se mantiene en la comunidad original, es posible que el ingreso más



sólido sea el masculino, aunque se realicen otras funciones económicas de parte de la mujer y/o de los demás miembros. Pero en el paso a la ciudad, la mujer llega a trabajar de una forma peculiar: desde el hogar y desde su lógica.

En muchas ocasiones los negocios familiares que impulsa están bajo su férula, llegando a tener más importancia económica que el hombre. Éste es el caso de Luisa: ella es el eje principal de la familia y es la que administra el dinero, aceptando que el marido forme parte del equipo: *después de que mi esposo León entró en el trabajo, nos levantamos, ya él me ayudó, yo como manejo el pisto, él vende, él me lo da. Así, ya voy guardando yo, puedo comprar yo.* A través de ella, la unidad doméstica sirve como base para conseguir recursos y como base de reproducción, manifestándose a su interior la tensión entre relaciones económicas y solidaridad familiar. Luisa cuenta con la ayuda doméstica de su hija Blanca: *gracias a Dios, ya está grande mi nena de ocho años, ya me cuida [la casa] mientras yo me vengo,* y la económica del hijo mayor, Héctor: *con esos 600 quetzales nosotros le damos la comida todo el mes. Mi esposo va a ir a recibir el sueldo, porque mi prima también no le paga a él [su hijo], porque de repente va a ir él a malgastar.*

En definitiva, en estos hogares de indígenas residentes encontramos que la mujer juega un papel esencial en la obtención de recursos dentro del comercio, tomando un papel de abastecedora –que nunca dejó de tener en la división del trabajo campesino. Hombres y mujeres suelen mantener esferas separadas como una forma de diversificar las entradas monetarias. Enrique ha establecido con su mujer un arreglo espacial-laboral al revés del de los comerciantes de doble residencia: él se mantiene trabajando en la aldea, mientras su mujer se ocupa de la subsistencia en la ciudad.<sup>31</sup> Así, excepto este último que reivindica su ser campesino, su azadón y sus animales, la identidad de todos los entrevistados como cuentapropias comerciantes es manifiesta: *más cómodo, sin fregarme tanto y sin tener una hora fija para entrar a trabajar, no hay permiso y no hay responsable,* dice Carlos Quiej.

En Marcial y en Luisa es donde más desarrollo toma el discurso de ser negociantes. Los dos muestran en sus narraciones las limitaciones de sus posibilidades de vida. Han disfrutado de ciertos ascensos económicos, pero también de caídas estrepitosas por el alcohol, enfermedades, accidentes o situaciones familiares. Marcial es un genuino representante del comerciante indígena “profesional”: *Siempre negociante, porque allí sale la vida. Esa tortillería que hay ahí, ésa es mi misión y de ahí comemos todos. Yo trabajo en la carreta porque si me aburro de estar ahí, salgo con mi carreta jalando bultos, ¿qué va a hacer uno en la pobreza?. Eso de ser empleado, eso no quiero yo, porque fíjate, como que da algo como vergüenza, porque puede decir el dueño de la venta que está gastando pisto que le dejó él ahí. En cambio, en mi negocio, puede ser pequeño, pero ¡pues pilas!, si tomo ¡no hay nada!, pero ser un empleado, eso si no me gusta a mí, no, eso si que no.*

<sup>31</sup> Un caso extremo e inclasificable es el de Carlos Quiej. *Yo le doy a ella 300 mensuales, si gasta más o gasta menos es problema de ella, sólo ahí puedo.* Su mujer tiene su carreta de chucherías aparte y el almuerzo de ella y sus hijas es aporte de la madre de ella con su comedor. Los planteamientos y la actitud de Carlos ante su familia son pasivos: *ya mero que ya no sale el gasto pues agarro otro trabajo, mientras ahí vamos ayudando.*

Las figuras de mujeres familiares cercanas son claves en las personas que acabamos de ver, creándose unas vinculaciones muy fuertes de apoyo y solidaridad: *me apareció una enfermedad, paludismo, porque yo sentí unos escalofríos que se me venían pero yo sentí que me moría, seco, seco. Cuando ella vino, ya estaba para morirme, ella me curó, ella dijo 'mija, no se murió cuando era chiquita, no que más ahora que es una señora, no se va a morir', dijo.*<sup>32</sup>

### ***Vivir desde la capital***

Las formas de vinculación y de interacción de nuestros casos con su lugar de origen están marcadas por las limitaciones económicas, y sólo se puede hablar de recampesinización del grupo familiar en los casos en que se busca fortalecer la inserción en este espacio local donde esperan el reconocimiento de sus paisanos y de su pueblo.<sup>33</sup> Al mismo tiempo, la visión de la comunidad que manejan es negativa y de inferioridad con respecto a la vida urbana: no hay agua, no hay luz, el polvo, el frío, está deshabitado, es pobre, no hay producción, ni recursos, ni alegría: *ya no [me gusta vivir allí], el frío, el frío, y no hay agua. Aquí, aunque sea, usted va a ir a comprar un tonel de agua, uno cincuenta, ya viene un tonel de dieciseis tinajas. Entonces ya se pueden bañar tus hijos, podés trapiar, hacés las cosas. No como allá, hace uno cola, hoy deja su tinaja a las seis de la mañana, para sacarla al siguiente día a las seis de la mañana, haciendo cola para sacar cuatro tinajas, no, yo no me hallo así, expone Luisa.*

El que tiene el corazón más anclado en su aldea es Enrique Reyes, que sólo se explyra cuando habla de su vida en "casa": *cada mes, cada 20 días, voy a dar vuelta allá. Hace cuatro años compré el primer pedazo para hacer mi casita.* Sus expectativas emotivas y sus referencias se encuentran allí, donde busca reconstituirse como sujeto. Ahora tiene diez cuerdas, aunque mucho es piedra y no es cultivable. *Donde nosotros vivimos es fuera, no hay pueblo, es cantón nada más. Allá no hay nada, hay gallinas, hace uno su leña. Se acostumbra uno de todas maneras, aquí hay que comprar de todo.* Compró chivos y vacas: *dos grandes y un ternerito*, que le cuida un primo. No sabe cuál va a ser su futuro: *por cualquier cosa, como ya tengo casa, aunque sea ranchito, ahí se queda.* También le quedan vinculaciones familiares *no voy a dejar a mi mamá, siempre la voy a visitar, como a veces se enferma la voy a ver, igual con mi papá, no los deja uno.*

Lorenza Bitzol y su familia suben a menudo a su pueblo. Cuando ha tenido que componerse, llega a casa de su suegro, y a lo largo de los últimos años levantaron su casa de adobe y compraron dos cuerdas de terreno con lo que han obtenido en La Terminal. Ella prefiere la ciudad porque *hay su comida, allá también no tengo agua para lavar mi ropa. Prefiero aquí, porque allá es muy triste, allá en los pueblos no hay*

<sup>32</sup> Así, para Carlos con su madre y hermanas, en Lorenza con su hermana, en Enrique para su mujer que cuenta con su madre y sus hermanas, o para Luisa lo que fue su hermana o es su madre.

<sup>33</sup> La excepción es de nuevo Carlos, que visita Cantel de manera esporádica y le es indiferente, *me sale igual vivir aquí que allá, igual.*

*luz, como el pueblo es montaña. Pero las vinculaciones con Ilotenango aún son importantes, como yo soy cristiana, cuando hay campaña entonces me voy.*

Luisa muestra una relación contradictoria entre Santa María y la capital. Su vida en la ciudad tiene sentido si repercute sobre la vida del pueblo; ella busca la distinción frente a ellos pero hacia ellos, manteniendo una relación como de doble residencia, pero desde la ciudad. Quiere demostrar su urbanidad, pero sus vínculos son aún fuertes: *a cada mes, a cada tres meses, cuando hay necesidad de ir a ver al suegro o al abuelito, porque yo todavía tengo a mi abuelita, la mamá de mi mamá, todavía viva. Entonces vamos a ir a ver a la abuelita, porque es pecado también no ir a verla porque, en primer lugar, hay que darle gracias a Dios que ella lo hizo crear a su hijo para que nos hicieran crear a nosotros, si está bien ¡gracias a Dios! Visitamos a la suegra, le dejamos unas cositas que nosotros tenemos, le dejamos su jitomate, su chile, su cebolla, así lo que nosotros vendemos.*

En los hijos se pueden dar casos de retornos que muestran cómo La Terminal es un lugar de encuentro de indígenas y de “reexportación” de éstos al interior. Uno puede ser Héctor, el hijo de Luisa, que entre el ir y venir que caracteriza las relaciones de su familia (y las de otros muchos de su pueblo), conserva fuertes referentes en la comunidad, *dice que el día que se case se va para allá, él no se halla aquí. Casi crecí aquí, pero a él no le gusta, como aquí lo tratan mal a uno. Me dice, ‘el día que yo me case, yo no le voy ayudar un gran tiempajal que me quede con usted, yo voy a ir a vivir allí, porque allá más me hallo, en mi tierra, no como aquí’.* Y especialmente con las hijas, que pueden casarse con hombres de diferentes pueblos, como las de Marcial: *regadas, una se va por Chichi, otra por San Pedro Atilán y una por Livingston. Ahora, a ver la Magdalena dónde le toca. Mi yerno tiene una tienda allá [en Livingston], con su papá. En San Pedro, mi hija ya están haciendo su casa allá ahorita. [En Chichicastenango] pasamos cuando vamos para el pueblo.*<sup>34</sup>

Frente al grupo de comerciantes de doble residencia, los residentes no reflejan una identidad social tan cohesionada. La entrada a la ciudad por parte del hogar indígena introduce un elemento contradictorio: ya no es posible mantener autónomos los dos mundos étnico-espaciales, el indígena comunal y el ladino capitalino. Hombres y mujeres son visualmente identificables como indios pobres. Incluso Marcial mantiene su vestimenta de campesino, lleva sombrero de paja, pantalón blanco y caites; les delata su forma rudimentaria de hablar el castellano y su acento. En las mujeres lo que llevan y cómo lo llevan las identifica como mujeres no urbanas. Sus ropas y sus chinelas son sencillas y están muy gastadas, sus huipiles son los comunes y populares y llevan los mandiles recorridos por múltiples cremalleras propios de las comerciantes. También su forma de hablar identifica su origen étnico.

<sup>34</sup> Así, las relaciones con su lugar de origen para Marcial son estacionales, al pueblo apenas llega *ya no tenemos nada de milpa, cada año tal vez voy a llegar allá con mi hermano. Ya no me hallo, ya me acostumbé a la capital.* Aquí en La Terminal ha logrado un estatus de sabiduría u experiencia que le diferencia de los del pueblo, donde ya no ocupa un lugar social significativo, pero continúa su movimiento fuera gracias a las redes creadas por sus hijas.

La identidad étnica se asume unida a lo familiar y a lo local, también a la raza por la descendencia biológica. Además, se identifica con ser pobre y ser diferente. Pero la situación del “indígena urbano” se entiende como una contradicción porque la ciudad es terreno de ladinos. Sin embargo, asumen para sí los estereotipos y se ubican en La Terminal que es un espacio permitido a los indios. Marcial afirma su identidad como k'iche' y como diferente al ladino: *raza de indígenas*, y cuando se le cuestiona si el ser indígena no se “quita” una vez en la ciudad: *no, qué gano por quitar*. Lorenza igualmente lo es *porque sí*, y Enrique siente que las diferencias étnicas son distinciones insalvables *¿para qué voy a pasar por ladino si tengo familia de todas maneras? Si papá es natural y mamá es natural, todas maneras es así, en cambio, si su papá es ladino y su mamá es ladina, es ladino entonces*. El caso de Luisa presenta mayores matices. Se reivindica como indígena porque sus padres lo son, pero el que lo sean sus hijos nacidos en la ciudad le produce cierta confusión: *[soy indígena] porque así es mi mamá, así es mi papá. [Mis hijos] si son indígenas, pero ellos ya no son indígenas, porque ya aquí nacieron en la capital*. En general, los residentes se pueden interpretar como unos campesinos e indígenas entre dos mundos, ambos precarios y limitados.

La lengua kaqchikel no parece funcional en la ciudad, *nosotros hablamos en castilla con las criaturas –dice Luisa–, digamos que si ellos quisieran platicar con alguien, ellos no pueden, se les da vuelta la lengua, no dicen lo que es. Entonces eso no quiere mi esposo, mejor que aprendan ellos en castellano, como aquí casi la mayoría no son naturales*.<sup>35</sup> Pero debemos de recordar que la fuerte presencia de los indígenas en La Terminal nos habla de un espacio etnizado. En este sentido, aunque estos comerciantes inmigrantes se remiten con fuerza al territorio espacial de la aldea, el paisanazgo se convierte en una categoría de interacción en La Terminal a nivel intraétnico: lo que se refleja en el alto uso de lengua maya en las interacciones y en el uso del traje, como veremos a continuación. Incluso Carlos, que es el que tiene una identidad ambivalente y negociable, gusta de comunicarse con paisanos y familiares en su lengua. Llegan a crear un ambiente de reconocimiento regional-lingüístico en el ser k'iches' entre k'iches', e incluso a un nivel de pan-indigenismo.

En las mujeres su forma de vestir es muy significativa; a través de ésta, ellas expresan su pertenencia a la sociedad indígena que les es útil para la interacción intraétnica en el mercado. Así, Lorenza Bitzol conserva su traje de Santa Cruz de El Quiché, rechazando llevar otros huipiles que no sean de su espacio de pertenencia local. Pero para Luisa, las formas de vestir el traje maya tienen en La Terminal muchas posibilidades y muchos significados: la contradicción por la asimilación de la diferencia étnica con la diferencia urbano-rural, sus aspiraciones y sus temores entre el que sea un signo de identidad social o el verlo como una defensa hacia la ciudad.<sup>36</sup>

<sup>35</sup> Pensándolo desde un nivel de inserción urbana en La Terminal, tendríamos que Enrique y Lorenza son los menos urbanizados; Luisa se mueve en un amplio círculo espacial que recoge tanto la capital como Santa María de Jesús. Por fin, Marcial y Carlos son los que más claramente se ubican en el mercado, se podría decir incluso que se encierran en él.

<sup>36</sup> En Guatemala se asimila el término de ‘vestido’ a la vestimenta del no indígena, la indumentaria occidental; el término de ‘traje’ se vincula a la maya, también se le denomina ‘traje típico’.

Se podría decir que su obsesión como una indígena en la ciudad es “dejar de ser natural de vista”. Pero junto a estas indefiniciones, también hemos visto cómo se afirman en ella unos valores ligados a su sentido de pertenecer a un pueblo y a una comunidad: el respeto a sus antecesores, a las jerarquías, las herencias, la humildad. Es una mujer trabajadora, indígena y de pueblo con un fuerte discurso de lucha por la vida, pese al prestigio que ella piensa que le da el vivir en la ciudad.

Luisa tiene siempre presente el ser de Santa María pero, ante sus paisanos, busca demostrar los avances de su urbanización; no quiere usar el corte de allí y utiliza diversos huipiles. Refiriéndose a la ropa característica de Santa María de Jesús, un huipil de rombos con tonos morados y un corte de algodón azul oscuro, dice: *yo tenía pero no me gustaba, ya lo quité, porque mi corte era negro, una blusa roja, verde, morada, me la quité, ahora me visto así. Ya tengo como tal vez unos siete años de estar quitada esa ropa.*

Sus palabras nos ofrecen cómo se producen los reconocimientos intraétnicos y los interétnicos en La Terminal, y se pueden analizar dos tensiones principales. La primera es que a través del traje maya se expresan identificaciones más “desarrolladas” que la local, donde además entra la posibilidad de elección estética personal y el reflejo de unos símbolos de estatus superior que la de los paisanos campesinos. Otra es la posibilidad de ponerse vestido y hacerse ver como ladina, aquí se trata de relaciones interétnicas y, en ello, entra la preocupación por la situación futura de sus hijas en la ciudad. Las razones de no hacer “ladinas de vista” a sus hijas tiene que ver también con los temores de Luisa a la vida urbana y a las diferentes concepciones de la sexualidad entre el mundo indígena y el no indígena: *como ahora hay muchas cosas, fíjese que saliendo de un colegio una niña, tal vez tiene como ocho a nueve años, la violaron en la zona 8, vinieron el gran grupo los hombres. Estaban sentados en La Línea dicen, lo agarraron a la criatura y la mataron. Yo eso no quiero a mis hijos, si en cambio uno anda así de corte, así, largos los vestidos, que va a decir el hombre con uno así.* Así, el mantener el corte en la ciudad puede servir como medida de defensa porque ser indígena no provoca el deseo del hombre urbano. Pero, sobre todo para Luisa, aunque el vivir en la ciudad es ante sus iguales un símbolo de prestigio, el ser indígena está asociado a la subordinación y a connotaciones de valor negativas.

Como hemos visto, nuestros casos están tan encerrados en La Terminal que no podemos referirnos a otros niveles de interacción en la ciudad. Tampoco entonces a niveles más complejos. Por eso, las referencias de estos sujetos a un marco político y social más amplio que el determinado por su familia y el mercado, es casi inexistente.<sup>37</sup> Pero sí es importante la actividad y los círculos sociales que los evangélicos establecen en las iglesias. A diferencia de los casos de indígenas de doble residencia, en los que no se explicitaba un mensaje religioso en sus palabras, entre los residentes urbanos hay una pertenencia generalizada a diferentes iglesias evangélicas. Para ellos y sus

<sup>37</sup> Marcial, el único que parece ser consciente de estar incluido en un orden social, en una nación y un sistema político, aunque sea excluyente hacia gente como él. Por eso hace referencia a los políticos como *ladrones descarados*, se expresa con estos temas y no tiene miedo a hablar. Con todo, la movilización de La Terminal frente al traslado ha supuesto una significativa participación de los locatarios y de los externos –donde la presencia indígena es muy fuerte.

familias, la iglesia es un lugar de refugio, de comunicación y de convivencia. Sin embargo, aunque estas adscripciones religiosas tienden a ser resultado de la experiencia urbana, existe una significativa tradición evangélica en las comunidades indígenas que tiene influencia en nuestros casos.<sup>38</sup>

Mientras, Marcial y Luisa expresan diversos componentes en su construcción religiosa y el efecto de sus particulares experiencias y concepciones. Luisa era evangélica de niña, aunque su extrema religiosidad actual se ha construido y reforzado por sus experiencias vitales y el ambiente donde se ha movido, es decir, por La Terminal. Se vincula así a la afición del marido por el alcohol y las mujeres y el ver la vida como el pasar por diferentes “pruebas”. El evangelio tiene una fuerte presencia en su discurso, pero a la par de concepciones morales campesinas de respeto, costumbre y responsabilidad que no son necesariamente evangélicas. Y Marcial tiene asumido con humor su pasado alcohólico y los desastres económicos que le supuso la bebida: *no vaya a creer que porque estoy pobre... he manejado mucho pisto, bastante, yo estoy pobre ahorita porque quiero*. Su evangelismo se compone de elementos muy personales y posturas controvertidas, como el afirmar que los adultos pueden ser evangélicos, pero no los niños y, de hecho, no ha implicado a sus hijos en la religión que practican él y su esposa y no los llevan a la iglesia. Por otro lado, su moralidad hace mucho énfasis sobre “el respeto”. Al referirse al proceso de casamiento de sus hijas, dice: *¡Como ellos quieran!, si es ladino, ladino... Mire, le dije [a su hija], hay que respetar. Yo al rato no te estoy obligando que te cases, porque yo creo que un padre de familia no obliga a una hija que se junte ¿va? Nosotros estamos viendo qué es lo que te hace falta; ¿está tu corte?, está tu corte; ¿está tu huipil?, está tu huipil. Hay que fijarse bien qué clase de hombre es, porque ahora hay muchos mentirosos. Primero le dicen a una muchacha: ‘¡ah! mire, que yo no tengo mujeres, nos juntamos y esto que allá’, ¿va? Y el primero que dice que no tiene mujeres, tenía su mujer en su pueblo. Ahora, que esté aquí conmigo, yo soy el responsable de ellos, qué es lo que pasa a ellos; yo soy quien los va a regañar. ‘Si tiene papá, mamá, tiene que venir a presentar aquí conmigo, para que me quede yo sabido si no tiene mujer’.*

### **Confundidos en la ciudad**

Reflexionando sobre lo que hemos apuntado, parecería que el ser indígenas para estos residentes no es algo negociable hacia el resto de la sociedad urbana y guatemalteca, así se les adscribe y así se adscriben ellos. Para ellos hay unas diferencias dadas por diversos elementos, entre ellos el biológico, el racial, el de la sangre, que son inmodificables; el ser indio se hereda. Por otro, aunque el factor de la imagen exterior es más difuso y permite el ocultamiento, la transa, el camaleonismo, se les identifica su origen étnico por su castellano y por su desconocimiento de los códigos de conducta ladinos. Las fronteras

<sup>38</sup> El caso más evidente es el de Lorenza Bitzol, asociado a la influencia de grupos evangélicos en el interior de Guatemala. Su práctica es local, responde a una parte de su vida que se manifiesta allí, mientras que no se trasluce con fuerza en su discurso urbano. Enrique es un ejemplo de conversión más reciente y más típico, de la mano del hundimiento de la economía y de la vida familiar por ser alcohólico. Tal vez el vuelco y el reforzamiento de Enrique sobre su aldea forma parte de esta terapia de recuperación social. Lo evangélico tampoco ocupa su discurso.

son difícil de traspasar para los residentes en general, es más, encontramos una intención de mantenimiento de las fronteras étnicas en la ciudad y en sus hijos.

Los residentes, aun desde su situación de extraños, provincianos, inferiores e indios en la ciudad, son partidarios de las diferencias étnicas y de la delimitación de sus fronteras. Marcial se refiere a los no indígenas como ladinos y afirma que no se puede uno escapar de esta condición: *a muchos que sacan la mujer de aquí, que la llevan para allá, dicen que ya son ladinos ¡no hombre, no son ladinos! ¿pues qué?, ¿sólo cambiar?, ¡ah, qué gente babosa! Ya porque saben hablar, ya se hizo ladino, ¡no hombre!, ¿por el vestido ladino? No, se conoce.* Hasta ahora la mujer ha sido vista como la principal pieza en la transmisión del capital cultural, pero no se había captado la influencia del hombre, cómo establece su autoridad, su jerarquía y sus normas respecto a estos rasgos simbólicos. Ya nos detuvimos en las palabras de Gaspar Abaj, negando la posibilidad de cambio étnico en la mujer indígena. Cuando se preguntó a Lorenza Bitzol que le parecería si su hija se pusiera vestido, contestó: *a saber que dice su papá, la regaña;* Para Enrique, sus hijas han de mantener el corte: *así dice la gente de aquí, los ladinos, ‘¿por qué no les ponés vestido a la patoja?’*, *‘a mí me da vergüenza –dije yo–, como nosotros somos naturales y poner vestido los patojos...’*, *‘ah no, porque los vestidos son mejor’*, me dijo. Pero a mí no me gusta. Luisa también acepta la primacía del esposo en la toma de ciertas decisiones.

Entre los residentes indígenas en La Terminal, la identidad étnica se vive con la confusión de lo que es ser parte de la ciudad. Han llegado como campesinos indígenas rompiendo la frontera simbólica de los dos mundos: el indígena comunal y el ladino capitalino, cargando con las valoraciones negativas de lo que es ser indio en las escalas sociales guatemaltecas y resintiendo las condiciones de subordinación en que se encuentran. Ante ello optan por quedarse en el círculo laboral residencial de La Terminal porque, dado que no es factible para ellos ocultar su origen étnico ni manejar una negociación identitaria positiva, aquí las interacciones son en una buena proporción entre iguales, tanto en el sentido étnico como social. Las estrechas relaciones con el lugar de origen son su reafirmación, allí pueden mantener su lugar en la sociedad comunal y acercarse con la pátina y el prestigio que da la experiencia urbana. Otros elementos significativos en este grupo son el papel clave que toma la mujer una vez en la ciudad y la importancia del evangelismo como práctica religiosa y social que, aunque no quede muy patente, se puede pensar que tiene relación con la entrada a la vida urbana en unas condiciones muy desventajosas.

### 3. LOS “CAPITALINOS”

El grupo de capitalinos reviste especial importancia porque se ha trabajado a los indígenas urbanos como sujetos inmigrantes, obviándose a aquéllos socializados en la ciudad, más si los referimos a un ambiente como La Terminal que es visualizado como propio de gente de paso. Así, cuatro de las mujeres son nacidas fuera de la ciudad pero traídas de muy niñas, la mayoría son del departamento de El Quiché y de Totonicapán, lugares de origen característicos de los indígenas de La Terminal; y

una es de Aguacatán, Huehuetenango. Los otros dos son capitalinos de padres que se conocieron en la capital y de distintos lugares. Todos son hijos de inmigrantes.

Y es interesante por la diversidad de casos que se van a exponer. Dos son madres de familia frente a cuatro dependientes que todavía expresan aspiraciones futuras. Apenas hay un hombre, pero las mujeres permiten profundizar sobre la etnicidad en lo urbano, porque al exteriorizar su pertenencia –todas visten corte y huipil, lo viven con más intensidad. El tipo de hogar es variado, siempre con un amplio sentido de hospitalidad hacia los parientes que llegan a visitar o a negociar. La ciudad no parece implicar un acceso a la escolaridad, reproduciéndose los bajos niveles educativos de los padres. La excepción es el hombre, que está próximo a graduarse como perito contador.

### *Historias de vida*

Sus historias de vida parecen como continuaciones de las historias laborales de sus padres, como si fueran extensiones de sus redes mercantiles en La Terminal. Julio Lobos es el único que se encuentra relativamente fuera de este espacio.

#### Los “capitalinos”

	Lugar de nacimiento	Edad	Escolaridad	Hogar	Residencia	Venta actividad
Chayo Chávés	Aldea de Sta Cruz de El Quiché	32	No escolarizado	Esposo no paisano y 4 hijos	Periferia	Desayunos y cocos
Rosa Choy	Capital	25	No escolarizado	Esposo no paisano con 2 hijos	Periferia	Hierbas
Anabela Gómez	Aldea de Totonicapán	20	4° P	Con familia extensa de 14 miembros	Periferia	Comedor
Elena Ordoñez	Chichicastenango (El Quiché)	14	Primaria incompleta	Con familia ampliada de 12 miembros	Casa zona 8	Tortillería
Paula López	Aldea de Aguacatán (Huehuetenango)	20	Primaria incompleta	Con padres paisanos y 4 hermanos	Periferia	Tortea en casa
Genaro Lobos	Capital	26	5° Perito	Entenado, padres no paisanos y 4 hermanas	Línea	Almacén





Mujer capitalina de El Quiché con su hijo en su puesto de venta.

Chayo Cháves tiene 32 años, es casada, y tiene cuatro hijos de 17 a dos años. Nació en una aldea de Santa Cruz de El Quiché, porque su madre, ya en la capital, prefirió ir a “componerse” con el apoyo de su madre. Su padre trabajaba en La Terminal como cargador: *iba en la costa, a cortar algodón, café y toda la cosa, pero dice que era muy difícil pues eran los 12 [hermanos] y como se murieron cinco en la costa, entonces él se vino para acá.* También en la costa han muerto dos hermanos de Chayo.

Los padres de Chayo Cháves siempre mantuvieron puesto en el mercado. Ella empezó a trabajar de la mano de su madre, *nos tenía que enseñar a cocinar, a tortear, a lavar, a todas las cosas de mujeres. Entonces yo me dediqué con mi mamá, torteando. Ya, como a los doce años, me dediqué con mi papá.* Cuando se casó, Chayo regresó a las tortillas, puso un lugar en La Terminal, pero *como el humo me molestaba la vista, como tengo cataratas, entonces ya no seguí. Mi papá me dijo que lo dejara. Busqué otro mi lugar por medio de una amiga. En eso que se enfermó mi papá, como él fue diabético. Entonces me mandó llamar diciéndome que le cuidara el lugar mientras se aliviaba. Yo lo acepté, cuidé el lugar, pero ya de ahí no me salí,* y se quedó con el puesto de cocos del padre.

Cuando se quiso juntar con su marido, que procede de Santa Lucía Utatlán, Sololá, a sus padres no les pareció, tenía un estatus todavía más bajo que el suyo, *como son bien pobrecitos sus papás, no se podían defender por sí solos, entonces ellos lo que hacían, se*

*sentaban así en las banquetas y pedían limosna. Entonces, mi papá no quería porque por el sistema de que ellos eran muy pobrecitos, y mi papá me decía a mí que así nunca íbamos a tener vida. Él jalaba bultos, así en mecapal, así es como yo lo conocí, y hasta ahora que ya ha tenido un poco de cambio, ¡va! Ya no es ayudante de camión, ni jala mecapal, lo que se tiró a la fotografía. Tenía un amigo de Villanueva que le dijo: '¡tirémonos al agua!' Le llevó a una iglesia que se llama La Esquipulitas, zona 11. A veces, hay actividades, digamos primeras comuniones, bautizos, quince años, ahí está él.*

*En su puesto la lucha es dura, las limitaciones del negocio son evidentes: pues, la verdad, a veces me pongo a pensar eso, ¡va!, con lo que trabajo ahí es poquito, mínimo de 60 quetzales. Eso es lo único que consigo y con eso doy vuelta. Gracias a Dios, es conforme de llevar los sustentos de ellos, los niños, ¿verdad?, y lo que ellos necesiten en sus clases.*

Rosa Choy nació en la capital, de padre k'iche' y madre kaqchikel. Ya en los 50 ambos se encontraban en la ciudad. Su padre no había querido bajar a la costa y se vino para la ciudad a comerciar; su madre era doméstica. Luego ambos se dedicaron a negociar en La Placita, y de ahí se pasaron a La Terminal. Fueron seis hermanos –dos fallecieron– y ella es la única hija. *Nunca estudié fijese, no puedo escribir, leer sí, pero no mucho.* Rosa, de 25 años, se ha casado recientemente y tiene una hija de un año (su hijo de diez años es de otro padre que falleció hace ocho años, originario de Santa María Chiquimula, Totonicapán), su marido es de Momostenango. Él vino buscando trabajo: *tejían ponchos, a él no le gustaba... muy pesado y muy poco se gana.*

Rosa también es parte de una estrategia familiar de asentamiento en el mercado: *como a la edad de siete años ya vendía yo, siempre a La Terminal. Cuando yo me casé, entonces ellos [sus padres] se fueron a vender al Granero y me quedé yo aquí. El puesto que tengo es de mi mamá. Ellos llevaron la venta de fruta para allá. De vender las hierbas tengo como unos diez años.* Su marido tiene un puesto de venta de lanas enfrente: *mi papá le dio un lugar a él.*

Anabela Gómez tiene 20 años, es de una aldea de Totonicapán. Sus padres salieron de la comunidad porque metieron preso a su padre y tuvieron que vender la casa para pagar la multa. *Cuando salió mi papá él vino aquí, después fue a traer a la otra mi hermana, la que es grande. A los pocos tiempos fueron a traer a mi mamá, entonces todos vinieron. Yo me quede con mis abuelitos, como un año.* Estudió hasta 3° primaria, *mis papás no iban a poder pagar mis estudios, me dijeron: 'basta con saber leer y escribir', ya preferí dejarlo.* Son una familia muy grande que no se separa, sus hermanas y hermanos casados han introducido a la familia a sus respectivos esposos.

Como las anteriores, Anabela pertenece al mundo de La Terminal. Su padre *empezó a vender granizadas, a Dios gracias, dice él, ese negocio lo hizo levantar. Empezó a trabajar con un don que se llama don Mingo. Él le ayudó, le dio carreta. Poco a poco a él le fue dando la idea, entonces ya él mandó hacer carretas, fue a traer gente de allá de la aldea. Cuando yo vine mi mamá empezaba a vender jabón, sal. Así, poco a poco, fui creciendo y empecé a trabajar con mis hermanas allí en la discoteca [tienda de música evangélica]. Entonces un don que está allí nos vendió un lugar. Las tres hermanas estamos juntas con el comedor. Se casó la mayor y de ahí se casó la otra. Ambos cuñados*

son indígenas atitecos que venden cebollas. Anabela es la encargada de ir a repartir la comida por los alrededores. Su padre y hermanos tienen una bodega donde venden grano por mayor, su madre tiene un puesto donde vende gabachas y *siempre, el fideo*.

La joven Elena Ordoñez nació en Chichicastenango, su padre abandonó a su madre y ésta optó por probar suerte con sus siete hijas haciendo tortillas en La Terminal. Es la más joven de nuestros casos y puede decirse que se ha criado en el ámbito del mercado. *No estudié nunca, a mi mamá no la alcanzaba el dinero*. Vive en una familia ampliada con sus hermanas solteras, su madre, una hermana viuda –casada en Chichicón sus tres hijos y un tío. Es uno de los pocos hogares indígenas que arriba a la ciudad por motivos económicos pero generados por la desintegración familiar.

Su familia es otro caso de ampliaciones de los pequeños espacios del comercio sólo que, al tratarse de mujeres se han extendido sobre la tortilla: desde los 6 años *mi mamá me enseñaba a trabajar, yo le ayudaba, pero ahí no me pagaba nada, lo que pasa es que me decía 'así aprendés a tortear'. Todas mis hermanas son iguales, torteábamos con mi mamá, íbamos a ayudarla*. En la zona 8 pusieron la primera tortillería, después fue aquí: *una señora lo conoce mi mamá y la dijo: 'no querés agarrar esto, yo ya no quiero tortear ahí', 'está bien', le dijimos y lo agarramos. Mi hermana Alicia es la encargada aquí. Yo, ella y Juana*. Tienen una muchacha de Comalapa que las ayuda. Llegaron a tener tres tortillerías, una de las hermanas trabaja en un comedor cerca del Granero, es la *única que trabaja fuera de la familia*. Su tío también trabaja en el mercado y otros familiares de Chichi *llegan aquí a trabajar y luego se van para allá*.

La familia de Paula López procede de otra región y, en este sentido, corresponde a una lógica y a un proyecto de vida en la ciudad algo diferente. Son de una aldea de Aguacatán. Su padre llegó a la ciudad hace unos 17 años como guardián de la casa de un coronel del ejército. A los cuatro años mandó llamar a su familia, ya había encontrado su lugarcito para vender en La Terminal. Es una familia extensa, hay un hermano casado –con una paisana, que vive con ellos.<sup>39</sup>

Su primer trabajo no se sitúa en el mercado, sino que entra a los nueve años como doméstica en una casa. A partir de esto su experiencia laboral es amplia: vendió tortillas y verdura en La Terminal, trabajó en Koramsa –la planta maquiladora más grande de Guatemala, regresó al mercado con su padre y hermanos que tienen un puesto de cebollas, ajos y sal.<sup>40</sup> Su función como intermediarios de estas verduras les pone en una situación algo más favorable que el resto de los minoristas que estamos viendo. Paula trabaja hace dos años junto a su madre y su nuera en la tortillería que tienen en el mismo domicilio lejos del mercado y estudia 5º de primaria durante los fines de semana.

<sup>39</sup> Según Paula, hay bastantes aguacatecos en la capital pero, aparte de uno, vecino de su padre en La Terminal, ella no los identifica como trabajadores en el mercado. Piensa que mujeres y hombres entran en casas a trabajar en el servicio doméstico, la jardinería, la guardianía. Probablemente La Terminal no es un espacio de intermediación urbana tan significativo como para los k'iche's.

<sup>40</sup> Algunos de estos productos los reciben a través de parientes desde su propia tierra aguacateca donde desde los años 60 se producen importantes cantidades de cebollas y ajos –aunque a fines de los 90 es un cultivo en crisis por la competencia externa.

Genaro Lobos es el más mayor de los dependientes, tiene 26 años. Su madre es de San Francisco el Alto (Tonicapán): *como eran bastantes hermanos, entonces las personas que van a pasear allá necesitaron una sirvienta y se la trajeron a ella. De ahí se salió y, como ya su papá y su mamá estaban muertos, decidió no regresar y se quedó trabajando en otro lado.* Después estuvo viviendo con mi papá durante 4 años, tuvo a otra hija, mi hermana, puros hermanos de papá y mamá. Luego su madre se juntó con su padrastro de San Antonio Ilotenango (El Quiché): *él es mi papá porque hasta incluso me reconoció y todo.* Su hermana está casada y, por su padre actual, Genaro cuenta con otras tres hermanas. También conoce a sus hermanastros mayores que se mantienen en la aldea de El Quiché: *como él tiene otros sus tres hijos grandes, él va a verlos y a dejarles unos sus centavos.* Así que se trata de una forma particular de familia nuclear. Genaro está llevando 5° de perito contable, es la persona indígena que tiene el grado de estudio más alto que he encontrado en La Terminal. Decidió estudiar *por las necesidades que he visto, que nunca va a pasar uno de zope a gavilán, sólo así.*

De doméstica, la madre pasó a comprar fruta y elotes para luego vender por las obras. Después se metió a trabajar en un comedor grande: *fue agarrando experiencia.* Ahora su madre, su padre y sus hermanas venden en la noche, tienen una venta de comida aquí abajo, es un comedor ambulante. Genaro se iba con mi papá a vender *candelas así a las colonias, a las tiendas. Nosotros hacíamos las candelas. Ahora tengo dos años de trabajar en una bodega de [los almacenes] La Samaritana. Venimos aquí a La Terminal a comprar la verdura, llevamos a esa bodega y de esa bodega la entregan a La Samaritana.* No le gusta llegar por el comedor, pero cuando hay necesidad sí vengo, el ambiente no me gusta mucho, no me siento de acuerdo al ambiente de aquí. De manera que sigue vinculado al mercado, mientras espera ejercer mi profesión, que tuviera las posibilidades de tener el negocio y ejercer mi profesión a la vez, sería bonito.

### **La apuesta urbana**

La ubicación residencial de estos capitalinos indica su experiencia urbana, porque todos ellos han logrado salir a vivir fuera de La Terminal, dentro de las situaciones habitacionales típicas de los sectores populares: la invasión (como El Mezquital o La Línea), y el alquiler en las orillas de la ciudad (como El Milagro o La Carolingia). Apenas una familia, la de Elena Ordóñez, continúa habitando por sus inmediaciones, en una casa de la zona 8.

La más excepcional es la familia de Anabela, que ha construido casa propia. Primero vivieron en el mismo puesto que cuidaban, *aquí mismo, en esta covacha, allí dormíamos porque la señora nos dijo que le cuidáramos el negocio. Al tiempo mi papá se fijó que no cabíamos allí, que era muy peligroso, como disparaban mucho en la noche, muchos ladrones, entonces ahí dijo mi papá que iba alquilar aquí en la zona 8. Nunca cambiamos hasta que mi papá pudo comprar un terreno en la zona 19. Entonces él construyó y cuando terminaron de construir nos pasamos allí, hace como cuatro años.*

Este grupo de capitalinos demuestra su apuesta por la ciudad que tiene sus matizaciones. Aunque apenas tuvieron acceso a la escuela y pese a sus limitaciones

portan sus señas de capitalinas. Por ejemplo, Rosa se pinta los ojos y lleva, además de múltiples anillos en sus dedos, cinco aretes en una oreja y su oro en los dientes.

Genaro Lobos, a pesar de mostrarse como cualquier otro joven urbano, se identifica como indígena si se le cuestiona: *pues yo ahí diría que sí, porque digamos, ladino no soy y sería engañarme decir que soy ladino y teniendo mi mamá de corte, cuando definitivamente no.* Sin embargo prefiere no interactuar como indígena. El marcador étnico lo pasa a segundo plano porque acepta los estereotipos negativos del ser indio. Para referirse a los indígenas, se desliza entre el nosotros y el ellos. *Como digo es en el modo de ser y en el modo de pensar. Siempre habrá diferencias. Si yo voy con mis primos a platicar con ellos, ellos tienen otros sueños que no tengo. Digamos, ellos se dedican sólo a sembrar su tierra y a tener su esposa, tener sus hijos y nada más y no se complican la vida [risas]. En cambio uno no, porque uno se traza una meta y al llegar a esa, quiere otra y así, nunca está conforme uno aquí. En cambio ellos con cualquier cosa... A los naturales, digamos nosotros ¿verdad? tenemos poca iniciativa para hacer uno sus cosas... por ejemplo yo estoy influenciado por la ciudad, entonces tengo que sobresalir aquí en la ciudad. Ésa es la diferencia.*

Identifica a sus hermanas como indígenas aunque no llevan corte ni huipil, *porque ellas como son de aquí, ellas están acostumbradas aquí, digamos si uno les pone corte, ellas dicen que no, porque ellas quieren un vestido que está a la moda. O lo que hacen ellas, hacen adaptaciones de vestuario, sí pues. Digamos mandan hacer sus faldas de corte.* Su madre pudo cambiarse a ser de vestido y no lo hizo: *un tiempo sí anduvo de vestido, cuando estuvo trabajando en casas, por la necesidad de que ella no podía comprar los cortes. Entonces ya cuando se juntó con mi papá, ellos ya tuvieron un poco sus centavos, entonces ya pudo ella empezar a comprar sus... sí, ella prefiere sus cortes.*

Dice que no habla ni entiende el k'iche', *porque ella cuando se vino para acá se vino pequeña, tuvo que aprender el español y olvidó su lengua. Por ejemplo, llega alguien allí a pedirle en el mercado, ella entiende qué es lo que le están pidiendo, pero no les puede responder. Ahora él sí, porque como él lo ha seguido, a él no se le olvida.* Siente que en la ciudad *no tengo yo esa necesidad de conocer la lengua.*

Indirectamente viene a decir que escogería una mujer urbana-ladina para casarse: *la verdad que no me he puesto a pensar en eso. Sería por lo menos una persona que esté a mi nivel, ¿va?* Para Genaro hay diferencias entre unas y otras: *a veces en el modo de pensar no son iguales, tienen diferentes maneras. Son más reservadas las naturales, son más tranquilas.* Mientras sus hermanas capitalinas: *por la ciudad, porque como ellas están influenciadas a lo que hay aquí y las otras a lo que hay allá.* Genaro manifiesta una identidad étnica ambigua, es un joven urbano con ambiciones que *los naturales* no tienen, y ve las limitaciones más por la parte socioeconómica y espacial que étnica en sí misma. Lo étnico está asociado a ser campesino y a ser conformista, él necesita de otras comodidades, tiene otro estatus, pero tampoco puede ni quiere identificarse como ladino.

Las mujeres, aunque pasan por momentos de duda, son menos indecisas que Genaro. Así, Elena, la joven tortillera de Chichi, sostiene su identidad étnica y los rasgos étnicos conscientemente. Aunque para sus hermanas es diferente: *sólo ellas*

dos sí se ponen a veces así falda. [Mi mamá] nunca nos dijo que usáramos vestido, sólo corte y así. Elena pone énfasis en los gustos eclécticos respecto a los huipiles porque la vinculación con Chichicastenango ha dejado de ser significativa para ella. El huipil de Chichi es de mucho calor, ya llevamos de unas otras clases, otros pueblos, de todos es bonito. El de Cobán no me gusta, muy delgadito y muy chiquito; también tenemos de Quiché y de Totonicapán; ahora así de Sololá casi no me gusta, es más camisa, y el corte tampoco, no me gusta. De esta manera, Elena muestra una identificación como indígena más allá de su origen chichicasteco, aunque siempre mantiene el corte local. Además siente cierta animadversión hacia el ladino y afirma que ella se casará con un indígena, de parte de aquí o de allá, ¡ahí la suerte!.

Ya señalé que la joven que refleja socializaciones más amplias es Paula, que llega a idealizar el mundo urbano, pero aún se encuentra muy ligada a la familia y se identifica como aguacateca. Su casa es un espacio de recibida de los familiares y, por la presencia de estos elementos, ella vincula la diferencia étnica a la familia. Acepta el corte y unas amistades indígenas en lo urbano sin cuestionar esta realidad, aunque tuvo sus vacilaciones: *me puse una ropa mientras estuve estudiando, pero me lo quité otra vez. No sé por qué ellas [mamá y abuela] no quieren que yo use vestido.* Sin embargo ahora dice: *me quedo con el corte, ya no quiero ponerme vestido.* No sabe si a sus hijas les pondría corte, pero si se casara con un paisano *se lo pongo.*

Anabela es segura y con una identidad afirmada, en la que ha jugado un importante papel de reforzamiento su padre, la familia y sus cuñados. Además, su diferencia étnica la ha adaptado a la ciudad y está orgullosa de sentirse capitalina, manteniendo una visión positiva del ser indígena frente a la discriminación. Tal vez porque, frente a otras mujeres, ha descubierto la posibilidad de refuerzo comunal por la familia y por Santiago Atitlán. De nuevo su identidad se libera de localismos.

Reconoce que le cuesta hablar el k'iche' y que "la lengua" no es necesaria en la ciudad, *yo entiendo, pero no puedo responder. Entiendo y entiendo bien, mi abuelita solo en lengua habla, cuando viene a estar con nosotros un mes, yo le contesto ya en lengua, poco, porque no le puede contestar muy bien, pero al mismo tiempo está tratando de aprender tz'utujil.* Las diferencias con los indígenas del interior, no son vistas por Anabela de una manera tan radical como la de Genaro, pero, como vimos con casos anteriores, también afirma las barreras étnicas: *siempre tenemos diferencias, o sea que una así siendo indígena y se pone vestido se echa de ver, se nota bastante, sí, porque me he fijado en varias que se quitan el corte y se ponen vestido, siempre se les echa de ver.*

Así, su reivindicación más profunda y rotunda la explicita a través del traje. Se cambió cuando fue a la escuela, pero *[en casa se cambiaba] porque me daba vergüenza andar así con uniforme. Yo no me lo quito porque, como dice mi papá, es un orgullo de uno llevar el traje de uno, eso es lo que él dice, yo estoy de acuerdo.* Y sobre el huipil dice: *nosotros usamos de diferente, usamos el de Santiago Atitlán, el de Xela, así.* Se va a casar con un hombre indígena: *porque así, sin ofenderle, los ladinos nos tratan de indias a*

*nosotras, y si yo algún día me llegara a casar con un ladino, yo sé que mis suegros me van a decir india, eso no me gustaría que me digan a mi.*

La impresión que ofrece Rosa Choy, la mujer del puesto de hierbas, es que conserva los rasgos étnicos por imposición. Tal vez por ello trate de enfatizar que, dentro del ser india, ella es diferente y lo expresa en el no hablar en lengua, su insistencia en el aseo, el uso de huipiles variados, el peinado, y a través de la ropa. Sería como una etnicidad a la capitalina, reforzada por los hombres, en que remarca su presentación diferenciada de la sencilla y pobre de las mujeres del interior.

Rosa no se quitó el corte porque *mi papá no quiso*. A su hija la está poniendo vestido: *porque mucho calor, como el corte es muy grueso, tiene que darle molestias tener apretado el estómago. Él [esposo] me dice a mí que de corte, porque nosotros somos naturales y así tiene que ser, porque aunque sea, pero hay que ponérselo. O sea, dice mi papá, 'yo antes de ustedes, con quién sea, cómo sea, pero yo nunca te puse vestido. Entonces no le pongáis vestido a ella'. Entonces, yo no sé lo que es uno y va a tener que ser así, porque si ella es natural, pues natural y si uno es ladino, pues....* Tiene un gusto estético refinado, se pone *"de todas clases. El de Quiché ya no mucho me gusta, porque a mí me crecieron sólo con ese traje. Mi papá sólo de Quiché, como de allí es él. Mi mamá no podía decir porque como dice él, él es el que manda, pues no lo pueden atacar. Entonces, a mí me aburrió y no me gusta ese traje ya. Ahora como está mi esposo, el me compra y me dice, 'ahora ponga de tal cosa'. En lengua yo no sé –dice Rosa–, unas que otras palabras las entiendo y ahí casi no. Es que a mí no me gusta pues... Porque fíjese que entonces puede haber gente que lo mira a uno, tal vez hablan de uno ¿verdad?* Los hijos tampoco van a aprender: *él dijo que no. 'En primer lugar no estamos allá', dijo, 'estamos más aquí'.*

Chayo Cháves, la del esposo fotógrafo, tuvo una educación informal y católica dirigida al respeto, la responsabilidad, el trabajo, la familia, la sumisión, que trata de reproducir sobre sus hijos. Cuando se la cuestiona sobre qué le parecería si sus hijos se casaran con ladinos, dice: *"Igual, lo único que siempre y cuando la educación es la que manda, ¡va!, y la responsabilidad es la que una ve. [Se ríe] Pues digo, yo he visto a muchas mujeres que son muy malas habladas y en la forma como se portan con sus papás, y todas las cosas, entonces les digo yo que a mí no me gustaría una mujer así, no, a mí me gustaría una mujer que sea formal, que sea bien educada, no digo santas, porque nadie es perfecto ¡va!*<sup>42</sup> *Porque yo eso es lo que voy a decir a mis niñas, 'no hija, no se porte mal, a mí no me gusta que usted provoque'. Y así mero son los varones, gracias a Dios, ellos no tienen mal hablar. Aquí crecieron en La Terminal, pero mucha gente me felicita y me dicen 'señora, ¿sus hijos crecieron en La Terminal?'. Siempre crecieron ahí los niños, pero gracias a Dios no son maleducados, no. A ellos no les doy el permiso de que salgan, ellos me tienen que pedir permiso. Cuando van a estudiar les digo yo '¡mucho cuidado!, yo no quiero quejas ni de maestra, ni de directoras, ni de*

<sup>42</sup> Aquí doña Chayo responde respecto a sus hijos –no respecto a sus hijas, también incluidas en el cuestionamiento, enseñando cómo implícitamente se entiende y acepta que sean los varones quienes rompan con la endogamia étnica.

*nada de eso, ni de alumnas'. Estamos todo formal, ¡bendito sea el Señor! El día domingo yo los saco a los niños y a mi esposo lo dejo cuidando la casa más que todo, ¡va! Como soy católica, pues eso.*

Tampoco expresa un sentimiento de pertenencia local, se identifica como indígena junto al embrollo de estar en la ciudad y con la asimilación a un traje. Habla k'iche', pero sólo con su familia, *con mi esposo no, porque yo le digo el dialecto mío y no me entiende. Con mi mamá más que todo porque no entiende mucho la castellano [se ríe].* Sus hijos "no quieren aprender, yo les hablo en la casa y me dicen '¡ay, no mamá! que no me gusta que me hablen así' –dice– 'yo soy capitalina y yo tengo que aprender aquí'. Mi hijo mayor dice, 'mire mamá, si usted me habla así en lengua, yo le hablo en inglés a ver si usted me entiende', me dice. 'No' –le digo yo– 'yo no entiendo el inglés', ¡va! [risas].

El traje es, para Chayo, lo que la identifica como indígena: *yo soy pura indígena [se ríe]. Porque digo yo de que por el traje somos de aquella parte, pero la verdad es que somos capitalinos. Seguimos llevando traje [todas las hermanas]. Es que lo que pasa es que somos acostumbrados de tener apretada la cintura, primero. Y segundo que, como ya ve, que tan cortos que se usan las faldas, los vestidos ¡va!, entonces no me gusta. Ahorita el corte así como vale, así tarda, porque por ejemplo, éste ya tiene cinco años, entonces lo que pasa es que uno lo debe de cuidar, ajá.*

Sus hijas mantienen este símbolo étnico y en sus argumentos se mezclan de nuevo una diferente valoración del cuerpo y de la sexualidad y razones prácticas: *no me gusta verlas así en vestido, porque como ellas no se fijan ni como se sientan, hay días, hay ratos que están de buen carácter, se sientan bien y hay ratos de mal carácter, se abren, y eso es lo que a mí no me gusta. Entonces, le digo yo 'te voy a vestir como yo me visto'. En casa, los días sábado y domingo usa pantaloneta para no ensuciar el corte, como mucho se arrastra. La niña igual, la chiquita, la saco el corte y se mantiene en la casa en pantaloneta. Señala cómo ser indígena es aparentado y vivido de forma diferenciada entre mujeres y hombres: [los hijos] Ya no quieren hablar lengua, ¡va!, entonces ellos son más capitalinos que yo. No [son tan indígenas], bueno mis hijas sí, pero los varones no se echa de ver ser indígenas.*

En definitiva, estos indígenas continúan descubriéndonos cierta confusión en la forma de entender la diferencia étnica en un mundo urbano pero, al fin, su etnicidad se construye desde la ciudad capital. Sus vinculaciones con las comunidades y su uso del idioma maya están en proceso de disolución. Las mujeres nos hablan mejor de este proceso de refuncionalización étnica, ya que los hombres pueden pasar con más facilidad su origen étnico a segundo plano y no interactuar como tales hacia la sociedad capitalina. Estas mujeres se dirigen hacia la sociedad como indígenas, pero con un matiz de orgullo y no de subordinación, como en el grupo anterior. Han salido del marco habitacional del mercado y, aunque se quedan en él trabajando y, por tanto, en un medio con fuerte presencia indígena –es más, se unen a hombres indígenas que llegan a la ciudad, las tenemos luchando, conviviendo y relacionándose con otros habitantes de las colonias periféricas de la capital.



#### 4. REFLEXIONES FINALES: UNA ETNICIDAD INSULAR

En resumen, entre los grupos que he distinguido de indígenas de La Terminal encontramos cambios y continuidades. Hay modificaciones dadas por el proceso de inserción urbana, por ejemplo, respecto a la percepción y relación entre el lugar de origen y la ciudad capital: en los “más urbanos” se han diluido las visitas y el sentimiento de paisanazgo; hay un menor conocimiento y uso de la lengua maya que tiene que ver con los requisitos urbanos de hablar un correcto castilla y sin acento; y además se da la salida del mercado como espacio de residencia.

El primer grupo de comerciantes indígenas se resiste a asentarse en la ciudad. En ellos la etnicidad se expresa como diferencia espacial-estamental. Se mueven entre dos ámbitos territoriales, entre dos mundos sociales, buscando mantenerlos todo lo autónomos que sea posible, prefiriendo conservar su participación social como sujetos comunales.

El grupo de migrantes que ya son residentes de la ciudad capital también se encuentra involucrado en la segmentación étnico estamental, pero sin gozar la autonomía relativa que concede el vivir en una comunidad indígena. Así, resienten el peso de la subordinación con más fuerza. Vivir la diferencia étnica desde su cara más oscura y negativa les hace sentir la impotencia y la confusión de lo que significa ser indio en Guatemala: son ciudadanos de segunda categoría. Ellos, al fin y al cabo, se enfrentan a la ciudad marcados por su socialización como indígenas campesinos, aunque en La Terminal desarrollan cierto dominio de unas redes familiares y paisanales. Pero es de cara a sus hijos cuando se les plantea salir de este laberinto: cómo van a conciliar el ser indios en un mundo no indígena, cómo van a armonizar la sangre, los ancestros y la cultura con el nacer capitalinos, hablar castellano y adquirir ciertas formas urbanas. Las opciones se complican y algunas de las posibilidades se reflejan en el siguiente grupo.

En el sector de los indígenas urbanos, las formas de vivir y significar la etnicidad son aún más complejas. En ellos debemos distinguir las diferencias que se producen no sólo por generación, sino también por género (que ya se apuntaban en el grupo anterior). Ciertos factores que provocaban el rechazo étnico en lo urbano son superados por estos jóvenes: hablan un castellano sin acento y, los hombres, visten según los patrones de la moda, dominan su asentamiento dentro del mercado y se involucran en la problemática urbana. Frente a la sociedad capitalina, los varones pueden permitirse un uso más estratégico de su identidad, mientras las mujeres –que conservan su corte y su huipil– no pueden hacer esta instrumentalización de la identidad étnica. Ser indígena tiene un contenido negativo y supone unas prácticas sociales discriminatorias hacia ellas, viven la estamentalización social desde la subordinación, pero con cierta arrogancia.

### ***El holismo reelaborado: hogar, comercio y mujer***

La Terminal podría jugar, a nivel urbano, un papel semejante al de la comunidad indígena dentro del sistema socioespacial étnico-nacional. Aquí no se alcanza la coherencia grupal interna y la profundidad histórica que caracteriza a la comunidad indígena, pero se puede identificar en el mercado una base que se mantiene en los tres grupos y a la que no hemos prestado en este texto toda la atención que se merece, aunque aparece implícita y explícitamente: es la fuerza integradora y ordenadora del hogar, donde desembocan los esfuerzos de los jefes, la mujer y el hombre, de sus hijos y de otros posibles miembros. Esta institución se redefine y alcanza en la ciudad un papel fundamental ante el ambiente social de u. espacio como La Terminal.

El mercado facilita una inserción urbana a través de la identificación del trío familia-negocio-sobrevivencia. Los jefes y los miembros, aparte de otros lazos como los afectivos, son socios económicos. Entre ellos se dividen los esfuerzos hacia un fin común. Tratan de extender las entradas de ingresos al hogar y cada uno de los jefes suele tener su propio negocio independiente. Cuando esto no es así, el establecimiento familiar que se mantiene es el de la mujer, quedando el marido sumido –y disponible para otras ocupaciones– en este cuerpo regido por ella. Aunque se podría pensar si el hombre no tiende a desarrollar unas vinculaciones con ciertos productos en los que busca controlar producción y distribución, asegurando más las entradas. Mientras, al interior del hogar encontramos unas prácticas y un discurso de conciliación y respeto entre los jefes, una negociación y un pacto de responsabilidades que van a compartir y a acentuar por encima de las disensiones, especialmente de cara a la sociedad externa, en este caso, la urbana.

En la comunidad de origen de los indígenas ocurriría algo semejante, se prioriza la cohesión interna del grupo antes que los individuos que lo forman, y se establece en la cotidianidad un control social tácitamente aceptado por los miembros. Al llegar a la ciudad, el hogar, siguiendo este esquema, se convierte en la célula principal para la intermediación entre los sujetos indígenas y la sociedad urbana y se podría pensar que este comportamiento holista responde de nuevo a un mecanismo que es responsable del mantenimiento de la diferencia étnica en la ciudad. Una práctica social guiada por normas y valores que refuerza la solidaridad y dependencia mutua del grupo recreadas frente a la violencia cruda de la precariedad, la miseria y la exclusión (Bastos, 2000a y b).

Es importante visualizar el ambiente límite que es La Terminal al tiempo que no idealizar ni ofrecer generalizaciones tajantes sobre la conducta holista de los indígenas. Por eso quiero exponer un ejemplo de cómo se produce la convivencia de tantos y tan contradictorios elementos. En una visita al mercado encontré en el puesto de hierbas de Rosa Choy a su hija pequeña acompañada de otra niña. Rosa me explicó que era su sobrina y que estaba a su cargo:

*Como mi hermano tomaba y tomaba, la mujer, entonces, mi hermano de tanto tomar murió. Como la mujer lo dejó, él se decepcionó y comenzó a tomar diario y aguantó como un año y allí murió. Él ya no trabajaba, sólo mi mamá le daba, le decía 'tengo hambre', y*



Aula de clases para los niños y niñas trabajadore en La Terminal.

*le daba comida, 'voy al baño, déme dinero', le daba un quetzal, cuando venía, ya venía tomado. Siempre se mantenía por aquí, así como hacen los cargadores. La mujer dice que es de Mazate, es ladina, allí está, ella anda con los bolos.*

*Como la señora tenía uno de trece, uno de once, la niña de nueve y hay otro de seis y una como de dos años, pero ése se lo quitaron a mi mamá en el hospicio. Se lo quitaron porque de parte del hospital Roosevelt, ella [la cuñada] llevó bien grave a la niña, entonces ese día dice que le dijo a los niños, 'espérenme aquí, sólo voy ir a ver si su papá no está en La Terminal', se vino, y qué si se puso a tomar con otros señores y dejó a los niños allí, qué si pasaron una noche y un día allí, entonces vinieron los doctores y les buscaron casa hogar. Como esos niños no estaban reconocidos, ellos los llamaban sólo por apodos, porque ni los habían reconocido que fueran hijos de ellos, pues como tomaba él y tomaba ella no se acordaban.*

*Entonces como ellos alquilaban por aparte, mi mama no se daba cuenta. Entonces mi mama habló con la señorita social y le dijo que si ella los quería los tenía que reconocer. A la mamá de ellos ya no se los daban, porque ellos habían mirado que ella tomaba mucho y entonces mi mamá a la niña más chiquita la dejó en casa hogar. Y el más grandecito se perdió, se volvió drogadicto, porque como la mujer venía, y decía a mamá que 'ellos no son sus hijos' y la maltrataba, entonces él como ya estaba grande, él se dio cuenta y dijo 'para qué la va a venir a maltratar, mejor me voy' dijo. Y se fue a la calle. Ya*

*está mañoso, la droga ya le gustó y ya no. Ahora el otro que tiene once años, él está con mi mamá, él vende, ayuda y estudia. Pero como a la Celeste entre los dos [con el otro de seis años] le pegaban, entonces dijo mi mamá, 'mejor llevátela vos para que no agarre mal camino, porque vos tenés una hembrecita entonces le hace pareja a ella', me dijo mi mamá. [Su marido no dijo nada por recogerla] porque 'pobre, ella necesitaba', y que 'Dios algún día le ayudaba a uno', y la recogimos para mientras ella fuera creciendo, fuera aprendiendo. Un día cuando ella ya esté grande trabaja y gana y se viste. Hay que enseñarle a barrer, hacer comida, hacer limpieza, para que ella cuando ya sea grande ya se sabe hacer.*

### **Neoindianidad o "es variante"**

Hemos visto que el mercado mantiene una fuerza centrífuga en su faceta de inserción laboral, y que ésta parece acentuarse para las mujeres. Se podría plantear sino sufren una presión paterna, familiar y, en general, social, como representantes de "la pureza étnica" y, mientras los hombres llegan a casarse con mujeres "de vestido"; las mujeres indígenas capitalinas parecen renovar y reforzar el grupo étnico al unirse con hombres indígenas inmigrantes. Esto, junto con los nuevos contenidos y formas que aportan las mujeres capitalinas al ser indio, permitiría hablar de la neoindianidad o variante urbana. Aquí La Terminal muestra su gran dinamismo y su capacidad de demostración.

Las mujeres comerciantes manifiestan, en sus maneras de vestir el traje maya, una reformulación positiva de la estamentalización que conlleva la diferencia étnica en Guatemala, promoviendo un uso múltiple, combinado y amplio de sus prendas. A pesar de que estas mujeres ya no participan en su confección, con su recreación del traje están desarrollando unas formas de indianidad diferentes a las "tradicionales rurales" en un esfuerzo por disociarlas del contenido estigmatizado de ser indio y pobre. Significan situaciones, éxitos, vivencias, empleos, contextos que se expresan en estilos particulares. A las mujeres urbanas del mercado les gusta desarrollar la carga estética de los huipiles, reivindicando a través del símbolo visual del traje la construcción de una "identidad común" (Otzoy, 1992). Se permiten este juego con sus trajes desde su permanencia en "la isla", que es el mercado de La Terminal de ciudad de Guatemala, un ámbito de reforzamiento y no de cuestionamiento identitario. Este mundo desarrolla una elaboración propia del ser indígena y aquí quiero resaltar el papel del hombre, porque si hasta ahora la mujer ha sido vista como la principal pieza en la transmisión de "la cultura", no se había captado la influencia del varón y cómo establece su autoridad respecto a estos rasgos simbólicos. Es una respuesta estamental –en el sentido colectivo-holista– a una situación estamental, donde hay una dimensión de género (o sexista) que habría que trabajar en detalle.

### **Panindigenismo y paisanazgo**

La Terminal es un vecindario peculiar, y si sólo consideramos su población indígena alcanza significados aún más particulares. La dinámica intraétnica con este complejo

y masivo encuentro de indígenas se traduce tanto en la expresión de identidades y pertenencias étnicas más amplias, como en las confianzas que permite el paisanazgo. La interacción como indígenas resulta en matrimonios interétnicos de sujetos de distintos orígenes “étnicos” y pone en contacto diferentes situaciones geográficas, creando espacios interconectados más allá de la comunidad o de los mercados capitalinos. Quiero insistir por ello en que la distinción de los tres grupos tiene una función analítica, lo significativo es que todos conviven, se comunican y relacionan por encima de estas consideraciones

Junto a este “panindigenismo” se mantiene el comunitarismo y el localismo de los naranjeros de Sololá, los mercaderes momostecos o los pescateros atitecos, que tienen sus propios equipos de fútbol o se hacen traer sus predicadores de lengua maya a pequeñas iglesias evangélicas en los alrededores del mercado.<sup>43</sup> Al interior del mercado, hombres y mujeres indígenas pueden ejercer ante otras personas de comerciantes con cierta especialización o de paisanos a distintos niveles: por origen lingüístico, departamental o municipal.

Ahora, el relativo albedrío que gozan al interior de una ciudad capital que les ha negado sistemáticamente, no se puede entender sin considerar que se produce tanto desde la exclusión social como desde la resistencia. La Terminal se constituye como un espacio étnico donde la población indígena expresa su renuencia a la asimilación urbana, algo que permite reproducir y recrear la indianidad y que es favorecido por el continuo trasiego de indios de procedencias y experiencias variadas. El mercado asemeja una isla en el ajeno mundo urbano, un reducto donde se han insertado y del que se han apropiado, desarrollando a su interior sus propios códigos de interacción. Al constituirse como un importante centro de información y comunicación intraétnica o “panindígena”, los indios de la Terminal se hacen con una vía de entrada a la ciudad cuando, con la modernización, vienen incrementando su presencia y hacen de este centro y de otros mercados capitalinos unos nudos significativos en la red de relaciones étnicas urbano-rurales: son creadores, consumidores, receptores, transmisores de pautas culturales. Esta “isla” en donde los indígenas penetran a la ciudad como campesinos, según las reglas permitidas por la ideología étnica, es también un motor de transformación étnica.

---

<sup>43</sup> Me refiero a panindigenismo diferenciándolo del mayismo o panmayismo. Es cuando el sentimiento de identificación como indígenas supone un reconocimiento implícito y explícito de su posición social subordinada, de su situación como pobres. Mientras la doctrina política del movimiento maya enfatiza la diferencia cultural como la base de la diferencia étnica. Es algo que retomaré al final.

## LA BRIGADA: ETNICIDAD EN LA ORILLA DE LA CIUDAD

La colonia de La Brigada representa la presencia indígena en esas periferias de la ciudad donde hay un sustrato étnico reconocible. Esta actual colonia popular está situada en el sector noroccidental de la ciudad –zona 7 del municipio de Mixco, y tiene una alta concentración de población indígena de procedencias heterogéneas, diferentes momentos de llegada y distintos grados de asentamiento urbano dentro de un emplazamiento indígena “tradicional” de población originaria poqomam y kaqchikel. La Brigada se ubica dentro de una peculiar “micro-región”: un corredor o pasillo noroccidental, por el que indígenas de los municipios “indígenas” vecinos de San Pedro Sacatepéquez y San Juan Sacatepéquez –en el departamento de Guatemala, van y vienen, suben y bajan, combinando la residencia en el territorio indígena y el empleo en el área metropolitana a través de la calzada San Juan. Pero este mismo corredor es, además, atravesado por la calzada Roosevelt que comunica la capital con “Los Altos”, el altiplano occidental, y sus pobladores. Ambas vías están vinculadas través de la avenida La Brigada.<sup>1</sup>

La especificidad de La Brigada busca hacer perceptible la realidad social que habita en la indefinición de los límites étnico-espaciales. La etnicidad se presenta entre los intersticios de las definiciones de urbano-rural, de metrópoli y barrios periféricos. Hay un colectivo kaqchikel que se ha mantenido mientras pudo como campesinos minifundistas, sorteando esta ocupación con otras oportunidades que ofrecía la ciudad, en especial la construcción; pero desde los 50 se vieron fagocitados por el crecimiento urbano. Entonces se inicia el arribo de otros habitantes a la zona, un momento crucial que supone un parteaguas en la dinámica de El Corredor. La población indígena inmigrante que llega desde entonces va a construir en “El Corredor”, su espacio, porque al contar con una población indígena previa, éste les ofrece un espacio de referencia.

Si en La Terminal vimos el caso paradigmático de esos indios comerciantes –principalmente k’iche’s– que distribuyen diferentes productos, aquí encontramos a otro modelo histórico de indio en la ciudad: los indígenas kaqchikeles vecinos a la capital que, además de su función de abastecedores y comerciantes, son la mano de obra barata disponible para el servicio a la urbe. Son los hombres albañiles que han levantado esta ciudad y son las mujeres que han venido alimentando con sus tortillas generaciones de hombres de maíz. La influencia de la capital les ha llevado a

<sup>1</sup> A grandes rasgos, se puede delimitar El Corredor como el espacio que se encuentra entre la zona 7 de la ciudad capital y que se extiende a lo largo de la calzada San Juan hasta San Pedro Sacatepéquez, y a lo largo de la calzada Roosevelt hasta los límites del departamento de Guatemala. Incluiría, además, todo el terreno de Mixco que se encuentra entre medias y alrededor de estas vías. Este tipo de pasillo entre los indígenas de la periferia y el límite urbano se produce en otras áreas de la ciudad, por ejemplo, el que comunica la actual zona 6 con Chinautla, o los que entran a la ciudad desde San Pedro Ayampuc y San José Nacahuil hacia la zona 18.

desplazamientos a lo largo de este peculiar pasillo combinando residencia y búsqueda de recursos monetarios, hasta que han devenido en residentes urbanos en las colonias populares periféricas.

## 1. EL CORREDOR NOROCCIDENTAL

Para comprender la construcción histórica del Corredor noroccidental y la conformación de su población en términos étnicos, hay que remontarse a la historia colonial del Reyno de Guatemala y a la constitución del Valle Central de Guatemala.

### *Apuntes para una historia de El Corredor*

El centro urbano y de poder desde donde se estructuraba el espacio y las actividades en la colonia era Santiago de los Caballeros de Guatemala. Se rodeaba de un *hinterland* de nueve valles menores que abastecían este núcleo de “españoles”, creando una tupida red de especializaciones y de intercambios. Eran los valles de Chimaltenango, Jilotepeque, Panchoy –donde se situaba la ciudad de Santiago, Alotenango, Sacatepéquez, Mixco, Canales, Las Mesas y el de Las Vacas (ver mapa 1.2). Ya entonces, el área y la población de Sacatepéquez y de Mixco estaban integradas al sistema de producción local como parte de la región “dirigente” que constituye el Valle Central, y sometidas a la política de control de población como las reducciones, el repartimiento u otras leyes reales.

Estos valles se ocupaban de la producción de trigo y el abastecimiento de mano de obra. El acaparamiento de estas tierras por la élite criollo-española provocó que algunas de las poblaciones indígenas se quedaran sin terrenos suficientes para sus prácticas agrícolas, lo que acelera la dependencia laboral indígena frente a las haciendas trigueras y la desarticulación progresiva de sus asentamientos. Hacia el occidente se produjo una menor expansión de la hacienda, probablemente porque la densidad demográfica de los pueblos indígenas les permitió una mayor capacidad de resistencia a la presión criollo-española (Pinto Soria, 1988: 18). Mientras, esta expansión de las propiedades español-criollas se generalizó en los valles de Mixco, Pinula, Petapa y Amatitlán (que actualmente rodean la ciudad capital como municipios conurbados). En ellos, la densidad demográfica era menor, el mestizaje más generalizado y se daban relaciones semiesclavistas en torno a la explotación del azúcar y el trigo. El traslado de la capital del Reyno de Guatemala del Valle del Panchoy al de la Ermita fue resultado de este crecimiento socioeconómico y apropiación de tierras hacia el noreste y sureste de la ciudad de Santiago (ibid.).

Esta lógica se acompañaba y complementaba con la necesidad de una mano de obra india en la que se “especializan” otros valles; las haciendas y la ciudad de Santiago se hacían así de unos contingentes de población cautivos. En Mixco, donde sus tierras eran adecuadas para el cultivo de trigo, sus pueblos indígenas debieron acceder a

bienes de subsistencia producidos en otras áreas. Mientras, Sacatepéquez, un lugar muy poblado, además de la producción de trigo y de azúcar, también contenía un espacio para la producción de autosubsistencia y hortalizas que comercializaban en la ciudad. Pero, por su ubicación, estos pueblos de indios de Sacatepéquez se van a ver más afectados por el repartimiento que sus contrapartes del occidente. Los terratenientes del Valle de Mixco presionaban a sus pobladores a través de lo que fue el peonaje o peones de hacienda (Pinto Soria, 1988) –lo que después sería el colonato, y que retomaré después como una realidad actual para un grupo específico de la población del corredor noroccidental.

Lo que quiero resaltar en este esbozo es cómo desde la colonia, las áreas que hoy corresponden a los municipios de mayor proporción de población indígena del departamento de Guatemala, ya actuaban como reservas de mano de obra y como abastecedoras de productos básicos diversos para el centro de poder urbano, estuviera situado en Santiago de los Caballeros –actual Antigua o en Guatemala de la Asunción –actual ciudad capital.

En el traslado de la capital en 1773, los pueblos de indios que rodeaban a Santiago de los Caballeros sufrieron el cambio forzoso. Las comunidades indígenas de Jocotenango, Ciudad Vieja, la Villa de Guadalupe y las aldeas de El Carmen, La Libertad, San Gaspar, Santa Ana y San Pedro, quedan involucradas a la dinámica urbana durante el siglo XX (Caplow, 1966: 23).

El historiador Pinto Soria insiste en que durante la época republicana la ciudad no parece constituir un centro de atracción para la población del interior del país, a excepción de los pueblos indígenas que la rodean y que se acercan a ella para comerciar sus pequeños productos porque requieren de ciertos ingresos monetarios. Esta situación no se va a modificar con la agricultura de exportación cafetalera (Pinto Soria, 1994: 77), pero las transformaciones que produce afectan las dinámicas de las poblaciones indígenas vecinas a la ciudad de Guatemala: ahora se van a ver involucradas, además, al sistema de trabajo que impone el café. Éste implicó cambios en la tenencia de la tierra, cuyo objetivo era crear un mercado de tierras y dejar al campesino indígena desprovisto de las mismas, facilitando el que se convierta “en gran reserva de fuerza de trabajo estacional barata” (Gellert, 1994: 29). Con la ley de trabajo de 1877 “se revivió de nuevo la práctica colonial del trabajo forzado, a través de los ‘mandamientos’ para la agricultura y la ‘deuda por servidumbre’” (ibid.: 30) y, en la década de los 30, la ‘Ley de Vagancia’, con Ubico, tendrá un fin parecido.

Entonces y durante la primera mitad del siglo XX, los indígenas de las cercanías de la ciudad de Guatemala quedan ligados no sólo a esta capital, sino –como indígenas– a la economía de plantación, primero con el café, y después con otros productos como la caña o el algodón. Serán semiasalarialados en las fincas costeras, y colonos en las fincas de las cercanías de la ciudad. También continuaron siendo esa mano de obra forzada para las obras públicas urbanas de los dictadores (Peláez, 1994). Cuando los terremotos de 1917 y 1918 destruyen la ciudad, “el gobierno obligó a los pueblos circundantes a la capital a enviar contingentes de hombres para la demolición de escombros” (ibid.: 21) y a involucrarse en la reconstrucción de las nuevas estructuras (Caplow, 1966; Gellert, 1994).



En definitiva, tenemos una población indígena flexible y multiusos que combina diferentes empleos por imposición económica y política. Este abanico de categorías laborales: campesinos minifundistas, albañiles, colonos, recogedores de café o cortadores de caña, artesanos, fabricantes de cal o de cerámica, se caracterizan por su precariedad y temporalidad. Esta disponibilidad tiene una estrecha asociación con el ser indio aquí y las dificultades de ascenso social, de arraigo laboral, y falta de opción a su libre asentamiento laboral o a su inserción urbana.<sup>2</sup>

### ***La expansión metropolitana hacia el occidente***

Hasta los años 50, La Villa de Mixco estaba rodeada de pequeñas aldeas indígenas entre tierras ejidales, potreros y fincas agrícolas, un hábitat disperso de gente campesina que sembraba sus milpas, trabajaba en las fincas cercanas y de la costa, y tenía a la ciudad como un referente para otras oportunidades laborales. A partir de entonces, estas orillas de la ciudad van a verse lotificadas.

De estas aldeas-colonias que circulan el núcleo urbano de Mixco, unas más que otras conservan su anterior fisonomía física y social. El Rodeo apenas lo hace. La Brigada mantiene un paisaje semirural y en las partes más bajas de San José La Comunidad nos hallamos en una aldea campesina. La aldea poqomam de Lo de Fuentes sufrió significativos cambios socioculturales a partir del terremoto de 1976, cuando se instaló a su vecindad el asentamiento de Tierra Nueva con la avalancha de gentes variopintas (Morales Chua, 1981). La aldea de San Martín, receptora de población indígena, está rodeada de terrenos de estatus superior. En Lo de Bran se mantiene cierta cohesión social entre sus pobladores originarios.<sup>3</sup> Todos ellos son parte de un entorno y un tejido sociocultural que, aun en un proceso de cambio radical, conservan las procesiones y peregrinaciones internas, las fiestas –con su público y su dinámica de convocatoria en torno a música, comida, bebida, artículos tradicionales, algunas ligas de fútbol propias dentro del área, las alcaldías auxiliares o la demanda de aquellos principales que “hacen costumbre” presentes en bautizos, matrimonios, ferias y demás rituales que suponen un soporte y una articulación entre mítica y real.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Theodore Caplow, en los 40, comenta cómo la estructura social de la ciudad capital pervive junto a su patrón físico gracias al poder regulador que tiene el gobierno municipal sobre la tenencia del terreno urbano por las políticas de control sobre la residencia de la población indígena: “su localización en la periferia de la ciudad, o aun en comunidades aparte de la ciudad, fue gradualmente transformándose de una política administrativa estratégica a una costumbre sancionada por el tiempo”. Además, Caplow señala en su hipótesis sobre la ecología social cómo se continúan “las funciones de servicio ejecutadas por los residentes indígenas del pueblo cercano de Mixco” (1966: 55).

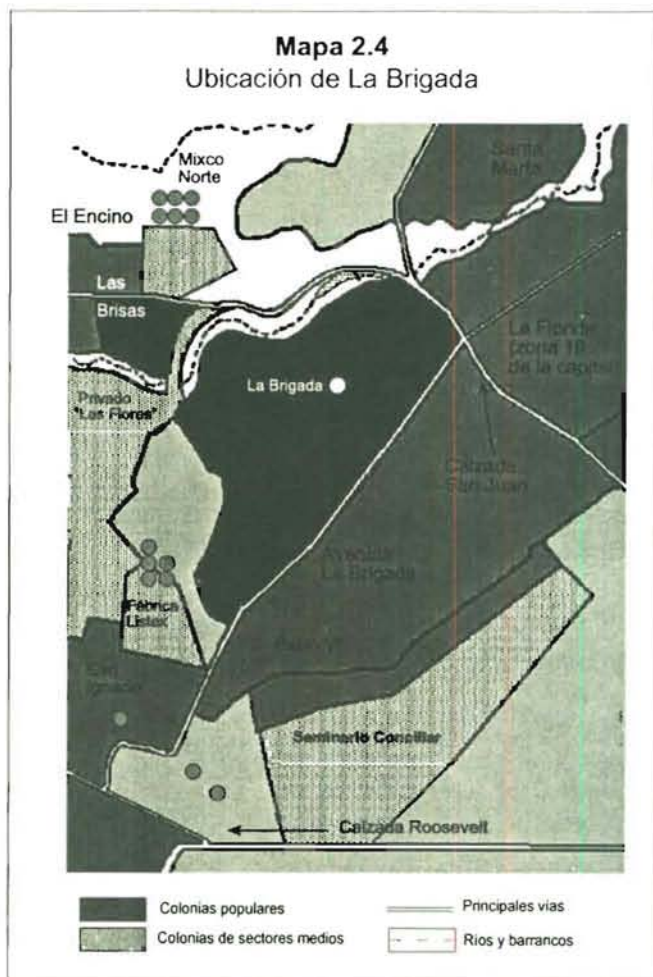
<sup>3</sup> Todavía en 1991 existía una cofradía que se encargaba de mantenerla, y Don Pedro Pirir era considerado por los branecos como “el calpul” o rezador al que se acudía para todo tipo de acontecimiento social: casamientos, bautismos, padrinzagos, bendiciones. Los organismos de cohesión de los vecinos: la Alcaldía Auxiliar, el Comité Promejoramiento y la Cofradía, articulan a la población nativa minoritaria aunque están perdiendo vigencia ante la presencia cada vez más masiva de “inmigrantes”. Para la Asunción del Señor, el baile de Toritos y de Convite continúan celebrándose.

<sup>4</sup> La larga historia “no oficial” –desde los tiempos prehispánicos hasta la actualidad– de esta área y su gente ha sido retratada en la novela de Carlos René García Escobar (1999), “El Valle de la Serpiente”; donde aunque se trate de “ficción narrativa”, compartimos una misma visión o intuición de su metafísica interna.

La punta de lanza a partir de la cual se pobló el área noreste del municipio de Mixco fue "La Florida", colonia surgida cuando, con el decreto 900 de reforma agraria de 1952, las familias terratenientes de la zona lotifican con precipitación estos terrenos. A pesar de su lejanía del centro urbano y de su falta de servicios, en cinco años los lotes estaban vendidos, y comenzaba a poblarse por vecinos que eran inmigrantes rurales de los municipios cercanos y trabajadores capitalinos que salen de la ciudad por la carestía en los arriendos. En 1958 se desgaja a La Florida del municipio de Mixco y pasa a ser la zona 19 de la capital. Este nombramiento no revirtió en un mejoramiento de la infraestructura urbana, pero continuó su fortalecimiento como un centro comercial y de servicios para unas colonias circundantes. Éstas se van constituyendo según se lotifican

pequeñas propiedades de indígenas nativos sin servicios, densificándose el espacio.<sup>5</sup> Posteriormente, la expansión se extendería hacia El Milagro –antigua finca Argelia, que fue planificada como una urbanización privada dirigida a sectores populares y que se convierte en otra importante concentración humana.

Desde los años 70 se inicia otro tipo de urbanización, más ordenada, para clase media que caracteriza a la zona 7 y este sector de Mixco. Por último, tras el terremoto del 76, se producen en los límites de la zona dos invasiones, La Carolingia, en la carretera hacia El Milagro y Tierra Nueva I, ya en municipio de Chinautla, que presentan un aspecto ordenado pero esconden graves carencias. En 1985, Tierra Nueva II surge de una nueva invasión, protagonizada por pobladores del área de La Florida, entre los que se hallan bastantes indígenas.<sup>6</sup>



<sup>5</sup> La zona 19 es la más densamente poblada de la capital, 330 habitantes por hectárea en 1986, mientras que la siguiente en concentración era la zona 8, con 169 (datos de SEGEPLAN, en Pérez Sainz, 1991b).

<sup>6</sup> En 1991 la mitad de su población se autoidentifica como indígena (AVANCSO, 1993).



Baile del Torito en la colonia Lo de Bran de Mixco en mayo del 2001.

En esta “área de expansión occidental” de la capital la presencia indígena es manifiesta, insertándose en los espacios de clases medias con sus tortillerías y pequeños comercios; y concentrándose en las áreas más populares –asentamientos o antiguas aldeas, siempre con tendencia a las ubicaciones más precarias –los barrancos– y en las peores condiciones de habitabilidad –las covachas.

El municipio de Mixco es el que más ha crecido con el desarrollo del área metropolitana, hasta llegar a ser, tras la ciudad capital, el que más habitantes aporta a este conglomerado urbano. Se podría considerar la segunda ciudad del país. Según Gellert (1994), su mayor crecimiento se produce entre 1950-1973, cuando su tasa es la más extrema de todos los municipios del área metropolitana.<sup>7</sup> Según el censo de 1994 alcanza los 300,000 habitantes (INE, 1996). Su mayor problema es la falta de control por parte de una municipalidad considerada de segunda categoría, que carece de los instrumentos legales y financieros y de voluntad política.

Los polos indígenas de El Corredor Noroccidental siempre se han visto afectados por la dinámica metropolitana.<sup>8</sup> En San Pedro, buena proporción de su población se traslada a diario a trabajar a la ciudad o a las fábricas y maquilas que jalonan el espacio

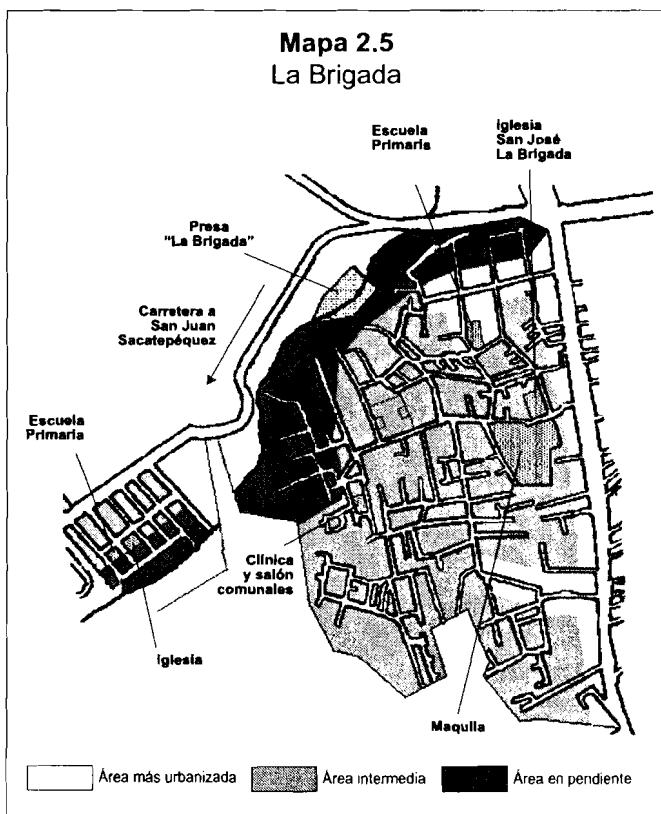
<sup>7</sup> 43.6% frente al de Guatemala con 6%, o al siguiente, Chinautla, con 24%.

<sup>8</sup> A partir de utilizar como indicador los movimientos cotidianos de población, Rodas Maltez distingue municipios de conurbación plena como Mixco y Villa Nueva, y otros de conurbación virtual o potencial, entre los que incluye a San Pedro Sacatepéquez, “municipios cuya expansión urbana en los últimos años empieza a adherirse o a formar parte del tejido urbano metropolitano” (1996: 9).

intermedio hasta penetrar a la propia AMG, y de hecho llegan hasta su cabecera, no sólo transportes calificados como extraurbanos, sino también las urbanas “preferenciales”.<sup>9</sup> El contiguo municipio de San Juan Sacatepéquez también está muy vinculado a las actividades capitalinas, y ha sido tradicionalmente el rival de San Pedro. Mientras, San Raymundo y Chuarrancho tienen mayor vocación agrícola, aunque sus pobladores están asimismo insertos en la dinámica migratoria más o menos temporal a la ciudad.

En San Pedro Sacatepéquez, desde una tradición de manufactura textil de pequeños talleres de confección de camisas, su población se vio inmersa en una dinámica acelerada de industrialización, sobre todo a partir de la entrada de las maquilas bajo la modalidad de subcontratación a fines de los 80. Ello supuso que ya en 1988 se contabilizaran 200 talleres y 3,000 máquinas (Pérez Sainz y Leal, 1992: 20) a lo largo de la carretera hacia San Pedro. En definitiva, la cabecera se encuentra integrada al área de influencia metropolitana: sus pequeñas empresas son subcontratadas por otras instaladas en Guatemala, su producción se comercializa en la capital, y son muchos los pobladores

que buscan su empleo en la ciudad, en el comercio, la construcción o la maquila, perpetuando esa función de reserva de mano de obra. Al mismo tiempo, mantienen sus actividades tradicionales agrícolas como el cultivo de la milpa, y otras artesanales como la alfarería y la “ropa típica”: el corte sanjuanero es considerado como una prenda de prestigio para otros muchos municipios indígenas.<sup>10</sup>



<sup>9</sup> No es hasta los 60 que se ubica un puesto de salud, la energía eléctrica e instituciones educativas de nivel primario y secundario (Pérez Sainz y Leal, 1992: 11). La tasa de analfabetismo, estimada sobre la población de 7 y más años en el municipio de San Pedro Sacatepéquez, es de casi la mitad de la población para 1981. Por otro lado, tanto San Pedro como San Juan tienen una proporción de indígenas sobre el 90%.

<sup>10</sup> Hay un crecimiento de la tasa población entre el período de 1950-73 y el de 1973-94; en San Pedro de 3.5 a 4.6% y en San Juan de 2.3 a 5%. Ahora se han convertido en municipios de inmigración por dos factores:

## 2. LA FORMACIÓN DE LA COLONIA

Los terrenos de esta colonia de La Brigada eran una aldea habitada por indígenas procedentes de municipios kaqchikeles cercanos –San Pedro y San Juan Sacatepéquez.<sup>11</sup> Con la expansión progresiva de la ciudad a partir de los años 50 y el poblamiento de La Florida, los Camey, los Patzán, los Yoc, los Pirir, solicitan a la municipalidad de Mixco autorización para fraccionar unos terrenos rurales. Inician un proceso de lotificación espontánea y desregulada que provoca su fisonomía de trazo desordenado y la diversidad de tipos y tamaños de lotes y viviendas, sin servicios ni planificación, ni contemplación de usos públicos del suelo, zonas verdes o redes viales (Rodas, 1996).

La Brigada se ha formado desde la autogeneración de un espacio habitable por una población desposeída, donde los propietarios originales mantendrán su presencia, compartiendo su espacio con los nuevos pobladores que llegan a ella, expulsados del centro de la ciudad e inmigrantes que vienen a la capital.<sup>12</sup>

Su crecimiento de población fue meteórico. En 1973, ya contaba con 4,114 habitantes (DGE, 1975). Tras esta fecha, tanto el AMG como Mixco reducen su ritmo de desarrollo, pero La Brigada parece seguir siendo un importante centro de atracción, llegando casi a las 10,000 personas en 1981 (INE, 1985). Según el centro de salud adyacente, en 1993 viven en la colonia 17,577. Esto supone un proceso de concentración, aprovechamiento del espacio, y el que se vaya convirtiendo en un mercado de alquiler, sin que los servicios hayan podido secundar nunca el ritmo del aumento poblacional.<sup>13</sup>

Podríamos hablar de tres espacios con diferente imagen física. Las zonas más cercanas a la avenida La Brigada y a la calzada San Juan son las que se encuentran más consolidadas. Esto significa que las vías están pavimentadas, hay servicio de agua potable y drenajes, las casas son de block –algunas de dos niveles, abundando los locales comerciales y los establecimientos manufactureros y de servicios: pequeñas tiendas, electromecánicas, correos express, tapicerías. Por el contrario, en el área más alejada de estos ejes, en el barranco que va a dar al arroyo La Brigada, son covachas sin servicio de agua o drenajes. Entre estos dos extremos se extiende la mayor parte de la colonia, donde alternan los dos modos de construcción y de usos –según haya sido el “progreso” de la familia ocupante, donde las calles no tienen pavimento y el agua y drenajes no están extendidos (hasta 1995 estaban introduciendo el drenaje central).

---

económicos locales –maquilas– y residenciales de estratos de bajos ingresos que trabajan en éstos o en la capital (Gellert y Palma, 1999: 28).

<sup>11</sup> Son efecto de la Ley de Redención de Censos de 1877 que privatiza las tierras comunales y crea estas composiciones.

<sup>12</sup> Tal vez es la persistencia de pobladores del corredor y sus antecesores premetropolitanos –con las redes que suponen, lo que puede explicar el que La Brigada sea la colonia de la zona que tiene el porcentaje más alto de población indígena: un 47% en 1973, y un 31% en 1981 (vaciado de datos realizado sobre DGE, 1975; e INE, 1985).

<sup>13</sup> En un informe de SOJUGMA de 1986, se hablaba de 1,143 fincas inscritas en La Brigada según el Catastro de la Municipalidad de Mixco. Se calculaba que cada una contenía a su interior tres o más viviendas, la mayoría en alquiler.

Es difícil reconocer un “centro” en esta ex-aldea. Hasta que en 1994 se ocupó y pobló el campo de fútbol, éste punto era el que fungía como espacio de encuentro social entre sus habitantes. A su interior se distinguen otras pequeñas territorializaciones como el sector de “El Cedro”, “El Pueblito” o “La Meléndez”, que tienen su propio carácter. La parroquia queda en un lateral cerca de la avenida La Brigada y enfrente de un gran predio está instalada una maquila, la Bon Max. La escuela de primaria aún es considerada oficialmente como “rural”. El centro de salud se ubica en la colonia de enfrente, en Belén. El alcalde auxiliar, que debería servir de intermediario entre la población de la colonia, sus necesidades y demandas y la municipalidad de Mixco, es más una figura simbólica.<sup>14</sup> Existe un Comité Promejoramiento y una comunidad pastoral católica de la parroquia. Además, se encuentran una gran cantidad de iglesias evangélicas de diversas denominaciones –algunas con programas de apoyo a la población, y, a un nivel más informal, estudiantinas y equipos de fútbol.

Entre los múltiples problemas de infraestructura que se pueden suscitar, el más grave es el del abastecimiento de agua. Los riachuelos que cruzaban toda esta zona están contaminados, así, el mismo río de La Brigada, aunque la gente sigue llegando a él para lavar la ropa e incluso para acarrear agua. La mayoría de la población recurre a la compra de toneles; los camiones aguateros son para las mujeres una realidad que esperan ver materializarse día a día entre los baches de los caminos de la colonia y sus propietarios saben comerciar con la necesidad de los pobladores.

Esta segunda mitad de siglo supone el parteaguas de la vida de estas tierras y de su población. La Brigada, como un centro receptor de personas, debe girar su vista hacia la ciudad capital y sus promesas, porque van a ubicarse en estos sectores algunas plantas industriales. Textiles que, como la empresa Listex, han marcado la vida de estos barrios y, a partir de 1986, plantas maquiladoras que llegan buscando la mano de obra de estas áreas populosas. Ellas han cambiado la dinámica interna del barrio y de sus pobladores y el escenario mismo. El territorio se ha hecho más intrincado y proliferan sencillos carteles de avisos de alquileres de cuartos donde familias completas –muchos son indígenas de Baja Verapaz, El Quiché o San Marcos– se instalan sin más preámbulos sobre sus mínimos suelos de tierra. Al mediodía, con la salida para almuerzo, la avenida de La Brigada se convierte en un maratón espontáneo en que la masa de jóvenes cierra el tráfico y *no le atinan en la carrera*. Así, las calles se han venido ocupando por nuevos rostros, y los fines de semana se pasea un público vasto y variopinto, que incluye desde parejas de mormones blanquecinos en campañas de proselitismo hasta travestis, bolitos, colegiales, futbolistas o mujeres indígenas.

Por otro lado, La Brigada ha cobrado fama de entorno muy peligroso donde se suceden asaltos, violaciones, asesinatos, tráfico de droga, que reflejan altos grados de

<sup>14</sup> Esta figura, a pesar de su politización y clientelismo, parece tener un importante papel en la interrelación y comunicación del área, porque sus representantes –con su simbólico bastón de mando– suelen ser gente considerada como principal y perteneciente a la población originaria. En algunos casos tienen una significativa función al interior de sus jurisdicciones a nivel de la cotidianidad: acompañando enfermos, apoyando en defunciones, participando y coordinando rituales varios, o escuchando las múltiples quejas y demandas de una población pobre.

desarticulación social. De hecho, muchos camiones repartidores se resisten a penetrar a su interior. Las maras o pandillas juveniles: los Killer, Ángeles de la Noche, Crazy Boys o Pumas... tienen fama de violentas, y la población las teme y tiende a encerrarse temprano en sus casas. La agresión se extiende al interior de los hogares con una alta incidencia del alcoholismo y violencia intradoméstica. Al mismo tiempo ha venido creciendo la presencia de grupos religiosos, tanto evangélicos como católicos, con una acción social y participación de personas de todas las edades y de diferentes condiciones sociales. No es difícil ver casas de oración o estudios bíblicos de signo diverso dentro de este laberinto. Aunque se puede decir que el ámbito de la acción colectiva es escaso.

La Brigada se puede representar por un aspecto aún rural por los árboles, las divisorias de flor de izote entre las antiguas propiedades y la existencia de pequeñas milpas, y por un proceso de consolidación urbana todavía sin terminar donde los servicios públicos son insuficientes. En realidad, es más fácil describir la colonia por sus carencias que por sus consecuciones.<sup>15</sup>

### 3. LA POBLACIÓN INDÍGENA Y “MIXTA” DE LA BRIGADA

La Brigada acoge a un mundo social muy heterogéneo, ya sea por su origen étnico o geográfico, y parece conformarse como un espacio que diluye los contrastes.<sup>16</sup> Sus hogares comparten unas características de base: son familias nucleares que cuentan con los dos jefes del hogar, grandes, y con unos muy bajos niveles de formación educativa en los cónyuges.<sup>17</sup> La existencia de matrimonios mixtos interétnicos nos mostraría que en este espacio se alcanzan unas situaciones simbólicas de igualdad social que facilitan este tipo de uniones.<sup>18</sup>

<sup>15</sup> A mediados de 1999, año electoral, el alcalde de Mixco, Abraham Rivera, se anunciaba en un gran cartel junto a “sus obras” en la colonia, enfatizando los 15 kms. de asfalto. Y el asfaltado de la colonia completa era toda una innovación y se veían más carros en su interior, pero pronto las lluvias desenmascararon la chapuza y la colonia vino recuperando su imagen descuidada: ni se había nivelado ni se había contado con tragantes. El lodo volvía a cubrir las calles después de haber rebosado infinidad de viviendas. La calificación de la gente era unánime: “puro adorno”.

<sup>16</sup> Me baso en una encuesta de hogares hecha en 1994, y me voy a centrar en los 54 conformados por jefes autoidentificados como indígenas y aquellos 20 “étnicamente mixtos”, puesto que uno de los jefes no es indígena. Respecto a los “no indígenas”, apenas se puede distinguir en ellos una situación socioeconómica diferenciada, compartiendo la misma miseria y las imposiciones particulares de este espacio periférico.

<sup>17</sup> La media de miembros es de más de cinco y, aunque los ciclos domésticos son diversos, la población se puede caracterizar como muy joven. En cuanto a la educación formal, frente a una tercera parte de la población capitalina que supera la primaria (INE, 1990), en La Brigada sólo lo consigue un 7%.

<sup>18</sup> La “igualdad” también se produce en su composición por sexo. De los 20 casos de hogares “étnicamente mixtos” –y salvando las dificultades de semejante asignación, en once casos se trata de mujer indígena con hombre no indígena, y en nueve de mujer no indígena con hombre indígena. En la mayoría de los casos, estos hombres y mujeres indígenas son originarios de El Corredor o de La Brigada; por otro lado, la mujer indígena es una mujer revestida o “de vestido”.

Lo que quiero rescatar son los diferentes sectores de población –especialmente indígena– que van a ocupar la colonia y la adaptación de este territorio a “los nuevos tiempos”. Así encontramos:

- 1 El colectivo más significativo está formado por indígenas de los municipios vecinos de San Pedro Sacatepéquez y San Juan Sacatepéquez, que han hecho de esta área urbana un espacio preferente en su asentamiento temporal o permanente. Es una población kaqchikel y rural que históricamente ha mantenido una vinculación con Mixco y con la ciudad de Guatemala, y que llegan a habitar en terrenos intermedios, como La Brigada, que son una punta de lanza en su penetración a la urbe. Se caracterizan por la antigüedad de su residencia. Suele tratarse de migrantes de la modernización (entre 1960 y 1976) y hay familias con muy poco tiempo en la ciudad.
- 2 Un segundo grupo está conformado por aquéllos que vienen de las fincas y son una pervivencia de formas de adscripción neocoloniales de indios a la propiedad, como colonos de estos terrenos.<sup>19</sup> Ello implica una particular socialización y percepción de las relaciones sociales, ya que son gentes marcadas por el “ser sin tierra” quienes, al enfrentar la vida urbana, tienden a manifestar una sensación de desarraigo vital (Bastos y Camus, 1992: 101; y 1995: 114-115).<sup>20</sup>
- 3 Hay otro sector de población intermedia entre los dos grupos anteriores: son aquellos indígenas nacidos en el mismo Corredor en cualquiera de las colonias circundantes o en espacios más semirurales de esta frontera y que han llegado a asentarse a La Brigada.
- 4 Por fin, están los originarios de La Brigada o aquellos pobladores indígenas adultos que han pertenecido a ella desde que era una aldea. Esta gente y sus descendientes vieron cómo su territorio era invadido por la ciudad en el proceso de metropolización, y pasaron de ser habitantes de un núcleo rural a habitantes de la capital sin moverse de su lugar. Son unos migrantes sin traslado físico, unos “migrantes pasivos” (Lomnitz, 1975).
- 5 Desde los 50 se inicia el arribo de otros habitantes a la zona, muchos son inmigrantes, muchos son indígenas de diversos lugares (se destaca un grupo mayoritario de Las Verapaces), y otros vienen abandonando el centro urbano buscando asentamientos más económicos.

<sup>19</sup> El origen del colonato es producto de un proceso por el cual el pequeño productor indígena es despojado de su tierra y de su pertenencia comunitaria a través de las dificultades de cumplir con el tributo, lo que le llevaba al endeudamiento. Esta circunstancia es aprovechada por los propietarios de haciendas que los adscribía a su propiedad como peones de hacienda, otorgándoles unas pequeñas tierras para sus milpas (este tipo de relación también se produjo con población pobre mestiza) (Pinto Soria, 1988: 38-42).

<sup>20</sup> Hay siete jefes de familia que responden a este proceso de desvinculación al territorio encapsulado de la finca, en cuyo seno apenas han mantenido mayor contacto con el exterior, siendo expulsados del mismo por la venta de estas propiedades o su reestructuración.



La mayoría de los hogares indígenas y mixtos se han constituido en la ciudad capital, siendo el espacio del corredor el que se ha manifestado como lugar de encuentro y de cruce de caminos. Sus trayectorias residenciales hablan de una movilidad urbana limitada, porque tienden a residir en un mismo sector de la ciudad. El ejemplo extremo de esto lo representan los lugareños de La Brigada, porque las familias son propietarias históricas del terreno y proceden a la subdivisión del mismo para alojar los hogares formados por sus hijos.

El hecho de centrarme en la idea de El Corredor y de sus integrantes relativiza el impacto de la experiencia migratoria entendida como una ruptura de los espacios de referencia y de sus mediaciones sociales. Aunque por la misma diversidad de situaciones que impone esta zona de frontera se dan graduaciones y peculiaridades. Por un lado, algunos de los individuos proceden de aldeas volcadas al trabajo en la milpa, para quienes la migración es un cambio fuerte. Para otros, socializados hacia El Corredor y el tránsito a la capital, este paso no es tan drástico –muchos de ellos han llegado a la ciudad de forma cotidiana o temporal. A los brigadinos de larga data también se les puede etiquetar como “migrantes pasivos”. Podemos pensar que en estos pobladores “de El Corredor” se da una percepción fluida de las fronteras rural-urbanas. Incluso el proceso de migración rural-urbano –que lo es en muchos sentidos– tiene un énfasis diferente, en el sentido de una apropiación de la ciudad por el descenso a estas áreas de residencia de una población que ya contemplaba la ciudad como un ámbito de producción y comercio “integrado” a su visión del mundo.

### *El asentamiento*

Sin duda, algo que caracteriza a la colonia de La Brigada es la presencia de lotes en cuyo interior se encuentran varias construcciones precarias o covachas para su alquiler y/o para otros hogares emparentados entre sí.<sup>21</sup> Una vivienda provocada por la lotificación desordenada e irregular y la persistencia de propietarios originales que conservaron esta forma de asentamiento peculiar ligada a un mundo entre suburbano y rural. La covacha en lotes colectivos es una forma propia de la colonia de vivir la pobreza. En ellas apenas hay espacio para desarrollar la vida diaria, puesto que cuentan con uno o dos espacios; así, la media de hacinamiento es de cinco miembros por “habitación”. Además, tiene un uso intensivo al utilizarse para otros fines –económicos o de autosubsistencia, en lo que se podría apreciar cierta concepción campesina del espacio doméstico. Esto tiene, como vamos a ver, implicaciones sobre la constitución de La Brigada como espacio de relaciones sociales.

Las formas y el tipo de tenencias de las residencias se relacionan con el origen espacial de los pobladores. Los lugareños se distinguen por su acceso a una vivienda-

<sup>21</sup> Dos terceras partes de los hogares se ubican en viviendas de material precario o “covachas”: lepa, cartón, plásticos, láminas..., y la misma cantidad de los hogares entrevistados de La Brigada deben de comprar el agua por toneles a los camiones abastecedores, y hacen uso de la letrina o pozo ciego, que pueden ser de uso colectivo para diversos hogares.

covacha en propiedad por herencia o cedida –si están posando en el lote paterno o materno. Para ellos, aunque este recurso está resuelto, no supone unas condiciones de vida superiores al resto de los casos.<sup>22</sup>

Estas formas de inserción residencial ofrecen ciertas facilidades para el establecimiento de conocidos en las cercanías. La absoluta predominancia de la familia nuclear se ve matizada por este hecho: dos terceras partes de los brigadinos conviven al interior de estos espacios con sus hermanos, tíos, padres... dándose una presencia familiar en las cotidianidades, en lo que se pueden llamar “redes familiares residenciales”, una modalidad cercana a lo que son las familias extensas.<sup>23</sup> La existencia de estas relaciones de parentesco y paisanales tan intensas al interior de la colonia sugiere unas interacciones barriales personalizadas, que facilitan la generación de referentes y conocimientos vecinales, incluso para quienes son inmigrantes.

### *Las actividades*

Los hogares de La Brigada parecen poner en práctica un modelo “urbano tradicional”, donde hay un jefe varón que se emplea y una mujer jefa que se enfoca al trabajo doméstico. Frente a lo que se ha encontrado en otros estudios, donde la proporción de mujeres indígenas jefas trabajadoras es más elevada, para La Brigada, en menos de la mitad de los hogares, las mujeres no están empleadas (ver Pérez Sainz et al., 1992; Bastos y Camus, 1995).<sup>24</sup> Los miembros dependientes empleados son una franca minoría, así los de más edad están en la escuela y los menores aún están inactivos en la casa. Por ello, el número medio de empleados no llega a dos, obteniéndose una relación de dependencia muy alta.

Las ocupaciones laborales para una población como la que encontramos en La Brigada nos muestran diferencias profundas entre los sexos y entre las generaciones. Para los hombres jefes encontramos una diversidad de empleos con un ligero predominio de una inserción laboral informal y una significativa entrada en la construcción.<sup>25</sup> Aun los

<sup>22</sup> Dos quintas partes de los hogares tienen su vivienda por herencia o gratuita; otras dos se encuentran alquilando y, por fin, una quinta parte ha comprado su espacio o su casa de habitación, lo que suele producirse por hogares de migrantes.

<sup>23</sup> La presencia de otros núcleos familiares en la colonia es abrumadora y se extiende a cuatro quintas partes de casos.

<sup>24</sup> No he encontrado diferencias entre los hogares mixtos y los indígenas, ni siquiera entre los hogares no indígenas. Todas las jefas mujeres de La Brigada muestran una entrada al empleo moderada. Aunque pienso que se ha dado una subrepresentación, puede servir como explicación el que se encuentran en muchos casos en fase de procreación y por las limitaciones de las actividades a las que pueden acceder, sus mínimas remuneraciones y la alta competencia entre estos empleos que son precarios en extremo y esporádicos –como la lavada. A la fábrica no pueden acceder por los hijos; las tortillerías han cubierto su posible demanda y el comercio minorista es de alta competencia y escasas ganancias.

<sup>25</sup> Voy a utilizar el criterio operativo del PREALC en su definición del sector informal y formal. El primero recoge a microempresarios, asalariados de microempresas, trabajadores por cuenta propia y trabajadores familiares no remunerados. He incluido al servicio doméstico de las jóvenes dependientes. Mientras, el sector formal incorpora a empresarios, empleados públicos y asalariados de microempresa. Para los hombres la informalidad alcanza el 54%, las mujeres llegan al 90%, los jóvenes lo hacen en un 64%, mientras las jóvenes entran en el sector formal en un 58%.

hombres ocupados en el sector formal –industrias como la Listex o empresas de construcción o de servicios, no logran obtener unas prestaciones laborales: su jornada laboral es larga y corta su permanencia laboral.<sup>26</sup> Este escenario sugiere precarización: pese a cierto grado de salarización son trabajos de fácil acceso y escasa capacitación.

Las mujeres que trabajan lo hacen en la informalidad, como cuentapropistas, y en menor medida como trabajadoras familiares o asalariadas en el comercio minorista o la tortillería. Un grupo de ellas se dedica a la fabricación y venta de juguetes o de guitarrones como una actividad familiar; otras se introducen a la maquila o a la subcontratación cosiendo zapatos en sus casas. También una quinta parte de estas mujeres se dedican a lavar y planchar ajeno en las colonias residenciales cercanas.

Los jóvenes dependientes, pese a su bajo nivel de instrucción –que es sólo ligeramente superior que el de sus padres, entran a la maquila donde se busca una mano de obra poco calificada femenina y joven, y donde no parece que lo étnico sea un elemento discriminante (Pérez Sainz, et al., 1992: 104). Esto esconde fuertes diferencias por género.

Los chicos, al revés que sus padres, se mantienen en la informalidad de una forma más clara en dos terceras partes: son ayudantes de albañil, se encuentran en pequeños talleres de zapatería o carpintería, por ejemplo, o son trabajadores familiares. Los que no lo hacen están en maquiladoras –que es la categoría ocupacional más abultada. Las jóvenes, al revés que sus madres, se introducen a las industrias de exportación y, residualmente, son trabajadoras familiares o empleadas domésticas. Ellas revierten el peso de la informalidad.<sup>27</sup>

Si exceptuamos ese intenso involucramiento de La Brigada en la construcción (uno de cada cuatro de sus empleados trabaja en este sector) y en la maquila, podemos pensar en la colonia como un ámbito laboral autónomo para las mujeres y los jóvenes, puesto que el trabajo se genera desde el barrio y desde los sectores populares que lo habitan y/o que lo demandan: tortillerías, puestos en el mercado, pequeños talleres o tiendas de barrio...<sup>28</sup> Una informalidad de subsistencia de baja relación capital/trabajo, que implica una inserción en redes sociales y que suele involucrar mano de obra familiar. Esto significa que el espacio de La Brigada tiene funciones de reproducción material y la vida cotidiana de los hogares fuertes articulaciones hacia la misma colonia. Por el contrario, las empresas industriales adonde acuden otros miembros suelen ubicarse fuera de sus límites, aunque en lugares de fácil acceso desde la misma y las obras de los albañiles en puntos diversos de la geografía urbana.

<sup>26</sup> Para toda la población empleada, la mitad no lleva más de cinco años en el puesto; las jornadas están por encima de las 45 horas (una cuarta parte supera las 60 semanales), y en un 73% de los casos se encuentra sin prestaciones laborales.

<sup>27</sup> El empleo acumulado en la maquila, según AGEXPRONT, pasa de 49,373 en 1995, a 125,031 en 1999.

<sup>28</sup> Las mujeres jefas en el 84% trabajan la mitad en su propia casa, o al interior de la colonia o en las colonias inmediatas; mientras, los jóvenes varones lo hacen en casi la mitad de los casos y en un 41% las mujeres, incidiendo en esto el peso que tienen para ellos las obras y para ellas las maquilas. Los hombres responsables se vuelcan más hacia la ciudad en un 70%, pero podemos relativizarlo con el peso de la construcción.

La presencia de la construcción en La Brigada mostraría que en este espacio urbano se produce cierta especialización respecto a este sector laboral. Casi la mitad de los jefes varones son albañiles, y lo mismo les ocurre a una quinta parte de los muchachos dependientes.<sup>29</sup> Trabajar en la construcción indica una preeminencia del oficio sobre la ocupación, de la actividad sobre las relaciones sociolaborales bajo las cuales se realiza la misma. La contraposición salarización-cuentapropismo no es clara en el ser albañil, y esta forma de empleo toma diferentes facetas a lo largo de la vida (Pérez Sainz et al., 1992). En La Brigada, los hombres involucrados en esta actividad se reparten en proporciones semejantes entre la participación en cuadrillas dentro de obras pequeñas –el levantado de viviendas particulares, la salarización en empresas constructoras y en las pequeñas chapús que hacen por su cuenta. Una misma persona puede combinar alguna de las dos primeras con la tercera.

Carmen Bueno, en su trabajo sobre la inserción de los indígenas en “las obras” de la ciudad de México, encuentra que la mayoría de los trabajadores indígenas llega del Estado de México practicando una migración temporal, e incluso algunos llegan a diario a incorporarse a la obra (1994: 8). De manera que “la construcción se ha convertido en un nicho ocupacional que se nutre, en gran medida, de población campesina originaria de comunidades próximas a la ciudad de México” (ibid.:11). La metrópoli es considerada como el lugar de trabajo y un espacio ajeno a la expresión pública de lo étnico por ser un instrumento de segregación. Sin embargo, los indígenas persisten en privilegiar lazos familiares o paisanales para conseguir empleo, y “permean alianzas sustentadas en la lealtad y la reciprocidad y que, de alguna manera, les ha permitido mantener a través del tiempo canales estables de inserción a este espacio del mercado de trabajo urbano” (ibid.: 22).

La población de La Brigada matiza estos patrones que pueden ser aplicables para otro sector de indígenas migrantes. Para estos residentes urbanos, el ámbito de la obra no es ajeno a su mundo, puesto que para muchos es el oficio que define su vida. Este espacio –que me atrevería a hacer extensible a otras colonias semejantes del corredor– sugiere unas bolsas de trabajadores especializados en la albañilería en general. Digamos que se constituyen como una situación avanzada sobre lo que son los albañiles migrantes. Desde la lógica del corredor, la salida de la construcción ha sido una de las oportunidades laborales que históricamente la ciudad ha concedido para toda esta población. Gracias a ello ahora, como en México, persisten unas conexiones étnico-espaciales que facilitan estas vinculaciones laborales y que se continúan reproduciendo.

## **Educación**

Es importante apuntar lo que parece que se está dando en la colonia respecto a la educación formal de los menores porque resulta inquietante. Introducen a sus hijos en

<sup>29</sup> La proporción de indígenas en la construcción en la ciudad capital supone un 18%, y el peso total de este sector en este mismo espacio apenas alcanza el 6% (Pérez Sainz et al., 1992).

la escuela pública pero, aunque se supera la brecha del analfabetismo de los padres, los dependientes quedan estancados en una primaria incompleta. Entre los mayores de cinco años hay una cuarta parte de no escolarizados, sugiriendo un atraso en el acceso a la escuela y permitiéndonos dudar sobre el valor dado al ascenso social por la capacitación educativa. Tampoco parece que los dependientes se incorporen al trabajo.

### *Los rasgos étnicos*

El uso del idioma materno, del traje maya entre las mujeres, y la vinculación con el lugar de origen, nos informan sobre la exteriorización de la identidad étnica en el modelo tradicional-campesino. Los hogares indígenas no mantienen de forma significativa estos rasgos que les definirían como tales. Se da una práctica restringida del idioma maya y el castellano se impone en la comunicación intrahogar; el traje está desplazando al corte y el huipil, y las visitas a el lugar de origen tampoco están desarrolladas, aunque existen graduaciones entre hogares originarios, del corredor o inmigrantes.

La Brigada se ha ido construyendo sobre la recepción de personas de los más variados orígenes, como un ámbito de convivencia interétnica y de disolución de la manifestación externa de las fronteras étnicas, tendiendo a una aparente homogeneidad en que lo definitorio son las posibilidades de subsistencia que ofrece un espacio urbano periférico.<sup>30</sup> Pero no podemos olvidar que los hogares que estoy viendo se definen porque sus integrantes han sido identificados como indígenas. Es decir, aunque no estamos ante la reproducción de unos grupos étnicos que buscan diferenciarse entre ellos, el factor étnico puede estar incidiendo en los comportamientos, las relaciones, y las identidades de los pobladores de La Brigada con otras formas de acción.

De manera que esta colonia de las orillas de la ciudad de crecimiento vertiginoso desde los años 60, ofrece un escenario donde desembocan y reúnen múltiples orígenes y experiencias. Es una gran encrucijada que combina heterogéneos elementos humanos, físicos y materiales. Aún se encuentra en fase de asentamiento urbano, las milpas se entrecruzan con paredes de block y con varillas que esperan tiempos mejores para continuar un ascenso que distinga unas fronteras entre el cielo y la tierra.

La Brigada se puede entender como una cabecera de playa para la población indígena del corredor noroccidental –como otras colonias de la zona, como un espacio de socialización para ellos y de adaptación a la ciudad. La composición de la propiedad en lotes familiares sin infraestructura ni ordenamiento para personas sin recursos también favoreció la cercanía física de hogares emparentados. Esto se produce

<sup>30</sup> De hecho, el que uno de los jefes sea migrante resulta favorable para el aumento de la conservación de los rasgos étnicos. Pero pareciera que este adulto no urbano es finalmente asumido por ese ambiente donde lo étnico no parece ser un factor diferenciador. Por ello, también el hecho de que existan paisanos en la misma colonia con los que recrear la etnicidad refuerza la preservación de elementos étnicos en el hogar (ver Bastos y Camus, 1995).

también entre otros indígenas y no indígenas que llegan a residir a La Brigada, pero es más significativo para estos pertenecientes al Corredor, cuya presencia facilita un reconocimiento colectivo en este espacio.

Son familias nucleares y numerosas donde el hombre jefe tiende a ser el único empleado y el único ingreso. Sin embargo, esto también nos remite a situaciones de extrema precariedad y limitado acceso a fuentes de trabajo. El predominio de la construcción en los hombres nos habla de una especialización espacial y un dominio de ciertos recursos y redes. Las mujeres con pequeños negocios en el mercado, tortillerías, lavado y planchado... de su esfuerzo por generarse una ocupación, y cómo el barrio se transforma en un espacio de producción relativamente autónomo frente a las imposiciones de empleo de la urbe, moviéndose junto a otros informales de la colonia con sus propios códigos laborales. Los jóvenes están a medias entre una crisis económica perpetua y la actual reestructuración industrial, entre dos tensiones: la búsqueda de un camino más o menos independiente o las imposiciones del trabajo posfordista.

La etnicidad aparece de forma difusa en un proceso de disolución de sus rasgos tópicos. Pero la presencia de mujeres indígenas en sus callejas es obvia. La extensión de los apellidos mayas a lo largo y ancho del barrio y una autoidentificación sin matices en la mayoría de los casos, me lleva a plantear que se pueden intuir otras formas de actuación, de otros referentes que puedan establecerse, de recursos que puedan ofrecer a esta población suburbana desde su opción por la aparente solubilidad.

## II. La etnicidad en la coctelera de La Brigada

Para la exposición de los 17 casos de estudio he optado por seguir los ejes de análisis desde lo generacional y de las responsabilidades en el hogar; es decir, diferenciar entre los jefes adultos y los jóvenes dependientes. Los primeros se caracterizan por la variedad en sus procedencias étnicas y espaciales, y esto repercute en sus formas de inserción urbana y en sus expresiones de la etnicidad. Con ellos veré a los originarios de La Brigada; después a quienes proceden del corredor y, por fin, a otros pobladores. Mientras, los jóvenes se distinguen por su común socialización en La Brigada y una categoría que les homogeniza: son indígenas urbanos. Pero también el origen espacial de sus progenitores tiene cierto reflejo en sus características étnicas y seguiré el orden de los anteriores.

La adscripción étnica de las personas de La Brigada es un terreno movedizo. Aunque ellos se autoidentifican e identifican a su cónyuge, a veces no coinciden los criterios de uno con los de otro o con los de los vecinos. Ellos mismos, en ocasiones, no saben cómo adscribirse. Entre los jóvenes “indígenas” nacidos en La Brigada, hay una quinta parte que ya no quiere identificarse étnicamente.

## 1. LOS ADULTOS DE EL CORREDOR

En este espacio vamos a tratar de desentrañar los comportamientos, las referencias y las relaciones sociales y espaciales de aquéllos que forman parte de esa población que hemos identificado como procedentes de El Corredor. Es decir, se trata de aquellos indígenas kaqchikeles que por nacimiento y/o socialización se han movido en unas peculiares relaciones rural urbanas: un amplio ámbito fronterizo entre el extremo capitalino noroccidental, y las tierras mixqueñas y sanpedranas que han venido urbanizándose. En este terreno se combinan diversos modos de vida y de subsistencia, entre unas formas más rurales y dependientes de la tierra y unas oportunidades metropolitanas. Para estos habitantes de El Corredor, circulando entre ambos mundos, sociedades y economías, supongo que se generan unas inserciones urbanas más fluidas y unas vinculaciones que les permiten ciertos anclajes, una visión de las barreras étnicas, sociales y espaciales que entiendo ha de ser menos polarizada.

Para verlo cuento con los testimonios y las historias de vida de seis individuos, tres hombres y tres mujeres. Las diferencias de género se corresponden con otros parteaguas. Los primeros son nacidos en La Brigada y son parte de clanes familiares, con un acceso a redes y a un espacio residencial. Las mujeres parecen más desorientadas por su menor manejo de los referentes sociales en este ámbito.

### *La Brigada de antaño*

Los casos de estos tres hombres nacidos y crecidos en La Brigada y sus alrededores son parte de una inserción urbana con unas bases espaciales más o menos articuladas.

Don Víctor Culajay, con sus más de 70 años, pertenece a una Brigada perdida en el tiempo y en su recuerdo. Su caso nos presta el conocimiento de unas tierras que eran monte donde se encontraban unas pocas familias, ahora *se cambió el tiempo* y para él La Brigada ya se ha constituido como *puro pueblo*. *Del monte somos nosotros, yo y uno que se llama Mariano Patzán, uno que se llama Vicente Iquique, aquí en esta aldea tres casas nomás hay. Era guatal, antes había casas sólo de paja. Los Patzán, los Pirir, los Iquique, dice la hija éstos son los que son más antes, ya luego se fueron los más. Ya se entraron muchísimos, no es familia de nosotros, sino a saber de dónde son.*

Su testimonio comprende el cambio de esta aldea semideshabitada a colonia y la visión de un campesino en el borde urbano. Su vida miraba simultáneamente hacia Mixco y su contexto rural y hacia la ciudad de Guatemala con sus ofertas urbanas. De padre brigadino y madre de San Juan, creció como campesino y recorría las aldeas cercanas y sus fiestas: Lo de Bran, Lo de Coy, Chillaní, participando en la vida cultural de la zona. Se casó, como otros vecinos, en la iglesia de Mixco con una muchacha de las inmediaciones y se relacionaba con los pobladores de la zona *sólo sanpedranos también*. Llegaba a sembrar milpa y café hasta El Guarda –actual zona

11 de la ciudad- y hasta Bárcenas, e incluso a recoger café a las fincas de Chicacao. Como buen prototipo de lo que es ser de La Brigada, su padre *era albañil, de todo sabe él, pero a como sabe él, se yo también. Yo aprendí de patojo. Yo compré plomo, yo compré nivel, yo compré escuadra para trabajar.*

La capital se contemplaba como una fuente de empleo. Así, Don Víctor trabajó 37 años para la municipalidad de Guatemala como peón caminero, el trabajo “sucio” de la ciudad donde se han ubicado estos indígenas a través de la historia. Continúa realizando pequeños trabajos de chapeo y en su cabeza aparecen como broches perdidos referencias a sus múltiples aventuras: las culebras negras pintillas de la costa, el tren a Puerto Barrios, los coyotes que cruzaban entre el montial de La Brigada, su participación en la “limpia” de la colonia Santa Luisa, los toritos de fuego en las fiestas de Mixco o cuando trabajó para Jorge Ubico y salió a conocer el país: *Yo conocí negros, yo conocí extranjeros, de todos conocí yo por ahí, y son amables.*

Don Víctor y sus descendientes fueron parte responsable de esa venta desorganizada de las tierras brigadinas, y no supieron beneficiarse de ello ni comprender el proceso de urbanización acelerado que se les echaba encima. Malvendieron y miles de desconocidos hicieron su aparición. Él puede aún rescatar los símbolos que dominaban el sentido del espacio: *Todo eso son sus tierras de mi papá, tenía todo esto hasta llegar allá abajo, a la otra colonia. Pero como todo se cambió. Esto me lo dejó a mí, es su herencia, para qué le voy a mentir, es pecado mentir.*

Su hija continuó con el proceso: *este lotecito era mío, pero ahora ya lo vendí porque no tengo pisto, no hay quien me da pisto, lo tengo que vender. Cada dos meses me vienen a dejar 400, muy poco, sí, y no alcanza. Otros hicieron lo mismo unos vecinos de allá vendieron muchos lotes. Se quedaron ahí sólo su cuarto. Sí, así como yo hice aquí.* En todo este apresurado proceso la actitud de estos pobladores parece pasiva, son los de fuera quienes traen los males y las desgracias.

Ellos fueron quedando como vestigios de un pasado, La Brigada había abierto sus puertas hacia la capital. Don Víctor es una sombra recluido en el pequeño terreno de su hija entre las matas de milpa que su nieto ha sembrado, entre las flores de muerto y entre los izotes que él hizo crecer. *Antes sí era bonita, no había alambrado, sólo lo que es el suelo. El alambrada yo mismo lo he hecho. Aquí no había ni un palo. Aquí no había ni un izote. Yo compré como cuatro docenas, así mire, son puntitas, y allí recto lo hice. ¿Quién iba a creer cuando crecieron? Y viene el otro vecino y lo corta [risas].*

Confundido entre el abandono y la miseria, *qué si las personas son malas. Me huevearon a mí mi pisto. Me dio 3,000 quetzales y del terreno éste me dieron como 6,000 también, todo eso me jodieron. A causa de esto estoy aguantándola haciendo lo posible aquí.* Junto a la familia de su hija, se encierran de esa otra Brigada que se ha extendido ante sus ojos. Los “mariguanos” del barrio llegan a estos lotes recónditos y verdes asustando a estos pobladores anacrónicos: *ahora me tengo que acostar con*



*candado*. Pero Don Víctor no ha perdido su sentido del humor, y le gusta platicar sobre el pasado, sus nietos le reclaman: *abuelo, cuénteles lo del tronchador*.

### ***La Brigada de hoy: residencia y empleo***

Juan Camey y Rolando Velasco, a diferencia de Don Víctor, pertenecen a una Brigada moderna y comparten características comunes. Son hombres jóvenes de 32 y 26 años, nacidos en este espacio urbano y que alcanzaron a terminar la primaria. Rompiendo con la tradición de sus antecesores, se casaron con mujeres no indígenas con las que han procreado tres hijos cada uno, forman hogares independientes pero rodeados de sus amplias familias, y ambos se emplean en trabajos propios del corredor: la albañilería y la excavación de pozos. Sin embargo, manifiestan formas diferentes de asumirse como ciudadanos, uno se percibe como "capitalino" y el otro aún desarrolla una identificación con El Corredor y su mixtura, se mira como mixqueño e incluso como agricultor.

**Nativos del corredor**

	Edad	Escolarización	Hogar	Residencia	Empleo
Víctor Culajay	70 y...	No escolarizado	Esposa paisana. Extensa	Lote familiar	"Ex funcionario" y ex campesino
Juan Camey	32	Primaria	Esposa capitalina con 3 hijos	Lote familiar	Albañil
Rolando Velasco	26	Primaria	Esposa capitalina con 3 hijos	Casa propia	Pocero

Juan Camey es un buen representante de la tradición de esta ex aldea. Sus padres son nacidos en la Brigada, aunque los abuelos eran originarios de San Juan Sacatepéquez. Se dedicaban a la agricultura y a la venta de leña. *Cuando yo nací ya habían otras casitas más. Los hijos de mis abuelos, hermanos de mi mamá y de mi papá fueron compartiendo los lotes. Ya ellos tuvieron no vendiéndolos sino regalando, entre más familia venta se iba repartiendo*. Como sus otros ocho hermanos, está instalado en un pequeño cuarto en el lote familiar que se encuentra en la avenida La Brigada, *a cada quien le tocó un pedacito*. Allí conviven todos estos núcleos familiares en una intensa coexistencia que es idealizada por Juan: *los primos y tíos están cerquita, nos ayudamos*.

Mientras, Rolando no es estrictamente nacido en La Brigada. Sus padres de San Juan Sacatepéquez y de Mixco eran guardianes de fincas agrícolas del área y sólo cuando el patrón vendió, ellos arribaron a este espacio. Ahora reside a la par de su madre y hermanos pero, mientras ellos continúan rentando, él y su señora –una mujer no indígena de Santa Rosa– se encuentran en una covacha cedida por su suegra.

Ambos acompañaron a sus padres al trabajo con 10 ó 12 años, el primero en la agricultura y en la pocería el segundo. Juan no estudió *más que todo se dedicaba uno al trabajo para poder mantenerse. Tenía que estar ayudándole uno a los papás y a los abuelos porque si no es así tampoco comía uno.* Se introduce a la construcción cuando *ya tenía que ver por mi familia.* Después intenta la experiencia fabril en la fábrica de Listex, *era bien bonito, muchas maquinarias, se aprende de todo, sólo tiene uno que poner su empeño, pero la verdad que mucha gente envidiosa, no lo deja a uno prosperar ahí y así no se puede escalar.* Su salida la encontró de nuevo en la construcción, pero resiente las limitaciones a sus pretensiones de ascenso social. Ahora querría ser asalariado para alguna compañía pero *pues mucho requisito y si uno no logra llenar los requisitos no le dan plaza a uno.*

El trabajo de albañil *uno tiene que irlo buscando para pasar la semana o la quincena. Entre compañeros nos avisamos si necesitan algo por ahí.* Trabaja por el área porque *en el centro ya gasta uno mucho pasaje y ya no le alcanza a uno lo que le dan de sueldo.* Pero, frente a cuatro de sus hermanos que trabajan en maquilas, *prefiero estar de ayudante de albañil porque no está uno presionado.* Él trabajó allí, *“estuve aprendiendo las puntadas, lo único es que me estaban sacando muy tarde, hasta las nueve y media, ya casi no tenía tiempo de preguntarles [a sus hijos] cómo iban en la escuela, cuando venía ya estaban durmiendo, ya no quise seguir”.*

Rolando se introdujo desde niño a la tradición familiar de hacer pozos y en ella ha permanecido. Incluso sus hermanos son también poceros. Se trabaja para particulares que ven bajar el nivel del agua de sus pozos y quieren profundizarlos. La competencia es alta *es muy común ese trabajo en esta parte. Entre nosotros nos repartimos el trabajo. Comúnmente se trabajan tres. La parte del verano es donde nosotros profundizamos, ahora, ya en invierno, no sale nada de trabajo por el agua, pues la mayoría de la gente pobre recoge agua de lluvia, ya se ayudan. La verdad es que siempre sale trabajo, por lo más común en Brigada, Brisas, Villa Victoria, Los Pinos... Con dos trabajos que sean así hijos para agua, se pasa uno el año completo.*

Refiriéndose a los propietarios de pozos que lucran repartiendo el agua, dice: *la mayoría de todos esos que tienen camiones allá arriba mi papá les hizo los pozos, tienen pozos funcionando con bombas de hasta tres caballos.* Él y su familia, sin embargo, compran el agua: *el pozo es costoso, como es bastante profundo, póngale aquí para encontrar el agua está a unos 115 metros el agua. Uno trabaja, entrando así, a mano, con un lazo, una polea y un torno. Trabaja con corriente abajo, entonces hay peligro que quede uno allá abajo, muerto por un toque eléctrico.*

Esta persistencia de la tradición familiar se complementa con su ocupación –a la par de sus hermanos– como agricultor. *Cuando vinimos aquí abajo mi papá siembra milpa... En Santa María Cauqué sembramos nosotros, son como dos cuerdas de a veinte las que nos prestan para sembrar. Es bonito, es la costumbre que uno tiene de sembrar. Vamos cada quince, cada veinte días, sólo a ver nada más. La mayoría nos lo comemos en elotes.* Es significativo cómo reivindica su faceta de campesino e incluso manifiesta un interés por comprar tierras, lo cual no sólo alcanza un sentido simbólico

sino de producción, como una salida más a la subsistencia. *En Santa María los terrenos son bonitos, cultivables, si es posible que hubiera oportunidad sí [compraría].* Rolando es un digno representante de esta faceta bicultural-espacial que caracteriza al corredor noroccidental.

La mujer de Rolando no está trabajando y se siente orgulloso de ello, pero es consciente de las limitaciones de su opción de vida: *hay personas que tienen más dinero y pues pagan mucho más de lo común pues, pero como hay bastantes personas pobres que no tienen posibilidad de pagar lo normal y a veces nos dan trabajo, media vez no hay....* Su meta, dirigida hacia sus hijos, pasa porque estudien: *no tengo intenciones que sean lo que yo soy, muy peligroso, más que todo que estudien, para que no sufran lo que uno está sufriendo porque es un trabajo muy pesado.*

Las actitudes y las percepciones respecto a su barrio y a la vida que reflejan los dos casos son divergentes. En Juan Camey triunfa el espejismo de la ciudad capital y sus destellos de prestigio y estatus: *la capital se viene metiéndose más acá, me siento más capitalino, más que todo Mixco ya no se preocupa por lo que es La Brigada.* Sus fantasías de ascenso social las cifra en el trabajo, *sería bonito en una compañía porque la verdad se gana un poquito mejor. Sí, primero Dios, que logre escalar un poco.* La mayoría de las conversaciones que mantiene con los amigos del vecindario giran sobre el empleo, con los pocos que quedan porque muchos, buscando lo mismo que él, han saltado hacia los Estados Unidos: *nos juntamos ahí, nos ponemos a platicar si hay trabajo o no hay trabajo, como casi la mayoría ya no está aquí, la mayoría anda fuera del país.* Pero no se atreve a dar este paso y, sobre todo, reivindica "La Familia": *nos ayudamos siempre, si le falta a alguien nos prestamos así uno al otro.* Ahora su meta es levantar una casa formal en su pedacito.

La misma desarrollada valoración de lo familiar la vemos en Rolando. En su caso también se asocia a lo espacial-residencial y a lo laboral. Desde siempre ha estado vinculado y criado de cara al corredor. Es mixqueño *más que capitalino, porque soy de aquí de Mixco.* Está satisfecho con su vida en el sector: *la verdad es que está mucho mejor ahora a como estaba porque hay servicio eléctrico y de agua, eso es lo principal.* Habita en la zona de La Brigada más intrincada y autónoma donde se mantienen vínculos familiares, vecinales y de apoyo. La mayoría de los Cháves vive en los alrededores, *cuando tenemos necesidad unos a otros nos ayudamos, comúnmente así tiene que ser, más con ella [su madre] que ahí nomasito está....* *La verdad que es una colonia pequeña y muy colaboradora, se muere alguien pues hacen un rejuntemiento de parte de todos los vecinos pues para ayudar a la persona que está en condolencia, en otras colonias no he visto nunca jamás esto.<sup>31</sup>*

La misma fuerza física que exige el trabajo de pocero y su énfasis en el esfuerzo, permite entender la gran afición de Rolando al fútbol, que es su vehículo de socialización con sus familiares, amigos, vecinos, y fuente de hombría: *jugamos aquí*

<sup>31</sup> Una de sus hermanas está casada con un hombre k'iche' de San Antonio Ilotenango, que ahora es el presidente del Comité Promejoramiento y se ha introducido a las redes entre brigadianas y velasquianas: también es pocero.

*en un campito de Las Victorias. Se llama 'Supercruceiro', es de parte de los trabajadores de las industrias deportivas. El papifútbol es aparte, jugamos los sábados en San José Las Rosas. A nosotros nos encanta eso, es nuestro vicio favorito. Suele ir al campo con su esposa y los niños a todos me los llevo. Su casa está decorada con trofeos deportivos y unos viejos cuadros de santos que remiten al sentido de lo religioso de Rolando, y a su discurso regado con *si Dios nos presta la vida, primero Dios, si Dios nos tiende la mano.**

### **Etnicidad en El Corredor**

Los ejemplos de estos nativos nos documentan lo significativo de lo que es ser, pertenecer, crecer en La Brigada como parte del corredor y como tierra de frontera. Son productos de este espacio suburbano y subrural con unas características propias que hay que contemplar a través de un proceso de inserción paulatina a la ciudad capital, con lo que ello significa en términos de empleo, oportunidades, educación, identidades múltiples, fronteras, población, servicio, transporte, estatus... La unión con mujeres no indígenas también puede verse como otro factor que refuerza e influencia estas tensiones y aspiraciones al cambio social que se produce en la actual Brigada.

Don Víctor es un campesino indígena que alterna con la ciudad aprovechando algunos de sus resquicios: será funcionario de "la muni", pero su vida social se realizó de espaldas a la ciudad, quedaba como un medio de subsistir, no como un espacio al que buscar integrarse. El que llegara a recoger café a la costa es definitivo de su condición indígena y esta identificación es espontánea y rotunda: *porque así nació. Así crecimos y así tenía que ser.* Pertenecía a la amplia comunidad de población del corredor con los que compartía otros rasgos étnicos como la lengua, las fiestas de las aldeas indígenas de la zona, las leyendas.

Juan y Rolando son brigadinos instalados en la colonia cuyas familias se instalaron en la ciudad, *aquí nos manteníamos*, dice Juan, mientras Rolando afirma *ya no tiene familia por ahí, ya sólo unos quedan pero viven en este sector.* El primero tiene un físico identificable como indio: con un vestuario moderno y arreglado. Es albañil, pero su esfuerzo ha sido buscar posibles vías de estatus, lo que se refleja en su discurso de lo étnico. Como a otros de su generación, sus padres ya no le enseñaron la lengua: *ellos nos sacaban afuera para que nosotros no oyéramos. Él nos decía de que era muy feo hablando así ¿verdad?*, y sus hermanas: *se cambiaron el corte porque ya el vestuario de ellas pues ya es muy caro.* A él le gusta más el vestido. Manifiesta una ambigüedad étnica que le obliga a referirse a los indígenas como *los otros*. Refiriéndose a la lengua llega a decir: *me hubiera gustado aprenderla porque si al menos alguien quiere platicar con uno pues uno puede platicar con ellos. Ellos [sus abuelos] se ponían a platicar en lengua con las otras personas, ya nosotros ya no, sí pues, no quisieron ellos de que aprendiéramos el lenguaje ese.*

Él es indígena *ciento por ciento, porque en Guatemala casi todos somos indígenas y lo único es pues que ya se están perdiendo las tradiciones que se hacen antes.* Su

actitud del “todos somos indígenas” viene negando las diferencias étnicas.<sup>32</sup> Sin embargo, frente a todo el discurso no debemos olvidar la fuerza de la socialización: vive con su madre y hermanos en un mismo lote, maneja las redes étnicas que le permiten su ascendencia y su apellido que tienen fuertes raíces en La Brigada. Juan concluye que, pese a su mujer capitalina, sus hijos son indígenas *porque media vez nacieron aquí en La Brigada, tienen que ser indígenas también*, con lo que está entendiendo la colonia como un terreno donde persiste una identidad étnica, diferente, propia y autónoma, y de nuevo la etnicidad aparece ligada a lo espacial.

Frente a la aetnicidad –o mestizaje– que reclama Juan Camey, en Rolando su autoidentificación es más franca. Alma, su esposa, no le da ninguna importancia a los orígenes étnicos, es más, incluso *ella se cree indígena porque es guatemalteca, pero definitivamente que sea pues a saber*. Algo semejante a lo anterior, pero con un matiz diferente. En él también *no nos quisieron enseñar* la lengua. Su madre es mixqueña de lengua poqomam y no kaqchikel como el padre, y de corte amplio. Las hermanas han heredado el corte por influencia de la madre, *ahí gobernó ella*, pero el resto de las sobrinas ya no lo usan. A Rolando no le gusta, opta por reivindicar una etnicidad –un orgullo por la herencia– sin lengua y sin vestido, como obviando posibles símbolos de discriminación: *somos la misma cosa, la diferencia es el vestuario*. Sin embargo, es *puro indígena porque soy hijo de puro indígena* y sus hijos también, transmitiendo al término un contenido positivo.

## 2. MUJERES DE EL CORREDOR

A continuación presento los casos de tres mujeres que, perteneciendo al corredor, lo hacen desde el desarraigo que éste también genera. Vienen a dar a La Brigada por diferentes circunstancias, pero sus vinculaciones con este espacio son más endebles que los casos anteriores.

Nativas de El Corredor

	Lugar de nacimiento	Edad	Escolarización	Hogar	Residencia	Empleo
Gerónima Sabán	Aldea de SJ Sacatepéquez	38	No escolarizada	Sola con dos hijos	Posando en la tortillería	Empleada tortillería
Francisca García	Capital, z-3	33	No escolarizada	Sola, con hermano y 4 hijos	Alquiler en lote	Venta ambulante y lavado ajeno
Amparo Alquijay	Finca del Amparo, z-7	36	No escolarizada	Esposo no paisano y 7 hijos	Lote familiar	Lavado ajeno

<sup>32</sup> En investigaciones anteriores la habíamos interpretado como propia de los ladinos, pero en estos casos de La Brigada, desde una semejante postura de querer pasar por iguales y negar las diferencias, se puede ver un afán de reivindicar, desde indígenas ‘urbano-conversos’, un mestizaje cultural que en Guatemala nunca ha sido favorecido.

## **Historias de vida**

Tienen entre los 33 y los 38 años, y cada una procede de una relación diferente entre El Corredor y la ciudad capital. Gerónima viene de una aldea; Francisca es nacida en la zona 3 de Guatemala, y Amparo en la finca de El Amparo, en la actual zona 7.

Gerónima Sabán es de una aldea de San Juan Sacatepéquez. Su padre es campesino y su madre siempre ha hecho tortillas y chuchitos para vender entre los vecinos. Sus hermanos viven allá, aunque trabajan en la capital como albañiles. Ella jamás estudió *porque antes, cuando uno crece, nomás le dicen a uno que eso no es oficio*. Con ocho años comenzó a llegar a la ciudad en busca de trabajo ya que *no me podían vestir*. Así *yo casi siempre trabajaba aquí, casi siempre aquí porque aquí crecí. Una mi amiga me trajo y vine a dar en una tortillería, así empecé a trabajar*. Se mantenía en los trabajos por un tiempo y *después me iba a ver a mi mamá, después me regresaba otra vez, así*. A lo largo de los años se ha mantenido en tortillerías de la misma zona *porque allí le dan a uno la comida, ya no gasta uno nada*. Vive al interior de un lote grande en una champita de madera que le 'renta' a la misma señora que es su patrona en la tortillería donde trabaja. Cuando encontró marido vivieron en la zona 6, donde la madre de él, después alquilaron en La Brigada, además *aquí tenía conocidos*.

Francisca García nació en la zona 3 porque allí se habían instalado sus padres. Éstos eran gentes de El Corredor, entonces comerciantes ambulantes de granos y de fruta: *cuando estaba con mi mamá yo salía a vender con ella fruta o, a veces, ropa típica*. Era la pequeña de doce hermanos y se mantenían alquilando desde la zona 3 hasta El Milagro, La Florida o La Brigada. *Conocí al papá de los patojos, me junté con él. Él vivía en La Florida, él era así vendedor de ropa, era ambulante también*. Se vienen a La Brigada porque su madre, con la que vivían, tenía sobrinos con terrenos y les cedieron un lugar. Con ellos se vincularon a la actividad de hacer y vender juguetes artesanales. Sus hermanas también se ubican a lo largo de esta amplia área de Mixco.

Por fin, Amparo Alquijay pertenecía a una familia de colonos de la finca de El Amparo: *había como cuatro o cinco gentes, como era que cuidaban en esa finca, como era grande, sembraban milpa y les pagaban*. El padre era de la finca El Naranjo, la madre de la finca San Rafael. Ella conoció las actuales colonias de la zona 7 cuando eran fincas y *era bien silencio, sólo árboles, no había camionetas, sólo por el barranco caminando*. Cuando *ya los patrones se murieron, entonces mi madre salió para buscar un trabajo a otra parte, ya mi papá comenzó a trabajar en la municipalidad*. Su madre torteaba y vendía tusa y hoja de plátano en el mercado central. Fueron 12 hermanos, de los que quedan vivos cuatro mujeres y un varón. Trabajó con su madre, después entró de doméstica en la zona 2, hasta que se casó a los 23 años. Entonces llegaron a La Brigada siguiendo a la madre que compró un terreno después del terremoto, a la par del hermano mayor que ya estaba aquí.

### *Condiciones de vida*

La vida de estas mujeres y sus hogares es especialmente precaria. Excepto Amparo, las demás no tienen un espacio propio y para las tres las circunstancias conyugales son difíciles, trabajan en condiciones de extrema sobrevivencia, total falta de capacitación e hijos menores, generándose empleos devaluados como el comercio ambulante, tortillería o lavado y planchado ajeno.

Gerónima tiene dos niños pequeños de ocho y cuatro años; el pequeño sufre de hidrocefalia y requiere la implantación de una válvula en la cabeza. Su marido, Carlos Colop, apenas llega a visitarla los fines de semana, se mantiene junto a su madre en la zona 6, aunque Gerónima sospecha que tiene otra mujer. Cada mes le pasa un poco para el gasto. Para ella, sus hijos son todo lo que tiene, pero apenas le preocupan sus estudios. El mayor empezó la primaria hace un año y está repitiendo el curso, *a veces la cabeza a ellos no les ayuda*. Esta despreocupación se corresponde con las escasas aspiraciones que manifiesta hacia el futuro laboral del hijo: *cualquier trabajo, ayudante de albañil*.

Cuando ella sube a la aldea a visitar a sus padres lo hace en el día, *allá el terreno es muy pequeño y ya me hallé aquí*, por eso se siente más capitalina *porque aquí vivo*, aunque en La Brigada se relaciona sobre todo con paisanos y conocidos de su aldea. Los parientes que tiene no suponen mayores ayudas, la precariedad impide su desarrollo, *nosotros sólo trabajamos, sólo así nos ayudamos*. Esta idea de que sólo cuenta con ella misma, corresponde a la impresión de abandono que ofrece esta mujer, con una vida familiar intensa pero también independiente y sin lazos. Su opción es buscar esos resquicios de seguridad relativa que da el comer y dormir como empleada de tortillería e inquilina del lugar. No muestra amargura: *no me gusta trabajar en casa, yo siento que mucho trabajo, en cambio así sólo un trabajo fijo tengo. De tortear porque sólo así me acostumbré*. Se emplea dentro de círculos étnicos en una especie de neocolonato entre indígenas, con estas patronas hay una aceptación de estas convivencias intensas, donde el pago del salario tiene menos importancia que el asegurar la subsistencia cotidiana con comida y techo.<sup>33</sup>

Francisca es viuda desde hace cinco años y tiene cuatro hijos entre once y cinco años. Hasta el año pasado su hogar contaba con la presencia de su madre, ahora se mantiene la de su hermano que sufre retraso mental y *a él casi no lo quieren mis otros hermanos*. Éste se dedica a la venta ambulante de cerámicas que compra en la zona 1. Ella, cuando puede, hace lo mismo *por las casas voy ofreciendo, me voy aquí por la zona 10, así zona 9, por aquí. A veces me salgo a lavar ropa al Milagro o por San Francisco. A mis sobrinas las lavo yo, ellas ya son señoras, ya tienen hijos y todo. Me avisan cada ocho días, [pero] mejor la venta porque a veces la lavada me dicen ellos que*

<sup>33</sup> Ella viene ganando 8 quetzales al día y recibe de su marido 25 quetzales cada 15 días (en 1994 el quetzal estaba a 6 por un dólar). Por otro lado los padres de Gerónima son evangélicos desde hace tiempo, ella lo retomó hace 20 años y llega a la iglesia Príncipe de Paz, en Belén, los domingos. Esta pertenencia religiosa no se manifiesta en su discurso.

*llegue otro día a cobrar y así no me sale a mí, o me dan la mitad, no, casi no se puede porque como tengo los patojos. Ahora, yo estaba pensando trabajar así en una fábrica, así me ha dicho una mi conocida.*

*Sus hijos no estudian, fijese que no les puse en la escuela porque como yo no tengo dinero, a veces vendo y a veces no. Mi patoja está trabajando aquí con una mi prima de pintar muñecos. El hijo mayor también trabaja con la prima a veces le dan 25 o así a la semana y él me da la mitad. Cuando tiene ganas se va al trabajo, pero él dice [que] casi no le gusta trabajar.*

*Ella se queja de la falta de apoyos de sus hermanas, quienes sí tienen casa donde vivir. La falta de un lugar donde estar es lo que más le duele, como ahorita la señora ya nos pidió la covacha y ahorita yo estoy buscando dónde vamos. Nos dan un terreno pero hasta más adelante de aquí, ahí tiene un señor que es conocido y ya fuimos a ver pero los patojos no se hallan allá.*

*Su esposo era de Tecpán, cuando él estaba vivo yo me iba con él a visitar a la hermana. Es muy bonito el pueblo allá de Tecpán, nos íbamos cada mes. Cuando murió el papá de mis hijos, como él se enfermó y todo, allá fue él a morir. Tal vez como un mes estuve viviendo yo allá, después me vine yo para acá. Es que allá hace mucho frío, puro hielo y los patojos sólo lloraban y lloraban. Allá me hubieran dado donde vivir, me hubiera dado una casita mi cuñada, pero como yo no quise.*

*Es una evangélica por interés, ahora desde hace cinco meses me hallo aquí en una iglesia de mormón. Sólo los patojos y yo, mi hermano no, él siempre es católico. Antes estaba yo en esta iglesia del Limbo. Es que tenía yo mi patojo que se me enfermó y como una señora que vive aquí me dijo que fuera ahí en la iglesia. Me lo llevé yo en la iglesia y oraron por él y todo. Lo tuve internado como 15 días en el Hospital General, pero sí, gracias a Dios que él se curó. Después salió él y ya no seguí. Ahora que vinieron los gringos me fui yo para en otra iglesia, allá es sólo día domingo por la mañana. Es alegre pues ir a una iglesia.*

Amparo Alquijay también contó con el apoyo de su madre hasta su muerte hace tres años. Ahora debe enfrentar la crianza de sus siete pequeños hijos –un bebé falleció recientemente– con la incertidumbre de una subsistencia que depende de la inestable contribución del marido. Este indígena, Manuel Hernández, es originario de Sololá, aunque creció en la zona 2 de la ciudad. Durante años fue guardián de la fábrica cervecera de El Zapote. Allí lo conoció cuando ella estaba de doméstica. Manuel entró como chófer de camioneta a través de unos padrinos. El nuevo empleo supuso más [pisto] con la manejada, pero también la entrada al trago: *él antes no tomaba y ahora ha agarrado el vicio de que tome, entonces mi hermano por eso me dio ese pedacito, para que así ya no estuviera pagando cuarto. Si da su gasto, le da a los patojos, pero en veces toma, tiene sus amigos de daño. El día de pago ya viene él y ni un centavo, vicio ¿verdad?* De manera que el hogar se encuentra en una crisis económica profunda en el momento de mayor dependencia de los hijos –ella da de mamar a dos güiros, cada uno enganchado a un pecho. Sin embargo, frente al esposo mantiene una relación de



jerarquía y resignación *alguna necesidad tiene uno, se tiene que ir verdad a donde se lo lleven a uno, su esposo dice que se va, se va.*

Ella trabaja cuando puede lavando ajeno en las colonias vecinas. Pero, a diferencia de las anteriores mujeres, tiene unas ideas claras en cuanto a la necesidad de que sus hijos se reciban en los estudios. Los mayores llegan hasta La Carolingia a recibir clases cuando podían encontrarse ya trabajando. Las limitaciones son obvias y los chicos son conscientes de la necesidad de obtener ingresos, *fíjese que el grande dice que va a sacar sus carreras, el grande piensa que quiere estudiar así de doctor. Ahora, el otro dice que sólo sexto va a sacar y va a poner a trabajar, yo preferiría que estudien fíjese. Es mucho gasto pero ahora en los trabajos quieren todos que saben algo.*

Al menos cuenta con un techo propio, aunque todo es mínimo en esta covacha con cocina en el exterior, letrina y un pequeño sembradito de frijol, *si pudiera, con el tiempo tengo que poner baño, desagüe.* Aunque trabajó en el centro de la ciudad, su relación con la capital se ha producido desde el aislamiento y conserva la nostalgia de la finca: *porque es más tranquilo en las fincas, así como estábamos aquí que no puede salir uno y dejar la casa solo porque entran los ladrones. Y ahí los patojos los amigos que le dan mal consejo, en cambio en fincas está uno más solo y más tranquilo.*

Para ella, envejecida y gastada, la vida es la monotonía del trabajar y se resigna ante ello, la resume así: *ha sido igual, porque la misma, pues todo es igual. Allá en El Amparo pues éramos nosotros pequeños, pero allá en El Incienso ya estábamos trabajando, fuimos a trabajar y ya no.* Sus relaciones con la familia cercana son distantes, aunque el hermano que vive a la par le cedió un espacio donde vivir y, *cuando yo salgo, me regalan un aviso.* Los hermanos están regados por El Corredor y en los Estados Unidos, y andan peleados por la repartición de los terrenos de la madre. Y su socialización en la colonia es escasa, *sólo así de encontrarnos 'buenos días, buenas tardes'.*

### ***La etnicidad en ausencia de referentes***

Hemos visto cómo los orígenes de las tres mujeres son muy diversos. Gerónima se mueve en círculos de indígenas. A otras mujeres no indígenas apenas las conoce ni las trata, las diferencias se manifiestan en que *así como nosotros comemos la comida, ellas hacen otras comidas que a uno no le gusta, entonces ya no es igual y muy poquito, no comen tortilla, sólo pan.* Aprendió el castilla trabajando en las fincas de la costa, pero ahora sólo habla en lengua con su madre cuando sube a la aldea. Nunca pensó en quitarse el corte, *ya es costumbre, no me gusta de quitármelo.* En su estilo de vestir sorprende su prestancia pese a las limitaciones económicas. Rompe con las formas originales de su aldea *eso no me gusta, tengo, pero no me gusta poner, eso es un huipil rojo y un corte negro con costuras. Como no crecí allá yo, ponía lo que le miraba bonito.* Una seguridad que también manifiesta en su autoidentificación como indígena *porque soy, y en la diferida sobre los hijos como nosotros somos indígenas, entonces así son ellos.* Parece mostrar una conciencia de la discriminación entre dos mundos étnicos

independientes. Si pensamos que las limitaciones y las barreras sociales son más marcadas para las mujeres al externar su adscripción étnica, Gerónima como estrategia de inserción urbana se mantiene en un círculo indígena residencial y laboral en términos de subordinación y sin mayores aspiraciones, pero como una mujer que se siente protegida –ella y sus hijos– al semirecogerse entre sus “iguales” y asegurarse alimentación y techo.

Francisca García no viste como una mujer indígena, sino como una mujer muy pobre. Mantiene relaciones con San Pedro porque *mi mamá está enterrada allá* y una hermana se casó con un sampedrano: *a él le conoció aquí y se la llevó para allá*. Entendía el kaqchikel de su madre y tal vez por ser la pequeña *desde patoja siempre de vestido*. *Yo soy la única que no me puso ella [su madre] corte*. Para Francisca la etnicidad no parece ser una identidad primordial, *porque uno es indígena y como mi mamá, ella fue indígena, uno se cree que uno es indígena*. Sin embargo, como sus hermanas, también ella casó con indígena: *fue así la suerte que me encontré con él*.

Amparo es una mujer “revestida” una vez adulta y forzada por la pobreza, y la encontramos con una falda larga y una blusa vieja. Ello se puede leer como un símbolo del desarraigo no sólo espacial, sino también social, familiar, étnico. A su única hija no le puso corte. Como tantos otros casos: *mi mamá hablaba así en la lengua de San Juan, sí lo comprendemos ella la palabra nos dice, pero nunca hablamos*. Los huipiles ya no los conservó, *todos se los regalé a mi mamá*. Pero el corte *ahí tenemos todavía guardado, de vez en cuando me los pongo*. Y en efecto platica de sus cortes con gran aprecio y los cuida: se trata de una ropa cara pero que *se ve bonita, bien hecha... es un orgullo eso*. Esta actitud de alta valoración de *su ropa bien chula*, señala que el abandono de la misma se da más por ser “cara” que por un sentimiento de discriminación, y el mimo con que se refiere a sus detalles es algo que encontré reiterado en otras mujeres del área. Asume su identificación indígena sin cuestionamiento, *mis abuelitos son, por qué yo voy a decir que no, como había muchos que dicen ‘como ya estamos de vestido’*. *Los abuelitos son así, nosotros tenemos que estar así*.

En Amparo hay una disolución de referentes, desde su origen como colonos de finca a su unión con otro indígena urbano que también ha ido perdiendo vinculaciones con su familia sololteca, aunque su pertenencia étnica conserva ese llamado a la ascendencia genética y sólo permanecen salvables en su universo de sufrimiento la figura de su madre y algunos recuerdos de su suegra. Su identidad étnica estaría afectada por una realidad de despojo cultural.

### 3. OTROS POBLADORES DE LA BRIGADA

En este apartado voy a hacer referencia a esos migrantes heterogéneos que han venido a residir a la colonia y a sumarse a su vida barrial. Cada uno de ellos representa diferentes inserciones urbanas.

## Otros pobladores

	Lugar de nacimiento	Edad	Escolarización	Hogar	Residencia	Empleo
Laura Cos	Aldea Cotz., Escuintla	24	3° P	Esposo no paisano y 6 hijos	Alquila casa	Subcontratada en casa
Julio Pop	Rabinal, Baja Verapaz	40	5° P	Esposa paisana y 5 hijos	Casa propia	Asalariado Listex

Laura Cos, su esposo y sus hijos pueden servirnos como representantes de una extraña y confusa mezcla de orígenes propia de las tierras bajas del Pacífico. Ella nació en la aldea Guachipilín en Escuintla, el padre es un cortador de caña de Santa Lucía Cotzumalguapa y su madre viene desde Las Verapaces dedicándose a la venta de comida por las casas. Han sido diez hermanos, de los que quedan cinco vivos. Llegaron a la ciudad porque el padre entró a trabajar a la fábrica Listex y en ella se ha mantenido hasta ahora, Laura era una niña de nueve años. Estudió hasta 3° primaria y lo dejó; entonces pasó a ayudar a su madre en la elaboración y venta de chuchitos, rellenitos y chiles rellenos. Han vivido alquilando diferentes cuartos por la zona. Su esposo viene de un pueblo de San Marcos y ha desarrollado una carrera laboral poco estable, *después de que trabajé de albañil, trabajé en una fábrica de refrigeradores. [Ahora] estoy trabajando en una fábrica que hacen bolsos.*

Julio Pop es un campesino que se ha esforzado por hacerse un hueco en la ciudad. Su experiencia como campesino en Rabinal y como jornalero en la costa le dejaron una experiencia amarga: *sembramos milpa, trabajábamos en las costas. A veces íbamos juntos [con su padre], a veces yo solo, pero sólo por temporada porque en la costa sólo el tiempo de cortar algodón. Eso desde chiquito, unos diez años, ya cuando podemos jalar el azadón. Vino a la ciudad con la esperanza de conseguir un trabajo seguro, porque en la costa se trabaja sólo por mes, en cambio aquí logré entrar en la fábrica seguro, todo el tiempo hay trabajito. Es obrero de la Listex desde hace 18 años, a lo largo de jornadas alternas de doce horas. Entró por unos paisanos y trabajó un tiempo para conseguir dinero para el casamiento. Después nos venimos para acá. Yo un tiempo fui a vivir a Ciudad Quetzal, como cuatro años, como allá los lotes eran más baratos. Bonito el lugar, se puede sembrar, gallinas, cualquier animalito se da. Estaba bonito de vivir pero por lo lejos. Después logré juntar otros centavos más y lo vendí para comprar aquí. Julio autoconstruyó este espacio familiar en los barrancos de La Brigada: porque donde yo trabajo está aquí nomasito.*

**Condiciones de vida**

Laura trabaja por tarea en su casa, debe doblar e introducir miles de recetas en unos frascos de medicinas. En esta operación se entretiene la familia, incluso el marido. Su aspiración es poner una tiendita para ayudarse. Pese a su juventud ya debe hacerse cargo de seis patojos. Los tres mayores están en la escuela pública. Alquilan en la

colonia porque está más cerca de mi mamá. Además, mi suegra también vive por allá arriba. Pero no muestra mayor identificación con la colonia.

Julio ha levantado casa propia en el barranco, donde la cocina es externa y usan letrina, pero es el símbolo de su "triumfo" urbano: *ya tengo donde vivir*. En los alrededores se encuentran otros paisanos y hermanos suyos a los que él recomendó en la fábrica. Pero no por ello tiene una vinculación con el barrio, la casa es más un reducto que un asentamiento para las relaciones sociales: *uno así, en su propio hogar ya no hay problema, uno entra y sale*. Se encuentra volcado a la vida intrafamiliar y al trabajo.

Es consciente del desgaste que supone su opción por la ciudad y la estrategia de cargarse con todo el peso. Es un hombre resignado y conformista: *en mi trabajo ya me gustó todo porque ya sé lo que tengo que hacer todos los días. Casi ya nos acostumbramos [a las jornadas], desde el principio sí sentimos. En ocho horas ganamos muy poquito, entonces ya con las horas extras salimos mejor. Como estoy ahorita, ya tengo un puesto como operario de máquina. Cuando uno tiene un estudio entonces puede superar más hasta donde uno puede llegar. Así como nosotros no tenemos nada de estudio, siempre donde llegamos en un trabajo, ahí nos quedamos*.

Considera que el trabajo urbano es un gran cambio, pero continúa identificándose como campesino. De hecho insiste en que él es de allá y siempre manifiesta añoranza. Ha comprado tierras *que dejo a mi mamá que ella lo siembre. Como aquí estoy ganando unos mis centavos y estoy haciendo el esfuerzo para de comer... Ahora, ellos, como allá no hay trabajo, sólo esperan la cosecha de la milpa. Si hay buen tiempo cosecha uno, pero si no hay, se seca la milpa y tal vez no espera uno nada*. Él no piensa regresar ya que *hay que hacer el esfuerzo de vivir más mejor*. Sube a menudo a visitar y se acompaña de sus hijos, *los tengo que llevar*. Su idea es heredarles, *si ellos piensan ir para allá tienen donde vivir, o sea, quieren ir a pasear allá, allá tienen donde ir a dar su vuelta*.

Tiene cinco hijos, de 14 a un año, en los que deposita sus esperanzas de cambio. El esfuerzo que realiza para que estudien, éstos deben retribuirlo hacia los hermanos pequeños, es la lógica del bien familiar colectivo y común: *que mis hijos logran una carrera que más o menos puedan defenderse, ayudarles hasta que ellos ganen, para ver ayudarme otra vez a mí, porque no sólo ellos van a querer el estudio, no, que ellos tienen que ganar y ayudarme a mí para los demás hermanos*. La educación la considera, como en los demás casos, en cuanto que supone superación laboral y oportunidades de empleo, nunca como una superación personal, *si ellos logran superar, ganar una su carrera, pueden superar más que yo, pueden ir a otra ciudad, pueden comprar ¿verdad?*

Venancia, la mujer de Julio, apoya a su esposo en la carrera extenuante de asentarse en esta ciudad y en su trabajo hostil y desgastador, donde él sufre una perpetua falta de sueño: *bien sabe que cuando vengo del trabajo ya está preparada mi comida, y cuando yo voy prepara lo que llevo*. Éste, pese a su aspecto cansado demuestra con su forma de vestir de cierta calidad que los años de sufrimiento no han pasado en balde. Incluso tiene una moto que le acerca al trabajo. Su aspiración de futuro se resume en *tengo que hacer la lucha hasta que me despidan*.

### ***Etnicidades diversas***

El desenraizamiento de la familia de Laura Cos es palpable. Ella no ha regresado a la costa, *solamente cuando fuimos a arreglar mis papeles*. Su madre, que es de Cobán, lleva más de nueve años sin volver por allá, porque su familia son *sólo mis hijos, nada más* y no habla lengua ni viste el corte. El esposo llega a San Marcos cada año *a veces a visitar a mi familia o a veces a renovar mi cédula*, nadie le acompaña. Su madre era de corte, de Tecún Umán, donde *sí hay [indígenas] pero no...*. En definitiva para Laura son *medio medio*.

Ya hemos visto las intensas relaciones emotivas y materiales que Julio Pop desarrolla con su tierra natal y su familia. Esto se combina con la clara apuesta urbana “que es cambio” –también en el sentido étnico. Él y su mujer han dejado de practicar la lengua maya para dirigirse en un castellano mal aprendido a sus hijos. Las hijas, *desde chiquitas pusieron vestidos y como ya es cambio, ya estamos aquí en la ciudad, como ya estudian, allá no lo permiten que ponen corte*. ¿Qué es ser indígena para Julio? Por un lado, *así nací, puro indígena*, pero luego interpreta que vivir en la ciudad es definitorio. Ve la ropa, los recursos, el empleo como transformaciones simbólico materiales. Hacia sus hijos plantea de forma confusa, *una cosita así ha cambiado ¿verdad?, somos puro indígena también, pero ya cambiaron la ropa nada más. Como yo le digo si ellos logran un su carrito ya sería un cambio, dejan de serlo [indígenas] porque ya se cambia la cosa*.

Julio se refiere a la raza indígena confrontándola con lo espacial y las relaciones sociales que la ciudad impone. Son componentes de la etnicidad que no logra empatar. Ha logrado “superar” en su desarrollo personal y su situación familiar, su integración a la vida urbana está en marcha, pero no exenta de contradicciones: él no ha logrado trascender su origen, ni romper con él. Está confundido. La ciudad es trabajo, cambio cultural, social y étnico, y frente a sus paisanos, porque *nunca salieron a trabajar lejos para superar, en cambio ya nosotros pues tuvimos que buscar la vida donde sale*. Pero mantiene en Rabinal su cordón umbilical que es también una razón importante de su vida.

## **4. LOS JÓVENES DE LA BRIGADA**

Los jóvenes que van a aparecer son un producto de la colonia reflejando diferentes situaciones según sus orígenes étnico-espaciales: los nacidos en La Brigada y los que son inmigrantes. Las líneas de la exposición respetan las prioridades temáticas que ellos imponen en sus testimonios. Primero esos campos en que se sienten a gusto: la identificación con la vida barrial y su inserción en La Brigada y, sobre todo, sus experiencias laborales. Ellos se ven marcados por casi dos décadas de residir en el mismo lugar, y al menos una de estar involucrados en una vida como trabajadores. Después recogeré sus percepciones respecto a otros elementos que no aparecen tan elaborados y que tocan de manera esquiva, omitiéndolos u ocultándolos dentro de

otros discursos. Son los referidos a sus familias, su tratamiento del género, la religión, la política y la etnicidad, ausencias que resultan significativas.

### a. Los brigadinos

Los cinco jóvenes tienen entre 19 y 22 años. Casi todos ellos nacieron en el mismo lugar donde están viviendo. En tres casos se trata de hogares instalados en lotes que han heredado por alguno de los abuelos –normalmente el paterno, aunque en momentos históricos diferentes. Esta residencia a cuyo interior se multiplican las covachas, suponen una socialización peculiar en unas relaciones familiares intensas y una fuerte precariedad, porque los servicios y la construcción formal suele ser mínima. Estos espacios habitacionales resultan recipientes de composiciones diversas.

**Jóvenes de La Brigada**

	Edad	Escolarización	Hogar	Residencia	Empleo
José Hernández	22	Primaria	Nuclear, son 4 hermanos	Lote familiar	Desempleado de maquila
Lola Pirir	19	4º Perito	Nuclear, son 6 hermanos	Lote familiar	Maquila
Delfina Gómez	19	Primaria	Nuclear, son 4 hermanos	Lote familiar	Maquila y artesanía familiar
Carlos Ramírez	19	Básico incompleto	Ampliada, madre viuda.	Lote familiar	Albañil
Juan Quich	20	Básico	Nuclear, son 5 hermanos	Casa propia	Maquila

En el caso de la familia de José Hernández, el lote es del abuelo, y su madre de 46 años ya nació en él. Su abuelo sembraba milpa en ese terreno, actividad que –cómo no– combinaba con su empleo de albañil por su cuenta. Ahora, entre el bullicio de los patos, perros, niños, y los palos, toneles de agua, ropas colgadas, letrinas, hay ocho hogares en su interior, unos más formalizados que otros. La covacha que habita José es de las más precarias: de un sólo espacio, con la cocina de leña y chorro de agua externos y letrina de pozo negro. En ella residen seis personas, él es el primogénito y el entenado: su madre lo tuvo de soltera. Después ella se unió a un hombre indígena de la costa y albañil, con el que tiene tres hijos más. La madre de José siempre ha trabajado para la tortillería de la abuela. Él apenas estudió, pronto tuvo que acompañar a su abuelo en sus chapús para ayudar en la casa.

La diversidad de orígenes de La Brigada se reproduce en este microcosmos. Los abuelos maternos de José proceden de los municipios kaqchikeles cercanos. Su abuela y su madre son las únicas mujeres de corte que habitan en el lote. Los tíos de José se han venido juntando con mujeres “de vestido” de diferentes lugares; sus hermanas tampoco llevan ropa maya. José no puede decir si sus abuelos y su madre pueden hablar lengua maya.

La familia de Lola Pirir recibió su lugar por parte del abuelito, pero la repartición de este señor, al contar con dos familias, supuso rencillas y problemas y, aunque están rodeados de parientes, se han diferenciado los espacios y las vidas se han desarrollado de forma autónoma. Es la primera de los siete hijos de un hogar en que la madre, epiléptica, no puede trabajar –antes lavaba ajeno, y está enferma del corazón. El padre es albañil y actualmente empleado de una compañía, y otro hermano está desempleado. Pero los esfuerzos de Lola han sido provechosos y, pese a que trabaja desde los 15 años en las maquiladoras, está llevando en curso nocturno 4° de perito.

Sus padres y sus abuelos son del corredor. Su abuela materna es de San Juan y el abuelo de Mixco, pero la primera lleva 75 años en la ciudad. En esta coyuntura ya no les alcanzó para comprar cortes a sus hijas, ni tampoco para transmitirles la lengua: así el proceso de cambio étnico se inicia en estas familias una generación antes. Su abuelo paterno combinó mientras pudo la agricultura y la albañilería, como es la tradición de este espacio intermedio que fue/es La Brigada.

Los padres de Delfina Gómez suponen cierta modificación a estas historias familiar-migratorias de El Corredor. En su caso, el padre sí pertenece a San Pedro Sacatepéquez. Se dedicaba, con el abuelo, a la venta y fabricación de candelas cuando conoció a Hermelinda Chirix en el mercado de La Presidenta. Ella llegaba con su madre desde Comalapa –Chimaltenango– a negociar con verduras. A principios de los 70, el abuelo, que manejaba sus redes en La Brigada, compró lote y aquí se instalaron varios de los hijos. Delfina nació en este espacio residencial familiar. Por iniciativa del abuelo comenzaron la producción y venta de juguetes en ferias, a las que se dedican todos los grupos emparentados, aunque de forma autónoma según los núcleos domésticos. La subdivisión del lote continúa y los hermanos casados de Delfina han construido su covacha enfrente de la paterna. Ella y su hermano trabajan en maquila y los fines de semana ayudan a su padres con los juguetes. Han desarrollado unas intensas relaciones con Comalapa, que se combinan con las pedranas reforzándose entre sí. Las hermanas mantienen el corte y el huipil y, de los casados: el hermano lo hizo con una mujer indígena “revestida” y la hermana con un hombre ladino.

Carlos Ramírez pertenece a un hogar aún más complejo. Desde hace 30 años están alquilando su pequeño espacio a una familia indígena que reside a la par de ellos, en otro de los grandes lotes familiares. Su padre –de apellido Patzán, que murió alcohólico, era de San Juan Sacatepéquez. También fue albañil. Su madre es originaria de Cabricán (Quetzaltenango), de donde tuvo que migrar por la muerte de los padres, llegando a la capital muy niña al empleo doméstico. Algunos hermanos mayores ya han salido de este núcleo, hay uno en los Estados Unidos. Otro, casado, vive a la par en una covacha con sus dos hijos. Juntos se encuentran entonces la madre, Jorge –un sobrino de cinco años, su hermana Dora y él. Estos dos últimos trabajan: ella de supervisora en una planta de zapatos; Carlos de ayudante de albañil, tratando de estudiar el básico en las noches.

Por último, los padres de Juan Quich son comerciantes de San Pedro Sacatepéquez que se conocieron en la ciudad, es decir, pertenecientes al corredor pero no a un círculo familiar residencial como los anteriores, ya que no lograron afincarse en La Brigada

hasta hace un año. Entonces, gracias a las conexiones de una de sus hermanas, que participa de un grupo católico carismático, han comprado un terrenito en un lote donde existen otras construcciones semiformales como la suya. Esta familia nuclear, que ya tiene hijos casados fuera del hogar, cuenta con muchos familiares y paisanos en esta área, y la actividad de venta de artículos varios y juguetes la realizan desde hace diez años en el Mercado de Belén –cercano a La Brigada: *diferentes cosas ha vendido él [su padre], dependiendo del tiempo, así como en diciembre tarjetas era lo que él vendía, después cuadernos. Después venía la feria de así, de carnaval, se dedicaba a vender 'pica-pica'. De ahí plásticos, así juguetes.*

Juan avanzó hasta 3º básico –gracias a SOJUGMA: *a los 17 años, saliendo de estudiar y ya empezar a trabajar.* Es el único hijo varón y se encuentra estrechamente vinculado a su padre. Como sus hermanas combina el trabajo en plantas maquiladoras con la ayuda a éste durante los fines de semana, en la fabricación –y en su caso, venta– de estos juguetes semiartesanales.

Las vinculaciones con otros familiares cercanos dentro y fuera de la ciudad son estrechas. Tienen un lote heredado en Vista Hermosa en el que durante un tiempo trataron de mantenerse viviendo. Su madre conserva el traje maya completo, aunque se pone huipiles de municipios diversos, las hermanas ya no –pero la única casada lo hizo con un sanpedrano. También la lengua maya es desconocida en esta segunda generación.

Para las entrevistas encontramos a los jóvenes los fines de semana, cuando cuentan un tiempo libre. Son circunstancias de distensión en que nuestra llegada no parece suponer modificaciones en su aspecto habitual de estar en la casa, pero hay que entender las siguientes presentaciones físicas sólo como indicadores. José Hernández se mira bien vestido, con ropa de moda y limpia, lleva un bigote ralo y el pelo recortado. Lola Pirir, de pelo corto, aparece más descuidada, con short, camiseta y tenis viejos y gastados; Delfina Gómez viste una gabacha larga y un corte y huipil sencillos; Carlos y Juan tienen aspecto de trabajadores sin afán de aparentar.

### ***La vida barrial***

Estos jóvenes son un producto de la colonia en el sentido en que han crecido con ella, acompañándola en estos años de cambios radicales que han supuesto la desaparición de espacios abiertos y zonas verdes como las milpas de sus propios abuelos o el significativo el campo de fútbol. *Cuando estaba pequeña miraba cosechas de maíz –dice Lola, recordando–, entonces estaba deshabitado, de este lado del cerro no había casas, sólo era campo, traían animales como vacas, caballos, y había unos palos de frutas como guayabos, nísperos, naranjas, con el tiempo se pobló.*

En general, ven con buenos ojos estas transformaciones y consideran que la llegada de tantas personas trae más vida, identificándose con su urbanización y su cambio de categoría. Aunque la actual colonia no está exenta de problemas que, de alguna manera, son asumidos, como muestran estas palabras contradictorias de Delfina: *fíjese, es mejor como está ahora porque hay más personas. Pasaba miedo porque mucho*



*monte y muchas cosas feas. Y aunque ahora hay muchas cosas malas, pero ya no tanto. Siempre hay problemas, así como el sábado nos pasó, ahí mire, enfrente, tirándose bombas lacrimógenas, imagínese. En esa esquinita, agarrándose unos muchachos con otros. Eso molesta mucho.*

Ellos reivindican La Brigada con el “soy de aquí”, lo que está relacionado y asociado a la intensa vida familiar. Como dice José, los lotes se subdividen *conforme fueron haciendo familia*. Son las mujeres las que muestran y explicitan con más naturalidad sus vínculos emocionales con el núcleo familiar y su resistencia a salir a otros lugares. Delfina es la más extrema, ella confunde vecinos, amigos, Brigada en general, con lote, familia, primos y demás parentela de la colonia o de San Pedro Sacatepéquez: *ya estoy acostumbrada a vivir aquí, yo quiero quedarme en La Brigada*. Sus amigos son *casi todos los de aquí, son nacidos aquí también. Del terreno todos son mis tíos, hermanos de mi papá... todos juntos. Cuando uno sale a vender o algo así, siempre le echan un vistazo a uno, siempre lo ayudan a uno. Siempre hay unión entre nosotros.*

*Casi no me muevo mucho de aquí*, dice Lola refiriéndose a su casa. Sin embargo, ella es la que más desarrolla –como veremos a continuación– una socialización a través de sus compañeros de estudios actuales que, en cualquier caso, se pueden considerar del vecindario: *unos viven en San Ignacio, otros en Belén, otros en Mixco. Hay un mi compañero que vive ahí enfrente.*

Los jóvenes prefieren remitirse a sus amistades y sus conocidos del barrio más allá de los lotes familiares residenciales, como demostrando que su socialización se desarrolla fuera de estos espacios. *Antes sólo ahí era un terreno grande –dice José– y ahora pues ya hay colonia ahí y ésa es la gente nueva que ha venido*. De sus compañeros de estudios *hay unos que son albañiles, otros carpinteros y otros están también en maquiladora. Sólo los domingos en la tarde a veces ahí en la esquina nos ponemos a platicar*. El fútbol es el espacio donde desarrollaron sus alianzas generacionales que parecen cortadas por lo gremial y lo familiar, *jugué aquí en Tierra Nueva, con los amigos carpinteros, ellos me dicen ‘vamos a jugar’*. Mientras Carlos *salía con toda la familia, los primos, a jugar fútbol. Casi todos los domingos yo iba a jugar con un equipo de un don que era joyero también, se llamaba ‘Deportivo Oros’*.

Algunos de ellos esperan entrar dentro de la lógica de subdivisión de lotes que sus padres les tienen destinados. Lola afirma, *me gustaría vivir aquí en La Brigada por mis padres, que no me gustaría separarme de ellos. Según él, ahí enfrente dice que yo tengo que hacer mi casa [se ríe]*. Los hombres pensarían en comprar, pero continuar localizados en este ambiente.

La familia de Juan acaba de establecerse: *casi un año tenemos de estar aquí, en marzo del año pasado fue que nos pasamos. La primera vez estuvimos cerca en el campo, tardamos casi ocho años, pero de ahí nos pillaron el sitio, nos pasamos a vivir por donde se estacionaban las [camionetas], pero también nos despidieron*. Además, como integrante del grupo de El Corredor, conserva esa visión amplia y plástica de la zona extensible hasta los municipios cercanos y tienen un lote en Vista Hermosa: *como mi padre ha tenido un pedazo, se lo dejó mi abuelito*.

Todos comparten esta socialización remitida al espacio barrial y participan de los mismos espacios: la escuela pública, la parroquia, el campo de fútbol, el río, la avenida, el mercado de Belén, el puesto de salud... La Brigada también está unida de forma indisoluble a las experiencias, redes y oportunidades laborales que han vivido.

### ***Las experiencias laborales***

Estos jóvenes entraron al mundo laboral por la presión económica en sus hogares. Se involucraron de la mano de parientes próximos en los empleos tradicionales que La Brigada ha ofrecido a sus habitantes. José, con diez años, acompañaba a su abuelo en sus trabajos como albañil: *estaba bien pequeño, me fui con mi abuelito a trabajar para ayudarlo a mi mamá*. Igualmente Carlos, *yo aprendí porque desde chiquito me iba con mi papá, él me llevaba, sabe así levantar, hacer paredes, fundir*. Juan es la excepción a este patrón ligado a la albañilería; sin embargo, responde a unos patrones muy indígenas de inserción laboral: siempre se empleó al interior de su familia y bajo la férula paterna *o sea, él me llevaba a vender con él. Cuando empezamos a aprender a hacer eso [juguetes], ya me dedicaba yo entre semana a ayudarlo a fabricar y todo*.

Entre las mujeres, Delfina es más representativa de esta línea intrafamiliar de emplearse. Desde muy chiquita colaboraba con sus padres y hermanos en la confección de los juguetes: ronrones, chapulines, vejigas, que después ellos mismos ofrecían y vendían. Lola pertenece a la línea más novedosa de la maquila. Su padre estaba dispuesto a que estudiara, *en ese entonces éramos menos, mi papá pudo sustentar [los estudios] por medio de préstamos. Y así todavía, cuando iba a empezar mi carrera, él iba a seguir haciendo eso, pero a mí ya no me pareció justo, entonces decidí trabajar y yo mantenerlos en las nocturnas*. Y se metió a las maquiladoras que empezaban a instalarse por la zona. *Sólo ahí podía entrar porque recibían a la edad que yo tenía, de 15 años*.

Después las trayectorias laborales son diversas y erráticas. Van buscando mejores condiciones de empleo y, sobre todo, salarios más altos, pero las oportunidades son limitadas. José, por ejemplo, ha dado muchos tumbos. De la albañilería con su abuelo, se introdujo a la carpintería a través de conocidos. Un accidente le asustó y le decidió por probar en maquilas, donde sus tíos le recomendaban. Ha sido operador y empacador, incluso supervisor, ahora se encuentra desempleado. Lola también ha pasado por diferentes maquilas, ahora está buscando entrar en una cadena de restaurantes de comida rápida. Delfina y Juan optan por esta combinación de dos mundos laborales como antagónicos: la maquila y la colaboración con los padres en la artesanía y venta de juguetes.

### ***La maquila: el espejismo de “la superación”***

Encontramos un eje común en la vida laboral de estos jóvenes de La Brigada: la atracción y las oportunidades de las maquiladoras. Excepto Carlos, el albañil, para

los demás su vida está marcada por esta experiencia. Se trata de una salida laboral que no se había dado en Guatemala a estos niveles masivos. En la zona se conoció la influencia de la textil Listex en los 80, pero su impacto sobre una extensa generación de hombres no es comparable al de estas plantas. Todos los hogares del estudio cuentan con unos o varios de sus miembros involucrados en este novedoso empleo fabril.

Sin embargo, esta experiencia parece poco enriquecedora para los jóvenes en cuanto a aprendizaje, socialización y aspiraciones: son conscientes de que su futuro no pasa por ellas. Basándonos en los mismos testimonios de estos jóvenes, distinguimos aquéllos que se están iniciando en ellas y ven en este trabajo una vía de inserción laboral positiva, y quienes ya están de vuelta de esta visión.

En esta primera fase está Delfina, la muchacha de corte que trabaja en la planta de Koramsa<sup>34</sup> *porque en las ventas hay temporadas en que se vende y hay temporadas en que no, y entonces yo me decidí porque ahí trabajan unas mis primas y ellas fueron las que me dijeron que si yo no quería entrar, que ahí ganaban bien y que eso, que lo otro y bueno. Gracias a Dios me recibieron y todo, fue que me gustó y ya. Fue mucho el cambio. Costó que yo me acostumbrara, porque era trabajar todo el día y con otra responsabilidad. En cambio aquí nos levantábamos a la hora que queríamos.*

Juan, que también ha mantenido su vida muy apegada a la familia es, como Delfina, quien se muestra más conformista respecto al presente y al futuro. Sin embargo, se ha movido buscando ganar más, *me salí de ahí [de una fábrica de marcos], porque uno piensa que es bastante dinero cuando uno es su primer trabajo, pero ya después mira uno que no le alcanza y tiene que buscar otro trabajo que le dé más dinero. Ahora estoy ahí en Koramsa, llevo dos años que estoy.* Es consciente de las limitaciones de la maquila porque *estando ya uno de supervisor en esa fábrica se da cuenta que siempre va a estar ganando eso. Puede ser que se cometa una falta, entonces lo bajan a uno o lo despiden, o sea que no es un trabajo que no va a decir uno ¡aquí estoy y voy a estar ganando bien!*

Mientras Delfina y Juan todavía mantienen ciertas expectativas y esperanzas respecto a este empleo y esta planta, la sensación de explotación de Lola, que trabaja en la misma fábrica, es mucho más intensa. En una primera planta *estuve dos años. Ahí aprendí yo, ahí no había escuelitas, yo solita la manejaba y la trasteaba [se ríe]. El lugar era muy cerrado, ni el sol se miraba, sólo la luz eléctrica y me afectó mucho. De ahí me fui a Koramsa. El horario es de siete a cinco y media. Cuando salgo tengo que llegar a estudiar. Mucho tiempo estar sentado, como el trabajo pasa continuo, si uno para, cuando uno voltea para ver para atrás ¡nadie tiene trabajo! [risas]. Hay una meta que tenemos que llegar todos y si no se llega se van a enojar con uno. Fíjese que ahí no*

<sup>34</sup> Puesto que las referencias a esta empresa van a abundar, diré que se ubica cerca de La Brigada, pero ya en la zona 7 de la ciudad capital, colonia El Rodeo. Entonces era la empresa más grande del país, con 6,000 empleados aunque, a su interior, se distinguen cinco módulos que trabajan de forma autónoma. Esta maquiladora tiene el monopolio de la marca Dockers de Levi's y es un híbrido de capital guatemalteco y coreano. Frente a la estricta división sexual del trabajo en otras empresas, aquí los operarios de máquinas son también hombres en un 40%.

*se trata con las personas, no se puede uno tener conversación, sólo a la hora del almuerzo, sólo media hora y de ahí a la hora de salida y si uno tiene prisa se viene rápido, no tiene tiempo de estar conversando con las personas. Y otra cosa, nos hacen entrar a las doce y media, esa media hora ¿qué? si no la pagan, sólo es colaboración de nosotros. La salida está fijada de siete a doce y la entrada es de una hasta las cinco, pero nos hacen trabajar media, una hora más. De regalada, sí. Y aparte de eso, si nosotros estamos trabajando atrasados nos hacen que velemos. Y sábados también nos hacen trabajar y adelantar trabajo y tampoco nos pagan ese mediodía. La condición es que si uno hace todo eso, a cada determinado tiempo dan aumento por ser colaborador y a mí no me lo van a dar porque no soy colaboradora [risas]. Los sábados bastantes veces amanezco bien cansada y ya no voy. Ahorita estoy pensando ir a solicitar en Wendy's. En pocas palabras Lola transmite todo un planteamiento del mundo laboral y sus experiencias en él: cansancio, rebeldía, búsqueda de oportunidades y un sentido del humor con el que enfrenta las obvias limitaciones con que tropiezan sus aspiraciones.*

José evalúa la maquila de forma muy negativa *no es de gustarme, lo que pasa es que hay posibilidades de superarse un poquito. Empecé empacando cosas, desde abajo. Sólo tengo 6º grado de primaria y me he esforzado bastante para llegar ahí. Yo estaba trabajando, es supervisor de exportación. Es más duro porque uno tiene la responsabilidad del departamento de empaque, la responsabilidad de la exportación. Pero, continúa, mucho me exigían, yo sí podía sacar el trabajo pero había que velar mucho. Decían 'esta exportación se va a tal fecha y hay que quedarse hasta amanecer y así', entonces no, así no se puede. Si uno se va a esforzar es para ganar lo regular.*

El discurso de la maquila como una inyección de modernidad, de progreso y de superación para la nación que han publicitado sus promotores es transmitida y asumida por el trabajador. Pero pronto muestra para estos últimos una cara muy diferente que no dudan en calificar de “explotación”. Es significativo cómo se da una generalización del sentimiento de fracaso en este proceso de proletarización casi piloto para Guatemala. La expansión de este modelo de la industrialización hacia afuera mantiene la misma racionalidad de las lógicas históricas que han regido el mundo del trabajo en este país y en Centroamérica en general, y que continúan basándose en una permanente precarización laboral: “el tiempo se ha congelado en su tránsito de la finca a la maquila” (Pérez Sainz, 1996: 229). Estos jóvenes reflejan de manera cruda cómo se hundieron velozmente unas aspiraciones de cambio social y las limitaciones de esta oportunidad laboral. Otros se aferran a lo que el estudio les puede ofrecer, pero aquí sus expectativas se encuentran más lejos aún de materializarse.

José –el “exportador”– y Delfina representan, desde sus limitados estudios, dos situaciones opuestas. Para el primero su extensa vida laboral le ha llevado a una temprana frustración, sus perspectivas de progreso se hundieron con su actual desempleo: *pues yo creo voy a entrar en otra fábrica por medio de un amigo. También igual, exportación, pero ya no supervisión, solamente de exportador, ya de empacar abrigos, voy a entrar con aquello de que tal vez pueda superarme otra vez. Para la segunda, su experiencia en la maquila le otorga autonomía frente al círculo laboral familiar y sus imposiciones: Qué le diría yo, me gustaría aprender más máquinas,*

*quiero ser profesional en algo de eso. Además, cuenta con la seguridad de encontrarse entre su familia y continuar con el cuentapropismo que siempre han practicado. también veo eso, nunca perder esa esperanza de tener algo así, propio. Me gusta mucho hacer, vender, es algo bonito que uno aprende.*

Lola –la concienciada– parece mostrar más disposición y optimismo. *He querido cambiar de otro [empleo], digamos así como dependiente o algo así, pero bajaría mi sueldo. A Wendy's, pero ahí va a ser un bajón, ya me han dado información acerca del trabajo que hay ahí, que sólo se trabaja seis horas, le dan almuerzo y conforme el tiempo dicen que logran ganar ochocientos cincuenta. Siempre me han estado aconsejando que me vaya para allá, que las maquiladoras mucha explotación la que hay. Los compañeros entre la clase, allí nos aconsejamos, y algunas sí ya tienen buenos trabajos. Le gustaría ocuparse en oficinas, algo relacionado con los estudios de contaduría que realiza. A veces se le dispara la ilusión: desea estudiar ingeniería civil en la Universidad.*

Las aspiraciones de Carlos también son difíciles y ambiguas *quiere a ver si me meto al INTECAP (Instituto Técnico de Capacitación) a estudiar la mecánica o terminar los básicos y hasta más adelante también, pero ninguno de estos estudios le ha resultado muy exitoso hasta ahora. El trabajo de albañil es circunstancial, sólo por no estar aquí en la casa sin hacer nada. Mi idea es trabajar por mi propia cuenta, lo que estoy aprendiendo es a manejar, tal vez con licencia, tal vez ya. También pensaría en irse a los Estados Unidos donde tiene a un hermano.*

Juan se asemeja a Delfina en lo pragmático, como los demás, su filosofía laboral es conjuntar varias posibilidades, varios ingresos: *A mí me gustaría vender así sólo fines de semana, de que sale uno a vender el domingo y gana unos treinta o cuarenta quetzales y entonces ya eso ya es extra. Y trabajar siempre entre semana, siempre saber uno que tiene dinero.*

## **La etnicidad tras bambalinas (I)**

Como planteamos al inicio, en las entrevistas hay ciertos temas que los jóvenes prefieren no abordar. Si hacen referencia a la religión es para contar las prácticas o filiaciones de sus padres; cualquier comentario a temas políticos está ausente; también las relaciones de género, fuera de apuntar –de pasada– cómo colaboran a pasar el gasto a sus hogares. Ninguno puede –o quiere– concretar en detalle sus orígenes *realmente no sé de dónde son*, dice Lola. Delfina y Juan que se sienten parte vinculada y activa de un grupo familiar, son las excepciones en el grupo.

Pero hay una omisión que quiero resaltar y que es el contexto de extrema pobreza –o miseria– en que se han desenvuelto sus vidas, y que se pretende demostrar superado a través de explicitar unas utopías laborales y unos esfuerzos que no concuerdan con sus realidades y carencias cotidianas. El padre de Carlos murió cirrótico, y el de Delfina también pasó por unos años de fuerte vinculación con el alcohol, con las desestructuraciones emocionales y materiales que ello provoca en las familias. También obvian el enfrentar la falta de salidas, las limitaciones de una esperanza de negro futuro.

Otro tema resbaladizo es el de la etnicidad y, como es el que nos ocupa, voy a ordenar los casos a través de su socialización en familias donde los rasgos étnicos externos estuvieran menos presentes a más presentes, y las actitudes que ellos muestran ante el cuestionamiento directo respecto a su identidad étnica. Se puede recordar que las familias de este colectivo son de origen kaqchikel, parte de un corredor espacial desde donde han mantenido unas peculiares relaciones con la ciudad. Están instaladas en lotes residenciales como unas familias extensas en un ambiente de pobreza extrema, y dentro de un contexto barrial de encuentros interétnicos muy amplios que también se introducen en sus círculos con matrimonios y amistades heterogéneas. Es difícil afinar sobre la reproducción cultural-étnica en este contexto tan especial y analizar qué es lo que supone en La Brigada una socialización al interior de familias de origen indígena, enfrentando el juego entre cultura e identidad étnica. Por ejemplo, qué significa que en la casa de Lola continúen utilizando la piedra de moler maíz; para José, esa socialización que vivió de niño entre sus abuelitos y su madre; los santos de bulto redondo en el altar de luces instalado en la casa de Delfina; o hasta dónde marcan los apellidos de estos migrantes kaqchikeles del corredor. Sin embargo, voy a referirme a elementos externos con los que tampoco puedo asegurar qué es lo que reflejan o lo que no reflejan.

Lola Pirir –la concienzada– y Carlos Ramírez –el albañil, no han escuchado en sus casas el kaqchikel, ni sus madres llevaron corte, así lengua y corte han estado ausentes de sus familias más directas –que no de círculos familiares más amplios. Son una tercera generación de pertenecientes a esta corriente de pobladores de El Corredor Noroccidental con todas esas peculiaridades que porta de pertenecer a ámbitos familiares extensos: ambos son Patzán de apellido –el segundo no reconocido, que indica una intrincada red de parentela regada por La Brigada y la zona.

Ambos –Lola y Carlos– desde el ocultamiento de su posible ascendencia muestran matices diferentes. Ninguno de los dos tiene el menor interés por la lengua perdida hace ya una generación: *que me sirviera, así de utilidad en el futuro, sí, pero realmente no*, dice Lola. No parece darle mayor importancia al tema y se enfrenta a él con aplomo y sin timidez. Ante el cuestionamiento de si es indígena, afirma *yo considero que sí porque supongo yo [ré] que como mis papás tienen sus papás que son indígenas, supongo que ellos también, y yo, como soy descendiente de ellos, creo que sí*. Su indianidad no tiene importancia porque *ya me adapté toda esa forma de ropa de vestir, eso se ve ya como mestiza. Hay mucho de eso*. El ser o no ser indígena pasa a ser secundario como componente para la relación social, más si el corte de pelo y la ropa la identifican como una “mestiza” de las orillas urbanas. Al fin y al cabo los indígenas se diferencian por los tópicos *porque ellos usan traje y yo no, ellos hablan un idioma...* Para Carlos, su apellido y su red de relaciones paternas le vinculan a un ascendiente indígena –por su madre hay cierta ruptura con Cabricán– y no duda en reivindicarse: *soy de raza indígena*, sin desarrollar el interés de Lola de no traslucir su indianidad.

A José, cuya madre y abuelas van de corte y huipil y tienen su tortillería, y cuyo padrastro también tiene un reconocido origen indígena, le cuesta más enfrentar la evidencia. Al preguntarle su identidad étnica, dice *bueno, yo creo que sí [¿por qué?] la*



Niños de familia "pasiva" y étnicamente "mixta".

*verdad no tengo ni idea... no, la verdad no sé.* Como Lola se podría pensar en un esfuerzo más o menos consciente por no mostrar su origen étnico y por reflejar un estatus urbano.

Como ya hemos visto, Juan –el responsable– pertenece a los círculos del corredor noroccidental y a sus amplias redes espacial-étnico-familiares. Tiene bastante familia en San Pedro *cuando hay fiesta nos invitan, cuando es la feria de allí, para el Día de los Santos. Es bonito el lugar, celebran cuando uno llega, '¡hasta cuándo vienen!'. Un familiar tiene un taller, hace cinchos, otros son comerciantes, venden ahí en La Florida.* También afirma su apego al terreno de Vista Hermosa, cerca de San Pedro: *yo me iría para allá si consiguiera trabajo.* Otros rasgos objetivos de la identidad étnica están en el olvido, y Juan no les concede, además, mayor importancia. La lengua la hablan sus padres *entre ellos, ya no nos enseñaron.* Sus hermanas *por lo económico es que empezaron así desde pequeñas a usar vestido.* Sin embargo, su autoidentificación y la de sus hermanas es clara, *como mis padres son de allá y mis familiares también,* remitiéndonos entonces a lo espacial y a la ascendencia familiar, a su pertenencia al corredor que identifica como indígena. Aunque su socialización, amigos, e incluso aspiraciones de unión matrimonial sean más amplias: *ahorita, así como estoy aquí pues la comunicación que hay más va entre mujeres ladinas.*

Por fin tenemos el caso excepcional dentro de estos casos –lo que está ligado también a su sexo– de Delfina Gómez. Hay que empezar recordando que la madre de Delfina, doña Hermelinda, tiene un sólido sentido de lo que significa ser india maya, tal vez por su origen comalapense, donde el movimiento étnico tuvo un fuerte arraigo en la población desde los años 60 y porque no ha perdido contacto con su gente ni

con el lugar donde mantiene una intensa vida social. Aunque Delfina no siente lo mismo por esta parte de la herencia familiar: *ya no me hallo. Allá me gusta todo pero, cómo le diría, aquí conozco más a la gente y allá no conozco a nadie, sólo a mis tías, primos y más personas ya no conozco. En cambio aquí conozco a mis vecinos, amigos, todo.* Es la fuerza de la autoridad y la presión de su madre lo que se refleja en la continuidad del traje maya en sus hijas, dice Delfina: *Siempre he usado. Cuando éramos pequeñas [mi papá] nos ponía de vestido, pero mi mamá y mi abuela nunca les gustó. Ellas siempre nos vestían así, como ellas se vestían. Entonces así fuimos creciendo, ya nosotros ya no nos gustó quitarnos. Bien, a veces sí me dan ganas, porque tengo amigas que me dicen 'ponete esto que esto es bonito, por qué no te cambiás, que esta ropa es muy cara y ponerte la de nosotros y que así te ahorrás y que esto...' A veces sí me dan ganas, pero a veces digo yo, no, por qué voy a perder esto que yo lo traigo de sangre y todo. Nunca me lo he quitado. A veces sí, cuando me voy con ellas a pasear, que nos vamos a Panajachel, hemos ido a muchas excursiones y sí me ha gustado. Pero me siento molesta, no me siento bien.*

Su postura ante la lengua la explica así: *No puedo, ni entiendo, porque nunca nos hablaron así en mi casa, sí oíamos de vez en cuando, pero nunca entendí. Mi mamá, mi papá saben. Yo le digo a ella que por qué no nos enseñaron, pero ella nos dice que saber por qué.* Ante el cuestionamiento de si es indígena, responde: *cómo le diría yo, es que hay unas personas que mucho tienen vergüenza en decir ¿va?, o cuando les dicen algo se ofenden. Cuando me dicen algo así como 'miren esa india', orgullosa me siento porque eso soy, ¿verdad? Cuando me dicen algo así, 'gracias, así soy'. Muchos me dicen cuando yo ando así en vestido, 'tú no aparentas ser eso', pero sí soy, no aparento, pero mi sangre es así. A mí sí me gusta ser lo que soy.*

Pero la situación social de exclusión de Delfina se revela una vez que su opción es continuar siendo indígena exteriormente: *me gustaría casarme con uno que fuese igual que yo, porque muchos se burlan de uno, siempre hay problemas y que 'miren que ésta se vino a meter con nosotros' y empieza la gente, ¿verdad? Entonces a mí eso no me gustaría. Me gustaría quedarme siempre con uno que fuera igual que yo, de mi raza y todo. Una tía que vive en la zona 18, pues que se casó la muchacha. Como a los dos meses ya se estaba divorciando porque se casó con un muchacho así ladino, y él la empezó a decir que por qué se había casado con ella, si ella era india. Entonces eso es un espejo que uno tiene para no volver a cometer ese mismo error.*

Con todas estas palabras de Delfina podemos entender cómo se produce la reelaboración y la readaptación de la diferencia étnica en un contexto urbano adverso, pero donde se cuenta con ciertos condicionantes favorables. La familia paterna no refuerza pero no se opone a la línea materna, fuerte, cohesionada y segura, que se enfrenta a la inserción urbana desde una concepción del ser indio, de orgullo y de resistencia a la sumisión étnica y de género. La postura de Delfina se gesta desde la ciudad con la presión y la fuerza de la vía comalapense de ser indio, pero también de ser mujer: es una forma urbana no ortodoxa. Su argumento central se encuentra en el mantenimiento del traje como símbolo étnico, es la demostración de la herencia de la sangre india y del rechazo a la "apariencia". Sus círculos están más centrados en las redes étnicas y familiares



donde podemos suponer va a continuar su socialización urbana, aceptando Delfina desde aquí una inserción social marcada, al fin, por el rechazo y la discriminación social.

### ***Balance***

En la particular inserción urbana de los jóvenes de La Brigada se da la construcción de un sentimiento de identificación barrial como un espacio social donde se ubican las extensas y numerosas familias. Al formar parte de los pobladores del corredor, comparten –aunque no les guste referirse a ello y no necesariamente se remitan a una familia idílica y unida, sino conflictiva y enfrentada– los mismos apellidos, saben dónde están los primos Patzán o los Pirir, dónde residen no sólo sus compañeros de la escuela, también los de la primaria, los del instituto, los de la maquila, los del equipo de fútbol o simplemente sus vecinos. Conocen e identifican los límites del barrio, sus puntos de referencia. Son ellos, sus hermanos, sus primos o sus conocidos los que integran los grupos de bandas del barrio, aunque hayan llegado nuevas gentes. Así, estos jóvenes están involucrados en una red de relaciones sociales en la que familia, espacio como corredor/lote/barrio, vecindario, estudios y trabajo están interconectados.

Son reveladores los significados que le dan al trabajo, del que esperan les ayude a salir de la pobreza. Para Lola, por sus estudios, piensa que le corresponde un trabajo de oficinas que todavía no ha practicado. En José –el exportador– el ideal se concreta en el cuentapropismo y la independencia laboral, aunque no ha logrado definir cómo. Para Carlos –el albañil– es el cuentapropismo bajo un toque de urbanismo, rechaza la fábrica y la albañilería, prefiere manejar un carro, hacerle a la mecánica o a la joyería. Juan y Delfina son más pragmáticos: conocen sus limitaciones y se encuentran vinculados, al menos por ahora, al núcleo familiar y a su reproducción. El proyecto del primero es trabajar cubriendo diferentes vías de obtener ingresos.

Para todos, en general, una combinación entre el salario y el cuentapropismo es la perfecta conciliación laboral. Un futuro donde el trabajar es autoexplotación porque es difícil deshacerse del contexto de sobrevivencia, pero con los matices de su preocupación por ese matiz de estatus que quieren alcanzar como jóvenes urbanos. Su ruptura generacional con los empleos tradicionales se manifiesta en la búsqueda de empleos “limpios”; hay un rechazo a la construcción, a la albañilería, a los pozos o al trabajo doméstico, y una valoración del trabajo fabril, la oficina, el manejar carros. Unas formas de empleo con imagen de urbanidad y desapego al mundo rural que fue La Brigada –también asociado a la miseria en que sobrevivieron en la infancia– y, con ello, un distanciamiento de lo que lo étnico pueda significar en sus vidas que está vinculado a la pobreza y a la subordinación: a la “suciedad”, al polo contrario de adonde se dirigen sus aspiraciones sociales.

Los jóvenes no están tan preocupados por la “limpieza de sangre”, sino por la limpieza externa como una seña de identidad por sus aspiraciones de cambio de categoría social en un mundo marcado por la pobreza extrema, donde lo étnico al fin se asimila a ser pobre. Por eso es mejor pasarlo a segundo término en un contexto

social tan heterogéneo que facilita esta transición a ser “mestizo”. En este caso, una categoría étnica que, sin negar lo indígena, incorpora la urbanidad, la hibridez cultural y la asunción de pertenecer a unas clases populares y “cobrizas” por igual. Se puede decir que en José se produce una negación de la etnicidad porque lo liga a pobreza y discriminación; en Lola hay un ocultamiento y una pasividad ante la diferencia étnica; Carlos y Juan no parecen darle mayor importancia. Sólo rompe este patrón de deseo de “integración” urbana Delfina, que, aún dentro del barrio—donde los orígenes étnicos son reconocidos por sus pobladores, se mantiene como diferente.

### **b. Los adoptados**

El segundo grupo de jóvenes también son personas socializadas en La Brigada, pero no pertenecen a los círculos familiar-residenciales que distinguen a los primeros. Son dos hombres y una mujer. Los primeros tienen 20 años de edad y uno de ellos acababa de casarse días antes de realizar su entrevista, por lo que aún le incluimos aquí y nos puede servir como un ejemplo de transición entre las distinciones analíticas. La mujer es la única que se declara como evangélica. Sus hogares, con largos años de habitar en la colonia, tienen trayectorias migratorias muy distintas.

**Los jóvenes “adoptados” por La Brigada**

	Lugar de nacimiento	Edad	Escolarización	Hogar	Residencia	Empleo
Nicolás Sic	Aldea de Rabinal, Baja Verapaz	20	Primaria incompleta	Recién casado	Lote familiar	Asalariado pintura
Marina Mendoza	Capital	25	Secretariado	Nuclear, entendida, son 6 hermanos	Alquiler lote	Secretaria
Vicente Potón	Capital	20	1º Primaria	Nuclear, madre viuda y 6 hermanos	Alquiler covacha	Maquila

Nicolás Sic y su familia proceden de una aldea achi y arribaron a La Brigada en 1981 por razones económicas junto con el ambiente de violencia y guerra que fue muy duro en esta región. Entonces él tenía siete años. Es el primogénito y el único varón. Siempre habitaron en el mismo lote, en una pequeña covachita autoconstruida. Ahora, recién casado con una muchacha de la vecindad, Nicolás se ha trasladado al terreno de los suegros donde ha levantado un cuarto con block y madera. Él abandonó sus estudios sin terminar la primaria, y trabaja como pintor en una empresa, y ella como cajera en un supermercado. La madre de Nicolás tiene junto a su hija mayor, su hermana y su sobrina, una tortillería que abastece a los puestos de comida de una maquiladora, y su padre es albañil. Los Sic tienen otros familiares viviendo en La Brigada, aunque Nicolás afirma no tener mayor trato con ellos. Sólo su madre y su hermana mayor conservan el corte y, junto con el padre, hablan en achi; las demás hermanas llevan vestido y, como él, no pueden hablar el idioma materno. La mujer de Nicolás es capitalina, él la libera de una adscripción étnica.

La madre y la abuela de Marina Mendoza son de Santa María Visitación, Sololá. La primera llegó muy joven a la capital donde se empleó como doméstica. Tuvo a Marina como madre soltera, aunque después se unió a su esposo, un hombre indígena de Suchitepéquez que vino a trabajar a la fábrica textil Listex –ahora es jardinero, con quien procreó otros cinco hijos. Vivieron alquilando en distintos lugares por la zona. Con el tiempo, el resto de su familia materna fueron llegando. Hace ocho años la abuela logró instalarse en este pequeño lote de La Brigada, donde le cedió parte del espacio a la familia de Marina, conformando una pequeña red residencial familiar, al estilo de la gente del corredor. Madre e hija han realizado enormes esfuerzos por lograr unos estudios para la segunda. Marina continúa estudiando inglés y trabaja como secretaria en un centro de carburación, su madre lava ajeno. La educación aplicada por la madre se caracteriza por una desetnización consciente. Ella misma, por presión de sus patronos cuando migró, ya no viste el corte ni el huipil, éstos sólo los conserva la abuela; y, entendiendo que la capital y la urbanización no son receptivos hacia la diferencia étnica, desde que residen en la capital dejaron de comunicarse en k'iche'. Las salidas a sus lugares de origen son muy esporádicas, aunque reciben visitas de algunos parientes. Tampoco se han desarrollado relaciones con la familia costeña del padrastro de Marina.

Por fin, Vicente Potón procede de una familia marcada por el abandono, la desintegración y la miseria. Su madre parece que es originaria de un pueblo ladino de Chimaltenango, huérfana muy joven, llegó a trabajar en la capital con ocho años. Conoció a su marido en Mixco. Él era indígena de la zona, había sido agricultor y ejercía como albañil. Ella tenía 19 años, él 55, y tuvieron diez hijos. Enviudó hace nueve años. Ahora tiene cuatro hijos casados que viven en los alrededores de la covacha alquilada. Vicente ejerce ahora de primogénito ante los que restan. Apenas se acuerda de su padre porque durante sus últimos años fue guardián en una casa –otras versiones se refieren a éste como un policía pendenciero y alcohólico: *mi papá no vivía con nosotros, sólo lo iba a ver y de la colonia para acá, o sea, ni una vez conviví así a fondo*. Para Vicente la referencia de “lo indígena” es más lejana que para ninguno de los casos revisados hasta ahora. Como en tantos hogares que estamos viendo, él y sus hermanas están trabajando en las maquilas de la zona. Su madre se dedica a ese pequeño resquicio laboral al que se aferran las mujeres en esta zona –rodeada de colonias de clase “media”: la lavada y la planchada de ropa ajena.

### ***La vida barrial***

A pesar de ser parte de familias que han pasado la mayor parte del tiempo alquilando covachas de un lugar a otro del barrio, los hombres reivindican su vinculación con este espacio y sus gentes.

Nicolás, el único migrante, ha apostado tan fuerte por la ciudad y por La Brigada que en todo momento busca mostrar su despego hacia su lugar de origen y reforzar todo aquello que le defina como urbano-capitalino: *me gusta más aquí, si nos vamos a otro lugar no me hallo, aquí saqué mi cédula también*. Su reacción antipueblo tal vez se explica

también por las dificultades de su salida de allá y su entrada a la ciudad con la probable traumática experiencia como desplazado por la violencia. Así, hace gala de sus amistades barriales por encima de las familiares, *como paisanos ya no los conozco, ya no tengo primos, vienen a ver y sólo me dicen que 'éste es tu primo'... como no les conozco. Ahora amigos de aquí sí, ellos son de aquí pues, viven aquí, unos aquí, otros allí, tienen casa propia. Con ellos me gustaba el deporte, íbamos a jugar pelota o íbamos a correr en bicicleta, así trabajábamos el día sábado hasta las 12, entonces el mediodía agarrábamos a San Lucas, al puerto, a Amatitlán o así, todavía tengo ahí mi bicicleta de media carrera.*

Su percepción del cambio sufrido en el barrio con la urbanización creciente corresponde más a la de un campesino que a la de un capitalino: *ya después se terminaron los árboles, los fueron botando y ahora se siente más sol que aire. Antes más fresco se siente, los árboles puede estar uno abajo, así en la sombra. Lo que a su vez combina con esa obsesión por la limpieza de los jóvenes urbanos: lo que menos me gusta de la colonia es el lodo. Cuando llueve se pone de una vez todo... y a veces se mancha uno, se cae uno.*

Vicente, también hace gala de su conocimiento de las redes sociales del barrio, así *La Brigada me ha gustado porque me he crecido con mis amigos ¡va!, hemos jugado, hemos aventurado y hasta hoy. En cada cuadra que yo voy hay amigos. Seguido me reunía yo con ellos, pero fuimos creciendo, unos fueron agarrando malos vicios, otros..., ¡va!, y todos nos fuimos desapartando. Ya no es como antes de que salíamos a jugar o íbamos a pasear, a las piscinas, a lo que sea, todo cambia. Su meta es comprar un terreno, pero en La Brigada son caros: aquí sí me gusta, porque yo me pongo a pensar, si yo me voy de esta colonia a otra, en primer lugar no conozco a nadie en la otra colonia ¡va! Al menos aquí no, porque salgo ahí a la calle y cualquiera me habla ¡va!, y eso es lo que va viendo uno, donde hay unión. Y realmente eso es lo que me llama la atención de aquí. Además, Vicente hace vida social con otras amistades de círculos entre laborales y barriales: allí en la fábrica sí tenemos amigos y hay de varios lados. Una vez fui a conocer allá a Jalapa, o sea, yo estoy atrás de él de la máquina y hacemos la misma operación y nos llevamos bien, entonces me dijo '¿cuándo vas a ir a conocer allá?', y me fui con él. También con el de San Marcos me fui.*

Sólo Marina se sale de este patrón. Es una capitalina sin mayor vinculación con el barrio porque su socialización se realizó fuera del mismo por la fuerza del trabajo y de los estudios. Manifiesta cierto aprecio por la colonia: *a uno le gustaría vivir siempre por su colonia ¿verdad?, sería bonito, pero si a uno le sale una oportunidad en otro lado pues hay que aprovecharla, porque es lo que uno más desea lo suyo, lo propio. Ya tiene 25 años y la mayoría de mis compañeras ya se casaron, ya tienen su bebé. Mi mejor amiga desde los básicos, ella está en Nueva York, y siempre me escribe, me manda decir que amiga como yo nunca va a tener y lo mismo pienso yo ¿verdad? Allí se encuentra también el imaginario de Marina, por eso estudia inglés con ahínco.<sup>35</sup>*

<sup>35</sup> En el último encuentro que tuvimos en 1998, expresaba con resentimiento que solicitó siete veces la visa a "Los Estados" y se la denegaron porque no tiene *estabilidad en el país, una casa propia, teléfono, todo eso, todos los lujos.*

### *Las experiencias laborales*

Como los del grupo anterior, estos jóvenes inician su vida laboral muy temprano, lo cual ha afectado su nivel de estudios. Ni Nicolás ni Vicente han terminado la primaria y, de nuevo, es una mujer –Marina– la que ha obtenido un mayor avance, graduándose como secretaria. La historia se repite respecto a los anteriores, también experimentan el paso por la maquila y hay un uso de redes y amistades barriales para obtener algunos empleos.

Nicolás tiene otra larga historia laboral. Comenzó en una tiendita del barrio demostrando su afán de ayudar a sus padres y enraizarse en el espacio urbano: *repartiendo cosas, yendo al mercado, ir a traer cosas para la tienda, así. Me decían que les acarreará algo y a mí me gustaba estarles haciendo mandaditos. Estuve como tres o cuatro años, ya mi papá tenía otro trabajo y entonces él me llevó a hacer su trabajo. Era de albañilería. Pero no me gustó y trabajé en fábrica, pero no mucho tiempo.* Después su empleo se vincula con las informaciones y oportunidades que le surgen a través de amistades, *empecé a conocer unos amigos que me dijeron que si yo quería trabajo de ayudante de ellos, de colocar vidrios y de hacer aluminio. Ya después otro amigo me dijo que trabajara con él y ahí me quedé fijo. Hacía en pintura, de sopletear, o sea, pintar casas.* En esta empresa de pintura se considera un afortunado, *ahí me gusta más, me superé un poquito, tuve algún aumento y así.* Sin embargo, su énfasis en el arraigo urbano barrial, no debe hacernos olvidar que Nicolás siempre trabajó para su familia, lo que sacaba de la tienda *yo se lo daba a mi mamá, y a ella la secundó siempre yo la ayudaba, sea en hacer comida o así. Siempre me gustaba estar siempre chispudo... ir a acarrearle agua o lo que necesitaba ella, me mandaba a la tienda, yo iba.*

También Marina le ha hecho a todo. Durante su infancia estuvo interna como doméstica a la vez que estudiaba: *Tuve que pasar por muchos sacrificios, apuros, y me costó bastante, a veces tenía para el pasaje a veces no, entonces llorando me iba a estudiar ¿verdad?, pero gracias a Dios logre salir. A veces yo sentía que iba a flaquear y decía ya no voy a seguir, después decía no, tengo que seguir porque mi mamá quiere que me gradúe, y siempre lo hice por ella en primer lugar y gracias a Dios aquí estoy. En la primaria me fui cuatro años de aquí de la casa a trabajar a una casa con una señora y ella me daba permiso para que estudiara en la tarde. Para mi carrera me consiguieron un trabajo en el IRTRA, ahí trabajaba en una taquilla para vender boletos los sábados y domingos. Entonces una mi amiga, me decía 'fíjate que yo conozco una misión de unos americanos...'. Tentán una casa cuna que digamos los niños son huérfanos, las mamás los abandonan ¿verdad?, después vienen familias americanas y los adoptan. Además cuenta con experiencia en maquilas: *en el 88, cuando salí de 3° básico trabajé seis meses. Me gustó los días en que estuve porque se fueron a trabajar otras dos amigas más, entonces sólo las tres juntas andábamos, nos llevábamos rebién. Es duro porque los chinos son bien enojados, son tremendos ellos y son bien explotadores.**

Vicente sólo estudió 1° primaria, la situación familiar le empujó al trabajo. Según su madre, ha sostenido el hogar desde que pequeño, *él se ha agarrado como si fuera el cargo de la casa, sólo él, entonces el pobrecito, de la necesidad del trabajo ya venía hasta las 7 de la noche, por eso ya no siguió estudiando.* Se inició de diez años en la albañilería: *fue un don de aquí nomás, él es encargado de obras y me metió a esa compañía, tardé año*

y meses para continuar con una larga historia de paso por diversos trabajos. Entre chamba y chamba, *me aburría de estar aquí sin hacer nada, iba a la calle y todos mis compañeros de estudiar, sólo en la tarde que ventán nos poníamos a jugar, decidí mejor que me metía a trabajar y fui a esa fábrica. Ya tengo como cuatro años de estar en maquila. A lo que es mi trabajo yo considero de que no echan a valer el trabajo de uno. En la maquila no [se puede superar] porque lo único que quieren es producción, o sea, el coreano lo que trae es salir de pobre, en no ver cómo está el guatemalteco, sino que en llevarse el pisto. Con estos coreanos es muy difícil, porque sólo miran de que salga luego el trabajo. Si yo quiero hacer un mandado, por lo menos la vez pasada estaba tapizando una silla allá abajo, yo necesitaba ir a comprar la cuerina. Entraba a las siete y media y todavía no estaba abierta las peleteras. Salí a las seis y media y ya estaba cerrado. Entonces, salía los sábados a las doce y media y, también ya estaba cerrado. De supervisor era más duro porque yo tenía mi cargo como 100 personas y tenía que estar para arriba y para abajo controlando de que se apuraran. Pero varios no me hacían caso y me enojaba. Entonces ellos empezaron a murmurar ahí ¡va!, y hablé con la coreana y le dije de que ya no iba a seguir.*

### **Empleos “limpios”: sus valoraciones y aspiraciones**

Las ideas que expresamos para el grupo anterior respecto a la maquila, se pueden repetir aquí. También para ellos deja unas escépticas y amargas valoraciones. Vicente es, como José Hernández –el exportador, quien muestra la cara cínica y descreída de las posibilidades laborales de la maquila. Se trae varios proyectos en la cabeza: *trabajar en maquila no es mi meta, sino que aprender otras cosas más, sacar más adelante la carrera del manejar o de ¡hay tantas cosas!, al menos de soldar o de mecánico, prácticamente mi meta es salir de una y meterme a otra, hasta ver a dónde llego.* Su idea, como en los otros, es combinar la seguridad del salario de la maquila con los extras durante los fines de semana, piensa en las camionetas urbanas *porque al menos ahí se trabaja por turnos. Un día trabaja un chofer y otro día otro chofer. Entonces, en el día que yo no trabajaría, miraría que haría en la casa. Sí pues, de que ver cómo poner el nombre de la tapicería y ver si llega trabajo.*

Por el contrario, las aspiraciones de Marina se sitúan a otros niveles, pero los obstáculos son claros. Es la única que trabaja en lo que ha estudiado, aunque sea en un centro de carburación. Su energía aún le permite pensar en continuar ciertos estudios y la búsqueda de otras oportunidades laborales. Los lazos con su madre son los más profundos: *ella a veces sale a lavar y a planchar, yo le digo que no salga, pero ella necia. Es que yo pienso que ella ha trabajado mucho, y le digo yo ‘no, no salga porque mire, usted ya está grande, descanse, quédese aquí con los patojos y aunque sea pobrementemente vamos saliendo adelante’.* Toda su ambición es salir de pobre: *yo tengo muchos planes para el futuro, pero que Dios me ayude es todo y que lo logre, porque así como he logrado muchas cosas puedo lograr todavía muchas más. Ya para esas cosas tiene que tener uno un trabajo que por lo menos gane bastante y ahorrar para lograr tener algún día lo propio. Mire yo para el trabajo no soy así llena de cosas, como le digo a mi mamá, ahorita la vida está difícil, bien cara, entonces uno no tiene que ver por fuerza que sea su profesión sino donde a uno le entre más dinero.*

Sobre el matrimonio es cautelosa, *por el momento no me pienso casar. Primero pienso que debo escoger el hombre indicado porque va a ser mi compañero de hogar, nada más que porque me enamore y ya, sino que tengo que pensar en lo que viene. Lo que viene primero son los hijos y uno no va a traer al mundo un niño sólo para que venga a sufrir, y si uno no tiene lo necesario para darle a sus hijos, ahí si que mejor aunque se quede uno solo haciendo algo por los demás ¿verdad?* Expresa un ideal de clase media basado en su experiencia en la casa donde trabajó como doméstica: *porque esa señora nos agarró un gran cariño a nosotros y nosotros a ella, en los años que estuve con ella aprendí a cocinar, hacer muchas cosas que en el futuro cuando me case tal vez me van a servir.*

Nicolás se encuentra satisfecho con sus logros y con su vida. Piensa que se le apoya en la empresa y que hay posibilidades de superarse: *porque hay tres diferentes cosas que uno puede aprender y como ahí dan las oportunidades que uno aprenda, entonces ahí prefiero yo quedarme.* Son empresas satélites de la construcción, pero su cualificación y estatus está por encima de la albañilería que, como expresa *no me gustó, o sea, se trabaja algo duro y algo sucio.* También, junto a su esposa, se plantea la diversificación de ingresos: *O sea, yo tendría las dos cosas, ella se quedaría en la tienda y yo trabajando. Y cuando, así estos días de descanso, yo trabajo en la tienda y ella trabaja en la casa. También así de chofer. Entonces entre esas cosas...*

Mientras continúa la presencia de los empleos tradicionales, parece que hay un cambio generacional en cuanto a las oportunidades laborales a las que se desea optar. En La Brigada se han extendido lo que son ciertos talleres y oficios especializados; siempre relacionados con la construcción: herrerías, pintura, carpintería. Los jóvenes están a la búsqueda de esos empleos más “limpios”, más calificados, pero muy precarios. La maquila continúa mostrándose como una salida laboral pero temporal, limitada y frustrante. Como vimos con los jóvenes anteriores no llegan a constituirse mayores identificaciones laborales, el trabajo es intensivo y se realiza por dinero.

### ***La presencia del elemento religioso***

El elemento religioso aparece con más relevancia en estos casos. En Nicolás es significativo para captar su afán de integración étnico-urbana. Él y su esposa forman parte del grupo de jóvenes católicos de la Parroquia: *siempre hemos participado. O sea, nos visitaban, pues siempre nos gustaban, oíamos lo que ellos decían. Entonces nosotros aceptamos. Saltamos a algún lado así de las comunidades, en las comunidades hay alegría y todo, compartirse cosas entre nosotros mismos así, aceptaban como éramos, eso era lo importante que ellos dicen, aceptarse unos a otros.* Sus palabras enfatizan la búsqueda de la aceptación social como iguales.

Mientras, Marina, es evangélica *desde hace un año más o menos. Mi mamá si ya tiene bastante. Casi no está llegando la gente, pero confiamos en Dios que poco a poco empiece a llegar gente y algún día se llene la iglesia. Lo que pasa que en esa religión hay muchas personas que no llevan la religión a cabalidad, entonces hacen cosas que La Biblia dice que*

*no las tienen que hacer. Ella manifiesta una moral estricta hacia ella y hacia los demás.<sup>36</sup> Tres años después, en 1997, la conversión familiar había sido casi completa: lo más importante entre mi familia ahora es que hemos conocido los caminos de Dios, somos cristianos evangélicos, gracias a Dios mi mamá siempre perseverando en la iglesia, yo le entregué mi vida al señor, mi papá también, mi mamá también, y todos mis hermanos más pequeños. Llevan una intensa vida social en torno a la iglesia, una de las cosas que hacemos mucho en la Iglesia es orar, ayunar y hacer vigilia. Nosotros todas las noches vamos al culto a las 7 y terminamos a las 9, Nueva Jerusalén, es la nuestra. Yo trabajo con los jóvenes, por el momento sólo he trabajado local, pero próximamente vamos a ir al Salvador porque tenemos una reunión.*

## La etnicidad tras bambalinas (II)

Las expresiones de la etnicidad en estos jóvenes son dispares y muy influenciadas por las estrategias paternas y personales.

Nicolás Sic, como hemos estado viendo, trata de evadir las referencias a su vida anterior a su llegada a la capital y a lo que se relacione con eso. Sus palabras al respecto son: *no me acuerdo, me trajeron de siete años y ni he llegado. De chiquito no muy me acuerdo si me llevaban o no me llevaban, después ya iba creciendo, ya no me iba sino que me quedaba aquí. Ellos [sus padres] sí visitan el lugar de ellos y todo eso, pero a mí ya no me llama la atención. Ellos como tienen el terreno allá, entonces él [su padre], pues echa la siembra, supóngase café, aguacate, duraznos, manzana. Sólo la hermana mayor, Lucía, es la que acompaña a sus padres y la que mantiene el corte y el huipil, a las otras no les puso traje, fue mi mamá la que ya no les puso corte. Respecto a la lengua, la postura de Nicolás no es tan evasiva: no puedo pronunciarlo, pero escucho lo que ellos hablan. En cambio mis hermanas sí porque se están más con ellos, y yo porque no estuve en casa, sólo así trabajando. [Me hubiera gustado] porque hablaría con ellos y les entendería más de lo que hablan.*

Su comprensión de lo que es ser indígena también confunde la procedencia espacial con la ascendencia genética: *porque yo soy de allá, de donde ellos son. O sea, nací allá, no nací aquí como debe ser. De todos modos, ellos son indígenas, yo también tengo que serlo, o sea, soy de la misma sangre de ellos. Su mujer es de aquí. Así –como planteaba Lola– acepta que la identidad étnica no es mudable, pero se transforma con el mestizaje. Con los hijos que puedan tener, ahí sí se mezclaría la sangre entre ella y yo, entonces ahí ya no se mira qué es, mezclados. La familia de ella ante que el hecho de*

<sup>36</sup> Bryan Roberts (1971) señalaba que el auge del protestantismo en los barrios urbanos no correspondía a deseos de movilidad socioeconómica, sino más bien a la necesidad de buscar alternativas al debilitamiento de los lazos familiares y de paisanaje que se producen en la ciudad. En el caso de Marina y de su madre se podría pensar que se entremezclan ambos argumentos.



que él sea indígena: *nunca me han dicho nada en eso... o sea, sí me han aceptado como yo soy. Pero en la fiesta de la boda: vinieron como diez personas [del pueblo] y de ahí sólo amigos de aquí, amigas de ella, familiares de ella. Tiene bastantes aquí en la zona 19, fue bastante alegre. Un tío de ella estuvo tomando fotos de la ceremonia para ver cómo era. Hubo fiesta aquí y hubo allá abajo, dos fiestas. Nosotros lo primero entramos aquí y ya a media noche nos fuimos para allá...*

Para Vicente, aunque su padre fuera indígena, su identidad étnica se refiere a un "otros": *pues prácticamente yo como no, o sea, siempre he dicho yo de que sí, sí me gustaría hablar dos idiomas ¡va!, porque sirven, porque al menos un mi compañero allá me decía 'sí vos -me decía- es que yo soy natural', eso no importa ¡va!, yo como le decía 'si vos sabés hablar dos idiomas puedes sentirte orgulloso -le digo yo-, porque sirve' ¡va! y, al menos yo no me considero ni ladino, ni..., o sea, a como Dios me mandó ¡va!, porque para qué voy a decir yo sí, soy esto, ahí tal vez la gente dice otra cosa. O sea, yo me considero humano ¡va!* De nuevo nos confirma la poca exteriorización de la etnicidad que se produce entre los jóvenes, según Vicente, entre sus múltiples amigos de La Brigada, *no, prácticamente yo no conozco a alguien que hable así. Es como un comportamiento sobreentendido entre ellos, recurriéndose a eufemismos -algo que también veremos en Marina.*

La que expresa un sentimiento de lo étnico como extraño y distante a su persona, aunque se encuentra rodeada por este elemento, es Marina. Su perspectiva no puede ser más ladina en este sentido -aunque nunca manifiesta desprecio: *una vez fui nada más, tenía como doce años o trece. Es un pueblecito, en medio es un campo de fútbol, al lado derecho está la municipalidad, enfrente de la municipalidad está la iglesia, hay unos campos verdes bien bonitos. Póngale en los pueblos es bien bonito porque va uno y la gente 'buenos días, buenas tardes', es una educación que uno se queda admirado ¿verdad? Aquí en la capital la gente es bien pedante.*

La misma visión se reitera respecto a la lengua, *ellos hablan dialecto. Aquí ya no habló [su madre], dejó de hablar por completo, como aquí en la capital se pierde la costumbre, a mí si me hubiera gustado aprender. O sobre el corte: como nunca lo usé. En la escuela muchas veces decían que íbamos hacer un baile de marimba y teníamos que llegar vestidas de corte y todo, mi abuela me prestaba la ropa, me vestía, y mi mamá tiene ahí una fotos guardadas de sólo recuerdos quedan, pero sí muchas veces me ponía corte, sólo para esas ocasiones ¿verdad? O sobre sus amigas del barrio: o sea, que sean indígenas así por usar el vestuario no, muchas por el apellido que se reconocen, me he relacionado más con personas de aquí.*

En general, lo que sugieren las actitudes de los jóvenes socializados en La Brigada es una preocupación por la integración social. Hay dos casos de procesos de desidentificación étnica. El de Vicente por su misma situación de combinación familiar donde el arraigo de la miseria es un constituyente más profundo que una etnicidad desvaída y no presente; y el de Marina, donde el esfuerzo de la madre por educarla en otros códigos sociales cercanos a un imaginario clasemediero urbano han dejado su huella. Nicolás responde a otras condicionantes y se encuentra entre la tensión de su pertenencia étnica y familiar y su afán por ser aceptado como parte de la "ciudad".

## 5. POR ÚLTIMO...

¿En qué queda la etnicidad en el espacio periférico y popular que es la colonia de La Brigada?

Ante este complejo asunto, mi propuesta es comprender esta colonia como un espacio donde encontramos una forma de indígena urbano asimilable a lo que se ha denominado “cholo” en Sudamérica: un sector de la población urbana que se define a través de su contenido étnico distintivo –sobre el que ya avancé algo al fin de la 1ª parte del libro. En Bolivia se refería al indio urbano, que indica el ascenso social en relación con el indio junto la persistencia de elementos culturales andinos (Albó, Greaves y Sandoval, 1983), pero no sería éste el caso en La Brigada.

Cuando Carlos Degregori (1998) trata de explicar lo que significa el cholo en la sociedad peruana recurre a la metáfora de “el caballo de Troya”. Para este conjunto de autores, la penetración de la población migrante serrana –indígenas aymaras y quechuas, con la modernización a Lima se caracteriza por su estrategia del disimulo. Se deslizaron en “Lima la Blanca” sin hacerse ver como indios, y abandonaron elementos distintivos del atuendo y la lengua por su carga de estigmatización. Debajo de ese disfraz de unos sujetos migrantes ex campesinos desarrollaron su “paquete”: las redes de parentesco, la multiplicación de establecimientos informales, la celebración de fiestas, la recreación de las costumbres, gustos y rituales que modificaron para siempre la imagen de ciudad capital y de su población. Las fronteras interétnicas se habían venido haciendo porosas, los escalones inferiores de la pirámide étnica se vuelven evanescentes, nadie quería ser indio por el estigma que conlleva, pero ello no supuso en Perú ni en Lima la resignación a la subordinación o carencia de identidades (1998). Para Degregori, cuya propuesta se enfoca a la reflexión de la ciudadanía, se produce con ellos un nuevo tipo de identidad ciudadana en el cruce de caminos entre identidades étnicas, clasistas, regionales y de género.<sup>37</sup> Para Guatemala, donde no se ha reconocido una figura social similar a la del cholo, propondría una imagen que se acerca más a la de los sectores populares de las barriadas limeñas que a la del cholo paceño de una connotación social más exitosa. Se puede pensar que se está dando un proceso de redefinición de los sujetos sociales étnicos en la exclusión.

Podemos iniciar volviendo sobre varias ideas más o menos reflejadas en el texto. Primero, la idea de la coctelera: La Brigada funge, a partir de los años 50, como una gran mezcladora de población de diversos orígenes étnicos y espaciales. Segundo, la idea de un lugar de tránsito y de comunicación entre lo rural indígena y lo urbano capitalino: La Brigada acoge a un grupo característico, indígenas kaqchikeles, que históricamente han pertenecido a los bordes del área de influencia urbana y que, con las corrientes migratorias de la “modernización”, llegaron a residir de forma permanente

<sup>37</sup> Degregori celebra que con estos nuevos ciudadanos cholos se produce una apropiación de la peruanidad con otro contenido. Sin embargo, reconoce que la estrategia del caballo de Troya, aunque permitió avances importantes “no tiró abajo las murallas simbólicas del ancien régime oligárquico” (1998: 9).

y cuantitativamente más palpable a colonias como ésta. Tercero, es la idea de un sustrato étnico como una expresión “diluida” en los rasgos étnicos discretos y etiquetadores. La Brigada, aunque aldea, nunca fue una “comunidad indígena” en su sentido fuerte, su poblamiento escaso y disperso vivía socialmente de cara a otros centros articuladores: La Villa de Mixco, San Juan o San Pedro Sacatepéquez, u otras aldeas. De manera que el factor étnico no se puede entender como el más relevante, pero tampoco se puede obviar, ya que se encuentra entreverado con otros posibles factores.<sup>38</sup> Trataré de desenredar este embrollo.

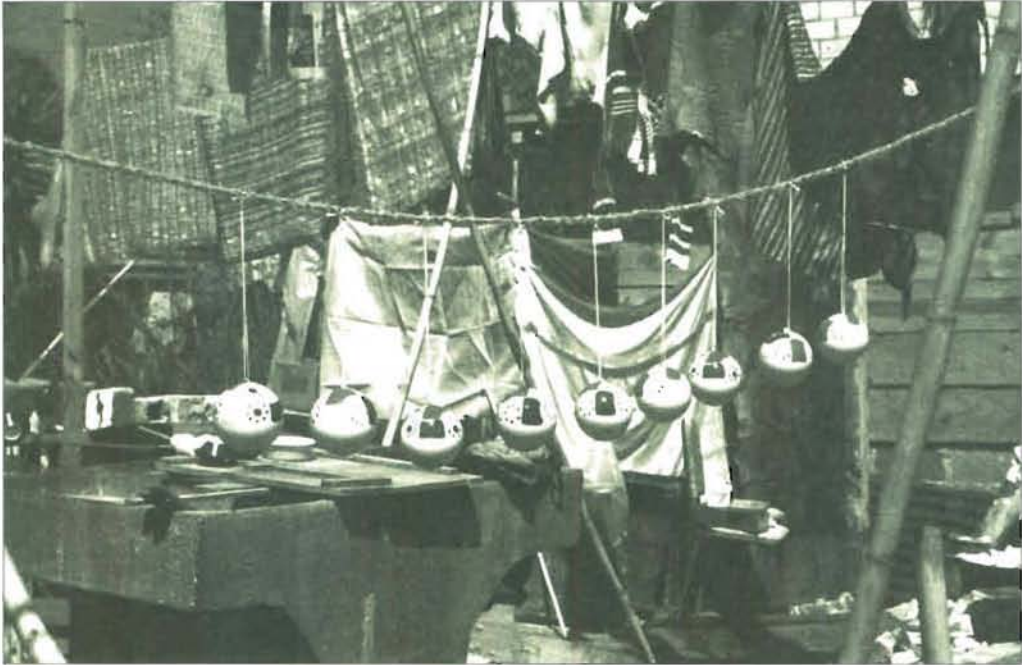
El ser indígena en La Brigada parece que se manifiesta de forma oculta y subterránea; sería una etnicidad tras bambalinas que forma parte de espacios íntimos como son los familiares, pero que se permea en la atmósfera de la colonia, se transmite en sus calles y en sus casas. Se podría pensar que la indianidad pasa a ser un elemento ligado a un pasado que ha sufrido fuertes transformaciones. Los residentes brigadinos parecen optar por una “ladinización” en su apariencia, por una ruptura de los códigos de la diferencia étnica tal y como se han venido dando y que se dan apenas a unos pocos kilómetros de distancia. Este comportamiento es desarrollado por los más jóvenes, cuya opción por la vida urbana y por un lenguaje propio de este mundo heterogéneo de relaciones sociales es claro.

Este rechazo a hacerse ver como indios se produce porque la indianidad en la ciudad es una categoría de adscripción excluyente, no pasan a ser ciudadanos iguales: es difícil romper barreras racistas, intermediaciones y articulaciones que se producen para unos y no para otros, asignaciones diferenciadas. La capital ha sido desde la colonia un espacio de discriminación étnica, donde el indio ha estado presente, pero jugando papeles subsidiarios en transporte, construcción, comercio y servicios, siempre dentro de una categoría inferior. Han realizado esa “obra negra” de la construcción en un sentido más amplio. Ahora, pasan a ser residentes de la ciudad o ciudadanos urbanos, pero desde colonias populares como La Brigada. No se puede decir que las condiciones sean más favorables, están lejos del centro, su calidad de vida es muy deficiente, sus empleos se caracterizan por la precarización, la inestabilidad y la escasa remuneración: siguen siendo pobres entre los pobres. En la colonia predominan unos nichos laborales entre la exclusión y la imposición: a ellos se les destina la albañilería, la tortillería o la maquila. Vimos cómo los hijos tienen aspiraciones a que la vida les presente otra cara más amable, pero sus niveles de capacitación formal continúan siendo muy bajos y a lo que llegan es a cierta transformación en el estatus de sus empleos: buscan empleos que consideran “limpios”.<sup>39</sup>

Frente a los empleos, encontramos el manejo de ciertas redes de acceso que les permiten una “especialización” en esta asignación de reserva de mano de obra. En la

<sup>38</sup> Para describir a la heterogénea población de La Brigada me he centrado en los que resultan más fronterizos: los de El Corredor, que son un producto de esta zona de la ciudad, sin dejar de verlos como parte de un complejo más amplio de población indígena que ha llegado a residir a estas colonias periféricas.

<sup>39</sup> Asocio el trabajo sucio, el ser indio y el ser oscuro, también con ser campesino, o ser pobre, vinculando lo laboral, étnico, racial o socioeconómico.



Artesanías de juguetes en un patio de La Brigada.

construcción para los hombres, o en ese sector informal como las tortillerías o el pequeño comercio para las mujeres. Los jóvenes combinan diversas modalidades de empleo: el “moderno” y el “tradicional”, el fabril y el artesanal. Vemos que incursionan a las maquilas por un tiempo pero, en la colonia y sus alrededores, buscan insertarse en pequeños talleres, o bien se mantienen trabajando junto a la familia.

Hemos visto la gran complejidad de unos orígenes étnico-espaciales que confluyen en La Brigada para mezclarse en lo cultural y en lo biológico. Este cóctel se puede entender como un *melting pot* donde la “corriente principal” viene dictada por los pobladores del corredor y por los originarios de La Brigada (Williams, 1989). Sugiero esto porque se descubre en la colonia un ambiente indígena que se sobreentiende, un sustrato que facilita la identificación de otros inmigrantes indígenas. Los del corredor son como un colchón que amortigua la sensación de forasteros en la ciudad de los nuevos emigrantes, y sirven de intermediarios para otros indígenas inmigrantes, más si éstos se introducen en sus círculos.

“Los del corredor” comparten un sentido de ascendencia común que ni es muy lejano ni extraño, ya que continúan reciclándose con el arribo de nuevos contingentes. Han desarrollado a partir de ello y en torno a ciertos recursos como la tierra –en su sentido de asentamiento– y el empleo –con sus redes de “especialización, unas vías de reconocimiento entre ellos. Podría hablarse de las “tribus” de La Brigada o de una extraña “sociedad secreta” en la que se mantienen convenios tácitos. Los residentes de la colonia distinguen unos territorios originales y se remiten a “donde los Patzán”

o “donde los Yoc”, refiriéndose a milpas y divisorias previas a las densas lotificaciones actuales.

En la colonia se producen matrimonios interétnicos que no nos permiten hablar de dos sociedades autónomas, una de indígenas y otra de “ladinos” (o no indígenas o capitalinos). Las diferencias étnicas no se mantienen como barreras y es más pertinente hablar de “revoltijo étnico”. Esta diversidad no implica “ladinización” cultural ni social, pienso que es más correcto interpretarlo como “cholificación”. Por un lado, la adscripción de muchos de los pobladores –de uno u otro origen étnico– es confusa para ellos mismos. Por otro, es un “ambiente” donde las adscripciones étnicas bipolares pierden el sentido porque se está compartiendo la cotidianidad a través del espacio barrial, al interior de los lotes que ubican unidades familiares extensas y vecinos y en la misma vida conyugal.

El elemento biológico está presente y los mismos individuos lo hacen explícito. Esta descendencia sanguínea es emocionalmente significativa para esta población. Pese a la estigmatización social del ser indio, se reclama esta pertenencia vía la sangre. La participación en un grupo diferencial con el reconocimiento de unos ancestros es clave en la definición de éste (Adams, 1994) y, pese a las condiciones que impone la ciudad, parece sólido en las concepciones de los brigadinos. ¿Qué nos están queriendo decir con esto? Que, de forma subliminal, encontramos un sentido étnico –llamémosle indio– que se resiste a desaparecer. Las conexiones de esta sociedad por la sangre en las venas –en su sentido metafórico– transmiten una indianidad que, más que verse contaminada y dispuesta a conceder la retirada por otras sangres, contamina positivamente las de los otros.

Si recordamos que los matrimonios interétnicos indican posiciones de igualdad entre los contrayentes, en La Brigada, para un indígena unirse a una persona no indígena supone, antes de nada, en la mayoría de los casos, que ambos son pobres. Podemos imaginar que para quien es indígena puede facilitar el alcance simbólico de un cambio social, y para el no indígena puede facilitarle el acceso a vivienda, empleo u otros soportes que suponen una familia extensa y una red establecida. En cualquier caso, no dejan de ser pobres, pero en un terreno de ascendencia indígena; además, los no indígenas que se insertan a La Brigada no se caracterizan necesariamente por actitudes antiindígenas. Por ello se me ocurre pensar, en estas colonias de la periferia de sectores populares donde la identificación de la pobreza con el color es muy fuerte, en una forma de indianidad urbana.

La etnicidad es difícil de aplicar para clasificar la población de La Brigada según las etiquetas públicas, pero tiene sentido en formas que se relacionan con sus contenidos de diferencia cultural e identitaria que persisten en la forma y en fondo. Mientras en Lima se constituyó una capa chola, este proceso está por verse en ciudad de Guatemala. Algunos han caracterizado a esta población como “maya-ladina”, otros como mestizos –priorizando lo biológico; Adams se refería a “ladinos nuevos” con la población de la costa sur –enfaticando una aculturación (1956). Ninguna etiqueta ha

tenido éxito. Es posible que un término que no haga referencia directa a los segmentos de la ficción biétnica –como en la palabra cholo– reflejaría mejor esta transformación étnica, cultural, social, identitaria.

En La Brigada se están produciendo otro tipo de manifestaciones de la etnicidad, otras formas de ser indio con las que romper la reproducción de la exclusión social y su asociación al ser pobre y de tez oscura. Ahora, ¿se autoidentifican como grupo étnico indígena? Sí y no. A veces, aunque no dejan de admitirse como tales, se ven forzados por nuestro cuestionamiento directo. Es posible que lo que prevalezca sea un sentido de identidad local que remite a la identidad étnica. La Brigada concede un referente espacial donde se asientan las extensas parentelas y donde localizan y desarrollan ciertos espacios laborales propios. Oficialmente no ha dejado de ser reconocida como una aldea indígena y no sabemos hasta dónde este pasado mítico todavía forme parte de su representación ante la capital.

Por otro lado, la identificación étnica deja de ser relevante porque la estrategia colectiva es insertarse en la ciudad manteniendo unos referentes que son parte constituyente de la vida de La Brigada. Se observa cómo muchas mujeres dejan el traje maya por efectos de presión social y económicos, pero también lo recrean en otras formas. Entre las jóvenes y las niñas se dan sincretismos y heterodoxias con elementos de las dos expresiones étnicas y, además, se mantiene una fuerte presencia de mujeres indígenas que lo portan que, junto a los hombres de otros orígenes, sirven como modelos continuos. Las nuevas generaciones manifiestan su etnicidad entre bambalinas. La posibilidad de que ellos puedan hacer un uso manipulador de la etnicidad y que ésta les sirva como un recurso en ciertas situaciones es discutible tal y como se significa en Guatemala, pero empieza a perder la definición de sus fronteras y ha dejado de ser una identidad social primordial. Tal vez sea más apropiado pensar a los niveles que Epstein distingue dentro de la identidad étnica, los que se manifiestan en el ámbito de lo público: lengua, vestido, ritos..., que parecen en retroceso, y los que se encuentran en el ámbito de lo privado, esos valores que se transmiten al interior de la familia, que se intuyen pero que no podemos definir con claridad (1978).

La etnicidad en La Brigada funciona a distintos niveles y con significados diferentes. En estas formas peculiares de inserción urbana se puede distinguir una estrategia de entrada a la ciudad y a un estatus de urbanidad desde una transición étnica relativa: se produce aceptando el señalamiento de inferioridad y el ocultamiento para afuera, pero desde un cierto reconocimiento social al interior del barrio; a partir de estos elementos es que se puede pensar en la “cholificación” de La Brigada.

## LA RUEDITA: UNA COMUNIDAD METROPOLITANA

**L**a Ruedita es una pequeña colonia cercana al parque central de la ciudad de Guatemala. La escogí por ser una ocupación de los barrancos del centro de fines de los años 50, que contrasta con los otros dos espacios: el mercado de La Terminal y la colonia periférica de La Brigada. Si estos últimos se aceptan como asentamientos de población indígena, cualquier capitalino se sorprendería de saber que más de una cuarta parte de los hogares de un barrio céntrico se identifican como indios. Además, La Ruedita contiene una concentración de más de 30 hogares indígenas procedentes del municipio de Sacapulas, en El Quiché.<sup>1</sup> Éste hecho es insólito en esta capital, donde los hogares inmigrantes buscan situarse entre familias y/o paisanos, pero no suelen conseguirlo de esta forma tan masiva.

La etnografía se compone de tres bloques. El primero describe el contexto barrial y su heterogénea composición social; el segundo aborda la “comunidad” de los sacapultecos y recoge la dinámica de sus vidas en diferentes círculos de socialización. El último se centra en esos “otros” indígenas según cómo enfrentan la emigración a la ciudad y en sus generaciones urbanas.

### I. La Ruedita: un universo de block, un paraíso para los cincos

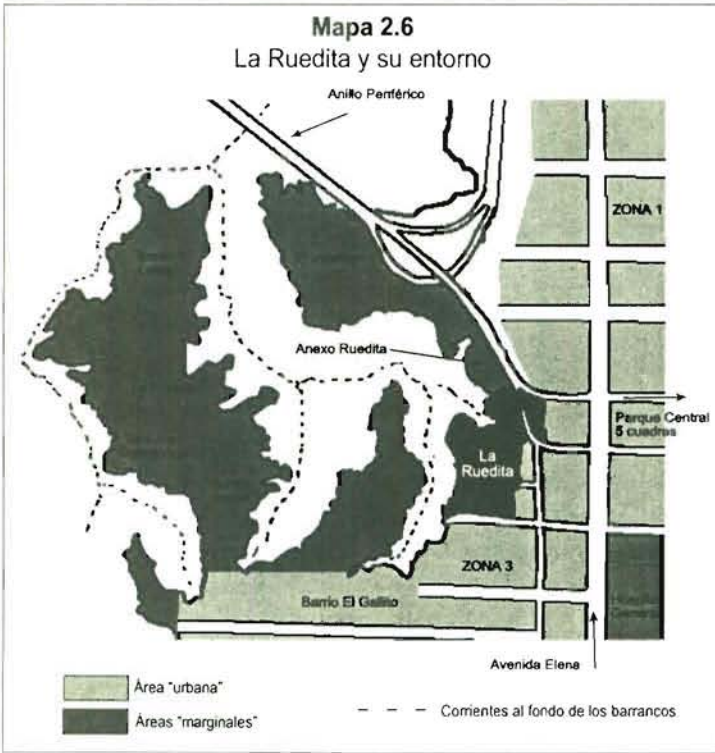
La Ruedita vista desde fuera es como un universo de cemento, un *collage* de formas cúbicas pegadas literalmente a las escarpadas vertientes del barranco de El Incienso. De cerca es un angosto laberinto de callejas estrechas y casas sin terminar de construir, del que entra y sale todo tipo de gente a través de tres inhóspitos pasajes. Es difícil distinguir el espacio privado y el público y los vecinos se mantienen en las callejas que ejercen a la vez como “vestíbulos” y como vías de paso. La abigarrada vida encuentra un respiro en “la calle ancha” y lo que llamo el “centro cívico”, centros de socialización del barrio. “La calle ancha” es punto de reunión para niños y jóvenes, el acceso de los pocos vehículos que entran a la colonia, y coincide con la división del barrio entre “los de arriba” y “los de abajo”. El “centro cívico” es un pequeño espacio

<sup>1</sup> El municipio de Sacapulas está en el departamento de El Quiché, a 48 kilómetros al norte de Santa Cruz del Quiché, y a 213 de la ciudad capital. El pueblo de Santo Domingo de Sacapulas se ubica a la vera del Río Negro o Chixoy, al pie de la Sierra de Los Cuchumatanes. Este valle tiene un microclima de tierra tropical alta con un régimen de lluvias escaso. “Los limitados recursos agrícolas y las salinas son las bases del desarrollo local que desde hace tiempo han forzado a los sacapultecos a buscar ingresos a través de empresas y arreglos extracomunitarios”, y en 1994 la población es siete u ocho veces la que la tierra soporta (Hill y Monaghan, 1987: 5). Más del 90 % de su población es indígena.

de 4 por 6 metros que hace de zaguán al “salón de usos múltiples”. Con su chorro público de agua –“el Chorrillo”, es utilizado para jugar a los cincos o a las cartas, y para pasar el tiempo en general. Aquí se instalan unas tiendas que son significativos espacios de encuentro y de charla, y el “centro de operaciones” de “los sacapultecos”.

## 1. LA “MARGINALIDAD” ASUMIDA

La Ruedita es una más de las 17 colonias oficiales que se sitúan a lo largo del barranco que limita por el oeste con el centro histórico o zona 1. Se encuentra a la vera del puente del Incienso –y de la colonia del mismo nombre, el cual supera un desnivel de casi 100 metros de altura y es la única vía de entrada desde este sector occidental del centro de la ciudad. Linda al este y al sur con el área “urbana” de la zona 3 –colonia El Gallito, mientras que al norte y al oeste, barranco de por medio, comparte con otros asentamientos –El Incienso, Santa Luisa, La Trinidad y Santa Isabel– el título de



ser considerados parte de las “áreas marginales”.<sup>3</sup> Ocupa apenas unas 4 Ha sobre un terreno bastante abrupto, pero cuenta con una ubicación privilegiada y un acceso envidiable a servicios urbanos como el Hospital General, escuelas, institutos, transportes, que son además fuentes de empleo y de recursos, lo que es una de las principales razones de sus pobladores para vivir en ella. La frontera vital de cara al resto social y a la ciudad en general es la Avenida Elena.

<sup>2</sup> El sakapulteco es el idioma maya que se habla en el municipio de Sacapulas, según la grafía propuesta por la Academia de las Lenguas Mayas de Guatemala. Pero adoptaré la referencia geográfica y la castellanización del término para referirme a los originarios de este municipio.

<sup>3</sup> Estas denominaciones son las utilizadas por el INE en el desglose de los censos (1973 y 1981) por zonas. Sin saber cuál es criterio, se entiende que el área “urbana” corresponde a la situada en terrenos planos y sometida al diseño ortogonal de la ciudad, mientras que la “marginal” es la que se halla sobre los barrancos, siendo su trazado irregular.



El barranco sirve de columna vertebral para el referente identitario de los pobladores de estas colonias –también para la estigmatización social de parte del resto de los capitalinos. El barranco de El Incienso ha sido hasta hace unas pocas décadas la frontera del acceso a la ciudad para los indígenas de Mixco y Sacatepéquez: “su nombre real es Barrio del Antiguo Guarda del Incienso... De San Juan Sacatepéquez, nuestros indígenas traían sus mercancías a venderlas al Mercado Central... Frente a esta zona, estamos en la zona 3, hacían ritos religiosos... quemaban incienso y mirra para tener buena venta” (CITGUA, 1991).

La zona 3 es un área de asentamientos irregulares, partícipes de una historia semejante de apropiación de suelo urbano por invasión de terrenos de propiedad pública nada adecuados para el establecimiento habitacional por su vulnerabilidad a derrumbes o inundaciones. Ya durante la década revolucionaria de 1944 a 1954, desde El Gallito –que en 1941 contaba con 10,000 habitantes– hasta el Puente de Belice o la Plaza de Toros, se iniciaron las ocupaciones de los barrancos centrales (CEUR, 1994; Morán, 1997) y las colonias vecinas de La Ruedita comienzan a hacer su aparición: “La Trinidad”, “San José Buenavista”, “La Cohetería”...<sup>4</sup> Hasta la década de los 50, la superficie que ocupa La Ruedita era utilizada como potreros, entonces, la parte más alta y plana fue empezando a ser habitada por familias de escasos recursos. Según un vecino, “lo aprovechamos la juventud de ese tiempo para jugar pelota, béisbol, ¿va? Sólo una parte era plana y de allí todo lo demás estaba rodeado de barrancos, por eso fue que se le puso ese nombre, porque era forma de rueda”. Para 1973 albergaba más de 2,000 habitantes (DGE, 1975), poblándose todo el espacio habitable.

En la segunda mitad de esta década hay dos hechos que marcarán a la colonia. El 24 de noviembre de 1975 se produce un incendio en la parte occidental del asentamiento, sobre el terreno llamado significativamente El Relleno, quedando destruidas por el fuego unas diez viviendas. Como una medida paliativa y de emergencia, el Comité de Reconstrucción Nacional construyó más de 70 viviendas precarias de tamaño mínimo (seis por tres metros) en la misma área devastada para ser ocupadas por los afectados, que se conocieron como Las Galeras. Éste es el momento que la colectividad de La Ruedita identifica con la llegada de los sacapultecos.

Doña Dominga y su familia pueden considerarse los “responsables” de la entrada de “los sacapultecos” a La Ruedita. Llegan a la ciudad capital a principios de los 60, porque el marido, que trabajaba en la Policía Nacional, fue trasladado a la capital. Una década antes del incendio ya estaban instalados en un cuarto de la colonia. Desde su inserción urbana, doña Dominga va a dar las pautas para el aterrizaje sacapulteco en La Ruedita, y lo va a empujar con su manejo de redes, uso de recomendaciones y bagaje de conocimientos acumulados. Solicitó varias galeras ante el Comité de Emergencia y se encargó de las gestiones de las compras de otros muchos

<sup>4</sup> En 1959, el barranco de La Palmita es ocupado por 2,470 familias (CEUR, 1994), y es cuando “por primera vez se consolidan invasiones masivas de terrenos baldíos... en casi todos los barrancos que rodean la parte central de la ciudad, ante todo en la zona 3 (oeste) y la 6 (noreste)” (Gellert, 1994: 58).

derechos. Se movía por lazos de parentesco y de amistades, incentivando una migración que ya había iniciado años antes. *De vivir aquí tengo yo treinta y dos años. Mi hermana vino a pedir posada conmigo y buscó un su cuartecito, cuando vino ella, vinieron otros mis hermanos, de ahí mis hermanos jalaron a los otros y de ahí se terminaron.* Doña Dominga va a participar a las mujeres las ventajas de una metrópoli donde hay trabajo para ellas: *aquí, si una mujer hace una su ollita de atol, si hace una ollita de tamalitos, ya se vendió.*

El terremoto de febrero de 1976 no llegó a afectar a la población de La Ruedita, pero poco después otro suceso vendría a alterar la vida de la colonia: la construcción del Anillo Periférico, que dividió en dos la colonia. Algunos terrenos fueron expropiados y parte de sus habitantes fueron relocalizados en las mismas galeras y en las zonas 7 y 18. La colonia se vio desgajada y, ahora, hay que distinguir además del “espacio interior” –que es básicamente donde vamos a centrar a nuestros sujetos de estudio, otros sectores de La Ruedita que han quedado desvinculados de esta vida barrial. Éste es el caso de las viviendas que dan hacia El Periférico y hacia la sexta (ver mapa 2.6).

En el censo de La Ruedita realizado por FLACSO en 1993, se contabilizaron 2,052 personas, lo que evidencia dos procesos simultáneos durante la década de los 80: la ocupación de los espacios disponibles –más allá de los límites edificables del barranco– y la densificación habitacional al interior de los lotes.<sup>5</sup> En los últimos años se pobló un área adyacente de pendiente muy pronunciada, conocida como La Zacatera, y ahora como el Anexo Ruedita. La presión sobre el espacio no ha respetado los pasos entre los asentamientos y no hay vías de La Ruedita hacia las colonias vecinas, así las fronteras están bien delimitadas y el desarrollo de la vida de los pobladores es hacia adentro.

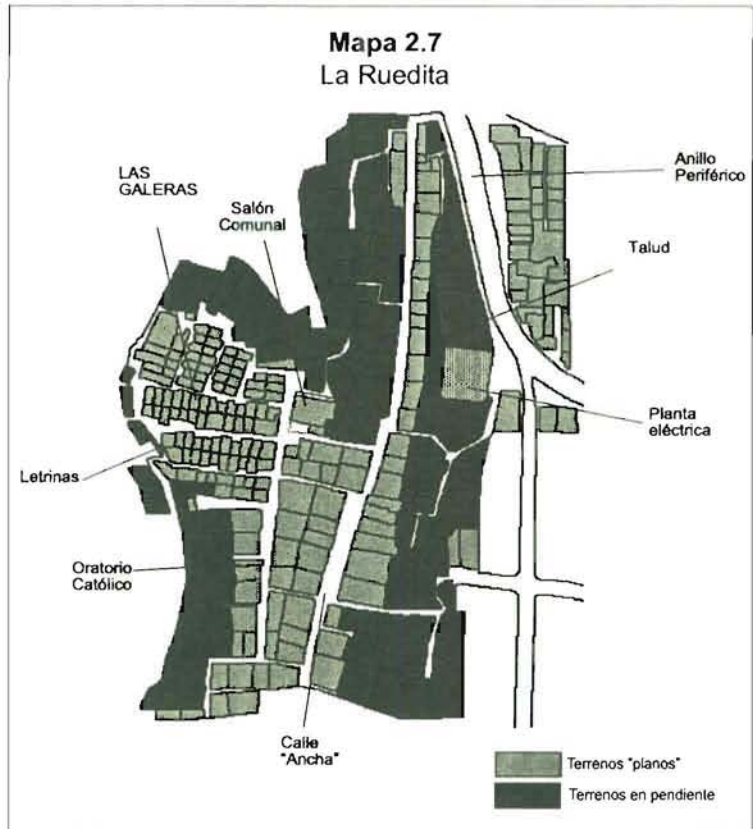
### ***Consolidación de un espacio barrial***

La Ruedita sigue paso a paso la eterna historia de las colonias levantadas por sus habitantes, condenados a cargar con todos los costos de su reproducción vital, sus “viviendas” y su entorno barrial, sacrificando espacios habitables públicos y privados sobre terrenos ni siquiera aptos para el asentamiento humano: *yo le he puesto amor a esta colonia –expresa un vecino–. [Vine] buscando lo más barato, porque uno de pobre no tiene la facilidad para vivir donde la gente quiere ¿verdad? Aquí sufrimos, aquí no había agua, aquí no había luz, aquí eran de lodo las calles, se enrollaba el pantalón uno para arriba. Hoy, gracias a Dios y a los esfuerzos que hemos hecho, ya se ve un poquito diferente, pero mucho sacrificio, demasiado.*

Estos asentamientos se agruparon en comités de vecinos que han demandado a la administración, a lo largo de años y procesos tortuosos, servicios de agua, electricidad,

<sup>5</sup> Este censo se realizó con el apoyo del comité católico del oratorio de la colonia y a petición de éstos, según el mismo, un 41% de los hogares llegaron a ella tras 1976.

drenajes, pavimentaciones y la legalización de las propiedades. Se sitúan sobre tierras públicas, pero en La Ruedita aparecieron supuestos propietarios.<sup>6</sup> Así, el haber vivido durante tanto tiempo en el lugar no ha supuesto para sus habitantes la titularidad sobre el terreno y pagan una simbólica cuota mensual a una familia por el arrendamiento de los lotes. El mercado inmobiliario a su interior se basa en el pago de un "derecho de ocupación" y en el valor de la vivienda; algunos vecinos continúan impulsando la lucha por la titulación de las tierras, pero la mayoría se muestra conforme con su situación.



La conformación de diversos comités que han corrido con mejor o peor suerte, con intermediaciones más o menos logradas, ha contado con la participación de los vecinos y su férreo voluntarismo, mezclado con cierto afán de personalismo, clientelismo político y lucro.<sup>7</sup> Gracias a la labor del Comité pro Mejoramiento alrededor de partidos políticos y candidatos a alcalde, en 1987 se introdujo agua potable domiciliar y drenaje, aunque en el caso de Las Galeras se tenga que hacer uso de las letrinas públicas y aún algunos tengan que subir hasta el Tanque de la Avenida Elena a acarrear agua. Además, se instaló alumbrado eléctrico, teléfono comunitario, el agua y se pavimentaron las vías.

<sup>6</sup> A finales de los años 50 surgió un conflicto por la posesión del terreno de La Ruedita, una familia de apellido Gálvez adujo propiedad sobre las tierras e inició un proceso legal en contra de sus ocupantes que nunca llegó a definirse.

<sup>7</sup> La Democracia Cristiana en 1986 buscó dar "nuevos aires" a las formas de hacer política dentro de un asistencialismo populista, e inauguró en la colonia el programa gubernamental del SIMME (Sistema Multiplicador de Microempresas), que apoyaba pequeños y medianos talleres. Entonces Roberto Carpio, vicepresidente de la República, dijo: "La Ruedita constituye uno de los primeros barrios piloto para el desarrollo del programa de la microempresa", aunque este barrio no se caracteriza por la presencia ni de talleres ni de empresas familiares. Los vecinos apenas logran recordar este programa y ahora, la colonia de nuevo es considerada programa piloto de desarrollo integral para la Municipalidad.



Muchacha ascendiendo desde las entrañas de La Ruedita.

Hay un comité de mejoras a la capilla dirigido por activistas católicos carismáticos—Católicos en Acción, que se reúnen en unas especie de “casas de oración”. También una población evangélica, la cuarta parte de los hogares de La Ruedita, que acude a diferentes servicios en los alrededores.

Los pobladores han ido logrando una consolidación física y simbólica de la vida social en La Ruedita, una “institucionalización” de la convivencia en el barranco a través de proyectos como el oratorio o el salón comunal—el “nuevo” comité, COMPODER, lo ha reconvertido en dispensario de salud. Estas construcciones son guías para la identificación barrial y la confirmación de las debilidades de la administración guatemalteca. El empecinamiento de los vecinos por no perder las

débiles conexiones con el Estado o con otras instituciones, como la iglesia, que les articulan a un sentido de pertenencia ciudadana—aunque sea como “marginales”, les lleva a seguir empujando este tipo de asociaciones.

La Ruedita se constituye como una colonia de los barrancos centrales en un avanzado—al tiempo que limitado—estado de consolidación, a excepción del sector de Las Galeras y el filo del barranco. Tiene una densidad de población de 500 habitantes por hectárea y una media de 6.6 personas al interior de los lotes, pero la negación más obvia de la intimidad es que los dormitorios están ocupados por casi 4 individuos de media.<sup>8</sup> Un

<sup>8</sup> Según el censo realizado por FLACSO, se contabilizaron 2,052 personas en 479 familias y 311 lotes (1993). La Ruedita es resultado de un proceso de ocupación largo, más de la mitad de la población lleva más de 15 años residiendo en ella.

tercio de las casas son covachas de lepa, los desagües no están generalizados y las letrinas colectivas de las galeras aún se encuentran en uso. Se convive con animales domésticos y otros de consumo, más los ratones y ratas que aparecen en la noche. El vivir la pobreza desde el ser habitante del barranco es una actitud compartida por estas gentes, pero así como asumen estas limitaciones, saben aprovechar las ventajas de vivir sin pagar renta en el mero centro metropolitano al que también se sienten pertenecientes.

Otras de las ventajas se relaciona con el acceso a servicios de salud y educación, y también a empleos más diversos dentro del sector formal que en los dos universos anteriores. Aunque se trata de trabajos precarios que requieren una escasa capacitación, son asalariados de comercio, manufactura y servicios en una mayor proporción.<sup>9</sup> A lo largo del texto veremos las implicaciones de las oportunidades que ofrece residir en el centro administrativo comercial de la metrópolis.

## 2. LA COMUNIDAD MENOS IMAGINADA<sup>10</sup>

“...tenía un mi amigo que me dijo: ‘vos, yo alquilo mi casita aquí en La Ruedita, venite’. Allá donde vive doña Minga, donde vive ahora doña Francisca, cerca de doña Angélica, para abajo, a la vuelta donde vive Pedro, en esa casa, ahí viví”  
(vecino de La Ruedita).

Acompañando la “consolidación” de La Ruedita en su conformación física como entorno barrial, muchas familias han quedado en la colonia como “originarias” del lugar y sus descendientes han contribuido a la “extensión” de la colonia, fomentado la generación de ese sentimiento de territorio comunal. Pero, al mismo tiempo, estos lazos han servido como discriminadores y como fuentes de conflicto y división de un ambiente social que, por supuesto, no es idílico. El poblamiento de la colonia se ha producido a partir de unas “lealtades primordiales” o ejes familiares-clánicos, paisanales y étnicos que han ido conformando fronteras simbólicas y grupos de población diferenciados. Los primeros habitantes son no indígenas inmigrantes y capitalinos que procedían de las colonias vecinas. Ellos se instalan en el primer desnivel hasta la pequeña explanada que se denomina “la calle ancha”. Un segundo grupo de población continuó la ocupación hacia los barrancos. Cuando se produjo el incendio, esta zona estaba tan densamente poblada que existía la renta de cuartos al interior de las covachas o palomares.

Esta idea general nos la participa Luis Martínez, un joven vecino de tercera generación: *es como un pueblito ¿verdad?, como no pasa tráfico ni nada, vemos pasar a alguien y nos conocemos todos. Mi abuela fue de las primeras que vino acá, la familia*

<sup>9</sup> Esta situación esconde diferencias internas por género, étnia, responsabilidad en el hogar o educación (ver Bastos y Camus, 1998).

<sup>10</sup> El título es una comparación burlesca con el término acuñado por Anderson (1993) de “la comunidad imaginada”, porque es una colonia muy pequeña y de fronteras espaciales cerradas.

*son todos los que estamos ahí. Los que estamos aquí arriba se puede decir que es la gente que tiene más tiempo porque se fue habitando de arriba hacia abajo. Luego se quemó todo ese sector, entonces se quedaron sin casa. Bastante de esa gente de antes se fue porque cuando les construyó el gobierno les hicieron unas galeritas bien pequeñas y se hizo un relajo. El Barvi o algo así, les empezó a ofrecer casas a las personas allá por la zona 18, casas de block, se fueron. Entonces toda la gente que llegó para el lado de Las Galeras es gente que ha emigrado más que todo del altiplano, hay bastantes de El Quiché, en especial de Sacapulas, tienen rato.*

*Los de arriba y los de abajo –continúa–, esos problemas existieron cuando era joven también, porque nosotros llegábamos allá abajo, como cuando uno es joven a veces le gustan a uno los pleitos, y nosotros éramos los más fuertes, se puede decir éramos los líderes de todo, en deportes, en novias, en todo. Hubieron problemas serios y ahorita se quedó un poco de división. Ahora hay tres grupos, están los de allá abajo; los de acá; los que les dicen los de “la naik”, les pusieron porque es una familia bien grande y como las mamás de ellos y la abuela no usan zapatos, entonces les pusieron “naik”. Donde hay problemas, ahí están ellos, y van todos. Esta numerosísima familia establece las normas sociales en esa área.*

Instituciones de este sector “de arriba” son los Martínez, el clan de doña Asunción, los “naik” y otros, familias grandes que sufren la escasez de salidas espaciales para su desarrollo natural y que marcan sus distinciones frente al resto. También están “los orientales de Agua Blanca” (aldea de Jutiapa), para su jerarca, llegaban *familia mía y de ella [su esposa] y nos ayudaban con unos poquitos centavos y nosotros los ayudábamos a ellos, como familia. Aquí han venido cienes de familiares, y siguen viniendo y, gracias a Dios, aquí les hemos dado posada y los hemos ayudado mientras ellos consiguen un trabajo y comienzan a defenderse.*<sup>11</sup>

La Ruedita ha seguido expandiéndose por lo que es el barranco y el lateral de La Zacatera o Anexo Ruedita. Entre estos pobladores se distingue la presencia de un nuevo grupo que desarrolla una inserción en la zona muy semejante a la de los sacapultecos. De la mano de la familia de José Zapeta han hecho su aparición los “uspantecos”, originarios del municipio de Uspantán, El Quiché, que vienen a acentuar el sentido de “invasión” de la colonia por los indígenas.

### ***La marca de “ser del barranco”***

Los jóvenes de los barrancos son un prototipo social estigmatizado, y también La Ruedita ha sido señalada negativamente, porque se le atribuye a su población hechos de delincuencia en el centro urbano y en la colonia se reconoce la presencia de participantes en estas actividades –que unos y otros justifican con mayor o menor intensidad. Dada su ubicación sobre la salida del Anillo Periférico donde se detiene el

<sup>11</sup> La migración de estos paisanos jutiapanecos se alarga en el tiempo y tienden a distribuirse por el espacio metropolitano, encontrándose más dispersos y quedando socialmente menos reconocidos que “los sacapultecos”.

tráfico por un semáforo, algunos jóvenes se habían especializado en el robo de bolsos y de lentes a los conductores de los carros que entran al centro por aquí. Escapaban hacia la colonia y ni asaltados ni policía se atrevían a sumergirse a lo desconocido.

Este tipo de actividades se han visto transformadas por la presencia del “cártel del Gallito” y las formas delictivas de los narcotraficantes. Se dio un tiempo de “operaciones de limpieza social”, por las que se eliminó a cabecillas o participantes de las bandas de asaltantes, normalmente a balazos y muchos con el tiro de gracia: *aquí hubieron muchos que los mataron, que ya no están –cuenta un vecino, fíjese que habían muchos patojos que se dedicaban a robar lentes en la Avenida Elena, se iban a robar y pasaban carros y los baleaban y otros que vinieron a matar aquí mismo a la colonia*. Estas operaciones se han desarrollado con la aquiescencia, sino la participación directa, de las fuerzas de seguridad del Estado, pero se ven relacionadas por la misma gente con las estrategias de penetración a estos espacios céntricos de los narcotraficantes. El caso es que vendedores de coca y otras drogas se han instalado en una callejuela de entrada, y en otras a lo largo del barranco de esta zona 3, y pasan día y noche en esos puestos apoyados logísticamente por “el cártel de El Gallito”.<sup>12</sup> Los compradores son de otros lugares de la ciudad.

Los pobladores se refieren al caso sin rodeos: *aquí, no sólo está muy declarado el ladronismo, sino que ahora empieza a darse muy abiertamente la venta de la cocaína –comenta una señora–, o el tendero que expresa: ése es el miedo cabal. La gente conoce a los que venden cocaína, entonces dicen ahora las personas ‘bueno, ¿cómo hacer para denunciar?’, la gente tiene miedo porque como son agresivos, ¡Dios guarde!* La venta de droga afecta a los vecinos, no sólo porque su presencia es obvia, sino porque estas gentes pertenecen a la misma colonia y aterrorizan y amenazan la vida comunal, al tiempo que conviven como parte de la misma.

### **Recapitulando**

Las fronteras de ocupación del espacio y de composiciones étnico poblacionales diferentes tienen su reflejo en la existencia de dos ámbitos de convivencia “los de arriba” y “los de abajo”, pero el que los indígenas se identifiquen con el sector de abajo –de peores condiciones de vida, permite que estas fronteras se refuercen. Las pandillas de jóvenes han tendido a afirmar las diferencias al establecer confrontaciones entre ellos. Pero, finalmente, se trata de barreras permeables, porque el chisme y la convivencia interétnica inevitables supera estos obstáculos, todos son residentes de La Ruedita, y este pequeño espacio les confiere un sentido de pertenencia. De hecho,

<sup>12</sup> El Gallito y sus alrededores es “donde se concentra el mayor flujo de todo tipo de drogas que se comercia y consume en el territorio nacional”, se escribía el 12 de mayo de 1998 en la prensa Siglo XXI a raíz del desmantelamiento por la policía de un laboratorio de crack en El Gallito en la Operación Escoba. Desmantelamientos semejantes, incluso de fumaderos y clínicas muy sofisticados, se han venido repitiendo hasta la actualidad.

son capaces de identificar problemas comunes de la vida barrial que viven con igual intensidad y comparten actividades en las mismas calles, instituciones, escuelas.

La vida de la colonia es de gran bullicio y movimiento a lo largo del día, e incluso en la noche: con el regreso de los trabajadores se vive un momento de reunión vecinal y familiar. Esto se evidencia en que las tiendas se mantienen abiertas incluso hasta más allá de la medianoche. También es el tiempo para acudir a las reuniones de la Parroquia o cuando los evangélicos se juntan para ensayar sus cánticos en alguna vivienda compitiendo con las voces de las televisiones o de los múltiples niños. Los domingos las personas salen a las callejas a charlar y beber, mientras algunas señoras están haciendo una colada que tienden entre las casas complicando el laberinto con cuerdas y ropas. Los muchachos en las banquetas, cerca de las tiendas, sacan sus equipos de sonidos donde ponen rock. Entonces el nuevo comité aprovecha el salón para hacer rifas para “sacar fondos”. Los vecinos tienen largos años de residir en el lugar, lo que facilita una coexistencia en los espacios públicos de la colonia, rigiendo para todos un control social a través del chisme que socializa las intimidades.

## II. Los “buenos inmigrantes” sacapultecos

“La Ruedita” incorpora formas diferenciadas tanto de vivir la etnicidad, como de vivir otras dimensiones de la cotidianidad social, frente a lo que suponía ser indio en el mercado de La Terminal o en la colonia de La Brigada.

El tema principal de esta etnografía se refiere a lo que es vivir y formar parte de una comunidad étnica en un barranco céntrico-“marginal” de la ciudad de Guatemala por parte de los indígenas “sacapultecos”. Voy a ver las tensiones entre la “comunidad” de origen, la “comunidad” urbana, la ciudad capital y los individuos. El término comunidad lo aplico entonces a diversos conglomerados. En esta “comunidad menos imaginada” se distinguen una especie de familias-clanes que pueden ser considerados como pequeñas comunidades, y están los sacapultecos, que son quienes me vinculan con la discusión: ¿llega a darse la recreación de una “comunidad” indígena en la ciudad?<sup>13</sup>

Los sacapultecos son señalados como un colectivo en sí mismo. Ellos son “los indios”, pese a que existen otro tanto de familias indígenas que también habitan la colonia. Este grupo de emparentados entre sí se ubica al interior de un área bien demarcada, son “de abajo” y son “los de las galeras”, algo que no ocurre con el resto de los indígenas del barrio. Junto a los otros grupos familiares-paisanales de la colonia

<sup>13</sup> La “comunidad” es un término genérico para cualquier grupo social que mantiene unas relaciones relativamente personalizadas, compartiendo el sentimiento de constituirse como un todo (Weber, 1967), aunque incluso llega a aplicarse más allá de esto como en el caso de las “comunidades imaginadas” de Anderson (1993). En Guatemala, se sobreentiende por comunidad la forma de vida que se asigna al indígena campesino, que incluye un sistema social con unas características propias y autónomas del resto social nacional.



son, con su comportamiento, fuente de tensiones y, por ello mismo, integrantes y participantes de la vida social del barrio y no un sector autónomo e independiente.

Los hogares sacapultecos representan un caso peculiar de reproducción de la etnicidad en un ámbito urbano, pues ésta se asume a lo barrial, lo paisanal e incluso lo familiar. Además, se da entre ellos una gran homogeneidad, no sólo por el origen y lugar de residencia comunes, sino por las estrategias migratorias y lógicas de subsistencia desplegadas: estamos ante unas familias que se plantean su urbanización como una meta. Los hombres y mujeres sacapultecos forman parte de familias con ambos esposos, que son paisanos y que comparten unas aspiraciones, concordando las visiones de ambos —aunque sus papeles en la consecución de los sueños urbanos estén diferenciados. Llegan a la ciudad aceptando el aprendizaje del castellano, el cambio de indumentaria a la ropa de “estilo occidental” y el manejo de los códigos de comportamiento “ladino-urbanos”. Esta ideología es la que llamo del “buen inmigrante” (Goode y Schneider, 1994).

En el proyecto de vida de los sacapultecos como “buenos inmigrantes” su énfasis está puesto en “la superación” que simbolizan en la obtención de una vivienda, los estudios de los hijos o el empleo asalariado del hombre. Pero esta entrada a la ciudad no se puede entender como “ladinización”, ya que incorpora la actitud que denomino “la sociabilidad sacapulteca”, un rasgo que es un producto histórico. Al asentarse en la capital se esfuerzan por crear nuevas y exitosas relaciones sociales y su bagaje cultural es resignificado. Esta “variante” sacapulteca es una construcción de desiguales resultados y aplicaciones. Cada familia porta sus concepciones e imaginarios sobre lo que va a ser su vida en la capital y, según van incluyéndose en la misma, sus aspiraciones se van moldeando con la socialización de las experiencias, y van asumiendo proyectos comunes entre quienes son parte de la “comunidad”, configurándose como tal comunidad. También, mientras continúan formando parte de las redes de Sacapulas en La Ruedita, los patrones de comportamiento se diversifican según las circunstancias de las familias y sus miembros.<sup>14</sup>

La idea principal es que la recreación urbana de una comunidad étnica basada en un origen común sirve como trampolín en la conquista de la ciudad. Frente a las tesis del capital social y las redes de apoyo como recurso clave de los inmigrantes para lograr unas bases de inserción urbana, que suponen al mismo tiempo la presión y el chantaje del grupo impidiendo la movilidad ascendente y autónoma (Portes y Sensenbrenner, 1993), propongo la visión de unas movilidades individualizadas que son afirmadas por el colectivo y no tanto obstaculizadas, sustentando la perpetuación del sentido comunitario en el tiempo. El ascenso social puede ser compatible con los intereses colectivos en su afán de ampliar y aprovechar la diversificación de las redes y relaciones sociales. Los sacapultecos supondrían entonces una actitud “moderna” y dinámica de entenderse el grupo étnico en el contexto actual de lucha por la vida. Las limitaciones vienen impuestas por la discriminación étnica y las condiciones socioeconómicas en que se mueven; la misma residencia en La Ruedita incluye la

<sup>14</sup> Hay que señalar que los sacapultecos no sólo se encuentran en La Ruedita, sino en otras zonas de la ciudad, y también más allá de la frontera guatemalteca, en los Estados Unidos. Todas estas esferas están vinculadas.

incursión de la “cara fea” del mundo urbano: la coca, la delincuencia o la violencia y, siempre, la precariedad en todo sentido.

En La Ruedita existen también otros núcleos domésticos indígenas que muestran unas características y un comportamiento diverso y que no experimentan esta forma de “comunidad” étnica urbana ni manifiestan unas estrategias colectivas de inserción urbana. En ella encontramos dos subgrupos básicos. Por un lado, aquellos hogares que pertenecen a una primera oleada de inmigrantes de los 50-60 y principios de los 70, cuyo arribo más individualizado influyó en que la conformación de sus hogares se produjera en el espacio capitalino con parejas también indígenas, aunque de otras procedencias geográficas y lingüísticas. Por su composición diversa y su dispersión se pueden considerar –y por eso son tan importantes– la forma más común de encontrar a los indígenas en la ciudad de Guatemala. Por otro, también tropezamos con hogares que han arribado a la capital recientemente. Entre estos encontramos a los “uspantecos”. Ellos están iniciando su proceso de emigración y muestran cómo la salida en busca de oportunidades laborales en la ciudad continúa promoviéndose entre los indígenas del interior del país.

## 1. LOS ACTORES Y LA DINÁMICA FAMILIAR

El texto recoge las historias de vida de diez sacapultecos residentes en La Ruedita –seis de ellos jóvenes socializados en la capital.<sup>15</sup> Los primeros son representantes de matrimonios que han ido adaptándose –y adaptando la ciudad– a unos esquemas interpretativos bastante semejantes.

**Perfiles de los sacapultecos “inmigrantes”**

	<b>Nacimiento</b>	<b>Edad</b>	<b>Hijos</b>	<b>Ocupación</b>
Pablo Solís	Aldea	34	4 de 12 a 5 años	Guardián en fábrica y cuentapropia de comercio
Mateo Ramírez	Aldea	41	2 de 19 y 16 años	Dependiente depósito banano
Margarita Felipe	Sacapulas	37	9 de 21 a 2 años	Tortillería
Paulina Álvarez	Sacapulas	30	3 de 14 a 10 años	Tortillería

El grupo de jóvenes sacapultecos forma parte de una generación entre los 18 y los 27 años emparentados y nacidos en Sacapulas o sus aldeas, llegando a la ciudad muy pequeños.

<sup>15</sup> Las entrevistas se realizaron en 1994, 1997 y 1999.

## Perfiles de los sacapultecos “urbanos”: los jóvenes

	Nacimiento	Edad	Hermanos	Estudios	Ocupación
Luis Ventura	Sacapulas	20	2º de 6	Diversificado	Trabaja eventualmente
Emilio Uluán	Aldea	25	Primogénito de 7 Tiene 2 hijos	Secundaria incompleta	Jefe de hogar y mesero
Edgar Lancero	Aldea	18	2º de 6	Diversificado	Trabaja eventualmente
Ana Ramírez	Aldea	22	2ª de 4	Magisterio	Secretaria
Agustina Velasco	Aldea	27	1ª de 6	En la universidad	Secretaria
Juana Velasco	Aldea	26	2ª de 6	En la universidad	Tortillería con madre

Lo que presento es el esfuerzo por lograr una descripción de la comunidad sacapulteca en La Ruedita que refleje el juego y combinación de diferentes factores que están mediando sus cotidianidades. La familia, las actividades, los trabajos, los estudios, las aspiraciones, las amistades, aparecen entremezclados y dibujándonos un colectivo peculiar, donde las instituciones, los conceptos, las relaciones –familia, comunidad, mara o calle– cobran su propio sentido.

Todos ellos viven en el área de “abajo” y en “Las Galeras”. Algunos han logrado ampliar sus dimensiones haciéndose de otras galeras –contiguas o no– y han creado unos espacios de habitabilidad abigarrados pero con orden y ciertas comodidades: chorro propio, letrinas, aparatos de música, televisiones, sofás, camas, refris, armarios. Apenas cuatro de estos hogares habitan “una casa” y disponen de espacios un poco más amplios en construcciones que tratan de salvar las fuertes pendientes.

### a. El aterrizaje urbano

Las historias de cada una de las familias son recurrentes, por eso vamos a tratar de seguir ciertos ejes argumentales a través de las trayectorias de empleo de los padres: cuarteles, policía o guardianías para ellos, y “La Tortillería” para ellas que, junto a el proceso educativo de los jóvenes, son bases del enraizamiento urbano y articuladores de la cotidianidad, entendiendo que todas las actividades incorporan e involucran al total de los miembros de los hogares.

El joven Luis Ventura resume con su historia familiar la vida de buena parte de los sacapultecos de La Ruedita: *Yo nací en Sacapulas, primero se vino mi papá por problemas económicos siempre, después mi papá mandó a traer a mi mamá. Mi papá se inscribió para estar en la milicia, para prestar servicio en El Quiché, después de prestar servicio se vino para acá a Guatemala. El papá de Juana estaba aquí: Yo acababa de nacer cuando me vine para acá, tenía ocho meses. Vivíamos antes allá arriba, en el tope, pero después nos vendieron este pedazo y aquí hemos estado todos estos años. Mi papá era guardián y mi mamá siempre ha torteado. Somos seis, todos hemos estudiado gracias a Dios. Yo este año salgo, me gradúo de bachillerato en construcción y dibujo computarizado.*

Los matrimonios se han conformado en el municipio entre parejas que no tienen que pertenecer a la misma aldea, compartiendo el proceder de familias campesinas para quienes la salida a las fincas de las costa se va a sustituir por la capital porque *aquí es una diferencia un poquito más suave*. Se da el traslado del grupo familiar en formación que entra a la ciudad contando con unos contactos que intermedian su entrada como residentes urbanos. *Como mis hermanos aquí estaban trabajando, entonces por eso me vine yo con ellos, cuidaba mis sobrinitos*, cuenta Paulina Álvarez. Así inicia, con 15 años, el aprendizaje de la vida metropolitana. *Como mis padres están allá, entonces uno siempre extraña a su familia. Ése es el motivo volví yo a regresar. Fui un tiempo para mi tierra, entonces ahí donde nos conocimos con mi esposo y nos casamos. Y después volvimos a regresar ya con él*. Excepto doña Dominga, pionera del movimiento migratorio a La Ruedita, los demás han arribado a lo largo de la década de los 70.

### ***Los hombres y el servicio militar***

En las primeras inserciones laborales se sondean paisajes más o menos conocidos por el *know how* de los sacapultecos pioneros en la ciudad, y esta incursión se caracteriza por la entrada en empleos asalariados en diferentes cuerpos de seguridad. Abundan estas experiencias como militares, policías, guardias de seguridad públicos y privados. Suponen un aprendizaje y una socialización urbana que confirman esa plataforma común de los sacapultecos: *antes de venir mi papá estaba en el cuartel general y nos mandó a traer* –cuenta Ana Ramírez–. *Porque digamos ya un hombre, ya ha servido, entonces es fácil encontrar un trabajo. Él trabajó en unos camiones. De allá nadie no enseña y en el cuartel le enseñaron*. Mientras Agustina se refiere a su padre: *luego de haber prestado su servicio acá en el Mariscal Zavala, se volvió a ir a Sacapulas. Él ahora dice '¡cómo no me quedé! o ¡cómo era yo un poco tontito!, ¿por qué no me quedé con mis compañeros de promoción?', que son también de la misma aldea de donde es él, y ellos ahorita resultaron siendo especialistas del ejército*.

Este comportamiento tiene que ver con una historia migratoria colectiva a través de las vinculaciones con el Estado-nación guatemalteco vía el ejército, donde los hombres vieron las posibilidades de adquisición de ciertas herramientas de “superación”: la alfabetización o el aprender a manejar, junto con el conocimiento de otros ámbitos sociales. A esto se añaden las posibilidades de acceder a un salario que se integra a su lógica de cambio social. Esta salida establece un circuito de redes que facilita a su vez el acceso a otros paisanos y familiares. Sin embargo, no deja de ser una forma de “rito de paso” y pronto se reniega de estas formas de inserción laboral, por un rechazo a la inseguridad y violencia que llevan implícitos los cuerpos de seguridad, o como un rechazo moral –como campesinos– a la corrupción e impunidad que incorporan las actuaciones de estas instituciones.

Buscan empleos de baja capacitación, pero donde encuentren un salario quincenal y cuenten con las prestaciones de ley, *eso es lo que se persigue*. Llamarán mantenimiento a los servicios de limpieza o encargados de bodega al ser cargadores en una empresa. *Me gustaba [el trabajo] y tal vez un poquito de huevonería, porque la*

*policía pues no hace más que caminar y controlar, entonces yo pensé 'voy a meterme ahí'. Salí al departamento de San Marcos a prestar servicio dos años –cuenta Pablo Solís, ya entonces con su esposa–, entonces desde allí ya me salí, porque en San Marcos estaba pegando mucho la subversión. Esto fue en el 83. Era peligroso. Que uno anda en la calle y en cualquier momento le balean a uno por 'x' motivo, sólo porque uno anda cargando un uniforme del Estado. Después me regresé nuevamente en la capital y digamos que trabajos así de seguridad, pero privados. Donde estoy es un lugar privado, un lugar donde yo soy un empleado que no tiene que ver con aquella persona de la calle. Mi trabajo es donde comienza la fábrica y donde termina, incluso las garitas tenemos vidrios que son blindados. Sin estudio no hay forma de meterse uno en otro trabajo.*

*Ellos buscaron cómo superarse, que del pueblo donde éramos pues ahí no... –expresa Emilio Uluán–. Me imagino que aquí en la mentalidad de ellos hay más civilización. Él [su padre] estuvo en la policía particular, creo yo. Ahora está en Basic, viene trabajando con petroleras desde hace como 24 años. Ahí fue donde él tuvo la oportunidad de poderse superar un poco, tanto económicamente como relacionarse con las personas. Está a cargo de bodega y encargado de mantenimiento. En estas palabras Emilio insiste en términos claves del discurso sacapulteco: la ciudad es civilización y son relaciones sociales, básicas para el ascenso social y esa ansiada "superación".*

### ***La tortillería, más que una esfera femenina***

Si el cuartel supone un trampolín para empezar a sumergirse en la vida urbana; la tortillería va a cumplir este papel para la mujer, pero no sólo para ella y no sólo en un primer momento. Las implicaciones de sus actividades involucran a toda la familia y se manifiestan como una piedra angular de las bases económicas del progreso sacapulteco.

Las mujeres se ven más limitadas en sus posibles opciones y es en el sacrificado trabajo de la tortillería donde la mayoría de ellas encuentra una salida laboral. Como auguraba doña Dominga a sus paisanas en sus visitas al pueblo, la zona 1 es el territorio por excelencia de servicios y, sobre todo, de almuerzos para toda una extensa población flotante cotidiana de empleados de "cuello blanco".<sup>16</sup> Se trata de un ámbito donde este producto básico cuenta con ventajas objetivas: es un "negocio" asegurado. *Desde cuando llegué aquí puse tortillería –recuerda Margarita–. No podía dejar solas a las patojas, me voy sólo una hora para ir a entregar y ya regreso otra vez rápido. Mejor la tortillería porque no estamos digamos comprando tortilla. Tenemos [clientes] de aquí y tengo yo otros mis poquitos de aquí en casas, es que hay una mi paisana que me dejó ella.* Algo semejante experimentó Paulina cuando tomó la decisión de trabajar la tortilla: *porque ganaba él muy poco. Entonces ahí fue cuando le dije 'mejor me pongo a*

<sup>16</sup> La zona 1, como zona de administración, servicios y comercio, contiene múltiples comedores, cafeterías y puestos que requieren importantes cantidades de tortillas. Actualmente la MASECA y las cocinas de gas están sustituyendo el nixtamal y la estufa de leña con comal de barro. Entre las sacapultecas se valora el que los consumidores diferencien las tortillas "de verdad", de las nuevas que quedan como "zapatos" si no se comen recién hechas.

*trabajar'. Ahí donde me puse mi tortillería, porque fijese que mi hermana, como ese es el negocio de ella, entonces me dio unas cuantas casitas. Entonces con esas cuantas casitas ya fui encontrando más clientela.*

La lógica de los empleos de hombres y mujeres es asegurar ingresos fijos. Ellos a través de empleos asalariados por lo público o lo privado, y las mujeres porque tienen una clientela cautiva: casas familiares, comedores, puestos de la calle a los que reparten tortillas a diario. Estos ingresos, más o menos previsibles, y el ahorro, permiten establecer unas estrategias a más largo plazo.

Agustina, una de las jóvenes, nos transmite la involucración de la familia en las tortillas: *Mamá dice ella que empezó a hacer cinco libras y ya era de ir a vender. Y cuando vio que sí se vendía, aumentó y aumentó. Es por la fuerza de mi mamá. Ella siempre ha estado al frente de nosotros. Yo me acuerdo, buscaba un banquito ella y yo me paraba en eso, entonces de ocho años, yo ya torteaba. De primero primaria hasta sexto, nosotros salíamos temprano de la casa y repartíamos las tortillas. Estaba en construcción el Hospital General, había muchos albañiles, era de preocuparnos en llenar un canasto grande y ya nos íbamos a repartir. Entonces se vendía en quince minutos, nos regresábamos a la casa a cambiarnos e ir a estudiar. Cuando por los horarios del instituto se les dificultó a las hermanas esta tarea, fue cuando mi papá dijo que para que nosotros no dejáramos de estudiar, ahí iba él.*

Como primogénito, Emilio se ha sentido responsable de sacar a su madre del trabajo de la tortilla. *Ella ya no quería dejar las tortillas, se acostumbran. Cuando empezó aquí en la tienda le daba mucho sueño, o sea, como muy tedioso para ellas, y al fin que la convencimos. Ahorita ya se adaptó. Agustina Velasco se duele del esfuerzo de su madre y del suyo propio. Pues ya le hemos dicho que debería dejar más la tortillería, porque la está matando a ella y nos está matando a nosotros, pero ella: 'ya me acostumbré, qué voy a hacer ya cuando ya no tenga nada que hacer'. A veces uno se vuelve loco en la casa, porque no hay tiempo... todo es trabajar. Los patojos, pues ellos ayudan todavía bastante –continúa Agustina–, pues que fueran los patojos de la colonia, capitalinos, no lo harían, pues Nicolás, cuando papá no está, se lleva el canastito de tortillas y él las reparte tranquilamente. Manuel igual, a pesar de su edad y a pesar de que pueden tener novias por ahí, él lo hace. Mi hermano tiene que ir a veces hasta el molino, a las cinco y cuarto ya mi hermano salió, a las seis ya él está ahí, se bañó y al colegio. Con estas palabras Agustina diferencia a los sacapultecos de los "patojos capitalinos": no se implican igual en el esfuerzo de la sobrevivencia familiar.*

### **Los estudios: un esfuerzo contra el tiempo**

Otra línea configuradora de la vida de la comunidad sacapulteca es el empeño por la educación formal que ha sido una asunción progresiva. *Fue por mi tía, que mi mamá no quería que fuéramos a la escuela –cuenta Agustina Velasco–. Ella [su madre] decía 'no, porque se pueden perder y están muy pequeñas'. Ella tenía una idea cerrada. Mientras Ana descubre la visión sexista sobre el acceso a la educación y cómo se ha visto superado por*

la práctica. *Mis hermanos no les gustó el estudio. Mi hermano sólo sacó sexto y ahí terminó. Mi papá, más mi mamá, insisten a ellos: 'estudien, máximo que ustedes son hombres, que a ustedes les sirve más que a una mujer', pero todo fue al revés.*

El proceso de los cursos formales es uno de los ejes narrativos de los entrevistados, acentuándolo como algo costoso que de nuevo se enfrenta -como la tortillería- como un esfuerzo familiar, no sólo individual. *Cuando mi mamá usaba leña, yo iba a acarrear leña -cuenta el joven Luis-, iba a traer maíz, o sea, desde casi ocho años que teníamos que ayudarle el quehacer. Mi vida, cómo he estudiado yo, pues como se ha podido, porque mis papás me dieron hasta un límite, sexto año, después yo empecé a pagar mi colegiatura, de sexto para acá yo he pagado mis estudios. He estado en varios lados, en bodega, de florista, de mensajero. Casi la mitad del sueldo de nosotros se lo dábamos a ellos, el resto lo utilizamos para estudios, para pagar colegiatura, ropa y otros gastos.*

Avanzar en estos proyectos es un triple pulso entre los estudios, los recursos y el tiempo que se exige dedicar a cada uno de ellos. Esto preocupa a Luis. *Mi idea es terminar mi carrera y empezar en la universidad otra carrera mucho más fuerte y tratar de salir adelante, con otra profesión más grande. Lo que básicamente quiero estudiar es casi solo en el día, entonces tendría que trabajar de noche algo relacionado con lo que estoy, porque hay trabajo sobre eso en varias empresas constructoras.*

Estas formas de promoción social tienen sus límites, ella -cuenta Emilio- se dedicaba a la venta de tortillas, yo la ayudaba a repartirlas. *Estudié, por la gracia de Dios, mi papá me dio ese privilegio pues. Él hacía la lucha por ayudarnos, él dejaba de comprarse un par de zapatos para comprarnos un cuaderno. Lástima que ya no pude seguir. Empecé [a trabajar] como de 17 años. Fue decisión mía. Ya no quería que mi mamá torteara, era mi mentalidad. Empecé en un tallercito de silenciadores.*

### **b. Lógicas familiares en crisis: los límites del proyecto sacapulteco**

Los hogares sacapultecos pasan a lo largo de su experiencia urbana por logros y tropiezos. Pablo Solís y Paulina Álvarez son los que desarrollan las prédicas más optimistas combinadas con unos momentos favorables en su situación general.<sup>17</sup> Ambos acaban de "construir" su vivienda. La del primero es uno de los cubos interiores de "Las Galeras". La de la segunda es una pequeña casa que se levanta de forma prodigiosa ganando espacio al barranco. Ambos externalizan este hecho como símbolo del asentamiento urbano y del futuro éxito. Para Paulina, viniendo de Las Galeras: *nos sentimos más mejor, porque hay más libertad para caminar y todo. Cuando compramos nosotros es sólo el pedacito de tierra, nada más. Entonces dice mi esposo, 'ahorita vamos a luchar para construir la casita, cuando ya los niños ya empiezan sus carreras ya nos cuesta', me dice él.*

<sup>17</sup> Responden a los tópicos de los jefes de hogar sacapultecos, él es un guardia privado de seguridad y ella tiene una tortillería en su casa. Moldes que se repiten hacia sus mismos cónyuges.

La historia de consecuciones de Pablo Solís se inicia cuando se pluriemplea. Y es así como he venido superándome, hasta hoy fecha trabajo de seguridad y, aparte de eso, trabajo como vendedor. Me metí en las ventas a pura necesidad, porque en realidad los sueldos no alcanzan, vendiendo vajillas, planchas, por abonos, como vendedor ambulante. Así fue como empecé a superar, sí se notó la diferencia, pero trabajando duro. A este hecho se une el papel que juega la esposa: ella trabajaba con la mamá. Yo le conseguí todo el material y empecé a trabajar ella ya su propio negocio. Paga ella tres señoras, salen bastante tortillas. Sus ganancias ella las maneja, yo no tengo que ver nada con ese dinero de ella. El gasto quincenal siempre le tengo al día. [Lo de la venta es] para ahorrar o para comprar otras cositas pues, por ejemplo, un televisor, un radio o algo. Pienso seguir [de vendedor], aunque poquito es un ingreso más porque es mucho gasto, sólo con el que está ahorita ya en el colegio, ya está sacando mucho dinero. Yo quiero que ellos estudien, porque yo veo que uno que no ha estudiado no tiene más que hacer de lo que sea. Ya una persona que ya, pues tiene más posibilidades de superación, ¿verdad?

Paulina también concentra sus esfuerzos en torno a los estudios de los hijos: este año va mejor, ya no ha dejado nada, está en primero básico. Y el varoncito también está en primero básico. Eso es el anhelo de nosotros que llegue a ser algo, porque así sin estudio cuesta conseguir trabajo aquí. Tal vez al otro año o mejor hasta cuando salen los niños en tercero básico, dejo yo la tortilla.

Pero el alcohol es un obstáculo que se reitera entre nuestros “buenos migrantes”, destanteando sus trayectorias. El esposo de Paulina tuvo problemas con la bebida, la desestabilización que esto supuso ha sido superada, entre otras cosas, a través de la lucha de su mujer y de la evangelización familiar. Viendo la situación de él, porque él tomaba mucho y todo ¿verdad?, entonces ahí donde nos convertimos y ahí donde vimos el cambio de Dios en la vida de él. Los proyectos de triunfo urbano tambalearon y Paulina no dudó en recurrir a este medio de recuperación de la figura masculina.

Mateo Ramírez comparte los tópicos del “modelo sacapulteco”, pero también ejemplifica las frustraciones de las limitaciones de la salarización. Presenta un aspecto cuidado como de burócrata ladino, el polo opuesto de lo que sería la imagen del indio migrante. Su esfuerzo por hablar un castellano sin acento e incluso con cierto rebuscamiento, nos ilustran su obcecación de no pasar desapercibido hacia la sociedad urbana: primero Dios, yo sí he superado. La ecléctica carrera laboral de Mateo se la debe a su afición consuetudinaria por el alcohol, algo que no aparece en su testimonio y que él invisibiliza. Después de ser policía y de repartir tortillas se “realizó” como trabajador: cuando estaba en la Tabacalera compré todo mi equipo, puse el agua, el contador de la luz, televisor, todo. Trabajé trece años. Le vuelvo a repetir, a mí me gusta la superación, demostré a mis jefes que yo tenía ese interés de superar, logré mi propósito, llegué a ser operador especial lisado. Durante años que yo trabajé en esa empresa ella no trabajaba, sólo cuidaba a mis hijos. Cuando me despidieron, entonces ella siempre me ha ayudado para salir adelante, una señora que ha demostrado no sólo de palabra, no que con hechos. Se metió en la boutique, ya cosía aquí en la casa como tenemos esa [máquina] vejistoria. Sigue, hasta hoy fecha no falla, ella le gustó ayudarme. Cuando sobrevino el



desastre económico y un alto nivel de violencia intradoméstica, la mujer y los hijos enfrentaron su autoridad y lo expulsaron del hogar.

Su voluntad por hacer parecer su vida como la de un buen inmigrante triunfador, hace que se refiera a su último empleo en el depósito de bananos así: *ahora me siento feliz, mi trabajo es de clasificar bananos y hacer pedidos y llevar un calendario. Hay un pedido hoy y tengo que calcular para cuándo va estar, o sea, que no es nada más de pedir, tengo que ver también para madurar, si se le hecha más carburo sale injertado el banano verde y agüado por dentro. Hasta hoy fecha estoy ahí, gano bien, estoy refeliz.*

Margarita Felipe es la menos urbanizada, llega a la ciudad con dos hijos tras un paso por la costa. Ahora tiene ocho y sólo el penúltimo de ellos es varón. Es una mujer tímida, gruesa, y descuidada en su aspecto, cansada y gastada por el trabajo, los hijos, las enfermedades y los golpes. El marido, que ha trabajado como albañil en la ciudad capital, parece que también bebe. A ello se suma, frente a las demás familias sacapultecas, un cuadro de fracaso escolar de sus hijas, una meta que ha visto esfumarse para las tres mayores, *estudiaban en la tarde y en la mañana me ayudaban, fíjese que yo ya no podía por el dinero y él no ganaba mucho. Y ahora cobran muy caro de inscripción y así ya no puedo yo poner a estudiar.* Su situación reproduce patrones ligados a la pobreza y su forma de enfrentar la ciudad se liga a la comunidad sacapulteca que la rodea como recurso en sí mismo. Su objetivo es la sobrevivencia más que la superación: *aquí trabajamos todos los días y allá no hay negocios, como no hay [tierras en Sacapulas], tenemos que hacernos la lucha de aquí.*

Vemos entonces que los hogares sacapultecos coinciden en un modelo de organización doméstica en que la responsabilidad de mantener el hogar recae en el hombre, pero la mujer aporta importantes ingresos con su trabajo. Es lo que Santiago Bastos distingue como una peculiar ordenación del hogar: la de un “nos ayudamos” (2000b: 72). Emprenden como conjunto la lucha por el sueño de movilidad social en la ciudad donde la mujer encarna una autonomía y una capacidad de legitimidad y autoridad que sirve como defensa frente a las veleidades que puedan darse en el papel masculino, y los hijos adultos tienen una participación significativa en las decisiones del hogar.

Ante crisis diversas, los miembros de la familia toman las riendas para mantener las metas hasta donde sea posible. “*Ahorita mi papá lo está pagando, pero antes lo pagaba yo, porque no alcanzaba el dinero, porque el dinero parece agua* –expone la joven Ana Ramírez–. *Hubo un tiempo que había un poco de problema en la casa, como que ya no quería dar gasto y todo eso, empecé quiera que no a sostener a mi mamá. Mi papá estaba tomando, fumando y estaba haciendo otras cosas, mi mamá le dijo que si seguía así lo iba a sacar de la casa. Nos reunimos un día, nos juntamos todos incluyendo a mis hermanos y hablamos con él, ‘mire papá, si se quiere quedar tiene que hacer esto y esto, ¿puede o no puede hacerlo?’ –le dijimos nosotros–, Nosotros los hijos tomamos la decisión porque vimos que era demasiado y que está haciendo sufrir a mi mamá y a nosotros. Y ese día mi papá le pidió perdón a mi mamá y a nosotros y que iba a dejar todo eso, aunque sí toma ahora, pero no tanto como antes.* De esta forma el colectivo enfrenta y cuestiona la legitimidad de la figura paterna y su supuesta responsabilidad cuando no es capaz de responder al bien común.

De manera que la obtención de recursos es un motor que hay que tener en marcha para sostener el plan de vida que se esboza en el imaginario de los sacapultecos. Un error en este punto puede suponer el fin de las ilusiones por salir del agujero de la pobreza. *Entonces operaron a mi mamá, así, de la noche a la mañana –cuenta Agustina–. Fue a un sanatorio, eran casi 3,000 y como no estaba previsto que se iba a enfermar, como la casa estaba en construcción, no teníamos. Entre mi papá, poco de mamá y poco mío, pero más era la ayuda que le daba mi papá del trabajo, tenía un como seguro, ahí fue donde salió casi todo.*

*Mi papá pues nos da el gasto. Y mi hermano, el más grande, él también da. Ahora se dispusieron ellos tres, de hombres, que quieren construir este poquito de casa que tenemos, entonces cada mes están dando del sueldo para comprar el material –expone Ana la organización de los aportes económicos–. Y yo, a mi mamá se lo entrego y me dice mi mamá ‘vos trabajás y vos me das todo’; entonces, yo le digo ‘mamá, mire, me puedo gastar tanto y tanto para esto’. Yo no me quedo con nada. La participación de los hijos y la deuda con las madres es general, pero el chantaje emocional se afina hacia las hijas. Agustina mira con su sueldo la situación de sus hermanos: Yo le doy parte para ayudarla, a veces le pago la cuota de la Universidad a mi hermana, fotocopias, cuestiones... o le compro algo a mis hermanos o a la casa también doy, para no tener que estar molestando... cuestiones así. Y en la casa de Emilio colaboramos todos su granito de arena.*

## 2. SOCIALIZACIÓN EXTRADOMÉSTICA Y GÉNERO

La población sacapulteca que empezaba a asentarse en los 70 en La Ruedita pasa por un primer momento de celos. Luis Ventura recuerda cómo de güiro se vivía *entre burlas y todo eso, porque antes lo hacían de menos a uno porque uno era indígena, entonces ellos lo maltratan, le decían cosas obscenas, pero fueron aceptándonos la mayoría. O bien, era un poquito más difícil la vida en ese entonces –desarrolla Agustina–. Algunas veces, cuando uno iba al chorro a recoger agua, ésta gente le dice, ‘¿qué andan haciendo acá?, deberían estar escondidos en sus pueblos’. Nos costó adaptarnos porque era muy difícil ir de calmadita. Mamá incluso hasta perdió un bebé por cuestiones así. Una mujer en el chorro pues la insultó y como ella no dijo nada, se fue callada, al día siguiente al hospital. Había discriminación, ahora ya no lo hacen en nuestras caras como antes, tan descarado, ‘¡ah! son los inditos, son los indios’... Sí, la hay, pero ya es pura envidia.*

Entre risas, Ana también hace referencia a “La Tigre”, conocida por su mal humor y promotora del enfrentamiento étnico: *hay una señora ahí de la tienda, ¡ay, Dios!. Ahora ha cambiado un poco la señora, pero antes decía ‘ahora nos rodearon más indios, porque yo no sé por qué ahora nos estamos dejando de los indios, ahora abundan más indios en esta colonia’. Y muchos también dicen que ‘ya va a parecer esta colonia ya sólo de indios, sólo sacapultecos’ y la verdad, sí.*

Pronto los jóvenes empiezan a perder la desconfianza propia de los campesinos recién llegados a la ciudad: el barrio, la escuela y, sobre todo, el juego de fútbol, son

los articuladores de otros círculos de relaciones fuera del hogar y los paisanos. *Aquí cuando era pequeño no me relacionaba mucho –narra Luis–. Ahora, ¡ay Dios!, después de sexto tuve unos cuantos amigos de la colonia. Íbamos a la misma escuela. Más que todo jugábamos fútbol, agarraderas, a unos parques con pinos que están ahí por El Periférico. Ya después en primero básico ya iba con la mayoría, con mi cuates íbamos hasta allá en la calle, a las llanuras, al Parque de La Democracia, siempre fútbol.*

Ellas se encuentran más comprometidas a sus madres y al hogar: *yo no salgo –explica Ana–. Digamos aquí yo trabajo de lunes a sábado hasta las siete de la noche. Llego a mi casa, se hace el oficio que se tiene que hacer ahí. En domingo nos levantamos e ir al mercado, ir a la iglesia, después de la misa a la casa, de ahí no salgo. Es rara la vez, pero es a ir con mi hermana a basketball por una escuela que está allí. Cuando uno se aburre de estar ahí sola en la casa, voy con Agustina [su prima], sólo ahí. Ahorita hay un grupo de patojas y cómo les gusta fastidiar, compararse como los hombres, están con una musicon a ahí y se ponen locas, pero en cambio mi mamá no nos deja salir también, ya a las nueve, adentro. Para las mujeres el estudio es la salida permitida de los ámbitos del control materno y familiar. Los hombres pueden reivindicar otros espacios externos al barrio.*

### **El grupo de teatro**

Cuando las hermanas Juana y Agustina Velasco eran niñas, además de cumplir con sus obligaciones: estudios y labores en la tortillería familiar, se involucraron en diversas actividades lúdicas, deportivas y culturales. *Se formó un grupo de teatro. Yo me fui integrando porque las compañeras se estaban casando, entonces luego me hablaron a mí –como mi hermana fue la que inició también. Nosotros ensayábamos aquí en el salón, venían aquí en la casa, como no estaba la tienda. Las únicas que eran de Sacapulas éramos nosotras dos. Participamos en el auditorium del IGSS, ahí presentamos la obra del ‘Pelotón perdido en el desierto’. Era bastante bonito porque la gente nos solicitó a que fuéramos en las colonias a presentar esa obra. Luego presentamos también ‘La sonámbula’, que yo fui la sonámbula. Yo iba con mi traje [de corte] pero luego me tenía que poner camión, me ponía short o playera abajo para que no me miraran. Era bastante alegre. De ahí aparte nosotros teníamos un equipo de basketball con otras compañeras, el Ministerio de Cultura y Deporte nos donó el uniforme. Tenía como unos 14 o 15 años. Y los fines de semana nos tocaba jugar papi fútbol aquí arriba en la calle ancha. De Santa Isabel, de La Trinidad, equipos de allá arriba y el equipo de la colonia que éramos nosotros, era bien alegre.*

Agustina apunta las dificultades de este período, y también nuestros juegos eran muy sacrificados, porque nuestras amigas nos iban a traer y ‘vamos a ir a jugar, nos toca a tal hora’; ‘¡vaya, si nosotras no hemos terminado de ayudar a mi mamá!’). No nos dejaba ir y ellas se ponían a ayudarnos a tortear, hasta que nos sacaban y nos íbamos. Ahora, después de esta época épica, sostiene que *al menos yo no tengo amigos de la comunidad [de la Ruedita]. Algunos se fueron a Los Angeles, a Nueva York, se fueron de aquí. Y los restos que se quedaron ya se casaron.* Agustina ha trasladado su círculo de

socialización y de amistades a la esfera laboral, que es donde pasa la mayor parte de su tiempo.

### ***Edgar y el instituto***

Además del fútbol y de las actividades como chavos del barrio, los jóvenes sacapultecos se ven inmersos en otros mundos con sus propios códigos conforme desarrollan su vida estudiantil, como nos enseña Edgar. *Aquí se dan peleas entre maras de allá de la sexta contra los de La Rueda, sino los de La Rueda contra La Trinidad y así. No me junto mucho con ellos porque ya de ahí lo jalan a uno y ahí si ya no. Me relaciono más con la gente del instituto porque con ellos paso la mayoría del año, más que todo los sábados y domingos, ganas de salir a centros comerciales, a ver donde conocemos más que aquí. Ir a jugar billar me encanta. Hace poco fuimos a Automariscos, queda antes de Escuintla.*

*A ellos les llamamos rockeros porque les fascina la música rock, tienen dinero, estudian en colegios, póngale en el Liceo Pre Universitario –continúa Edgar–. Se aprovechan de otros institutos, ellos empezaron a llegar a golpear a los estudiantes de ahí, y nosotros por vengarnos salimos también porque si nos quedamos de brazos cruzados van a seguir llegando. Más que todo a veces por venganza, porque se arman líos entre un cuate que tenga un cuate en un colegio se pelean, entonces éste le dice a los de su colegio que le van a pegar a él, que le ayuden para pegarle a uno y viene este uno y la arma también con los demás y así empieza. En la universidad ya no es lo mismo, o sea, ahí ya gente más formal, más madura.*

### ***Los “despelotes” de Luis Ventura***

Luis Ventura muestra una socialización que combina múltiples elementos: desde la comunidad sacapulteca, a lo barrial y a contextos más amplios, cohesionándolos sin conflicto aparente. Como buen sacapulteco externa su don de gentes. Combina sus pretensiones sociales y lingüísticas con su pertenencia a un ámbito familiar en La Ruedita indígena y trabajador. *Ah, si le dijera adónde voy... como todo joven tiene sus despelotes uno, antes que tenía tiempo si iba bastante a unos bares a tomar cerveza, lo cual me gustaba, ahora ya no, no me gusta mucho tomar. En cantinas, bares, cafeterías, al Búho, La Taberna, El Barón, si yo le mencionara nombrara centros nocturnos, hay bastantes. Me iba con amigos de aquí, me iba con amigos de otros lados, de otras zonas, amigos que tenían dinero por supuesto, amigos que tenían carro y todo para que nos trajeran. [Nunca llegué] bolo, [tomaba] como cualquier persona normal, todo con medida, nada con exceso. Ya no [salgo] porque no sólo no tengo dinero, sino que no tengo tiempo para andar haciendo esas cosas, ahora lo que más dedico es al dibujo.*

Durante un tiempo se involucró en las pandillas urbanas juveniles. *Lo que no me gusta de acá es que hay mucha delincuencia, mucho asalto, que personas se estén matando, mucho pleito en todo esto, aunque yo estuve relacionado mucho con las bandas. Pertenecí a una mara, pero no era una mara de aquéllas de hacer pleito, era un grupo de amigos que*

van, juegan, molestan, escuchar música, ir a discotecas... No es nada malo para mí porque nunca nos relacionamos para nada de eso de pelearse con otra gente, matar gente tampoco, nunca nos ha gustado. La gente que llegaba con nosotros que robaba, la sacábamos, no nos relacionábamos con ellos, porque era un desprestigio.

Para esta generación la música es una vía clave de transmisión de posturas vitales. *En lo personal a mí me gusta todo el tipo de música, desde marimba hasta donde llegue, rock alternativo, nacionales.* Lleva tatuado el antebrazo como una marca de lealtad hacia el grupo. Explica el fenómeno relativamente reciente en Guatemala de los cholos y la globalización de “lo joven”: *lo que pasa es que entró por medio de los estadounidenses, se miraba mucha televisión, se oía sobre los cholos, los MR, Dieciocho, Diamantes, noticias. De Los Angeles más que todo nos venían a decir a nosotros ‘fíjate que en tal y tal parte esta la mara AMS, la mara Salvatrucha’, después vinieron los 18, otro tipo de mara. Es que ellos tiran mucha violencia, es por el poderío, no es por la música, saber que una mara es más grande que la otra.*

Así las nuevas generaciones de sacapultecos urbanos asimilan estas formas de vida en las que están inmersos ellos y, a través de ellos, sus mismas familias. Familias campesinas, indígenas y migrantes que han tenido que “reciclarse” en la ciudad y esforzarse en el convivir y comprender otras formas sociales lejos de sus códigos “tradicionales”: aceptar que sus hijos se tatúen y escuchar en sus cuartos el sonido del rock pesado junto al de la marimba. Es importante cómo Luis se reivindica y habla como “joven”, expresando una clara identidad social que trasciende la étnica y la paisanal.

*Los cholos se distinguen por tatuajes y por la barbita que se hacen un candadito, se hacen algo pelones* —continúa describiendo Luis Ventura—. *A mí me gustaba vestirme con pantalón flojo y una camisa larga, y cuando iba por la calle se me aparecieron los rockeros y me dijeron, ‘vos sos cholo’, ‘no, nada que ver, ni en mi mente pasa por hacer eso’, y me dijeron ‘bueno’, me agarraron y me pegaron. Nosotros no tenemos descendencia ni de nada, nosotros somos nosotros y nada más, los de La Tres Ruedita, sólo eso más que todo, ahora, por nombres, hubo una mara: Los Pacos. Son de aquí, no se llevan con nosotros porque antes teníamos problemas, porque nosotros bailábamos mejor que ellos y a ellos les caía mal, hubo esa competencia entre bailar y torneos de fut.*

Ante este panorama de jóvenes, maras, enfrentamientos, violencia, música, Luis comenta: *yo he visto jóvenes meterse en las maras por desesperanza, que los padres no los comprenden, que mucho abusos dentro de la familia, mucho golpeo y se quieren salir de su casa y por eso se meten a drogas, a robar, a ser delincuentes, más que todo son problemas familiares.* Y Luis retorna al espacio cercano, su barrio, sus amistades, su familia. *Con los de aquí es una relación bastante compacta, o sea, siempre que vengo hablo con ellos, me pongo a molestar con ellos, póngale que como a las cuatro de la tarde subimos unas porterías y nos ponemos a jugar, me queda tiempo para eso, porque no siempre voy a estar atrapado en la oficina. Son gente de la colonia, hay primos, somos bastantes. Sí hay una identificación entre nosotros mismos [los sacapultecos], hay sociedad porque no es sólo por obligación sino que es por costumbre, obligación en el sentido que la mayoría somos familiares, pero por sociedad sí, porque la mayoría nos llevamos bien.*

Se pueden rescatar entonces varios factores que exponen en buena parte la socialización de los jóvenes sacapultecos: las dinámicas en el mismo barrio en torno a la calle con el fútbol como eje; la importancia de las amistades a través de los estudios y la apertura social que les supone; la salida a ámbitos de ocio y diversión más sofisticados según se crece; la articulación de diferentes espacios sociales y la configuración de grupos de amistad en torno a esos elementos de la cultura y sociedad juveniles: el grupo, la música, la ropa, las cervezas, los tatuajes...

### ***La violencia barrial desde los ojos de las mujeres***

Las mujeres sacapultecas no participan, hasta donde sé, de estos círculos de relaciones, aunque los conocen bien a través de sus hermanos, primos y vecinos. Ana Ramírez está al tanto de lo que ocurre en la colonia: *La Ruedita es donde abundan más grupos de maras. Ellos, por decirle así, no son de mala fama o algo así, sino que siempre en la noche se reúnen todos los muchachos ahí. Ellos [los de la colonia] son, por decirle así, buenos, de que molestan, sí molestan, pero no en una forma agresiva. Unos que otros [son de Sacapulas], son contaditos los que salen así a ponerse [de cerveza y mariguana], como unos cinco, entre ellos está mi hermano. Trabajan, o sea, sólo en la noche es cuando se reúnen ellos.*

Ana afrenta el alcoholismo de los hombres de la casa y nos permite visualizarlos en sus propios círculos sociales ajenos al mundo de las mujeres, verlos no tanto desde el lado de ser joven –como Luis– sino de una convivencia social más general. *A mi papá, cómo le gusta el guaro, entonces andaba con un mi tío y mi tío tiene carro, vive allí en la zona 18, y en eso, yo no sé, pero aparecieron un grupo de maras y los agarraron pero mal. Le llevaban lanas a mi papá y nosotros no sabemos por qué. Son de otra colonia de la zona 3. Y mi tío por defenderlo también le rajaron aquí, o sea que le abrieron el oído. Y el carro sí lo hicieron lata, de una vez lo dejaron sin vidrios, sin nada. En cambio, mi papá le pegaron así en la espinilla, como un tubo lo pisaron, entonces le quedó como hoyo ahí.*

Otra faceta de la violencia en La Ruedita tiene que ver con la delincuencia que se desarrolla desde este enclave. *La Ruedita tiene mala fama porque antes llegaba un grupo de ladrones y se ponían en la esquina de la novena calle y cuando pasaban carros con los vidrios bajos y con lentes Ray Ban ¡ay Dios! –narra la misma Ana–. Aparte de que robaban, le hacían a la mariguana, al pegamento y empezaron a robar en las casas de la colonia. Y fue así como bajaron policías particulares en las noches. Entonces a dos muchachos de allí en la mera esquina de su casa los mataron. Ahora es un grupo, los cocaineros, venden mariguana. Y todo por un señor que vive por allí, él es el jefe. La esposa la tiene llena de lujos, joyas de oro, y miedo tiene ella de salir a la calle, es muy amable y todo, pero por dentro... a saber.*

También se viven de cerca las rivalidades personales que llegan a involucrar familias enteras. Desde los ojos de Juana: *y qué si el hijo de Arturo le pegó al hijo de la hermana de la señora con que se había [liado] el esposo de la hermana. Eran niños, pero como le habían tirado una piedra en la cabeza, le abrieron la cabeza. Entonces la señora no se*

*quedó así, se fue a echarle gasolina a la casa de la señora y en la casa de la esposa del ex yerno, qué si la gente de ahí salió y la agarraron a machetazos y la machetearon de aquí en el cuello, fue un gran lío. De ahí ella se fue presa por un instante, pero luego la soltaron porque la tenían que curar, mientras que el esposo y los tres hijos si se quedaron presos. O revela: y aquí a veces uno oye los balazos porque a veces vienen los traficantes y vienen a querer matar a las demás personas. Lo que hacen [la gente] es que mejor se meten en las casas. Mientras Ana: con mi hermano más grande, como no lo conocen mucho porque fue a vivir un buen tiempo a los Estados Unidos, y como casi no se mantiene en la casa. Había unos allí con los que tuvo problema, como andaba tomado mi hermano, con ellos es bien peligroso meterse, ya estaban para agarrar a mi hermano cuando llegué con mi mamá, '¡jala muchá!, dejen a mi hermano, si es de mi grupo'.*

### **La dimensión religiosa**

Las actividades de corte religioso son una manifestación de las posibilidades de articulación de la comunidad sacapulteca como parte de la comunidad vecinal, más entre las mujeres. Los sacapultecos son principalmente creyentes católicos. Ana Ramírez, junto a su madre y su hermana, ha logrado un espacio de relaciones sociales a través de la Parroquia: *Gracias a Dios, en la iglesia han tenido muchas actividades ahora, hay pastoral de liturgia, de evangelización, de juvenil, social, familiar, hay bastante. Cada una tiene que ver en qué pastoral quiere estar, y mi mamá está en pastoral de liturgia y hace poco me integré yo con ella porque como ella no puede escribir, yo voy a ayudarle, pero en sí estoy en la pastoral juvenil. Hemos un buen número de jóvenes, unos son de Santa Luisa y otros de Santa Isabel. Los sábados cuando salgo del trabajo llego a mi casa, almuerzo, y como a las tres a la parroquia. Hemos encontrado llenar nuestro tiempo, sino que antes me encontraba en la casa viendo tele, escuchando música o salir a la calle, en cambio ahora estamos perseverando en la iglesia. Mi hermana chiquita también está en la pastoral. Además, su madre pertenece al grupo de activistas católicos: mi mamá participa allí siempre. Eran como cinco que empezaron a salir, ensayaban cantos, entonces cada casa los invitaban a cantar.*

Hay otros casos de familias participando en la parroquia, por ejemplo, la madre de Luis Ventura. *Mi mamá a la parroquia de Las Misericordias, a la iglesita que está aquí, es activísima, se puede estar ahí casi toda la noche entera, a veces viene a las doce, once de la noche aquí, es una forma suya de despejarse. Yo la he visto con buenos ojos a ella cuando se reúne con las demás personas porque no sólo se identifica ella sino que la tratan bien, para ella ir ahí es una forma de diversión.*

### **3. LA ETAPA AVANZADA DEL PROYECTO SACAPULTECO; LOS EMPLEOS**

Los empleos son la materialización de las aspiraciones, y los jóvenes de La Ruedita se distinguen del resto de los jóvenes indígenas vistos. No sólo alcanzan niveles educativos más altos, sino que hombres y mujeres tienden a introducirse en empleos

asalariados, como buscando los “privilegios” relativos de la formalidad en prestaciones, seguridad y estatus.

La historia del joven Emilio Uluán es la de la gran frustración. En 1994, según él, estaba en Tabacalera Nacional, previamente había estado en la Mercedes Benz, en la Chevrolet, e incluso de mesero en el Hotel Camino Real, decía: *hay ventajas y desventajas [en los empleos], uno va viendo dónde tiene más comodidades, más entradas, cómo puede uno superarse, o sea, trato la manera de buscar algo más económico, donde no falten los frijoles*. En todos estos trabajos el padre cumple la función de intermediación, es la figura masculina mostrando su potencial de forjar redes que se concreten en oportunidades laborales en un medio urbano donde los empleos formales no son asequibles, menos para la población indígena. Estos trabajos no son “de categoría” ni bien retribuidos.

En los siguientes casos de mujeres, trabajo e imagen se ven asociados. Las expectativas de Ana Ramírez –que no viste traje maya– hacia el empleo también están teñidas por la modificación del estatus: *mire, en maquilas dicen que uno gana bien, por el sueldo yo digo que sí, pero a la vez digo que no, porque ya teniendo un título y meterme a maquila, entonces para eso mejor no hubiera estudiado*. Su recorrido es el de una trayectoria típica de mujeres “ladinas” capitalinas de estudios medios con todas las limitaciones que encuentran. *Me fui a encontrar con la directora que fue mi maestra en básico. Entonces me dijo ‘si tú quieres trabajar, yo te puedo dar desde ahora miya’. Estuve dando clases mes y medio. Me salí porque era muy exigente y me trataba como que fuera su alumna todavía. Después estuve mes y medio ayudando en mi casa a mi mamá y después encontré de dependienta. Lo que tiene una boutique que es muy aburrido, cuando no hay gente, uno no hace nada. Me salí y la que trabaja aquí [en la librería] es como prima mía y por medio de ella estoy aquí*.

En la historia laboral de Agustina, que estudió secretaría, es interesante su aventura a un mundo externo fuera de sus círculos familiares, barriales o estudiantiles, más si sabemos que lleva corte y huipil. En sus dos experiencias principales, una pertenece a un ámbito social ladino urbano, mientras que la otra es un ámbito social de indígenas mayas: *estar con un abogado es tener un poco de chispa, de andar de un lado a otro. Yo temblaba cuando entraba a los juzgados, titubeaba y ‘¿será que no lo atienden a uno bien?’, aún me recuerdo de algunos. Al medio año hasta me hacía falta de ir a la calle y me iba a Finanzas, a confrontar escrituras, a la Propiedad de Inmuebles. Ahí fue cuando me ambienté. A la vecindad yo prestaba el periódico y leí que necesitaban una que sea secretaria comercial y que sea maestra, ahí decía cuánto era el salario, ‘es mejor’*. La entrada a una organización de desarrollo indígena supuso la entrada al circuito de la intelectualidad maya y de las reivindicaciones políticas. Con sus compañeros, Agustina y junto a ella su familia, están inmersos en una peculiar revitalización y racionalización de su identidad étnica y sus relaciones sociales con otros indígenas se han ampliado de manera significativa.



#### 4. ENTRE LAS ANTENAS DE ‘LA COMUNIDAD’: LA VIVENCIA DE LA ETNICIDAD

La comunidad sacapulteca no sólo se encuentra ubicada en esta colonia de La Ruedita, también hay otros núcleos de paisanos como en *El Tuerto, es 15 avenida, 10a calle, es que Sacapulas quiere invadir Guatemala* –sostiene Agustina–. *Hay también mucho familiar en la zona 18. La mayoría de veces es por familia y así sucesivamente van llegando nomás. Cuentan con sus maneras informales de reunión grupal, como somos primos casi todos, más que amigos, primos, nos relacionamos y todos llegan la casa a platicar. Por ejemplo, llegan que mi casa parece niñoero, es por la actitud de mi mamá, porque ella es muy amigable y todo. Ahorita ya tiene tienda y toda la cuestión y se mantiene más alegre porque vende cervezas. Los fines de semana llegan nuestros amigos que son de Sacapulas también, que viven en La Zacatera. Ellos suben ya sea a tomar un agua, ya sea a platicar y ya es una excusa la tienda para poder ir a platicar.*

La “comunidad” continúa creciendo a pesar de que las condiciones de vida no son buenas. Hay un fuerte control social que crea tensiones al interior de la comunidad y al interior de las familias, *donde estamos ahora hay mucha bulla, o sea, como son muy topitos los cuartos, pero nos adaptamos* –expone Ana–. *Por una parte digo yo mejor estar alejados porque entre paisanos, a veces, causan muchos problemas, cualquier cosa ya sabe todo el mundo de ahí y te llega hasta haber estado allá en Sacapulas.* Las jóvenes sufren, es difícil pararse a platicar con ningún muchacho, se lamentan de que *esto es como un pueblo, cualquier cosa se riega.* La madre de las Velasco las presiona para que se queden con ella, que *aunque apretados, aunque unos encima de otros, pero en la casa.*

Con todo es importante rescatar el papel que juegan padres y madres en la sujeción de una disciplina interna que se mantiene por el respeto y la confianza. Luis, que es el joven con “más mundo”, expresa: *fíjese que mi madre es una de las mejores personas, que comprende, se basa en eso de que se debe de respetar a las personas. Mi papá no, nos obliga más. Ellos sufren por mantenernos los estudios, ellos captaron que ellos no tenían estudio, no podían conseguir buenos trabajos y lo cual, ellos quisieron que nosotros superáramos para poder mejorar nuestra vida porque ya la de ellos no la podían mejorar. Yo quiero en una parte recompensarlos a ellos por la lucha que han hecho, decirles ‘gracias a ustedes yo estoy hasta acá, estoy graduado, estoy hecho un hombre’.*

En los momentos en que Luis estaba más “despelotado”, la familia le sostuvo a base de diálogo: *me dijeron ‘no te metás a eso, son problemas’, pero yo les explicaba en lo que consistían esas reuniones, yo siempre le he dicho a mis padres en que consistía que yo me juntara, nunca nos metimos a drogas, como le dije antes, no nos gustaba pelear. Han habido crisis, a veces se sale del guacal uno y se enojan ellos con nosotros, pero la que más nos ha escuchado en toda la familia ha sido mi madre. [He recibido] consejo de familiares, con Juana, con Agustina y con unas tías con las cuales siempre me he llevado bien. Lo positivo de acá es que tenemos familiares de todo, apoyo moral.*

El padre de Agustina ha venido repitiendo a sus hijos el cambio cualitativo de sus situaciones: *él se ejemplifica con los patojos, de que ellos al salir no los ha tomado el ejército, sino que están estudiando, que allá [en el cuartel] es una vida triste. Él no aprendió en su aldea, cuando fue al cuartel ahí aprendió. Dice él que le tomó mucha*

*importancia porque vio que era necesario aprender a leer. Y allí aprendió a leer y a escribir. También en esta familia se da mucho valor a la comunicación.*

*Hemos entrado en un acuerdo de que cualquier cosa de que ellos dispongan tiene que contar con nosotros –explica el padre de Edgar–. Les he tenido un poco restringidas las salidas, para no andar con malas compañías que uno se imagina. Uno trabajando y ellos allá ‘¿qué estarán haciendo?’. Supóngale que le vaya a pasar algo, aquí se están estudiando, oyendo música. Para otros, como Emilio Uluán, la comunidad se extiende a los vecinos de La Ruedita entre los que se siente protegido. Se acostumbra uno al ambiente porque como aquí me crié, más que todo aquí crecí, entonces aquí estamos bien, nos queda todo cerca... Yo pues, eso que vivamos apretados a mí no me importa.*

En el balance de la vida en La Ruedita es importante la presencia de familiares cercanos. *¡Ah, más que contento!* –expresa satisfecho Pablo Solís–. *Me gusta por el lugar, hay así como una convivencia, uno puede hablar su idioma con cualquier persona o paisano que se encuentre. Del otro lado del Anexo, ahí tengo a tres hermanos, también mi madre está aquí en estos momentos con un mi hermano.* Pablo ha visto compensados sus esfuerzos con el logro de ciertos símbolos urbanos: vivienda, trabajo, unidad familiar nuclear y unos hijos estudiando. Pero además, la extensión de esta estrategia hacia otros parientes cercanos y paisanos confirma la bondad de su visión moral del mundo y siente que está “como en su pueblo”. Sus frutos pueden ser valorados socialmente.

Mateo ha vivido con acotaciones la aplicación de las tesis de inserción urbana, pero pese a su obsesión por diferenciarse del común de los sacapultecos, su vida se ha desarrollado de cara a ellos. *Cuando tiene uno una necesidad, siempre ha de venir una ayuda, cuando hay alguna fiesta, algún cumpleaños, siempre nos invitamos.* La violencia que ejercía en la casa, donde golpeaba a su mujer e hijos, le llevó a ser expulsado de la misma y a sentir la reprobación del resto de las familias sacapultecas. Pero la familia y la comunidad son también su salvación: su hermana lo recogió en la casa, le daba de comer y le permitía llegar a dormir porque ella entendía que, al fin, *era carne de su carne.* La fuerza de estos referentes le reintegran a la dinámica comunal y social.

### ***Sobre el sentimiento de los inmigrantes: “ir a reconocernos”***

Vimos que los adultos proceden de familias campesinas de aldeas del municipio de Sacapulas. Al mismo tiempo tuvieron un contacto intenso con el mundo urbano capitalino a través de las experiencias de familiares cercanos, de visitas de niños a la ciudad o de una entrada a la misma en la juventud. Con ellos se podría generalizar el sentimiento de Pablo Solís: *yo digo que me siento como sacapulteca, porque yo nací allá y crecí allá. Y, cierto que yo ya vivo bastante tiempo aquí, pero no se olvida el lugar de donde viene uno.*

La salida del grupo familiar completo es la opción por la ciudad como forma de vida. Ello supone contrastes, desencuentros y choques con la población local porque vuelven modificados por la vida urbana y por los símbolos que impone una cultura de prestigio. Pero las visitas a la comunidad de origen son mantenidas de forma

activa, dependiendo de las posibilidades de tiempo del empleo masculino y los estudios. Se rescatan diversos motivos, uno es el de la fiesta patronal, la Semana Santa o el día de los muertos, que son citas con la comunidad altamente valoradas. Otro pretexto para viajar es la conservación de propiedades: casa y tierras –normalmente relacionadas con herencias– y, con ellas, la materialización de un espacio social. *Mi mamá nos repartió un pedazo de tierra allá... voy a arrendar a un familiar para que lo cultive. Venderlo no, porque tengo un par de hijos, ya tengo una nieta, tengo que dejarles un recuerdo* –piensa Mateo Ramírez–.

El caso de Margarita es peculiar, siendo la más apegada a su comunidad, sin embargo, es la que menos bases materiales tiene. *Como es nuestro pueblo, tenemos que ir a reconocernos. Siempre vamos a visitar, yo me voy a fiestas, así como para Semana Santa y el primero de agosto o para el día de los Santos. Así como ahora que está fallecida mi mamá tenemos que ir a dejar corona o flores y como mi papá está vivo. Visitamos a la familia, paseamos por ahí en el pueblo. Dejo dicho a toda mi gente que no hay tortilla hasta la otra semana.* Su futuro lo ve condenado a la ciudad: *las patojas ya no quieren ir a vivir allá. A mí me gustaría, pero yo no los podría dejar a ellas aquí solas.*

Para los jóvenes sacapultecos urbanos se dan transformaciones en el significado del territorio originario que es Sacapulas. Por un lado, los hijos valoran la comunidad como espacio de ocio y esparcimiento, al tiempo que también lo sienten como un lugar ajeno. Para la familia de Paulina, *pues yo lo que pienso es imposible regresar allá, porque los niños aquí crecieron. Los niños sí me dicen ‘mamá, nos vamos para Sacapulas’, porque a ellos les gusta el río y todo, me dicen, ‘mami es que allí es más alegre, aquí uno está encerrado –me dicen ellos-, mamá es más bonito, hay que ir al río, hay que ir a bañarse, hay que ir al monte, es bien alegre’.* Las palabras de Mateo giran en torno a los mismo elementos: *les gusta porque allá hay un río, es el río Blanco, hay pocitos donde nace el agua caliente, donde fabrican la sal negra, es bien lindo, es precioso en estos tiempos, es alegre.*

La visión negativa de estos espacios rurales, antes lejos del “desarrollo” y de la “civilización”, está modificándose rápidamente, como señaló Pablo Solís: *Yo digo que sí [volvería], porque en el cruce yo hice una casa allá, la levanté yo y ahorita están introduciendo el agua potable y están pensando en un proyecto de electricidad.* En agosto de 1997 el asfaltado de la carretera avanzaba en dirección a Sacapulas y ya había sobrepasado San Pedro Jocopilas. Esto supone un viaje más corto y más cómodo. Este tipo de transformaciones materiales y físicas tiene importantes consecuencias simbólicas, más cuando estamos ante un proceso de revitalización del sentimiento de orgullo étnico y la reivindicación de estas reservas geográficas del ser indio se ve fortalecida.

Por otro lado, existe un alto conocimiento de la ciudad, más del área central y la socialización urbana es suavizada y matizada por la significativa presencia de familiares y paisanos: *mis hermanos nos sacaban a pasear, al Parque Central, a la Aurora... [Ahora] conozco todo como la palma de mi mano,* cuenta Mateo Ramírez. La colonia funge como un territorio base y reducto vital, supone estar en el pueblo y estar inmerso en un trasiego comunicacional con el resto de la sociedad favorecido

por el vivir en el centro. Como parte del mismo manejan instancias e instituciones de alcance nacional, desde hospitales, ejército, Palacio Nacional, municipalidad, etc. Ello facilita un aprovechamiento de la ciudad en servicios, en oportunidades de trabajo y negocios, también por el lado lúdico.

### ***Sacapulas y los jóvenes residentes urbanos***

Todos los jóvenes entrevistados son nacidos en Sacapulas, lo que les impone un sentido de responsabilidad hacia la tierra de origen frente a los que son nacidos en la ciudad capital. Emilio lo expresa con rotundidad: *ellos [los hermanos] nacieron aquí, entonces no les da aquello de ser de allá. En cambio yo sí porque yo nací allá. Me hace falta visitar. Pero, sobre todo, el haber nacido en Sacapulas –y en aldea– les supone la incuestionabilidad del “ser indígena” por tratarse de un municipio sin apenas presencia de ladinos. La asimilación del espacio-comunidad con la pertenencia étnica es algo que la hermana de Ana Ramírez le reclama a su “destino”. Me siento que yo sé que yo soy indígena, allí no puedo decir que salimos de aquí, porque no. A ella [hermana], si va con sus compañeras, no quisiera que llegaran a saber que ella fuera indígena. Como ella dice, ‘yo no sé por qué nací allá, yo hubiera querido nacer aquí, como mi hermano Baltasar, él es puro guatemalteco porque nació aquí’. Dice ‘es que yo ¿por qué nací allí, mamá?’. No sé cómo se sentirá mi mamá pero yo digo que la molesta. Mi papá, es bien bromista, lo toma en chiste. Allá ya están archivados nuestros nombres y no sé qué fregados, dicen que se puede sacar un permiso para sacarlo aquí, pero mi mamá no quiso, ni mi papá: ‘ahí naciste y ahí lo vas a sacar’.*

Los abuelos son un vínculo fundamental para los jóvenes entrevistados; Sacapulas es el mundo de la infancia. *Cuando era más pequeña me gustaba estar con mi abuela, no sé por qué pero cuando terminaba el ciclo escolar era irme de una vez con mis abuelas –recuerda Ana–. Allá me estaba, ya cuando se comenzaba me regresaba a estudiar. Luis detalla su abandono progresivo: cuando estaba cursando la primaria siempre iba cada fin de mes, siempre iba ayudar a mis abuelos, ya sea arar la tierra, sembrar milpa o ayudarles en algo. Es muy duro, tal vez por eso quise superarme más.*

Se puede decir que todos los sacapultecos de La Ruedita conocen y han residido temporalmente en Sacapulas y/o sus aldeas. Las interacciones que se mantienen con estas localidades varían según las generaciones, el “nacimiento”, el ciclo de vida y la presencia de familiares cercanos allí, pero el tráfico de personas entre Sacapulas y La Ruedita es intenso y fluido. Las relaciones sufren altibajos y modificaciones, no son vividas de igual manera por unos y otros, pero no se terminan. Se dan redescubrimientos y continúan produciéndose en la ciudad matrimonios entre sacapultecos que implican la retroalimentación y mantenimiento de los lazos. A esto se suman otras relaciones entre lo rural y lo urbano por la progresiva extensión del Estado y de los servicios a partir de la posguerra, y los fondos sociales asignados a carreteras, luz, agua potable... También la creciente presencia del movimiento indígena y de sus instituciones y políticas tiene reflejos en Sacapulas a través de certámenes culturales, de organizaciones de desarrollo indígenas, de la Academia de Lenguas Mayas o la

cada vez mayor proporción de estudiantes en la capital y de estudiados en la región como técnicos, maestros, u otros.

En la casa de Ana Ramírez se mantiene una presencia colectiva con mayor o menor énfasis según los miembros. *O sea, voy por decir así cada año, para Semana Santa y para el día de los Santos, sólo en esos tiempos, pero siempre voy. Mi hermano, el más grande, a él sí le gusta también irse allá. En cambio Gaspar, dejó de ir un buen tiempo, después volvió a ir. El año pasado sí fuimos todos para Semana Santa.* Para la madre el regreso a Sacapulas forma parte de sus proyectos: *ella dice, 'bueno, ya llevo mucho de no ver a mis papás, voy a ir a ver'. Mi mamá desea estar allá, hasta ahora que dice 'sólo con que su hermanita termine sus estudios, y que Dios me dé más vida, yo me regreso para allá con tus abuelos', ella se siente mejor en Sacapulas.* Algo parecido ocurre en la familia de Luis: *Ellos tienen idea de regresar, tenemos casa ahí, la base que tiene mi madre es que nomás terminemos nuestras carreras, mis hermanas que ya estén graduadas y ya puede descansar dice ella, porque quiere estar al lado de sus padres.*

Para los jóvenes urbanos, Sacapulas es evaluada desde la óptica del “desarrollo”, como afirma Ana, *Sacapulas es muy pobre. ¡Ay, muy pobre allá! En primer lugar ahí no hay luz, el agua la acaban de colocar porque antes era en pozo, era ir a sacarlo en pozo por el río, y la tierra, el camino es de tierra, no es asfaltado, a veces cuando llueve, uno solloza. Todo eso, ahí sí que es muy pobre la tierra de allá.* Cuando Agustina Velasco se plantea un regreso a Sacapulas, sus dudas permiten leer el trasfondo de su pensamiento. *¿Qué iría a hacer allá?, no hay nada que me saque adelante pues. Soy maestra, tengo que conseguir un trabajo en el gobierno para poder ir. Me han dicho también que si me tocara en la aldea... pero imagínense que de aquí me saliera esa plaza, mis abuelitos ya no van a existir, a dónde voy a dar. La casa está vacía y mis papás acá. ¡Es cabal que renunciaría!* Sin embargo, los terrenos, casa y herencias de la familia Velasco se mantienen y hasta se ha invertido en ellos materializando nexos: la misma Agustina es propietaria de una vivienda en el mismo pueblo.

### **Los puentes más allá del territorio**

Además de este tipo de relaciones personales, de los lazos de tipo material, afectivo y simbólico de los migrantes y sus familias, se tienden otros puentes entre las dimensiones rural urbana del ser sacapulteco. Algunas son formas más o menos novedosas, más o menos orgánicas, pero que en su marcha nos indican las transformaciones del paisanazgo y de la etnicidad.

### **La fiesta de Santo Domingo Guzmán**

El pueblo de Sacapulas ha sufrido el impacto de los migrantes, algo que se refleja, por ejemplo, en el mismo desarrollo de las fiestas patronales (del 31 de julio al 4 de agosto). Junto a la permanencia de un baile de la Conquista en el atrio de la iglesia con tum y chirimía, la procesión de las cofradías con sus boleros, las mujeres de

ceremonial y los danzantes del baile abriendo el camino y las visitas a Santo Domingo en su cofradía, encontramos una creciente “mestización” y “desacralización” de estas fiestas. Los desfiles de carrozas incorporan motivos cada vez más etnicistas en la línea mayista, por ejemplo, con pirámides y estelas, y los jóvenes disfrutaban de una amplia gama de diversiones: bailes-discos, toros, certámenes de belleza o de trajes regionales. El baile del convite gana adeptos.<sup>18</sup> Los muchachos danzantes pueden ser ladinos, pero muchos son indígenas residentes en la ciudad que hacen el esfuerzo para participar: *hay personas que salen de aquí [la ciudad] a hacer el ensayo y esos días son los que ellos viajan para allá: un sábado y un domingo y se vienen de madrugada.*

En el baile de marimba que se convoca en la noche en la cofradía de Santo Domingo, se da cita la población que quiere hacerse notar en el pueblo y el baile se ha transformado en algo sumamente formal, incluso folklorizado. Los hombres tienden a vestirse de saco y las mujeres de corte, unos y otros bailan son y el alcohol no se siente con la omnipresencia con que lo hace en otras localidades. Los modelos de “superación” que se han venido fomentando por décadas en el imaginario y en las cotidianidades de los sacapultecos se translucen en estas exhibiciones públicas. Se marcan fuertes contrastes entre los hombres, distinguiéndose los campesinos de los urbanizados en el vestir por el tipo de sombrero, calzado, faja, o pañuelo, y es difícil diferenciar al ladino de algunos indígenas.

### *Las asociaciones de migrantes: el experimento sacapulteco*

Así como es un caso relativamente insólito para la ciudad de Guatemala la identificación de un colectivo de indígenas de un mismo municipio que residan en la misma colonia; también es una novedad descubrir que entre ellos surgieron unos intentos de conformación de lo que en América Latina se denominan clubs o asociaciones de migrantes. Desde los años 70, los sacapultecos han contado con estas formas de organización: la Fraternidad Sacapulteca –iniciativa de gentes del mismo pueblo– y el Círculo Cultural Rioblanquense –integrado por indígenas de la aldea Río Blanco.

Los lazos con el lugar de origen y su población, el sentimiento de pertenencia y de solidaridad que se produce entre los paisanos, puede llegar a formalizarse en torno a las asociaciones o clubs de migrantes, que intermedia ante una ciudad que ofrece ocupaciones inestables y mal remuneradas, malos servicios y discriminación (Albó, Greaves y Sandoval, 1986; y Albó, 1991). Son una eficaz adaptación de las identidades y culturas locales que establecen un diálogo diferente entre ciudad y campo, indicando cómo en América Latina la etnicidad se define en términos de comunidad, pero con una intensa capacidad de extensión de estos lazos.

<sup>18</sup> Se trata de un baile de máscaras realizado por parejas de hombres –quienes hacen de mujer son hombres “travestidos”, menos ritual y más lúdico, “de ambiente” y a la moda –aunque algunos miembros están participando cumpliendo mandas. Bailan al ritmo de todo tipo de músicas: composiciones locales de marimba y rock, cumbias o románticas, se bebe en cada parada, y el culmen final es el descubrimiento de las identidades.

Estos pequeños organismos tienen un funcionamiento burocratizado, siendo formas de representación poco legítimas por la mínima participación de unas bases y el personalismo de la mayoría de sus directivas, que son profesionales medios o funcionarios como oficiales de contaduría. El afán y el discurso de éstos nos acerca a lo que Albó describe para el caso de los “centros de acción” de los aymaras residentes en La Paz.<sup>19</sup> La Fraternidad y el Círculo se vuelcan más hacia la comunidad de origen que hacia los problemas que enfrentan los sacapultecos de la capital; buscan su proyección política hacia el pueblo como portavoces del “desarrollo”, el “progreso” y la “civilización”.

Sus objetivos y sus proyectos los muestran como unos organismos que apenas alcanzan a ser fantasmas subsidiarios de un Estado o de unas empresas privadas –como la televisión. Han conseguido algunos servicios a base de voluntarismo rascando unos pocos centavos a algunos organismos oficiales, eclesiales u privados, pero los intentos por lograr la participación económica de los migrantes no han sido exitosos.

Entre los entrevistados de La Ruedita todos reconocen su participación puntual en algún evento, especialmente en los convivios, pero no quieren mayor compromiso y tienden a evadir su presencia en estas instituciones. Aunque la fiesta en la ciudad va cobrando popularidad, se traen la marimba del pueblo, llegan equipos a jugar fútbol y se anuncian en unos coloridos carteles como “La Tierra del Arcoiris”. En cualquier caso, los convivios atraen público y en ellos entran a participar nuevas generaciones de sacapultecos urbanos: *mi mamá no nos deja, no le gusta esa clase de fiesta que hacen, entonces yo voy, pero escondida*, y Ana Ramírez se echa la carcajada. Se ha convertido en un espacio de reunión de jóvenes de aspecto muy diverso y heterodoxo. Y es importante destacar cómo a través de mecanismos sumamente “tradicionales” se producen efectos digamos “no esperados” o sorprendentes, como en el siguiente ejemplo.

### *Las Velasco en los certámenes de belleza como mensajeras de la ciudad*

*Nos enteramos que había una Fraternidad en 1981 porque nosotros no sabíamos nada de eso ¿va?, y nos pasaron invitando a que fuéramos a una sesión para la elección de la Señorita Sacapulteca. Y fuimos. Y qué si eligieron a mi hermana como candidata. Entonces le pidieron permiso a mi mamá que si aceptaba que ella fuera candidata, que tenía que vender votos, pero nunca se imaginó mi hermana que ella iba a vender bastantes más que sus demás compañeras candidatas.*

*Ellos se preocupaban porque haya una persona de Sacapulas de aquí de la capital a que fuera a representarnos allá en Sacapulas –continúa exponiendo Juana–. Todos los*

<sup>19</sup> Los “centros de acción” de campesinos aymaras son instituciones cuyos cargos permiten a cierto sector asumir estatus, poder y prestigio, lo que les legitima ante los parientes y ante su pueblo. Reproducen el carácter a la vez solidario y faccionalista de los aymaras en sus comunidades. Mientras, las organizaciones que son de ex vecinos de pueblos mestizos, pioneros de este tipo de institución, muestran menor solidaridad y mayor interés por imponer gustos y modelos urbanos en sus pueblos (Albó, 1979).

*que participamos allí es pura voluntad de hacer algo, de llevar la representante para las fiestas agostinas. La función que tiene es llevar las palabras de agradecimiento transmitidas de la gente de Sacapulas que vive aquí que no puede viajar, entonces ella es la que nos lleva pues como un saludo. Lo hace el día 30, en el salón para la elección de la Reina de la gente de Sacapulas, la hija del Tesoro, la hija de Sacapulas. Ésa sí es pura elección, tienen que hablar en dialecto ¿verdad?, tienen que hablar perfectamente sin cometer errores, sin agregar español ni nada, puro sakapulteko. Quien lleve la mejor costumbre que ha recaudado la historia, ésa es la que gana. La costumbre es que llevan el traje ceremonial, platicar y un acto, digamos una ceremonia. O sea, lo que miran es la originalidad de cada una. Le gustaba mucho a mi mamá y a mi hermana le ha gustado bastante, ella tiene esa inquietud, ese carisma, y después fue candidata a Señorita Gumarcaaj a nivel de El Quiché.*

Así, estas organizaciones, en principio tan formales, crean representaciones y comunican las identidades étnico-locales a lo largo y a lo ancho del país, a través de lo que son los concursos de belleza, los madrinazgos de equipos de fútbol o eventos culturales.<sup>20</sup> Diversas ceremonias están sirviendo como vías de interacción entre los indígenas urbanos y rurales, estudiados y campesinos, k'iche's o kaqchikeles. Lo mismo se produce con otros organismos que fomentan este tipo de interacciones colectivas, bien sean de tipo cultural –Academia de Lenguas Mayas, Institutos Indígenas, de desarrollo, deportivos –como torneos de fútbol, y/o religiosos –católicos y evangélicos en grupos que salen a participar en seminarios, ceremonias o cantos colectivos. Son expresiones que permiten recoger las transformaciones del contenido de ser indio, cómo aparecen otros sentidos que se van ampliando y aceptando. Volveré sobre esto después.

## **5. LA “CONTAMINACIÓN URBANA”: INDIOS CON MANTECA, INDIOS RESBALOSOS**

Es una idea extendida entre la población de Guatemala –incluidos los mayas– que el indígena urbano, el indígena que ha pasado por la ciudad y/o reside en ella, se ve “contaminado” en su presunta esencialidad. Su integridad se vería atacada y transformada por el mundo ladino, el consumo, el individualismo. Una señora chiclera de antecedentes indígenas comentaba –refiriéndose a Rigoberta Menchú– que cuando al indio se le da manteca, se vuelve resbaloso. Si entendemos el sentido figurado de esa “manteca” como movilidad social, con las implicaciones que tiene en la dieta, en el nivel de escolarización o en los empleos; el “resbaloso” nos remite a su introducción en nuevos escenarios y relaciones sociales donde ya no ofrece la actitud servil que se espera de él como campesino analfabeto y ajeno a la “modernidad”.

Aquí me voy a acercar a la percepción y vivencias de los sacapultecos de La Ruedita respecto a su ser indio y su ser sacapulteco, que están interactuando con otras

<sup>20</sup> Los certámenes de reinas indígenas no sólo se deben entender como una manipulación de la etnicidad por parte del Estado u otras instituciones, como su folklorización o como un vaciado de contenido. Son eventos que gozan de popularidad entre la población indígena y también han servido para apropiárselos y transformarlos en lugares de encuentro panétnico y actos políticos de revitalización maya (Bastos y Camus, 1993: 23). Lo mismo ocurre con actos y ceremonias que se celebran en sitios arqueológicos.



expresiones de sus personalidades. Hay una interrelación profunda entre etnicidad, espacio, género, y generación entre el ser sacapulteco “rural” o “urbano”, y las formas de vivir la etnicidad por hombres y por mujeres y, para éstas últimas, entre quienes han asumido el traje maya o el vestido “occidental”. Mientras, los hijos van a pasar por capitalinos ladinos ante la sociedad externa porque pueden desdoblarse y distanciar los círculos de relación y los de identificación, haciéndolos aparentar más ajenos, menos comunicados, pero, veamos qué significa todo esto.

### ***La lengua (y los hombres)***

La práctica de la lengua sakapulteka es de uso franco entre la población de cierta edad en La Ruedita, y ello les permite identificarse y sentirse en familia. Pablo Solís es uno de los que externalizan ese sentimiento de comunidad: *yo cuando encuentro a una persona conocida le hablo mi idioma y me responde igual*. Al mismo tiempo que acepta que hay que esforzarse por integrarse y que integrarse es “superar” y es castellanizarse, conserva una identificación étnica no sólo individual, sino que hace extensiva a la unidad familiar nuclear, la extendida y la comunal. Es el prototipo de cómo adaptarse a las formas urbanas sin dejar de ser indio. Él dice que es indígena *porque mis padres son indígenas y porque nací en un pueblo donde realmente viven la totalidad de indígenas, naturales, ¿verdad? [Los hijos] lo tienen que ser, yo pienso que sí porque yo vengo de una raíz indígena y ellos, que son mis hijos, también tienen que ser. Pienso que ellos que nacieron aquí, ya ellos no van a decir que son de tal parte, como lo digo yo. Como ellos nacieron aquí, prácticamente son capitalinos. Ahora, si hablamos de qué raíz descendieron ellos, es indígena, por supuesto*.

La fuerte estima en que tienen la lengua no se reproduce hacia los hijos; el objetivo fundamental es que ellos aprendan un castilla sin acento, un castilla de ciudad. En el hogar de Paulina vemos esta actitud general: *es que fíjese lo que pasa, desde que crecieron nunca les hablé yo así en dialecto, sólo así en castellano. Y me dice la grande ‘¡ay, no mamá! para qué aprender dialectos, es tan feo, tal vez al aprender dialecto se me olvida lo otro’, dice ella*.

Esta pérdida de una herramienta cultural fundamental, que supone un radical ocultamiento de la identidad étnica, es favorecida y argumentada por los hombres, tal vez porque para ellos es lo que los delata como indígenas migrantes en la ciudad de Guatemala. Mateo Ramírez refleja esta actitud: *la idea mía es que ellos sepan bien el castellano, en la raza de nosotros tenemos muchos que no podemos pronunciar el castellano. La diferencia de nosotros, los que ya estamos aquí, ya sabemos vivir, ya sabemos convivir, sabemos respetar, o sea, que ya sabemos hablar qué es el futuro, pasado, presente. En cambio, los que están todavía en pueblo a veces yo he platicado con muchos, les he dicho que cuáles son las erres, cómo se pronuncian las palabras, hay muchos no saben si están hablando de presente o de pasado, hay muchos que tienen el bozal, no saben si están hablando de tú, de usted, o de vos*. El dominio de la lengua castellana es el principal discriminador entre los sacapultecos del pueblo y de la ciudad.

El joven Emilio Uluán es otro caso extremo, porque para él las marcas de la etnicidad son un obstáculo para su socialización urbana. Llegó a la capital siendo un niño monolingüe de sacapulteko. *Me costó hasta tercero primaria [poder platicar en castilla]*. Es indígena *porque así es, es de nacimiento, yo no le hallo por qué tengo que avergonzarme de algo que no puedo cambiar*. Pero así como él no puede cambiar su "naturaleza", esto puede modificarse para quienes han nacido en la capital. Su hijo es indígena "al 50 %", y su hermana: *a mi parecer es menos indígena porque la crianza de ella fue aquí y por tanto no sabe lengua*. Y regresa al argumento masculino: *la diferencia [con los ladinos] puede existir sólo en el uso de las palabras, o sea, el dialecto, sólo por eso*.

Mientras, Luis se afirma en su identidad distintiva: *Soy indígena –dice–, porque maya es muy diferente a indígena, mayas fueron nuestros ancestros ya en tiempos pasados, eran puros indios se le podría decir, y nosotros somos indígenas porque descendemos de españoles, o mestizos, estamos mezclados con españoles y, como buen sacapulteco, es capaz de incorporar ese sincretismo*. También expresa un argumento que se ha generalizado entre este colectivo con respecto a su presencia metropolitana: *nos miraban mal un poco, porque ellos piensan que nosotros les venimos a quitar lo que era de ellos, pero a mi pensar que ellos son los que están invadiendo y no nosotros, porque esta tierra más que todo es tierra guatemalteca, tierra chapina, no de otras personas ladinas*.

### ***El traje (y las mujeres)***

El traje de Sacapulas se lleva por todas las mujeres jefas de hogar migrantes con orgullo y sin complejos, *nunca me ha gustado cambiarme de traje –afirma Paulina–, porque es el traje de nosotros*.<sup>21</sup> La tentación de pasarse al vestido es coartada por una fuerte presión social. Por ejemplo, la mujer de Mateo que hizo un intento por traspasar esta frontera simbólica del cambio de imagen, quedó en que *la raza siempre se burla, mejor siguió así, yo me siento feliz, o sea, que no me da vergüenza pasear con ella porque tiene su corte, mi señora madre usa huipil también*.

Como en la lengua, esto es acompañado por el radical abandono por parte de las jóvenes hijas. Para los hombres los argumentos son: *le voy a contar que el huipil por lo consiguiente es caro –dice Pablo–, entonces eso tal vez influyó un poco a que no les acostumbremos así con corte, o porque no le gustó, desde que nació y creció la vestimos con vestido*, expresa Mateo Ramírez, pero introduce: *la vestimos a veces cuando hay convivio, se va en un corte de la mamá*. Es decir, el corte y huipil puede quedar en estas segundas generaciones de mujeres para usos ceremoniales muy puntuales y, en un momento de transición, para cuando se llega a visitar a la familia al pueblo. Estas muchachas sacapultecas difícilmente son señaladas como indias, y ellas mismas

<sup>21</sup> El traje propio de las sacapultecas remite a su municipio. Las mujeres que lo portan pueden incluir ciertas innovaciones, pero es difícil ver a sacapultecas con elementos de otros trajes mayas; esto habla de un conservadurismo y enraizamiento en una identidad local exclusiva.

buscan arreglarse fuera de los estereotipos étnicos con adornos, cambios en el pelo, minifaldas, playeras cortas.

Margarita Felipe manifiesta una visión negativa de lo que significa ser indio y de sus imposiciones y subordinaciones, e insiste en los mismos puntos: las reglas de juego urbano y la estrecha vinculación entre etnicidad y espacio local, *ése es mi vestuario, yo si no me pueden sacar en eso. Ellas no les gusta, ellas ponen así digamos cuando hay fiesta y nos vamos para la casa, usaban antes*. Y Paulina expresa ciertas contradicciones, *la más pequeña desde que creció así en vestido, a los ocho años me dijo que le gusta mi traje, 'me voy a poner el corte'. Pero cuando entró en el colegio me dijo que ya no le gusta el traje y ahora se quitó otra vez el traje. Me dice, 'a veces la gente lo tratan a uno de indio, entonces ahí es donde me afecta, entonces mejor me pongo mis vestidos'. Entonces le digo yo, 'mija, pero si todos somos indios'. 'Sí mami, todos, pero usted sabe la gente, la miran a una así y la tratan de india, ni lo toman a uno en cuenta, y ya con el vestido no se dan cuenta si soy india o qué'*.

### ***La diversidad entre las jóvenes sacapultecas "urbanas"***

Para las mujeres jóvenes de La Ruedita su identidad étnica es menos negociable que para los muchachos. La dimensión afectiva y las estrechas relaciones con la madre les permiten asumir con más entereza su pertenencia al colectivo, pero ellas también tienen posibilidades de exteriorizarse como no indígenas, sólo tienen que dejar de lado el traje maya. Se pueden distinguir dos posturas básicas entre las jóvenes, quienes se cambiaron a vestido y quienes no lo han hecho.

### ***Las cambiadas***

Ana Ramírez es secretaria contable de una papelería en el centro. Tanto por su aspecto como por su empleo ha logrado romper las fronteras étnicas visibles que separan a indios de ladinos. Con todo, tanto en su trabajo –donde muchos empleados son familiares o vecinos de La Ruedita– como en otros círculos de relación social fuera de la colonia, conocen su filiación étnica.

Ana habla de forma fluida el sakapulteko, lo aprendió desde pequeña. Respecto al traje maya, vivió durante su niñez un progresivo abandono. *Usé pero después, conforme el tiempo, a los doce años, me acostumbraron a usar más el pantalón o falda. Pero no le digo sólo corte, sino que mi mamá siempre tuvo esa costumbre de que usáramos corte, pantalón, vestido, así, de todo. Pero ya después, ya no*. A la escuela e instituto siempre acudió con uniforme. Las tensiones más fuertes del cambio se producían de cara a su abuela, muy estimada por ella: *se emocionó mi abuela, me dice 'ah, mija ¿por qué no usás corte, mejor te mirás en corte que en esas cosas de trapos', eso dice mi abuela*. Su hermana sufre mayores contradicciones en la asunción de una adscripción social étnica: *¡Uy, Dios!, a ella que ni le hablen de corte porque a ella no le gusta para nada*.

Ana se encuentra soltera, *yo lo que pienso que ahí así como dice un dicho que es Dios quien dispone el destino de uno, si su destino es el casarse con uno de Sacapulas, me caso, y si es con ladino, pues... Para mí me da igual, o sea, es conocerlo bien pienso yo. A veces eso me entra en mente, tal vez casarse con un ladino después lo hacen de menos a uno.* Refiriéndose a unos hipotéticos hijos con un hombre ladino, dice: *yo no sé cómo aceptarían verse ellos, pienso que ellos no aceptarían ser de allá. Yo digo que sí lo aceptan sólo por decir, porque saben de que una es de allá, pero su papá yo les digo que no.* De esta manera, Ana es un buen ejemplo de camaleonismo social, de parecer ladina –al menos en ciertos círculos de su sociabilidad cotidiana– mostrando las dificultades de combinar ambos “mundos”, hace visibles los prejuicios que se manifiestan en el inconsciente guatemalteco, de cómo la intimidación familiar no encaja en el escenario público.

### *Las de traje maya*

Las hermanas Velasco han logrado conciliar imagen y etnicidad, tanto de cara a la cotidianidad como hacia afuera. Aunque ambas llevan su traje sacapulteco, tanto en su casa, como en el barrio y en sus trabajos, pueden incorporar –según las ocasiones– otras formas de vestir no mayas sin que eso provoque conflicto en ellas, ni en los reconocimientos sociales de su familia o de otros círculos. Han sabido estar por encima de los prejuicios.

En ellas la estrategia de castellanización desde los padres en la infancia no funcionó. *Lo que pasa es que mi mamá nos empezó a hablar desde que nacimos en castellano, pero una mi tía vino a vivir con nosotros casi nueve años –cuenta Agustina–. Ella hablaba con mi mamá en sakapulteko, como estaba mi otro tío y a la vez estaba una sobrina de mi mamá, pues todos hablaban en sakapulteko y como el idioma se aprende, tal vez oyendo, escuchando, ‘¿cómo se llama esto?’, y le dicen a uno.*

Como en otros hogares sacapultecos, *en mi casa hablo más en sakapulteko que en castellano –sigue Agustina–. A mi papá sí nunca le hablo en sakapulteko, como que me da un poco de pena. Mi papá con mi mamá habla en sakapulteko y mi papá con todos nosotros en castellano. Mamá con todos hay momentos que nos habla en sakapulteko y hay momentos que nos habla en castellano. Pero más conmigo, me habla en castilla ella y yo le contesto en sakapulteko. [Los hermanos] entienden, ‘mirá haceme esto’, en sakapulteko y lo hacen, si intentan decir algo están ahí... titubeando.* Fuera del hogar los círculos de la comunicación en lengua se limitan a la gente adulta.

Ambas hermanas Velasco han tenido un proceso de asunción de su traje maya muy *sui generis* por el mismo eclecticismo desde donde se produce. Desde pequeñas alternaban corte y pantalón. *Desde cuando estaba desde primaria hasta la culminación de mi graduación de magisterio siempre utilizaba uniforme y digamos falda –explica Juana, la hermana mayor–. Mis compañeros no me conocieron con mi traje sino que con el uniforme. Tenía amigas que conocían mi casa y conocían que sí utilizaba traje, pero mis compañeros no sabían que era de traje. Cuando me vieron en la universidad se me quedaron viendo de pies a cabeza y ‘adiós’ les dije yo, ‘adiós’ me dijeron, pero estaban*

*con esa duda ¿será ella o no es ella? Luego le hable a uno, 'hola, ¿qué tal estás?', le digo, 'bien -me dice-, ¿y tú?', 'aquí, mirá, estudiando' y se me quedaba viendo y le digo '¿qué me mirás?'. 'No, nada'. 'Es que me mirás que tengo mi traje', 'sí, en realidad es eso, nosotros nunca te conocimos con tu traje -me dice-. Pero ¿por qué nunca llevaste?'. 'Porque no había oportunidad de llevar mi traje'.*

De manera que a lo largo del tiempo de escolarización las hermanas siempre utilizaron uniforme y esto no lo ven como una transgresión, pero también Agustina narra entre risas: *mi última travesura que hice fue en sexto magisterio que usé uniforme en las prácticas, con zapatos altos, con medias, con saco, porque era una curiosidad sentirme cómo se sienten las personas que usan medias... ¡me salió caro porque a cada rato venía a comprarme medias! Pues nunca me sentí mal, como algunas que hay que qué vergüenza. En principio tal vez sí, pero ya con los halagos de la gente, aunque sea mentira ¿verdad?, uno ya se anima a salir. En otra ocasión, demuestra cómo enfrenta los prejuicios étnicos, en la escuelita tuvimos un poquito de choque. Las que estuvimos ahí, una compañera de Patzún y yo, y otra compañera que es capitalina, y dijeron, 'bueno, ellas van a ser sus maestras'. El primer día nos presentamos con nuestros trajes '¡jala, nooo!' dijeron las niñas. Nosotras, todas, tratamos la manera de demostrarnos que no nos sentimos mal. También fue un poquito mal la directora que decía, 'deben hacer su uniforme porque los alumnos no les van a hacer caso'. Pero nosotras lo probamos y es mentira, los alumnos hacen caso.*

Pero además de las "travesuras", el uso del traje es bastante libre, incluso dentro del mismo Sacapulas. Allí, cuando salen a bañarse en los pocitos de agua caliente, lo hacen en pantalón corto y playera. A Agustina le gusta hacer chanzas de los conflictos y ambigüedades que provocan el uso de una u otra forma de vestir. Ella misma se burla de la vez en que Juana y ella salieron de excursión con sus compañeros de magisterio a las lagunas de Semuc Champey. El profesor las había advertido sobre la larga caminata y el intenso calor de esta región de Las Verapaces y las aconsejó que cambiaran su ropa para la ocasión. Juana fue receptiva y se llevó unos shorts, pero Agustina no hizo mayor caso. El fin de su anécdota fue un ... y *sufrió*.

Sin embargo, Agustina también reconoce que la tendencia de sus coterráneos en la ciudad es a quitarse el corte, *tal vez por la discriminación que tienen en los institutos y porque les gusta, dicen que es más cómodo, es mas fácil, es más práctico. Tengo una prima, pues ahí se acaba de quitar el corte. El primer año no quieren ir a Sacapulas así con vestidos, se aventaron ahí, se fueron y ahora les está sobrando, pero allí sí las critican. Para Juana, hay sacapultecos que se cambian el corte por necesidad, porque da gusto, por el dinero y hay otras personas como hay varios lugares donde es discriminada la gente indígena, entonces ellos no se aceptan que les digan eso, les tratan mal, ellos tratan de ver cómo les caen bien a la gente.*

La identificación étnica de Agustina, pese a su trabajo en una organización de desarrollo maya y el influjo ideológico que ello supone, no suprime una argumentación afectiva, emotiva, visceral, más allá de los discursos. *Tal vez por mis raíces, pues yo vengo de una región, sé que mis abuelos son indígenas, sé que corre sangre en mis venas de indígena y yo sé que sí, o sea, por qué voy a decir que no, por qué no me voy a considerar*

*indígena si lo soy, si lo veo, si lo palpo. O sea que sí, totalmente sí, porque además no es sólo de hablar mi idioma ni nada de eso, sino que yo lo sé.*

Refiriéndose a un hipotético cónyuge Agustina, pienso que tal vez es mejor con una misma gente indígena, porque nunca me iría a reprochar lo que soy. Porque tuve una experiencia así, alguien me decía 'me quiero casar contigo, pero te quitás tu ropa', 'no, andate, porque yo sí que quiero'. Pues cambió de idea, hasta de último valorizó y dijo que era una tontería, una idiotez de él haber dicho así, 'que es la cultura de Guatemala y que son nuestros indígenas...', pero digo '¿nuestros?, es que yo no soy tuya', le digo yo. Así le dije, 'no somos nuestros indígenas, somos indígenas, somos de acá, entonces yo no soy tuyo, si soy de alguien, soy de Guatemala, no tuyo'. Los arrestos de Agustina se exponen con su posición ante un eventual mestizaje en sus hijos: "la verdad es que ahí ya correrían dos sangres... tal vez dos culturas. No, tal vez, la sangre del indígena sí que es fuerte, entonces, claro que van a ser indígenas, yo soy egoísta, pero es que tienen que ser indígenas.

Una confirmación del eclecticismo y de la naturalidad de combinar y enfrentar las identidades a través de la imagen se puede observar con las fotos de la familia. Allí se encuentran imágenes de múltiples actos y fiestas, donde aparecen sus contactos y amigos, sus viajes, sus novios –uno que está en "Los Estados" aparece con los estereos, su carro y ropa chola. Podemos ver a Juana transformada en una elegante ladina. Aparecen de reinas y madrinas en todo tipo de actos, reuniones, fiestas, se visten con ceremoniales y tocados. Agustina se fotografía con un conjunto de jóvenes lingüistas, con sus compañeras de la facultad, de la ONG, en talleres, en excursiones donde lleva a su madre y a su hermana, con primos y familiares. Se han movido por todo el país: Atitlán, Río Dulce, Copán, Iximché, Quiriguá, Semuc Champey, Zaculeu, Tikal, a través del magisterio, de la universidad o la organización de desarrollo, y con parientes.

## **6. LA COMUNIDAD COMO TRAMPOLÍN, UNA COMUNIDAD DE "AMBIENTE"**

¿Cómo se recrea la identidad étnica entre estos sacapultecos inmigrantes y urbanos?

En esta crónica se ha recogido la formación de la comunidad de sacapultecos en La Ruedita, su afán por demostrar y aplicar sus capacidades de sociabilidad, sus talentos histriónicos de presentarse en diversos escenarios, más en aquéllos donde hasta ahora los indígenas no han tenido cabida. Todo ello sin dejar de ser integrantes de un contexto urbano donde las presencias de los paisanos y de unas familias corporadas y del pequeño barrio –donde son parte constituyente, se combinan con un entorno de violencia, drogas, hacinamiento y pobreza.

El discurso de superación de las familias e individuos sacapultecos que residen en La Ruedita es el de la lucha por la inserción urbana exitosa. Como sugerí, éste debe leerse en unos términos no individualistas, sino como parte de un contexto de colectivo social. El grupo de procedencia que actúa acompañándose en la colonia acepta esta meta de mejoras socioeconómicas para todos, y asume que cada uno va

a desarrollar su propio camino, generando una original transformación desde la lógica de la identidad sacapulteca.

Desde que hicieron las carreteras a partir de los 40, el pueblo de Sacapulas se convirtió en un cruce de caminos.<sup>22</sup> Con el transporte de motor “muchas mujeres de Sacapulas han sido exitosas mercaderes, viajando sin sus hombres a los mercados de comunidades cercanas e incluso más lejanas” (Hill y Monahan, 1987: 6). Siguiendo esta misma lógica, los sacapultecos, quienes tienen un grado alto de conocimiento del español comparado con sus vecinos chiquimulas y k'iche's, y son “más abiertos y directos en sus tratos con extraños”, incluso las mujeres, salieron para encontrar trabajo en la ciudad de Guatemala (ibid.: 7). Los cambios se manifiestan también en la composición del pueblo: crece la presencia del elemento ladino, la inmigración de indios de otras municipalidades, y los miembros de los cantones han empezado a saltarse las fronteras de sus propios barrios.<sup>23</sup> Incluso hay un movimiento secesionista del cantón de Santo Tomás, cuyo pueblo central es Río Blanco, partidario de crear su propia municipalidad: “Sacapulas hoy parece como una colección artificial de cantones que es lo que ha sido desde su creación (Hill y Monahan, 1987: 148).<sup>24</sup> Según el censo de 1994, el municipio de Sacapulas tiene 26,264 personas, de las que sólo 2,281 son urbanas, y el 94% de la población es indígena. Al interior del municipio se encuentran, además, hablantes de k'iche' y los ladinos que se concentran en el centro del pueblo.

Los sacapultecos en La Ruedita son un grupo de indígenas que han roto las fronteras estereotípicas que identifican indio con comunidad y que quieren romper con el ostracismo al que están sometidos los indígenas en Guatemala.<sup>25</sup> El contenido de identidad terminal que tiene el ser indio para estos sujetos migrantes, busca ser derivado en ellos pero, sobre todo, de cara a sus hijos en una adición y extensión hacia otras posibles identidades sociales donde la étnica sea una más, aunque afirmada y sustentada. La cohesión que supone la convivencia en un espacio tan reducido como es La Ruedita, permite que este paso se asuma colectivamente como positivo. En las prácticas ciudadanas los indígenas saben que no son miembros de la sociedad

<sup>22</sup> Las comunicaciones de carretera-terracera entre Huehuetenango y Sacapulas se completan en 1937, con El Quiché en 1933, con Cobán en 1941 y con Nebaj en 1942.

<sup>23</sup> Hablar de Sacapulas es hablar de los calpules –barrio de aldea o caserío basado en los lazos sanguíneos entre sus miembros– y chinamitales –la parcialidad territorial que agrupa en principio varios calpules (Piel, 1989). Estas corporaciones en torno a una propiedad común de la tierra, reconocen al interior del grupo unos derechos y obligaciones entre ellos. Las parcialidades, en la colonia, son divisiones administrativas ligadas a los chinamitales de la preconquista (Hill y Monaghan, 1987), y en Sacapulas tuvo que aceptarse esta división en cinco parcialidades con su calpul: San Sebastián, Santiago, San Francisco, Santo Tomás y San Pedro, de manera que históricamente no se puede considerar a Sacapulas como una “comunidad” homogénea. El pueblo continúa organizado en cinco barrios y el municipio en cinco cantones.

<sup>24</sup> A principios de los 60 sacaron la imagen de Santo Tomás del pueblo de Sacapulas llevándola a su cantón, donde le construyeron una iglesia en Río Blanco. Así, ya no tienen que llegar a Sacapulas para participar en los rituales públicos: tienen su propia fiesta titular (Hill y Monahan, 1987: 138). Y, recordemos, su propio Círculo Rioblanquense.

<sup>25</sup> En el caso de los sacapultecos de La Ruedita, las adscripciones originales a las parcialidades no se externalizan, expresando su origen común de sacapultecos y k'iche's; en ellos parecen perderse las endogamias de los barrios.

capitalina en iguales condiciones que los demás, pero esta “aceptación” no implica que la respuesta sacapulteca desde el abandono de la práctica de la lengua y del vestir corte y huipil se deba interpretar como sometimiento, es más correcto pensar en términos de una costosa negociación de las normas.

Dentro de La Ruedita, y de cara a diferentes espacios o escenarios, los sacapultecos se van a identificar como grupo, pero no van a acentuar las fronteras étnicas, más bien el manejo de los símbolos externos se matiza y se oculta. Tal vez por la falta de recursos que históricamente les caracteriza, han optado por un medio de mantenimiento de la etnicidad menos agresivo, pero sólido. Las tierras siempre fueron pobres e insuficientes, pero Sacapulas fue un centro de atracción de comercio y movimiento por las salinas y un lugar de paso de gente y productos.<sup>26</sup> El caso es que sus pobladores se vieron en la necesidad de salir a otros ámbitos y adquieren así ciertos manejos del mundo externo introduciéndose a la vida nacional más de lleno y más temprano que otros vecinos. La carrera militar –en sus niveles más mínimos– y después la Policía Nacional, les sirve como un horizonte compartido y colectivo para conectar con la sociedad nacional y para capacitarse.

En este sentido, debemos entender sus sorprendentes maniobras. Todo se vale en esta voluntad de cambio socioeconómico por encima de patrones culturales obstaculizantes: logran vivienda en La Ruedita, un ahorro fundamental y una base de asentamiento; se prioriza el trabajo asalariado masculino porque permite ciertas prestaciones, y el trabajo de la mujer para ahorrar y/o poder enfrentar situaciones críticas acompañándose de una clara autonomía y legitimidad al interior de la familia; por parte de los hijos se espera que estudien y, si es posible, se combine con trabajo no remunerado de las hijas y remunerado para los hijos. Todo esto requiere un funcionamiento del hogar como un equipo y su integración hasta donde sea posible para aprovechar hasta el mínimo centavo; la castellanización y el cambio de indumentaria escoltan estas líneas de penetración social a la ciudad capital, asegurando esta toma de posiciones.

La comunidad sacapulteca, a nivel ciudadano, se extiende además a otros círculos interconectados. Tienen asentamientos desde la zona 1 a la 18. Además, han ido ubicándose en diferentes niveles de articulación social propios y ajenos: La Fraternidad Sacapulteca o el Círculo Rioblanquense, comités de vecinos, de parroquia o en instituciones de desarrollo y organismos oficiales como la Academia de las Lenguas Mayas, la Universidad de San Carlos o el ejército. Tienen paisanos en Estados Unidos que envían remesas a la ciudad para los estudios de algún familiar o hacia el pueblo para levantar una casa. Son parte de la transnacionalización que supone la circulación de personas, objetos, información, dinero, y unos campos de acción singulares que atraviesan fronteras.

<sup>26</sup> No sólo estamos ante una identidad local o paisanal robusta. El ser sacapulteco remite a ser k'iche' y a ser indio con claras implicaciones en herencia de sangre, ancestros, y linajes extendidos más allá de la municipalidad de Sacapulas.



Esta faceta se confirma con los jóvenes urbanos que significan el ser sacapulteco desde otro ángulo, pero formando parte de una transmisión generacional y de una esfera social conectada. Ellos son la primera promoción de sacapultecos no sólo “ambientados” en la ciudad, sino educados y formados por la “comunidad sacapulteca” para “ambientarse” en la misma y, por tanto, resultado de ese “proyecto” que se ha venido definiendo entre este colectivo. A pesar del impacto determinante que sigue imponiendo la etnicidad en el estatus social de Guatemala, los jóvenes demuestran su capacidad de dotarla de otro sentido menos prejuiciado y más activo, le guían el ojo a la sociedad capitalina y se hacen ver y tratar como parte de la misma sociedad. Valoran positivamente “el ser sacapulteco”, hay una estima del origen racial-sanguíneo y del territorio del que proceden, que favorece que su etnicidad “situacional” –su etnicidad como máscara y como recurso– sea también una etnicidad en acción y reivindicada.

Dentro de este marco podemos señalar el sesgo que ofrece el corte de género y las socializaciones diferenciadas que produce. Los varones tienen un mayor acceso a la salida del entorno y de las pautas marcadas por la comunidad y la familia. Las mujeres encuentran más ataduras, por su proximidad a madres, abuelas, hermanas y parentela diversa, que imponen un mayor control sobre sus actividades y campos de interacción. Sin embargo, hay que insistir las peculiaridades que en ellas toma ese “ser sacapulteco” y que las distinguen como mujeres autónomas, comunicativas y abiertas.

La frontera rotunda del traje maya –principal marcador de la diferencia étnica– queda en este sector insinuando matices y campos fluidos de uso –como no se ha visto en otros ámbitos urbanos. Es decir, el traje entre los sacapultecos es altamente valorado en sí mismo y, aunque la interacción con la sociedad capitalina y guatemalteca en general aconseje su abandono, no quita para que sea visto como un estandarte de elegancia y un motivo de orgullo. De ahí que, incluso en los casos extremos de abandono del traje en la cotidianidad, hay indicios de su mantenimiento a ciertos niveles, más íntimos –al interior de la familia, en sus celebraciones, para ciertos actos en el pueblo, y eventualmente más públicos –como presentaciones en certámenes de reinas y desfiles, para días significados en la escuela o en la nación, o en actividades de corte religioso. Con actitudes como éstas se muestran las posibilidades de convivencia del traje maya con otros modelos.

Las mujeres que conservan su traje, aunque las vemos con una gran capacidad de maleabilidad y dominio de esferas, están más limitadas por el propio círculo étnico al que pertenecen. Las ventajas con que cuentan ahora en la capital tienen que ver con las innovaciones que el proceso de revitalización étnica y el movimiento político maya ha introducido en la nación. Ellas se han educado y formado para los nuevos tiempos, entienden y manejan como toda su generación los códigos de la globalización en su dimensión cultural. Saben de las instituciones nacionales e internacionales en Guatemala, están “enganchadas” a la televisión y a la radio, viven la violencia urbana, salen a pasear, beben cerveza, mantienen amistades en el barrio, en la parroquia, en el trabajo; conocen tanto a los mariguanos del barrio como a los académicos gringos. Escuchan a U2, a Tatiana y a la marimba “Flor de Río Blanco”. Sus posibilidades

laborales y vitales –por su acceso a estudios y por ser mayahablantes– pueden verse vinculadas con las instituciones mayas que encuentren en ellas unas piezas de intermediación en el sentido intergeneracional, interregional, interétnico, intraétnico...

Los jóvenes sacapultecos, sentados en el centro de la ciudad, son capaces de manejar diferentes lenguajes culturales y de integrarlos a sí mismos, e interactuar con ellos incorporados, superando las limitaciones que impone la pobreza y la diferencia étnica. Sin embargo, siempre con el contumaz telón de fondo de esta pobreza y la discriminación étnico-racial, me atrevo a adivinar tendencias en las formas del ser indio para estos jóvenes sacapultecos de La Ruedita. Una, que se perfila entre los varones y entre las mujeres que dieron el paso de quitarse el vestido, para quienes la apertura a la sociedad urbana se quiere entender en términos más igualitarios y más amplios. Otra, entre las mujeres que han mantenido su traje sacapulteco y a quienes se pueden sumar otras mujeres y hombres que continúan llegando a la ciudad desde Sacapulas para estudiar o trabajar. En estos últimos la redefinición étnica se mantiene dentro de los cánones de la diferencia étnica y una cierta intención de conservar los contenidos estructurales de la etnicidad.

Para los primeros estoy pensando que el ser indio y el ser sacapulteco queda relativamente relegado ante otras dimensiones identitarias y los contextos preferentes de interacción. Va a dejar de ser parte constituyente –aunque no infravalorada. Sacapulas será parte del mítico pasado, se podrá recordar y revivir a través de las reliquias de algún traje de la madre o abuela, de otros que se pueden vestir para el día de Guadalupe, de Tecún Umán o de la Raza, para las fiestas agostinas u otras celebraciones eventuales; a través de la música de marimba u orquesta; o de comidas autóctonas como los tayuyos o la gallina en pinol, o excursiones a Sacapulas para ver las ruinas arqueológicas, las salinas o la representación de la crucifixión en Semana Santa. Llevan a conservar su “etnicidad” como un marcador de costumbres, tradiciones y otras manifestaciones “típicas”. Serían quienes pueden llegar a hacer de la indianidad una categoría de distinción social y habrá que ver hasta dónde serán parte articulada de sus relaciones y círculos socio-étnicos.<sup>27</sup>

Para los segundos imagino los términos en que se puede ser indio maya y urbano. Jóvenes que van a acompañar el proceso de reetnización como indios sustantivos y constituyentes de una indianidad, que redefinen los contenidos de la etnicidad no sólo a través de los discursos ideológicos, sino a través de unas experiencias de capitalinos que les confieren unas fuertes dosis de cinismo, junto a un particular sentido del humor. Como productos de interacciones étnicas, sociales y culturales, no tienen cabida en los moldes tradicionales de entender al indio: ni al tradicional campesino ni al ideólogo de la mayanidad, y se permiten unas libertades entre las fronteras que pueden ser interpretadas desde ambos lados como perniciosas, incoherentes, e inclasificables.

<sup>27</sup> Esta visión de un estado latente y adormecido de la etnicidad es sólo un supuesto, puesto que no se pueden prever los contextos futuros de la diferencia étnica en la construcción de la sociedad guatemalteca, que aún se halla reencontrándose con un pasado muy violento.

En las relaciones urbano-rurales de los residentes sacapultecos de las distintas esferas con el municipio de Sacapulas, no parece darse un abandono progresivo y letal en un futuro próximo, donde el pueblo vaya a quedar en su representación como una Itaca lejana. Por el contrario, encontramos un conocimiento activo de lo que es Sacapulas y se perfilan otras formas de comunicación y de significación de la etnicidad a través de redes e instituciones, fiestas y eventos diversos que permiten la extensión de las relaciones entre los sacapultecos de La Ruedita a través de las “diferencias” que imponen los marcos urbano-rurales, tradicionales y modernos, religiosos y lúdicos. Así ocurre con las visitas a un pueblo cada vez “más desarrollado”, u ocurre cuando bajo el manto de una panidentidad el deporte se vincula con organismos de desarrollo y culturales; los certámenes de belleza con fiestas tradicionales; rituales de origen prehispánico se recuperan a través de viajes organizados. Estas “hibridaciones” señalan formas de ser indígena que reflejan la incorporación de socializaciones más amplias, pero no por ellos menos coherentes con las realidades que viven. Siguen asomándose sobre el pueblo y municipio afectándolo con este gesto y al revés. La comunidad primigenia se está volviendo más compleja social, económica y culturalmente, tanto como sus habitantes reales y virtuales. El dinamismo de estas vinculaciones permite la reproducción de ese sentimiento de pertenencia a un colectivo, y habrá que ver los derroteros que siga en el futuro entre una población dispersa desde la ciudad de Guatemala a los Estados Unidos, pero ufanos de su raigambre maya-sacapulteca. Ahora la distinción la marca el “pueblo” de Sacapulas y símbolos identitarios, como el caudaloso Río Negro con su puente, sus salinas y sus baños de agua caliente; la blanqueada Iglesia de Santo Domingo que cobija unos santos coloridos; y el singular mercado cubierto por las frondosas ramas de las ceibas, están convocando el imaginario de los “hijos de Sacapulas”.

## III. Los “otros” indígenas

Los indígenas residentes en La Ruedita que no provienen de Sacapulas permiten acercarse a otras caras de lo que es ser indígena en el barrio y a otras modalidades de arribo y de adaptación a la ciudad. Sirven como representantes de esa forma común de encontrar dispersos a lo largo y ancho de la geografía metropolitana a los indígenas. Se trata de individuos y hogares de larga data en la ciudad y -a primera vista- sin mayores articulaciones ni con sus mismos congéneres ni con las estructuras urbanas: barriales, laborales, religiosas, institucionales u otras. Las generaciones urbanas de estos hogares son “productos” de esta relación entre migración e inserción urbana. Se pueden distinguir dos formas principales de migración que implican proyectos en coyunturas distintas y lógicas diferentes de enfrentar la vida en ciudad de Guatemala:

- 1 Una migración que indica la llegada de indígenas a la ciudad, incluso desde antes de los 50, y que continúa dándose, caracterizada por el arribo individual de cada

uno de los cónyuges que forma el hogar. Su unión se produce en la capital, y en muy alta proporción entre indígenas procedentes de diferentes lugares geográficos, e incluso hablantes de distintas lenguas mayas. En estas circunstancias se produce un cierto desarraigo frente al lugar de origen.

- Una migración –que empieza a ser característica a partir de los 70– en que los cónyuges son paisanos que vienen a “buscarse la vida” como hogar en la ciudad capital. Los casos más recientes muestran la continuidad del proceso de expulsión en el interior del país incorporando las transformaciones del contexto nacional de las últimas décadas. Su proyecto de vida urbano se puede imaginar corporado: la subsistencia en la capital se enfrenta en compañía, y facilita el mantenimiento de unas relaciones más intensas con los pueblos de origen.

Para exponer ambos tipos de dinámicas me sirvo de cuatro ejemplos de inmigrantes adultos. Los representantes de la segunda modalidad corresponden al grupo de “los uspantecos”, que pueden parecer reiteraciones del modelo sacapulteco, pero son migrantes en otro contexto sociopolítico, económico e ideológico: ya no pertenecen a la época de la “modernización” ni a sus expectativas.

En los jóvenes ya capitalinos, por encima de las diferencias generacionales, se marcan estos pasados de sus progenitores, sus devenires migratorios, el estigma de unas diferencias estamentales que entraban en contradicción con un mundo urbano que no les reconocía socialmente, y el “despojo cultural” que lleva implícita esta situación, en una vida desde el barranco y en su actualidad de pobreza y falta de expectativas. Entre ellos veremos los efectos que provocan las dos modalidades de migración que hemos señalado y también las diferencias de género.

## 1. “SOLOS” ANTE LA VIDA URBANA

Goyo Salazar y Aura Pop han desarrollado su vida en la ciudad de Guatemala, pero no han logrado despojarse del estigma de ser indígenas migrantes, porque las condiciones de su llegada a la ciudad les identifican como esos indígenas de origen rural, pobres y sin escolarización. Ambos expresan con crudeza las características del complejo grupo que quiero abordar, las consecuencias que su comportamiento tiene para el mantenimiento o no de las diferencias étnicas, y el sentido de la etnicidad en ellos y en las generaciones urbanas que se conforman en el seno de sus hogares.

Perfiles: inmigrantes (I)

Nombres	Nacimiento	Edad	Llegada	Cónyuge	Hijos	Ocupación
Goyo Salazar	Chichicastenango El Quiché	64	1948	De Cobán, Alta Verapaz	6 -2 muertos y resto casados-	Pequeña tienda
Aura Pop	Aldea de Panzós Alta Verapaz	46	1957	De Tecpán, Chimaltenango	6, solo una de 18 es dependiente	Servicio doméstico

Don Goyo nació en 1929 en Chichicastenango. Muy joven y huérfano de padre, se incorporó a los empleos de la modernización-globalización del momento. *Primero fui a trabajar en el hotel Tzanjuyú [Panajachel], de allí me trajo el administrador del Pan American [Ciudad de Guatemala], son de Estados Unidos. Estuve como diez años trabajando ahí, estuve fregando trastes, limpiar baños, así.*

Frente a la lejana y solitaria salida de Goyo –que se remonta a la década de los 40, Aura vino con sus hermanos siguiendo a su madre, a fines de los 50.<sup>28</sup> *Yo nací en Panzós. Mi papá tenía otra señora, entonces a mi mamá no le gustó y lo que hizo ella, mejor se separó de él. Ya ellos –su madre es originaria de Senahú, q'eqchi'es de tierras de colonización reciente, no formaban parte de una comunidad, sino que se asalariaban por temporadas en el trabajo doméstico en fincas y pequeñas cabeceras. Yo comencé a trabajar de siete años, de ayudar a una señora que me enseñaba a moler café, a vender pan, íbamos al río para ir a lavar.<sup>29</sup> La madre de Aura pertenece a esos pioneros de la migración indígena desde tierras apartadas. *Porque mi mamá se vino antes, ella se aburrió de la pobreza ¿va? Nosotros éramos tres, no alcanzaba el dinero para vestirnos, para calzarnos, para la comida. Cuando vio de que ella ya no podía regresar pues encontró el modo de aquí, mejor nos fue a traer. De nueve años me vine yo para acá. Estaba pasando con una cobanera, ahí vivimos con ella por la zona 6.**

Nada más arribar a la ciudad capital se incorporaron al trabajo. Goyo hizo su carrera laboral en diferentes hoteles. Su esposa es de Rabinal, se vino de niña y comerciaba en el mercado del Gallito. Mientras, Aura también dedicaría su vida a los servicios, en su caso, domésticos: *pues yo trabajaba siempre en casa. Cuando yo tenía 15 años, cuando yo me junté con mi primer marido, entonces agarramos el negocio de vender chicle.* Su esposo era de Totonicapán.

### **La vida urbana**

Las oportunidades que ofrece la ciudad para los migrantes indígenas son más bien decepcionantes. La experiencia de don Goyo en los hoteles y en el servicio como cocinero no le ha supuesto mayor orgullo profesional. *Lo que me gustó es de cocinar, poco a poco va a trabajar uno con los cocineros, fijarse lo que hacen. Si le gusta, pues va subiendo, y si uno no se le queda, tiene cerrada la cabeza, no sirve.* Nunca logró hacer dinero, se conformó con asalariarse e ir tirando: *pasé todos los hoteles, los clubes, Club Americano, Club Italiano, Club Guatemala y todo eso pase yo.*

*Nosotros pusimos la tienda, como uno de grande ya no le dan trabajo –continúa don Goyito, como se le conoce cariñosamente en la colonia. Tengo como diez años*

<sup>28</sup> En este sentido no corresponde al modelo de llegada individual, pero sí al sentido de desarraigo que supone.

<sup>29</sup> Van a hacerse diversas referencias a Cobán y hay que apuntar que Cobán –cabecera departamental de Alta Verapaz- es un genérico para referirse además a todo el departamento. Muchas veces quienes se dicen de Cobán obvian la relación municipio igual a comunidad de origen, quizá por su extensión y por contar grandes áreas desconocidas hasta recién.

*con la tienda, ya descansé, ya no tengo ya hijos, ya sólo los dos nosotros, ya todos tienen para sus gastos, para su sostén. Aquí en la tienda es esclavo uno, uno tiene que estar aquí, si uno cierra se van los clientes. Como nosotros vendemos maíz, todo se llena eso de aquí, ve. Compró en La Terminal, vienen a traer por quintal todos los que hacen tortillas, ése es el trabajo de ellas [las mujeres de la colonia].*

El recuento de la trayectoria urbana y laboral de Aura es algo confuso porque mezcla un discurso de reivindicación laboral con denuncias de la explotación y el paternalismo que lleva incluido. Con la venta de dulces, *fijese que fracasé mucho y me decepcioné y ya no me gustó. De repente comenzó a subir el producto. Como uno le da pena dar caro las cosas, así no me gusta negociar ¿sabe por qué?, porque tengo mis hijos y me pongo a pensar un montón, 'pobre la gente, apenas ganan para la comida y para que estén galgueando'*. Retomó el empleo de doméstica, hasta que probó suerte en una fábrica de tamales durante dos años. *Yo me conocía a la señora de hacía años, pero como ella le dejó el puesto a una hija y la hija se fue volteando, usted sabe que cuando ya tienen dinero... así es. Ahorita estoy en otro lado, estoy doméstica también. Es bonito porque tiene uno su comida, no hay quien lo esté martirizando a uno, uno trabaja tranquilo solo, porque ¿qué le queda a uno?*

Cuando nos reencontramos en agosto de 1997, Aura desenmascara la miseria de su vida como trabajadora a través de su empleo de lavandera en un cuartel. *Ahí le voy a decir la verdad, manda el brigada, manda el sargento, manda el capitán, mandan los tenientes, un montón, por eso es que uno no les obedece. El capitán y el teniente no dan ellos para la yuquía, ellos de gratis quieren todo. No nos pagan bien, cuatrocientos ochenta sacamos al mes, muy poco, pero ya me aburrí en casa [de doméstica] también, los patrones, no tiene uno aguinaldo, no tiene uno bono, nada, en cambio ahí se lo dan a uno, ¡ah Dios! qué va hacer uno.*<sup>30</sup>

El fondo reiterado de las palabras de Aura, como las de Goyo, es el de la lucha por la vida. No sabe leer ni escribir, *pero mire, gracias a Dios, me gano mi vida también, busco en qué manera. Aquí vendo un poco de comida, llevo a mi trabajo también bajo de agua, porque ahí es prohibida la vendida de comida. A escondidas, los soldados me ayudan, 'ahí viene el teniente, ahí viene el capitán', mejor escondo todo. Y ahí me está ayudando un poquito. Aquí sólo los que viven [los inquilinos] compran tortilla, aquí conmigo compran frijol, compran huevos, vendo mantequilla. ¡Ah! yo si no me muero de hambre, vergüenza es que voy a ir a robar, pero eso no es vergüenza.*

<sup>30</sup> En agosto de 1997 el quetzal estaba a 6 por un dólar. Aura recibe del Ejército de Guatemala unos 80 dólares al mes por su trabajo de lavandera. El almidonado que hace a la ropa es un proceso laborioso y pesado: *esa ropa que traigo yo ya está lavada, entonces lo dejo tendido, mañana temprano me levanto y hiervo el agua. Les hago la yuquía, lo cuelo y ahí tengo lista el agua hirviendo, lo tengo en el guacal y lo estoy moviendo, y de ahí le echo agua fría, le voy tanteando que sea así, como no algo tan espeso ni tan ralo. Muy trabajoso porque muy duro, parece cuero.*

### ***Persistencias étnicas***

Encontramos unas palabras escépticas y resignadas a las dificultades de la pobreza. Dice don Goyo: *no estamos aquí porque a uno le gusta, no, donde Dios le favorezca. Llevamos como treinta años, antes era covachas, era nido de culebras. Ahora ya se llenó, está de todas partes no sólo de la capital, ahora ya hay gente de Sacapulas y de Agua Blanca. Pese al tiempo transcurrido en la ciudad, aún recela, uno no conoce toda la ciudad, el centro sí, más hasta la orilla ya no, también da miedo salir.*

Pese a que *de muy chiquito dejé de estar con los paisanos y después vine trabajando con los gringos y con los ladinos*, Goyo continúa manteniendo los rasgos de hombre campesino, en sus modos de hablar y sus actitudes. Relajó el contacto y las vinculaciones con Chichicastenango, *bien regresé, pero sólo a dar vuelta, a visitar a mis hermanos, necesita fichas porque no va con los brazos cruzados, hay que llevar algo a la familia y también allá que le dan algo a uno también.* Goyo se unió a una mujer de otro pueblo que no tiene familia en ciudad. Pero no anda tan perdido entre el monstruo urbano, *aquí hay bastante [paisano], son sobrinos, son hermanos, hacen cosas típicas y ya tienen taller en Chichicastenango también, informándonos de su relación con ellos.*

El viejo aún se aferra a un origen y a un pasado: *yo me vino de 18 años tengo, ahora tengo 65, así indígena siempre, así nací, así tengo que seguir, ya uno no puede cambiar, solo y nace de nuevo otra vez* –así Goyo reconoce su adscripción y la afirma–. *Solamente la hablada que cambia, pero ya uno de su persona no se puede uno cambiar.* Esta “raíz” es heredada por los hijos *sólo que ya están más despiertos, ellos ya están estudiados y todo, lo que no sabemos nosotros, ellos lo dicen.* Aunque los hijos se unieron con gente del oriente y de la capital, Goyo considera que sus nietos *tienen sangre de indígenas, ya bisnietos y todo es sangre indígena, uno no puede cambiar la sangre.* Como entre los sacapultecos, de hombre acentúa el cambio producido por la lengua: *[Los paisanos ahora] ya saben en castilla también, ahora ya están despiertas todas las gentes, no como antes con la cabeza agachada anda uno, como ahora hay bastantes escuela.*

Dos de los hijos varones de don Goyo han muerto por el consumo de alcohol. Uno de ellos fue expulsado de su hogar por su mujer y recogido por Goyo y su señora dentro del lote techado. El *leit motiv* de un hombre que no ha logrado mayores éxitos en la ciudad se concentra en ubicarse en lugar propio y construir un núcleo familiar para toda su gran parentela: *hijos como seis, ya murieron dos. Aquí tenemos a una la más grande, ya ella se casó, ya tiene niños, no que no estamos aparte, todos estamos unidos. [El otro hijo] aquí vive y todo, si toda unida la familia, por cualquier cosa, una enfermedad, hay opinión, platica uno.*

Para Aura Pop, el balance es semejante y sus estrategias también, ha consumido su vida trabajando por sueldos miserables. Lo que valorará como producto de su lucha es el haber generado –con ella y su madre como núcleos, un centro de “recogida” familiar-paisanal donde las mujeres llevan la voz cantante: *yo me siento alegre, porque uno solito no tiene con quien platicar, o contar sus cosas, unas penas que uno tenga o se enferma uno.* La sociabilidad se construye dentro del lote. *Yo no tengo amistad con*

ninguna [vecina], para evitar, cada quien a su cuarto, cada quien a su casa, aunque está al tanto de todo lo que ocurre en la colonia.

El lote de Aura y su familia se ubica en una pequeña explanada arrancada al barranco donde los muros de contención están a punto de vencerse. Tienen unos chuchos, sarnosos pero ladradores, que advierten de la llegada de intrusos. El “vecindario” del lote familiar es enumerado por Aura: *aquí está mi familia, está mi mamá, mi hermano y yo, de ahí ya todos son inquilinos, cuatro familias, así como ésta señora, así como ella con sus dos hijos, y la señora que se lleva a mis niños a la escuela. Hay una mi prima que está viviendo aquí, que también trabaja, la abuelita también le cuida al nene. Vivimos bastantes. También explica su extraño arreglo conyugal, con este señor sí me casé. Él tiene casa allí arriba. Es muy enojado, es de Tecpán, aquí nos conocimos, pero casi no llego a la casa de él. Sabe qué pasa, él tiene a los niños. O sea, sólo domingos, sábados, están estos dos aquí. Si yo los tengo es quitarle la responsabilidad a él también, yo ya los crié, ya los gocé también, como él es algo codo con el gasto, prefiere tenerlos allá, por no dar aquí.*

En el caso de Aura, por su misma forma de llegada, como indigentes y analfabetos, su madre conservó las pautas de su indianidad en ella y en sus hijos. Pese a que nunca regresaron a su región de origen, sin embargo, la lengua franca de la casa fue el q'eqchi': *mi mamá siempre nos habla así.* Heredó el corte como una imposición materna que asumió sin cuestionar, pero que no reprodujo hacia sus hijas, en un proceso semejante al de otros indígenas urbanos. *A mí me aconsejaron mucho que me quitara el corte, que yo el costumbre de aquí, que ya no me convenía estar así. Pero yo les decía que no, porque yo ya me hallé con mi traje y mi mamá me regaña también. Ella dice que tenemos que tener el traje porque eso que uno sepa hablar y que uno se quite el traje, 'no quiere decir nada –me decía ella–, vos seguís con tu traje, no tenés que fijarte de la otra gente'. Pero ya con sus hijas, ellas sí lo tuvieron un tiempo, pero cuando comenzaron a estudiar yo se los quité porque dijeron que se burlaban de ellas. Ahora la pequeña a veces se pone por ganas de ella. Ella 'que hablen, que digan que uno es indio', se molesta mucho, porque como ella dice, 'uno es así'.*

La debilidad de la relación etnicidad-lugar de nacimiento lleva a Aura a una compleja confusión porque sus valoraciones están determinadas por su vida, conocimiento y experiencia urbana. Aura es, a diferencia de Goyo, una mujer capitalina. Tiene que “imaginar” la vida rural y la imagina más atrasada: *la diferencia que había, me imagino yo, de que uno pasaba más penas. Aquí hay médicos, en cambio en el pueblo usted se enferma, le dan monte y no saben qué es lo que usted tiene. Si usted se curó, porque Dios es lindo. Le voy a decir que allá no hay mucho adorno, no es aquello que esté alfombrado, no. Allá como es tierra, barre uno y ya estuvo.*

Las contradicciones de Aura cuando nos habla de la “costumbre” como algo compartido entre los indígenas y no logra especificar en qué consiste, se asemejan a lo que Renato Rosaldo refiere como un modelo extendido según el cual se espera que los portadores de “cultura” no ciudadanos, al entrar en ámbitos espaciales –como los urbanos– se incorporen a la corriente principal de ciudadanos uniformes y despojados



de “cultura” (1989). Ella como indígena urbana se ha visto “despojada” de una supuesta cultura que sí poseen otros indios no urbanos. Pero no se ve beneficiada por una igualdad ciudadana, y continúa siendo objeto de discriminación y paternalismo. *Yo siempre me siento que soy de allá, porque uno nunca pierde su costumbre de allá. Bueno, no tan el costumbre que se diga como viven allá, porque allá tienen más costumbre... o sea, tienen sus cofradías. Nosotros aquí no acostumbramos, es bastante cambiado. Pero uno tiene necesidad de vivir en un capital.* E insiste en la “costumbre” como el elemento cultural que diferencia indígenas y no indígenas –aunque se trate de indígenas “rurales” o “comunales”, que ella nunca ha sido, el caso es que le sirve para reafirmarse en su indianidad y en la de su marido. *La verdad es que él es natural y yo soy natural, para qué le va a decir uno ‘yo soy ladina’, porque uno es natural, conoce mucho las costumbres de allá. Bueno, ahora no sé si hay mucha costumbre allá.*

Pensando esto respecto a su familia, *Mi hija es puro natural, el esposo de ella, él es de Zacualpa. Ahora mi hijo no, la muchacha es de Guatemala, aquí se nació, ella no conoce nada de ningún pueblo, ni costumbres, ni lengua, ni nada. Sí hay diferencia, porque si nosotros platicamos, por lo menos yo con mi yerno, hablamos de costumbres, él me cuenta las costumbres de allá, cómo es vivir ahí. En cambio con ladina no, porque ¿qué me puede contar?* Con lo que indica cómo se mantienen los estereotipos del ladino como un sujeto social sin historia. Aura adscribe a sus hijas como una venganza genética: *somos naturales pues, lo único que ellas son nacidas aquí, es la única ventaja.*

Esta visión se produce porque a lo largo de su vida ella ha sufrido en carne propia lo que significa ser una mujer indígena, de corte, analfabeta y pobre. Marcada siempre por relaciones socio-laborales de patrón-siervo, aceptando un paternalismo que se basa en unas diferencias de estatus de las que no ha podido zafarse. Por eso sus hijas no visten ni hablan, no quiere que pasen por la sumisión implícita de ser indígena en la ciudad. Y al mismo tiempo crea formas de autoreivindicación y un mundo propio donde poder estar fuera de las ataduras de la subordinación étnica. A pesar de que el lote de la familia de Aura contiene una población diversa, hay una mayoría indígena, es más, de mujeres de corte, y asemeja “un reducto indígena” –de defensa ante el resto social urbano– gobernado por Aura, seguida de su madre y de un conjunto de inquilinas, donde entre todas hablan el q’eqchi’.

## 2. EL HOGAR MIGRANTE

Las otras dos historias son semejantes a las de los sacapultecos. Corresponden a José Zapeta y su esposa Micaela, y a una mujer –María González– del municipio de Uspantán y casada con uspanteca, todos migrantes muy recientes en la ciudad. Vienen por la pertinaz falta de oportunidades en origen, pero los 90 contienen otros matices que indican la creciente diversidad ocupacional en las comunidades y otras formas de relación del interior con la capital. Los Zapeta son gente de aldea. *Yo sé todo trabajo de la milpa. Yo cuando está vivo mi papá, me vine a una finca de Tiquisate. Hay para estudiar [en la aldea], acaba de llegar la maestra allá, pero como se murió mi papá.* Huérfano, José trató de encontrar otras vías de ingresos económicos, *yo estoy*

*negociante en Cobán, a vender frutas y naranjas. La esposa, de otra aldea vecina, se encontraba de doméstica allí. Cuando me junté, ya me vine para aquí, como nosotros queremos un trabajo alto, suave, tranquilo un poco. Con el azadón ¡cómo cuesta!*

**Perfiles: inmigrantes (I)**

	<b>Nacimiento</b>	<b>Edad</b>	<b>Llegada</b>	<b>Cónyuge</b>	<b>Hijos</b>	<b>Ocupación</b>
José Zapeta	Aldea de Uspantán, El Quiché	27	1988	Paisana	4, de 7 años a meses	Ayudante albañil
María González	Uspantán, El Quiché	28	1994	Paisano	4, de 9 a 1 año	Venta ambulante de lotería

Lo primero que José y su señora encuentran para trabajar es, cómo no, La Terminal: *cuando vine, me vine a vender fruta aquí en La Terminal y salimos afuera a vender. Después él se tiró a aprender un nuevo oficio: la construcción. Estuve tres años de ayudante. Y de ahí que me fui de albañil. Sólo así yo me aprendí, con mis nuevos compañeros, están trabajando en compañía y yo les vi que están haciendo y ahora ya estoy por mi cuenta; aquí en la capital siempre hay chance. Ya con la gente conoce que yo soy trabajador y ellos vienen allí a decir 'yo quiero levantar mi pared'*. Su esposa Manuela, una vez en La Ruedita, se metió a trabajar en las tortillerías de mujeres sacapultecas.

A pesar de provenir de Uspantán, María González y su esposo son de la cabecera y su formación y sus experiencias laborales son distintas. Apenas tienen dos años y medio de residir en la ciudad capital desde 1997. *Soy de San Miguel Uspantán. Mi abuelita es de una aldea a 15 minutos de camino. Allí siembran milpa, siembran frijol, siembran trigo, así como frutas. Cuando era muy chica dice que se murió mi papá, crecí sola con mi abuelito y mi abuelita y ellos se hicieron responsables de mí. Ella [mi mamá] se quedó con mis dos hermanitos, luchando con ellos. Mi finado abuelito trabajaba en una institución que se llama INDE. Mi abuela se mantiene en la casa, a ver sus cerdos, para ver sus animales. El durazno lo vendían por ciento, la manzana la vendían por libra y así. Yo les ayudaba, como él tenía sus bestias para pastorear, mientras llega la hora que voy a la escuela. Gané mi primero, mi segundo, mi tercero, mi cuarto, mi quinto y mi sexto grado. Y después me dijo si yo tenía ganas de seguir todavía, y entonces yo le dije que sí y seguí en mis básicos en San Miguel Uspantán. Mis tíos de allá ahora son profesores. Y después llegó al tercero básico, él me dijo que seguir todavía, pero como yo me casé, entonces allí se quedó el estudio.*

*Como tenía ganas de trabajar, como yo decía que no es por gusto mi estudio, estuve trabajando en una institución que se llama CONALFA, estuve trabajando como animadora, así para ganar la vida. Y ya empecé a trabajar y ya tenía mi primer hijo. Él trabajaba la milpa y de albañil y carpintero, de todo hace, hace de electricista, instalando línea. Porque allá ahora ya cuesta la vida, o pagan menos y allá ya no hay mucho, por eso fue que nosotros nos venimos. El hermano de él se vino porque ya no había chance*

*allá, estuvo en el Puente del Incienso, y después él se pasó para aquí a comprar un pedacito de terreno. Allá abajito, cerca de don Chepe [José Zapeta], en la mera orilla del barranco.*

En este reporte, María reivindica su vida como estudiante y como trabajadora de instituciones nacionales. Muestra las ocupaciones que se encuentran en los municipios indígenas como San Miguel, pero también las limitaciones que fuerzan a campesinos y no campesinos a probar suerte en otros espacios laborales como la capital. Describe la persistencia de una experiencia de minifundistas, de campesinos, de milpa y pastoreo, de acopio de fruta, de comercio; junto a una clara inserción a una dinámica nacional más amplia: los indígenas uspantecos son además trabajadores de la Municipalidad, del INDE o de CONALFA.



Una de las mujeres uspantecas de La Ruedita

*Pero esto les sirve de poco. Ahora ya llevamos dos años y medio aquí. Yo miro aquí bien, hay algo de trabajo. Él está trabajando de albañil. A veces busca trabajo, así por su propia cuenta quiere hacer, aunque fuera por trato, pero no hay. María González se consume recorriendo el centro de la ciudad con su pequeño a tuto, salgo en las calles a vender. Yo vendo lotería de la Santa Lucía. Es que aquí adentro se aburre estar uno.*

### **Haciéndose un lugar**

José Zapeta y su familia han venido jalando más uspantecos hacia la ciudad y hacia La Ruedita, una vez que han logrado la primera meta de tener un espacio, aunque sea la última champita en el barranco: *Ahí ahorita estoy pasando. Aquí, por gracia de Dios, ahorita es propio. Hay una mi cuata, ella me contó y entonces me vine a comprar, yo pedí mi tiempo y a comprar.* Con ellos se encuentra posando el cuñado de su esposa con su familia.

Los uspantecos todavía son migrantes muy recientes y eso les hace contrastar con los casos anteriores. El escepticismo de los primeros sobre la opción urbana aquí se encuentra más matizado. José mira un camino por recorrer en la albañilería: *primero Dios, a ver si voy a seguir o no voy a seguir, yo quiero aprender algo de carpintería, de electricidad, de plomería ya sé.* Tono y Micaela aún se muestran como parte del colectivo de allá, *vamos cada año y ahora este año no, es que no hay dinero. Todavía está [el terreno], sí está sembrado, como hay otro mi hermano y me dijo, 'lo voy a sembrar yo', y le dije, 'está bueno, siémbrale tú', como yo estoy aquí. Cuando vamos a pasear me voy a ir a mi casa y luego voy a dar una vuelta con mi suegra. Gracias a Dios, ahorita ya está cambiada [la aldea], como ya está evangelizada por la iglesia, es católica, antes está perdido un poco.* Pero también, son parte de la colonia –llegando al grupo parroquial– y de una nueva comunidad de uspantecos en la capital, *hay bastantes paisanos.* Está orgulloso de su reconocimiento al interior del barrio, donde entra en juego su visión de hombre comunitario y su vocación de servicio.

Mientras, su esposa se mantiene en la colonia y se integra a los círculos femeninos del trabajo de la tortilla. *Por mi hijo no se puede porque no dan trabajo, entonces yo en la tortillería.* Estos uspantecos en el proceso de insertarse en la ciudad como parte de una colonia siguen las pautas abiertas por “los sacapuleños”. Ahora están viendo de meter a sus niños a la escuela y para ello son claves los tips de las señoras sacapultecas, donde tanto Micaela o María han estado trabajando.

José Zapeta siente que ha logrado un espacio en la ciudad pero su valoración moral sobre la vida urbana es negativa. *Yo lo vi aquí en la colonia, hay algunas que dan pegamento, a tomar guaro, dejar a su mujer abandonada con su hijo... Allá en mi tierra no hay vicio, hay un poquito sólo. Pero, aquí, ¡ay, la gran púchica! Uno mismo a enseñar buenos caminos a los patojos, decir no tomar, no agarrar mal vicio. Yo estoy pensando mejor me voy a regresar a la aldea porque allá no hay nada y no hay que aconsejar nada. Pero yo, mi pensamiento, como uno ya, yo estoy acostumbrado a trabajar aquí, casi ya aquí alegre, pero si sale mi funcionamiento yo voy a regresar, tal vez...*

María González y su esposo se encuentran en la espera de hacerse con un espacio propio: *está caro un cuartecito, pagamos doscientos cincuenta. Nosotros pensamos en que hubiéramos conseguido un pedacito para que allí construimos una casa para no gastar mucho.* María tiene dudas de llegar a establecerse en la ciudad, sus aspiraciones, a pesar de que en la ciudad *hay más vida*, se encuentran en Uspantán: *si juntamos un poco de dinero, vamos a componer bien la casa, eso es lo que tenemos pensado, porque allá nosotros estamos mandando dinero para que nos siembren la milpa, nos siembren frijol, como allá vive mi suegra, mi mamá y abuelita allá vive y así si llegamos tenemos... En estos años seguimos estando aquí porque los niños están en la escuela y como el estudio es algo avanzada. Yo miro diferente aquí porque aprenden más los niños y es por eso es que vamos a vivir otros años, Dios mediante.* Los estudios de los hijos se convierten en la razón principal de mantenerse en la ciudad y las expectativas urbanas se cifran en estos términos: *Hasta donde Dios permite que llegaran ellos, que llegaran a estudios de categoría si ellos tienen posibilidad en la mente, así les digo.* María aporta una visión diferente, el que uno pueda retornar al pueblo con estudios y trabajar allí,

*nosotros les decimos que nos vamos a nuestro pueblo, y si ellos crezcan si ellos ya tienen el estudio más de alguno de ellos se quiere ir para allá.*

Según María, poco a poco ya está formando parte de la colonia. *Yo siempre platico con toda la gente, ladinos, de Sacapulas, 'buenos días', los que conozco, 'buenos días, buenas tardes, nos vemos'. Como uno aquí, lleva días y años de estar viviendo ya conoce más o menos la gente. En otros lugares he viajado, a la zona 7, zona 18, zona 15, zona 10, zona 9, 'buenos días' les dice uno y no contestan, entonces así como aquí que ya los conozco.*

### **Etnicidad en transición**

Habrà que ver más adelante cómo se produce la reproducción étnica en estos uspantecos pero, hasta ahora, como entre los sacapultecos, empiezan a sentir la necesidad de que sus hijos practiquen las técnicas de disimulo urbano. En el caso de los Zapeta se habla lengua en el hogar y entre los paisanos que lo comparten, los hijos "hablan en lengua" y poco a poco están aprendiendo el castilla, pero es significativo que los padres piensen que *en castilla es más mejor porque como uno está acá en la capital y todos te hablan así*. Las tentaciones ya empiezan a sentirse en el vestido a cuya hija *a veces le gusta, el vestido le gusta. Allá se va a ir en su tierra y se viste de otras formas, pero queremos meterla en la escuela y allá vamos a poner vestido*. Eso sí, ante su adscripción son contundentes: *como es, así es*.

María González matiza más este ser "un buen inmigrante". Para ella el regreso es todavía factible. Ella ha manejado el mundo urbano de una forma más fluida y no tan dicotómica: *Yo he venido aquí pero cuando era chiquita todavía, tenía 10 años, venía con mi tío. Mi abuelita tenía su tiendecita, vendía jabón, azúcar, comestibles, así tambos, jarrillas de plástico, y entonces él venía a comprar aquí, a La Terminal*. El dinamismo de las fronteras urbano rurales las explica con los paisanos que llegan *de ayudantes de albañilería. Y hay muchas que están trabajando en casa, patojos de 14, de 15, de 18 años. Hay algunas que las conozco cuando salgo a veces en el parque los domingos. Hay patojos que le dicen a uno 'allá en Guatemala salen buenos trabajos', se acortejan y se vienen, mientras al año vienen otros, se regresan, hay algunos que se casan, ya se van y allá hacen sus pasos, otros se van y otros se vienen*.

María también se anima a hablar de las relaciones interétnicas en La Ruedita y es de las pocas que señala puntos de conflicto. *Hay algunos ladinos que le dicen a uno que ese es indio, y a veces maltratan, hasta aquí mismo así dicen. Hay algunos que lo hacen de menos a uno, lo que hago es que me voy, aunque ellos me griten, me alejo de ellos. Aquí hay una señora que no se aguanta, 'que los indios, que no se qué'... Les decía a sus hijos que no juegan con ellos pero uno, aunque indio, es más limpio que ellos*. Con todo, su discurso, como el de la mayoría de indígenas en la ciudad, es conciliador y teñido por elementos religiosos. *Somos iguales, porque somos hijos de Dios todos. Mucha gente no es así, porque yo pienso que los que han estudiado se engrandecen, son egoístas o se creen algo así. Por lo menos, por mi parte, no doy alta categoría a uno y*

otro menos, aunque sus "igualitarismos" no suponen la negación de una distinción étnico-cultural.

Respecto a la lengua percibe la revitalización que se está desarrollando desde las comunidades: *platicamos así en el dialecto con mis hijos, porque ahora les anda ayudando más el dialecto, por ejemplo en El Quiché les está ayudando mucho a los indígenas para que no se pierda. Yo estoy aquí en la capital, pero yo sí platico con mis niños el dialecto para que no pierdan, mientras se van a la escuela a aprender castellano.* Y no tiene buena opinión sobre los cambios en el vestir, que identifica con cambio socioeconómicos y de cambio de estatus: *pues como su pisto pienso yo, porque tal vez les gustó ver alguien que vestía así, y ellos lo vieron y cambiaron de ropa. Por ejemplo si mi hija es corte y es huipil y si un día en la escuela o en un colegio me exigen hacer uniforme, le tengo que hacer, allí van los cambios de vestirse. Van con su uniforme que le piden, que lleve el uniforme los días de clase, y los días sábado y domingo que esté con su traje. Nunca he pensado en cambiar, pero si ella va a la escuela, le tengo que poner, pero nunca le cambio.*

El caso de los migrantes de Uspantán, al ser productos de otras circunstancias históricas, comprenden otras condiciones de base para recrear la identidad étnica en la ciudad. Como los anteriores cargan sin remedio la imagen de los indígenas migrantes de paso. Es difícil distinguir, y menos para los ojos de un guatemalteco de la capital, entre José Zapeta y Goyo Salazar, entre María González y Aura Pop. La ideología de la diferencia étnica y su simbología parecen mantenerse estáticas, como incapaces de atisbar los contenidos de la etnicidad que nos introducen los nuevos inmigrantes, menos de digerirlos. Los uspantecos cuentan con otras posibilidades de reforzamiento de su pertenencia étnica. Son parejas del mismo pueblo y con similares aspiraciones en la ciudad. Forman parte de una vía de oportunidades explorada por otros familiares y paisanos, cuentan con apoyo humano y ellos, a su vez, lo constituyen para quienes toman el mismo camino. Las redes étnicas que pudieron montar la primera oleada de migrantes indígenas, al continuar la migración y/o la comunicación "campo-ciudad", lo que están haciendo es crecer y multiplicarse.

Los uspantecos en La Ruedita aprovechan sus relaciones étnicas paisanales con los sacapultecos. Son de municipalidades vecinas, han mantenido relaciones históricas, hablan lenguas semejantes, se conocen bien. Frente a los sacapultecos, los uspantecos se encuentran más alejados de las vías de comunicación, su contacto con el castilla y con "la nación" ha sido más difuso y más reciente. Tal vez ello explica que sus estrategias de empleo se asemejen más a las clásicas de los hombres indígenas: la albañilería, y no tanto a las preferentes en los sacapultecos. Sus ideas respecto a la reproducción étnica parecen más conservadoras. Se podría pensar que los uspantecos son más reservados frente a la ciudad, al ser de migración más reciente se sienten más a caballo entre la ciudad capital y su lugar de origen. Pero esta es una percepción a revisar en el tiempo. Las mujeres uspantecas trabajan en las tortillerías de las mujeres sacapultecas, hasta que se independizan. Allí pasan largas horas de plática, juntas se integran a actividades sociales como la parroquia, se pasan información sobre escuelas, empleo, vivienda o sobre el mercado y otras compras.

Pero además de las condicionantes concretas de unos u otros migrantes, los uspantecos también señalan las modificaciones de la historia de más de 20 años

sobre el contexto general en que se mueven unos y otros. Las visiones y aspiraciones que portan a la ciudad son diferentes, los significados otorgados a la etnicidad también, la capacidad de asumirse como parte de organizaciones sociales y/o políticas han dado un vuelco. José y su mujer participan activamente en la parroquia junto a otros vecinos de La Ruedita, como lo hicieron en Uspantán. Mientras, el caso de María es significativo de esto por la educación recibida –ha completado el ciclo de básicos, más que muchos de los jóvenes de La Ruedita– y por el contexto “comunal” del que procede, de lo que es ahora Uspantán, después de haber atravesado el proceso de “desarrollo”, de ideologización, de movilización, guerra, posguerra. María González pertenece y maneja el ámbito nacional y conoce de la movilización étnica. Ella forma parte de un nuevo contenido del ser indio. Por supuesto, los cambios no implican haber superado ciertas formas de sumisión que se mantienen en la práctica por la persistencia de la discriminación, pero sí el ser más consciente de éstas y saberlas racionalizar y cuestionar. Las relaciones entre la capital y San Miguel Uspantán siguen siendo desiguales, porque allí *no hay chance*, pero San Miguel no es deslegitimizado en el imaginario de sus oriundos.

### 3. LOS JÓVENES Y SUS HOGARES

Este grupo de jóvenes se ha criado y crecido en la misma colonia. Buena parte son hijos de matrimonios entre indígenas migrantes de comunidades y lenguas diferentes que son muestras heterogéneas de aquéllos que vinieron en los 60 y los 70, construyendo sus familias desde la ciudad. Otros pertenecen a hogares que llegaron formados de origen y finalmente distingo a dos mujeres que se presentan como capitalinas “aétnicas”.

Perfiles de los jóvenes capitalinos

	Nacimiento	Origen de los padres	Edad	Hogar	Estudios	Actividades
Antonio Choc	Capital	Sacatepéquez y Alta Verapaz	24	Familia nuclear, tiene 1 hijo	6º Primaria	Carterista
Alfredo Tuyuc	Capital	Suchitepéquez y Alta Verapaz	21	2º de 7, nuclear sin padre	6º Primaria	Trabaja en construcción
Héctor García	Capital	El Quiché y Alta Verapaz	20	2ª de 7, soltero y entenado	2ª Básico	Maquila
Pedro Grijalva	Sta Cruz del Quiché	Ambos de Sta Cruz del Quiché	22	4º de 4, soltero Familia extensa	Perito contador	Mensajero en banco
Luisa Otzoy	Capital	Ambos de Patzún	19	3ª de 6, recién casada en familia extensa	5º Primaria	Jefa de hogar
Elisa Yax	Capital	Totonicapán y Alta Verapaz	24	2ª de 6, separada con 4 hijos	6º Primaria	Pizzería Domino's
María Caal	Capital	Ambos de Alta Verapaz	22	4ª de 4, familia extensa	Perito Contador	Contable en Droguería Nacional

## *Los hijos de la migración solitaria*

Las historias de estos jóvenes atestiguan la presencia de indígenas en La Ruedita desde los inicios de su constitución. Sus padres buscan el centro de la ciudad y las posibilidades laborales que ofrece, sin seguir estrategias colectivas tan definidas como en el caso de la comunidad sacapulteca, y las situaciones de los hijos muestran un abanico de ocupaciones muy diferentes y una gran exogamia.

Por ejemplo Antonio Choc, un joven grande, grueso y bravucón, se autoreconoce como el principal “ladrón” de La Ruedita. *Mi papá es comerciante y vende en La Terminal, mi mamá todavía sigue torteando. Estudié hasta sexto grado, yo miraba que mi mamá no podía, entonces yo mismo me decidí que ya no. Me dediqué a trabajar hasta ahorita que no estoy trabajando, pero casi toda la mayoría de mi vida he trabajado, en imprenta, en electricidad.* Sus expectativas, como para la mayoría de los jóvenes de la colonia que apenas cuentan con la primaria, son muy reducidas fuera de la posibilidad de salir a los Estados Unidos, como su hermano: *para el futuro de mis hijos me gustaría irme para allá, ésa es mi idea, al estar allá uno se levanta. Quisiera superarme bastante, aquí no hace uno nada, sólo gana para pagar y para comer, este país está decayendo demasiado, ya vamos a empezar a ver cosas malas.* A veces se le ve con su hijo, pero su esposa parece que le echó de la casa por tomar y por agresiones físicas. *Yo vivo con mi mujer, ya tengo un bebe, gracias a Dios ella tiene un pedacito de terreno con su mamá y ahí nos quedamos viviendo con la suegra.*

Antonio trata de justificar su “ocupación” de carterista: *ahorita que he estado sin trabajo, molesto con los patojos, me voy a jugar cincos. Los trabajos están duros. Yo pienso que los sueldos están bajísimos, aquí sube todo, el combustible, sube el azúcar y todo eso, el sueldo sigue igual. Hemos bastantes [desempleados en el barrio], ahorita con los amigos que estamos hemos como diez, he visto en algunos que prefieren ir a robar y no trabajar, y eso perjudica mucho, no hay conciencia. Aquí la mayoría que tiene pisto, zona 10, zona 14, ellos son los que se pasean en uno más que todo.*

Marcados por la pobreza, por el abandono del padre –éste va y viene por la casa dejando apenas un mínimo gasto, aunque se ocupó de enseñarles un oficio a los hijos, y por el retraso mental de la madre, la familia de Alfredo Tuyuc ha dependido de su esfuerzo. *Puro patojo fui de tapicería [por su padre], pero no fue mucho tiempo que estuve yo con él ahí, pero yo vi que el sueldo era muy bajito. Fui a una fábrica de tela, pero de ahí volví a cambiar. De ahí me metí a trabajar por mi cuenta, o sea, en lo mismo de tapicería y pintar casas y con eso me sostenía y sostenía a mi mamá. Ahora estoy en construcción, ando con un arquitecto, él me llama cuando va a hacer trabajos. Busco otros trabajos para sostener un poquito más, honrado siempre.* Él con sus seis hermanos –algunos vinculados a la delincuencia, su madre y su abuela se reparten en dos desordenados cuartos de Las Galeras.

Y, como Alfredo, también Héctor es una excepción entre sus hermanos de onda marera. Él y su hermana mayor, Claudia, se criaron con su abuela en esta vivienda de La Ruedita porque son hijos de una primera unión del padre. El padre es originario de un caserío de Sacapulas pero no pertenece a los círculos de la comunidad



sacapulteca de La Ruedita. *Yo lo que sé de que él estaba trabajando allá de comprar algodón y en eso vinieron agarrando personas para el servicio militar, ¿verdad?, y él se vino para acá. Mi mamá venía aquí por el Parque y trabajaba aquí en una casa. Vino bien chiquita, según sé, solita también. Con mis abuelos he vivido más que con mis papás. Mi abuelita pues casi se dedicaba a vender, hacía tamalitos.*

*Yo empecé a trabajar a los cinco años. Cuando comencé a trabajar aquí en la colonia sacaba las basuras, todavía tengo una foto donde estaba la carreta que yo usaba. Duré como unos cuatro años, las iba a tirar así a un barranco aquí abajo. Ahí por la Avenida Elena, había un señor que tenía un pinchazo. Me dijo que si quería trabajar con él. Pues bueno, me vine yo y le consulté primero a mi abuela. Me dijo 'está bien'. Y comencé trabajando así con él, en ese entonces me daba cuatro quetzales semanales y el señor me decía siempre 'vas a ir a estudiar', porque sólo mediodía y me mandaba a estudiar, ¡va! Después de eso me puse a trabajar en una funeraria, ahí también de limpieza, limpiaba las cajas, barría. A veces me mandaban a cambiar personas fallecidas, o sea, muertos. Después de eso, el señor había tenido una quiebra, me salí. Después de eso un señor me dijo que si quería trabajar con él de jardinero, y cuando no iba uno a trabajar, yo les iba a las casas a buscar quién quería que les pintara. Dejé un tiempo eso y me metí a un taller de enderezado y pintura.*

*Siempre les pedía permiso, mediodía trabajaba y medio estudiaba, así, siempre he estudiado. Ya en los básicos sólo llegué hasta segundo. Después del taller ese, fui a trabajar con otro señor en electromecánica. Al don se le quemó el taller porque había un muchacho que a veces le gustaba jugar con las cosas de electricidad y saltó y cayó en un tambo de gasolina y comenzó a quemarse. Después encontré un señor que trabajaba en limpiarse sanitarios, o sea, quitábamos el sarro en los baños y todo eso, trabajando oficinas, cervecerías, embajadas, pero como el señor se fue a los Estados Unidos... Me fui para ayudante de albañil como cinco o seis meses. De mensajero me metí a una maquiladora donde hacen ropas de ayudante de corte. Ahí sí me pasé de cortador. Se llama Xebla, es así pequeña, como unas 50 personas. Ahorita sigo siempre ahí, llevo para casi medio año. Pues al otro año, primero Dios, sí pienso seguir estudiando, pero quiero juntar más para poder así tener recursos para pagar el instituto. Perito contador tengo en mente". Y Héctor no se resigna a dejar de soñar... "he pensado ir a la universidad o así. Puede ser que doctorado.*

### **Los hijos de la migración conjunta**

Otra pareja de jóvenes responden a la segunda modalidad de migración. Son Pedro Grijalva, que llegó desde El Quiché en 1972, *meses tenía cuando nos trasladamos para acá por recursos económicos, mi papá se dedicó a vender, y Luisa Otzoy –nacida aquí– cuyos padres son originarios de la misma aldea de Pätzún. Mi papá vino a trabajar aquí con su mamá, porque allá no se gana como aquí, ¿verdad? Y pusieron un negocio de leña, así como ahora. Él se vino aquí de 15 años y ahora ya tiene 43. Aún no estaban casados, ya la conocía allá y la fue a traer y aquí se casaron. Todos nacimos aquí. La abuela ya había puesto tortillería y venta de leña.*

La vida de Pedro ha seguido cauces muy distintos a los que hemos visto, empezando por su pertenencia a una familia muy unida. *Mi papá me proporcionó la primaria. Y ya los básicos corrió a mi cuenta. Y ahora estoy cursando quinto, pienso terminar para superarme. Tengo que seguir en la universidad, derecho.* De manera que Pedro, un joven delgado, moreno y fibroso, de ojos negros y brillantes, tiene sus miras puestas en el estudio, una meta que marca su vida y su discurso. Se enfrenta a dos mundos paralelos y en cierto modo antagónicos. Uno es la familia y su círculo. Pedro vive en una casa más amplia, donde se encuentran también la hermana con el marido y cinco niños, y sus padres. Otro es el Banco donde piensa desarrollar su carrera laboral –aunque sólo ha llegado a la categoría de mensajero, e incluso entregar sus mejores años corriendo en su equipo de atletismo. Empezó a trabajar *a los doce en una carnicería con mi hermano, después me empecé en una carpintería y luego al banco, ahí me salió una oportunidad por medio de un empleado de ahí que es conocido de mi hermano, de aquí de la colonia. Allá mismo me quedo [en el banco]; ya está todo listo para una plaza, pienso de llegar a vivir mejor más que todo.*

Luisa Otzoy no terminó la primaria. Esta joven es trabajadora en la tortillería de su madre, lleva el corte y huipil de Patzún, y una gastada gabacha para mientras tortea; también se ha hecho un artístico copete en el pelo. Gruesa y chaparra es una persona con carácter y de risa fácil, características que hacen una extraña combinación con su evangelismo y su aceptación de la preeminencia del patriarcalismo más ortodoxo: la sobresaliente figura de su padre, Joaquín Otzoy. La organización del hogar de Luisa contiene muchas de las características observadas en los hogares indígenas de la ciudad capital. La base económica gira en torno a la tortilla y, como complemento, la leña, que está en manos del padre, *porque digamos, como nosotros somos indígenas, casi no manejamos bien el castellano y para trabajar en un lugar hay que hablar bien el castellano, él no puede leer, él no puede escribir, ¡mejor prefirió el negocio!* Hace apenas tres años éste ha habilitado un espacio como librería evangélica y venta de instrumentos musicales.

*Tengo cinco hermanos. Somos cuatro mujeres y dos varones, aquí todos vivimos juntos.* Las dos hermanas casadas viven aparte, pero en las inmediaciones. En 1998 María se había casado y el esposo –no indígena– se ha integrado a la vida del hogar de los Otzoy. Con un embarazo difícil, Luisa no trabaja la tortillería pero apoya a su padre en la tienda. *Yo soy la que vivo aquí nomás, aparte, pero así en la misma casa. Nosotros le damos unos trescientos quetzales cada mes a mis papás, para que se ayuden. Yo me mantengo en la casa porque él no me deja trabajar. Él me dice, 'yo estoy trabajando para que tu estés bien y no quiero que te maltraten'. Dedicarme al niño, porque eso es lo que él desea. O sea, que él es un buen hombre, no es de esos que 'mirá andá, trabajá, ayudame, no, él no, es bien cariñoso, gracias a Dios que me tocó un buen marido.*

### **Entre la realidad y la ficción**

Además hay dos casos que voy a llevar de la mano porque son excepcionales por lo que nos descubren: son Elisa Yax y María Caal. Ambas mujeres se pueden considerar

dentro de la primera forma migratoria: de padres de origen geográfico y trayectoria de vidas diferentes, aunque la segunda comparte características del segundo modelo porque sus padres se conocieron y casaron en la ciudad, pero son originarios de los alrededores de Cobán.

A Elisa –cuya madre es Aura Pop, a la que recién he presentado– la encontramos en una primera entrevista al final del embarazo de su última hija, cuando todavía era ‘de Álvarez’. Resultaba una mujer especial porque, conviviendo con un esposo migrante de Zacualpa –El Quiché– y dentro de una red residencial dirigida por dos mujeres q’eqchi’és, su madre Aura y su abuela, ella mantenía una imagen y un discurso alejado de las marcas étnicas: no se representaba como indígena. Las incoherencias que muestra permiten entender las contradicciones que genera la etnicidad y sus “cargas” en individuos sometidos a estas socializaciones peculiares. Se ha manejado dentro de un intenso contacto con una heterodoxa población indígena que se ubica en la ciudad; sin embargo, su ser urbano se ha mantenido en tensión con su origen y las relaciones étnicas. *Yo trabajaba de limpieza y de ahí conocí con mi esposo y me casé, él tiene carretas en la calle. Es de Zacualpa, de una aldea. Él se vino muy joven.*

Tres años más tarde, en 1997, nos volvimos a encontrar; entonces la situación se había modificado drásticamente para ella, *él se fue con otra y me dejó con mis cuatro hijos y fue bastante duro para mí pues, por decirlo así, me dejó hasta los suelos*, y había tenido que ponerse a trabajar. Entre estas transformaciones también su imagen y su discurso se habían modificado, ahora afloraba más claramente lo que ella quería que entendiéramos de su “nueva” personalidad social. El trabajo en la empresa de Domino’s pizzas es perfecto para una joven que se quiere escenificar como urbana, moderna, dinámica y simpática. Su discurso va a girar en torno al empleo y en torno a la presión que sufre como madre de familia.

*Gracias a mi hermano tengo ese trabajo. Yo entré en el área de echarle el ingrediente a la pizza y poco a poco fui aprendiendo y me fui metiendo en esa área de masa. Ya soy famosa porque dicen que hago buenas pizzas y todo. Al principio como todo cuesta ¿verdad usted?, me salían mal, ‘Dios mío, quiero que me salga como a mis otros compañeros’, y poco a poco ya me salieron bonitas. Estoy contenta con el trabajo porque me conocen por una buena masera y cuando miro los compañeros están atrasados, entonces yo me meto y me pongo a trabajar ahí con ellos y el gerente sólo se me queda viendo y yo soy una que me gusta motivarlos.*

*Al principio de este año se me maleaba un poco de ir a dejar a la nena grande, a ésta y al otro, me cansaba demasiado... Así como hoy, voy a dejar al nene y no tengo nada que comer, pues al mercado de El Gallito paso comprando. Luego aprovecho a lavar y de ahí me apuro, lavo y ya me baño, me alisto, me arreglo. Le digo a mi abuelita que ella me ayude y yo le doy unos centavos. Ya ellas vienen a las doce de estudiar, ya mi abuelita les da el almuerzo, ya se quedan con ella. Luego yo como que soy una canción, como un disco rayado, ‘estudian, ahí me hacen el deber, tené cuidado con tu hermana’, todos los días les digo lo mismo.*

La historia de María Caal difiere esencialmente de las que hemos visto. Aunque sus padres se conocieron en la capital, ambos son q’eqchi’és y han complementado

las residencias entre Alta Verapaz y La Ruedita, desarrollando un proyecto muy elaborado hacia sus hijos en la ciudad. *La historia que nos han contado que mi mamá trabajaba en una casa y mi papá repartía leche, se conocieron y mi mamá se casó con él a los 14 años.* María fue educada como capitalina y ahora es secretaria contable en la Droguería Nacional.

*La verdad es que nosotros sí nos vimos un poco apretados, pero lo hicimos, ¿verdad? Mi mamá es de la opinión que no se compren grabadoras y refri y todo eso, sino que ella siempre pensó en educarnos. Mi mamá ha sido una persona que aspira a mucho. Ella puso crianza de marranos y en diciembre los vendía, que siempre se iban que 22, 30 marranos. Era un dineral pues. Y cada vez le abundaban, ella decía que ese el medio de vida de ella y con ese nos iba a sacar adelante. Como le digo, fue muy inteligente porque nos consiguió beca a los hermanos ¿verdad?, y mi mamá no sabe leer ni escribir.*

Y María se va a hacer cargo de las aspiraciones maternas. *Hablé con la directora del colegio y ella me dijo, 'mire yo le voy a dar todo el apoyo que usted necesite, usted no se preocupe por nada. Tenemos que entender a su mamá que, aparte de que es una persona indígena, entonces ella está muy sentida: '¿qué hice que mis hijos no me hayan aprovechado el sacrificio que yo he hecho para ellos?'. Entonces usted sí lo va a hacer-me dijo-, usted tiene que borrarle esa imagen a su mamá y salir adelante'. Y bendito sea Dios pues sí logré bastante de lo que ella decía. Y cuando llegué a cuarto perito, me dijo la directora, 'mirá usted se merece una beca, hoy queda usted totalmente becada hasta que se gradúe, lo hago porque yo quiero que usted sepa que no está sola y usted tiene derecho a ser como todos nosotros'. Pues era un compromiso mucho más grande. La relación que se dio en el colegio fue bastante amplia. Y, bendito sea Dios, mi mamá era la única natural en todo el colegio y la respetaban mucho. Tuve un problema con una compañera porque dijo que mi mamá era indígena. Pero no lo dijo así, sino 'jes que las indias hieden!'. Entonces yo me molesté y sí nos peleamos. Pero de ahí no se volvió a dar el problema.*

*Yo sigo en la Unepar, en el departamento de auditoría interna. Sin embargo, las aspiraciones de María no se proyectan sobre este empleo: he querido salirme de ahí y por eso yo quiero mis vacaciones, porque en ese tiempo yo miro qué nuevo y me voy donde me paguen mejor, me gustaría escalar. A mí me gustaría tener un negocio de depósito de granos, porque me gusta el movimiento y es algo que siempre se vende. Siempre he pensado en tener un negocio o una cafetería, da mucho trabajo, pero es algo que si uno lo hace bien, le llega.*

### **Diferentes grados de encierro**

Los círculos de relaciones sociales de estos jóvenes de La Ruedita son limitados. Puesto que sus experiencias escolares han sido cortas y las laborales son precarias, no han desarrollado círculos de referencia sólidos más allá de lo que es el espacio vecinal. Como con los sacapultecos es preciso distinguir entre los y las jóvenes.

La principal actividad articuladora de convivencia barrial la constituye el fútbol, el caso paradigmático de ello lo constituye Antonio Choc que es el prototipo de "chico de barrio". *Yo sólo fútbol, toda la vida fútbol. Ahorita vamos otra vez en primer lugar en la liga. Con los del tope no nos llevamos, con ellos nunca [jugamos], cada quien pertenece así a su pedazo, ya de la iglesita para arriba es otra cosa, pero de ahí para abajo ya somos nosotros.* Los ejes de su vida los construye en torno a su territorio: La Ruedita de abajo, y a dos actividades: el fútbol y los asaltos y robos nocturnos en las cercanías. Esta limitación de horizontes le hacen manifestar cierto rencor social, *Sólo de que me volviera rico me salgo de aquí, de lo contrario aquí mismo en la zona uno, no alejarme de la colonia.*

Con el desgaste de trabajar en maquiladora, Héctor apenas cuenta con tiempo de ocio, pero los domingos se dedica a jugar al fútbol: *no mucho salgo a la calle. Con los compañeros de trabajo, voy a jugar fut, voy para allá y de ahí, para acá a la casa.* Mientras, para Pedro el paso al mundo adulto ha sido muy rápido, *ya no [tengo amigos ni juegos] porque cada quien tiene su modo pues, en eso hemos cambiado bastante. Me vengo para acá porque tengo que ver por mis hermanos y a veces cuando quiero distraerme pongo música, me pongo a oír para no tener problemas ni nada de eso.* Y el eje vital para Pedro queda entre la familia como centro de la cotidianidad, y el Banco y el atletismo como las metas de movilidad social: *Salgo a las cinco y entro las diez de la noche, prácticamente sólo vengo a dormir aquí. Le dedico [al atletismo], se podría decir, dos horas y media al día y los fines de semana me quedo aquí escuchando música.*

La socialización de la familia de Elisa Yax está muy marcada por el miedo a la ciudad y a sus peligros latentes, pareciera que se han enquistado hacia dentro de la minicomunidad han construido. Refiriéndose al uso del tiempo de descanso, comenta: *los quiero sacar al parque a que se vayan a divertir un poco, pero me dan lástima porque quieren un helado, quieren esto, y ahorita me acaban de pagar la quincena y ya no tengo dinero porque ya que le debo a mi mamá también. Como les digo a mis hijos, aunque sea frijolitos, yo soy una que soy bien humilde, si no hay nada, quesito con tortilla caliente y ya estuvo. Pero ellas no mucho son así, 'mamá que queremos carne' entonces ya no son igual. Casi no salgo y, cuando estoy muy cansada, lo que hago es dormir.* Elisa enfatiza la comunicación con sus colegas. *Tengo una compañera en el trabajo y somos muy llevadas. Me dice 'vení a mi casa', porque a veces tengo dos turnos, salgo a las tres de la tarde y vuelvo a entrar a las seis, entonces cuando es así la compañera me dice, 'sabés qué, llegá a la casa y aunque sea frijoles aquí almorzamos'. Entonces almuerzo con ella, me estoy un ratito y ya otra vez al trabajo. Pero sí, compañeras de trabajo y hasta compañeros de trabajo, no sé, soy muy famosa y me quieren bastante, me di a querer bastante.*

María Caal también enfatiza el encierro y la socialización barrial de puertas adentro, aunque cuenta también con los círculos de las compañeras de la escuela y del trabajo. *Porque nosotros fuimos criados en la casa y yo, póngale que no tengo nada que hacer como hoy, me acuesto y para variar me duermo. Me pongo a ver televisión.*

*Aquí a la par está el salón comunal, los fines de semana hacen fiesta y para variar el licor, la mayoría creció conmigo, entonces no estudiaron. Yo salí y ellos se quedaron igual. Nosotros nunca hemos compartido con la gente de aquí, sólo 'buenos días' o 'buenas tardes'. En el colegio y con la compañeras nos juntamos y '¿dónde vamos a comer?', o '¿vamos al cine?' o 'vamos a visitar a aquella que no la hemos visto'... y a las 6, 7, ya vengo aquí. En las instituciones se da mucho de que 'usted anda con fulano', entonces en el trabajo es con una compañera nada más, de ahí con hombres sí salimos, pero bastantes, nunca he salido sola con ellos. La presencia de la madre es la que le trastoca la vida cotidiana a María. Cuando viene, a ella no le gusta comprar [tortillas], porque dice que no las hacen como ella, entonces ella las hace. También hace para vender. Entonces yo la ayudo y le digo, 'mirá mamá no tortee', '¡ay no, hija! yo no puedo hacer comida para dos personas, y después ¿qué hago?'. Cuando ella está aquí es cuando menos salgo.*

La excepción es Luisa Otzoy, que asume el círculo familiar con el religioso. *La verdad que nosotros somos cristianos, somos evangélicos, entonces el señor me regaló un ministerio y yo canto, o sea, participo, y nosotros íbamos a las invitaciones en Chichicasteñango, en Chimaltenango, donde sea. Mi mamá se quedaba aquí en la casa. Siempre ha salido todo el conjunto y mi papá. Lo más lejos que he salido fue San Salvador. Nosotros íbamos y tardábamos unos cuatro días y así, las clases yo lo dejaba. Entonces, yo dije, mejor sólo sexto voy a sacar y así me dedico más al ministerio.*<sup>31</sup>

La figura paterna impuso la inmersión de la familia en las actividades evangélicas: *aquí me quedo en mi casa, casi no salgo, mi papá nunca quiso que yo hiciera amistad con la gente de aquí. Él lo que me dice que 'si no tenés nada que hacer, mirás la tele, o leés la Biblia o te ponés a hablar ahí', pero de que vas a andar mirando al cine, ¡no, jamás!, que vayas a pasear, ¡jamás! Si él sale, salimos todos, pero si no sale él, no salimos. Es un evangelismo militante asumido como forma de vida de todo el hogar, hasta tal punto viven para "la Iglesia" que incluso ella misma se ha casado con un vecino no indígena perteneciente a la misma iglesia: "Jesucristo es el Camino de Vida". Desde la primera entrevista de 1994 vaticinaba que de casarse: con cristiano, es que si uno quiere cumplir lo que dice la Palabra de Dios, lo tiene que hacer, porque la luz con las tinieblas no puede unirse. Últimamente ha tenido que templar su entusiasmo. En la iglesia estaba yendo a cantar, cuando tenía tres meses de embarazo me afectó al estar cantando, por la fuerza que uno hace y el niño se me quiso venir, tuve una amenaza de aborto, entonces mi esposo se asustó y me dijo 'ya no vayás, ya no salgás a cantar'. Ahorita ya no estoy saliendo, pero yendo a la iglesia si estoy, todos los días.*

## **Escabullendo la connotación étnica**

La mayoría de estos chicos y sus hogares parecen contar con escasas bases para la articulación étnica.

<sup>31</sup> Este fragmento pertenece a la entrevista realizada en 1994, cuando todavía no estaba casada.

### **Los jóvenes de La Ruedita**

La respuesta de los hombres frente a la etnicidad sugiere que entre estas generaciones urbanas hay un escape de las implicaciones de las categorías étnicas, además sus pertenencias étnicas han quedado diluidas por el desarraigo de sus padres. Por ejemplo, hablar del tema étnico no es del agrado de Antonio Choc. A pesar de que su madre es de corte, no le gusta que le identifiquen como indio, pareciera que tiene internado que los indios son “los otros”, los sacapultecos, o bien los que él llama “los de pueblo”. Dice: *la verdad si preguntan de dónde soy, la verdad yo no me identifico como tal, para que voy a ocultar. Acepta que la ciudad es un ámbito discriminador, la clase de ellos es muy criticada aquí, no sé por qué, es malo porque, sea como sea la persona, yo si que pienso de que todo el mundo somos hermanos y nadie es extraño.*

Como Antonio, Alfredo busca estar fuera de las adscripciones étnicas, siente *como le dijera yo, porque soy más guatemalteco que de un departamento pues*, nunca viajó a Cobán ni conoce a sus abuelos de allí, y apenas maneja más de la familia paterna de Colomba. En la atribulada vida de Héctor, llena de esfuerzos y buena voluntad, el marco étnico de las ascendencias de todo su entorno familiar parece diluirse en la ciudad: *mi mamá se quitó el corte porque donde estaba trabajando en una casa le dijeron que se pusiera vestido; y las posibles comunidades de referencia tampoco tienen un perfil definido: no conozco Sacapulas. Tampoco me ha llevado [mi papá]. He ido a Cobán, en pueblos, fui cuando se celebró una Semana Santa.* La presencia étnica se manifiesta en la continua llegada y recepción de parientes diversos que llegan de Cobán: *Cuando están aquí mis tíos si hablan q'eqchi', casi toda mi familia sabe así.* El ser indígena es, interpretado por Héctor, como ser pobre, fluctúa al hablar entre el ellos y el nosotros, manifestando cierta confusión entre quienes son o no indígenas. *La diferencia [se da] en cuando se pelean, hay unas personas que se consideran más. Cuando se empatan '¡ay, indio que no lo he hallado!'. Sí, me ha pasado, en la escuela me salían problemas, pero me hacía el loco. Siempre hay unas personas que maltratan a otras.*

### **Etnicidad en familia**

Lo que vamos a encontrar entre quienes pertenecen a hogares que llegaron formados a la ciudad y entre las mujeres –para quienes la convivencia con la faceta étnica de sus progenitores es más intensa, más aceptada y asumida, es que se produce una distinción entre un círculo familiar-residencial y otros círculos de relaciones sociales más amplios: el educativo o el laboral. Una coexistencia en la incompatibilidad de dos mundos paralelos, donde el estigma del ser o provenir de indios no debe de influir en unas aspiraciones sociales dentro del colectivo urbano no “étnico”.

La mentalidad de la familia de Pedro Grijalva es semejante a la de los sacapultecos, en el sentido de entrar en la ciudad para “superarse”. Pero las relaciones con Santa Cruz de El Quiché se han diluido y Alfredo: *tengo ya varios años de no viajar, como once o así. Le podría comentar algo, que Quiché viene siendo un pueblo que se está desarrollando menos que la capital, porque aquí ya se están utilizando sistemas electrónicos, mientras*

que allá todavía no ha llegado ese sistema. Con todo la etnicidad no está peleada con la inserción social, pero se mantiene en espacios privados. Es indígena *por el motivo de que vengo de allá y soy parte de la familia de...* Siempre hablaron k'iche' en el hogar, el castellano lo aprendió *cuando nos trasladamos para acá, lo fui perfeccionando relacionándome con personas, amigos y todo eso*, y su madre, hermanas y sobrinas visten siempre con el corte y huipil. Reivindica el corte y la lengua k'iche' hacia unos hijos que quisiera que fueran un poco superiores que yo.

### **Etnicidad y evangelio**

La situación de la dimensión étnica en la familia Otzoy es de las más chocantes porque es una familia indígena asentada en un evangelismo que les absorbe por completo. La vida urbana forma parte de todo un cuerpo que les dota de estatus –frente a la gente de su propio pueblo y su familia de allí. Así, para Luisa Otzoy, el pueblo ha dejado de tener sentido porque a sus ojos es un lugar sin “desarrollo”. *Casi no me gusta ir allí, la verdad es que no me llama la atención, no me gusta el pueblo, peor en la aldea [se ríe]. Sólo ir a ver a mi abuelita, pero de ir a quedarme unos días allá no, y siempre aquí los hermanos de la iglesia nos vienen a buscar con invitaciones y casi no salimos ya. [Mi papá] tiene una pequeña casita, herencia de mi abuelita, lo que ha pensado él que si el día que llegue a partir mi abuelita, lo que va a hacer él es vender la casita. Nos gusta más aquí en la capital, aquí viven mis hermanas y en Mixco viven varias tías, vienen seguido, porque como aquí vive mi otra abuelita, la mamá de mi mamá.*

Esta familia, digamos “urbanizada” y “evangélica”, de Luisa Otzoy muestra un comportamiento típico respecto a la tensión entre lengua maya y castellana. *Aquí siempre hablamos así en dialecto. Con mis hermanos no, ellos sólo el castellano porque es que se les puede acostumbrar y el castellano no lo van a poder manejar. ¡Ay!, así nos pasó a nosotros, la gente nos hablaba y no les contestábamos porque no entendíamos ¡es caso muy triste!* Respecto al corte, María sugiere que se va dando una transformación progresiva en la actitud de los padres conforme pasa el tiempo en la ciudad. O bien podría entenderse como que se conforman con que las hijas mayores queden como herederas de la marca étnica. *Ah sí, mi papá no lo quiso [cambiarme]. Antes no quería, ahora sí, pues a la nena la está vistiendo así en vestido. ¡A saber!, tal vez por lo caro que está, porque ahora ha bajado la venta [de tortillas]. Es mi papá [quien decide].*

*No me pienso quitar el corte porque el vestido no me gusta [se ríe] porque como no es mi traje. Mi hermana sí se quitó el corte, ella se puso vestido, yo la miro diferente, la miro bajita y la miro, no sólo que somos bajitas, peor la miro yo [más risas]. Mi papá sí se molestó cuando le quitaron su traje, también él desde ahorita me está diciendo ‘¡que no te lo vayas a quitar!’ [risas].* El traje marca la pertenencia al grupo étnico, así María yo no puedo decir ‘yo soy ladina’, no puedo decirlo ¡sería ridículo!, la gente imagínese verme con corte y yo decir así, se reirían de mí. Sin embargo, las “revestidas” pueden permitirse la “ilusión” de parecer del grupo ladino, la hermana pequeña ya la miran así ladina, no le dicen..., bueno como ella la ilusión. María ha terminado uniéndose a un hombre capitalino ladino, privilegiando la adscripción a la iglesia



evangélica sobre la etnicidad, pero éste muestra una actitud novedosa, la ha obligado a valorar el kaqchikel: *a él le gusta, y ahora le estoy enseñando a él y 'enseñame, enseñame', para él es una alegría enseñarle. Sí, pero lo que yo le digo a él, 'es de que yo no te quiero enseñarte' digo yo. '¿Por qué?' me dice, 'porque yo lo que quiero es olvidarlo, le digo yo, lo que quiero aprender más es a hablar el castellano'*. Para Luisa Otzoy, su hijo ya no va a ser ladino ni indígena, *bueno la verdad es que tendría que ser guatemalteco, o sea pues, que como aquí va a nacer. Yo tampoco le voy a poner corte, porque toda la familia de él es de vestido. Pero tal vez le enseñe a hablar lengua porque mi esposo así quiere, 'quiero que cuando nazca el bebé le enseñés, así como me enseñaste a mí quiero que le enseñés a él', 'está bien'*.

Considera que se están produciendo cambios significativos en el ser indígena, hay una "superación" que María casi va a asimilar a "ladinización", *o sea, ahora ya hay más pláticas con los indígenas y los ladinos. Ya no es como antes que los ladinos humillaban más a los indígenas, tal vez porque los indígenas han podido superar pues, porque ahora en todos los pueblos pueden hablar más el castellano, ya podemos mascar un poco más, entonces por eso ya no nos humillan más, porque antes de una vez, no podernos ni explicar y todo eso, entonces por eso es que '¡ay... esas indias!' ¿va? Pero ahora ya todos los indígenas ya estudian en universidad, son indígenas que se visten así de porte y todo, pero ya tienen superado al indio ¿verdad? Y por eso tal vez ya se sienten casi iguales, pues tal vez por eso sí ha cambiado*.

En definitiva, este caso es complejo por su comportamiento y concepción familiar indígena que trata de hacerse un espacio en la ciudad adoptando ciertas presuposiciones antiindígenas: desprecio por el lugar de origen, por la lengua o el traje, o la aceptación del estereotipo de que el indígena es inferior por no hablar castilla; pero junto a ello hay orgullo por la superación del indígena en general y de ellos en concreto, aunque en su caso ésta venga ligada al encuentro con Dios.

### ***Elisa: la ambigüedad étnica***

Elisa Yax se divide entre su vida familiar en el lote y unas aspiraciones sociales donde la etnicidad queda ocultada y negada. Ya vimos como su representación buscaba alejarse de cualquier símbolo relacionado con el ser indio, por ejemplo, en su mismo trabajo dentro de la asepsia de un *fast food*. Parecería que a pesar de su inmersión en círculos fuertemente étnicos, su crecimiento en la ciudad la han provocado rechazo o temor a verse asimilada a las connotaciones negativas que suponen. Enfatiza ciertos ideales como el que las hijas fueran a colegios sólo de niñas, su modelo ejemplar de familias patriarcales clásicas donde la mujer es ama de casa, o su "fascinación" por la limpieza. No quita un sentido de respeto a lo indígena en sus tratos cotidianos, pero es un sentimiento más hacia personas que hacia el grupo como tal. *Yo también llevo sangre ¿va? de indígena, lo único es que soy de vestido. Yo más me considero indígena, sólo que yo nací aquí, pero llevo pura sangre indígena porque mi mamá es de Cobán y mi papá de Toto. Ellos [sus hijos] también, o sea mi esposo que es de Zacualpa*

*y yo que es la más sangre que tengo... ¡tengo tantas clases de sangre! No querría que el futuro de sus hijas pasara por las marcas étnicas, incluso su misma identificación no la tiene muy clara: ¡Ay! eso sí saber, ya depende de ellas. Ellas, como le digo, llevan sangre indígena, porque yo... la sangre mía y la sangre de él... Pero ya ellas ¡saber!*

*De pequeña era de corte, pero de ahí mi madrina, saber qué le dio, que me quitó el corte. Y ella fue que me compró el primer vestido y cuando me lo puse, '¡ah! te mirás más bonita con vestido'. Ni mi mamá ni mi papá no dijeron nada. Elisa mantiene hacia el traje maya una distancia de capitalina: en Zacualpa me muero por los trajes porque muy bonitas las blusas. A las nenas mi suegro les regaló bonitos trajes de ahí, tienen sus cortes de Zacualpa, todo. Ellas les fascina que les esté poniendo, pero sólo se los pongo así cuando es el 12 de Guadalupe, cuando nos vamos allá con él les pongo sus cortes también. A mí me gusta la blusa, el corte no mucho porque es negro, pero la blusa me la pondría ya sea con pantalón, sea con una falda. Pero sólo la blusa.*

### **Los Caal: la situación étnica más contradictoria**

La familia Caal es la que desarrolla unas relaciones más intensas con el lugar de origen en Alta Verapaz, lo que resulta incongruente con la estrategia de profunda implantación urbana que han desarrollado con los hijos. Según María, *me siento capitalina porque nací acá y la relación ha sido acá. Incluso mi mamá a mí no me puso traje pues, y ella sí es de traje. Pero sí me siento de Cobán también, porque hemos ido allá y se vive en carne propia, así como se dice, pura sangre. O sea que mitad y mitad.* Los progenitores, una vez habiendo instalado la base urbana y a los hijos en ella, han retornado a vivir simultáneamente ese otro espacio suyo de vida. Su padre continuó trabajando las tierras de Carchá. *Ahora mi mamá lleva como unos tres meses de estar. Ella va y viene porque como le digo ya mis hermanos ya tienen a su esposa, yo trabajo.* La madre de María, nunca se resignó a la ciudad y se ha reestablecido en una aldea de Carchá desde donde sigue controlando la vida de sus hijos en la ciudad.

María Caal se refiere al interior del país como "el campo". *Yo pienso que la diferencia es de que allá en el campo se vive con naturalidad todo, lo rico del campo, aquel silencio, no hay luz y se vive todo más compenetrado. Y que allá hay una libertad, son las doce, que el almuerzo, que el desayuno... porque allá, se comen las cosas del campo, pues mis papás cocinan hierbas o matan una gallina que ellos crían o algún animalito que atrapan. Y tiene una visión "descafeinada" de la diferencia étnica: a ninguna de las dos [hermanas] nos puso corte [su madre]. Ella no se lo quita, ni se lo quitará. Fíjese que yo he hablado con ella y le digo que me gusta su traje, siempre le he dicho que es muy lindo y todo. Le he preguntado, '¿usted se quitará?', 'no -me dice-, qué pena'. Y aquí sí se lo quita, porque a ella no le gusta ensuciar su traje, le gusta lavar, tenderlo, ella lo recoge, no le gusta que uno se lo toque, ¿sí? Entonces acá se pone falda ¡pero no sale ni a la esquina con falda! Se pone el corte y ahí sale. Yo siempre he ido de vestido, pero si se me presentara la situación... Incluso me lo pondría aquí, pues, no me daría pena. Sólo me recuerdo que para una ocasión, la Virgen de Guadalupe.*

María, a pesar de su relación intensa con una madre indígena, no se concibe en términos étnicos por el tipo de educación recibida. El paternalismo de que ha sido objeto por ser hija de indígenas puede revertirlo sobre otros con el matiz de no dejar de ser de alguna manera parte de ellos. *La verdad es que nosotros trabajamos en el área rural. La gente es muy agradecida y por la misma situación que nosotros vivimos, porque uno vive en carne propia... Yo, cuando llega alguien del campo, 'pase adelante, ¿qué le podemos servir?', 'fíjese que tal situación me pasa', 'cómo no, voy a hablar con la licenciada para que lo atiendan, permítame un segundito, siéntese'. O sea, sí me gusta mucho la gente. Sin embargo, a pesar de las contradicciones en que cae en sus tratamientos entre el yo y el ellos, afirma su indianidad, su apego a los padres está por encima de su educación ladina. Porque mis papás son indígenas y soy sangre de ellos, entonces que viva acá es una cosa, pero la sangre es de ellos, porque incluso los apellidos, pues yo no podría decir que soy ladina, ¿verdad?*

Aunque María prefiere no hablar en términos explícitos de la diferencia étnica. Ante el hecho de que sea puesta en evidencia públicamente, dice *yo no me sentiría mal, incluso cuando llegó mi mamá por primera vez a la Unepar a buscarme y me vieron a la par de ella, porque dicen que tengo toda la fisionomía de mi mamá, y entonces ¡púchica!, 'les presento a mi mamá'. Ya no me dijeron más porque yo sí vi que ellos se me quedaban viendo, porque yo abrazada la traía y entonces, 'mirá te presento a mi mamá', 'mucho gusto señora, encantada de saludarla', pero no me hicieron ningún comentario. Sólo mi jefe sí, 'qué linda es su mamá, tan linda se ve con su traje'. ¡Ah!, noté que se extrañaron. Y aquí descubrimos de nuevo las diferencias de fondo que a pesar de todo le toca vivir a María afrentar de cara al resto social.*

#### 4. VIEJOS Y NUEVOS MIGRANTES,

##### VIEJOS Y NUEVOS SIGNIFICADOS DE LA ETNICIDAD

En La Ruedita los sacapultecos son identificados como "los indios". Sin embargo, existen otros núcleos domésticos que se autoidentifican como indígenas, donde algunos de sus miembros femeninos visten cortes y huipiles. Estos "otros indígenas" muestran unas características y un comportamiento muy heterogéneo.

Unos pertenecen a una migración temprana, cuando los indígenas eran "invisibles" en la ciudad para el conjunto social capitalino. Sus orígenes campesinos, analfabetos y un mal castellano les dotaban de unas características externas como indios que no trataron de ocultar. Además, como llegaron sin posibilidades de regreso, vinieron a la ciudad a quedarse. En principio aceptaron el papel que se esperaba de ellos: el servicio y la sumisión a los patrones. Se juntaron con hombres y mujeres igualmente indígenas, igualmente extraños en la ciudad, y vieron la manera de hacerse un espacio luchando por los terrenos más imposibles, en esos recovecos que la geografía urbana les permitía, como los barrancos, y sobre ellos montaron unas covachas como base para su implantación urbana. En cierto modo les estaría ocurriendo lo que Abercrombie señala para Bolivia: el indio humilde y su formalidad son parte de una

estrategia que entiende que si quieren retener su limitada autonomía bajo condiciones coloniales sólo es posible reproduciendo su (estigmatizada) indianidad, saben que son sujetos de paternalismo y lo aceptan (1991: 104).

Pero en estos casos, que corresponderían a los que cuentan con las peores condiciones para la reproducción de su etnicidad, donde podría esperarse una postura voluntaria de favorecer su inserción en la ciudad como un pobre anónimo más, hay que tener cuidado de verlos como figuras individualizadas que se van asimilando al mundo urbano. Ellos también han buscado, fomentado y desarrollado ciertos referentes en el mundo urbano donde poder manifestarse como indígenas y en términos de igualdad con quienes comparten estos pequeños espacios. Unirse con un hombre o mujer indígena, aunque sea de otro pueblo, es muy significativo de este intento de relación horizontal. En estas condiciones algunas mujeres pueden conservar su ropa y las vinculaciones con otros paisanos sin que se produzca sanción por parte del cónyuge. Fueron “buenos inmigrantes”, pero su evaluación de la vida urbana transmite cierta decepción: el escepticismo ha diluido el modelo, es el desgaste por tanta lucha y unos frutos relativos. El más importante es el haber creado unas familias en un espacio concreto y propio que son centros de referencia para sus miembros.

Goyo insiste en cargar con costal de red a mecapal y en utilizar caites; todos los días se acerca a La Terminal que es lugar clave de comunicación, información y socialización para los indígenas de la ciudad, con la supuesta tarea de ir a comprar fruta, verdura y maíz para la tienda. Aura, con la compañía de su madre –que parece una campesina recién llegada con su pañuelo a la cabeza, sus aparatosas ropas cobaneras y sus cientos de collares, mantiene una “comuna” de paisanas q’eqchi’es, donde se las ve a todas platicar a voces, dar órdenes a cualquiera de los güiros que juegan por el patio y reírse de y con los visitantes gringos que aparecemos por su recóndito escondrijo.

Estas formas de convivencia y recreación étnica son formas urbanas; realmente ni para Goyo ni para Aura es posible ni deseable el regreso. El primero valora los cambios hacia la “integración” a la nación que se observan en Chichicastenango; Aura ha perdido esta perspectiva pero la intuye. El allá, el pueblo, las comunidades, están dando pasos para dejar de ser los lugares del subdesarrollo y el abandono que siempre han sido, y ellos captan las transformaciones que se están dando y sus implicaciones sobre el estereotipado significado del ser indio.

Las actitudes de sumisión que adoptan en sus relaciones con el resto de la sociedad, en el trabajo o en las calles, caracterizadas por su afán de pasar desapercibidos e ignorados, son rituales de sobrevivencia y constituyen parte de su vida como parte de verse como indios frente a los ladinos, como pobres frente a los ricos. Pero en el cuestionamiento directo y personal, no reniegan de su indianidad, más bien la afirman y la defienden a pesar de todas las contradicciones que les supone. Se miran y se sienten como diferentes. Aprecian esa sangre que se hereda a pesar del escaso valor que contiene para las categorías y las valoraciones nacionales. Sólo este pequeño detalle simbólico puede ser una clave para comprender el presente y el futuro del vigor del elemento étnico dentro de la composición social de Guatemala.

Por otro lado, frente al contexto de delincuencia, violencia y alcohol en que se mueven todos ellos –y que alcanza también a sus familias, son significativos los discursos morales de Goyo y de Aura y sus prácticas de reciprocidad, sus capacidades de crear referentes en sus reductos habitacionales, su énfasis en la unión familiar y su disposición para asumir posturas “descarriadas” generando un colchón de apoyo para estas realidades.

Es difícil hacer perceptibles las vinculaciones que se dan entre los indígenas de La Ruedita como tales indígenas. Goyo vende maíz para las que tortean que, en La Ruedita, son mujeres indígenas, y exhibe su indianidad frente a los vecinos y frente a sus hijos y nietos. La comuna de Aura ha emparentado con diferentes hombres indígenas a través de sus hijas, sus integrantes se relacionan con los sacapultecos, van a sus tiendas y visitan sus casas, incluso se casan con ellos.<sup>32</sup> Aunque es arriesgado de afirmar, se puede decir que son relaciones de vecindad pero también de indianidad.

La postura de los migrantes uspantecos frente al resto de la colonia es abierta, en sus gestos, sus trabajos, sus relaciones, sus palabras, demostrando su intención de interactuar en la ciudad capital como parte de la misma. En los primeros migrantes esto podía resultar más forzado pero, para los nuevos pobladores, es un iniciativa más clara y definida. Estas actitudes tienen sus limitaciones por el contexto de pobreza y discriminación de la ciudad, y más, vivida desde el barranco. Si Aura Pop aceptaba el paternalismo y le sacaba el provecho que podía, María González, con sus básicos terminados, expone sus boletos de lotería frente a los cientos de burócratas y ciudadanos que acuden al Centro Cívico. Entre ellos se mueve esta mujer flaca y pequeña, cargando al pequeño en el perraje, reproduciendo la imagen tópica de migrante analfabeta, pero demostrando una mayor capacidad de encarar las relaciones sociales de tú a tú. Son las modificaciones de la asunción de un estatus estigmatizado a la asunción de unos reclamos de justicia e igualdad social frente al “ladino”.<sup>33</sup>

¿Qué enseñan los casos de hijos de indígenas inmigrantes a la vez tan comunes y tan heterogéneos?

Buena parte de los casos –Alfredo, Antonio, Héctor o Elisa– son resultado de las primeras oleadas migratorias que se producen en los 60 y los 70. Sin caer en el determinismo, esta forma individualizada y las uniones que se produjeron en la ciudad, pudieron suponer el que una comunidad lejana en muchos casos y el sentimiento de exclusión tuvieran su impacto en una menor cohesión del grupo familiar. Los hijos corrieron suertes desiguales. Ciudadanos capitalinos, en ellos se produce el “cambio” étnico, a ellos se les aplican otras formas de reproducción de la etnicidad, se prima la apertura respecto a los rasgos externos de identificación étnica y, frente al encapsulamiento, se privilegian otras relaciones sociales. Pero las inserciones laborales fueron

<sup>32</sup> Son uniones de indígenas urbanos con indígenas urbanos, hijos urbanos con niveles de educación medios y en condiciones de vida y de estatus social semejantes.

<sup>33</sup> Hay que recordar que tanto José Zapeta como María González se apropian y reflejan los discursos de la iglesia de la teología de la liberación que fueron especialmente sentidos en regiones como la de Uspantán.

muy precarias para muchos de ellos, así como escasas las posibilidades de que los hijos ingresaran a la educación formal como una forma de movilidad social.

En estas condiciones de inestabilidad familiar y de empleos precarios de los padres, de escasa vinculación con los pueblos de origen y de otros recursos étnicos, y de frustrado acceso a la educación, encontramos unos jóvenes también con empleos inestables –si no desempleados– y con escasos arraigos sociales y emocionales más allá del que pueda originar el mismo territorio barrial. Es en la colonia donde los hombres logran ser reconocidos como parte de un colectivo, por ejemplo, a través del fútbol, que es un importante generador de identidad y de autoestima, aunque sólo sea entre domingo y domingo. Mientras, en los transitorios espacios laborales en que se mueven, tratan de identificar ciertas intermediaciones a las que aferrarse y que creen esa ilusión de posibilidades de salida o aun de continuidad (el arquitecto en el caso de Alfredo; los técnicos de la maquila con Héctor, o el hermano de Antonio que está en “Los Estados”). Para estos sujetos, la etnicidad parece haber perdido su contenido y su capacidad de articulación aunque sea hacia una pertenencia a un mundo social paralelo. Esto parece producirse de forma más clara entre los hombres que entre las mujeres.

El segundo grupo de jóvenes corresponde a un modelo migratorio cualitativamente diferente. La inmigración se produce en compañía. Permite la suma de recursos, aunque sean limitados, y un mayor manejo de las pertenencias a un grupo en términos prácticos. Las mujeres suelen resolver la subsistencia más elemental con las tortillas; el hombre se mueve entre las informalidades diversas a que pueda acceder: comercio, construcción, guardianías... Así, aunque puedan darse casos de desintegración, se carga, como si fuera un ojo panóptico, con la comunidad y su sanción, y la autonomía individual se ve relativizada. Esta plataforma de coherencia interna no supone el éxito urbano ni mucho menos, y son múltiples las formas en que deviene en la ciudad.

Entre todos los hijos encontramos diferentes casos; en general tienden a romper la endogamia y algunos de ellos alcanzan cierto nivel de estudios. Se les ha educado para que inicien un diálogo distinto con la sociedad ladina-nacional, para que se transformen en unos ciudadanos guatemaltecos, aunque el sentido que le dan a esta ciudadanía no corresponda a la guatemaltequidad ortodoxa nacional. Incluso, como vemos, les introducen valores e imágenes lejanos y distantes de sus propias realidades. Pero también, la presencia de unos progenitores indígenas dejan huella en las nuevas generaciones, que no pueden olvidar su procedencia, y que la misma sociedad se va a encargar muchas veces de hacerlo. En definitiva, la etnicidad es reconocida como un origen del que se desciende, que ha perdido valor como marcador de diferencias sociales pero que, incluso relegado, no deja de estar ahí. Tan no deja de ser así que cuando es más manifiesto; es decir, en las familias donde la migración se desarrolló por el núcleo completo se mantiene articulando un plano de las relaciones sociales. Por ejemplo, para Alfredo Grijalva o para Luisa Otzoy, la vida al interior del hogar conserva unas formas y normativas étnicas, donde la cohesión del grupo a través de las autoridades materna y/o paterna orientan el desarrollo de la cotidianidad. En el primer caso, esto se diluye ante una presencia pública bien en la escuela, el trabajo o el ocio; y en el segundo, encontramos a la iglesia evangélica que forma parte integrada

de su *modus vivendi*. Habría que ver hasta dónde la etnicidad deja de estructurar sus formas de vida, por un lado se combina con las doctrinas evangélicas que se imponen en muchos casos, pero también, estas mismas doctrinas y las actividades de la iglesia, están fomentando unas dinámicas de comunicación hacia el interior del país que favorecen unos reconocimientos étnicos que pueden dar resultados interesantes en este proceso de identidades en cambio.

### ***Ocupaciones urbanas y diferencias de género***

Ligado a estas diferencias de estrategia migratoria, nuestros casos nos aportan algunos elementos que permiten reflexionar sobre sus efectos diferenciales en la formas de sociabilidad de estos jóvenes, las influencias de las ocupaciones urbanas y, unido a ello, las diferencias de género. Hay un hecho que se repite en varios hogares y que parece revelador: la adopción por parte de algunas madres e hijas de modelos e imágenes que no corresponden con su extracción social ni con su vida cotidiana. El rastreo de estas conductas lleva a rescatar la historia de las mujeres que llegaron y siguen llegando a la ciudad individualmente y muy jóvenes al servicio doméstico.

En La Ruedita me han impresionado ciertas semejanzas en los discursos y las actitudes de Elisa Yax y de María Caal y sus familias. Ambas reflejan una fuerte desvinculación entre las cotidianidades vividas en la infancia y en la actualidad, y los ideales de sus imaginarios respectivos, y en ello tiene mucho que decir la influencia de sus madres. Ambas progenitoras fueron “profesionales” del servicio doméstico, una experiencia de interacciones sociales confusas respecto a la relación con “los patrones” por su ubicación intradoméstica. En la intimidad del hogar todo el colectivo funge como una supuesta “familia”. Muchas de ellas deben ponerse uniforme de servicio y modificar sus formas de vestir, camuflándose de modo más acorde al nuevo microcosmos de vida y trabajo. En su acomodación a otras costumbres, al enfrentar su experiencia urbana a su experiencia rural, estas jóvenes descubren las visiones dominantes de la mujer perfecta e ideal que se les transmite desde los patrones (ver Gill, 1994). Las relaciones con sus patronas se caracterizan por el paternalismo y se les bombardea ideológicamente con sus modelos sociales: del patriarcalismo, la moralidad, la limpieza y pulcritud, la educación, etc. Ideas que ellas a su vez transmiten a sus hijas.

A nivel de relaciones cotidianas estas aspiraciones e ideales “burgueses” les llevan a disociar sus vidas concretas, y sus espacios de referencia en la ciudad se encierran y limitan a una convivencia familiar. De esta manera, apenas logran desarrollar vínculos y relaciones al interior del barrio. Esto además se marca más hacia las mujeres –que parecen desarrollar un menor arraigo territorial que los hombres. Ellas se movilizan entre un mundo imaginado y un mundo real a través de las esferas educativa y/o laboral que son ajenas a su realidad concreta (ver Appadurai, 1996).

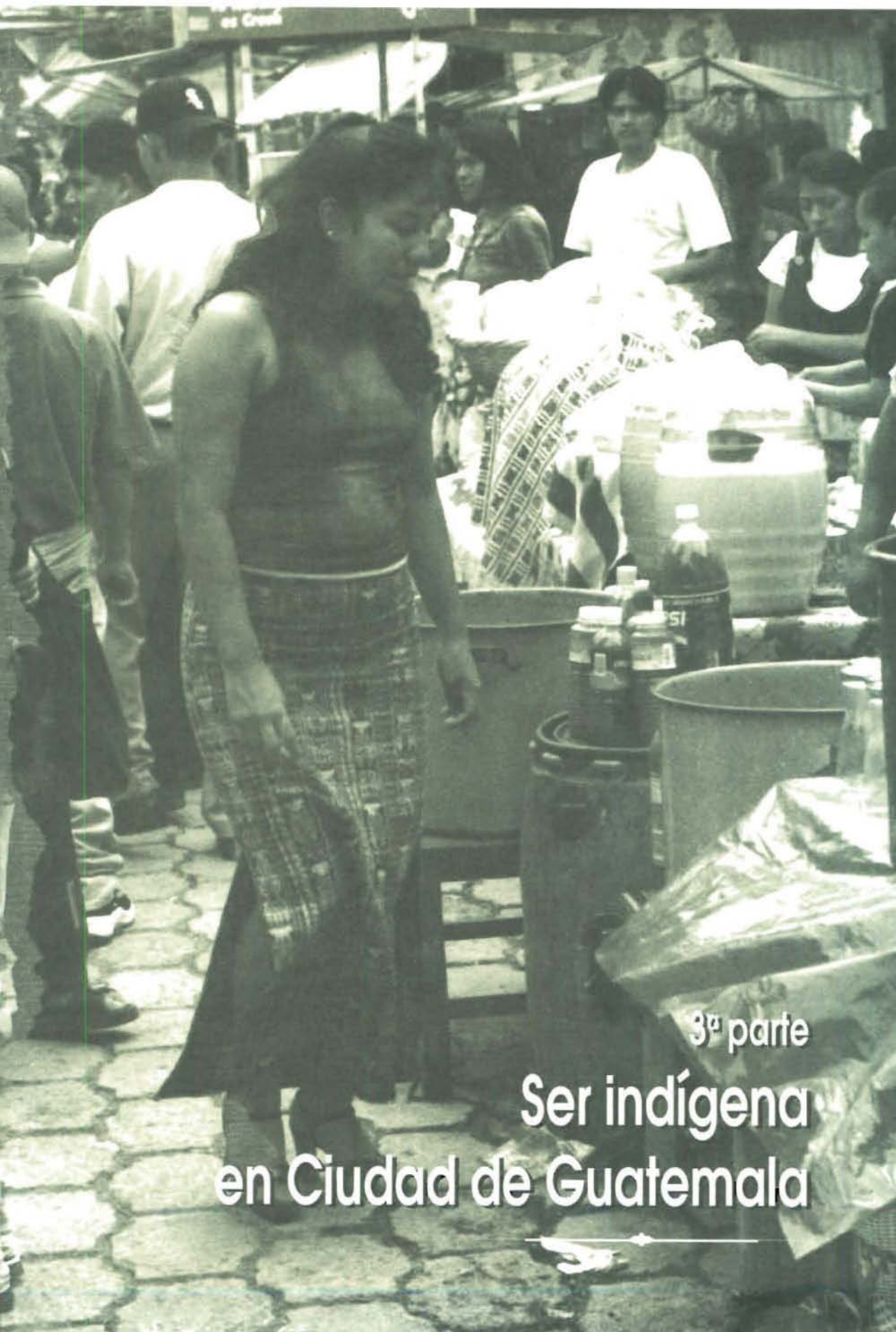
Estas vanidades maternas y su reproducción, que corresponden a otros mundos y sectores sociales y culturales muy diferentes, tienen sus efectos sobre la etnicidad, sobre todo, porque ésta se asienta en la realidad más concreta y objetivable y las aspiraciones imaginarias se construyen sobre modelos ideales. Las tensiones que crea

se van resolviendo en el día a día y se van transformando con las circunstancias de la vida.<sup>34</sup> Esto es muy significativo para la construcción del orden socio simbólico de muchos de los indígenas urbanos. Trasladándolo a un plano más amplio, habla de los resultados efectivos de unas relaciones interétnicas concretas y, por fin, de esas transformaciones de la etnicidad en el mundo urbano. Aquí está ligado a las experiencias de mujeres solas en la ciudad y su específica forma de llegada a la misma, porque aquéllas que arriban con sus esposos no suelen ocuparse como domésticas internas.

De alguna manera, el caso de estas chicas es como la radicalización de una situación general de esquizofrenia en el ser indio de La Ruedita. Los jóvenes abandonan los símbolos étnicos que pueden llegar a ser vistos como ajenos, y el traje apenas se llega a rescatar para momentos de una connotación folklórico-nacional más que étnica, como en el día de Guadalupe. Si lo vemos así, este día no permite ser interpretado sólo como una costumbre o concesión de los no indígenas-ladinos, sino que puede contener un reclamo de ascendentes. Ser indígena queda asumido a discriminación y antimodernidad, y es antagónico a una inserción en el mundo urbano-formal ejemplificado en el empleo. Los matices se producen según la fuerza de los círculos más íntimos y familiares y sus capacidades de expansión a otros espacios. Aquí los sacapultecos son los maestros, pero también puede producirse en otros casos. Hay que insistir en los cambios que se vienen dando con el marco "multicultural" en que está introduciéndose Guatemala. Por ejemplo, para la inauguración del centro de salud en mayo de 1999, el comité llegó a solicitar a una mujer sacapulteca –como indígena "de lujo"– que oficiara en la ceremonia agradeciendo en sakapulteko ante el embajador y ante el jefe de la cooperación española: la revalorización étnica tiene detalles como estos en ámbitos como los barrancos urbanos.

<sup>34</sup> Aura era capaz de expresar un ácido resentimiento hacia estas patronas, refiriéndose a la señora a la que sirvió durante años y que la apoyó en la graduación de su hija, *me ayudó con la toga, con la misa, con el salón, con la fiesta, ella fue la que nos dio dos mil, y la ayudó a ella en todo el tiempo en que estuvo estudiando, pero yo digo que de ahí me lo desquitaba ella, porque me pagaba sólo doscientos cincuenta.*





3ª parte

# Ser indígena en Ciudad de Guatemala

---

## ESPACIO Y ETNICIDAD: SUS MÚLTIPLES DIMENSIONES

---

“Por la noche, en tierra quiché, en un sitio de culto de la montaña, un joven aj q’ij, encargado de evocar días felices y lugares cuyos nombres son propiciatorios de éxito en el amor y en los negocios, enumera la lista de una interminable topografía. Al cabo de una hora, insertados en los de todas las cumbres reconocidas como sitios de poder, los nombres de todas las calles del centro de la ciudad de Guatemala han sido esmeradamente citados”  
(Lartigue, 1994: 275).

**E**n la tercera y última parte de esta publicación voy a tomar tres ejes temáticos que cruzan a las etnografías: la relación del espacio y la etnicidad, el traje de la mujer indígena “urbana”, y los jóvenes “indígenas” de la capital. Cada uno de ellos se aborda desde perspectivas diferentes, lo que puede ofrecer una impresión contradictoria y confusa, pero se trata de aportes complementarios, y aún incompletos, ya que quedan sin analizar muchas de las informaciones que ofrecen las etnografías. Frente a ello, “Ser indígena en Ciudad de Guatemala” pretende dar la visión global de la dimensión étnica en este espacio metropolitano desde mi interpretación.

Este apartado analiza la relación étnico-espacial a partir de los escenarios presentados. Mi propuesta teórica es que la presencia de indígenas en la ciudad forma parte de un proceso de territorialización múltiple de espacios de composición étnica mixta que se interconectan entre sí y con los territorios entendidos como propiamente étnicos –el altiplano occidental, por ejemplo. Es una respuesta a la búsqueda de recursos, y esta salida de los indígenas de los espacios asignados cuestiona los límites de las fronteras étnicas circunscritas a la comunidad rural. Con ello están imprimiendo otros sentidos al proyecto de ser indio. Pero también entiendo que la ciudad de Guatemala ha formado parte del conocimiento y la experiencia de los indígenas históricamente, y la reterritorialización de esta capital por ellos se puede entender como una reinscripción de un terreno “propio”.

### **I. Un repaso: los colectivos paradigmáticos**

Para facilitar la comprensión de lo que propongo quiero sintetizar el gran volumen de información presentado refiriéndome a tres grupos paradigmáticos: los comerciantes k’iches’ de “doble residencia” en La Terminal, los “migrantes pasivos” de La Brigada y los sacapultecos de La Ruedita (ver cuadro 3.1). Estos tipos pueden hacerse extensivos a otros espacios y a otros grupos de indígenas residentes en esta capital y, por supuesto, no agotan otras formas de relación.

**Cuadro 3.1**  
Resumen descriptivo de los colectivos

Espacio	Grupo lingüístico	Actividades	Tipo residencia	Hogar	Patron matrimonial en inmigrantes <sup>1</sup>	Segregación espacial	Relaciones interétnicas
Terminal	K'iche'	Comerciantes minoristas	Puestos, cuartos, vecindades	Localizado en origen	Endogamia intraétnica	Se distinguen espacios preferentes	Se asume la diferencia étnica de forma estamental
Brigada	Kaqchikel	Construcción, tortillería, servicios, maquila	Jacales en lotes familiares	Sentido amplio como clanes familiares	Exogamia interétnica	No se distinguen espacios preferentes	Se asume la diferencia étnica de forma menos marcada y asociada a clase
Ruedita	Sakapulteco	Asalariados, servicios y tortillería	Virtual propiedad en cuartos-casas precarios	Centro de reproducción étnica apoyado por lo paisanal	Ambos patrones	Se distinguen, pero cada vez más relativizados	Se marca la diferencia étnica, pero se asume más flexible

Estos tres colectivos de indígenas en la ciudad capital suponen formas variadas de entender las relaciones étnico-espaciales, tanto en la faceta de su vida urbana como respecto a la ciudad y a su comunidad originaria (ver cuadro 3.2).

**Cuadro 3.2**  
Los colectivos y diferentes relaciones étnicos espaciales

Universo	Relación intraurbana	Relación espacial rural-urbana	Relación con origen y eje de actividad vital
Terminal La isla	Exclusión de espacios. Encapsulamiento	Doble residencia	Anclados en origen. Orientación vital campesina
Brigada El Corredor y el cóctel étnico	Interrelación asimétrica de espacios. Fluidez	<i>Commuters</i> y "pasivos"	Un origen difuso pero cercano. Orientación diversificada
Ruedita La comunidad metropolitana	Combinación de espacios. Los complementan	Residentes urbanos	Origen referencia básica y resignificada. Orientación urbana

<sup>1</sup> Estos patrones se refieren a los inmigrantes donde predomina la endogamia dentro del grupo indígena; ahora, en las generaciones capitalinas esto no se puede afirmar así, y la tendencia exogámica a unirse con no indígenas es evidente.

### ***Los comerciantes de doble residencia de La Terminal***

Los hombres comerciantes k'iche's de La Terminal son agricultores minifundistas de autosubsistencia y analfabetos funcionales que pasan temporadas en este mercado donde tienen pequeños negocios. Están aquí para obtener recursos y La Terminal es su espacio de socialización urbana, donde se mueven entre sus paisanos y los comerciantes vecinos en unas interacciones sociales limitadas y marcadas por lazos familiares, étnicos o laborales.

Su migración es parcial –involucrando a uno o varios del grupo familiar, de retorno y temporal, cruzando dos normas sociales aunque interrelacionadas. Ellos privilegian el lugar de origen, no permitiendo que se mezclen, mientras se puede, el mundo de vida familiar comunitario y el urbano-mercantil. Su vida social se mantiene en su comunidad de origen donde tienen su hogar y su familia, su casa y sus tierras, que son los elementos que le dan sentido a su esfuerzo migratorio. En esta forma de estar no estando en la ciudad expresan la concepción dual del espacio entre ciudad y comunidad rural, asociada a la construcción social e ideológica de la diferencia étnica, y reproduciéndola: para ellos el ser indígenas se acentúa y tiene por objetivo el no insertarse en el espacio urbano, probablemente por las condiciones negativas que ello tiene en términos de discriminación y exclusión, mientras puedan conservar su relativa “autonomía” allá.

Esta estrategia de vida tiene sus limitaciones, y esta dinámica relacional –que se puede interpretar desde un esfuerzo de “recomunalización”, puede terminar derivando en una progresiva instalación en la ciudad.<sup>2</sup> Hemos visto cómo entre los más jóvenes y las nuevas generaciones se desarrolla una mayor ambigüedad frente a la ciudad y sus oportunidades, tendiendo a alargarse la estancia por más tiempo en ella y a entrar en otros círculos de relación y recursos fuera del mismo mercado.

### ***Los “pasivos” de La Brigada***

Los indígenas kaqchikeles (podrían añadirse también poqomames del área de Palín, Chinautla y Mixco), han pertenecido históricamente a los bordes del área de influencia urbana y, con las corrientes migratorias de la “modernización”, se hicieron pobladores metropolitanos desde las colonias periféricas en formación, muchas de ellas espacios previos de residencia indígena. Antes, todo este espacio simbólico indígena que se situaba a las orillas de la ciudad, mantenía con esta capital una relación desigual pero suficientemente autónoma. Miraban a uno u otro lado según las épocas y las necesidades. Algunos contaban con pequeñas milpas, pero eran y siguen siendo los albañiles, las lavanderas, las tortilleras de la ciudad capital, que también se incorporaban a trabajar las fincas y granjas de los alrededores urbanos. Actualmente

<sup>2</sup> Entiendo recomunalización en el sentido amplio de reforzamiento de la presencia en la comunidad donde puede darse una diversificación de recursos: la inversión en tierras o ganado junto a otras actividades o bienes no agrícolas.

por el mestizaje biológico y cultural, por las vías de comunicación y los servicios, la ciudad se ha extendido en su comprensión más cercana, también las aspiraciones de los más jóvenes se vuelcan hacia la metrópolis y se ven alcanzados por la instalación de maquiladoras en las cercanías.<sup>3</sup> La Brigada es un espacio periférico de asentamiento de poblaciones marcadas por la pobreza, la escasez de perspectivas y la falta de capacitación, por eso aquí –a pesar de las ambigüedades y paradójicamente– la relación de etnia y clase se ve reforzada.

El ser indígena en La Brigada tiene un sentido más difuso por su propia fluidez espacial y, de hecho, es un lugar de fuerte mezcla étnica. El que se produzcan con mayor frecuencia que en otros ámbitos los matrimonios interétnicos, no nos permite hablar de dos sociedades autónomas, una de indígenas y otra de no indígenas; aquí las adscripciones étnicas bipolares pierden el sentido porque se está compartiendo la cotidianidad a través del espacio barrial, al interior de los lotes que ubican unidades familiares extensas y vecinos y en la misma vida conyugal. La etnicidad se presenta en La Brigada entre los intersticios de las definiciones y las fronteras étnico-espaciales; en este sentido es un lugar de tránsito y comunicación entre lo rural indígena y lo urbano capitalino. Se trata de unos sectores de indígenas periurbanos que trasiegan con ambos códigos culturales.

### ***Los sacapultecos de La Ruedita***

Este tercer modelo está relacionado con los asentamientos que se produjeron con la expansión urbana a partir de los 50. Representa la recreación urbana de una comunidad étnica basada en un origen común de tipo paisanal, entremezclado con lazos familiares, que sirve como trampolín en la conquista de la ciudad. La colonia funge como un territorio base y reducto vital, supone “estar en el pueblo” y, al mismo tiempo, estar inmerso en el mismo centro comunicacional de la capital. Los sacapultecos manifiestan una clara voluntad de cambio socioeconómico: los hombres buscan asalariarse –aunque en empleos precarios y de mínima capacitación, y las mujeres suelen trabajar en tortillerías propias, promocionándose desde el hogar los estudios de los hijos.

El deseo de adaptación a la sociedad anfitriona (y su aprovechamiento) no puede obviar la presencia de un territorio físico, social y simbólico al que los migrantes dan un sentido de referencia y de pertenencia, y que trasladan a la ciudad restituyéndolo en su vida cotidiana. Para los hogares sacapultecos, las relaciones con el lugar de origen continúan siendo significativas. Las interacciones con estas localidades varían según las generaciones, el “nacimiento” en el pueblo o en la capital, el ciclo de vida y la presencia de familiares cercanos allí, pero son intensas. Sus patrones matrimoniales

<sup>3</sup> El término de *commuters*, utilizado por Iwanska (1973), se refiere a los indígenas que llegan en el día a trabajar a la ciudad y regresan a sus aldeas al terminar la jornada laboral, resulta apropiado para aplicarlo a las mujeres y hombres de los municipios de Sacatepéquez o del norte del departamento de Guatemala. Como vemos guarda ciertas afinidades con los comerciantes “de doble residencia” de La Terminal, como pobladores “temporales” de la capital.

en la ciudad no son endogámicos, pero el arribo continuo de contingentes de sacapultecos permite un reciclaje de los lazos. Además de este tipo de relaciones personales, se tienden otros puentes entre las dimensiones rural y urbana del ser local. Por ejemplo, la comunidad sacapulteca citadina ha ido ubicándose en diferentes niveles de articulación social propios y ajenos: la Fraternidad Sacapulteca o el Círculo Rioblanquense, comités de vecinos, otras colonias, la parroquia u otras iglesias, ONG, u organismos oficiales como la Universidad de San Carlos o el ejército. Sus redes llegan incluso hasta los Estados Unidos.

Todos ellos están significando el ser sacapulteco desde otro ángulo, pero formando parte de una transmisión generacional y de una esfera social conectada. Los jóvenes sacapultecos demuestran su capacidad de dotar la etnicidad con un sentido menos prejuiciado y más activo, al hacerse ver y tratar como parte de la misma sociedad. Conservan una familia cercana y un grupo de paisanos y de pares –sacapultecos y vecinos– con los que interactúan en la cotidianidad; nadie quiere renunciar a estas pertenencias y lealtades.

## II. Las múltiples relaciones

A continuación voy a detenerme en la relación intraurbana de los indígenas, la relación urbano-rural o el contacto que mantienen los residentes urbanos con sus lugares de origen, y su situación como sujetos residentes con la ciudad.

### 1 LOS INDÍGENAS URBANOS POR ENCIMA DE LOS ESPACIOS

Los escenarios que se han presentado: la isla en el caso de La Terminal, El Corredor para La Brigada, y la comunidad metropolitana en La Ruedita, son construcciones de realidades mucho más complejas. La primera metáfora recoge la idea de *apartheid*, de espacio étnicamente segregado; la segunda remite al sentido histórico de una relación que matiza la dicotomía de indio de ubicación rural y una capital ladina, como si no se produjera la coexistencia étnica; la tercera muestra la experimentación de proyectos sociales indígenas en un ámbito urbano. Los escenarios vistos no son autocontenidos, como tampoco las vidas que pululan a su interior, los límites territoriales que impuse analíticamente se ven desbordados por los avatares de sus pobladores que se mueven por la ciudad en múltiples circunstancias: sería casi imposible dar con alguien que no haya experimentado las formas de vida de La Terminal, de asentamientos periféricos como el de La Brigada, o de barrancos como los de La Ruedita; o que no conozca e identifique a los comerciantes k'iche's, a kaqchikeles del corredor o a los sacapultecos.

Lo que ocurre en cada uno de los lugares se socializa entre los habitantes de la ciudad, y hay unos referentes de lo que suponen las condiciones de vida y las diversas inserciones urbanas para todos ellos. Es decir, el que los espacios de vida y sus colectivos supongan formas diferenciadas de vivir la etnicidad, no implica que se produzcan “brechas culturales” entre ellos, aunque sí ciertas matizaciones en las representaciones del estatus y de la diferencia étnica.

### ***La historia de Manuel Sotz***

La historia de Manuel Sotz muestra la intensa interrelación de las diferentes formas que toma el ser indio en la ciudad capital. Entrecruzamientos que son favorecidos por el mismo ámbito urbano: unos y otros pobladores se desplazan por la ciudad, por sus calles, colonias, mercados; se comunican, se casan, se miran en el trabajo, en sus paseos, en sus compras. Todas estas modalidades tan dispares de la relación étnico-espacial forman parte activa de un tejido social más amplio en el que interactúan, de un mismo momento y un mismo proceso en manifestaciones varias. La simple presencia de indígenas en la ciudad puede entenderse entonces desde un plano más general, y verse como una afrenta al orden simbólico excluyente de la ideología étnica.

Manuel Sotz, que tenía 38 años en 1997, nos pasea a través de múltiples claves: una familia indígena de comerciantes en La Terminal y otros mercados, una residencia en La Limonada (una invasión de barrancos centrales comparable a La Ruedita), y fuertes vínculos con el lugar de origen donde los Sotz van a servir como peculiares intermediarios. Además, caso excepcional, él va a llegar a la universidad y se insertará en el precursor movimiento indígena desde los 70. Finalmente se casa con una mujer “pasiva”, instalándose con ella y sus hijos –junto a sus suegros– en el lote familiar del corredor, a la vera de La Brigada.

### ***Pequeñas islas comunitarias***

La familia Sotz es de un pueblo de Chimaltenango. El padre se dedicaba a la agricultura y llegaba a trabajar como albañil a la ciudad capital. Mientras, la madre, que iba teniendo hasta nueve hijos, se dedicaba al comercio pendular semanal: llevaba unas pocas legumbres, frijol y maíz a La Terminal. En 1962 deciden establecerse en la ciudad. *Ellos fueron los primeros invasores del lugar de La Limonada. Había varias familias del pueblo y de otros lugares. Optamos en ese tiempo a mantener comunicación, relación, solidaridad entre familiares y personas que venían del interior. Nos ubicamos, empezamos hacer vida normal, vida ciudadana. Él [su padre] entró de conserje en la municipalidad, ya tenía un trabajo fijo. Mi madre llegaba a La Terminal a recibir lo que traían los paisanos y lo distribuía en la zona 5. Fui a platicar con mi madre este fin de semana, me decía 'en La Terminal siempre convergemos y yo me entero de todo lo que está pasando en el pueblo: 'pues fijate, te acordás de...', 'sí, yo me acuerdo', pero así en kaqchiquel'. Y cuando hay un problema, la red de comunicación es La Terminal.*

*Cuando empezamos a estudiar en las escuelas públicas, la agresividad se encerraba en un aula, se encerraba en un cuarto. Uno llegaba a la casa, le preguntaba a su madre 'bueno ¿qué soy yo?, ¿por qué me dicen indio?'. 'No, es que nosotros somos diferentes a ellos: son ladinos, nosotros somos indígenas, entonces por eso ellos se comportan así y nosotros nos comportamos así'. Debíamos desarrollar una resistencia, nosotros a nuestras fiestas en grupo, no invitábamos a ningún ladino. Esa situación dio lugar a que se fueran creando grupos, como pequeñas islas comunitarias en las colonias, y se empezaban a formar grupos de pequeñas industrias, pequeñas artesanías, para ir desarrollando. Se empieza a generar una forma de desarrollo económico, empiezan a tener mejores casas, empiezan a tenerse mejores oportunidades, empezamos a estudiar.*

*Mi madre [estaba] siempre con la idea de que el niño tiene que ayudar en la economía y además tiene que ir a la escuela: 'no importa lo que ganés porque el trabajo es lo primero que dignifica a la persona'. Mi trabajo era de hacer lustre o sino ayudar a las señoras con sus canastos, y con eso ya me ayudaban para que me sostuviera y para la escuela. Mi madre y mi padre siempre tuvieron esa idea de que 'm'ijo tiene que ser diferente y tienes que ser superior. M'ijo, lo están discriminando porque nosotros no sabemos leer ni escribir, entonces no quiero que mi hijo sufra eso, entonces nosotros vamos a trabajar con todas nuestras fuerzas para que sobresalgan'. Mis hermanas sí no pudieron lograr, se casaron, tuvieron hogar, y ya no lograron meterse, sino dedicarse al comercio y a las casas. Se casaron con gente indígena, nunca buscan a ladinos, es muy raro. El varón, por lo particular, tiende siempre a buscar una ladina, pero la mujer casi no busca, ni siquiera se imaginan que les va a ir bien con un ladino porque sólo las va a engañar.*

### **Descubrir el pueblo**

*Mi mamá me decía 'debés de empezar a conocer tus raíces, de dónde vienes, debés de empezar a tener contacto y relación, que yo quisiera que tú tuvieras una mujer indígena, si te casás con una ladina yo si me voy a sentir muy triste, nunca te voy aguantar porque ésas engañan mucho, no son estables las relaciones con ellas, mejor quiero que regresés al pueblo. Entonces a los quince años empecé a descubrirlo. Cada quince días, cada mes, o cuando iba mi papá a sembrar o a cultivar me llevaba. Empecé a tener comunicación con unos amigos, primos, familiares y me empieza a gustar. Se extrañaban todos mis amigos '¿por qué vienes acá si tú eres de la capital?, debías de estar allá', me admiraban. Yo traía personas de allá que venían a estudiar, las ubicaba acá, les decía en dónde estar, qué era más barato, incluso cuando había oportunidad yo los tenía en la casa. Consultaban constantemente conmigo cómo vivir en la capital, cuál era el sistema de vida, incluso muchos papás le recomendaban a mi mamá que les diera un vistazo, que los controlara, que les ayudara y todo eso.*



## **Reverencia a los mercados**

*Cuando vino la represión, gente del pueblo, amigos, me iban a buscar, querían que los refugiara. Llegaban cantidad, pero el problema es cómo los podía mantener. Y otra cosa, la persecución; ellos no tienen la idea de estar encerrados, a cada rato salían y eso era una inseguridad no solo para mí, sino que para toda mi familia. Después dijeron que nosotros refugiábamos a todos los guerrilleros, hasta mi mamá misma tuvo que esconderse porque muchos la iban a buscar porque querían que les diera refugio, otros la iban a buscar porque querían saber quién era la que le daba el refugio a los guerrilleros, y peor el caso mío que estaba estudiando en la universidad. Entonces me tuve que retirar para que ni me buscaran. De esa cuenta fue que me desplazé de la zona 5, tuve que vivir en varias colonias. Y por eso es que yo le tengo mucha reverencia, mucho respeto a los mercados, porque yo recuerdo que una forma de defenderme es que una de mis hermanas iba a vender en el mercado en donde yo estaba cerca viviendo refugiado.*

## **Adecuar costumbres y tradiciones**

*De repente, en una reunión familiar, conocí a la que actualmente es mi esposa, y le empecé una persecución. Vivía aquí en Belén. Ella es de un grupo de gente que perdió su idioma, pero su identidad la mantiene hasta morir, porque yo a veces me doy cuenta que ella me corrige cuando me estoy desviando en algunas cosas.<sup>4</sup> Eran de San Juan, eran mozos colonos de fincas cafetaleras, pero se trasladaron a Belén, ahí hicieron toda su vida.*

*Ella tiene la idea de que nuestros hijos deben de ser diferentes. Su identidad ya no debe basarse en cosas que nosotros vemos en la calle, sino en mantener nuestras formas tradicionales de convivencia, de relaciones sociales, de respeto. Deben de crearse una serie de costumbres y tradiciones que sean adecuadas a la realidad actual. Nosotros ya no podemos regresar a muchas cosas del pasado, pero sí podemos transformarlas para que nuestros hijos siempre tengan la solidaridad comunitaria, la comunicación familiar, las reuniones familiares, todas esas cuestiones de que la gente se mantenga en comunidad.*

*Mi suegra es de San Juan Sacatepéquez, entonces la característica que tienen ellos es que tienen al Cristo de Esquipulas con sus altares y todo eso, aquí llenan cuadros, incluso con incensario y piedras. Las velas diarias, no faltan ni un día: "esto es lo que le da vida a nuestra casa, eso es lo que le da vida a nuestra existencia", dice ella. [Con mi madre] se mantiene en otro sentido. A ella siempre la han llamado otros vecinos para ir a bendecir la casa, incluso matan un gallo y echan la sangre en las cuatro esquinas, entonces son características que han traído. Otras cuestiones que no se han perdido, por ejemplo, la celebración del patrono del pueblo, siempre con año lo celebran. Todos los familiares se juntan y vamos a la casa, hay otros que viven en El Milagro, hay otros de la zona 18, otros que viven en Ciudad Real, zona 12, se han regado en varios lugares. Cuando hacen una fiesta ya grande, un casamiento o un recibimiento de algún familiar o alguien se muere, pues no sé cómo hacen, hay una comunicación rápida y se juntan todos a ese lugar, católicos y evangélicos.*

<sup>4</sup> La colonia Belén es fronteriza con La Brigada y comparte buena parte de sus características.

En esta pequeña recapitulación de la vida de un indígena urbano vemos entonces cómo se conjugan experiencias diversas en distintos ámbitos. ¿Por qué? Porque tiene un padre funcionario y asalariado –como los sacapultecos; una madre y hermanas comerciantes creando mercados urbanos desde la central de comunicaciones que es La Terminal; una familia y relaciones en Chimaltenango; un matrimonio con una mujer que comparte las formas de vida propias de los “pasivos” de El Corredor y, con todo ello, trata de hacer una síntesis de lo que para él es ser un indígena residente en la ciudad capital, rescatando y adaptando parte del legado de unos y otros de cara a sí mismo, a sus hijos, a su familia y a su futuro. Ésta es la narrativa de un caso singular, pero de una forma que no es exclusiva del mismo: otros indígenas pasan por la vida urbana incorporando múltiples experiencias. Se podría hablar de forma redundante de “intermediaciones que se intermedian”: la familia, el parentesco, el paisanaje, las pertenencias étnicas o las actividades más informales –comercio y mercado, y más formales –en instituciones como la Municipalidad o la de desarrollo donde trabaja Manuel. Estas últimas vinculaciones que esbozan estos habitantes, les hacen estar presentes en los organigramas de estructuras complejas a nivel capitalino y a nivel internacional, permeándolas de alguna manera.

## 2. INDÍGENAS Y “COMUNIDADES” DE ORIGEN

El indio en la ciudad de Guatemala incorpora una singular relación con sus lugares de origen, que se produce así por tratarse de población indígena. Estas especiales vinculaciones han aparecido estadísticamente como uno de los factores más diferenciadores frente a inmigrantes igualmente de origen campesino (Bastos y Camus, 1995a), y están asociadas con sus estrategias migratorias, sus redes sociales, sus proyectos y aspiraciones en la ciudad, los significados con que la dotan y sus modos de inserción urbana. Como hemos visto, hay una amplia gama de posibilidades de conexiones que demuestran la construcción social del “espacio” y su condición elástica, pero también está asociado a una historia, a su lugar en la sociedad y al papel que tiene la misma ciudad y su oferta y demanda. Los migrantes saltan de unas normas y marcos de relación social a otros, y más que otros inmigrantes campesinos, el indígena busca mantener cierto espacio social en la comunidad: los dos mundos no van a ser excluyentes para ellos e incorporan representaciones de uno y otro espacio.

En el modelo ideal de “la comunidad” en Guatemala es donde se vive la cotidianidad de la identificación étnica al producirse unas relaciones sociales basadas en la pertenencia a un todo social en comunión en el sentido de Weber (1967), y ha sido también una entidad colectiva de mediación ante el Estado (Smith, 1990b). Los indígenas que llegan a residir a la ciudad, en principio, parece que han dejado atrás esta comunidad y que, con este paso, como ciudadanos urbanos, modificarían sus relaciones con la nación. Esto crea mucho desconcierto a los inmigrantes porque quedan diluidos entre los siempre pobres sin mayor posibilidad de ejercer su ciudadanía; además, es un entorno de relaciones interétnicas diferente, pero donde se reproducen las diferencias étnicas. Sin embargo, la misma presencia y actividad

de los migrantes en la ciudad y en la comunidad, cuestiona la espacialidad del poder y permite la construcción de otros procesos políticos, económicos, y culturales o simbólicos: “la migración corroe las identidades estándar” (Kearney, 1996: 123).

La asiduidad de las movilizaciones por “vínculo identitario” (Velasco Ortiz, 1995: 114) se justifican por los sujetos como visitas familiares, asistencia a fiestas religiosas o a trabajar la tierra. Éstos son motivos que expresan las conexiones con el lugar de origen, fuente de referencias simbólicas, y reguladores de relaciones y normas sociales que siguen estando en juego, puesto que comunidad y ciudad están socialmente interconectados. Y no sólo tienen un sentido cultural y afectivo, sino que también constituyen “una de las alternativas más importantes de sobrevivencia” en la ciudad ante la misma precariedad de la inserción urbana (Albó, Greaves y Sandoval, 1986: 7). El caso es que el arribo continuado de inmigrantes, junto a la intensa relación con los lugares de origen, permite hablar de una relación circular y de retroalimentación. O, interpretado en términos de etnicidad, de cambios socioculturales en la ciudad que impactan en el interior de la república, tanto como se dan procesos de “reentnización” de los indígenas capitalinos.

Ahora, es preciso tener en cuenta el impacto de la globalización sobre las comunidades en su vertiente de métodos renovados de producción y división del trabajo; la extensión de la modalidad de la agroexportación de productos no tradicionales, que ha supuesto para los campesinos innovaciones y otras formas de dependencias; o la reconversión industrial y el fomento de la industria de exportación o maquila, que también ha penetrado en algunas regiones indígenas. Se ha dado un progresivo aumento del turismo –atraído por la cultura maya en sus dos versiones: la de los monumentos arqueológicos y la de sus descendientes vivos. También las políticas desplegadas desde el gobierno y desde organismos internacionales en busca de fortalecer el proceso de paz han hecho énfasis en el “desarrollo” interpretado como proyectos de obras públicas y mejoras de servicios en el interior de la república. Otro factor transformador es el narcotráfico y el cultivo de la amapola por indígenas, en las montañas de San Marcos y Huehuetenango. Todavía no sabemos cómo están afectando estas realidades la subsistencia de los hogares indígenas, ni las implicaciones que estén teniendo sobre sus modos de vida y su identidad étnica.<sup>5</sup> A todos estos hay que añadir el accionar político, con la eclosión del movimiento indígena, sus diferentes organizaciones se encuentran exigiendo sus demandas como “Pueblo Maya” cara a cara con el Estado.

Mientras los indígenas se resisten a salir de sus círculos espaciales “tradicionales”, encontramos de forma complementaria y con mucha fuerza la diversificación del

<sup>5</sup> En México se ha avanzado sobre la incorporación de grupos indígenas a diferentes corrientes migratorias (Pérez Ruiz, 1990 y 1993; Zabin, 1992; Zárate, 1997; Lestage, 1998; Martínez Casas, 1998; Velasco Ortiz, 1990 y 1995). Esta última plantea cómo desde los años 40, los mixtecos han interiorizado la migración haciéndola un rasgo más de su identidad, es “la cultura de la migración”: el migrar como oficio. Otro caso es el de San Juan Mixtepec, que en su diáspora ha creado múltiples asentamientos en otras regiones mexicanas y en los Estados Unidos, un caso extremo de multicentrismo, donde la identidad como mixtecos está por encima de las nacionales (Besserer, 1997). Algo semejante lo encontramos en Guatemala entre los q’anjob’ales, pioneros en la salida hacia los Estados Unidos, o con los momostecos y sus circuitos comerciales dentro y fuera de la república guatemalteca.

flujo migratorio, bien hacia la frontera agrícola y la ciudad capital –cada vez más inviables, y hacia los Estados Unidos (Gellert et al., 1997; y Gellert, 1998). Las relaciones étnico-espaciales se están concibiendo de forma distinta y se ven transformadas hacia la ciudad y hacia la comunidad. La comunidad, vista desde la ciudad, había estado estigmatizada por su pobreza y “subdesarrollo”, pero la mejora de los servicios y comunicaciones en las aldeas y municipios introduce manifestaciones novedosas de los localismos y de las pertenencias espaciales. El sentido de este cambio lo transmite este joven momosteco comerciante de La Terminal: *yo me doy cuenta que nosotros ya nos hemos estado superando, ahí con nosotros hay hasta poetas, sí pues, Humberto Ak’abal. En varios lugares del mundo Humberto sí es un verdadero señor. Es de Momos, yo lo conozco.*

Otro ejemplo son esas casas de sacapultecos en La Ruedita que, desde 1998, cuentan con teléfonos inalámbricos con los que refuerzan su capacidad de comunicación; o su progresiva intrusión en espacios laborales propios de la movilización maya, desde donde están participando en un ambiente de transformación sociopolítica y cultural. Su asentamiento urbano ha permitido hacer más sólidas sus relaciones con el lugar de origen y reafirmarse como originarios de allí. Entre los jóvenes sacapultecos se resignifica su comunidad desde un plano más simbólico, porque su estancia allá se ve dificultada entre otras circunstancias por sus inserciones laborales y porque, a diferencia de sus padres, ellos son capitalinos y su territorio concreto es el urbano, dándose distintas configuraciones de la relación dentro de grupos sociales semejantes y coexistentes.

Los indígenas que residen en la ciudad van a sentir el espacio urbano como parte suya. El corredor es el caso más ambiguo porque se ha movido en esta dialéctica de espacio fluido: son las mujeres de las aldeas que llegan a diario a vender flores a La Terminal u otros mercados, o el pocero de La Brigada que sube a las aldeas kaqchikeles a perforar pozos de agua. También se están dando casos de reforzamiento de las fronteras. Un inmigrante de La Brigada que se había trasladado a una colonia de clase media cercana, comenta: *yo casi no me siento bien aquí, porque yo no tengo amistad aquí y como no es mi gente. Aquí hay personas que dicen, ‘ah, ya se está llenando de indios esta colonia’. Bendito sea Dios, nuestros jóvenes, pues ellos se están preparando y sacando nuestra cultura para arriba. En cambio antes no, antes nos marginaban. Nosotros posiblemente nos vamos a ir, porque mi hijo está con que nos vamos a ir para San Pedro, ni a mi pueblo, ni a su aldea [de su mujer], a San Pedro. Allí vamos a tener más personas de nuestra raza ¿verdad?, y yo me siento mejor allí.* Por otro lado, el territorio fronterizo del corredor entre lo rural y lo urbano es importante para los inmigrantes indígenas de otros lugares del altiplano que hacen de estos espacios lugares preferentes de asentamiento, intuyendo esta presencia de indígenas “urbanos”.

### 3. INDÍGENAS URBANOS Y CIUDAD CAPITAL

Los indígenas habitantes de las “orillas de la ciudad” viven la cara más fea de este espacio. Las condiciones de vida y vivienda en que se encuentran en cualquiera de

los escenarios son deficientes en extremo, como de espaldas a ese mundo urbano imaginario implícitamente definido por las comodidades. Están instalados en extensiones o terrenos que son como tierra de nadie en su aspecto de desolación y abandono, sumidos en la precariedad, el hacinamiento y la tensión permanente que genera el vivir en la pobreza. “Casas” inconclusas de materiales de desecho parecen resguardar sujetos también desechables. De tal manera que son zonas estigmatizadas que concentran el miedo y el recelo de la población capitalina y de la misma administración pública.

La especificidad de los indígenas como pobres capitalinos ha sido durante mucho tiempo su invisibilización. Éste es el hecho a que se refería Rosaldo cuando expone que “los miembros de los grupos raciales minoritarios reciben un mensaje peculiar: o siguen a la corriente o se quedan en sus guetos, barrios y reservaciones, pero [que] no traten de ser versátiles y culturales” (1989: 194). Y, frente a la poderosa simplificación de los estereotipos y la imagen generalizada de que la presencia de los indígenas que se generan con las oleadas migratorias durante la modernización y posteriormente, no son ellos los primeros indios que se localizan en la ciudad.<sup>6</sup>

Su incorporación tardía con la modernización –pero incorporación al fin– tenía unos antecedentes que les identifican formas, empleos, redes, territorios de llegada que permitieron la creación de un pequeño mapa cognitivo de la ciudad capital, de sus oportunidades y de sus normas. Espacios urbanos como los que hemos visto ya estaban jugando un papel significativo para el asentamiento de estos pioneros en este momento de migración rural-urbana de los indígenas en los 70.<sup>7</sup> Así, “las nuevas experiencias” no son tan nuevas, normalmente los migrantes continúan tradiciones y redes migratorias previas. Emigrar es parte de una experiencia colectiva e incluso histórica en contextos renovados por el mismo paso del tiempo. Los que arribaron durante los 60 y 70 lo hicieron de forma más individualizada –lo que no quiere decir exenta de redes y vínculos en la ciudad– y está asociada a las mujeres jóvenes que llegan al servicio doméstico, o a los hombres que ingresan al servicio militar o a la construcción. Esta corriente de indígenas a la que parece que le pesa descolgarse al mundo capitalino, pone entre paréntesis ese proceso migratorio que se esperaba más definitivo y unidireccional. Las cosas resultaron más complejas, y para todos los casos tratados en las etnografías hay que poner apellido a la migración y los sujetos que incorpora: en La Terminal son migrantes de doble residencia, temporales o golondrina; en La Brigada son entre *commuters*, pasivos y residentes urbanos periféricos; en La Ruedita, muchos de los migrantes sacapultecos sostienen las aspiraciones de regresar a Sacapulas, unas dudas, tal vez difíciles de ser confirmadas, pero que reflejan recelo a una definitiva inserción urbana. Todos ellos en su diversidad

<sup>6</sup> Es más, el reconocimiento del indígena por los capitalinos se produce a mediados de la década de los 80, entendiéndolo como resultado del desplazamiento interno durante y después de las campañas de tierra arrasada.

<sup>7</sup> En el caso de los desplazados por la violencia, que corresponderían a un caso extremo de migración porque llegan sumidos en la incertidumbre, el miedo y sin más aspiraciones que salvar sus vidas, se comprobó que la mayoría de quienes arribaron a la ciudad lo hicieron porque contaban como apoyo con familiares y/o paisanos (Bastos y Camus, 1994).

comparten una voluntad de entender la relación con la ciudad desde lo “incompleto”, fomentando con ello el establecimiento de puentes de comunicación urbano-rural.

La reserva que parece mostrar el indígena por instalarse en la supuesta “ciudad ladina” hay que entenderla desde el tipo de relaciones interétnicas que se han construido y que en Guatemala son tan complejas y conflictivas. Hemos constatado en los casos presentados cómo en la ciudad receptora se hacen patentes las prevenciones y discriminación social e ideológica que el indígena ha sufrido y continúa sufriendo en la actualidad para ser parte reconocida del mismo conglomerado social que el resto de los guatemaltecos. La postura paternalista del ladino que espera unas respuestas “serviles” de parte de la contraparte indígena dificulta la práctica de unos tratos horizontales y directos. Y frente a la “invisibilización” social, una de las respuestas de estos grupos indígenas inmigrantes ha sido el ocultamiento en un sentido recíproco. Desde el indígena hemos visto que se produce el empoderamiento de La Terminal aunque limitándose a ella –casi como una reservación; o bien se encuentran como “escondidos” en la periferia urbana y los barrancos, criando a sus hijos desprovistos de marcas étnicas externas como en La Brigada o en La Ruedita.

Pero las etnografías señalan también que es preciso leer entre líneas su “aceptación” a la coacción y su imagen de indio cerrado, inhóspito, desconocido. Como señala Goffman (1988), detrás de estas “máscaras” sociales, en la trastienda, se expresan otros términos de relación con resentimientos y rencores, pero también con dobles sentidos e ironías. Hay que considerar los procesos de identidad étnica en detalle, en su constitución histórica, estructural y local, porque si son maestros en sobrevivencia es porque son maestros en el manejo de las relaciones sociales. Las múltiples formas de relación espacio-etnicidad nos muestran cómo los grupos sociales se identifican, buscan y desarrollan sus propias formas de sociabilidad. Más allá de las solidaridades mecánicas que se suponen a los grupos y comunidades indígenas, “las realizaciones diarias de intercambios sociales intra e interfamiliares, y otros procesos más formalmente ritualizados que reafirman las relaciones sociales, son acciones que todas las “sociedades” deben llevar a cabo para mantenerse, y es a través de esta labor de sociabilidad como las poblaciones humanas ajustan la calidad de las relaciones sociales para adaptarse a las circunstancias cambiantes y resolver las ‘diferencias irreconciliables’ que pudieran surgir” (en Gledhill, 1997: 20). Se trata de un proceso imbuido de relaciones de poder que hay que ver cómo evolucionan (ibid.).

El sello que imprime la etnicidad en las formas revisadas, muestra concepciones propias de la sociedad y de las relaciones sociales que guían su conducta como residentes urbanos. La fortaleza de los vínculos con su origen y su capacidad de generar redes en las condiciones más difíciles a través de la identificación grupal, familiar y paisanal, les permiten no perderse en la ciudad. Los pobladores de El Corredor muestran un manejo sutil de los códigos urbanos frente a las formas más rígidas de los hombres k’iche’s en La Terminal de entender las fronteras étnico-espaciales. Pero éstos combinan una intención de superación de sus posiciones económicas y sociales junto a una disposición de mejora de sus pueblos, algo que se puede dar en otros colectivos, pero no con esta impronta colectivo-holista. Su estrategia de

recomunalización se propone la búsqueda de ingresos económicos para la reproducción del hogar en origen, pero también de su espacio de pertenencia étnico y cultural. La comunidad sacapulteca metropolitana propone unas movilizaciones individualizadas promovidas por el colectivo. Ya señalé cómo la capacidad de socialización y de interacción de los sacapultecos viene de lejos, desde su misma pertenencia a un municipio que ha sido un cruce de caminos y de movimiento, sumándose a la nación antes de los 60 desde espacios como el servicio militar en los hombres o el comercio en las mujeres.

Para entender la voluntad de visibilización de los indígenas en estos finales de siglo y sus capacidades de sociabilidad, quiero señalar por último sus perceptibles incursiones en espacios que hasta hace muy poco eran prácticamente tabús: los supermercados, las zonas residenciales, los bancos, que, simbólicamente, se traducen durante los domingos en la "toma" del Parque Central de la capital, el centro neurálgico de una ciudad a la que le cuesta reconocer su rostro indio.

### **III. La territorialización de la capital**

Apenas trabajando sobre los indígenas como pobladores de la ciudad capital, hemos visto las múltiples dimensiones y retos que esconde la relación entre etnicidad y espacio en Guatemala. En los puntos anteriores he señalado parte de estas diversidades y las transformaciones que conllevan:

- 1 Cómo el detenerse en las diferencias del "ser indio" es compatible con niveles de análisis superiores, y las interrelaciones de estas formas concretas permiten pensar a los "indígenas urbanos" como un "todo" o una realidad general.
- 2 Cómo, tanto por sus peculiares relaciones con los lugares de origen, como por el asentamiento en terreno urbano, se están generando reconocimientos de la "localidad" que afectan las dimensiones étnico-espaciales.
- 3 Cómo la relación cuasi segregada y siempre asimétrica de los indígenas residentes de unos "no lugares" con la "ciudad capital", acompañada por la presencia y huellas de los indígenas en ella, se combina con una silenciosa pero creciente presencia en el simbólico centro urbano, haciéndose progresivamente menos "invisibles" y más "públicos".

Así, los indígenas urbanos y sus formas múltiples de percibir y vivir la pertenencia espacial, requieren un marco de interpretación actualizado al momento de globalización y multiculturalismo en que estamos inmersos, que está en consonancia con la redefinición de la territorialidad.

## 1. LA GLOBALIZACIÓN: UN MARCO NECESARIO

El proceso de cambio en Guatemala se comprende mejor ubicándolo dentro del marco de “la globalización”, que viene generándose históricamente y se refiere a este momento de crecientes interconexiones a escala global o mundial, creando una mayor conciencia de unicidad e interdependencia entre los hombres. Este proceso de comprensión del mundo en que estamos inmersos se produce a través del desarrollo tecnológico de las comunicaciones y los medios de transporte, y se refleja en los intensos flujos de capitales, las relaciones de producción o las novedosas instituciones transnacionales que están creando otras formas de integración económica y política, cortando las fronteras nacionales y conectando comunidades y organizaciones en nuevas combinaciones de espacio-tiempo.<sup>8</sup>

El que ahora se enfatice la globalidad está provocando el replanteamiento de múltiples categorías, en particular la espacial, a la que hace referencia directa, pudiéndose entender como un estilo de regionalización y de concepción del espacio donde lo global y lo local serían los extremos de la relación. En esta evanescencia de espacios intermedios, la nación, ente territorial todopoderoso de la modernización y representación fundamental del mapamundi político, parecería estar perdiendo vigencia y significación. Enfrentando la globalización desde su vertiente cultural, este proceso de creciente interacción y convivencia implica, por un lado, un flujo intenso de signos cada vez más universalizados, los cuales requieren una domesticación, reinterpretación y apropiación en sus aterrizajes “locales” (Comaroff, 1996; y Gledhill, 1997), lo que se ha sintetizado en la dialéctica de la homogeneización-diferenciación cultural.

Esto se produce porque la globalización supone crecientes flujos humanos y, si la migración rural urbana había sido el *partenaire* de todo proceso de industrialización y “modernización”, ahora la movilización de personas también lo va a ser del “nuevo round en la ‘compresión de espacio y tiempo’” que supone esta fase posmodernista (Harvey, 1990: 283). Pero el sentido de la migración se está asumiendo académicamente desde otras preguntas, lejos de la visión hegemónica y simplista de un movimiento de población donde los migrantes quedaban bajo el dominio absoluto de las fuerzas ciegas de un destino marcado por las fuerzas estructurales y los desequilibrios regionales.<sup>9</sup> La migración, en términos culturales, permite entender de forma más activa los espacios y los sujetos involucrados (reconfigurando la espacialidad de las comunidades y tipos sociales como campesinos, trabajadores, migrantes, indígenas),

<sup>8</sup> Estas ideas son básicamente compartidas por autores como Appadurai (1990 y 1991), Comaroff (1996), González Chávez (1996), Long (1996), Gledhill (1997). Explicito lo que comprendo por globalización porque este término contiene una poderosa fuerza ideológica en tanto se generaliza y populariza su versión como un fenómeno que es continuación de la modernidad y, con ello, del paradigma de la homogenización cultural por la civilización occidental.

<sup>9</sup> Este modelo bipolar de la migración rural-urbana es una representación inadecuada para la migración contemporánea y –yo añadiría– para anteriores. De hecho, desde hace ya varias décadas, hay trabajos que recogían y avanzaban estas inquietudes de la migración como un campo de relaciones, por ejemplo, en América Latina con Roberts (1974), Altamirano (1988), o Albó, Greaves y Sandoval (1986).



y pensar en términos más relacionales y dinámicos: circuitos, esferas, campos o zonas fronterizas (Kearney, 1996). Las migraciones vinculan empíricamente lo global y lo local y amplían los círculos de relación desde la comunidad, a la sociedad urbana y al Estado-nación. Es decir, entre los extremos continúan encontrándose espacios intermedios que hay que rastrear, y no darlos por difusos o evanescentes.

## 2. TERRITORIALIZACIÓN: UN RETO DE LA PRÁCTICA A LA TEORÍA

Los llamados procesos de “desterritorialización” suponen que las reagrupaciones de migrantes en nuevas localizaciones hacen que reconstruyan sus historias y reconfiguren sus proyectos dentro de una cualidad de no localizamiento. Sería una dinámica en que la pérdida de vínculos entre gente y territorios alteraría las bases de la reproducción cultural, provocando que para estos grupos la referencia original sea en parte inventada, y que estas imaginaciones de las personas encuentren sus contrapartes fracturadas y fragmentadas. Por el contrario, aquí planteo que un proceso migratorio –más o menos permanente, supone que el “aterrijaje” en la sociedad receptora deriva con el tiempo en un proceso de enraizamiento, de reconocimiento y apropiación del contexto que se habita. La aplicación de la idea de territorialización respecto a la presencia indígena en la ciudad permite superar el reto simbólico a la ideología étnico-espacial ortodoxa y atender a las realidades que he venido señalando: la territorialización es la materialización de esta presencia, porque remite a las formas en que grupos de población establecen relaciones con un territorio y van a entenderlo como suyo porque lo viven.

La idea de la territorialidad ofrece un importante potencial por sus dos facetas aparentemente antagónicas: la objetiva y la subjetiva-simbólica. En su dimensión objetiva esta extensión determinada de tierra que es el territorio incluye en sí misma la idea de apropiación y, como una entidad política que comprende una jurisdicción, no admite su posible partición o comprensión parcial. Contiene entonces un sentido de intervención y control, es una forma espacial del poder. En la dimensión subjetiva el territorio tiene una enorme densidad simbólica (Giménez, 1996b) que es capaz de generar ese ámbito de las comunidades imaginadas (Anderson, 1993).<sup>10</sup> O generar el que el discurso cultural de la nación asuma la asociación naturalizada del mismo con la tierra, la pertenencia, las raíces, la referencia necesaria y primordial de esta presunta identidad nacional.

La intervención que se efectúa sobre el territorio supone dotarlo de un sentido histórico y dinámico. Sin embargo, los territorios suelen contener, también en el caso de Guatemala, grupos de composición social e institucional –como el Estado,

<sup>10</sup> Gilberto Giménez entiende el territorio como “un espacio de inscripción de la cultura”, una forma de objetivarse ésta; puede servir como “marco o área de distribución de instituciones y prácticas culturales espacialmente localizadas”; y, “puede ser apropiado subjetivamente como objeto de representación y de apego afectivo y, sobre todo... como símbolo de pertenencia socio-territorial” (1996b: 6). Esta combinación de “formas objetivadas y subjetivadas permite entender que la ‘desterritorialización’ física no implica automáticamente la desterritorialización en términos simbólicos y subjetivos” (ibid.: 6).

iglesias, ONG... heterogénea, que tienen sus propios proyectos, interpretaciones, representaciones e intereses, dándole cada uno un carácter de posesión con tal fuerza emotiva que afecta al orden sociocultural de su comprensión (Giménez, 1996b), encontrándose todos ellos en competencia en la acción sobre el territorio.

El sentido que el territorio podía tener para las comunidades rurales o indígenas se está modificando con las migraciones, y está dejando de entenderse como esa entidad de carácter totalizante que englobaba dentro de un espacio contiguo la generalidad de las pertenencias y de las relaciones sociales (Giménez, 1996b: 15). El territorio está derivando hacia una expresión y manifestación en “términos simbólicos-expresivos y emocionales”, con los que se están consolidando otras formas de localismos, de reterritorializaciones de la cultura de origen y nuevas formas de relación con el espacio (ibid.: 7; Appadurai, 1996). Digamos que los indígenas pueden asumirse al mismo tiempo como guatemaltecos, capitalinos, momostecos, k'iche's o mayas, pero esto, que podría parecer perogrullo, forma parte de las transformaciones actuales y de la redefinición de las fronteras étnico-espaciales.<sup>11</sup>

Por otro lado, la creciente dispersión de la presencia de los indígenas en el territorio nacional y fuera de él, favorece la conformación de un imaginario étnico-simbólico más amplio y renovado: una “territorialización” abierta y difusa como la de la “nueva” frontera étnica que propone Gros (1998). Este autor se refiere a esta frontera como atravesando la sociedad, en el sentido en que cruza de forma insospechada todos los sectores y espacios sociales, debiendo comprenderse, más que desde su función divisoria, desde una función de encuentro.

### ***Territorialización de múltiples sentidos***

En Guatemala, la experiencia en la ciudad para los indígenas no es positiva y hay que referirse a ella en términos de ciertos avances en las posibilidades de sobrevivencia. Esto ayuda a entender el que la respuesta indígena a esas aspiraciones de cambio de vida que conlleva cualquier proyecto migratorio sea un traslado que busca mantener una circulación y crear asentamientos base en diferentes espacios socioeconómicos. Se ha salido más por expulsión que por atracción y, con estas formas migratorias de apariencia inconclusa, demuestran su capacidad de acción hasta donde pueden. La ciudad no ofrece todo lo que desean, como ellos mismos dicen: “la ciudad es pisto”, su vida en ella se construye en términos de precariedad y la “utopía” urbana está teñida de pragmatismo y contingencia.

A continuación voy a presentar tres importantes componentes de la relación étnico-espacial que los indígenas estarían practicando, redefiniendo y proponiendo en Guatemala, discutiéndolos a través de la idea de la territorialidad.

<sup>11</sup> Hasta ahora estamos captando la extrema movilidad de los indios y sus capacidades de adaptación a otros contextos desde la resignificación de sus pertenencias reales o simbólicas a una “comunidad” –territorial o social– de pertenencia. Descubrimos un fenómeno que no es nuevo. Los indios siempre se han movilizado porque no han contado con recursos suficientes en sus lugares de origen.

### *Papel de la comunidad*

La fuerza de la comunidad –tanto en su vertiente de recipiente concreto, como en su vertiente simbólica– ligada a la fuerza de la etnicidad en países como Guatemala, debe entenderse por el sentido holista con que dotan las relaciones comunales de cara a una histórica exclusión, y por el sentido holista que tiene en cuanto a la significación y lógicas de su propia visión y práctica sociocultural.<sup>12</sup>

Las múltiples y variadas formas con que se utiliza y se da por entendida a “la comunidad” a lo largo de este texto, tienen que ver con esa diversidad con que hemos visto que la significan las diferentes personas que la integran.<sup>13</sup> Recapitulando sobre ello, encontramos que la adscripción comunitaria de los indígenas en Guatemala les empuja a reconstituirla en el mundo urbano: sea una recreación en formas más concretas y urbanas como los sacapultecos en La Ruedita; o bien como una paradoja, reforzando su pertenencia al lugar de origen como una recomunalización como los comerciantes k'ichés, que renuevan el eje simbólico que la tierra tiene en el ser indígena maya, algo que en la ciudad y por las actividades urbanas parecería que deja de tener sentido.

O bien desde formas más simbólicas, como lo que está ocurriendo en La Brigada y en El Corredor, con el sentido de convocatoria que tiene esta área para los inmigrantes indígenas del altiplano. Un significado muy diferente es el que le dan ciertos sectores de las segundas generaciones de indígenas urbanos, quienes desarrollan de forma aún más discursiva el sentido de la comunidad. Es posible pensar a los jóvenes sacapultecos de La Ruedita ya no sólo como parte de comunidades imaginadas diferentes (la de Sacapulas natal, la de La Ruedita, la de ser capitalinos), sino que se imaginen también en mundos distintos más allá de sus pertenencias étnicas, y esto les permite “contestar y en ocasiones subvertir esos ‘mundos imaginados’” (Appadurai, 1990: 297). Las formas de vestir, la música, sus ámbitos de estudio o de trabajo, sus amistades, las drogas, sus sueños, tienen otros vuelos que los que tenían sus padres. Ellos perfilan otras formas de significar la etnicidad a través de redes e instituciones, fiestas y eventos diversos que extienden sus relaciones a través de las “diferencias” que imponen los marcos urbanos y rurales, tradicionales y modernos, religiosos y lúdicos. Estas “hibridaciones” vinculan y entienden la comunidad matriz y otras comunidades a través del paso del tiempo con otros mundos de vida y otras concepciones.

<sup>12</sup> Es decir, el comportamiento holista de las comunidades indígenas, e incluso de los indígenas en general podría entenderse no sólo como un reforzamiento del sujeto colectivo frente a la discriminación y papel de subordinación histórica que han sufrido (Bastos, 2000a); sino que también su comprensión del mundo social parece caracterizarse por el holismo en el sentido de Dumont (1966), aunque esto debería trabajarse más (ver Martínez Casas, 1998).

<sup>13</sup> Con el término de comunidad he seguido la sugerencia de Cohen (1993), de trabajarla de forma interpretativa y experimental con lo que significa para sus miembros, que resulta en algo variado, dinámico y más cercano a su realidad.

La fuerza de la comunidad original se hace patente en la insistencia con que los migrantes regresan a ella para reflejarse y marcarla físicamente.<sup>14</sup> Los migrantes son parte activa en los procesos de cambio en la ciudad y en la comunidad, con ellos viajan los símbolos de lo urbano y de la globalización que ya están presentes en los lugares más remotos y, al mismo tiempo, fomentan una progresiva transformación positiva de la percepción de “lo local” desde la ciudad. La intermediación también conlleva una dimensión ideológica con que los residentes vuelven a proyectarse en el campo, las relaciones interpersonales se hacen más complejas y asimétricas: “ya no son como los que se quedaron en el campo” (Albó, Greaves y Sandoval, 1986:75). A partir de esto, la comunidad va a adquirir, no sólo otra dinámica económica con diferenciaciones internas de la población, sino otras representaciones socioculturales y otros papeles en los intereses políticos en juego. Para quienes ya no son residentes en ella, se convierte en un centro simbólico que articula gentes y asentamientos a través de un sentido de pertenencia, y es un importante mercado de negociaciones políticas partidistas para unos –indígenas urbanos o rurales– y otros –ONG, sectores y partidos representantes de desarrollo y “la nación” de diferentes signos.

Ya señalé cómo, durante la modernización en América Latina, cualquier investigador enfatiza la proliferación del fenómeno de los clubs o asociaciones de migrantes. Este tipo de asociaciones indican cómo la etnicidad se define en términos de comunidad de origen e identidad local, y sugieren la capacidad de organización que puede llevar a la extensión de estos lazos étnicos. En la ciudad de Guatemala esta formalización de los lazos de paisanazgo es casi inexistente, aunque en el caso de Sacapulas había dos esfuerzos de articulación institucionalizada: la Fraternidad Sacapulteca y el Círculo Cultural Rioblanquense.

La tesis que propongo afirmarí que precisamente por su diferencia étnica y su proceso histórico como indígenas, tanto en Guatemala como en otros países de América Latina, su identidad está ligada a una comunidad originaria, pero se extiende de hecho a otros niveles donde no requiere concretarse físicamente, sino que se mantiene como un referente simbólico principal y no excluyente (Giménez, 1996b, y ver Bastos, 2000a). La comunidad, aunque puede parecer un referente vago y etéreo, está presente en la vida de los indígenas de la ciudad en diversas modalidades. Esto son recreaciones sociales de la etnicidad desde otras coordenadas. Como señala Cohen (1993), una comunidad se sostiene como tal si sus miembros se sienten pertenecientes a ella (no quita que puedan pertenecer a múltiples “comunidades”), ahora bien, si sus integrantes –por las circunstancias que sean– se alejan de la misma, la integridad de la entidad comunitaria se vería impugnada y entraría en un proceso de desarticulación. Se puede decir que los indígenas se mantienen “hablando” un lenguaje común como tales y su pertenencia étnica continúa siendo efectiva a pesar de su imprecisión y su multiplicidad.

<sup>14</sup> Sobre la “reconquista” de la cabecera municipal y la elasticidad y riqueza histórica y actual de la “comunidad” indígena ver Bastos (2000a); y sobre la gran dependencia simbólica y real que llega a generar la comunidad sobre los migrantes, ver el caso de San Jerónimo en Michoacán, pueblo a la vez “fantasma” –sus habitantes se encuentran en los Estados Unidos– y en pleno auge inmobiliario (Zárate, 1997).

### *La apropiación al revés: la “conquista” de la ciudad*

En la ciudad de Guatemala los indígenas se introducen en otras categorías y relaciones sociales que modifican las señas de etnicidad marcadas por el origen municipal o comunal, y que tanta importancia cobran en las relaciones intraétnicas en el interior de la república. Así, las mujeres demuestran cómo en la capital el traje puede alcanzar otras dimensiones o generarse otras formas de identificación, y lo mismo ocurriría con otro símbolo étnico: la lengua. Aquí los indígenas deben dirigirse a múltiples interlocutores y el castellano se impone como lengua franca. El territorio comunal-municipal de referencia no es una base inmovible y el elemento urbano-metropolitano, a través de los migrantes indígenas, también impone su impronta y otras normas y valores.

El emplazamiento, en su doble sentido de establecimiento y de convocatoria, de los indígenas en territorios metropolitanos, no ha derivado en una integración, aculturación o ladinización sistemática dentro de la sociedad capitalina, ni en una diferenciación extrema que pudiera generar brotes de violencia étnica.<sup>15</sup> Por el contrario, dentro de su inserción en estos espacios de interacción social compleja, nos encontramos una tercera vía muy amplia que depende de múltiples factores interrelacionados, generando manifestaciones diversas de un mismo proceso.

Pero, antes de entrar a ejemplos de indígenas apropiándose de la ciudad, quiero rescatar la variable que siempre debemos tener presente junto a la espacial: la temporal y, en este caso, la histórica. Por un lado, porque los k'iche's, los habitantes de El Corredor, o los sacapultecos, nunca fueron grupos cerrados ni convenciones centradas espacialmente. Es importante recalcar que los indígenas de Guatemala se reconocen entre ellos y conocen y ubican los centros “urbanos”: Quetzaltenango, Huehuetenango, Chimaltenango, Cobán; otros laborales como “las costas” o de colonización reciente como el Ixcán; también los centros simbólicos del país como Esquipulas con su Cristo Negro. Y, entre ellos, por supuesto y como vimos en el epígrafe de este capítulo, la ciudad capital por tratarse de un núcleo comercial, de servicios y administrativo centralizado que requería su presencia, no sólo como fuente de recursos económicos y empleo, sino por trámites diversos al que se les ha obligado a llegar –peregrinar– en múltiples ocasiones. También por tratarse de un lugar habitado desde tiempos prehispánicos –en la ciudad de Guatemala estaba el centro habitacional y ceremonial de Kaminal Juyú, presente en la memoria histórica de los diferentes pueblos –kaqchikeles y poqomames– que se encontraban ahí. En este sentido, se puede entender la territorialización actual que estamos tratando como de reinscripción de un territorio originario.<sup>16</sup>

<sup>15</sup> El carácter de propiedad del territorio y el sentido de pertenencia que lleva implícito puede acentuar las tensiones y las inclusiones/exclusiones de las fronteras étnicas; la coexistencia de grupos diferentes en un mismo terreno puede provocar una incapacidad por asumir la convivencia con otros proyectos, algo que hasta ahora no hemos observado.

<sup>16</sup> Esta idea de la reinscripción se la debo a Paul Liffman, que ha trabajado sobre la territorialidad entre los wirárika (huicholes) en México. Plantea cómo los reclamos actuales sobre el territorio de este grupo no se



Las “domésticas” participan en “la toma” del Parque Central, llegando incluso hasta el Palacio de Gobierno.

La Brigada es un ejemplo del tira y afloja entre dos mundos en comunicación pero con diferentes relaciones de fuerza, donde se ha enfatizado el poderío de la ciudad capital en su expansión territorial, que habría venido tomando el pulso, y ganándolo, a los municipios indígenas noroccidentales. Sin embargo, los indígenas urbanos también pueden desarrollar una “apropiación” al revés, porque al establecerse se involucran al proceso de “territorializarse” y hacen suyos los espacios capitalinos. Así, los territorios indígenas se amplían y refortalecen de alguna manera con los asentamientos en la ciudad.

La “intrusión” de diferentes grupos étnicos en territorios donde antes eran vistos como extraños es una afrenta ideológica al *status quo* de una capital y una nación donde no se les ha reconocido como habitantes-ciudadanos. Los sacapultecos en La Ruedita y en otras áreas urbanas, como el Tuerto en la zona 1 o la Juana de Arco en la zona 18, son los casos más patentes de cómo se han emplazado en terrenos capitalinos. Esta presencia

---

sirven ya de los títulos coloniales de tierras, sino de las prácticas rituales y peregrinaciones que han mantenido una memoria geográfica colectiva. Esta última remite a un territorio más amplio que el que se les reconoce en el papel, y ahora esta argumentación encuentra posibilidades de demanda en términos del Convenio 169 –firmado por México. La enajenación de su territorio ha supuesto que de abarcar 90,000, las mojoneras del siglo XVIII señalaran 6,000 y el actual gobierno les reconozca 4,000 km cuadrados (comunicación personal, diciembre 1999).

indígena acorta las fronteras culturales entre indígenas y ladinos lo que implica, como señalaba Appadurai, mayores “debates culturales internos” en este espacio de convivencia.

Claudio Lomnitz (1995), escéptico, apunta que la territorialización de los inmigrantes tiene múltiples variantes según puedan reconstruir o no mecanismos de relación social donde puedan crear “lazos comunitarios” y logren trasladar sus ideales o proyectos sociales, por lo que no necesariamente es un proceso exitoso en el terreno sociocultural. Pero, tratando de caracterizar el proceso como tal, se podría pensar en la disolución de fronteras y distancias culturales en otros términos, y podemos recordar lo que señalaba Carlos Degregori (1998) cuando explicaba al cholo en la sociedad limeña y se refería a la estrategia de disimulo de los inmigrantes indígenas. Cómo dejan de hacerse ver como indios con el disfraz de sujetos migrantes excampesinos y exindígenas, pero no dejan de modificar para siempre la imagen de la ciudad capital y de su población y de producir un nuevo tipo de identidad ciudadana en el cruce de caminos entre identidades étnicas, clasistas, regionales y de género. Esto no tiene por qué ser lo que ocurra en Ciudad de Guatemala, aunque el caso de La Brigada ofrecía ciertas semejanzas, pero con el proceso de emigración –y la histórica relación desigual étnico-espacial– los indígenas demuestran su habilidad de respuesta a otras formas de vida donde incorporan la experiencia de espacialidad vivida. Desde ahí se interpretan y sincretizan en un diálogo forzoso las experiencias históricas y las nuevas, los elementos exógenos y los endógenos, y la premodernidad, modernidad y contemporaneidad.

### *Territorializaciones en entredicho*

Las relaciones entre estados y grupos étnicos en América Latina están modificándose y suponiendo una negociación de la territorialidad de la nación y la de estos grupos (Gros, 1998).<sup>17</sup> En Guatemala, de cara a las variantes que suponen los indígenas urbanos, pareciera que las representaciones territoriales desde las que ambos plantean y argumentan sus propuestas parten de la ya manida diferencia étnico-espacial de indígena comunal rural y ladino vinculado al orden urbano. Desde el gobierno nacional y la municipalidad capitalina se estigmatiza a los migrantes en la ciudad como causantes del caos en que se ha convertido la metrópolis y, en general socialmente, se ningunea a los indígenas como residentes de la misma: no hay etiquetas para ellos.<sup>18</sup> Tampoco los mayas y sus proyectos políticos quieren ver esta realidad. Ellos sienten que pierde fuerza el papel simbólico del territorio y, con él, herencias culturales como el tópico de los “hombres de maíz” campesinos que reivindican como parte de su identidad

<sup>17</sup> La soberanía territorial es un concepto fundacional de la nación-Estado que afecta su subsecuente autoimagen y autonarrativa, y que incluye ideas sobre el lenguaje, el origen común, la sangre... fomentando ese isomorfismo de gente, territorio y soberanía (Appadurai, 1996). Este principio básico e inviolable está en proceso de cuestionamiento y adaptación por diferentes vías, entre ellas, los flujos migratorios.

<sup>18</sup> El hecho de etiquetar las diferencias y lo anómalo por parte del Estado y la sociedad puede ser parte de una estrategia de manipulación para defender relaciones de poder fundamentales (Gledhill, 1997: 22). Se puede pensar que también el no hacerlo.

primordial. Sin embargo esta falta de reconocimiento se contesta desde los mismos implicados y exige reinterpretar la situación de los indígenas en la ciudad de Guatemala.

No voy a entrar a debatir sobre los derechos territoriales y reclamos de autonomía de los pueblos mayas, sólo comentar qué aporta la transformación que los indígenas urbanos –y otros fuera del ámbito común asumido en el país y fuera de él– al sentido ortodoxo de la territorialidad –ligado a la soberanía nacional. Arjun Appadurai relaciona variaciones de las formaciones espaciales como ésta y otras con la emergente cartografía postnacional que está cuestionando la autorepresentación de los estados (1996: 51). Se están produciendo dos fenómenos complementarios en la redefinición étnico-espacial del territorio guatemalteco. Por un lado, y como señala Richard Adams (1996), se observa una creciente polarización y segregación geográfica de la diferencia étnica: mientras hay una expansión territorial de los no indígenas, se produce una concentración de los indígenas en el altiplano occidental. Y no puede negarse la existencia y persistencia de un campesinado indígena que mantiene su peso y su participación en la definición de Guatemala como un país que es eminentemente agrícola.<sup>19</sup> Por otro, Bastos (2000a) afirma la creciente dispersión de los indígenas que acompaña el proceso anterior con la modernización: los indígenas aparecen en regiones “nuevas” que son áreas de contacto interétnico. Van a convivir en otros espacios con indígenas de orígenes diversos y con “ladinos” en una relación diferente a la creada con el café. Con la globalización presenciamos la ruptura de la demarcación rígida de fronteras: se puede ser indígena más allá de los territorios designados como propios.<sup>20</sup> Las redes sociales y la comunidad viajan con los sujetos y se pueden reinstalar en otros centros, núcleos habitacionales, urbanos o no.

En las cabeceras municipales y departamentales del altiplano, como en la ciudad capital, estos indígenas “tránsfugas” ocupan unos espacios de actividades y de presencia que antes les estaban “vedados”, retando las fronteras étnico-espaciales en esos “territorios” ladinos por excelencia. El poder de la pertenencia étnico-comunitaria los cubre y articula a todos de una u otra manera; pareciera que se mantiene un fuerte arraigo territorial en un sentido amplio –tal vez porque se sustentan a su vez en unas sólidas relaciones sociales. A pesar de sus diferentes manifestaciones en múltiples ámbitos, entre ellos el metropolitano, todos forman parte de un mismo proceso.

Con el neoliberalismo y la globalización los territorios étnicos son a la vez reforzados –sorpresivamente legitimados y reconocidos por el Estado en América Latina o en proceso de ello (Gros, 1997 y 1998)– como puestos en entredicho con la dispersión dentro del ámbito nacional y la transnacionalización. Los indígenas en la ciudad de Guatemala forman parte de esta dinámica de cuestionamiento y enriquecimiento de unas categorías dadas. Su establecimiento urbano nos ofrece unos indígenas desde su

<sup>19</sup> La población rural e indígena del país no se ha modificado prácticamente en términos absolutos. La primera desde 1973 a 1994 es el 65% de la población, y en el altiplano occidental –donde los indígenas constituyen el 90% de la población– asciende al 78%, mientras la PEA agrícola es del 63% (recogido en Gellert et al., 1997).

<sup>20</sup> En el caso de Guatemala y de otros grupos indígenas, por el contrario, la ciudad o la migración transnacional les facilita descubrir y reforzar vínculos étnicos con otros indígenas de otras procedencias lingüísticas o geográficas, escapándose de ser parte de la “propiedad nacional”.



pertenencia a una sociedad más compleja y no tanto desde la comunidad –que no desaparece como un referente significativo. Están desarrollando un sentido de la guatemaltequidad amplio y diferente al nacional tradicional en el que estaban excluidos implícitamente, ahora pueden sentirse capitalinos y guatemaltecos con lo que tiene de reclamo de ciudadanía nacional. Esto es algo que puede coincidir con las percepciones de Appadurai cuando se refiere a ciertos casos de reterritorializaciones que crean unas comunidades, que no se basan tanto en un imaginario nacionalista con un reclamo territorial, sino en un esfuerzo por la generación de uno local “rico en los discursos de ciudadanía, democracia y derechos locales” (1996: 55).

Si hasta ahora no podemos afirmar que el factor étnico haya servido como un claro articulador de demandas políticas, sociales o culturales en la ciudad –puede ser que se constituya como tal, puede ser que no; sin embargo, los indígenas no han dejado de ser arte y parte en el conglomerado urbano y en su construcción social, y los territorios urbanos introducen bases de asentamientos étnicos al tiempo que introducen la ambigüedad en su composición social y no dejan de estar impugnando el proyecto de integridad territorial de los Estados-nación modernos. Esto es, forzando hasta dónde es posible al Estado guatemalteco y a sus conciudadanos a modificar actitudes, discursos y reglas de juego. Se tiende a interpretar la globalización como una fuerza dominante y no se ve en la transespacialización de la etnicidad un carácter subversivo que tiene implicaciones sobre la composición de las clases populares, las metrópolis o las formas políticas vigentes.

## LA MUJER INDÍGENA: IMAGEN E IDENTIDAD

La entrada de los indígenas en la ciudad supone modificaciones en la representación de la diferencia y las marcas de la etnicidad, como una puesta al día o “modernización” de una variante cultural no occidental (Giménez, 1995: 51).<sup>1</sup> Una de estas señas de identidad es el traje de las mujeres, que evidencia cómo muchos hogares mayas han hecho de la capital su residencia y refleja visualmente todo un abanico de cambios. Muchas mujeres indígenas se cambian de ropa y ya no aparecen socialmente como tales. Pero otras muchas lo mantienen y, sobre todo, le dan otras significaciones según se dirigen a diferentes niveles sociales en su interacción. Lo que voy a mostrar aquí es la multidireccionalidad de estos procesos socioculturales.

Las partes más significativas del traje de la mujer indígena en Guatemala son el “corte” y el “huipil”. Estas piezas constituyen el símbolo más obvio de una frontera étnica que distingue a las mujeres como pertenecientes al grupo “indígena”, “natural” o “maya”. El huipil es la blusa/camisa de la mujer, que puede ser de tela industrial con más o menos bordados, aunque lo tradicional y más común es que sea confeccionado por la mujer en el telar de cintura –como una de sus funciones de género. Integra fuertes y significativos contenidos simbólicos, artísticos y emotivos, y constituye la parte pública, encerrando el texto a leer, la estética, la exhibición y la moda y, de hecho, evoluciona más visiblemente que el corte. Éste es una pieza de tela –más bien gruesa– que mide entre siete y ocho metros de largo y está tejida en telar de pie –lo que es una labor masculina. El corte cubre la parte privada, íntima –estigmatizada– del cuerpo y se conserva con más fuerza: “un cambio en las prendas que cubren los bajos es considerada más extrema que un cambio en la parte superior del cuerpo” (Hendrickson, 1995: 172). Dejar de vestir esta prenda tiene implicaciones más definitivas que sustituir el huipil: la conversión a “ser de vestido” es simbolizado por el quitarse el corte.<sup>2</sup> Aunque en la ciudad se puede ver el creciente cambio del corte por faldas de diferentes estilos junto al mantenimiento del huipil, quizá por la mayor libertad que ofrece el segundo al estar más aceptado socialmente.

El traje maya actual es un producto híbrido –en el sentido en que incorpora elementos de diferente naturaleza y orígenes culturales– porque es el reflejo de una historia que se significa en él, incorporando experiencias, componentes, estéticas,

<sup>1</sup> Este proceso se puede entender como de “reinención” de la tradición, donde elementos y símbolos culturales propios y ajenos van a combinarse generando diversos estilos étnicos.

<sup>2</sup> Refiriéndose a elementos del huipil, Otzoy identifica unos motivos y estructuras “estables” –representando la continuidad– y otros “modificables” –representando el cambio– (1992: 109). Hay otros adornos propios de la mujer maya, como la faja, el tocado o listón, el perraje, la gabacha, tipos de aretes y collares –como el chachal– y otros.

concepciones, que han sido y son importantes para las mujeres que lo crean y lo visten y para su grupo. Es una buena expresión de la consustancial combinación de tradición y modernidad, de permanencia y cambio, de agencia y estructura.

En todo el área maya, el traje expresa una intensa identificación con un municipio determinado. Es decir, existen trajes diferenciados que asocian a las mujeres que los portan con sus comunidades de origen y, según sus motivos y modos, también ayudan a reconocer regiones o áreas lingüísticas, como la forma de anudarse el corte entre las costeñas o el vuelo amplio del mismo entre las q'eqchi'es. Ahora bien, en la demarcación de los espacios étnico-identitarios, el reduccionismo que se impone al "otro" ha supuesto que se designe a las mujeres mayas como "las Marías" o, en alusión desvalorizadora a su forma de vestir el corte, es que son llamadas "las envueltas", "las escobas" y hasta "las pacayas". Esta visión prejuiciada esconde la diversidad del grupo social de las mujeres mayas.

Si en la comunidad el traje sirve como identificador interno y su transformación es (o era) más limitada, este elemento en la ciudad pasa a serlo de diferenciación social, con lo que supone vivir la diferencia étnica en forma más directa.<sup>3</sup> Pero la migración a la ciudad introduce otras dinámicas, genera diferenciación social de cara a la comunidad de origen y otorga prestigio social, a la vez que permite y favorece la adopción de otros repertorios de identidad y marca nuevos estereotipos (Arias y Wilson, 1997). Sin ir más lejos, la posibilidad de tejer y de mantener esta actividad es rápidamente modificada; en la ciudad es difícil encontrar a las mujeres tejiendo: esta actividad de autosubsistencia es sustituida por el empleo y el mercado. La vida en la ciudad multiplica las relaciones y los escenarios, acrecentándose la preocupación por la presentación personal puesto que la ropa es un eficaz medio de comunicación de la posición social. El vestir el traje maya, símbolo étnico primordial, se desarrolla en la ciudad bajo otros códigos y lenguajes de mayor o menor ruptura frente a modelos dados, adquiriendo otra constelación de funciones y significados dependiendo qué, cómo y cuándo se vista.

Escoger como vía analítica los sentidos socioculturales que alcanza el traje, revela la redefinición de las fronteras y los estereotipos étnicos del indio. Y ésta es la propuesta: abordar el encuentro (o desencuentro) de la mujer indígena con el ambiente social de la ciudad de Guatemala según cómo porta y modifica o no el traje indígena o maya, y ver cómo juegan estas mujeres con sus significados.<sup>4</sup>

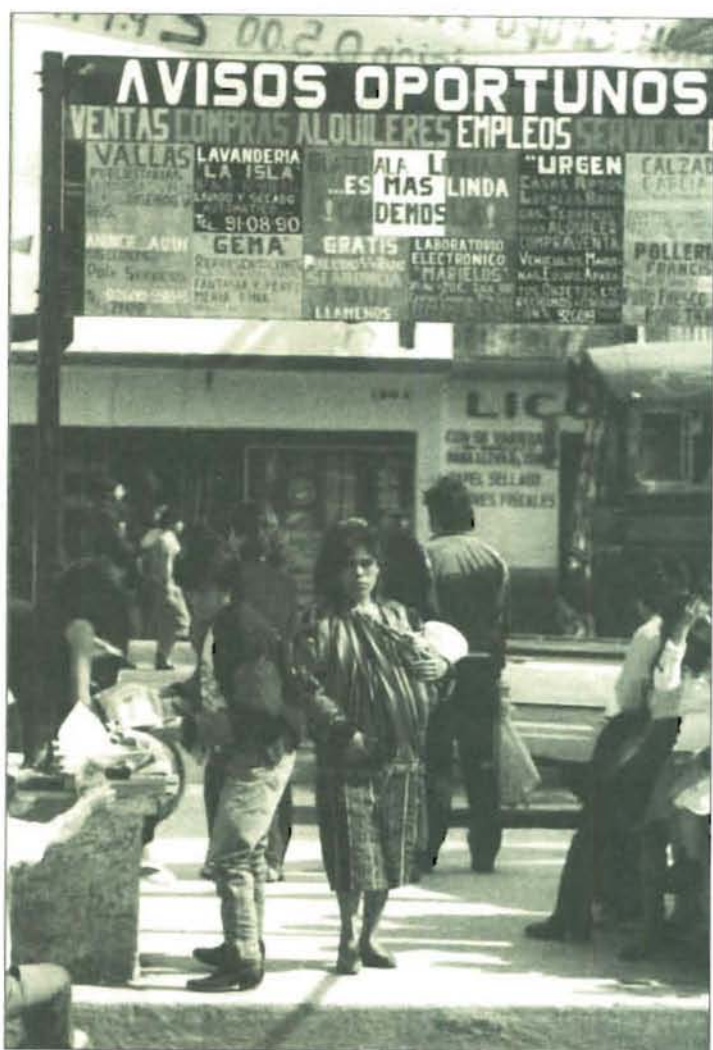
<sup>3</sup> También en la comunidad se producen diversidad de transformaciones en los significados de los trajes. Son muy elocuentes los códigos diferenciados que introducen las mujeres según sean católicas o evangélicas (Annis, 1994).

<sup>4</sup> Se entiende que "el traje" es la indumentaria maya, mientras "el vestido" es la de la mujer no indígena o ladina. El paso de cambiarse de unas prendas a otras -normalmente en la dirección de 'corte' a 'vestido'- no implica un cambio de identidad étnica -aunque sí puede reflejar esa intención-. Estas transformaciones sobre el traje maya señala cómo se están dando o no otras formas de entender la etnicidad, y ello supone entonces la transformación del sentido de ser mujer.

## I. La mujer más allá del símbolo étnico

La idea del cuerpo humano como un espacio donde se reflejan las relaciones –y controles– sociales, políticas y culturales estampándose y negociándose en él distintos modelos sociales, es una idea que se ha trabajado profusamente. La presentación pública del cuerpo busca mantener la apariencia de forma compatible con quien se vive (Turner, 1980). Por ello, traje y adornos corporales se constituyen en uno de los medios culturales más especializados en la conformación y comunicación de la identidad personal y social, expresando de forma integrada elementos que la ciencia moderna ha solido enfrentar por separado al incorporar estatus, actividades, relaciones, valores, categorías, gusto, aspiraciones (ibid.). El traje tiene que ver con el aprendizaje de “la piel social”, esa intermediación por la cual el cuerpo natural se hace social y se convierte en esa frontera [permeable] entre la sociedad, el ser social y el individuo psicobiológico (ibid.: 112), donde la compenetración con la vestimenta es el eje para lograrlo.

Esto se acentúa para la mujer a la que se le suele asignar socialmente la “guardianía” de la cohesión e identidad del grupo por ser la principal pieza de la transmisión del capital cultural, y por su papel en la reproducción biológica,



Mujer de Chichicastenango con su peinado a la moda por la avenida San Juan.

construyendo la comunidad con su cuerpo y sangre (Nelson, 1999)<sup>5</sup> y, con ello, la responsabilidad de la “limpieza de la sangre” y de la ideología de pureza de la raza para perpetuar el privilegio social y el rango. Ella es la figura social que externa la pertenencia étnica: se podría afirmar que las mujeres son más indias (De la Cadena, 1991). John Comaroff nos señala cómo son las mujeres, sus cuerpos y sus vestidos, los primeros espacios para la re-presentación de la diferencia y se construyen por la conjunción de símbolos, valores y significados que componen una cultura histórica y viva (1996). La etnicidad tiene que ver con estructuras y fuerzas históricas pero, además, se experimenta en la cotidianidad y, cuando en una sociedad es una de las bases de clasificación de sus relaciones, alcanza a tomar una apariencia determinante sobre los individuos y los grupos: “se vuelve un elemento esencial del orden “natural” de las cosas, el carácter “dado” [sobrentendido] del mundo respecto al cual la gente debe conducir su vida” (Comaroff y Comaroff, 1992: 59). Por eso es definitivo y definitorio “ser de corte” en Guatemala, donde dicha seña de identidad está marcando la vida de las mujeres que lo portan.<sup>6</sup>

El traje indígena señala no sólo las diferencias étnicas, sino las de género (ambas van a ir de la mano), convirtiendo a la mujer maya en un símbolo étnico vivo, en la pieza de un juego de poderes y de relaciones sociales.<sup>7</sup> Para Mary Crain, las mujeres son los iconos visuales de la indianidad en una economía simbólica gobernada por hombres (1996). Sin embargo, el papel masculino no debemos entenderlo sólo como una imposición de los hombres buscando el control sexual de la mujer; hombres y mujeres forman parte de un colectivo social y hay que comprender los códigos éticos del grupo y sus responsabilidades colectivas (Ong, 1989).<sup>8</sup> Las mujeres se externan como las reproductoras del estatus étnico y están más sujetas que el hombre a una serie de patrones del comportamiento socialmente “esperado”. La presión de la comunidad –desde los hombres y también desde las mujeres– sobre la mujer es más

<sup>5</sup> Nelson se refiere a como el hombre maya se enfrenta a la modernidad y al futuro a costa de la sumisión, pasividad y tradicionalidad de una mujer que debería conformarse con ser la “guardiana de la cultura” en la comunidad (1999).

<sup>6</sup> La insistencia actual en las identidades híbridas y en la negociación de las mismas lleva a ignorar las imposiciones, las marcas, las diferencias. Así, por ejemplo, Mario Roberto Morales se refiere de manera sarcástica a cómo las mujeres ladinas de la élite guatemalteca hacen uso del perraje como una pieza de vestir elegante, como apropiándose de los símbolos étnicos y transgrediéndolos (1999: 305). Sin embargo, no apunta el que hasta ahora no se les ocurra hacer lo propio respecto al corte –el mero símbolo de la diferencia étnica– y por qué.

<sup>7</sup> Appadurai señala cómo las formas más extremas de violencia étnica se aplican sobre las mujeres, que están a la cabeza de la lista de víctimas de abuso por ser sus cuerpos claves en la reproducción sexual-étnica: se busca exponer, penetrar, ocupar de forma material el cuerpo del otro étnico (1998: 917-918).

<sup>8</sup> El uso del traje maya entre los hombres –como en otras partes del mundo– ha ido en desuso. Se considera que ello se ha producido por la presión que ha sufrido al salir de la comunidad para buscar otros ingresos. El hombre puede vestir como indígena en su comunidad y si sale a espacios no “adecuados” se cambia de ropa sin mayor conflicto –lo que no ocurre con la mujer. Los “mayas” tienden a reivindicar ciertas marcas étnicas externas –como la chumpa con glifos o la coleta, que se alejan del traje indígena asociado a lo campesino: sombrero, caite, faja...

intensa y las posibilidades de manipulación de su propia identidad menos fluidas que para los hombres, de ahí que el cambio de indumentaria en la mujer se obstaculice y se señale como traición, sea más drástico y terminante, y tienda a producirse fuera del círculo de la comunidad. Pero todos participan en la construcción del significado de un traje que representa y comunica unos sentidos normativos y unos valores sociales, que pueden reproducirse y/o subvertirse gracias a su poder de creación y de acción.

En Guatemala, una postura ideológica de fuerte predicamento en amplios sectores no indígenas y que es compartida por la izquierda guatemalteca –ligada a ‘la facción’ clasista de la modernidad, señala al traje indígena como una muestra de atraso y obstáculo al desarrollo, entendiendo al indio y a su modo de vestir como “un símbolo colonial” o de “la subordinación”. Incluso, el gran historiador Severo Martínez Peláez asegura que la cultura del indio subraya “la opresión misma”, y la vinculación del corte y el huipil con una comunidad específica revela el control social que se les impuso durante la colonia. El indio es un producto colonial que debe liberarse de esa prisión: “bien se entiende que un indio que viste lona y calza botas ya no es un indio” (Martínez Peláez, 1994: 611). Con esta propuesta observa que “resultarán incompatibles con las máquinas los complicados y llamativos trajes coloniales de los indios” (ibid.: 610).

Más perversa, sutil y efectiva es la “mercantilización de los símbolos étnicos”, una estrategia del Estado por apropiarse de los mismos (Alonso, 1994). Así, el Estado les otorga un valor que se dirige a su propia legitimación histórica como forjador y cohesionador de una sola y preeminente identidad nacional, o como artilugio de atracción turística. Estas acciones buscan reducir de contenido estos significativos elementos, remitiéndoles a un tiempo pasado –más o menos reconocido, más o menos glorioso, a objetos de museo o de turismo. Este mismo vaciado de sentido es destacado por Hendrickson (1995), quien añade cómo esta mercantilización es desarrollada en Guatemala por otras instituciones oficiales, empresas privadas o sectores sociales. Esto se produce porque el símbolo del traje es fundamental para representar la nación guatemalteca que se construye no sólo desde la diferencia con otras naciones, sino desde la diferencia interna (Nelson, 1999).

En Guatemala se pueden multiplicar este tipo de ejemplos. Recientemente los militares utilizaron el conocimiento de los trajes y sus referentes municipales como instrumento de control social y de exterminio en la guerra que apenas ha sido terminada, como también se apropiaron de otros símbolos de la cultura maya (Wilson, 1995). Para este antropólogo “el ejército ha devenido en la institución del Estado Guatemalteco que más profundamente ha comprendido la cultura indígena, una comprensión nacida de centurias de subyugarles” (ibid.: 241-242).<sup>9</sup> También se produce en la elección anual de la princesa indígena o Rabin Ajau en el Festival de Cobán, promocionado por

<sup>9</sup> En el Acuerdo de 1995 sobre derechos indígenas, el Estado guatemalteco se habría de comprometer con el traje maya: “Debe ser respetado y garantizado el derecho constitucional al uso del traje indígena en todos los ámbitos de la vida nacional. El Gobierno tomará las medidas... para luchar contra toda discriminación de hecho en el uso del traje indígena”.

finqueros criollos (Anónimo, 1988); con el cartel de la botella de guaro y su denominación popular como 'la Indita';<sup>10</sup> o en la denominación de 'traje típico' al traje maya, una expresión estandarizada incluso entre las mujeres indígenas que lo utilizan como un eufemismo para no referirse a los términos de 'indígena', 'corte', 'huipil', que connotan realidades y categorías consideradas inferiores.

Aparte de estas comprensiones de la mujer como símbolo étnico, o del traje como un elemento de control de la población maya, esta indumentaria ha mostrado su poder de fascinación sobre académicos, coleccionistas, turistas o antropólogos. Mucho se ha escrito sobre su estética, técnicas de tejido y bordado, motivos y significados, y ha sido fotografiada, catalogada y enmarcada para colecciones particulares o museos.<sup>11</sup> Aunque no se puede negar la profunda significación sociocultural que tiene el vestir (Sahlins, 1988), esto no se ha traducido en Guatemala en el desarrollo de trabajos sistemáticos ni reflexiones sobre esta dimensión del traje, porque supone tener en cuenta a quien lo viste, cómo lo viste y por qué, y ello resulta más comprometido en este país. Por ello, la presentación del cuerpo de la mujer maya urbana es "buena para pensar".

El proceso de la construcción y asunción de ser mujer maya a través de la identificación con el traje supone conciliar la tensión entre lo que el orden social impone y lo que uno desearía. En la primera fase de su vida social casi todas las mujeres destacan un aprendizaje informal, al interior de la familia y la comunidad, un primer ordenamiento del mundo donde todavía no hay lugar para el cuestionamiento. Incluso se intercambia sin conflicto de traje, vestido o pantalón. La controversia se produce cuando han experimentado las diferentes etapas educativas en las escuelas de sus localidades de origen o en la misma ciudad; además, por los procesos de la adolescencia con el descubrimiento del cuerpo y de las relaciones con los hombres; las contradicciones y tensiones entre lo urbano y lo rural, entre la ciudad y la comunidad; y los primeros empleos en diferentes espacios, unos más hostiles, otros más propicios a la expresión de la etnicidad. La racionalización y asunción de su identidad étnica en una ciudad que discrimina suponen idas y venidas, crisis y aceptaciones, donde están presentes similares elementos para todas.

El análisis del traje requiere rescatar el papel de la cotidianidad y esa mezcla entre la imposición, la demarcación de fronteras, la responsabilidad social y el gusto propio que ofrece su aprendizaje y su práctica, incluyendo los sentimientos, recuerdos, emociones, que aporta a quienes lo visten porque sus ropas también son ellas mismas. El traje maya como identificador étnico está cargado de múltiples y contradictorios sentidos porque es "un objeto" que se vive con particular intensidad: son producidos por las mismas mujeres y, parte de su ser social. Supone que sea un factor de reconocimiento y de discriminación, de presión del grupo sobre el individuo, pero también de identificación para el conjunto, de alegría y de dolor, de creación estética

<sup>10</sup> La "indita" lleva a pensar en el efecto perverso de asimilar indio y guaro, la etnicidad con el alcohol, el beber con el embrutecimiento y, de nuevo, con el atraso y la animalidad.

<sup>11</sup> Un buen resumen de la bibliografía producida sobre el traje maya es el de Otzoy (1992).

a la vez individual y colectiva. Todo ello le hace ser temido como objeto de estudio y explica el que despierte sensibilidades y levante ampollas.

En Latinoamérica vienen desarrollándose múltiples trabajos que recogen las implicaciones socioculturales del vestir. Se señalan tres vías principales y no excluyentes de significación del traje –aunque en muchos casos no sea éste el único eje de su argumentación general.<sup>12</sup> La primera cuando se relaciona con la demostración del mantenimiento de unas estamentalizadas fronteras étnicas. La segunda cuando refleja diferentes extracciones socioeconómicas y de prestigio entre los mismos indígenas y de cara al resto de la sociedad. Y la tercera cuando, en un momento dado, la indumentaria puede convertirse en un arma política, con lo que se refuerza como símbolo cultural y como expresión de cosmovisión –como se plantea dentro del culturalismo mayista.

En Guatemala se pueden destacar el documento de Irma Otzoy (1992) sobre el uso de traje maya como símbolo de lucha histórica, resistencia política y creatividad; el de Carol Hendrickson (1995) que trabaja sobre la función social y el rol activo del traje maya en la vida de la gente de Tecpán Guatemala. Y el de Diane Nelson (1999) analizando la Guatemala contemporánea desde las relaciones del cuerpo político con el cuerpo humano, donde incorpora a la nación, la raza y el género, y aporta sugerentes reflexiones sobre la mujer y el traje maya.

Como ya señalé, las mujeres son consideradas “poderosas representaciones metonímicas de la comunidad porque son centrales para la continuidad de la cultura maya” (Warren, 1993: 46). Y ciertamente, muchas de ellas asumen este papel: *a la par del tejido había que saber tortear y saber agarrar bien la piedra de moler porque son como parte del rol de la mujer. Por ser la mayor tenía que ayudarle a mi mamá y decía yo ‘¡ay Dios! agarrar esa bendita piedra’, y lo que costaba. Dice mi mamá ‘hay que hacer fina la masa’. Mi mamá dice ‘ya podés’ y empecé a hacer tortillas pequeñas, pero ya cuando tenía once años: ‘no, esas tortillas ya no van con vos, esas tortillas son tortillas grandes y bien hechas, nada de hacer zapatos’. Eso era parte como del orgullo ‘¡yo ya puedo tortear! y ¡yo ya puedo moler en piedra!’, es como que ya estás entrando al mundo en el que podés ser útil y toda la cosa. Entonces dijo mi mamá ‘tá bueno, esa mujer ya debe tejer porque ya está grande’. Mi mamá, entonces, ella le da cierto orgullo, entra la gente y dice ‘ah saben tejer tus hijas’, ‘saben tejer pues, son mujeres, y además somos de traje’, dice mi mamá.*

<sup>12</sup> Para México está el trabajo de Drucker (1990) sobre el papel social y étnicamente ambiguo que juegan los “revestidos” frente a la rigidez de las fronteras étnico-estamentales, y el de Peterson (1990) sobre la manipulación del “estilo juchiteco” de las mujeres, como símbolo de prestigio y de exacerbación de la diferencia frente al “estilo mexicano”. Las notas de Albó, Greaves y Sandoval (1983) sobre las transformaciones en la indumentaria de los aymaras urbanos describen su esfuerzo por distinguirse de lo campesino. Lesley Gill (1994) observa la presión de las patronas sobre las domésticas indígenas aymaras en La Paz y su negociación de valores y de modelos de feminidad; y Buechler (1996) trabaja sobre las cholitas paceñas en los mercados y sus símbolos de distinción y poder a través de las polleras. Ver también Rivera Cusicanqui (1996a y b), y Mary Crain (1996) sobre las mujeres de Quimsa, participando de un modelo ‘puro’ de mujer india a partir de su utilización y folklorización por parte de hoteleros que les han ofrecido un nicho laboral y reconocimiento social en Quito.



Y Rigoberta Menchú (1992) lo amplía recordándonos cómo “todos los huipiles tienen una ternura, una expresión... Quien sabe, debieran ser nuestros huipiles tan tristes y tan pobres si de veras la gente reflejara en ellos sólo su dolor. Y no es su dolor, es realmente la combinación de sueños, de ilusiones, es decir, la vida continúa con mucha fuerza”. Así, el traje maya mueve otros aspectos menos fiscalizadores y más lúdicos que permiten valorar su riqueza, vitalidad y su capacidad de adaptación, por ejemplo, desde la emoción del hecho artístico y estético de quien lo realiza. Así lo que expresa María: *cuando me pongo a tejer pienso por el dibujo que voy. Voy pensando y mirando cómo queda el dibujo, a mí me gusta, me gusta. Antes rojo, rojo, rojo, ahora rojo, negro, verde. Hay dibujos de antes pero, por ejemplo, me gustan los huipiles de otro lugar, me gusta, pero mejor yo hago. Yo veo la idea, cómo lo hacen y lo tomo prestado si puedo hacerlo. Los dibujos yo busco, algunos son del pueblo, otros no. A veces busco en las telas de los manteles que venden en el parque, me quedo viendo. Éste lo saqué de un periódico y éstas los saqué de una mochila que es tejida en telar y éste dibujo yo lo saqué de los chajules. Entonces yo miro, me aprendo. Yo tengo experiencia de contarlo y dar con un flor ya sólo de imaginando cómo se queda.*

En la ciudad el traje va a manifestarse con otros matices; se perpetúa tanto como cambia, reproduce significados convencionales, adquiere nuevas asociaciones, y tiene su faceta iconoclasta al romper con imágenes y con los valores que representan. Y, para dar una idea del tipo de modificaciones observables respecto al vestir en la ciudad capital –que también se pueden encontrar en el interior del país, voy a esbozar en qué pueden consistir. Los pies descalzos de las mujeres pasan a calzarse con caites de plástico o chinelas y, especialmente en la ciudad, con zapatos; las servilletas –que sirven en el mundo rural para cargar cualquier cosa, son sustituidas por morrales y por bolsos; el listón del pelo se ha ido abandonando, las jóvenes prefieren broches vistosos. El cabello también se arregla, se corta, se engomina, se encopeta, hasta se tiñe o riza. Se abandona el hecho de tejer y se tiende a comprar huipiles industriales que resultan más económicos, generándose todo un mercado de nuevos huipiles y nuevas modas, donde La Terminal está ejerciendo como un centro fundamental de producción y distribución; los bordados a mano van a ser hechos a máquina, y no es difícil ver que el huipil se reemplaza –siempre depende para qué momento y en qué espacios– por blusas, camisas o playeras. El suéter es de uso común en la ciudad mientras que el perraje se ve menos. Otra prenda que se ha extendido entre las mujeres mayas urbanas es la gabacha o delantal, que de ser un instrumento de trabajo está derivando a formas barrocas altamente sofisticadas, pudiendo llevarse una de “vestir” y otra encima de trabajo. El corte pasa a tener menos longitud o varas entre las jóvenes, lo que lo hace más barato y más seductor. Incluso, junto al corte clásico, se están vendiendo con éxito –como un producto intermedio entre el mismo y el vestido– las largas y vaporosas faldas de algodón procedentes de la India o unas de lona largas y abotonadas.

Todos ellos son indicadores de pequeñas diferencias socioeconómicas, de generación y de estatus que se están produciendo al interior de esas mujeres mayas en su esfuerzo por desarrollar su propia representación sociocultural. No se trata de la creación de un estilo común de demostración de ciertas bases materiales y orgullo

étnico que se generaliza y acepta por los paisanos, como en el caso de las xelatecas. En la ciudad de Guatemala se podría hablar de unas expresiones más amplias, entre ellas, muchas de corte popular y menos ambicioso, donde triunfa, por ejemplo, la máquina de coser y no el tejido.

## II. El traje en la ciudad: desencuentros y encuentros

Dentro de los sectores populares se puede decir que el ser indígenas para estas mujeres no es algo negociable hacia el resto de la sociedad urbana y guatemalteca; así se les adscribe y así se adscriben ellas. Y es el traje el que las marca como tales, un eje en torno al cual gira buena parte de sus vivencias y discursos. Sin embargo, se observan múltiples contestaciones

**Cuadro 3.3**  
**Traje y mujer según espacios de estudio**

Espacios de estudio	Colectivo de mujeres	Actividad preferencial	Patrón matrimonial	Características del vestir	Significados otorgados	Matices
Terminal	Mujer inmigrante	Comerciante	Endogámico comunitario	Corte y huipil del municipio y/o popular	Pertenencia a grupo local y estatus	Sencillo y pobre, de trabajo
	Mujer urbanizada o capitalina	Comerciante	Endogámico en el grupo indígena	Corte y huipil variados	Pertenencia étnica y estatus	Elaborados y más suntuosos
Brigada	Mujer inmigrante	Comercio o tortillería	Endogámico comunitario	Corte y huipil original del municipio y/o popular	Pertenencia a grupo local	Sencillo y pobre, de trabajo
	Mujer pasiva y/o capitalina	Diversos: maquila, servicio doméstico	Exogámico	Vestido	Ser urbana-capitalina	Cierto mantenimiento: desde el traje urbanizándolo, o desde vestido indianizándolo
Ruedita	Sacapulteca inmigrante	Tortillería	Endogámico comunitario	Corte y huipil original del municipio	Pertenencia a grupo local	Abandono de prendas; incorporación de otras por estatus urbano
	Sacapultecas y otras indígenas capitalinas	TFNR, asal. servicios o comercio, maquila	Mayor tendencia exogámica	Vestido	Ser urbana-capitalina	Mantenimiento en ocasiones

Trabajadores Familiares No Remunerados.

En cada uno de los universos vistos conviven y se interrelacionan diversos espacios de reproducción social: el hogar y la familia en un sentido amplio, los paisanos, los lugares de origen, las actividades que realizan, su movilidad y sus momentos de ocio... todos conforman círculos con múltiples intersecciones y se configuran como significativos espacios de producción cultural. Esto ocurre a pesar de las limitaciones a que están sometidos por la marca étnica y de la pobreza, que fuerzan a que espacio y tiempo de producción y reproducción sean difícilmente separables. En el proceso de inserción de los indígenas en mundos sociales concretos vemos que la etnicidad toma formas diversas, amorfas, contradictorias, ambiguas, que no son fáciles de objetivar ni obvias sino se comprenden dentro del contexto (ver cuadro 3.3).

Cada uno de los espacios dota de sentidos y significados propios, las transformaciones del mismo –aunque en general entre las mujeres de segundas generaciones urbanas se produce un mayoritario “revestimiento”. En ello tienen que ver esos ámbitos familiares y laborales en que se formula la etnicidad para los hogares que están en la ciudad. El mercado de La Terminal como círculo “etnizado” es el que más facilita la conservación del traje pero introduciendo otros códigos y pautas más allá de los sentidos locales y “campesinos”. El involucramiento de la familia en el comercio es una clave para comprender los pasos que sigue. Las mujeres de la Terminal se pueden ubicar en la creación de un panindigenismo entre el reconocimiento intraétnico y la distinción: *tengo de Tecpán, tengo de aquí de Atilán, tengo de Patzún y tengo de Toto. De todos tengo*. Y se puede recordar cómo se desarrolla por las mujeres comerciantes toda una teoría sobre la estética del vestir.

En La Brigada los círculos de interacción de las mujeres y sus hogares se mueven entre varias ocupaciones laborales (tortillería, maquila, comercio y otros) y de entrada al mundo escolar, lo que plantea diversos ambientes de recreación étnico-cultural. Es, además, el polo opuesto al mercado en el sentido de “cóctel étnico”, el traje sufre el efecto discriminador que tiene para quienes lo portan, lo que supone una fuerte presión a su abandono. Los vestidos de “paca” –o los regalados– son más baratos, pero también son considerados “más sencillos” o de menos valor. Así, el traje es estéticamente muy apreciado, y también se valora porque es caro y las prendas se miman y se cuidan pudiendo darse una inversión en el traje como demostración de estatus. *Tengo una mi blusa tejida así de ramas de rosa, me costó quinientos también. Ése es mi corte de San Juan, ésas son las blusas que me dieron mis hijas, es caro. Éste él me lo regaló [mi hijo], éste me ha comprado Julia, me lo puse el sábado, me dieron un recuerdo. Hace ocho fuimos a San Juan, ¡chuladas!, me compró una mi blusa chula, me compró bien floreada, como le dieron su bono 14, ‘cuando me dan mis centavos te voy a comprar’, y me compró. Puro pavoreal, 125 quetzales. Yo mis cortes les guardo como que son reliquias, porque ¿cuánto vale un corte?* El traje conserva un aura de prestigio y de valor económico y estético que no deja de renovarse, tanto por la presencia continuada de inmigrantes indígenas, como por las innovaciones creativas y heterodoxas que se introducen en este ámbito urbano.

En La Ruedita vimos una fuerte diferencia generacional respecto al traje porque es visto como un elemento de discriminación y se abandona por las segundas generaciones,

pudiendo quedar para momentos folklórico rituales. Una joven sacapulteca que se cambió cuando llegó a la ciudad y trabajó como doméstica, reconoce que *regalé todos mis cortes a mi abuelita, ahorita sí pienso comprar. Hace poco hice mi huipil*. Y enseña con emoción su atrevido huipil sacapulteco con dos grandes bandas: una con lentejuelas plateadas refulgentes, elegantes y llamativas, y una inferior de crochet con unos gallos de pelea en un fondo verde. Así lo estamental, lo clasista, la “distinción”, la valoración cultural, se combinan y modifican para cada espacio y adquieren diferentes sentidos de cara al círculo étnico-familiar, al generacional o de cara a la sociedad urbana.

### III. Los trajes en diferentes escenarios<sup>13</sup>

A continuación voy a recoger la influencia de diferentes espacios de socialización que cruzan los universos de las etnografías, distinguiendo los laborales y los educativos.

#### *Las mujeres comerciantes*

Los mercados de la ciudad de Guatemala, según las claves que ofrecía La Terminal, serían como ese reducto donde los indígenas se han insertado y apropiado, no olvidemos que también hay mujeres comerciantes en La Brigada o La Ruedita. Aquí encajan con el estereotipo del indígena en la ciudad, campesino pobre que la hace de comerciante poquitero, analfabeto y provisional en su estancia urbana. Las mujeres que proceden de aldeas del altiplano son reconocidas por el manejo deficiente del castellano, y, por su pronunciación, y por el tipo de ropa que portan: lo que llevan y cómo lo llevan las identifica como no urbanas. Suele tratarse de una ropa desgastada, normalmente usan el huipil correspondiente a su municipio u otros comerciales más sencillos y económicos, y caites de plástico.

Frente a estas primeras, las mujeres que llevan años de estancia en la capital, que se han socializado en el ambiente urbano o son nacidas aquí, demuestran un mayor dominio del medio y de las relaciones sociales; en ello su manejo de la lengua española es definitivo. Sus trajes significan situaciones, éxitos, vivencias, empleos, contextos que buscan expresarse en estilos particulares explotando sus posibilidades, a pesar de que estas mujeres ya no participan tan activamente en su confección. Van a poner mucho énfasis en el vestir, en la imagen, desarrollando unas formas de indianidad diferentes a las supuestamente “tradicionales rurales”, expresando más que un sentimiento de paisanaje, uno de pertenencia al grupo indígena o maya. Estas mujeres están a la moda urbana, y además se apropian de elementos y aditamentos no indígenas, dando pasos hacia un juego más fluido de las fronteras étnicas, sin dejar de marcar la diferencia.

<sup>13</sup> Aquí me permito remitirme a mundos sociales y a entrevistas que no han formado parte propiamente del trabajo de campo de tesis.

### *La Tortillería (y pequeños comedores)*

En la ciudad de Guatemala la tortillería supone el desarrollo de una actividad productiva artesanal de un producto básico -cuyo consumo aumenta para los más pobres- que hasta ahora ha descansado en el arduo trabajo de la mujer.<sup>14</sup> Ha sido un espacio laboral clave para familias de bajos recursos e inmigrantes, especialmente para mujeres indígenas: su presencia se rescata en la mitad de las tortillerías de esta capital (Krause, 1995). Esta oportunidad laboral se autogenera por mujeres responsables de hogar en su misma vivienda, con lo que las fronteras entre espacio reproductivo y productivo son borrosas. Por lo mismo, refuerza las relaciones al interior del hogar puesto que involucra a la familia completa, con más intensidad a las hijas u otras parientes: es un ámbito de trabajo feminizado.<sup>15</sup> Si son indígenas, suele tratarse de mujeres analfabetas y migrantes, donde predominan kaqchikeles procedentes del mismo departamento de Guatemala (Pérez Sainz y Castellanos de Ponciano, 1991; y Krause, 1995). Mantienen una lógica de extrema subsistencia y nada mercantil: el sentido de la dura actividad de tortear es asegurar el fundamental abastecimiento de las tortillas o de comida para el grupo.<sup>16</sup>

Las tortillerías –a pesar de ser lugares de venta al público– son como un reducto étnico en la ciudad de tamaño doméstico, un guetto como el mercado, pero limitado a lo familiar, tal vez a lo paisanal si se contratan ayudantes, y nos hablan de un cierto aislamiento frente al resto del barrio y de la sociedad. Responden a una lógica del hogar donde se aúna la concepción grupal del mismo, propia de los indígenas, y unas limitadas relaciones sociales. En las tortillerías se encuentra una alta conservación de los rasgos étnicos más externos. Se podría plantear que es en estas tortillerías donde las mujeres son más conservadoras respecto a una vestimenta que las identifica de forma más directa con su lugar de origen. Por eso sus autorepresentaciones tendrían más sentido hacia la sociedad familiar que hacia la capitalina.

La diferencia entre las tortillerías de La Terminal, La Brigada y de La Ruedita tiene que ver con el sentido que ocupan dentro de toda la estrategia de inserción urbana. En las terceras, al formar parte de un colectivo sacapulteco que comparte unas aspiraciones semejantes, se generaliza el que el trabajo de las jóvenes en la tortillería sea un trabajo de apoyo temporal al grupo familiar mientras es posible combinarlo con los prioritarios estudios. Por ello, la presión sobre el traje no es tan determinante como la que se produce en La Brigada, y en general en las tortillerías de hogares indígenas urbanos, que corresponden más al modelo presentado. En La Terminal u otros mercados hay que pensar en el contexto “insular” más amplio que les rodea reforzando el núcleo familiar.

<sup>14</sup> Con la excepción del uso del molino “industrial”, el proceso de elaboración de la tortilla o “nixtamalización” del maíz se produce como en tiempos prehispánicos. Actualmente se ha venido industrializando, los hornos de leña se sustituyen por cocinas de gas y, sobre todo, MASECA se ha introducido con fuerza en el mercado junto a tortillas industriales que se encuentran en supermercados y tiendas (ver Krause, 1995).

<sup>15</sup> Según Krause (1995), el 71% de las tortillerías de su muestra contaban con mano de obra familiar.

<sup>16</sup> La cuarta parte de la ingesta de calorías y proteínas en la región metropolitana procede de las tortillas (Krause, 1995: 19).

## *El servicio doméstico*

Este empleo es otro de los tradicionales nichos laborales para jóvenes migrantes indígenas en una sociedad que reproduce unas relaciones jerárquicas de carácter cuasifamiliar, autoritario y sexista. Como un empleo asociado a la modernización y a la migración rural-urbano en su precarización más extrema, es una forma laboral pseudo servil, pseudo colonial, pseudo patriarcal, semi tutelar, que se renueva en este contexto con patrones ideológicos de clase media. Ha sido una significativa vía de entrada a la ciudad para mujeres inmigrantes analfabetas –como una suerte de rito de paso, que llegan con temor a un ámbito desconocido y donde el hogar receptor es visto en principio como un refugio –el comercio requiere de ciertas redes y un cierto acompañamiento.<sup>17</sup> Este empleo supone unas interacciones sociales que son confusas respecto a los patrones ya que, en la intimidad del hogar, todos son como “una familia”. Aunque asalariadas, éstas, “como hijas”, no cuentan con las prestaciones de ley, ni con “contrato”, sólo con un “trato” implícito, viéndose desprotegidas frente a la voluntad del patrón, al tiempo que esta situación es legitimada como “natural” por iglesia y Estado (Young, 1987). Las muchachas que llegan a servir, quedan separadas de su ámbito familiar y suelen ser sometidas al capricho y chantaje emocional de los patrones: son las que reciben las órdenes y las que se ven reducidas a un estado permanente de infantilismo e invisibilidad (Rubbo y Taussig, 1983).<sup>18</sup>

Las relaciones paternalistas del patrón conllevan con frecuencia la desvalorización y humillación de la persona que entra a servir, incluso estas chicas se han utilizado como diversión sexual de los hombres de la casa, (ello se recoge en una abundante bibliografía y es una constante en las declaraciones de múltiples mujeres). En Guatemala ello se acentúa si son indígenas. Para Mary Crain, el aprendizaje de las labores del servir de las mujeres de Quimsa (altiplano ecuatoriano), que van a entrar como camareras a un hotel de lujo de Quito, es como una “border zone” donde se adquieren los modos y formas de etiqueta de otra clase social (1996). Es un momento de cambios fuertes en que sus cuerpos y su imagen se vuelven lugares de intervención social: los atributos negativos asociados a su ‘indianidad’ son sujetos a reforma. Estos intentos de “conquistas” del imaginario femenino lo vimos en algunas familias de La Ruedita, donde las madres domésticas reproducían estos ideales y aspiraciones sobre sus hijas, haciéndolas oscilar en una “doble” vida. Y en este punto se encuentra el impacto ideológico tan significativo que ha jugado y juega este espacio laboral con modelos que enfatizan los campos de: la “familia”, la “higiene”, el “orden”, la “educación”.

<sup>17</sup> Según FLACSO (1989), habría un 10% de domésticas interinas entre las mujeres empleadas en la ciudad capital, de ellas un 30% son indígenas. Las domésticas que no son residentes suponen como una segunda etapa del interinato, una vez que se termina la soltería. No es un empleo transitorio hacia otras actividades ni hacia mejores trabajos.

<sup>18</sup> Las patronas mantienen una relación más ambigua con las sirvientas porque como son quienes están más cercanas buscan distinguirse estando a cargo de ciertas tareas que tienen que diferenciar como de más estatus para legitimarse y hacerse ver como insustituibles frente al esposo: la cocina, la crianza y educación de los hijos, el manejo del gasto y las compras (Bossen, 1988).

Entonces la función “civilizadora” de los patronos se objetiva en el traje, pasando por ese proceso que Crain denomina de “purificación estética de la tradición” (1996), o bien agrediéndolo: *en relación con los trajes* –cuenta una joven inmigrante– *es importante tener una firmeza, tener mucha fuerza de voluntad, porque te van a bombardear por cualquier lado, que no valés, que tu traje no sirve. Las patronas pues, son muy racistas y constantemente lastiman: ‘bueno ¿será que no valgo?’ Cuesta mucho, hay que pasar barreras para poder ya decir ‘soy importante al igual que todos’*. Así, estas acciones ofensivas y racistas son sufridas por chicas que no suelen contar en la ciudad con unos círculos de reforzamiento de la identidad étnica, produciéndose en muchos casos una conversión étnica individualizada y solitaria desde la negación y la subordinación étnica y de clase, ya que no hay mayor cambio en las posibilidades de ascenso social.

Muchas de las jóvenes domésticas deben ponerse uniforme de servicio y modificar sus formas de vestir. Mientras son solteras, las jóvenes –aunque siempre comprometidas con la subsistencia de sus hogares– gastan en su arreglo personal: maquillaje, joyería de fantasía, cremas... como no lo podían hacer antes. Algunas abandonarán el traje maya, pero a pesar de la inversión en su apariencia, se siguen vistiendo como pobres y suelen ser señaladas de forma negativa por sus congéneres indígenas: *llevan cosas extravagantes*, como si fueran un mal remedo de ladinas. Para otras se produce una autoafirmación respecto al mismo: “me decía que ella era mi mamá, y me quería quitar el corte para ponerme vestido, pero yo no quise porque tenía mis hermanas, tengo que respetar a mis hermanas... ‘si me querés así, sí, sino mejor me voy para mi casa’” (una mujer de El Corredor de Chinautla, en Pérez Sainz et al., 1992).

Unas y otras pasan por un proceso como el que propone Lesley Gill respecto a las aymaras que llegan a servir a La Paz (1994). Estas jóvenes, en su transformación en cholas urbanas –o indígenas de la ciudad, deben acomodarse a otras costumbres en otro contexto vital, enfrentando su experiencia urbana a su experiencia rural. Sus salarios permiten a estas jóvenes establecer otras relaciones sociales y satisfacer algunos de sus gustos en el consumo, especialmente en el vestir. La moda femenina es la vía de expresar la nueva sofisticación urbana, en la que las mujeres inmigrantes crean una feminidad alternativa que modifica las visiones dominantes de la mujer perfecta e ideal que se les transmite desde los patronos. Se mantienen aparte tanto de las patronas blancas como de las cholas prósperas, conformándose a sí mismas en una ardua negociación identitaria entre diferencias de clase y étnicas (ibid.: 148).

La socialización étnica para estas mujeres de la ciudad de Guatemala se produce los días domingo. En su breve descanso hay ciertos lugares de la ciudad que sirven para el encuentro entre ellas mismas y otros jóvenes indígenas inmigrantes. Uno es el Parque Central. Si en los hogares donde trabajan el traje como identificador local no tiene importancia porque para la sociedad urbana todas son indias y no les dice mayor cosa su origen, en la interacción durante el asueto habría que ver qué sentidos cobra.

## ***La fábrica y la maquila***

La fábrica es un ambiente laboral muy diferente de la anterior experiencia individual. Símbolo del progreso y de la modernización, tiene un sentido aculturador automático y el traje resulta incongruente en este ambiente. *Ahí en la fábrica donde estaba sí me insultaban mucho porque ¿para qué querían ellos indios ahí en la empresa?, que ¿por qué no me ponía yo vestido?* –comenta Aura Pop, de La Ruedita–.

Mientras, las maquilas son fábricas que se imaginan como el prototipo de la “globalización” y de la tecnología. Han venido a revolucionar las oportunidades de acceso al trabajo asalariado para las jóvenes y los jóvenes de sectores populares urbanos, desplazando a salidas como el mismo servicio doméstico que ha perdido prestigio: es una nueva cultura fabril. De un modo más sutil también imponen unos patrones de conducta y de modas hacia la colectividad trabajadora. Durante unas entrevistas con gerentes de maquilas que realicé para otra investigación en 1993, solían considerar el cambio en la indumentaria de las mujeres indígenas como algo positivo que demostraba el empleo en maquila como un avance, de nuevo un progreso de la “civilización”. Enfatizaban cómo las muchachas que portan el traje maya *no se tardan un mes con el corte, por la oportunidad de comprar lo que quieran* pronto se ponen minifaldas y *se desenvuelven*. Al mismo tiempo, había uno que reconocía con cierto triunfalismo que el 85% de los empleados son indígenas ladinizados. Aquí las chicas construyen sus imágenes hacia la colectividad. Las maquilas son espacios de socialización significativos para la actual sociedad urbana y hay que acercarse más a los cuestionamientos que introducen hacia las muchachas indígenas y sus trajes.

Los círculos de socialización de estas jóvenes están a su vez vinculados con el mundo del consumo y las multinacionales y su estética. Así, es más fácil verlas pasear en torno a los centros comerciales –que han proliferado incluso por rumbos “populares” como la calzada San Juan y ciertos sectores de la calzada Roosevelt, que en lugares más “clásicos” de la ciudad. A ellas se les asume un “cambio” más rápido, pero habría que verlo porque he conocido múltiples “excepciones”, siempre se ven mujeres de corte entrando y saliendo de las maquiladoras, y al fin estos “nuevos escenarios” están signados por la precariedad laboral, por lo que no podemos suponerles la configuración de unas identidades laborales y culturales definitivas.

El empleo es una fuente de reconocimiento social e identitario. Estos espacios se pueden comprender como pequeños guettos laborales, con sus diferencias. El mercado, es una actividad desde donde la mujer indígena se acerca y participa en un orden social más amplio y donde actúa con cierta autonomía. Como lugar público de intensa interacción logra un reconocimiento de cara a su hogar –que carga consigo, y de alguna manera de cara a la sociedad que tiene que acudir hasta ellas a comprar. La maquila, dirigida a jóvenes y también de escasa estabilidad, tiene un aura de modernidad y de colectivo, puesto que reúne a cientos de mujeres en el mismo ámbito, pero no parece haber logrado consolidar identidades por la fuerza del hogar y de la pobreza (Camus, 1994). Frente a estos espacios populosos, la tortillería remite a la continuación del espacio doméstico y sus funciones reproductoras; este sentido “íntimo” e histórico es



el que le otorga su valor, aunque socialmente apenas se vea considerado. El servicio doméstico, es un empleo de tránsito y el de menor prestigio. De manera que —exceptuando los mercados y las tortillerías— no podemos esperar que estos trabajos efectúen una presión más o menos definitiva sobre la construcción identitaria de las mujeres y las jóvenes, y es más factible pensar cómo se suceden las vidas de las mismas entre todas estas posibles experiencias y, entonces, en otros círculos vitales más estables: la familia y el hogar o el barrio. Así, no es extraño que sea el comercio —o el negocio— y la autogeneración de empleo el paraguas que cubre las aspiraciones laborales futuras de la mayoría de las jóvenes indígenas de sectores populares.

Finalmente lo que encontramos es que la mujer indígena se mantiene en espacios de relativa exclusión, puesto que se trata de empleos y relaciones laborales inestables, es una inserción en la ciudad desde la ambigüedad de la modernidad que ha ofrecido semejante proceso de urbanización y globalización a estas mujeres por ser pobres, pero también por ser indias. Ellas se esfuerzan por aprovechar estos espacios cedidos desde su estricta ética de sobrevivencia y la “autonomía” que se ganan a pulso en sus puesto de venta, tortillerías y ciertos tipos de servicio doméstico.

#### IV. La “educación”: presión y transgresión

La “educación” es una de las barreras que distinguen la población indígena y no indígena. La residencia en la ciudad supone mayores posibilidades de acceso al sistema educativo y, con ella, los indígenas expresan que es *cambio, comprenden más, están más despiertos, se crecen, ya es aquí, están más vivos*. Es más, hay autores que defienden que algunos grupos de indígenas han hecho de la escolarización un símbolo cultural, y lo han asumido incluso como un símbolo de etnicidad; es decir, como una “aspiración” sistemática para el colectivo (Bertely, 1998). De ello hemos visto indicios entre los sacapultecos, pero incluso los hay para la ciudad de Guatemala (Bastos, 2000a). La escolarización acerca a esta población a los códigos de la sociedad nacional o formal, pero tiene su precio y el traje es uno de ellos.

Las y los hijos de los indígenas de la ciudad tienen que lidiar con espacios de relación social más amplios como las escuelas públicas y privadas. Cuando las niñas inician su carrera escolar van a sufrir un fuerte rechazo hacia su identidad étnica, que se explicita y es especialmente violento a través del traje maya. Esto se produce por alumnos, profesores y el mismo “sistema”, que suele imponer la uniformidad de todos los alumnos. Es un espacio que promueve y fuerza el cambio al vestido buscando inducir la asunción de los códigos y símbolos del otro mediante una valoración negativa a la posibilidad de la diferencia étnica y cultural, que es más bien vista como una afrenta hacia todo el conjunto social implicado en este espacio, un espacio que se puede entender como un microcosmos de la sociedad guatemalteca en general, y capitalina en particular.

La estrategia de dejar de ser indígenas “de vista” debido a la intolerancia hacia la expresión de la diferencia étnico-cultural lo he constatado en multitud de testimonios. Una mujer de La Brigada insistía: *así estudiando, ustedes saben que se burlan en la escuela a veces, ‘que estos indios’... siempre hay habladuría, entonces ¿para qué?, los están ofendiendo, entonces que se estén así de vestido. Ellas lo tuvieron un tiempo, pero cuando comenzaron a estudiar yo se los quité, yo las compré ropa de vestido y se hallaron, ellas dijeron que mejor ya no porque se burlaban.*

Las contradicciones y tensiones que se generan al interior de la familia y de cara a la sociedad urbana por el rechazo a quienes son de traje, lo expresa una de las jóvenes sacapultecas que dejó de vestir el corte desde niña: *a pesar de que estoy grande a mí no me da vergüenza cargar la canasta [de tortillas para vender en la calle]. Yo paso ahí con la canasta y a mí me da igual si me miran o no me miran, yo voy a dejar la canasta donde mi mamá. Yo no me avergüenzo, y me preguntan [las compañeras de instituto] ‘¿si soy?’..., como una es india, yo digo que sí, ‘¿su mamá es de corte?’; ‘sí’. Cualquiera sesión que hacían yo llevaba mi mamá, nunca la negué yo a mi mamá. Cuando iba al instituto mis compañeras, máxime en un colegio hay patojas que son de dinero, ‘miren, ahí es mi mamá’; y después me dicen ‘Mari, ¿tu eres..., tu mamá es de corte?’; ‘sí’ les digo yo; y ‘¿por qué no te ponés el corte?’; ‘la verdad, no me acostumbraron’.*

Son pocas las mujeres de traje que logran atravesar por estos años de formación académica y de intensa relación con otros sujetos de la contraparte social guatemalteca. Quienes han enfrentado con entereza esta realidad urbana suelen corresponder con mujeres procedentes del interior que han accedido a la educación a través de internados para indígenas de la iglesia católica, donde imponen sus propias ideologías morales y sexuales, pero no se penaliza el hecho de portar el traje, aunque tampoco suponen unos círculos de interacción social más allá de otras niñas mayas (Camus, 1996).

Así, no es de extrañar la realidad de soledad y abandono, la ausencia de comunicación que sufrían las pocas mujeres mayas que llegaban a la Universidad de San Carlos en los 80, no sólo frente al resto de los compañeros no indígenas, sino de parte de hombres mayas quienes, al ser menos “detectables”, optaban por no hacerse evidentes no acercándose a estas jóvenes. Irma Otzoy observó que “la relación es pequeña o quizá no existe. Esto se debe al hecho de que los hombres mayas saben que son discriminados y por eso no quieren serlo más. Por eso no quieren comunicarse con las mujeres para evitar o escapar a la discriminación” (1988: 107-108). E incluso, tampoco hay un acercamiento entre ellas mismas, pero “en el fondo llevamos el mismo deseo de mostrarle al mundo que el indio también puede estudiar. Vistiendo el traje maya sólo sé que estamos en la misma lucha” (ibid.: 127).

Respecto a su experiencia de enfrentar la vida de estudiante en la ciudad capital, una inmigrante mam comentaba en 1996: *empecé a ir a la Universidad y también allí una encuentra compañeras que le dicen ‘¿por qué usás traje si estás ya en la capital?, deberías de quitártelo’, y te dicen esas cosas, ‘te luce más un vestido’. Yo creo que es ahí donde si uno no está firme de lo que de veras vale, lo hacen tambalear y dice ‘¡ah!, puede ser que con el vestido yo sea más bonita o llame más la atención’. En nuestro caso, porque mis hermanas también, siempre pensamos que por qué no demostrar que una*

*como mujer indígena puede estar en la universidad, y una muestra muy valiosa es que yo iba con mi traje a estudiar. He sido víctima de mucha discriminación que se te enfrenta en cualquier lugar, pero hay momentos en que sí: 'india' también ha servido para reforzar.*

## V. La búsqueda del ascenso social: empleos no manuales

Al igual que en el ámbito escolar, a las mujeres y hombres mayas se les marca su sumisión de cara al mercado laboral, son vistos como adscritos a unos espacios estereotipados, mientras que en otros su inserción no es 'permitida' por el discurso étnico 'no oficial', y existen unas fronteras simbólicas que delimitan los espacios laborales a los cuales los indígenas no acceden (Bastos y Camus, 1998).

Una de las jóvenes sacapultecas que no viste traje maya, expresa la situación que enfrentan en la interacción con el no indígena: *mi mamá sí quiere que use corte, pero ya de ahí [el resto de la familia] no quiere. Más mi hermano grande que dice 'no usés corte Ana, porque cuando uno busca trabajo, si le miran a uno así, dicen jah, usted es india!, ¿qué va a saber?'. A una la hacen de menos de india porque la verdad es eso lo que hace la gente aquí. 'En cambio, con vestido, tal vez sí te aceptan, encontrás más fácil el trabajo'.*

Las vivencias tienden a ser rigurosas para las muchachas con corte: "desde que empecé a trabajar creía que Guatemala, la ciudad, era la mejor alternativa para una mejor vida, siempre creí en eso, y sin embargo ahora ya no pienso así –cuenta una joven inmigrante kaqchikel–. Cuando llegué al Plan Nacional de la Juventud, eso es muy duro para mí, es muy triste. Yo me acuerdo que tenía compañeros que me discriminaban mucho. A uno le decían: '¿no te gusta Dominga?'; y él decía: '¿acaso yo soy indito de Sololá?'. Me lastimaba mucho cuando decían cosas como ésa. Me decían mis compañeras: 'ahora va haber un baile, pintate que te mirás bonita', y recuerdo que una vez llevaba una falda, y sin embargo me sentía pero rarísima, me sentía horrible, con decirle que no le daba la cara a la gente porque me sentía avergonzada. Me sentí, como le dicen, el lado flaco a mi traje porque sentía que a mi edad mi traje no era muy bien recibido en todas las ocasiones en donde yo pueda llegar. En un momento se me pasó por mi mente decir, 'voy a quitarme el huipil', y por eso empecé a usar blusas muy sencillas. Mi mamá siempre me miraba muy mal, no lo veía bien y siempre decía 'por favor, tejan su huipilito, les doy para el hilo'; pero como a nosotras no era eso nuestra necesidad, sino la necesidad de estar con la otra gente y, ante esa situación pues decíamos '¿qué vamos a hacer?'. Poco a poco, con el tiempo, cuando yo empecé a tener conciencia" (Camus, 1996).

En estas palabras el arribo al mundo urbano y al empleo es la entrada al mundo de "los otros", y "el lado flaco de su traje" es que éste la identifica como india y le

impide la interrelación entre iguales porque ella no es una igual. Debe transformarse y “mirarse bien”: no hay cabida para mostrarse diferente. El cambio social que pretendía realizar en la ciudad, “la necesidad de estar con la otra gente”, de responder a otras situaciones y ámbitos sociales la forzaba a un proceso que entraba en contradicción con el mundo indígena familiar-comunitario al que ella seguía perteneciendo. La salida a esta afrenta de discriminación social termina cuándo ella pasa a trabajar en una institución del gobierno donde se trabaja entre mayas y para mayas. Esta mujer confirma cómo las mujeres mayas que estudian, encuentran un lugar donde puedan estar como mayas sólo donde no cuestionan el orden socio-étnico urbano, es decir, en círculos propiamente mayas.<sup>19</sup> Cuando las relaciones laborales transcurren en estos espacios étnico-laborales se facilita un fortalecimiento de la identidad porque las relaciones son entre iguales, étnicamente hablando, y su razón de ser como espacio laboral es su misma existencia de grupo diferente. Para Irma Otzoy este tipo de instituciones demuestran “nuevas formas de supervivencia cultural... El propósito básico de estas organizaciones es reunirse, compartir conocimientos y engrandecer su solidaridad en las ciudades. En este contexto, el traje maya juega un papel importante como símbolo de supervivencia cultural y de solidaridad” (1992: 111). Son círculos de organizaciones de desarrollo con programas dirigidos a población maya, donde se requieren mayahablantes y mayasímbolos.

Las mujeres comerciantes de los mercados, las de tortillería y las jóvenes mayistas que han estudiado son quienes asumen la diferencia étnica y se permiten un juego con sus trajes desde su permanencia en unos espacios relativamente favorables hacia su identidad maya. Estos mundos incorporan, a su vez, distintas formas de ser mayas y distintos grados de elaboración por el hecho de que suponen diferencias socioeconómicas. Éstos son espacios etnizados donde el ser indio encuentra cierto refuerzo dentro de la cotidianidad urbana capitalina.

## VI. Significados del traje

En sociedad divididas étnicamente, como la guatemalteca, los colectivos construyen códigos y lenguajes que cobran sentido en dos direcciones: cuando se dirigen a mantener la diferencia frente al “otro” o cuando se dirigen hacia adentro del mismo grupo y hacia la persona misma, porque los receptores indígenas y no indígenas asignan a su vez significados y valores a las imágenes que se presentan. A continuación voy a seguir esta

<sup>19</sup> No quiero decir que todas las mujeres mayas que han estudiado y visten con el traje maya se sitúen en estas instituciones políticas o de desarrollo de y para mayas, pero sí que constituyen un espacio preferente para sus posibles inserciones laborales en la ciudad capital. Otros espacios pueden ser las universidades en carreras de educación o lingüística, instituciones oficiales u organizaciones internacionales donde, de nuevo, se trata de secciones relacionadas con la población maya.

diferencia analítica relacionando el traje con la teoría y práctica de la etnicidad, y mostrando como aparecen y desaparecen los distintos componentes del fenómeno étnico.

## 1. EL TRAJE COMO SÍMBOLO DE LA DIFERENCIA

El vestido de la mujer ladina y el traje de la mujer indígena nos están hablando de relaciones interétnicas, de dos sociedades diferentes y de sus connotaciones espaciales, de distintas formas culturales de concebir lo social que están conviviendo y están “en pugna”.

### *La diferencia estamental-racial y la protección sexual de la pureza étnica*

Como dicen Arias y Wilson, “en la manera de vestirse la gente expresa además su moralidad y sus creencias respecto al cuerpo en general y el suyo en particular” (1997: 247). El cambiarse busca facilitar el ascenso social y favorecer la diversificación de relaciones sociales de los hijos. Como vimos, es una práctica común hacia las segundas generaciones, una vía de escape a la discriminación. En los testimonios recogidos, las mujeres han destacado su preocupación y su ambigüedad principal, el que en la ciudad y siendo mujer, es duro ser indígena y manifestarse como tal. Por ello, hacia sus hijas pasan por dudas y momentos de cambio de indumentaria, cuyo fin es lograr una mejor inserción urbana ocultando el origen étnico; es la obsesión por “dejar de ser natural de vista”, la tentación de construir para sus hijos una identidad “estilo ladino”.

Pero, además, los ideales de la feminidad de las mujeres mayas capitalinas no concuerdan con los de la sociedad no indígena, el imaginario de este último sector probablemente se ve afectado por el lugar inferior que las mujeres indígenas ocupan en la sociedad guatemalteca privilegiando otros prototipos de mujer. Carol Hendrickson (1995) afirma que la mujer maya no pretende expresar en el traje símbolos sexuales –lo que puede ser discutible, pero sí parece que no promueve el interés sexual del hombre no indígena de sectores populares.<sup>20</sup> Luisa Cumes, comerciante kaqchikel de La Terminal, manifestaba estas diferentes concepciones de la sexualidad y el erotismo entre el mundo indígena y el no indígena; *uno anda así de corte, así, largos los vestidos, que va a decir el hombre con uno así*. Por eso, ahora que su hija está creciendo y haciéndose mujer, *como ya muy grande, digamos que es bien gordita, ya se ve las piernas bien adentro del short, entonces de corte. Como antes a ella no le gustaba el corte, yo tenía sus cortes pero se quedaba guardados, es que así las playeras son bien frescas, así, digamos pantalonetas, siente aire ahí en su cuerpo dice y ahora ya se acostumbró otra vez*. Este y otros testimonios plantean estrategias y simbolismos complejos; mantener el corte en la ciudad sirve, entre otras cosas, como medida de defensa porque ser indígena es lo más bajo en la escala social y no provoca al hombre urbano.

<sup>20</sup> Diane Nelson, por el contrario, no estaría de acuerdo con esto. Ella afirma que el traje maya genera fantasía y deseo sexual en el hombre ladino y hace a la mujer indígena atractiva y poderosa (1999).

Algo parecido ocurre cuando Sofía Velásquez, una comerciante chola en los mercados de La Paz, se cambió de vestido a pollera –equivalente al corte maya– y encontró “que era más fácilmente aceptada por otros vendedores y que era menos molestada por los hombres al vender” (Buechler y Buechler, 1996: 171).<sup>21</sup> De manera que la gente actúa de forma diferenciada y espera comportamientos distintos de las mujeres con traje o con vestido, perpetuándose los estereotipos y las relaciones ritualizadas, sin romper las barreras y protegiéndose el *status quo* de los estamentos. “Una mujer que es de pollera se puede sentar donde quiera sin tener miedo. Una que es de vestido tiene miedo [de sentarse en la calle] y no puede vender tan fácilmente porque las diferencias [sociales] son más pronunciadas. Los compradores no lo hacen tan sencillamente a una de vestido. Es por eso que cuando voy a ir a vender, debo vestir la manta” (ibid.: 173). De hecho, Sofía rechazó el ser maestra por el inconveniente de entrar en otra escala de valoraciones y categorías externas: cambiarse de nuevo a ser de vestido, cambiar de espacios laborales conlleva aguantar las vulgaridades de los hombres y una pérdida de autonomía en general y económica en particular. El que el traje –maya o de chola– pueda servir de defensa ante el hombre también es apuntado por Lesley Gill, para quien padres y maridos insisten a sus hijas y esposas porque creen que las mujeres que visten pollera son más humildes y menos valiosas sexualmente a otros hombres (1994).

### ***El traje como recurso***

Buechler y Buechler consideran que además de servir como protección, la pollera simboliza el poder de las redes cholas al interior del mercado (1996), viéndola como un recurso de estas comerciantes en el dominio y control sobre ciertas redes sociales al que se puede acudir o abandonar. Así, su informante Sofía Velásquez, se mueve entre las ambigüedades de estas fronteras: “ella decidió vestir de chola después de un prolongado período de vestir un estilo occidental modificado ‘moderno’ cuando ese traje facilitaba sus relaciones sociales en las ferias rurales y los mercados urbanos” (ibid.: XXIX). Pero las insistencias en identidades móviles, cambiantes, situacionales, son peligrosas si con ello se están obviando unas realidades de sobrevivencia que son el eje de sus comportamientos. Desde luego, las identidades sociales no son sólo reactivas frente a los modelos dominantes, también son proactivas, pero con sus limitaciones.

Esto nos sirve para abordar hasta dónde el traje maya puede constituirse en un recurso económico. En este sentido es importante hacer varias consideraciones. La comunicación y la solidaridad se ve favorecida entre las mujeres del grupo indígena o entre las mujeres del grupo no indígena, pero no se puede exaltar este medio mucho más allá. En el caso de “las Marías” que piden limosna en las calles de la ciudad de

<sup>21</sup> Ser de pollera es ser una mujer chola, como ser de corte identifica a una mujer maya. Ellas recrean la forma de vestir del interior del país, introduciendo unos símbolos de prestigio propios. Dentro del “cholismo” se da una diversidad de categorías que muestran la vitalidad de este sector; se puede ser chola refinada, chota chola, chola decente (Buechler y Buechler, 1996: 182). Estos autores definen chola como la mujer nacida en la ciudad que continúa vistiendo en la forma tradicional que incluye la pollera, la manta y el sombrero.

México les han salido competidoras que no son mazahuas, sino mujeres disfrazadas como tales (Arizpe, 1975), pero estamos hablando en unos términos patéticos de competencia entre la miseria, y la palabra recurso nos remitiría a un componente facilitador de beneficios materiales más plausibles. En el caso de las quimseñas que han logrado ser reconocidas como “indígenas auténticas” en su rol de sirvientas para un hotel de lujo de la ciudad de Quito, se han hecho con un medio laboral con el que se legitiman frente a otras mujeres trabajadoras indígenas y no indígenas. Su indianidad construida y su éxito para colocarse como domésticas en hogares de alto estatus, ha provocado que les salgan imitadoras para entrar en este empleo que las quimseñas imaginaban reservado para ellas (Crain, 1996). La autora llega a plantear que las quimseñas han dejado atrás connotaciones negativas de la indianidad, mas esta estandarización de lo que llama “la purificación estética de la tradición” no las ha sacado de ser sirvientas. Pero aunque, como en La Paz, el ser visto como indígena en La Terminal pudiera ser beneficioso y facilitara la venta –lo cual me atrevo a dudar, pienso que hay que superar la confusión que introduce esta idea porque no podemos olvidar que el traje impone en la vida urbana de las mujeres mayas unas rotundas limitantes.<sup>22</sup>

### ***Identidades cambiantes y las nuevas formas de exclusión***

El paso de cambiarse de ser de ‘corte’ a ser de ‘vestido’ suele interpretarse como un cambio de identidad étnica –que, aunque no es una implicación mecánica, sí puede reflejar esa intención; también es entendido como una forma de manipular las identidades, al transformarse las situaciones sociales con la migración, por ejemplo (Buechler y Buechler, 1996). Pero aun así, el ponerse uno u otro traje sigue sin ser sólo una cuestión de volición personal, están en juego otros componentes y determinaciones.

Algunos autores señalan que en La Paz los muros que distinguen dos sistemas sociales son traspasables: “una mujer puede alternar estos dos modos de expresión en el curso de su vida y mujeres en la misma familia pueden adoptar distintas formas al mismo tiempo” (Gill, 1994: 106). Por el contrario, en Guatemala –hasta ahora– se acepta que el cambio ha sido posible sólo en una dirección, de manera que lo primero resultaría insólito en la ciudad capital donde se da por hecho que la ladinización es la única vía posible de cambio étnico.<sup>23</sup> Pero lo segundo, la diversidad al interior de la familia, es un hecho, y en este ámbito encontramos diversidad de adopciones, de

<sup>22</sup> En La Paz las actividades en los mercados están reglamentadas y parecen darse más oportunidades de capitalización que en La Terminal. De hecho, entre las cholitas se promueve el gasto en ropa, y “comer bien con montón de carne también distingue a la mujer urbana del mercado de su contraparte rural... La obesidad es un distintivo de la cholita exitosa como el resultado de una sobreindulgencia” (Buechler y Buechler, 1996: 224).

<sup>23</sup> Hay ejemplos del caso contrario, mujeres mayas que trabajan en instituciones mayas: a su interior aceptan las normas y discursos ortodoxos por su misma configuración “maya-culturalista” que penaliza ciertas libertades de las mujeres en sus innovaciones hacia el traje maya y la incorporación de otros elementos no mayas y deben uniformarse con el traje, pero lo cambian por *jeans* cuando regresan a sus casas, e incluso a sus comunidades de origen.

traje o vestido, pero ello no quita que uno u otro supongan dos formas diferentes de insertarse en la sociedad urbana guatemalteca y de mantener cierto tipo de relaciones sociales, negadas para unas y asequibles para las otras y viceversa. Incluso, en La Paz, hay un costo social claro entre una y otra sociedad; las opiniones sobre el ser chola fuera del mercado son ambiguas y discriminatorias, no se trata de escenarios independientes pero mantienen las redes sociales correspondientes separadas (Buechler y Buechler, 1996). Refiriéndose a una amiga suya chola que está casada con un abogado aymara, Sofía dice: “algunas veces ella se avergüenza. Ella dice que no quiere ser vista junto a su marido cuando las esposas de sus clientes vienen de visita. Ella dice que sus clientes son de vestido, ellos son ‘gente buena’. Además, su marido es invitado a fiestas entre abogados y a ella le gustaría estar tan bien vestida como fuera posible. Ella dice que le gustaría hablar a otras señoras y eso es difícil. Me parece que ellas no quieren hablarla y por eso se queda callada” (ibid.: 178).

No debemos olvidar las formas renovadas que toman las prácticas de la exclusión. En México –y en Guatemala, a las mujeres indígenas que se visten con vestido se les identifica como ‘las cambiadas’ o ‘las revestidas’, otorgándoseles una calidad de traición cultural, de máscara falsa, de ocultamiento descubierto por la sociedad indígena y no indígena (Drucker, 1990). En Bolivia pareciera que las mujeres indígenas inmigrantes se cambian el traje a través de un proceso de aculturación y gradación social que se refleja en función del vestido. Estas graduaciones culturales –y de exclusión– señalan a las ‘cholas’, que visten con pollera y suelen ser residentes en áreas urbanas; las ‘indias’ que visten versiones rurales de la pollera y otras prendas autóctonas y hechas en casa; y las ‘birlochas’/‘chota o mistis’, que visten a la occidental en poblaciones urbanas y crecientemente también en poblaciones rurales, pero a las que de nuevo se les distingue con una categoría o marca étnica –es decir, no dejan de ser indias (Rivera Cusicanqui, 1996a). Así, en La Paz –y posiblemente en Quito– se entiende que las indias en la ciudad, vestidas como tales, son de paso y casi no se ven. Las chotas y birlochas se cortan las trenzas y sus ropas son más discretas y sencillas, aunque se ven muy discriminadas por las clases medias. Mientras que las cholas paceñas van de pollera y tienden a la ostentación y a la inversión en oro, telas y adornos, pero están muy identificadas con unos espacios y unas actividades.

En los estudios de la subalternidad estos términos de referencia étnico-culturales reflejarían formas de estratificación postcoloniales en el plano civilizatorio entre una cultura supuestamente universal y la de los ‘otros’ étnicos, donde el proceso de mestizaje reproduce las oposiciones y las internaliza. Según esta tesis los símbolos de ascenso social –reflejados en el vestir– “resultan generando nuevas líneas fronterizas que cruzan la interioridad de los grupos y reproducen un sistema de exclusiones tan ubicuo como invisible porque está anclado, en última instancia, en la subjetividad de cada persona y en su proceso de autovaloración cultural” (Rivera Cusicanqui, 1996a: 48); algo que esta misma autora llama ‘inclusión condicionada’ del mundo migrante indígena a una ciudadanía que ha sido marcada por un proceso oculto e implacable de exclusión y subordinación (ibid.: 284).



## 2. EL TRAJE COMO SÍMBOLO INTRAÉTNICO

Hacia el “otro” social el traje externa la diferencia y uniforma al grupo; las indias son indias, y sus diferencias internas: regionales, ocupacionales o de estatus, tienden a ser ignoradas y desconocidas. Se puede aceptar que “los dominados” no suelen contar con el control de la definición de su propia identidad social (Comaroff y Comaroff, 1992, y Peterson Royce, 1990), pero estas imposiciones tienen su contraparte. Los “dominadores” tampoco manejan la vida que toman las categorías de adscripción y clasificación social: cuándo, cómo y por qué asumen una lectura, un uso y una apropiación diferente a la supuesta “socialmente aceptada”. Esta incapacidad de comprensión de los matices del traje y, en general, el desconocimiento del otro y sus comportamientos, hace “vulnerable” al grupo “superior”. Como hemos visto, el traje esconde una profunda riqueza no sólo en el sentido cultural-simbólico y artístico, sino en su capacidad de comunicar y manipular posiciones sociales, contiene su propio orden de símbolos y significados y su código moral.<sup>24</sup>

### *Estatus y gusto: modelos de mujer*

Hasta hace poco las diferencias entre las mujeres ladinas y indígenas eran dicotómicas. Respecto a ello, Rigoberta Menchú contaba: “la indígena no es coqueta. No tiene tiempo, por ejemplo, de hacerse un peinado, de arreglarse el pelo y todo eso. Pero el ladino sí. Aunque no tenga con qué comer prefiere ponerse ganchitos en la cabeza, y tener cintura y forzosamente usar zapatillas. Muchas cosas nos diferencian. Me recuerdo que mi mamá me decía... ‘Cuando te cortás el pelo, ya se fijan en ti y dicen, esa mujer está rompiendo muchas cosas y ya no te respeta la gente como te tiene que respetar’. Mi mamá regaña mucho cuando uno salía corriendo sin delantal. ‘Te arreglás como vas a estar siempre. No tienes que cambiar de forma de arreglarte o de vestirte porque tú eres igual y no vas a cambiar de hoy en adelante’” (Burgos, 1988: 235-236). Desde ese tiempo han llovido transformaciones muy significativas. Con la presencia de la mujer maya en el mundo urbano es más difícil representar los dos modelos estereotípicos: las que tienen tiempo y las que no; las que tienen recursos y las que no; las que se ocupan de sí mismas y las que no; las “artificiales” y las “naturales”. Cambios en el contexto o de corte socioeconómico vienen a echar por la borda estos simplismos.

La ciudad introduce mayor acceso a recursos económicos y a un consumo que era más difícil en las aldeas del altiplano. “Los juegos del traje”, junto con la demostración de un estatus diferenciado que las aleja de las actividades de las mujeres

<sup>24</sup> Peterson Royce señala que cualquiera en una posición subordinada es en potencia un “étnico”, siendo privilegio del grupo dominante asignar roles y reglas; así, éstos apenas se definen a sí mismos como étnicos y creen que no se necesita conocer bien la situación que está bajo su dominio porque tienen fe en su control y poder superior. Los grupos subordinados ven las situaciones en su complejidad y no en negros y blancos. La visión desde abajo es bien diferente, sobrevivir y seguir adelante requiere conocer los mecanismos de la estructura institucional, además del conocimiento de los pensamientos y valores de los grupos dominantes (1990: 3-4).

mayas en las comunidades, incorporan en las mujeres urbanas la afirmación de “la distinción”, de diferencias de estéticas, estilos personales y posibilidades de elección. La ciudad para las mujeres que visten el traje maya se concibe tanto como un espacio de discriminación social como de liberación personal. Carmelina –joven inmigrante mam con estudios medios, tiene una forma personal de vestir, manteniendo el corte azul de su pueblo lo combina con huipiles incluso mexicanos, tiene su reloj, sus pulseras y cadenas, lleva suéter y



Niña de La Ruedita con su traje de Sacapulas.

bolso, tres aretes en cada oreja y el pelo largo recogido con gancho: *hace un par de años que usaba mi cinta [listón para el pelo] porque a mí me gustaba. Ahora ya no, porque es más fácil para mí hacerme la trenza que me dura todo el día y ya estuvo.* Carmelina rompe el mito de la mujer indígena como “más natural” y “menos ambiciosa”: *hay cosas que son necesarias, que tal vez en nuestros pueblos no los tenemos, por el recurso económico que no permite que las mujeres tengamos un reloj.* Sobre sus tres agujeros en la oreja, dice, *tal vez en mi pueblo no se acostumbran los tres agujeros, pero a las mujeres les gustan mucho los aretes. Mi abuela usa collares y usa aretes, entonces es muy propio de las mujeres indígenas el adornarse, es parte del sabor, de los gustos, a veces no se pueden obtener porque no tenemos dinero.*

Por ejemplo, el corte –la pieza tradicionalista– pasa a tener menos longitud o varas entre las jóvenes, lo que lo hace más barato y más “sexy”. Aunque se asocia a diferentes intenciones, entre ellas, la de marcar diferencias socioeconómicas: *conozco a otras de Momostenango que tienen dinero y para ellas es una vergüenza ponerse el corte de tres varas, ¡vienen cargando un peso!... A mí me sale más barato cuatro varas, son cuestiones de costumbre, de lucir, de todo. Su corte es demasiado grande y cuesta mucho, pero porque tienen pisto, cuenta de nuevo Carmelina.*

El uso del maquillaje ilustra el traspaso de las barreras y la ruptura respecto a la apropiación de elementos no indígenas abiertamente despreciados hasta ahora. Cuenta una inmigrante de la costa que fue doméstica por años: *con respecto al*

*maquillaje no sé si será parte de la alcahuatería de mi abuelo. A mi papá nunca le gustó la pintura, pero mi abuelo me daba dinero para comprármelo, también me armaba unas mis canastillas así donde yo guardaba... A mí me gustó, luego me vine para la capital, estuve seis años trabajando en casa, ahí como que me olvidé del maquillaje, pero de repente volví nuevamente.*

Así, aunque el huipil pierde en la ciudad significaciones importantes al no tejerse, sin embargo involucra a las mujeres de otra manera e incorpora otros sentidos comunicativos. Las mujeres buscan externar los avances de su urbanización permitiéndose entonces un juego con los elementos visibles de su etnicidad de cara. A través del traje maya expresan identificaciones más “desarrolladas” donde entra la posibilidad de elección estética personal, además el ser capitalino o vivir en la ciudad es un símbolo de prestigio frente a sus iguales campesinos y lo explotan con sutilidad. Aquí estamos hablando de relaciones intraétnicas. Las indígenas capitalinas van a dar mucho énfasis a la imagen.

### ***La politización del traje: panindigenismo y panmayismo***

El uso de múltiples huipiles y, con ellos, de otros elementos y adornos diversos, es una práctica desarrollada por las mujeres mayas a quienes las distingue la politización y la reivindicación de identidades étnicas más amplias, representa la “identidad común” (Otzoy, 1992), “identidad panmaya” (Hendrickson, 1995), o la autodenominación de Pueblo Maya. Sin embargo, quiero destacar la diferencia entre dos actitudes que se manifiestan en el panindigenismo de las mujeres urbanas de sectores populares y el panmayismo de las mujeres que se encontrarían en un nivel socioeconómico y educativo más alto –aunque es difícil señalar la frontera con estos sectores populares. Unas y otras apelarían a diversos sectores sociales.

El panindigenismo supone que las contestaciones emergen frente a modelos de mujeres ideales dominantes (también siempre dinámicos), que no es resultado de un rechazo consciente y articulado. Son prácticas culturales de años de confrontación y negociación, de conflicto y de encuentro con otros grupos socioculturales. En la última moda aymara –dice Gill– las mujeres no sólo crean nuevas formas culturales, también desprenden viejos estilos de su contexto original trasplantándolos a nuevos lugares y dándoles nuevos o distintos significados (1994). Además, el uso de un vestuario amplio de cortes y huipiles demuestra un gusto refinado, como se veía en La Terminal, donde muchas mujeres gustan llevar múltiples prendas y saben distinguir sus procedencias.

El panmayismo desarrolla una ideología que hace énfasis en el origen, historia, descendencia, y cultura maya, como una estrategia de supervivencia en estos espacios urbanos que convocan relaciones interétnicas más intensas (Otzoy, 1988). A través del símbolo visual del traje, las mujeres del movimiento político mayista quieren construir una “identidad común” diferenciada del resto social y promover la acción (Otzoy, 1992).

Puesto que se responde a situaciones cambiantes, han introducido innovaciones para lograr su propia representación dirigidas a la creación del “estilo maya”. Anya Peterson se refiere a la producción de “estilo” en los grupos étnicos a partir de símbolos y estereotipos cuando se busca el reconocimiento de la diferencia; su propósito es crear prestigio y, gracias a su poder de convocatoria e identificación, alcanzar un control económico, político y social entre el grupo frente a la nación. Está incorporado en múltiples manifestaciones: canciones, bailes, lenguas, ritos, traje, religión, tatuajes..., y no implica el sacrificio de ciertos aspectos deseables del “estilo nacional” (1982 y 1990). Entre las cholas de Bolivia se raya en el exhibicionismo; el traje supone unos costos económicos muy fuertes en su intento de demostrar éxito y de indicar las pertenencias a una compleja jerarquía de prestigio (Buechler y Buechler, 1996: 178).<sup>25</sup> También en Xela se podría hablar de un estilo de vestir de sus mujeres compartido, en que buscan demostrar y demuestran con contundencia el “orgullo” étnico y la existencia de unas capas medias de población urbana de actividades no campesinas.

En la ciudad, ante la mayor coexistencia e interacción con no indígenas, “los mayas se encuentran con nuevos desafíos y crean nuevas estrategias para su continuidad sociocultural” (Otzoy, 1992: 111). Así, “estudiantes y profesionales mayas desafían tales discriminaciones directamente al vestir trajes mayas y mantener otros elementos culturales externos en las ciudades”, o con las “diferentes organizaciones culturales y educacionales mayas” (ibid.: 111). Estos “mayas” están generando una lectura y un discurso sobre la etnicidad con fuertes contenidos políticos. El portar un traje maya “es decirnos a nosotros mismos y a los demás: soy maya, somos mayas, seguimos y seguiremos siendo mayas” (recogido en Otzoy, 1992: 111).

Dentro de la gestación del “estilo maya”, introducen la combinación de piezas de diferentes pueblos: “Entre los Mayas, como en otros grupos étnicos, hay una constante modificación, desarrollo y creación de símbolos culturales, y el traje es uno de esos símbolos que la gente puede y de hecho manipula” (Otzoy, 1988: 137). El proceso educativo es triple: incorpora una revitalización cultural y reafirmación étnica, una política de liberación y la supervivencia, el éxito y la continuidad futura de la unidad étnica (ibid.: 143).

Pero yo entiendo que para la ciudad de Guatemala es más acertado referirse a diversos “estilos” urbanos y ver el “estilo maya” como un modelo ideal, porque hay que captar los múltiples matices que introduce la diversidad interna de la realidad étnica y sus expresiones en todo el país. Además, la afirmación de una identidad panmaya frente al resto de la sociedad se enriquece a través de las prácticas cotidianas del resto de mujeres indígenas residentes en la ciudad, para quienes el traje alcanza otros significados de diferenciación socioeconómica, comodidad, consumo o gusto: la ciudad es un ámbito de relaciones heterogéneo que permite un diálogo entre todas las dimensiones.

<sup>25</sup> Cuenta Sofia Velásquez que el presidente Bánzer vio estas ostentaciones de las cholas como una afrenta y “dijo que la clase alta no viste como ellas... Es por ello que declaró la guerra contra los vendedores usando la policía. Piensa que ganamos un montón con lo que vendemos. Dicen que tendríamos que pagar un impuesto por la ropa que vestimos” (Buechler y Buechler, 1996:174-175).

Esto obliga a reconsiderar la propuesta de imagen del “estilo maya”, puesto que si antes hemos apuntado cómo el discurso maya y el orgullo étnico busca abrirse camino hacia otros sectores más populares, también desde éstos se están generando formas de expresión que se transmiten hacia otros círculos sociales de mujeres mayas. De alguna manera, las manifestaciones de la moda urbana llegaron a molestar a algunas mujeres mayas estudiadas que las veían como pérdida de identidad y aculturación. Sin embargo, han ido permeando la estética de ellas mismas y, en muchos casos, ya se acepta como parte de su estilo personal. Por ejemplo, una joven “maya” se ríe explicando el estilo de peinado de algunas muchachas en la ciudad: *un peinado así para acá, un copete de una altura de un kilómetro y el pelo se hace así, casi como el que tengo yo.*

Se puede plantear que estas dos variantes se articulan por su misma convivencia en unos círculos étnicos, familiares, locales, laborales..., y permiten pensar en el proceso de creciente presencia de indígenas fuera de los espacios “asignados” como un reto a la sociedad. Un reto que no sólo se enmarca en unos reclamos políticos ligados al “nacionalismo étnico”, sino que remite a unas demandas desde la desigualdad económica e inferiorización étnica por la coexistencia en equidad, donde “la dignidad” y “el respeto” a la persona y al grupo ocupan lugares claves. Esto permite entender la importancia de las mujeres de traje en los barrios de la ciudad capital en la construcción de una sociedad diferente y de una identidad indígena menos encorsetada que la que ha sido hasta ahora. Al romper con la ortodoxia y los estereotipos, las mujeres exhiben y confirman su capacidad de “modernidad”, lo que tiene una poderosa fuerza de demostración para otras mujeres de la ciudad y del interior del país. Si a esto añadimos el caso de las múltiples mujeres que optan por cambiarse al vestido o realizar variaciones entre ambos, vemos la diversidad de sentidos que se está imprimiendo a lo étnico y como cuando las fronteras duales se hacen aún más porosas y más difíciles de captar, la identidad étnica puede estar presente en otras dimensiones.

## ¿Dos mundos y dos trajes?

Las formas de vestir el traje maya tienen muchas posibilidades y muchos significados. La identidad étnica no es “una”, es un entramado rico y dinámico. Los cambios en las formas del vestir –entendidos de una manera amplia– suponen la incorporación –reinterpretada o no– de prendas, aditamentos, adornos que se dirigen a expresar construcciones diferentes del ser mujer maya. Acompañando este proceso empiezan a enfrentar las contradicciones mismas de su urbanización y su “aculturación”, en el sentido en que empiezan a traspasar, cada vez con más claridad, las fronteras entre lo que es el traje maya y el vestido ladino. Por un lado, entran de una forma más definitiva al mercado industrial y al consumo, y se da la incorporación y resignificación de ciertas piezas del vestuario propio de la sociedad no indígena manifestándose –como lo han hecho históricamente– como híbridos culturales.<sup>26</sup> Y, por otro, penetran a

<sup>26</sup> De nuevo quiero señalar que entiendo “hibridismo” en el sentido de síntesis. Sin embargo, utilizar la palabra híbrido es darle ese matiz *kistch*, porque la mezcla de elementos culturales diversos nos extraña y sorprende a quienes los vemos desde fuera.

espacios sociales, laborales o de servicio y consumo: bancos, supermercados, cines, donde hasta ahora no habían tenido paso, pero también lo hacen a través de rodearse de círculos mayas –mercados, tortillerías, ONG...– desde donde enfrentar la discriminación. Hay una apertura de espacios de interrelación social, al tiempo que se mantiene la frontera étnica, pero redefinida y escurridiza en muchos casos.

La “modernidad” urbana no acaba con la mujer indígena y sus expresiones, más bien sus códigos se influyen mutuamente. Este proceso provoca múltiples imágenes –positivas y negativas– de las mujeres indígenas mayas según diferentes situaciones y según sea visto por hombres o mujeres, por indígenas o por no indígenas. Pero con estas rupturas y reacomodos de las fronteras ya no sólo encontramos el reclamo de la diferencia, sino el reclamo a la igualdad respecto a la presencia en otros ámbitos sociales, económicos, vitales. Esto genera discursos contradictorios, temores a la novedad, dependencia del mercado y del tener “pisto”, resignificación de símbolos que pierden su sentido original y el que las tradiciones escondan otros sentidos en las mismas mujeres. Estas tensiones se acentúan cuando son vistas como “contaminadas”, “inauténticas”, y menos “naturales” y “puras” frente al modelo de mujer rural tradicional. *Pero tiene que ver con la forma de pensar cada persona, la forma de interpretar cada situación. Yo, desde pequeña, me ha gustado jugar el basket, entonces a mí no me molesta que me miren así, porque tenemos derecho a participar de otras actividades. ¿Quién ha dicho que el indígena tiene que seguir comiendo frijoles todo el tiempo?*, dice una joven sacapulteca.

El ascenso social para un indígena en la ciudad es difícil. Por las dos partes se le va a estar recordando que es indio, y va a tener que responder a estas evaluaciones continuas por su origen étnico. Si, además, resuelve no adoptar los modos occidentales y no dejar de ser manifiestamente indio, como ocurre con las mujeres de traje maya, el rechazo de la sociedad no indígena va a ser más fuerte. Hasta ahora la discriminación hacia los atributos visuales de la etnicidad se negaba en sí misma porque no se contestaba de parte de las apeladas: *yo tampoco he sentido una discriminación, yo no le pongo asunto a la gente*. Con el panmayismo –con la conciencia y la politización– y panindigenismo –desde la práctica cotidiana, los reclamos de estas mujeres se dirigen al derecho a la diferencia étnica, para lo que adquieren una creciente politización que promueve su acción, o al revés, una acción que deriva en política.

Todos estos elementos nos están perfilando otras construcciones de lo que ha podido ser hasta ahora la mujer indígena o maya en Guatemala. Reflejan la existencia de otros proyectos, aspiraciones y prácticas sociales que recogen unos referentes histórico-temporales, valores normativos y estéticas, y la diversidad de la realidad étnica. Guatemala sigue siendo un país agrícola en el que la mujer continúa tejiendo en las comunidades en un reciclaje continuo. El traje maya es continuidad cultural pero también práctica experimental, tensión creativa y acción transformadora.

# LOS JÓVENES “INDÍGENAS” Y LA RELATIVIDAD DE LA IDEOLOGÍA ÉTNICA

---

**S**e puede decir que sobre el indígena migrante se ha obtenido un perfil más o menos completo en las investigaciones de América Latina. Sin embargo son pocos los estudios que abordan las poblaciones indígenas en las ciudades en su complejidad, y en concreto la realidad de las nuevas generaciones de “indígenas” urbanos de sectores populares, a pesar de que es en ellos en quienes se prueba la capacidad de “integración” del escenario de la modernidad: la metrópolis.<sup>1</sup> Ellos son quienes permiten atisbar los caminos que pueda tomar la etnicidad en contextos urbanos y contemporáneos, aunque siempre el “ser indio” en la ciudad se retroalimenta del movimiento rural-urbano dialéctico y continuo de los indígenas. En el caso de la ciudad de Guatemala se evaluaría entonces la eficacia del proceso de “ladinización” o “conversión étnica” (no denominado chapinización ni guatemaltequización), es decir, dejar de ser parte de la sociedad indígena para asumir ser parte de la comunidad nacional no indígena.<sup>2</sup> ¿Es esto lo que se rescata de las etnografías?

## I. Los jóvenes, la vida barrial y el referente étnico

En términos muy generales, hemos visto que para los jóvenes “indígenas” las referencias de la tierra y la comunidad quedan algo remotas y su indianidad está en deuda con lo recibido a través de su hogar y de su familia. Las marcas étnicas –lengua, traje y modo o expresión corporal (que se relacionaba con actitudes de sumisión)– se relativizan y los jóvenes hacen las fronteras más porosas, permitiéndose un manejo más estratégico de la identidad étnica, que se hace menos rígida, aunque siempre dentro de una confusa y embarazosa ambigüedad, porque su ser indio no está bien visto socialmente. La ciudad y su amplia gama de relaciones marcan las expresiones étnicas de las generaciones urbanas que ya no están tan asociadas al comunitarismo autónomo, y hacen más factible a los jóvenes que su dimensión étnica pase de ser definitiva y definitoria a ser más moldeable. La “identidad total” –o incuestionable del ser indio comunitario e inmigrante– deja de manifestarse como tal en las generaciones

<sup>1</sup> Poner a los jóvenes el “indígenas” en entrecorillado tiene la intención de cuestionar en su caso esta etiqueta étnica. Denominarles “indígenas” tiene que ver con mi reconocimiento a ese ascendente que tiende a ser estigmatizado y escondido, creando tensiones y sentimientos de traición en los sujetos, a pesar de ser parte de su ser social.

<sup>2</sup> La denominación del cambio cultural como “conversión étnica” está tomada prestada de Enrique Sam Colop e Irma Otzoy (1991).

urbanas. A ello hay que sumar la actitud condescendiente de los progenitores ante este ambiente novedoso, al aceptar la unión de sus hijos con miembros no indígenas, entendiendo que “ahí su suerte” o “su gusto”.<sup>3</sup>

Las vidas de los indígenas en las comunidades han sido de trabajo sin apenas tiempo para el ocio, de la infancia se pasaba a la edad adulta. No había tiempo de crisis identitarias, había unos patrones de comportamiento más o menos estrictos y sujetos a un ethos de indígenas comunitarios. En la ciudad también el vivir al día es la norma. Sin embargo, en el tiempo urbano ser joven es el descubrimiento de una fase de la vida. Es un período que provoca tensiones padres-hijos porque no se comprenden sus diferentes esquemas de comportamiento sociocultural.

Las generaciones urbanas de indígenas suelen ser caracterizadas en uno de los dos polos antagónicos. Por un lado, para algunos se produce la “conversión étnica” y la “integración” de los jóvenes a la cultura urbana-nacional, renegando o desentendiéndose de su ascendencia indígena. Se les señala como una población anómica, “híbrida” –en el sentido de collage sin sentido– y caldo de delinquentes. En Guatemala, Mario Roberto Morales también propone un panorama desalentador de esta población de “indígenas” urbanizados ganados por el mercado de las multinacionales y el consumo, despojados de valores y no muy distintos de lo que son los jóvenes de clase obrera de Inglaterra o de Filipinas.

Por el lado contrario, se dan ejemplos de grupos que son reproductores de la etnicidad en todo su sentido: cultural, identitario y de exclusión (Lestage, 1998, y Martínez Casas, 1998), y se les rescata desde la permanencia y adaptación de la cultura de origen: sus instituciones, creencias, rituales. En otro sentido más voluntarista, Matos Mar (1991) ve a los inmigrantes serranos en Lima como encarnación de la nueva pluralidad, resultado de la transformación de la sociedad y cultura nacionales donde el “modelo andino” está presente en la tradición cultural de estos pobladores.<sup>4</sup>

Sin embargo, aunque se dan ejemplos de ambos casos, se puede decir que en general, en la ciudad de Guatemala, los descendientes de indígenas no se identifican

---

<sup>3</sup> Un habitante de La Brigada, originario de una aldea de San Pedro Sacatepéquez, acepta: “eso es al menos lo que yo quería para mi hija [que se casara con paisano] ¿verdad?, pero se va perdiendo la tradición, uno en ese sentido no puede, y yo pienso que tal vez si estuviéramos en nuestro pueblo, pero aquí ya nos hemos relacionado con otra gente”.

<sup>4</sup> A pesar de las interpretaciones de este autor, los testimonios de los hijos de familias inmigrantes en Lima de Taquile, muestran una realidad similar a la ciudad de Guatemala. Los muchachos expresan su indiferencia respecto a esta isla de donde son originarios sus padres. Manifiestan su desinterés por el quechua: “Como soy limeña no sé hablar quechua, no entiendo nada... en cambio mi hermana Alicia me está enseñando inglés porque me gusta”. Ven a sus padres cerrados ante la ciudad: “Querría que se habitúen a las costumbres de Lima, al menos un poco, para que ellos puedan desenvolverse digamos como una persona”. Incluso sienten “recelo por los lugareños” o paisanos de sus padres: “Me asusté porque acá a veces veía películas de los apaches que mataban. Esa misma impresión sentí cuando los vi con túnicas”. Sus aspiraciones están en el estudio: “mis proyecciones como profesional me han hecho olvidar ese sentimiento (de ser taquileño);... allá desencajaría completamente” (Matos Mar, 1991: 156-164). Aunque sólo un pequeño grupo va a alcanzar unos niveles profesionales.



como ladinos –lo que obliga a revisar la conversión étnica– y, sin duda, tampoco se mantienen con las marcas étnicas y la práctica étnica de sus padres, ni siquiera en el caso de las mujeres que visten con el traje maya. El lugar que ocupa la identidad étnica de los hijos de migrantes socializados en la ciudad capital deriva en diversidad de expresiones dependiendo de los proyectos urbanos en la migración paterna, de los círculos de socialización que se van a privilegiar, de otras circunstancias en su historia de vida y de su misma capacidad de opción. Son situaciones más ambiguas y complejas, donde el proceso de cambio étnico estaría conjugándose en otros sentidos y orientándose en direcciones contrapuestas.

Para muchos indígenas y sus familias, el proyecto urbano en la ciudad de Guatemala tiene un claro sentido instrumental, puesto que la condición de pertenencia a los sectores más empobrecidos es común. Es un medio de subsistencia, “es pisto”. Los comerciantes de La Terminal son quienes mejor representan esta lógica. Sin embargo, y como se ha captado en otros países de América Latina, quienes llegan a la ciudad para quedarse tienen ciertas expectativas de un cambio donde la educación formal juega un papel importante, a pesar de que urbanización y logros educativos no son fenómenos paralelos, como ya en los 70 señalaba Roberts (1971).<sup>5</sup>

El nivel educativo es uno de los principales factores diferenciadores de la situación socioeconómica entre los indígenas y el resto de la sociedad. Para el indígena, estar en la ciudad de Guatemala “ya supone cambio”, y los jóvenes “se despiertan”, el estereotipo empieza a esfumarse y las distancias educativas de la diferencia étnica se acortan. Santiago Bastos demuestra el empeño de los indígenas por la educación cómo, aunque en grados bajos, el nivel educativo es más alto entre los hijos de la población indígena que entre los no indígenas en todos los universos de las etnografías (2000a). El acceso a la educación superior en la ciudad no desemboca necesariamente en actitudes políticas y no se puede identificar a los líderes “estudiados” del movimiento indígena con el sector de “indígenas” que hemos visto, aunque estos intermediarios políticos también se vinculan al proceso ligado a la modernización y la urbanización.

Los jóvenes “indígenas” urbanos son el “producto” de la práctica de estos proyectos de sobrevivencia a través de la inserción urbana y de huida de la discriminación que conllevan fuertes contradicciones, entre ellas, la tentación de la “conversión étnica”. En ellos, las interacciones intergeneracionales y el “ser joven” son una identidad social novedosa. Pero la masiva realidad es que estas aspiraciones se ven frustradas por las dificultades económicas del grupo familiar, y la mayoría de los jóvenes debe incorporarse muy temprano al estrecho y frustrante mercado laboral. Si etnicidad y pobreza se complementan por la vía de la naturalización de la jerarquización social, en Guatemala –y en América Latina– esta asimilación es drástica, y es difícil distinguir los vericuetos

---

<sup>5</sup> La educación ha sido una de las demandas históricas de las luchas indígenas junto con la tierra, y esto tiene un sentido simbólico importante, porque considerado el medio por excelencia de la “integración a la nación”, puede resultar también un medio de fortalecimiento étnico (Bertely, 1998).

en que la etnicidad se expresa sin esa carga histórica que la subsistencia extrema ha impuesto a estos colectivos y su cultura, como “empecinados en la sobrevivencia”.

Con este planteamiento y este escenario, ¿llegan los jóvenes urbanos a poner en crisis la ideología étnica?

## II. El abanico “indígena” juvenil y las sociabilidades a prueba

A continuación quiero, como se muestra en el cuadro, sistematizar las diferentes variantes en que el elemento étnico se manifiesta entre los jóvenes según los universos. Pero también quiero exponer a través de casos extremos cómo se suceden las combinaciones de diferentes lógicas culturales y relaciones sociales en unos ambientes precarios como los presentados, revisar en qué consiste el “desvío”, “contaminación” o heterodoxia de los “indígenas” urbanos. En el funcionamiento de las relaciones sociales urbanas no sólo va a estar presente el círculo de referencia étnico, y esto es lo que quiero resaltar a continuación.

**Cuadro 3.4**  
**Los jóvenes “indígenas” urbanos según universo**

	<b>Manifestación de la etnicidad</b>	<b>Círculos de interacción</b>	<b>Estudio y empleo</b>	<b>Efectos estrategia étnica sobre posición social y trabajo</b>
Terminal Isla étnica	Reproducción como “variante”	Imbricación de niveles de espacios étnicos productivos y reproductivos	Apenas estudios. Dedicación completa al comercio y redes indígenas en él. Movilidad “campo-ciudad”	Posibilidades de ascenso y mantenimiento autonomía del mercado laboral
Brigada Corredor y cóctel étnico	Escepticismo, vinculación con pobreza: cholfificación	Familia y espacio barrial-corredor	Apenas estudios. A medias empleos tradicionales y redes étnicas y una maquila dependiente del mercado laboral.	Frustración y limitaciones de la pobreza y de la salarización. Autonomía limitada. Maximización de los recursos laborales
Ruedita Comunidad	División radical de mundos sociales. Entre ladinización y reetnización	Mayor o menor confinamiento a familia-barrio-paisanos versus resto social y ciudad	Estudios más amplios y empleos del mercado laboral urbano formal, en ellos tejen nuevas redes étnicas	Cierto ascenso, pero trabajos sin autonomía respecto al mercado laboral

Con ello quiero relativizar las visiones totalitarias de las situaciones sociales y mostrar, no una visión negativa ni esperanzadora, sino cercana a las existencias que se viven. Las prácticas cotidianas, las convivencias y las identidades de género, generacionales, laborales, étnicas..., captadas en las etnografías, no encajan en las categorías sociales que se manejan en Guatemala que crean estereotipos y ocultan su riqueza. A lo largo de las narrativas han aparecido muchachos y muchachas que reflexionaban y se referían a su familia, sus amistades, sus aspiraciones, su trabajo. Algunos son o fueron miembros de maras, otros apenas están creando su propia familia, y otros no se despegan de sus padres. Todos ellos cuentan con un entorno familiar, tienen sus normas de relación, su ética de comportamiento, su comprensión de la amistad, la reciprocidad, el esfuerzo, y cuando ciertas guías de conducta entran en crisis, buscan otras. El aspecto externo de estos jóvenes les puede identificar a muchos como mareros y, extrapolando, como personas peligrosos y amorales. Pero, aun en las situaciones más difíciles y los casos más desviantes, tratamos con sujetos sociales, pensantes y activos.

A continuación voy a presentar la síntesis de parte de unas historias de jóvenes “indígenas” donde se recoge especialmente la presencia de familias “desarticuladas” por el alcohol, la violencia y la pobreza, y cómo enfrentan los involucrados estos telones de fondo. En este enfrentamiento es donde se resalta la importancia de las relaciones étnicas, que suponen la presencia de un grupo de referencia más o menos sólido y la comprensión del mundo social desde esta pertenencia a un “todo”. Un “todo” donde el trabajo y la responsabilidad son parte del sentido de pertenencia, de su institucionalización y práctica, de lo que se espera de sus miembros. Así, las vinculaciones étnicas están relacionadas con las formas de enfrentar la subsistencia urbana.

## **La Terminal**

En el mercado de La Terminal es donde encontrábamos que la reproducción de la etnicidad es más factible por tratarse de un espacio “etnizado” –la definición y creación de una territorialidad en la urbe– con unas intensas interrelaciones con las mismas comunidades indígenas del interior del país. Aquí continúa predominando la endogamia entre indígenas, tanto a nivel de matrimonios entre paisanos como intraétnicos, y vemos que las mujeres tienden más que los hombres a mantenerse en este ámbito y a continuar las relaciones y fronteras étnicas, uniéndose las nacidas en la ciudad con hombres migrantes indígenas. La permanencia identitaria tiene que ver con la actividad que norma este mundo: el comercio, empleo que se mantiene en una asociación complementaria con el hogar, ya que la familia al completo –con la formulación peculiar que se da entre los indígenas de compromiso y cohesión intensa– se dedica al mismo, y esto favorece la conservación de las marcas étnicas que refuerzan las vinculaciones y los apoyos de los demás sujetos del grupo, porque la cercanía social y cultural facilita la confianza. Desde el mercado, los jóvenes se pueden identificar como indígenas con un sentido de independencia y orgullo.



Joven naranjero de La Terminal.

Para este universo me voy a referir a dos casos. El primero muestra la situación de un muchacho que se mueve en relaciones sociales multiétnicas, pero establecidas desde su pertenencia a unos círculos étnicos que le dan el sustento y el sentido vital. El segundo ya había aparecido puntualmente en la etnografía de La Terminal, y aquí lo hace de nuevo porque expresa con fortuna en qué consisten las formas étnicas de las nuevas generaciones de comerciantes en la ciudad que se ven atraídos por ésta y sus ofertas culturales y de consumo.

## 1. HISTORIA DE JUAN, “EL ATITECO”

Juan tiene 15 años. Desde los 6 llegó a La Terminal a acompañar a su padre y otro hermano en la venta de aguacate y otros productos. Hace tres años mataron en este mercado a su alcoholizado progenitor. Convive con otros muchachos en los mismos puestos de venta y trata de continuar sus estudios a pesar de lo adverso de su situación.<sup>6</sup> ¿Cómo lo hace?

Su hermano y él envían dinero a su madre y al resto de hermanos que se mantienen en Santiago Atitlán: *cada semana o cada quince voy para mi casa. Mi hermano ayer mandó 80 quetzales, así poco a poco, lo manda con paisanos y ellos lo van a entregar,*

<sup>6</sup> “Me baño en un hospedaje que se llama Mejía, en El Éxito. No me gusta porque allí sólo se mantienen ladrones, pone uno la ropa arriba y la jalan. Como no sabía, allí siempre se mantenían huecos que se entran con nosotros en el baño, entonces me asusté y ya no voy allá”.

*como son conocidos y conocen la casa donde viven. Pero su hermano toma y ahorita ya va como cuatro meses que ya no ha chupado, porque se subió allí [al tapanco], yo apagué la luz y no me di cuenta y se cayó de allí, y había un block y le pusieron siete puntos, yo lo llevé al hospital. Además faltan pocos días para que se case, la novia es de Chichicastenango y también vende en la zona 12. El papá de la chava era conocido con mi papá, siempre venían a comprar mangos juntos, por eso se conocieron.*

Juan es un muchacho muy sociable, como él dice, *miraba qué hacían ellos para vender y tratar a la gente amable, y mi papá me enseñó un poco y ahora mi hermano me está enseñando. Yo soy amable y tengo muchos amigos. Además es religioso: Mi mamá es evangélica y mis hermanas también y yo también. Voy a la Iglesia Elim aquí, donde está el Banco Empresarial, como de allá de mi pueblo pusieron una iglesia aquí y vamos todos los de mi pueblo. El pastor viene de allá, de Santiago. Y, puesto que su madre está lejos, se buscó una persona sustituta en doña Tona, una señora mixqueña que vende hierbas cerca. Ella lo vio crecer, porque yo chiquito sólo allí, siempre hasta ahorita, porque ella me da consejos ¿verdad?, y que no hago las cosas que no son buenas, me da consejos de que no chupe, porque es malo dice.*

Así puede hacer cierto frente a un contexto donde *si uno empieza a tomar cerveza se acostumbra, si uno anda con los cuates que fuman y le dan a uno se acostumbra. Aquí fuman cocaína, le hacen al thinner, al pegamento, y son güiros. Hay algunos paisanos que le hacen a la coca. A un amigo mío le dije que ya no fumara, que dejara eso para otro lado, que no es bueno, le dije 'que te vas a perder', pero él no me hace caso. Un "perderse" que es una huida individual, el abandono del colectivo, un escape de la norma que los mantiene como parte de un mundo social. Y, finalmente, Juan continúa estudiando con muchos esfuerzos pero a mí me gustaría estar aquí porque aquí estoy bien, ya me acostumbré.* Así, con todo y el mundo de alcohol, drogas, violencia y miseria que rodea a este aún niño, ha buscado fortalecer y ampliar sus interacciones, donde su adscripción étnica es definitoria en unos campos y no en otros: la escuela, el pueblo, los mercados en los que vende, las iglesias, su familia, sus compañeros, paisanos y mujeres como doña Tana, le acompañan en su crecimiento, sostienen un comportamiento y suponen un recurso que le ofrece "seguridad social" frente a las tentaciones del "perderse" y los desalientos, ese control del tener "quien te mire" que le hace sentirse parte de una colectividad.

## **2. HISTORIA DE GÜICHO, "EL MOMOSTECO"**

Esta otra historia no es muy diferente. También es un joven que se ha forjado como comerciante a lo largo de muchos años y detrás de todo un entramado de relaciones y saberes colectivos. De nuevo se resaltan unas experiencias vitales difíciles –que juegan como fuerzas centrífugas, y una capacidad de encararlas de manera personal y grupal –como fuerzas centrípetas, donde se refleja la peculiaridad del papel masculino en el grupo holista familiar. Además, como ya recogí en la etnografía, es muy buena expresión de la actualización de los momostecos comerciantes.

Güicho tiene un puesto de tenis en el interior del mercado y también ofrece una historia de alcoholismo paterno muy dura. *Donde hubo más la desintegración de la familia fue que mi papá chupaba, eso ha sido mi mayor problema, de que nosotros no pudiéramos vivir mejor o quizás tener un buen estudio, no hay quien te apoye para salir adelante. Ése fue uno de los fracasos más grandes que hubo dentro de la familia, mi papá totalmente en el vicio, hasta el negocio se fue para abajo.* Desde niño acompañaba a su padre en el negocio ambulante de ropas y se insertaba en escenarios como éste: *él fue un alcohólico enorme porque él se iba a tomar ante de mí, cuando yo me aburría me salía, me iba a jugar en las calles, me metía en los Centros Capitol, como un niño de la calle, porque él tomaba hasta los nueve días de un solo. Entonces mi mamá le llamó la atención, 'mirá, ahora que tus hijos están grandes una cosa te puedo decir, que si seguís viviendo así, mejor te vas, yo varias veces te he soportado bolo, hacés averías y todo, insultás a los vecinos –dijo–. Mirá a tus hijos ya son grandes y tus hijas ya van atrás, yo no les voy a poder dar lo que vos le das a un hijo'. Le puso unas reglas. Ya entonces sólo una vez tomó y ya nunca más, ahí quedó, ahorita tiene como trece años de no tomar, ya tiene negocio, a través del tiempo se logró recuperar.*

Este comerciante acepta a su vez que su padre le enseñó a ser hombre, *desde chiquito, eso sí que mi papá me enseñó una profesión, me enseñó de todo, me enseñó cómo cultivar, cómo sembrar, cómo cuidar la milpa, porque ése es el trabajo del hombre.* Y nos descubre en qué consiste el cambio “generacional” de los comerciantes momostecos en su atracción por el mundo urbano: *porque nosotros tenemos la costumbre que si quebramos en esto tenemos que regresar a nuestro lugar de origen a ver qué hacemos, si empezamos de nuevo con la cosecha o vemos qué otra cosa podemos empezar. Es la costumbre que allá en Momos nunca nos damos por vencidos. Nosotros le hacemos a todo, no miramos qué nos toca, lo importante es vivir, porque a través de la necesidad aprende uno a ser responsable y eso es lo que la familia dice. Es un ejemplo de que me dijeron en casa, 'para ir aprendiendo a ser responsable', me dijo mi mamá, 'trabajás, entonces lo que vas a hacer es mandar un poco y un poco te queda'. Yo al llegar aquí aprendí otras cosas más y creo que eso lo he mezclado con un poco de allá, entonces hacen la variante, mi costumbre adaptada a lo que yo he conocido, sí pues, más a la ciudad que otra cosa.*

Tan es así la “variante” a que se remite Güicho, que incluso es capaz de captar los “nuevos vientos” que soplan en torno a la cuestión étnica en Guatemala. Es un cambio fundamental de actitud: *antes viajé al norte de Guatemala, allá los ladinos a nosotros nos dicen quix, porque nosotros tenemos el pelo muy parado, quix es algo como espinas, entonces siempre nos tratan de menos. Ahora, con el decreto 169 en El Congreso, el que sabe debe de defenderse si alguien te trata mal, podemos valer más que ellos. Ahorita ya ve usted, una 'de corte' en un banco, ¡qué bueno!, se ve bonito. Ha cambiado bastante, como le digo, imagínese nosotros allá hay muchos que han estudiado, unos mis compañeros que estuvieron conmigo en la escuela casi la mayoría son maestros ya y eran patojos indígenas babosos, pero ahora ya se han despertado, yo me doy cuenta que nosotros ya nos hemos estado superando. Y los muchachos que se han ido a los Estados Unidos han traído una enorme cantidad de cosas para Guatemala, han traídos vehículos, estilos de casas, para mí son importantes, es mejor vivir así superado. Güicho está de*

novio con una mujer kaqchikel, también comerciante en el mercado, que ha estudiado un poco y considera que forma parte, como él, de otro talante generacional.

Así, estos jóvenes se mueven en la ambivalencia, pueden privilegiar la capital en sus opciones de vida, pero no dejan de demostrar una fuerte solidaridad étnico-familiar con la que nos comunican las “nuevas” facetas de la etnicidad en Guatemala. Defienden la formación de vínculos y fronteras internas, pero no como una forma “separatista” de concebirse en la sociedad, sino como unas bases de socialización propias que les defienden en la sobrevivencia cotidiana. En este sentido y en estos casos, la etnicidad –como una cultura y sus relaciones propias– sigue configurando sus mundos de vida y sus concepciones, su lugar en el mundo.

## La Brigada

A La Brigada la identifiqué como un lugar de “cóctel étnico” donde sobre una base étnica se acomoda una muy variada presencia indígena y no indígena. Por su misma historia de abastecimiento de mano de obra para la ciudad capital o las fincas de alrededor, es decir, del trabajar para otros como eje de su existencia, la asociación de ser indígena con ser trabajador (y ser pobre) se acentúa. Los estudios, que para muchos inmigrantes indígenas pueden ser parte de las aspiraciones en su proyecto urbano, aquí se relativizan y cunde un mayor escepticismo, su larga y desigual relación con la ciudad ha producido más bien desaliento. Los inmigrantes que vienen llegando se insertan en la maquila, un empleo sin mayores expectativas ni oportunidades.

La colonia es famosa por su peligrosidad. Así, la “globalización” muestra aquí su cara más dura: su oferta de consumo multinacional se traduce en el empleo sin futuro de la maquila o en el consumo y tráfico de droga. Frente a esto, los jóvenes tratan también de combinar y mantenerse en talleres, construcción, comercio, donde el horizonte, aunque precario, es más autónomo, y donde las redes de acceso implican relaciones sociales y de reciprocidad. O bien dirigen su horizonte en la salida hacia los Estados Unidos, que cada vez encuentra redes más eficaces en la colonia. Se puede decir que, como sus progenitores, los jóvenes “indígenas” tratan de emplearse a fondo y maximizar los recursos o minimizar la precariedad. Esto explica que los hombres “indígenas” entren a trabajar a las maquilas, mientras los no indígenas no lo hagan por el estereotipo de la maquila como ámbito de trabajo femenino y por el estatus que connota.

La exogamia es una práctica corriente, pero entre estos “mestizos”, la presencia de esa ascendencia indígena está cercana y tiene una genealogía y un lugar de referencia más concreto que las líneas no indígenas, que son vagas y accidentadas. Así, les guste o no reconocerse como indígenas, no lo hacen como ladinos. Es por ello que identifiqué aquí un proceso de cholificación más claro. En dos sentidos: por el lado de una formación chola con sus peculiaridades culturales distintivas, puesto que la presencia étnica supone una plataforma de ritos, costumbres, relaciones, que dan un sentido a sus pobladores –aun a los no indígenas. Ello se alimenta, además,

con la cercanía de los pueblos kaqchikeles vecinos, la inmigración, y ciertas tradiciones y fiestas que se mantienen. Por el otro, por la cholificación en el sentido de una etiqueta que refleja un mestizaje de corte racial e íntimamente vinculado a clase.

A La Brigada ya la señalé como una colonia de fuerte “descomposición social”, pero de nuevo quiero rescatar cómo los jóvenes ponen en marcha otros motores fuera de los tópicos de violencia, delincuencia y drogas. Las dos jovencitas que presento se caracterizan por su carácter sociable, reflexivo y dulce, con él tratan de articular relaciones dispares y dispersas. En ellas el elemento étnico está disuelto, pero presente en formas diversas, en especial en los reconocimientos colectivos y en su sentido de responsabilidad “total” sobre todo un conjunto social. Su afán por dar sentido a esta colectividad barrial-parental les lleva a vincularse a iglesias y a “trabajar” sus dotes sociales.

## 1. LA HISTORIA DE NORMA CULAJAY

Esta joven tiene un padre no indígena que dejó a su madre con otros dos hijos más. Pertenece a una familia extensa típica de las sagas brigadinas. Su socialización se ha producido a través de las maquilas y de esa red de semiparientes y conocidos del barrio que también se introducen en estos ámbitos fabriles en principio tan asépticos. *Cuando ya iba a cumplir catorce, me fui a trabajar. Empecé de despuntar en una casa trabajos de maquila, no mucho me gustaba porque el sueldo era muy poquito y querían que me desvelara. En la planta de Koramsa habían supervisores, como yo los conocía me trataban bien y me enseñaban a usar otra máquina más grande, el trato era mejor porque yo los conocía. Santiago conocía a mi papá, él me defendía porque habían muchachos abusivos. Después llegó otro que no me conocía a mí sino a uno de mis tíos, y me dijo, ‘usted es sobrina de Tono’, ‘sí’ –le dije–, porque él había vivido aquí en La Brigada, y entonces yo me quedé allí, nueve meses estuve trabajando con la pretina. Yo me quedaba sólo con lo que me iba a servir para mi pasaje y lo demás se lo daba a mi mamá, ahora, cuando me daban mi bono, mis vacaciones o mi tiempo, yo compraba ropa para mí o para ellos, zapatos o algo.*

*Pues lamentablemente mis primos también andan en eso [de las maras], tienen un lugar donde se reúnen en la calle, si tienen problemas con otros se agarran. Por la causa de esos problemas que tenían murió uno, dicen que lo agarraron a pedradas en la cabeza. A unos les dicen los Crazy Boys y a los otros Cachorros. Yo los conozco a todos porque fuimos niños que fuimos creciendo, y como yo visitaba mucho allá arriba, porque yo también estuve un tiempo en la iglesia, nosotros estuvimos tratando de hablar con ellos, pero es terrible, es como que estuvieran traumatados, no entienden lo que uno les dice, bueno cada quien es dueño de su vida, ellos dicen que se sienten bien como están.*

*A mi esposo lo conocí en la iglesia. Cuando estuvimos en la iglesia nos hicimos novios, tardamos desde los 15 años. Él también es de aquí de la Brigada, y a los 18 años que yo resulté embarazada nos casamos... El apellido es Batz, mi abuelita conoce a la abuelita de él. Toma, pero sólo una cerveza. Una vez sí, no sé qué le pasó. Ese día se fue con sus amigos a tomar... Empezó a discutir y nos agarramos, y él me quería dar en la*



*cara, qué si a la niña le pasó rozando y fue cuando yo me enojé y me levanté y lo tiré contra el sillón. Esa noche yo lo saqué para afuera, entonces al día siguiente, cuando regresó, yo le dije que no lo quería ver aquí porque era injusto lo que había hecho. Al otro día vino y habló conmigo y que lo disculpara, que él no se acordaba de nada, entonces yo le dije que no. Pero en la noche volvió a venir y, qué, si entonces salió uno de mis tíos, él es evangélico y no le gusta que uno esté peleando y habló con nosotros dos, y nos dijo que lo que él había hecho está malo, pero si nos habíamos casado no era para estar peleando, y porque como yo crecí sin papá no van a dejar que la niña también crezca sin papá. Mi mamá también estaba enojada con él y vinieron a hablar con mi mamá mi tío y él, y desde entonces está bastante tranquilo. Aquí vemos de nuevo el papel del control social y familiar sobre los matrimonios que se pueden establecer en redes parentales-residenciales como las de La Brigada, favoreciendo su estabilidad en un contexto familiar que no es ideal, puesto que en el lote son seis familias y las relaciones no siempre son cordiales.*

*A lo largo de su vida se ha insertado en formas colectivas de reconocimiento de una historia propia, vía fiestas o rituales. Cuando yo estaba pequeña salía con mi abuelita. Le gustaba mucho salir a Esquipulas, a San Juan y a La Antigua, cuando habían fiestas siempre iba. Como entre todos le daban dinero a mi abuelita, por eso se iba varios días y nos trata dulces, de todo. Cuando todavía vivía mi abuelito, a veces él se vestía de danzante y bailaba allí, le gustaba mucho vestirse de moro.*

*También participan en iniciativas e instituciones con un carácter normativo como las iglesias. Ahora Norma y su familia cercana se sienten felices de acudir a un nuevo culto procedente de la India: Allí puede ir cualquier persona de cualquier religión, es el centro de todas las religiones. Dice que uno muere, pero si lleva una vida buena se reencarna en otra persona que lleva un mejor futuro. Vamos los sábados, me gusta porque siento mucha paz y me gusta lo que hablan porque es como una familia, se cuentan cosas en confianza y todo. Mi esposo fue quien me llevó, él ha leído más libros que yo. El lugar es un gran salón con una foto de Swan, que dice que tenemos cinco reglas, que son: amor, paz, rectitud, verdad y la no violencia, y hay unos símbolos que significan eso. A veces dan un ceniza, dicen que el que tiene fe en la ceniza y pide que esa ceniza le cure a alguien, la ceniza lo va a limpiar, ellos dicen que la ceniza nos es hecho con las manos de Dios, ellos la dan así regalada en un trastecito y una cucharadita en la mano, se come como la hostia.*

## **2. LA HISTORIA DE BLANCA MORALES**

Blanca vive en La Brigada, tiene 18 años y es la cuarta de diez hermanos. Su padre es un zapatero ambulante "capitalino". Su madre, Micaela Patzán, lava y plancha ajeno y pertenece a las familias de la colonia. Blanca es responsable, buena estudiante y ha trabajado en diferentes empleos para costearse los estudios y ayudar a su familia. Con tantas ocupaciones se la ve anémica y fatigada, *siempre vivo llegando tarde y siempre me atraso*. Ahora está empleada en un Burguer King.

Es sumamente sociable y se la reconoce por ello: *tengo mucha relación con ellos [los vecinos], como desde los cinco años vivo aquí, la mayoría me conocen y me vivo en dando consejos. Comenta: las maras del Pueblito son sólo cuates, todos se juntan, incluso yo puedo ir y juntarme con todas las amigas, 'hola y que no sé qué', nos ponemos a platicar, conozco algunos por un mi primo que estaba aquí. Cuando regresa de estudiar en la noche como se mantienen muchos drogadictos, entonces no podemos pasar por ahí, nos esperamos todos a la mera hora de salida, entonces se viene mi primo Aníbal, Maritza, Osvaldo, Rosario, y varios amigos, la novia de mi primo, como veinte, entonces ya venimos para acá, mis papás me están esperando aquí en la esquina.*

*Si a mí me pasa algo, 'mire mamá, papá...', nos sentamos todos como familia y platicamos todo lo que me pasa, hay mucha comunicación. Blanca tiene un fuerte poder de seducción sobre sus jóvenes compañeros. Por la gracia de Dios, ninguno de mis hermanos está metido en maras ni en drogas, tengo un primo que estuvo en maras, ha sido drogadicto pero ya no, y los demás son tranquilos. Tengo un amigo que vendía cocaína, vendía marihuana, mi familia me prohibió su amistad, pero yo le digo a mi mamá, 'podrá ser un drogadicto, no me importa la persona por lo que tiene sino por lo que es en verdad. Tanto era su cariño que él me dice hermanita y yo le digo hermanito. Se llama Estuardo Vásquez Toj, me decía 'yo gano mucho dinero y es que tenemos que entregar droga y que no sé qué', 'y ¿por qué no tratás de salirte?', 'es que he tratado, pero no puedo vivir sin dinero', y antes se vestía bien, que chumpas de cuero, cosas de lujo. Él es menor de edad pero le pagaron a no sé quién para que le sacara una cédula falsa para que pudiera manejar carro, tiene visas. Intenté ayudarlo, le regalaba casetes cristianos que hablaban las cosas de Dios. Tiene varios tatuajes en todo el cuerpo y a veces llegaba y todo triste 'ya no voy a seguir'. Y ya no toma, ya no fuma. A veces dice 'necesito voy a regresar', 'no lo hagás -le digo-, ¿de qué te sirve tener tanto dinero si algún día te van a matar?', yo no te quiero ver preso tampoco y si a tu familia no le importás, a mí si me importás, tienes una persona que te aprecia bastante, te quiere, llora por ti para que cambiés definitivamente, y no te preocupés que Dios te puede perdonar todo lo que has hecho. No es cristiano ni nada pero ya se salió, ya ha mejorado.*

*Y tengo otro mi amigo que es mi novio. Trabajaba en una carpintería, de barnizar y ahí utilizan mucho thinner. Él es el que me dice '¿de qué me sirve tener una casa buena?, ¿de qué me sirve tener todo si no tengo comunicación con mi familia?'. Su papá está divorciado, tiene otra mujer, su mamá no lo comprende, no le ponen coco, tiene un su hermano que hasta le pega, y a veces viene a mi casa, prefiere venir aquí. Él me había contado de que él era muy mujeriego, había tenido 18 novias y que conmigo 19, y que incluso algunas novias..., y me decía, 'Blanca, tal vez porque tú eres cristiana y te das a respetar, contigo ni siquiera me pasó por la mente faltarte el respeto, pero contigo todo es diferente, y es la primera persona que nunca le hago el dos'. Acaba de volverse cristiano. Eso es lo que he tenido yo, si tengo algo lo ayudo y si no lo tengo pues lo consigo, y trato de ayudar a las personas porque me han brindado apoyo a mí, aunque me respondan mal después de haberme portado buena onda. Yo no puedo ser mala.*

## La Ruedita

Aquí es donde se encontraba una situación de estudios y laboral más favorable para sus habitantes, aunque más para los sacapultecos. Se pueden referir tres situaciones juveniles básicas.

- 1 Los primeros serían quienes, como los sacapultecos, cuentan con unos referentes identitarios étnicos sólidos, se caracterizan por su estrategia de inserción radical a la ciudad, que combina sus sólidas vinculaciones paisanal-étnicas. La endogamia está en la base del grupo conyugal, pero para los jóvenes ésta no es una regla que se cumpla, la lógica de asimilación urbana y “superación” que se ha construido para ellos no elimina el asumir la fuerza de su anclaje sacapulteco, aun se casen con otros miembros de la sociedad guatemalteca. Su pertenencia étnica es clara y positiva, pero se localiza dentro de ciertos círculos más o menos íntimos, y no se asume de cara a la ciudad. Los empleos que alcanzan son espacios nuevos para indígenas, son contables, burócratas, secretarías, dependientas en pizzerías, papelerías, boutiques... algo cualitativamente diferente a lo que ocurre con “los cholos” brigadinos.
- 2 Para quienes no son sacapultecos y descienden de indígenas inmigrantes no paisanos, su inmersión en la ciudad ha sido semejante en el sentido de ocultamiento de su ascendente étnico, pero sus bases de “integración” han sido más precarias por la misma debilidad de su plataforma étnica-grupal. Así, sus condiciones de vida urbanas son menos sólidas –su nivel de estudios es menor– y su visión sobre su pertenencia étnica más negativa, aunque han superado las fronteras divisorias en su sentido de estigma. Sus empleos son frágiles, incluso algunos tienen su carrera como delincuentes. Otros han “superado”, pero su efecto de demostración es relativo porque fuera de ciertos círculos aparentan como unos guatemaltecos más.
- 3 Las excepciones importantes entre los sacapultecos y algunos no sacapultecos de familias indígenas y paisanas son aquéllos y aquéllas que privilegian su identidad étnica en muchas de las interacciones sociales. Éstos tienen un poder demostrativo impactante sobre los “indígenas” residentes en la ciudad porque abanderan un proyecto diferente de ser “indígena” urbano: sus formas de relación no son de sumisión, hablan un castilla perfecto, son “educados”, bien vestidos y a la moda urbana, sea occidental o maya. Algunos de ellos se ubican en espacios mayas de empleo y, a través de esta liga, están sirviendo en la racionalización de la identidad étnica.

### 1. LA HISTORIA DE FERMINA

Los círculos étnico-sociales como el de los sacapultecos tienen importantes implicaciones sobre el control –para lo bueno y para lo malo– de sus miembros. En el caso de Fermina, la mayor transgresora de la norma comunitaria, hacen posible

su “reinserción” social y se le facilita un reconocimiento que es difícil para otros jóvenes que no cuentan con este tipo de vinculaciones.

Fermina es una joven residente de La Ruedita que desde su infancia ve su vida marcada por el desarraigo, el abandono y la violencia familiar. Su padre es de Sacapulas y su madre era de una aldea k'iche', pronto se separan y él se va a vivir a Carchá con otra mujer. *Yo me vine huyendo porque mi tía me daba una mala vida... me fui con mi abuelita a Sacapulas. Ahí me estaba ayudando, porque ella hacía sal negra, íbamos a regar la playa para la sal, después me vine para acá porque ella ya no podía mantenerme.* En la ciudad entró de doméstica y pasó por varias casas. Desde que llegó se cambió la ropa. Un domingo llegó al baile y se encontró con otras sacapultecas de La Ruedita: *me dieron en dónde dormir ese día y empecé a tener amistades con ellos. Conocí al papá de mis dos hijos y me pasé a vivir con él, así fue como me quedé aquí en la colonia. Nos separamos hace como ocho años porque él tomaba mucho, me pegaba mucho y eso a mí no me gustó, y después de eso yo caí en eso de la drogadicción... me gustó. Ahí por el Parque Concordia, ahí estuve yo y así empecé a agarrar ese vicio con pegamento, después fue el solvente, le hice a la marihuana, le hice a la cocaína, a todo.* Su vida como niña de la calle le ha llevado a vivir otra categoría de relaciones: *nos juntábamos todos, mirábamos como conseguíamos el dinero, nos íbamos a comer a restaurantes así, porque ahí hay amigos que no dejan de que uno haga algo, sino que ellos se ponen a robar en vez de uno y nos ayudan.*

*Casi siete años anduve en la calle y después los muchachos como me molestaban, los que se mantienen en la esquina [de la colonia], todos ellos me robaron mis cosas que yo tenía, tenía mi tele, las sillas del comedor, mi reloj de pared, mis trastos, la estufa se llevaron también, todo me vinieron a desquebrajar aquí. Hasta uno de ellos intentó hasta venir a violarme. Me hicieron bastante daño, cómo me agarraban, me daban vueltas así, y enfrente de mi hijo me hacían eso, no respetaban nada esos infelices. Ellos se mantienen de vagabundos, se mantienen robando, cada vez que me acuerdo me da cólera, y yo no hice nada porque tengo un hijo... Pues la vez pasada, cuando yo caí presa, fue ahí en donde yo reaccioné y que ya no tenía que seguir andando en la calle, ni haciendo la ladrona.*

Fermina mantiene sus amistades en las calles del centro, combinando varias esferas de vinculaciones. *Ellos [los compañeros] siguen, unos están presos, ya tienen años de estar ahí, ya no quiero estar ahí por cosas que no valen la pena. [Los veo] sólo cuando voy a vender tamalitos de chipilín, yo los hago así cuatro días a la semana. Salgo al centro, al Parque Central, a la 18 calle es en donde vendo porque ya me conocen todos, sólo se los paso dejando. Voy al mercado a traer mis hojas, mis yerbas, el aceite, les hecho margarina, salen sabrosos.*

Mientras, su compañero también experimenta un retorno a la familia y a las responsabilidades. *Platicamos porque mi hijo ya está grande y él se da cuenta de todo lo que nos pasa a nosotros, cuando hablamos dijimos que nos íbamos a reconciliar porque no queríamos que mi hijo estuviera así, eso me dijo Antonio, 'yo te acepté y todo porque sé que eres la mamá de mi hijo', y por eso fue que nos volvimos a unir otra vez, y por mi nene el pequeñito. Jeyson ahorita se está allá con la mamá de él, la doña nos*

*ayuda bastante.* Fermina es la desviación más extrema de la regla, pero a pesar de los fuertes conflictos y transgresiones en que participa, la comunidad es capaz de admitirla entre sus círculos como parte del colectivo.

Se encuentra en un proceso de regreso entre la misma comunidad sacapulteca y su familia: *con mi papi no he llevado [al bebé] pero pienso ir porque es importante para que vea a su nieto, porque tal vez me va a decir que no lo quiero a él, o alguna cosa, algún olvido, pero yo sí lo quiero bastante.* También su abuela continúa conservando una presencia significativa: *Voy de vez en cuando, cada año [a Sacapulas]. Los llevé [a sus dos hijos], [el bebé] tenía quince días cuando nos fuimos a Sacapulas.* Acude a una iglesia evangélica y reconoce que si sus compañeros de la calle la vieran con el corte *me empezarán a molestar, pero yo me sentiría también orgullosa de mi traje. Ahorita ya no [me pongo traje] porque yo regalé todos mis cortes, pero sí pienso comprar, hace poco hice mi huipil, sólo mi corte me hace falta, me gusta [para ponérmelo] cuando haya fiesta.*

### III. Los “indígenas” y la ideología indio-ladino

Entonces, ¿llegan los y las jóvenes a poner en cuestión la ideología étnica de indio-ladino? Yo diría que lo hacen en diversas formas. Los jóvenes se mueven en interacciones fuera de las impuestas por la regla étnica. Sus círculos de apoyo y de solidaridad no se remiten sólo a la familia, parentela y redes. Fermina, la niña de la calle sacapulteca, recibió una ayuda fundamental para salir de la calle por una señora que tiene un puesto de comida en la 18 calle; doña Tana, es la madre postiza de Juan –el comerciante atiteco, pero también de otros muchachos aguacateros. Una población diversa forma parte de sus articulaciones y convivencias cotidianas, generando identidades –de género, generación, religión...– compatibles con una diferencia étnica entrecomillada. Para los jóvenes de La Terminal, la frontera étnica existe, pero tienen una significativa capacidad de convivencia con otras poblaciones. Los sacapultecos borran las connotaciones étnicas de cara al resto social, pero en ningún momento renuncian a su particularidad de “ser sacapultecos” y “ser de El Quiché”. Con su actitud no están cuestionando la presencia fáctica de una ideología discriminadora pero, al no renunciar a su sentido de referencia étnico, se mantienen en la subversión.

Los jóvenes de La Brigada, para quienes la etnicidad queda en un segundo término, manifiestan cierta comprensión de la misma como un componente de su ser social. Cuando Norma expone en qué consiste la identificación étnica en La Brigada, para ella *todos somos iguales.* Y si se le pregunta: *¿cómo te consideras: indígena, mestiza, ladina...?*”, contesta sin rodeos: *no, así indígena, también mi esposo.* Y Blanca, *por lo menos yo me considero indígena, no sé, yo soy indígena porque soy guatemalteca,* introduce ese mensaje aceptado por los no indígenas de “todos somos indios”, pero

lo hace desde el reconocimiento del ser indígena porque *mi abuelita es de corte y es que nosotros los jóvenes [decimos] 'vos tan indio', es sólo un decir, pero hace sentir mal a la persona, ¿por qué?, si todos somos indios.*

En su variedad de expresiones, se puede decir que el elemento étnico como una marca distintiva de la identidad pierde fuerza y no se afirma excepto en las ocasiones en que se cuestiona de forma explícita. La identidad étnica es una más entre todas las identidades sociales y los jóvenes prefieren rehuir las etiquetas étnicas. No se identifican como ladinos –sí como capitalinos, porque verse como ladinos es como una máscara falsa, renunciar al ascendente indígena supone la negación de una herencia cultural que está ahí, aunque no se reconozca en público.

Tampoco se ven como mayas, ni el movimiento político maya –con toda su diversidad– ha mostrado interés en reivindicar estas poblaciones “contaminadas”. Sin embargo, como hemos visto, las transformaciones en la vida y prácticas de los indígenas en todo el país y el mensaje de los mayas en su extensivo quehacer político tienen su impacto en la población urbana de sectores populares. Está por ver hasta dónde calan y son capaces de cambiar o no el signo de la etnicidad, en especial entre los más jóvenes para quienes el futuro no se perfila nada positivo.

Los jóvenes “indígenas” urbanos no quieren verse interpelados por la pertenencia bipolar étnico-nacional y le quitan hierro a la Guatemala de indios y ladinos. No representan un proyecto social o una plataforma identitaria colectiva alternativa desde donde se pueda construir un sentido de lo social diferente. Pero no dejan de ser sujetos activos creando redes sociales con sus propias lógicas, respondiendo a una situación difícil y sin perspectivas donde la vía de la delincuencia o de la migración es atractiva, pero nunca la más deseada. Los partidarios de la pureza étnica de uno y



Distintos jóvenes paseando en el Portal del Comercio.

otro signo, o bien los partidarios del nacionalismo guatemalteco y del “todos somos iguales”, aún tienen la hegemonía sobre el discurso de la etnicidad. El reconocimiento de la indigenidad en un ser “mezclado” no es políticamente correcto más que en el entendido del mestizaje redentor del indio, pero el panorama que reflejan muchos jóvenes “indígenas” es “antibarthiano”; ellos no son parte de unidades que se mantengan conservando sus fronteras diferenciadas. Finalmente, indígenas y ladinos no son dos “culturas”; las fórmulas culturales no son exclusivas ni son modelos o patrones únicos de uno u otro colectivo. Y de la misma manera que los caminos de la coexistencia interétnica no borran diferentes representaciones y prácticas del mundo social, también se comparten en muchas ocasiones y hay puntos de confluencia, traslapes, síntesis, combinaciones, más cuando el horizonte de precariedad “universaliza” las situaciones en Ciudad de Guatemala o en Bombay.

Ramón González Ponciano avanzaba de forma preliminar sobre los elementos culturales que comparten indígenas y ladinos en niveles cotidianos e “informales”. Rastrea una figura del ladino de identidad negativa y negada que puede producir respuestas contrahegemónicas y “reacciones instintivamente antimodernas y comunitarias que en distintos momentos los ladinos han compartido con los indígenas” (1997: 4).<sup>7</sup> Los elementos étnicos permiten reconocimientos repentinos e insospechados en poblaciones que ya no entran en la categoría de “indígenas”, escapando de las normas “oficiales” y derivando en otras alternativas no consideradas. La complejidad identitaria del guatemalteco, y más del capitalino, pasa por la dificultad de ubicarse en las adscripciones “oficiales”. Los cambios o transformaciones en los símbolos étnicos que acercan a el “otro” –tanto entre “ladinos” como entre “indígenas”– tienden a verse y a sentirse como “traiciones” al grupo. Pero el modelo de la “ladinización” y de una conversión étnica unidireccional y completo, no ha generado más que angustia para buena parte de la población de Guatemala.<sup>8</sup>

## En resumen...

Esta tercera parte ofrecía dar una vista general sobre lo que está ocurriendo con el factor étnico en la ciudad capital a través del espacio, el traje de la mujer indígena, los jóvenes o el “ser indio”, que permitían abrir distintas ventanas y complementar diferentes visiones analíticas.

<sup>7</sup> Comportamientos compartidos serían “el hecho de no mandar a sus hijos a la escuela por creer que éstos sabiendo ya leer le perderían el respeto a sus mayores, el rechazar las monedas nuevas, el utilizar más de una vez las estampillas postales, la costumbre de poner apodos de animales, verduras, frutas y cualquier tipo de cosas, el arraigo a la aldea o al barrio, el gusto por la marimba, el voseo, el castellano dialectal, el lenguaje intestinal de muchas de las llamadas malas palabras, el orgullo del paisaje, el gusto por las procesiones, la estricta observancia en las prácticas rituales, el fervor en el culto religioso, el animismo en la percepción del mundo, las comidas, la ingesta alcohólica...” (González Ponciano, 1997: 4-5).

<sup>8</sup> Este sentimiento de confusión identitaria ha sido muy bien captado por Goldman en su novela *La larga noche de los pollos blancos* (1994); por la película de *Ixcán* (Goldman, 1997) y también por Nelson (1999) quien, de forma más académica, pone el dedo en esta llaga.

Cada universo trabajado ha mostrado relaciones diferentes entre la etnicidad y el espacio que tienen que ver con las historias de diferentes sectores de indígenas con el mundo urbano: los comerciantes, la mano de obra disponible de los pueblos indígenas de las cercanías, o los inmigrantes de la segunda mitad del siglo XX. La ausencia del indígena en la ciudad ha estado ideologizada y falseada. Por un lado, porque los indígenas pueden considerarse como población nativa desde antes del período colonial. Y, además, porque la ciudad capital siempre ha estado presente en sus experiencias y representaciones espaciales, ahora con más fuerza por la necesidad de migrar. Con la globalización, el indígena está saliendo a otros espacios de composición étnica mixta en una “diáspora” o territorialización múltiple. Con ello están ampliando los territorios considerados “étnicos” porque, cargando con la representación simbólica de los lugares de origen, están reterritorializándose en nuevas demarcaciones, creando otras dinámicas de relación espacial urbano-rural y, con todo ello, otras formas de “ser indio”. La ciudad de Guatemala es un ejemplo de estas transformaciones.

En esta reinscripción del territorio, la firma más evidente es la de las mujeres indígenas con sus trajes distintivos. Dentro de la multidireccionalidad de los procesos socioculturales, el caso de estas mujeres permitía observar la diversidad de respuestas de una etnicidad que se reproduce en un ámbito que supuestamente fagocitaría las diferencias culturales, en especial las más visibles. Hice una primera sistematización de los significados que expresa el traje como símbolo de la diferencia étnica hacia la sociedad en general, y como símbolo intraétnico de distinción de cara a sus congéneres indígenas. Ellas están favoreciendo un reconocimiento panindígena y el uso de unas modas comunes entre las mujeres de sectores populares. Mientras, aquellas que forman parte de la movilización política maya, hacen del traje un símbolo político explícito de la mayanidad, un arma política de acción donde este traje adopta un sentido más ortodoxo y más purista. Todas desafían el estereotipo por el hecho de vestir el traje en la ciudad y vienen dando pasos importantes en el reclamo de la igualdad con la penetración a ámbitos sociales “negados” para ellas hasta ahora.

Pero los símbolos étnicos en la ciudad están modificándose más profundamente si nos detenemos en las generaciones de “indígenas” capitalinos. Para muchos de ellos, el traje, la lengua o la comunidad no son los referentes y símbolos esenciales. Para muchos de ellos el sistema de adscripción biétnica es como una camisa de fuerza que no quieren ponerse. Como “producto” de la absorción de elementos culturales diversos desde una posición subordinada, no se reconocen como ladinos, y hacerlo como indígenas también les genera tensión por la fuerte carga de estigmatización social que tiene. No se puede saber cómo va a derivar esta situación en su expresión sociocultural y política, entre otras cosas porque se encuentra rodeada de otro abanico de situaciones diferentes y de un contexto general de revitalización étnica. Los indígenas continúan llegando a la ciudad capital por trabajo o estudios como parte de una cada vez más relación fluida rural-urbana, e incluso urbana-urbana, y están demostrando desde su base étnica su capacidad de sociabilidad con otros sectores sociales y de ser “modernos”.



## SER INDÍGENA EN CIUDAD DE GUATEMALA

---

Desde múltiples escritos de la actual coyuntura –llámese “globalización”, “mundialización”, “postindustrialismo” o “posmodernidad”– trasciende la fascinación e insistencia en las identidades múltiples, la negociación de las categorías de adscripción, el espacio fluido, las relaciones indirectas, las ciudadanías culturales, la hibridación, y una menor preocupación en la polarización socioeconómica que se acentúa en países como los latinoamericanos. Pero muchos de estos “problemas identitarios” buscan llamar la atención sobre la injusticia y, como advierte Gledhill, debe matizarse la respuesta de los sujetos posmodernos de identidades múltiples a la corriente cultural homogenizadora, tanto porque el peso de la discriminación se mantiene, como porque se manifiestan distorsiones y posturas intolerantes: no sólo suponen más riqueza cultural, también la reiteración de la exclusión (1997). Además, como he tratado de señalar, no se debe obviar la carga histórica que tienen las categorías étnicas y las identidades.

La discusión sobre etnicidad y clase se ha movido con un radical movimiento de péndulo: durante los años 60-80 se privilegió la segunda como la causa de todos los conflictos; mientras en los 90, el péndulo ha girado al otro extremo y la clave explicativa son las etnicidades entendidas como diferencias culturales. En estas páginas he entendido que la diferencia étnica en Guatemala y América Latina supone tanto la alteridad cultural como las identificaciones jerarquizadas que favorecen el uso diferencial de la mano de obra y remiten a la crudeza de la pobreza. El modelo de industrialización para la exportación, con sus diferentes formas de regulación y de control de trabajo, introduce sus propias perspectivas sobre la mano de obra y sobre la etnicidad. Se puede pensar si el fomento de las “políticas de identidad” y de las diferencias étnico culturales tiene que ver con el reforzamiento de la división del trabajo. Si en Guatemala los indios eran la mano de obra que debía trabajar en las fincas y no se les concedía importancia como potenciales consumidores, ahora es otro el papel del Estado y del mercado, que prefieren una mano de obra que consume, más urbana, pero que se mantenga “naturalmente” subordinada y dividida. Recordando de nuevo lo que expresaba Juan Pablo Pérez Sainz, “para los trabajadores centroamericanos, el tiempo se ha congelado en su tránsito de la finca a la maquila” (1996: 229).

Para los hogares indígenas de la ciudad de Guatemala es difícil “negociar” la identidad étnica desde la pobreza y desde el eficaz funcionamiento de los clichés y las prácticas discriminatorias que mantienen antiguas y nuevas exclusiones sin permitir dar por superado el fraccionamiento étnico de la sociedad, que sigue estorbando la convivencia interétnica “democrática” de las diferentes identidades

nacionales.<sup>1</sup> Por otro lado, es difícil considerar al indígena urbano como una creación étnica, una “etnogénesis”, un nuevo indio o un indio diferente, porque sería una “invención” de la realidad. Tampoco se le puede entender en un continuum de un indio a un menos indio, porque ello responde al paradigma de la modernidad y a un proceso de urbanización que debía suponer la aculturación y civilización de un indio premoderno. El indígena urbano en Guatemala es parte de un proceso histórico y social que se encuentra en una fase de recomposición después de la violencia y en el contexto actual de globalización.

A partir del proceso de urbanización, los indígenas tienen que salir “expulsados” de los círculos sociales propios y aparecen ante nuestros ojos como despojados de su contradiscurso comunitario alternativo y autónomo, quedando en la ciudad igualados en el genérico de ‘indios’. El hecho de la migración—que “corroe las identidades estándar” (Kearney, 1996: 123)—les facilita descubrir y reforzar vínculos étnicos con otros indígenas de diferentes procedencias lingüísticas o geográficas. La ciudad es un entorno de relaciones interétnicas más intensas, donde se va a dar la reproducción de las diferencias y unas reidentificaciones en un proceso que toma diferentes e inciertas direcciones. Ser indígena en la ciudad de Guatemala conlleva manifestaciones distintas de la identidad étnica que no suponen su disolución unilateral: bajo la etiqueta de “ser indio” se encuentra algo rico y diverso que se combina con otras identidades sociales.

El sistema ideológico que permite a la diferencia étnica conceder o denegar distinciones y privilegios sociales continúa funcionando en Guatemala, a pesar de que están cambiando sus bases materiales, sociales y culturales. Pero si las migraciones indígenas a la capital vinieron a cuestionar el sistema, desde los 90 se precipita el sentido anacrónico de esta representación social, que no del hecho de una sociedad que conlleva un pasado y una genealogía india que le dan su propia idiosincrasia cultural. Esta peculiaridad supone otras formas de concebir, entender, vivir y posicionarse en el mundo, que son visibles en la indianizada ciudad de Guatemala y en el comportamiento de sus heterogéneos y mayoritarios sectores populares. A lo largo de estas últimas reflexiones voy a ir detallando algunos de estos puntos con sus implicaciones a nivel político, teórico y metodológico, incluyendo un sentido de provocación que estimule preguntas para otros estudios.

## **I. La etnicidad y su capacidad explicativa**

La etnicidad ha sido utilizada para estudiar los contactos culturales generados por la modernización en su expansión o por los flujos migratorios. Este trabajo se ha referido

<sup>1</sup> En Guatemala la ideología del “miedo al indio” ha llegado a promocionarse por el gobierno o los militares, y continúa manifestándose con los resultados de la consulta de mayo de 1999, que dicen no a la construcción de una nación multiétnica; los inquietantes brotes de intolerancia política en las elecciones presidenciales y municipales de diciembre de 1999, o la escasa sensibilidad hacia lo étnico de los gobiernos—incluido el actual de Portillo.

a la indianización de la ciudad, un proceso que no es nuevo, pero que ahora se produce en un contexto donde los indígenas desbordan con su movilidad los espacios que han tenido y tienen social e históricamente asignados, y se presentan en escenarios de composición étnica mixta como las metrópolis, tierras de colonización reciente o los Estados Unidos. En este sentido de proceso global, entiendo que la etnicidad es un importante instrumento de estudio para las mayoritarias sociedades contemporáneas que tienen una composición cultural plural pero asimétrica. Tiene la capacidad de comprensión de múltiples factores –que son mutuamente constitutivos– de la composición social, de sus jerarquías y sus universos simbólicos, y puede aplicarse a situaciones muy diversas sin que tenga que ser la protagonista exclusiva del análisis.

El abordar la población indígena de sectores populares desde sus mundos de vida y a través de sus propias palabras, ha permitido mostrar que el estudio de la etnicidad cobra múltiples e insospechadas dimensiones. Me interesé en rastrear los aportes culturales de los grupos, los elementos necios e inclasificables, las “particularidades” de La Terminal, de La Brigada o de La Ruedita, que ofrecen un mejor acercamiento a los comportamientos y lógicas de los colectivos sociales. Espero que hayan quedado esbozadas las prácticas cotidianas, la creación de sociedad en un sentido no sólo político o funcional, y las formas paralelas de vivir y concebir el mundo.

A nivel teórico, la tesis iniciaba recogiendo las interpretaciones que se han dado sobre la diferencia étnica dentro de los escenarios urbanos. Desde el principio no quise imponer un modelo por encima de una realidad de sociedades donde se están articulando diversos ingredientes de forma complementada pero en distintas dosis. En el caso del mercado, pareciera que la etnicidad viene a relacionarse con la diferencia estamental en el sentido de mantener mundos sociales y culturales distintos. En La Brigada, adopta una mayor asociación con clase y mano de obra barata. Así, entre estos dos universos igualados por la extensión de la pobreza, hay unos sentidos de la etnicidad muy diferentes. Los de La Terminal son comerciantes que tratan con la sociedad no indígena de una forma más fluida desde su relativa autonomía de cuentapropistas y de indígenas comunitarios. Los segundos son trabajadores que deben asalariarse y, en muchos casos, son “explotados” –y ellos así lo expresan. Sin embargo, hasta donde pueden, tratan de mantener ciertas reglas desarrollando redes de relaciones y familiares respecto a los resquicios laborales. En La Ruedita, ante el afán por “la superación” y por su entrada a esos espacios laborales “tabús”, el ser indígena también prefiere ocultarse, aunque en ellos se está a merced del mercado de trabajo. Además, el ser indio se siente vinculado a la discriminación en el sentido de tradición cultural y se da un uso ocasional de la etnicidad entre los jóvenes como una categoría de interacción.

**Cuadro 3.5**  
**Las interpretaciones de la etnicidad según universo**

Espacios de estudio	Metáfora	Discusión central	Expresión étnica
Terminal	Isla	Ciudadanías divergentes y paralelas	Estamentalización y sociedades paralelas: reetnización
Brigada	El Corredor	Etnia=clase	Cóctel étnico-clasista: cholificación
Ruedita	Comunidad	Salir estigma. Romper relación etnia/clase; etnia/espacio rural Comunidad urbana	Estrategia de pasar por ladinos. Interacción social y paisanazgo comunitario

Esto supone, además, actuaciones diferentes de los hogares, que vienen a configurarse y a jugar papeles y estrategias de inserción urbana adaptadas a las situaciones prevalecientes en cada universo metropolitano. Para los comerciantes, la fuerza del hogar –se encuentre o no en la ciudad– es centrípeta y favorece el mantenimiento de unos rasgos simbólicos de una concepción estamental y autónoma de los indígenas. En La Brigada, la heterogeneidad de situaciones migratorias, laborales y étnicas es la norma, la exogamia con respecto a la población no indígena se impone, pero la presencia de una base histórico territorial de El Corredor y el arribo continuado de inmigrantes indígenas permite que se sigan distinguiendo elementos étnicos distintivos. Los hogares aquí tienen múltiples conformaciones, pero la línea referida a un ascendente indígena parece prevalecer sobre otras procedencias socioculturales. En La Ruedita también hay muchas variantes, pero las fronteras de lo público y lo privado definen mucho de las relaciones y expresiones étnicas. Éstas se expresan en los círculos del hogar, de parientes y del pequeño espacio barrial. Más allá, las marcas y definiciones étnicas prefieren no manifestarse, en especial por las generaciones urbanas de indígenas –sean o no sacapultecos, y esto se viene fomentando desde el hogar que, como una plataforma étnica, desarrolla una estrategia de ascenso e inserción en la sociedad mayoritaria.

Es todo un abanico de situaciones donde el elemento cultural y social de la etnicidad no ha perdido su espacio y se empecina por hacerse presente de una u otra forma, dándole su sello a la ciudad de Guatemala y al país.

## II. La épica de la sobrevivencia

Para muchos de los indígenas entrevistados la identificación de ser indio con una estima social negativa, y de ser pobre con una posición social inferior por su mínima capacidad de acceso a las oportunidades y los recursos, es algo mecánico. Las etiquetas étnicas continúan vigentes y las transiciones por la migración y el mestizaje cultural

reviven accesos condicionados como “desprecios escalonados” o mecanismos sutiles de segregación cultural y social (Rivera Cusicanqui, 1996a).

Los implicados expresan sus aspiraciones de ciudadanía, de “ser gente”, con un discurso de igualdad en claves religiosas: *todos somos indios, sólo por la ropa que cambiamos, todos somos iguales, adelante de Dios somos hermanos todos, pero muchas personas no lo comprenden*, dice doña Valeria, de La Brigada. En términos más clasistas expone este otro: *hay personas que se creen que no son iguales a otros, supongamos que hay una persona de dinero que tiene muchos terrenos o que tenga carro o así, hay diferencia, porque miran aquel pobre y lo hacen de menos, pero ante Dios no hay preferencia porque todos somos hijos de Dios*. Esto deriva en variantes muy significativas: *A mí me sentiría feo decirle a una persona ‘vos, indio’, tengo yo que ponerme a pensar de dónde vengo, de qué raza vengo, en eso debe de pensar uno antes de decir una cosa, llamarle más bajo a otra. Así nos tenemos que ser, así hemos venido todo lo que eran antepasados y así nos tenemos que ser*. Así este sujeto brigadino se manifiesta como “indio” y rescata una pertenencia a un vínculo grupal largo al que denomina raza o antepasados ante los que se siente en responsabilidad. Ésta es una de las características del ser indígena en Guatemala, otros ciudadanos no reclaman estas “identidades” heredadas e históricas, y es el argumento que los indígenas enfrentan al “ser pobre pero no indio” que sostienen ciertos sectores populares guatemaltecos.

Dirigiendo la reflexión sobre su condición de pobres desde los mismos testimonios –y entendiendo que las conversaciones se dirijan al transcurso de la vida, se puede decir que en los relatos de los indígenas residentes en la ciudad domina una “épica de la sobrevivencia”. A pesar de la variada composición de sujetos entrevistados, hay unas formas de expresión más o menos comunes porque todos comparten su pertenencia a un grupo étnico y unas experiencias vitales semejantes.

Sus historias parten de una situación negativa de pobres históricos, y su posible “superación” continúa moviéndose en la fragilidad. Esto debería hacer que el tono de sus testimonios tendiera al pesimismo –incapacidad de intervención en el desarrollo de las cosas; sin embargo, se es fatalista en cuanto los cambios en la vida se adjudican a Dios, el azar o la suerte, y hay discursos de superación como hay de asunción de la pobreza o de la vida como pruebas de Dios, pero se insiste en la necesidad de trabajo y de trabajo en equipo, y el nivel de optimismo se externa al señalar cómo siempre hay otros que están peor. Así, se muestran desarrollando su capacidad de resolver al momento, de adaptarse a las circunstancias cambiantes del contexto.

La misma espada de Damocles de la precariedad se refleja en los términos utilitaristas y prosaicos con que explican sus propias relaciones. Viven al día y las referencias son reincidentemente el pisto, el trabajo y la dificultad de aprender la ciudad desde su experiencia de campesinos –hombres y mujeres. Se remiten a un mundo material y materializado, donde el énfasis es la superación por trabajo, por eso hablan en términos de inversión, gastos, beneficios... Es la vida en términos de agarrar las oportunidades, de hacerle a todo, contando con su capacidad de adaptación y de sacrificio, de aprendizaje y de redes. Los comerciantes de La Terminal insisten en el “vinimos aquí

porque hay negocio”, y para otros indígenas directamente “la ciudad es pisto”. Esta metáfora expresa la instrumentalización extrema del sentido de su estancia urbana, una estancia con posibilidades impensables en su lugar de origen. Además, la ciudad es percibida con pragmatismo porque son conscientes de que se les dificulta simbólicamente el frágil ascenso social a través de estereotipos negativos como “indios lamidos” o “indios igualados”. Su introducción en escenarios donde hasta ahora no habían tenido acceso, los hace aparecer como “mantecosos” o “resbalosos” por su capacidad bicultural, por ser “ladinos” en el sentido colonial de indios castellanizados. Por el contrario, hay una ausencia de conceptos abstractos, de elementos de la cultura de clase media y urbana: televisión, libros, ocio, o de personajes mediadores como patronos, curas, maestros... o instituciones, iglesias, organizaciones de desarrollo, Estado; entienden su importancia pragmática, pero no como marcos ideológicos ni de participación. Entre la búsqueda de pisto en la chamba y en su base social de familia y comunidad mantienen su ética de trabajo, respeto, orden, lucha, tenacidad.

Llama la atención la incesante actuación de personajes e interlocutores que aparecen y desaparecen en sus narraciones. Este acento en lo social ¿se produce por una concepción propia de los indígenas o por la importancia de las redes sociales entre los pobres? Esto exigiría un análisis comparativo minucioso que no voy a enfrentar, y al cabo hay importantes espacios de intermediación cultural entre indígenas y pobres. La fuerza de la presencia de múltiples actores en las narraciones y el discurso de estos sujetos enfatiza la importancia de las relaciones sociales primordiales: parentescos, amistades, solidaridad vecinal y reconocimiento mutuo. La pertenencia a ámbitos corporativizados impide una visión individualista del mundo y de la acción en el mismo, y demuestra que requieren una capacidad importante de sociabilidad, aunque sea limitada, porque incluso los términos de la reciprocidad de las redes sociales son difíciles de sostener. La fórmula holista de las familias indígenas insiste en la responsabilidad para el colectivo y en el trabajo como la fuente de sobrevivencia y de manutención del grupo. Trabajo y familia están integrados en sus palabras y sus historias.

Las formas en que aparecen y desaparecen los personajes con sus dimes y diretes dan sensación de una comedia humana, pero el escenario de fondo es de corte “trágico”. Según García Canclini, estos sujetos populares están cerca de la tragi-comedia, mostrando la obsesión por verse reconocidos y reconocerse; puesto que no hay esa unidireccionalidad del tiempo y de la trama, sino un sentido contradictorio y ambiguo de quienes padecen la historia y a la vez luchan en ella y van elaborando los pasos intermedios, las astucias dramáticas y los juegos paródicos que permiten a quienes no tienen posibilidades de cambiar radicalmente el curso de la obra, manejar sus intersticios (1989: 260).

### III. Panindigenismo y panmayismo

A lo largo de este texto he ido apuntando el contenido de estos términos que ahora voy a exponer con más fuerza porque son parte de mi propuesta sobre lo que está ocurriendo en la sociedad guatemalteca. Seguro que muchos se han preguntado qué tiene que ver lo que he expuesto con lo que se ha denominado “el movimiento maya”, o ese conjunto de organizaciones, iniciativas, dependencias y personas que comparten una identidad étnico cultural y un objetivo: trabajar para el Pueblo Maya y por otro orden de relaciones de la sociedad con el Estado-nación guatemalteco. Sin entrar a discutir quiénes son parte o no de este movimiento o plataforma, sí me gustaría contrastarlos con los sujetos que he descrito, protagonistas de otro tipo de transformaciones que supuestamente no definen el movimiento maya.

Los debates sobre la etnicidad en el contexto de la globalización se refieren a los grupos étnicos como culturalmente distintos, pero reforzando su dimensión política, ya que implican la búsqueda de nuevas adscripciones y relaciones con el Estado (y otros posibles interlocutores), puesto que se entiende que cualquier grupo social –étnico o de clase, para ser considerado como tal, debería ser capaz de configurar o diseñar distintos proyectos sociales o político nacionales. Pero ésta no deja de ser una versión reduccionista, puesto que –con o sin articulación política– no se les puede negar a los grupos y a los sujetos su condición étnica y su capacidad de acción. De hecho, es difícil adjudicar esta disposición de organicidad política a los sujetos y los universos expuestos. Desde luego, los conjuntos étnicos y campesinos han venido participando en el proyecto nacional y no son ajenos a las circunstancias políticas (Mallon, 1995). Pero la contribución de los indígenas se produce desde su sola presencia, y su actuación cotidiana corre paralela –aunque no ajena– a la vida social general, y supone una afrenta a las categorías impuestas, como “los mayas”, rompen con las realidades estereotipadas y perturban el orden sociopolítico de discriminación. Pero los proyectos –o aspiraciones– de los pobres no están tan ideologizados; se forjan en la precariedad y se enfocan en la sobrevivencia cotidiana. Sus concepciones sociales, sus demandas de mejora, se pueden articular si se abren vías de comunicación, de reconocimiento y de participación, si no, continuarán sumergidas, pero sobreviviendo y construyendo desde la exclusión. Si es difícil hablar de un proyecto social definido y demandado por estos grupos, no significa que no tengan unos principios sociales marcados por sus posiciones sociales y culturales específicas, desde los que llegar o no a gestar propuestas.

En el período del desarrollismo el Estado reconocía a los sujetos que se organizaban vía partidos políticos o movimientos sociales; ahora acepta nuevos interlocutores y asume las políticas de la diferencia: los indios sirven para delegar funciones y se aceptan mientras sean “culturalmente indígenas” en sus círculos. Pero el discurso y las prácticas no oficiales de discriminación se renuevan, de la misma manera que la etnicidad puede derivar construyendo plataformas alternativas de carácter demandante,

no sólo de sujetos “indígenas” o “mayas” como los entendemos ahora, aunque no se puede predecir cuándo ni cómo va a adoptar estas formas políticas.

La heterogénea línea política mayista ha demostrado la capacidad de promover ciertas demandas y objetivos sociopolíticos. Sin embargo, hasta ahora no han reconocido a la población de los sectores populares urbanos como población “integrada” que avale y legitime su proyecto. En este sentido, yo me refería al panmayismo y al panindigenismo como dos formas de entender y vivir la diferencia étnica y su dimensión política. El primero explica la diferencia étnica como diferencia cultural, y supone una articulación y un discurso político cuya estrategia consiste en marcar la frontera de la diferencia étnica; el panindigenismo identifica a población pobre que asume la diferencia cultural, pero también su subordinación socioeconómica, y mantiene una serie de prácticas socioculturales paralelas a la sociedad “nacional” y, porque no, también a la sociedad “maya”. Las relaciones entre ambas a nivel urbano existen en la práctica social, pero no se han reflejado en la dimensión política. Si pensamos en el prefijo “pan” de ambos los está uniendo un fundamental sentido de reto a la “especialización del poder” y a la asociación de lo étnico a los niveles locales y comunitarios, como esa forma estratégica de atomizar, dividir y limitar las pertenencias étnicas que también son más extensas. Superando las limitaciones de las articulaciones puramente políticas e ideológicas, se podría plantear si no es más correcto entender al movimiento maya como una expresión específica de una dinámica indígena más amplia y colectiva, que tiene otras expresiones.

El mensaje político-culturalista de algunos de estos grupos de base étnica y el reconocimiento que han obtenido, es fundamental para entender el actual momento político indígena de América Latina. Sin embargo, hasta ahora en Guatemala, el gancho del movimiento maya sobre la población de indígenas urbanos no ha sido manifiesto; su discurso se ha caracterizado por cierto desdén desde cualquiera de sus posiciones.<sup>2</sup> Tal vez ello ocurre porque los indígenas en la ciudad rompen muchos estereotipos y sus intensas transgresiones de los órdenes cultural y social son difíciles aún de acoplar en proyectos comunes. Los discursos y luchas políticas hasta ahora han girado en torno a una etnicidad –o modelo ideal– de base comunitaria, y en torno a demandas culturales específicas como “Pueblo Maya” relacionadas con esto. Es la lucha de “los intelectuales” por imponer su hegemonía sobre el sentimiento étnico de las comunidades rurales, donde imaginan su base social.

Los indígenas en la ciudad suponen otros horizontes discursivos y otras bases materiales de vida y de recreación cultural. Ya no sólo campesinos, ya no sólo pobres, ya no sólo indios: son identidades más complejas, pero específicas y diferenciadas.

<sup>2</sup> Las diferencias entre los mayoritarios indígenas de la ciudad de Guatemala pertenecientes a unos sectores populares, y unos indígenas educados y/o profesionales, son marcadas, pero a la vez relativas. Pienso que entre ellos se producen unas concepciones de la ciudad, unas aspiraciones sociales y unas racionalizaciones de la identidad étnica distintas. Desde un nivel macrosocial me resulta difícil hablar de clases sociales; no puedo asumir tampoco a los indígenas educados como clases o sectores medios. Estaríamos, pienso ante pobres y menos pobres.



Así, ni siquiera se autodenominan “mayas”, pero son también protagonistas de esa “indianización” del rostro gris de la ciudad de Guatemala con las implicaciones políticas –y transformadoras al fin– que tienen las acciones cotidianas de esta población anónima y silenciosa. Esto no es voluntarismo, sino la constatación del funcionamiento de la sociedad y de la participación en ella de todos los sujetos, con todo y que existen accesos diferenciados a recursos y poder y otras asimetrías.

Por último, no podemos olvidar que las diferencias entre los espacios urbano y rural están relativizándose en su creciente interconexión, no sólo en el sentido de lo espacial, también en el ocupacional con las movilidades que incorpora el contexto global. Así, la etnicidad se perfila como una plataforma de significados compartidos y novedosos entre ambos, persistiendo aún esos mundos de vida propios. El poder de la base étnica en Guatemala y en la capital puede encontrarse en su capacidad de articular y mantener las diferencias de los sectores de que se compone: regional, social, económico... El panindigenismo urbano y la ideología panmayista urbanizada integran a amplios y diferentes espectros, pero comparten ese referente de colectivo común que facilita la agrupación de individualidades.

#### **IV. El estilo étnico de Ciudad de Guatemala**

Por último, quiero referirme al fenómeno del “indígena urbano” a través de lo que sería un posible “estilo” común que recoja las variantes metropolitanas. Propongo pensar en un “estilo étnico” en el sentido en que los identificados como indígenas comparten una matriz cultural. Según Anya Peterson, la producción de estilo tiene que ver con procesos de politización donde el grupo crea símbolos buscando el mostrar la diferencia y la creación de prestigio para favorecer la identificación grupal frente a la nación (1982).<sup>3</sup> Según Zárate, el “estilo étnico” les permite reinterpretar los proyectos de cambio en función del mantenimiento de un orden social ideal que se concreta a través de la ritualización y la mitificación de las relaciones sociales (1998).<sup>4</sup> Aquí me refiero a algo más intuitivo y difuso que lo constatado hasta ahora, donde los elementos comunes de esa matriz cultural permitirían el reconocimiento mutuo, y a mí también el reconocerlos como parte de la indigenidad, algo así como el “aire de familia”. Frente al panmayismo y a la general falta de aceptación social que tienen

<sup>3</sup> En el capítulo de las mujeres y el traje maya me referí al “estilo maya” como una propuesta étnico-política en construcción por un sector de “intelectuales” mayas. Decía que en la ciudad no se podía hablar de un proceso de generalización de este proyecto porque las prácticas de las mujeres indígenas se exteriorizaban reflejando direcciones múltiples y contradictorias. Aquí le estoy dando otro sentido.

<sup>4</sup> Algunos de sus elementos son: la defensa de las fronteras sociales al interior y al exterior del grupo; la identificación del territorio comunal como un espacio sagrado; el principio de subordinación de la voluntad humana a la voluntad divina; y la transformación de las relaciones entre desiguales en relaciones de complementariedad a través de la ritualización de la interacción social (Zárate, 1998: 146-147).



Vista del mercado de los domingos en el Parque Central.

las múltiples expresiones de la etnicidad en el mundo urbano, supondría la posibilidad de espacios de encuentro donde el factor étnico tiene mucho que decir. Posibilitaría pensar hasta dónde pueden generarse combinaciones culturales y su aceptación por los colectivos sociales implicados; hasta dónde los indígenas (y/o mayas) de la ciudad se ven entre sí y ante el resto de sus congéneres como tales indígenas y/o mayas.

¿En qué podemos visualizar estas particularidades sociales, culturales, cognitivas, entre las diferentes “variantes” de indígenas urbanos en este análisis en que estoy privilegiando una explicación desde la subsistencia en el ámbito urbano? ¿Dónde se objetivan?

Las más sólidas se encuentran en su concepción del hogar y del trabajo. El primero es una célula principal para la reformulación de la identidad étnica en la ciudad, pero en un sentido amplio y diferente al “nuestro”. Así, la diferencia étnica se hace patente en el funcionamiento del hogar y de la familia, donde el sentido de cohesión alcanza una fuerza distintiva y propia, y los comportamientos de sus miembros se guían por un sentido de ser parte de un colectivo, donde las individualidades se ven sometidas a las consideraciones jerárquicas.

En la definición del ser indígena está su inmersión en la precariedad, en la fragilidad en que se mueve su vida no sólo cotidiana sino futura: lo incierto de sus posibles “superaciones”, y el mantenimiento de una posición social inferior. Ante ello se han apropiado de unos mínimos recursos y espacios maximizándolos –se podría decir que como colectivo– de una forma peculiar. El mercado laboral para los indígenas en la ciudad se mantiene sobre todo dentro de la informalidad de

subsistencia, y los indígenas se asocian a ciertos espacios como guetos –aun cuando no son nunca espacios exclusivos: los mercados, el comercio ambulante y callejero, las tiendas de barrio, oficios de artesanías, zapatería, talabartería, carpintería u otros pequeños talleres, la tortillería..., empleos que favorecen la transmisión de unas normas colectivas sobreentendidas. Así, La Terminal funge como un lugar de información, oportunidades, centro de redes de apoyo y vinculación con lugares distantes que facilita la inserción urbana; o La Brigada ofrece vinculaciones para lograr empleo y espacio residencial, y la existencia de un espacio de referencia común.

En las segundas generaciones, a pesar de sus tímidos pasos introduciéndose en espacios “tabús”, las barreras continúan porque tampoco hay mayores oportunidades. En esta etapa de “neoinformalidad” y emergencia del sector de transables, se abren otros espacios y, de nuevo, tratan de aprovecharlos dentro de su escaso margen de oportunidad. La precarización de las relaciones de trabajo hace que éstos jóvenes busquen combinar estos empleos –como la maquila– con otros “tradicionales” ligados a círculos sociales cercanos y a una idea de autonomía laboral, o se planteen la salida migratoria a los Estados Unidos.

¿Qué otros elementos se pueden recoger como parte de un “estilo” indígena, de su matriz cultural, de su institucionalización, de su ritualización o de sus formas de abordar la vida social?

He señalado la ausencia en la ciudad de Guatemala de articulaciones orgánicas entre los indígenas. Sin embargo, hay ciertos experimentos que son informales, pero efectivos. Por ejemplo, la endogamia refleja el mantenimiento de ciertas reglas de reproducción social. Las mujeres simbolizan y perpetúan la diferencia étnica con su ropa maya –al completo o por partes. La insólita asociación de inmigrantes de la Fraternidad Sacapulteca muestra una creciente participación en sus convocatorias anuales, que ahora concentran muchos jóvenes con características de “cholos” –en el sentido de moda juvenil que viene de “Los Estados”– que sorprenden a los mismos sacapultecos de La Ruedita. Las intensas vinculaciones y presencia en sus lugares de origen demuestran la necesidad de reconocerse en la comunidad. Y hay otras expresiones más colectivas que están en un proceso de expansión: el Parque Central de la ciudad de Guatemala ha sufrido una visible transformación de diez años a esta parte: el mercado, la ropa, la comida, los olores, la música, el espacio abierto, crean un ambiente étnico de creciente visualización –que sería interétnico, ya que no sólo se encuentran indígenas.

¿Se podría señalar un “estilo indígena urbano” que recoja las variantes metropolitanas, es decir, a toda la población de indígenas y de “indígenas” urbanos a quienes externalizan su identidad étnica y a quienes rehuyen adscribirse: de clases populares, mixtados, cholos, mestizos, periurbanos...? No sé, pero se puede pensar que personajes que parecen divergentes y antagónicos se relacionan por el físico: color oscuro y pelo negro y lacio; por las representaciones holístico colectivas; por las vinculaciones con el interior y sus paisajes socioculturales; por el traje; por el sentido del color y de la estética; por costumbres como la marimba o ciertas comidas; por fiestas como la de Lo de Bran o de La Asunción. Serían un potencial creativo que no es admitido por la “cultura oficial”, y que permite

verse y relacionarse como iguales a mujeres “de corte” y “de jeans”, sean o no de la misma familia. ¿Qué debemos pensar de una bebé que se llama –en grafía aproximada– Adelinne Johanna, *igual que sus abuelas* Adelina y Juana? ¿Tradición, modernidad, traición, aculturación? ¿Y de los habitantes de la “temible” periferia o de los barrancos cuando dicen: “y no es tan peligroso como lo creen, porque allí abajo, ahí está mi casa. Ya siento que estoy en mi casa”.

El que los indígenas logren mantener su “estilo” a través de ciertas estructuras sociales y simbólicas en la ciudad, no supone que la frontera étnica se profundice, al revés, están aportando a un proceso de revalorización identitaria que puede ser importante para todo el conjunto social, más para unos espacios marcados por la pobreza extrema y la descomposición social.

Hasta hace poco en la capital de Guatemala el indígena había sido borrado simbólicamente de su mapa social. Frente a otras capitales latinoamericanas, aquí no se expresaban de forma tan patente las culturas indígenas en su versión urbana, y tampoco se encontraban entre los inmigrantes institucionalizaciones propias. Sin embargo, la presencia de indígenas en la ciudad de Guatemala es inobjetable y, más que ello, los elementos culturales que remiten a su herencia y que no se explican desde una lógica “española” ni “occidental”. Con ello se produce –aunque no se reconozca– un mestizaje en el sentido de sincretismo –con distintos grados de coherencia o compatibilidad. Y como no desaparece el sentido cultural de la etnicidad y sus formas diferenciadas de enfrentar la vida –se rodeen o no de normas, instituciones o rituales, tampoco lo hace el sistema ideológico que sostiene la diferencia étnica que continúa vigente, y que parece que va a seguir funcionando como un mecanismo despectivo y de jerarquización social. Romper con la incomunicación entre una Guatemala oficial y una Guatemala pobre y enfrentada, requiere del conocimiento del peso de lo étnico en esta fractura.



Bibliografía

## BIBLIOGRAFÍA

---

### **Abercrombie, Thomas**

1991 "To be indian, to be bolivian", en Urban & Sherzer (editors), *Nation-state and the indians*. University of Texas Press, EUA.

### **Acuña, Víctor Hugo**

1994 "Introducción", en *Género en la informalidad. Historias laborales centroamericanas*. FLACSO, Costa Rica.

### **Adams, Richard**

1956 *Encuesta sobre la cultura de los ladinos en Guatemala*. Seminario de Integración Social, Guatemala.

1959 *La ladinización en Guatemala*. Seminario de Integración Social, Guatemala.

1991 "¿Qué se puede saber sobre la cosecha de violencia?", en *Cosecha de violencias*, Carmack (editor). FLACSO, Costa Rica.

1994 "Etnias y sociedades, 1930-1979", en *Historia General de Centroamérica*, Tomo V. Pérez Brignoli, editor y Torres Rivas, coordinador, Costa Rica.

1996 "Un siglo de geografía étnica, Guatemala 1893-1994: Evolución y dinámica de los sectores étnicos durante los últimos cien años", en *Revista USAC*, n° 2, Universidad de San Carlos de Guatemala, Guatemala.

### **Adler de Lomnitz, Larissa**

1975 *Cómo sobreviven los marginados*. Siglo XXI, México.

### **Aguirre Beltrán**

1967 *Regiones de refugio*. Instituto Indigenista Interamericano, México.

### **Albó, Xabier**

1979 "Khitixtansa. ¿Quiénes somos?", en *América Indígena*, vol XXXIX, n° 3, julio-septiembre, Instituto Indigenista Interamericano, México.

1991 "Bolivia: La Paz / Chukiyawu: las dos caras de una ciudad", en *América Indígena* n° 4, Instituto Indigenista Interamericano, México.

### **Albó, Xabier, Greaves, Thomas y Sandoval, Godofredo**

1981 *Chukiyawu. La cara aymara de La Paz: I. El paso a la ciudad*. CIPCA, La Paz, Bolivia.

1982 *Chukiyawu. La cara aymara de La Paz: II. Una odisea: buscar pega*. CIPCA, La Paz, Bolivia.

1983 *Chukiyawu. La cara aymara de La Paz: III. Cabalgando entre dos mundos*. CIPCA, La Paz, Bolivia.

1986 *Chukiyawu. La cara aymara de La Paz: IV. Nuevos lazos con el campo*. CIPCA, La Paz, Bolivia.

### **Alonso, Ana María**

1994. "The politics of Space, Time, and Substance: State Formation, Nationalism, and Ethnicity", en *Annual Review of Anthropology*.

**Altamirano, Teófilo**

1984 *Presencia andina en Lima Metropolitana. Un estudio sobre migrantes y clubes de provincianos*. Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú (PUC), Lima, Perú.

1988 *Cultura andina y pobreza urbana: aymaras en Lima Metropolitana*. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, Perú.

**Altamirano, Teófilo e Hirabayashi, Lane**

1991 "Culturas regionales en ciudades de América Latina: un marco conceptual", en *América Indígena*, vol LI, n° 4, Instituto Indigenista Interamericano, México.

**Altamirano, Teófilo e Hirabayashi, Lane (comps).**

1997 *Migrants, Regional Identities and Latin Americans Cities*, Society for Latin American Anthropology Publication Series, Vol 13. American Anthropological Association.

**Anderson, Benedict**

1993 *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el surgimiento y difusión del nacionalismo*. FCE, México.

**Annis, Sheldon**

1994 *God and production in a Guatemalan town*. University of Texas Press, EUA.

**Anónimo**

1988 "Réquiem por los homenajes a la raza maya", en *Utopía y revolución*, Bonfil Batalla (comp.); Nueva Imagen, México.

**Appadurai, Arjun**

1990 "Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy", en Featherstone, Mike (ed). *Nationalism, Globalization and Modernity. A Theory, Culture and Society Special Issue*. London, New Delhi, Sage Publications.

1991 "Global Ethnoscapes. Notes and Queries for a Transnational Anthropology", en Richard Fox (ed); *Recapturing Anthropology*. School of American Research Press. Sta Fe, EUA.

1996 "Sovereignty Without Territoriality: Notes for a Postnational Geography", en *The Geography of Identity*. Patricia Yaeger (ed), The University of Michigan Press, EUA.

1998 "Dead Certainty: Ethnic Violence in the Era of Globalization", en *Development and Change*, Vol 29, n° 4. Blackwell Publishers.

**Aranda, Josefina y Silvia Lailson**

1982 "El proceso de diferenciación social y económica entre los comerciantes de un mercado municipal urbano", en *Nueva Antropología*, año VI, n° 19, México.

**Arenas, Clara, Charles R. Hale y Gustavo Palma, editores**

1999 *¿Racismo en Guatemala? Abriendo el debate sobre un tema tabú*. AVANCSO, Guatemala.

**Arias, Patricia y Fiona Wilson**

1997 *La aguja y el surco. Cambio regional, consumo y relaciones de género en la industria de la ropa en México*. Universidad de Guadalajara y Centre for Development Research, México.

**Arizpe, Lourdes**

- 1975 *Indígenas en la Ciudad de México. El caso de "las Marías"*. Sep-Setentas, México.  
 1986 "Migración indígena: ¿oportunidad de desarrollo o problema no resuelto?", en *México Indígena*, no 13, año 2, noviembre-diciembre.

**Assies, Willem, Gemma van der Haar, Andres Hoekema, editores**

- 1998 *El reto de la diversidad*. El Colegio de Michoacán, México.

**Asturias, Miguel Angel**

- 1923 "El problema social del indio". Tesis de la Facultad de Derecho, Notariado y Ciencias Políticas y Sociales. Universidad Nacional de Guatemala, Guatemala.

**AVANCSO**

- 1991 *Vonós a la Capital. Estudio sobre la migración rural reciente en Guatemala*. Cuadernos de Investigación n°7, Guatemala.  
 1993 *Aquí corre la bola. Organización y relaciones sociales en una comunidad popular urbana*. Cuadernos de Investigación n°9, Guatemala.

**Barth, Fredrik**

- 1976 "Introducción", en *Los grupos étnicos y sus fronteras*. FCE, México.

**Bastos, Santiago**

- 1996 "Los indios, la nación y el nacionalismo", en *Revista Espiral*, vol II, n° 6, mayo-agosto, Universidad de Guadalajara, México.  
 2000a "Cultura, pobreza y diferencia étnica en la ciudad de Guatemala". Tesis de Doctorado, CIESAS-UdeG, Guadalajara, México.  
 2000b *Poderes y querer. Historias de género y familia en los sectores populares de la ciudad de Guatemala*. FLACSO-Guatemala, Guatemala.

**Bastos, Santiago y Manuela Camus**

- 1990 *Indígenas en ciudad de Guatemala. Subsistencia y cambio étnico*. Cuadernos Debate N°6, FLACSO, Guatemala.  
 1992 *A la orilla de la ciudad. Belén, una colonia periférica del Área Metropolitana de Guatemala*. Cuadernos Debate, n° 14, FLACSO, Guatemala.  
 1993 *Quebrando el silencio. Las organizaciones mayas y sus demandas (1986-1992)*. FLACSO, Guatemala.  
 1994 *Sombras de una batalla. Familias desplazadas por la violencia en Ciudad de Guatemala*. FLACSO, Guatemala.  
 1995 *Los mayas de la capital. Un estudio sobre identidad étnica y mundo urbano*. FLACSO-Guatemala, Guatemala.  
 1998 *La exclusión y el desafío. Estudios sobre segregación étnica y empleo en Ciudad de Guatemala*. FLACSO, Guatemala.

**Behar, Ruth**

- 1993 *Translated Woman. Crossing the border with Esperanza's story*. Beacon Press, Boston, EUA.

**Bertaux, Daniel**

- 1993a "De la perspectiva de la historia de vida a la transformación de la práctica sociológica", en *Marinas y Santamaría. La Historia Oral: métodos y experiencias*. Editorial Debate, España.



1993b “La perspectiva biográfica: validez metodológica y potencialidades”, en *Marinas y Santamaría. La Historia Oral: métodos y experiencias*. Editorial Debate, España.

**Bertely Busquets, María**

1992 “Aproximación histórica al estudio etnográfico de la relación indígenas migrantes y procesos escolares: familias yalaltecas asentadas en la periferia metropolitana”. Ponencia para el II simposio Interamericano de Investigación Etnográfica sobre el Salón de Clases. CIESAS e ISCEEM, México.

1998 “Historia social de la escolarización y uso del castellano escrito en un pueblo zapoteco migrante”. Tesis doctoral, Universidad Autónoma de Aguascalientes, México.

**Besserer, Federico**

1995 “La transnacionalización de los oaxacalifornianos: la comunidad transnacional y multicéntrica de San Juan Mixtepec”. Ponencia XIX Coloquio Colegio de Michoacán, Zamora, México.

**Bloch, Maurice**

1998 *How We Think They Think: Anthropological Approaches to Cognition, Memory, and Literacy*. Westview Press, Boulder Colorado, EUA.

**Bokser-Liwerant, Judit**

1989 “Reencontrando identidad. Apuntes metodológicos para el estudio de los judíos en América Latina”, en *Secuencia, Revista Americana de Ciencias Sociales*, n° 13, Instituto Mora, México.

**Bossen, Laurel**

1988 “Wives and Servants: Women in Middle-class Households, Guatemala City”, en Gmelch y Zenner (eds.), *Urban life: readings in urban anthropology*. Waveland Press, Prospect Heights, EUA.

**Bourdieu, Pierre**

1990 *Sociología y cultura*. Conaculta y Grijalbo, México.

**Briggs, Charles**

1986 *Learning how to ask: a sociolinguistic appraisal of the role of the interview in social science research*. Cambridge U P, New York, EUA.

**Buechler, Hans y Judith-Maria Buechler**

1996 *The World of Sofia Velasquez. The autobiography of a Bolivian Market Vendor*. Columbia University Press, New York, EUA.

**Bueno Castellanos, Carmen**

1994 “Migrantes indígenas en la construcción”, en *Nueva Antropología*, número 46.

**Burgos, Elisabeth**

1988 *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*. Siglo XXI, México.

**Cabarrús, Carlos Rafael**

1973 “En la busca del ser”. Tesis de maestría. Universidad Iberoamericana, México.

1979 *La cosmovisión kekchí en proceso de cambio*. UCA Editores, San Salvador, El Salvador.

**Camus, Manuela**

1994 “La maquila en Guatemala: un acercamiento a las relaciones laborales”, en *Globalización y fuerza laboral en Centroamérica*, Juan Pablo Pérez Sainz (coord.) FLACSO, Costa Rica.

1996 "El traje maya en Ciudad de Guatemala: imagen e identidad". Ponencia presentada al Latin American Studies Association, del 17 al 19 de abril, Guadalajara, México.

**Caplow, Theodore**

1966 *La ecología social de la ciudad de Guatemala*. Cuadernos del Seminario de Integración Social Guatemalteca, n°12, Guatemala.

**Casaús Arzú, Marta**

1990 *Guatemala: linaje y racismo*. FLACSO, Costa Rica.

**CEUR**

1994 "Movimientos de pobladores en la Ciudad de Guatemala (1944-1954)", Boletín n° 23, Centro de Estudios Urbanos y Regionales, Universidad de San Carlos de Guatemala, Guatemala

**CITGUA**

1991 "Asentamientos precarios y pobladores en Guatemala", Cuaderno Formación y Capacitación n° 4, Ciencia y Tecnología para Guatemala, AC, México.

**Cohen, Abner**

1969 *Custom and Politics in Urban Africa. A Study of Hausa Migrants in Yoruba towns*. University of California Press, EUA.

**Cohen, Anthony**

1993 *The Symbolic Construction of Community*. Routledge, London and New York.

**Cojtí Cuxil, Demetrio - Waqí' Q'anil**

1997 *Ri Maya' Moloj pa Iximulew. El Movimiento Maya en Guatemala*. Cholsamaj, Guatemala.

1999 "Heterofobia y racismo guatemalteco. Perfil y estado actual", en *¿Racismo en Guatemala? Abriendo el debate sobre un tema tabú*, Arenas, Hale y Palma (eds.), AVANCSO, Guatemala.

**Comaroff, John L.**

1996 "Ethnicity, Nationalism and the Politics of Difference in an Age of Revolution", en *The Politics of Difference. Ethnic Premises in a World of Power*, E. Wilmsen y P. McAllister (eds.), The University of Chicago Press, EUA.

**Comaroff, John L. y Jean Comaroff**

1992 "Of Ethnicity and Totemism", en *Theory, Ethnography, Historiography*, Westview Press, Boulder, San Francisco, Oxford.

**Comas d'Argemir, Dolores y Juan José Pujadas**

S/f "Familias migrantes: reproducción de la identidad y del sentimiento de pertenencia", en *Revista de Sociología*.

**Crain, Mary**

1996 "The Gendering of Ethnicity in the Ecuatorian Andes: Native Women's Self-Fashioning in the Urban Marketplace", en *Machos, Mistresses, Madonnas. Contesting the Power of Latin American Gender Imaginery*. Edited by Marit Malhuus & Kristi Anne Stolen, Verso, London.

**De la Cadena, Marisol**

1991 "Las mujeres son más indias: Etnicidad y género en una comunidad del Cusco", en *Revista Andina*, año 9, n° 1.

**De la Peña, Guillermo**

1988 "Poder Local, Poder Regional: perspectivas socio-antropológicas", en *Poder Local, Poder Regional*, Jorge Padua y Alain Vaneph (coord.), El Colegio de México y CEMCA, México.

**De la Peña, Guillermo y de la Torre Renée**

1994 "Identidades urbanas al final del milenio", en *Ciudades*, n° 22, México.

**De la Torre, Renée**

1997 "La intersubjetividad como objetivación del fundamento etnográfico", en *Comunicación y Sociedad*, n° 30, México.

**Degregori, Carlos Iván**

1998 "Movimientos étnicos, democracia y nación en Perú y Bolivia", en Dary (comp.), *La construcción de la nación y de la representación ciudadana en México, Guatemala, Perú y Bolivia*. FLACSO-Guatemala, Guatemala.

**Demarest, William y Paul, Benjamin**

1984 *Migrantes indígenas en Ciudad de Guatemala*. Cuaderno n° 27, Seminario de Integración Social, Guatemala.

**Díaz Polanco, Héctor**

1981 *Etnia, clase y cuestión nacional*. Cuadernos Políticos, n° 30. Ediciones Era, México.

**DIRECCIÓN GENERAL DE ESTADÍSTICA (DGE)**

1971 VII Censo de Población, 1964. Dirección General de Estadística, Guatemala.

1975 VIII Censo de Población, 1973. Dirección General de Estadística, Guatemala.

**Drucker, Susana**

1990 *Cambio de indumentaria*. CONACULTA-INI, México.

**Dumont, Louis**

1966 *Homo hierarquicus. Essai sur les système des castes*. Gallimard, París, Francia.

**Eisen, Gustav August**

1986 "Un viaje por Guatemala (primera parte)", en *Mesoamérica* n° 11, año 7, Guatemala.

**Epstein, A.L.**

1978 *Ethos and Identity. Three Studies in Ethnicity*. Tavistock Publications, London.

**Favre, Henri**

1998 *El indigenismo*. FCE, México (1ª edición en Francia, 1996).

**Fernández Chrislieb, Pablo**

1994 "El espacio cotidiano finisecular", en *Ciudades*, n° 22, México.

**FLACSO**

1990 "Presencia de indígenas en el Área Metropolitana de Guatemala. Belén: una propuesta de trabajo". Informe de investigación, FLACSO, Guatemala.

1993 "Breve descripción de la colonia La Ruedita (zona 3, ciudad de Guatemala)". Informe de investigación, FLACSO, Guatemala.

**Flores, William & Rina Benmayor**

1997 "Constructing Cultural Citizenship", en *Latino Cultural Citizenship. Claiming Identity, Space, and Rights*. Flores, William & Rina Benmayor (ed.), Beacon Press, Boston, EUA.

**Friedlander, Judith**

1975 *Ser indio en Hueyapan*. FCE, México.

**García Canclini, Néstor**

1989 *Culturas híbridas*. Conaculta, México.

**García Escobar, Carlos René**

1999 *El Valle de la Serpiente*. Editorial Óscar de León Palacios, Guatemala.

**Gellert, Gisela**

1994 "Ciudad de Guatemala: factores determinantes en su desarrollo urbano (1775 hasta la actualidad)", en *Mesoamérica*, 27, año 15, Guatemala.

1998 "Las dinámicas de la población en Guatemala como lectura de sostenibilidad". Ponencia en el Congreso Centroamericano de Geografía, Costa Rica, septiembre. FLACSO, Guatemala.

**Gellert, Gisella et al.**

1997 "El caso de Guatemala: Transformaciones sociopolíticas a causa de la migración a Estados Unidos en comunidades seleccionadas del Altiplano Occidental". Informe de investigación, FLACSO, Guatemala.

**Gellert, Gisela e Irene Silvia Palma**

1999 *Precariedad urbana, desarrollo comunitario y mujeres en el Área Metropolitana de Guatemala*. Debate 46, FLACSO, Guatemala.

**Gill, Lesley**

1994 *Precarious Dependencies. Gender, Class, and Domestic Service in Bolivia*. Columbia University Press,

**Giménez Montiel, Gilberto**

1995 "Modernización, Cultura e Identidad Social", en *Espiral. Estudios sobre Estado y Sociedad*, vol I, n° 2. Universidad de Guadalajara, México.

1996a "La identidad social o el retorno del sujeto en sociología". Identidad, III coloquio Paul Kirchoff, Leticia Méndez y Mercado (coord.), Universidad Nacional de México, México.

1996b *Territorio y cultura*. Centro Universitario de Investigaciones Sociales, Universidad de Colima, México.

1997 "Materiales para una teoría de las identidades sociales", en *Frontera Norte*, vol 9, n° 18, diciembre, México.

**Glazer, Nathan y Daniel Moynihan**

1975 "Introduction", en *Ethnicity, theory and experience*. Harvard University Press, Cambridge, EUA.

**Gledhill, John**

1997 "El reto de la globalización: reconstrucción de identidades, formas de vida transnacionales y las ciencias sociales". Ponencia del XIX Coloquio Colegio de Michoacán, Zamora, México.

**Goldin, Liliana**

1985 "Organizing the world through the market: a symbolic analysis of markets and exchange in the western highlands of Guatemala". Tesis de doctorado de la Universidad Estatal de New York en Albany, EUA.

1988 "Topografía social y simbólica del comerciante tradicional del occidente de Guatemala", en *Mesoamérica*, n° 16, año 9, Guatemala.

**Goldman, Francisco**

1994 *La larga noche de los pollos blancos*. Anagrama, España.

**Goldman, Henrique**

1997 *Ixcán*, película producida por Mango Film, Guatemala.

**González Casanova, Pablo**

1980 *Sociología de la explotación*. Siglo XXI, (1ª ed., 1969), México.

**González Chávez, Humberto**

1996 "Introducción: Globalización y regionalización", en *Globalización y regionalización. El occidente de México*, González Chávez y Arroyo (comps.), Universidad de Guadalajara, México.

**González Ponciano, Jorge Ramón**

1997 "Guatemala: la nación y las comunidades", en *Cultura de Guatemala*, año XVIII, Vol I, Guatemala.

**Goode, Judith y Jo Anne Schneider**

1994 *Reshaping Ethnic and Racial Relations in Philadelphia: Inmigrants in a Divided City*. Temple University Press, EUA.

**Gros, Christian**

1988 "Una organización indígena en lucha por la tierra. El Consejo Regional Indígena de Cauca", en *Indianidad, etnocidio e indigenismo en América Latina*, Instituto Indigenista Americano-CEMCA, México.

1997 "Indigenismo y etnicidad. El desafío neoliberal", en *Antropología en la modernidad*, Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá.

1998 "Ser diferente por (para) ser moderno, o las paradojas de la identidad. Algunas reflexiones sobre la construcción de la frontera étnica en América Latina", (borrador).

S/f "Identidades indígenas, identidades nuevas. Algunas reflexiones a partir del caso colombiano", en *Revista Mexicana de Sociología*, México.

**Gupta, Akhil y James Ferguson**

1992 "Beyond 'Culture': Space, Identity, and the Politics of Difference", en *Cultural Anthropology* 7 (1).

**Gutiérrez, Edgar**

1998 "De la seguridad nacional a la inseguridad ciudadana", en *Boletín* n° 3, FLACSO, Guatemala.

**Guzmán Böckler, Carlos y Jean Loup Herbert**

1995 *Guatemala: una interpretación histórico-social*. Cholsamaj, Guatemala. 1ª ed., 1970, Siglo XXI, México.

**Hale, Charlie**

1999 "El discurso ladino del racismo al revés", en *¿Racismo en Guatemala? Abriendo el debate sobre un tema tabú*. Arenas, Hale y Palma (eds.), AVANCSO, Guatemala.

**Handy, Jim**

1990 "El conflicto étnico y la revolución guatemalteca, 1944-1952", en *Anales de la Academia de Geografía e Historia de Guatemala*, tomo LXIV. Guatemala.

**Hannerz, Ulf**

- 1986 *Exploración de la ciudad. Hacia una antropología urbana*, FCE, México.  
 1992 "Escenarios para las culturas periféricas", en *Alteridades* 2 (3), México.  
 1996 *Conexiones transnacionales. Cultura, gentes, lugares*. Ediciones Cátedra y Universidad de València, España.

**Harvey, David**

- 1990 "Time-space Compression and the Rise of Modernism as a Cultural Force", en *The Condition of Postmodernity*, Blackwell, Cambridge, Oxford

**Hendrickson, Carol**

- 1999 *Weaving Identities. Construction of Dress and Self in a Highland Guatemalan Town*. University of Texas Press, EUA.

**Hirabayashi, Lane**

- 1985 "Formación de asociaciones de pueblos migrantes a México: mixtecos y zapotecos", en *América indígena*, Vol XLV, N° 3, Instituto Indigenista Interamericano, México.  
 1993 *Cultural capital. Mountain Zapotec Migrant Associations in Mexico City*. The University of Arizona Press, EUA.

**Hill, Robert y John Monaghan**

- 1987 *Continuities in Highland Maya Social Organization: Ethnohistory in Sacapulas, Guatemala*. University of Pennsylvania Press, Philadelphia, EUA.

**Horowitz, Donald**

- 1985 "The dimensions of ethnic conflict", en *Ethnic groups in conflict*, University of California Press, Berkeley, EUA.

**IDESAC**

- 1990 "El Área Metropolitana de Guatemala. Análisis de contexto local". Ponencia presentada al seminario Políticas Habitacionales y Reajuste de la Economía en los años 80, SIAP-HIC, Guatemala.

**Instituto Indígena para la Educación -IIE-/ Fundación Rigoberta Menchú -FRMT-**

- 2001a "La interculturalidad en el sistema educativo formal y no formal en Guatemala". Informe de Consultoría, Vilma Duque (coord.), Guatemala.  
 2001b "Presencia interétnica y discriminación en la escuela urbana capitalina. (borrador), Luis Pedro Taracena (coord.), Guatemala.

**INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA (INE)**

- 1985 IX Censo de Población. Instituto Nacional de Estadística, Guatemala.  
 1990 Encuesta Nacional Sociodemográfica 1986-7. Vol III, Fascículo I. Instituto Nacional de Estadística, Guatemala.  
 1996 X Censo de población 1994. Instituto Nacional de Estadística, Guatemala.

**Iwanska, Alicia**

- 1973 "¿Migrantes o commuters? Los mazahuas en Ciudad de México", en *América Indígena*, vol XXXIII, n° 2., Instituto Indigenista Interamericano, México.

**Jonas, Susanne**

- 1994 *La batalla por Guatemala. Rebeldes, escuadrones de la muerte y poder estadounidense*. FLACSO-Guatemala y Nueva Sociedad, Caracas, Venezuela.

**Kearney, Michel**

1996 *Reconceptualizing the Peasantry. Anthropology in Global Perspective*. Wetsview Press, EUA.

**Krause, Vivian**

1995 "Diagnóstico de las tortillerías en áreas precarias de la ciudad de Guatemala", (documento borrador de informe). Comisión de Investigación, COINAP-UNICEF, Guatemala.

**Kohli, Martin**

1993 "Biografía: relato, texto, método", en *Marinas y Santamaría. La Historia Oral: métodos y experiencias*. Editorial Debate, España.

**Kymlicka, Will**

1996 *Ciudadanía multicultural*. Paidós. Barcelona/Buenos Aires.

**Langenberg, Inge**

1989 "Estructura urbana y cambio social en la ciudad de Guatemala a fines de la época colonial (1773-1824)", en *La sociedad colonial en Guatemala: estudios regionales y locales*. Edición de Stephen Webre, CIRMA-PMS, Guatemala.

**Lartigue, François**

1994 "Epílogo. Elogio de un muerto y huellas en la ceniza", en *Los mayas. La pasión por los antepasados y el deseo de perdurar*, Alain Breton y Jacques Arnauld (coords.), CONACULTA y Grijalbo, México.

**Lave, Jean**

1988 "Introduction: Psychology and Anthropology I", en *Cognition in Practice. Mind, Mathematics and Culture in Every Life Day*. Cambridge University Press, EUA.

**Lestage, Francois**

1998 "Crecer durante la migración. Socialización e identidad entre los mixtecos en la frontera norte (Tijuana, Baja California)", en *Diversidad étnica y conflicto en América Latina*, Barceló y Sánchez (coord.), Vol III. UNAM-Plaza y Janés, México.

**Le Bot, Yvon**

1992 *Guatemala: seguridad, revolución y democracia*. Debate nº 15, FLACSO Guatemala.  
1995 *La guerra en tierras mayas. Comunidad, violencia y modernidad en Guatemala (1970-1992)*. FCE, México.

**Lomnitz-Adler, Claudio**

1995 *Las salidas del laberinto*. Joaquín Mortiz, México.

**Long, Norman**

1996 "Globalización y localización: nuevos retos para la investigación rural", en *Globalización y regionalización. El occidente de México*, González Chávez y Arroyo (comps.), Universidad de Guadalajara, México.

**Lutz, Christopher**

1984 *Historia sociodemográfica de Santiago de Guatemala, 1541-1773*. CIRMA-PMS, Guatemala.  
1994 *Santiago de Guatemala, 1541-1773. City, caste, and the colonial experience*. University of Oklahoma Press, EUA.

**Mallon, Florencia**

1995 *Peasants and Nation. The Making of Postcolonial Mexico and Peru*. University of California Press, EUA.

**Mangin, William**

1970 *Peasants in Cities. Reading in Anthropology of Urbanization*. Houghton Mifflin Co., Boston, EUA.

**Martínez, José Florentín y Amanda Morán**

1995 "Privatización de la empresa Ferrocarriles de Guatemala (FEGUA) y asentamientos precarios", documento, Centro de Estudios Urbanos y Rurales (CEUR) de la Universidad de San Carlos, Guatemala.

**Martínez Peláez, Severo**

1994 *La patria del criollo: ensayo de interpretación de la realidad colonial guatemalteca*. EDUCA, San José de Costa Rica y Guatemala.

**Martínez Casas, Regina**

1998 "Vivir invisibles. La migración otomí en Guadalajara". Tesis de Maestría en Antropología Social, CIESAS Occidente, Guadalajara, México.

**Matos Mar, José**

1991 "Taquileños: quechuas del lago Titicaca en Lima", en *América Indígena* 2-3, Instituto Indigenista Americano, México.

**Menchú, Rigoberta y Comité de Unidad Campesina**

1992 "Rigoberta Menchú y Bernardo Atxaga, voces entrelazadas", en *El clamor por la tierra. Luchas campesinas en la historia reciente de Guatemala*. Gakoa Liburuak, Donosti, España.

**Mitchell, Clyde**

1968 "The Kalela Dance: Aspects of Relationships among Urban Africans in Northern Rhodesia". Manchester University Press for the Rhodes-Livingstone Institute (1ª ed., 1956).

**Monsiváis, Carlos**

1995 "Léperos y catrines, nacos y yupis", en *Mitos Mexicanos*, Enrique Florescano (coord.), Aguilar, México.

**Morales, Mario Roberto**

1999 *La articulación de las diferencias o el síndrome de Maximón. Los debates literarios y políticos del debate interétnico en Guatemala*. FLACSO, Guatemala.

**Morales Chua, Hilda**

1981 "Estudio etnográfico comparativo de la estructura social de dos comunidades: Tierra Nueva y Lo de Fuentes", documento, CEUR-USAC, Guatemala.

**Morán, Amanda**

1997 *Condiciones de vida y tenencia de la tierra en asentamientos precarios de la Ciudad de Guatemala*. Centro de Estudios Urbanos y Regionales, Universidad de San Carlos de Guatemala, Guatemala.

**Nelson, Diane**

1999 *A Finger in the Wound. Body Politics in Quincentennial Guatemala*. University of California Press, EUA.

**Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala**

1998 *Guatemala nunca más*. Informe del Proyecto Interdiocesano de Recuperación de la Memoria Histórica. 4 tomos, Costa Rica.



**Oliveira, Orlandina y Vania Salles**

1989 "Acerca del estudio de los grupos domésticos: un enfoque sociodemográfico", en *Grupos domésticos y reproducción cotidiana*, Oliveira, Pepin y Salles (comps.), UNAM-El Colegio de México-Porrúa, México.

**Ong, Aihwa**

1989 "State versus Islam: Malay Families, Women's Bodies, and the Body Politic in Malaysia", en *American Ethnologist* 17 (2).

**Ortner, Sherry**

1993 *La teoría antropológica desde los años sesenta*. Cuadernos de Antropología, Universidad de Guadalajara, México.

**Otzoy, Irma**

1988 "Identity and higher education among mayan women". Tesis de Maestría. University of Iowa, EUA.

1992 "Identidad y trajes mayas", en *Mesoamérica*, año 12, cuaderno 23, junio.

**Otzoy, Irma y Enrique Sam Colop**

1991 "Identidad étnica y modernización entre los Mayas de Guatemala", en *Mesoamérica*, n° 19, junio, Guatemala.

**Palma, Diego**

1987 *La informalidad, lo popular y el cambio social*. DESCO, Lima, Perú.

**Parekh, Bhiku**

2000 *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory*. Macmillan Press LTD, London.

**Peláez Almengor, Oscar Guillermo**

1994 *La Nueva Guatemala de la Asunción y los Terremotos de 1917-18*. Centro de Estudios Urbanos y Regionales (CEUR), Universidad de San Carlos de Guatemala, Guatemala.

**Pérez Ruiz, Maya Lorena**

1990 "Ser mazahua en Ciudad Juárez", en *México Indígena*, n° 4, nueva época, enero.

1993 "La identidad entre fronteras", en *Nuevas identidades culturales en México*, Guillermo Bonfil (coord.), Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CONACULTA), México.

**Pérez Sainz, Juan Pablo**

1991a "Etnicidad y mercado de trabajo en Ciudad de Guatemala: una aproximación", en *Anuario de Estudios Centroamericanos*, Vol 16, n°2, y Vol 17, n° 1, Costa Rica.

1991b *Ciudad de Guatemala en la década de los 80: crisis y urbanización*. Debate n° 10, FLACSO, Guatemala.

1994 *El dilema del nahual. Globalización, exclusión y trabajo en Centroamérica*. FLACSO-Costa Rica, Costa Rica.

1996 *De la finca a la maquila. Modernización capitalista y mercado de trabajo en Centroamérica*. FLACSO, Costa Rica.

**Pérez Sainz, Juan Pablo, Manuela Camus y Santiago Bastos**

1992 *Todito, todito es trabajo. Indígenas y empleo en Ciudad de Guatemala*. FLACSO, Guatemala.

1993 “Trayectorias laborales y constitución de identidades: el caso de trabajadores indígenas en Ciudad de Guatemala”, en *Estudios Sociológicos*, vol. XI: 32, Centro de Estudios Sociológicos, El Colegio de México, México.

**Pérez Sainz, Juan Pablo y Ángela Leal**

1991 *Pequeña empresa, capital social y etnicidad. El caso de San Pedro Sacatepéquez*. FLACSO, Guatemala.

**Pérez Sainz, Juan Pablo y María Eugenia Castellanos de Ponciano**

1991 *Mujeres y empleo en Ciudad de Guatemala*, FLACSO, Guatemala.

**Peterson, Anya**

1982 *Ethnic Diversity. Strategies of Diversity*. Indiana University Press, EUA.

1990 *Prestigio y afiliación en una comunidad urbana*. INI y el Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.

**Piel, Jean**

1989 *Sajcabajá, muerte y resurrección de un pueblo de Guatemala, 1500-1970*. Seminario de Integración Social de Guatemala y CEMCA -Centre d'Etudes Mexicaines et Centraméricaines, Guatemala.

**Pinto Soria, Julio César**

1988 *El Valle Central de Guatemala (1524-1821). Un análisis acerca del origen histórico-económico del regionalismo en Centroamérica*. Editorial Universitaria, Universidad de San Carlos de Guatemala (USAC), Guatemala.

1994 “Guatemala de la Asunción: una semblanza histórica”, en *Mesoamérica*, n° 27, año 15, Guatemala.

**Pratt, Mary**

2000 “Modernidades, otredades, entre-lugares”, en *Desacatos*, n° 3, CIESAS, México.

**Porrás, Gustavo**

1995 “¡Déjenos trabajar! Los buhoneros de la zona central”, en *Debate*, n° 28, FLACSO, Guatemala.

**Portes, Alejandro y Julia Sensenbrenner**

1993 “Embeddedness and immigration: notes of the social determinants of economic action”, en *American Journal of Sociology*, 98 (6).

**Pujadas, Joan Josep**

1992 “Memoria colectiva y discontinuidad. La construcción social de las identidades culturales”, en *Papers d'antropologia*, Universitat Rovira i Virgili, Tarragona.

1993 *Etnicidad. Identidad cultural de los pueblos*. Eudema, España.

**Reguillo, Rosana**

1996 *La construcción simbólica de la ciudad. Sociedad, desastre y comunicación*. Universidad Iberoamericana e ITESO, México.

**Rivera Cusicanqui, Silvia**

1996a “Prólogo: Los desafíos para una democracia étnica y genérica en los albores del tercer milenio”, en Rivera Cusicanqui (comp.), *Ser mujer indígena, chola o birlocha en la Bolivia postcolonial de los años 90*. Ministerio de Desarrollo Humano, Secretaría Nacional de Asuntos Étnicos, de Género y Generacionales y Subsecretaría de Asuntos de Género. La Paz, Bolivia.

1996b "Trabajo de mujeres: explotación capitalista y opresión colonial entre las migrantes aymaras de La Paz y El Alto, Bolivia", en *Ser mujer indígena, chola o birlocha en la Bolivia postcolonial de los años 90*. Ministerio de Desarrollo Humano, Secretaría Nacional de Asuntos Étnicos, de Género y Generacionales y Subsecretaría de Asuntos de Género, La Paz, Bolivia.

**Roberts, Bryan**

1971 *La educación y la ciudad en Guatemala*. Cuadernos del Seminario de Integración Social Guatemalteca, Guatemala.

1973 *Organizing strangers. Poors families in Guatemala City*. University of Texas Press, EUA.

1974 "The Interrelationships of City and Provinces in Peru and Guatemala", en Cornelius and Trueblood. *Latin American Research 4*. Beverly Hills and London: Sage.

1980 *Ciudades de campesinos. La economía política de la urbanización en el tercer mundo*. Siglo XXI editores, México

**Rodas Maltéz, Francisco**

1988 "Palomares de la zona 8; el inquilinato, sus formas de arrendamiento irregular y su tugurización en una zona central de ciudad de Guatemala", (documento), IDESAC-CSUCA, Guatemala.

1996 *Producción de suelo habitacional y de los servicios básicos de la periferia metropolitana de la ciudad de Guatemala: estudio de los municipios de Mixco, Santa Catarina Pinula y San José Pinula*. CEUR, Embajada de Francia, Ciudades Unidas Desarrollo y CEMCA, Guatemala.

**Rodas Marotta, Mario y Amanda Morán Mérida**

1997 *Adaptación de la legislación y regulación urbana a los intereses del sector popular*. DIGI-USAC, UNICEF y SODEVIP, Guatemala.

**Rosaldo, Renato**

1989 *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social*. Conaculta, Grijalbo, México.

1993 "La ciudadanía cultural en San José", en García Canclini et al., *De lo local a lo global. Perspectivas desde la antropología*. Universidad Autónoma Metropolitana, México.

1997 "Cultural Citizenship, Inequality, and Multiculturalism", en Flores, William & Rina Benmayor (ed.), *Latino Cultural Citizenship. Claiming Identity, Space, and Rights*. Beacon Press, Boston, EUA.

**Roseberry, William**

1994 *Anthropologies and histories. Essays in Culture, History and Political Economy*. Rutgers University Press, EUA.

**Rubbo, Anna y Michael, Taussig**

1983 "Up of their Knees: Servanthood in Southern Colombia", en *Latin American Perspectives*, vol X, nº 4.

**Sahlins, Marshall**

1988 *Cultura y razón práctica*. Gedisa, Barcelona.

**Safa Barraza, Patricia**

1998 *Vecinos y vecindarios en la ciudad de México. Un estudio sobre la construcción de las identidades vecinales en Coyoacán*, D.F. CIESAS- UAM- Miguel Ángel Porrúa (ed.), México.

**Salles, Vania**

1995 "Ideas para estudiar las fiestas religiosas: una experiencia en Xochimilco", en *Alteridades*, año 5, número 9, México.

**Scott, James**

1985 *Weapons of the weak*. Yale University Press, EUA.

**Shack, William**

1973 "Urban ethnicity and the cultural process of urbanization in Ethiopia" en *Urban Anthropology. Cross-cultural studies of urbanization*, Aidan Southall (ed.), Oxford University Press.

**Shutz, Albert y Thomas Luckmann**

1973 *Las estructuras del mundo de vida*. Amorrortu, Argentina.

**Sieder, Rachel, editora**

En prensa *Multiculturalism in Latin America: Indigenous Rights, Diversity and Democracy*. Palgrave Press, London and Basingstok.

**Smith, Carol**

1973 "La evolución de los sistemas de mercadeo en el occidente de Guatemala. Un análisis de lugar central", en *Estudios Sociales*, n° 10, Universidad Rafael Landívar, Guatemala.

1984 "El desarrollo de la primacía urbana", en *Mesoamérica*, n° 8, Guatemala.

1990b "Introduction: Social Relations in Guatemala over Time and Space", en *Guatemalan Indians and the State: 1540-1988*. University of Texas Press, Austin, EUA.

1991 "Destrucción de las bases materiales de la cultura indígena: cambios económicos en Totonicapán", en *Cosecha de violencias*, Carmack (ed.), FLACSO, Costa Rica.

**Smith, Carol, editor**

1990a *Guatemalan Indians and the state: 1580 to 1988*. University of Texas Press, EUA.

**Smith, Gavin**

1989 *Livelihood and Resistance: Peasants and the Politics of Land in Peru*. University of California Press, EUA.

**Solares, Jorge**

1989 *Corrientes antropológicas sobre etnicidad y clase social en Mesoamérica*. Debate, n° 2, FLACSO, Guatemala.

1993 *Estado y nación. Las demandas de los grupos étnicos en Guatemala*. FLACSO-Fundación Friedrich Ebert, Guatemala.

1999 "Punto de inflexión, momento de reflexión: lo interétnico y la consulta popular". *Diálogo*, n° 6, año 3, julio, FLACSO, Guatemala.

**Stavenhagen, Rodolfo**

1968 *Clases, colonialismo y aculturación*. Cuadernos del Seminario de Integración Social de Guatemala, n° 19, Guatemala.

**Swetman, John J.**

1981 "Ambidextros culturales: vendedores indígenas urbanos", en *América Indígena*, vol XLI, n° 1, Instituto Indigenista Americano, México.

**Thompson, Paul**

1993 "Historias de vida en el análisis de cambio social", en *Marinas y Santamaría. La Historia Oral: métodos y experiencias*, Editorial Debate, España.

**Torres Rivas, Edelberto**

1987 *Centroamérica. La democracia posible*. Educa-FLACSO, Costa Rica.

**Turner, Terence**

1980 "The Social Skin", en *Not work Alone: Across a Cultural View of Activities Superflous to Survival*, Chargas & Lewin (eds.), Sage Publications.

**Valenzuela Arce, José Manuel**

1997 *A la brava ése. Identidades juveniles en México: cholos, punks y chavos banda*. El Colegio de la Frontera Norte y la Escuela Nacional de Trabajo Social. México.

1998 *El color de las sombras. Chicanos, identidad y racismo*. El Colegio de la Frontera Norte, México.

**Van Young, Eric**

1988 "Are Regions Good to Think?", en *Mexico's Regions*, Van Young (ed.), Center for U.S-Mexican Studies. San Diego.

**Velasco Ortiz, Laura**

1995 "Entre el jornal y el terruño: los migrantes mixtecos en la Frontera Noroeste de México", en *Nueva Antropología*, vol XIV, n° 47.

**Wacquant, Lóïc y Pierre Bourdieu**

1995 *Respuestas por una antropología reflexiva*. Grijalbo, México.

**Warren, Kay**

1992 *The Symbolism of Subordination. Indian Identity in a Guatemalan Town*. University of Texas Press.

1993 "Introduction: Revealing Conflicts Across Cultures and Disciplines", en *The Violence Within: Cultural and Political Opposition in Divided Nations*, Kay Warren (ed.), Westview Press, EUA.

**Watanabe, John**

1997 "Los mayas no imaginados. Antropólogos, otros y la arrogancia ineludible de la autoría", en *Mesoamérica*, n° 33, CIRMA, Guatemala.

**Weber, Max**

1967 *Economía y sociedad*. FCE, México. (1ª ed., en alemán 1922; 1ª ed., español, FCE, 1944).

**Weismantel, Mary (ed)**

1998 *Race and Ethnicity in the Andes*. Bulletin of Latin American Research, Vol 17, Number 2.

**Williams, Brackette**

1989 "A Class Act: Anthropology and the Race to Nation Across the Ethnic Terrain", en *Annuary Rev Anthropological*, 18.

1993 "La jerarquización del sufrimiento étnico en los discursos nacionalistas norteamericanos sobre etnicidad, raza y ciudadanía", ponencia para la conferencia "La lucha por el estatus: la formación de grupos de estatus y la producción de cultura", CIESAS, 6 al 8 de agosto, México.

**Wilson, Richard**

1995 *Maya Resurgence in Guatemala. Q'eqchi' Experiences*. University of Oklahoma Press, EUA.

**Worsley, Peter**

1978 *The Three Worlds: Culture and World Development*. University of California Press, Berkeley, EUA.

**Young, Grace Esther**

1987 "The Myth of being 'like a daughter'", en *Latin American Perspectives* 14 (3).

**Zabin, Carol (coordinadora)**

1992 "Migración oaxaqueña a los campos agrícolas de California", documento, Center for US-Mexican Studies. University of California, San Diego.

**Zárate, Eduardo**

1994b "La fiesta del Año Nuevo Purhépecha como ritual político. Notas en torno al discurso de los profesionales indígenas purhépechas", en *El verbo oficial*, Andrew Roth y José Lameiras (eds.), El Colegio de Michoacán-ITESO, México.

1989 *Etnografía, cambio cultural y poder local. Relaciones*. Estudios de Historia y Sociedad, n° 61/62, El Colegio de Michoacán, México.

1997 "Comunalismo y ciudadanización entre los pur'epechas de Michoacán", ponencia presentada en LASA, Guadalajara, México.

1998 "Lógicas culturales y proyectos de desarrollo entre los purhépechas de Pátzcuaro", en *Regiones*, n° 9, Centro de Investigación en Ciencias Sociales de la Universidad de Guanajuato, México.

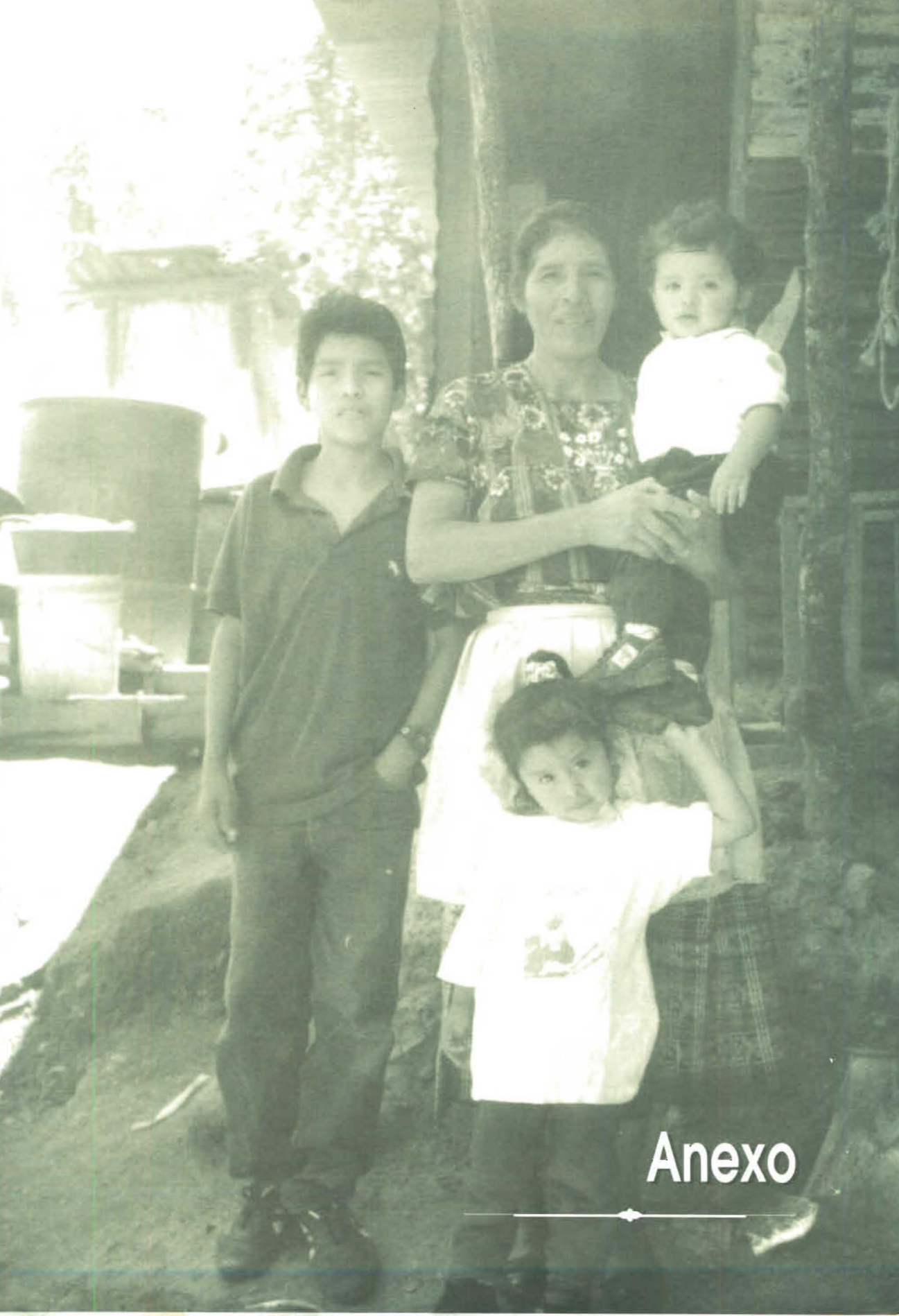
**Zepeda, Raúl**

1999 "Indicadores de violencia e inseguridad", en *Guatemala: las particularidades del desarrollo humano*. Vol I. Democracia, etnicidad y desarrollo, Torres-Rivas y Fuentes (comps.), PNUD, Guatemala.

**Zurita, Félix**

1992 *La memoria del viento*, video, Alter Ciné Inc.





Anexo

---



## ANEXO

La base del material de trabajo forma parte de una investigación para FLACSO, realizada entre 1993 y 1994. El estudio se estructuró en dos fases, cada una de ellas con su metodología correspondiente. La encuesta se realizó en 1993 a un total de 197 hogares –que contienen 1,105 individuos, repartidos en los tres universos, y se recogió información tanto para individuos como para los hogares de que son miembros. Las preguntas están planteadas como indicadores respecto a los cinco temas: características del hogar y sus miembros, migración, etnicidad, empleo, y residencia y vivienda. Toda la información se recogió en dos bases de datos: una referida a los hogares y otra a los individuos.

Con los estudios de caso, realizados en 1994 y continuados en 1997, 1998 y 1999, se pretendía conocer las transformaciones de la identidad. Se seleccionaron 45 casos, con base en las dimensiones que en el análisis estadístico resultaron más diferenciadoras de las situaciones internas. Se mantuvo en esta selección la distinción de sexo y la generacional para poder comparar situaciones de migración con aquellas referidas a indígenas nacidos y socializados en contextos urbanos. El instrumento utilizado fue una guía de entrevista semiestructurada que buscaba la percepción del individuo sobre distintas temáticas. Se iniciaba la entrevista con una historia de vida –centrada en algunos aspectos concretos: la migración, el empleo, la familia. Una segunda parte indagaba sobre diferentes ámbitos de su historia y su cotidianidad para ver cómo se expresan respecto a ellos y qué relación tienen respecto a la identidad étnica.

**Materiales de trabajo de campo**

	<b>Selección de hogares</b>	<b>Encuesta a hogares (1993-1994)</b>	<b>Entrevistas en 1994</b>	<b>Visitas posteriores y revisitas (1997-1998-1999)</b>
La Terminal	Mayoría de hogares adscritos a programa de SODIFAG y/o PENNAT	84 hogares indígenas 16 hogares no indígenas 10 hogares mixtos	14 entrevistas a indígenas	5 entrevistas a indígenas 1 revisita
La Brigada	Mayoría de hogares adscritos a programas de SOJUGMA	52 hogares indígenas 26 hogares mixtos 27 hogares no indígenas	15 entrevistas a indígenas	6 entrevistas a indígenas 4 revisitas
La Ruedita	Seleccionados a partir de censo de hogares realizado en 1994	61 hogares no indígenas 61 hogares indígenas 10 hogares mixtos	16 entrevistas a indígenas	6 entrevistas a indígenas 3 revisitas