

Migración y diferenciación étnica en Guatemala. Ser indígena en un contexto de globalización

Santiago Bastos

Flacso-Guatemala

Resumen

En este artículo se discute si el concepto de la “desterritorialización de las identidades”, que se asocia a la globalización, es útil para describir la nueva relación que mantienen las poblaciones indígenas de Latinoamérica con el espacio, como efecto del proceso de “dispersión” que viven desde hace unas décadas. La comparación del proceso migratorio entre hogares indígenas y no indígenas que residen en tres espacios populares de la ciudad de Guatemala muestra algunas diferencias que permiten hablar de una “migración indígena” como proceso específico, marcado precisamente por su condición étnica. Entre estos elementos, se destacan el carácter familiar que toma el proceso y la vinculación que, tras el asentamiento en la ciudad, mantienen los hogares con sus lugares de origen, que siguen siendo la base simbólica de una identidad “transterritorial” y de comportamientos “holistas”.

Abstract

This article discusses if the des territorialization of the identities that associates to the globalization is useful to describe the new relationship with the space that maintain the indigenous populations of the Latin America like effect of the “dispersion” process that have lived for some decades. The comparison in the way that the migratory process has been given in indigenous and not indigenous homes that reside in three popular spaces of the city of Guatemala shows some differences that allow to speak of an “indigenous migration” as specific process, marked for its ethnic condition. Among these elements, they stand out the family character that takes the process and the linking that, after the establishment in the city, maintain their homes with their origin places. but it continues being the symbolic base of a transterritorial identity and some “holistas” behaviors.

Introducción

Dentro del actual contexto de globalización, cada vez surgen más voces que, frente a la forma monolítica en que se trabajó habitualmente la relación espacio-cultura-sociedad, recuperan la heterogeneidad sociocultural del mundo y las consecuencias que ello conlleva (Appadurai, 1990; Rosaldo, 1994; Goode y Schneider, 1994; Comaroff, 1996). Quizá por ello, uno de los ejes del pensamiento postmoderno asociado a esta globalización es el reclamo de una nueva concepción del espacio como categoría de análisis social, que lleva a la concepción de un “hiperespacio” en que “las cosas se disuelven” (Rosenau, 1992: 69). En este sentido, Appadurai ha descrito esta

época como la de una “desterritorialización” de los fenómenos sociales, producto de la extensión de los “flujos de cultura global” (Rosenau, 1990: 296) y de la movilidad de grupos de población, que “... cada vez operan más en formas que trascienden fronteras e *identidades territoriales específicas*”. (Rosenau, 1992:192).

Sin embargo, cuando se habla de las poblaciones indias de Latinoamérica, el asunto no parece tan sencillo: “reterritorialización” sería un término más ajustado que el de “desterritorialización” o, en palabras más acordes con la época, podemos hablar de una identidad “trans-territorial” o “trans-espacial”, en el sentido de que con la dispersión espacial, la identidad indígena trasciende el espacio, lo supera como categoría cerrada y exclusiva para convertirlo en simbólicamente inclusiva. Esto es lo que plantea este artículo, a partir del caso de la migración indígena a la capital de Guatemala.¹

Guatemala: etnicidad, migración y espacios urbanos

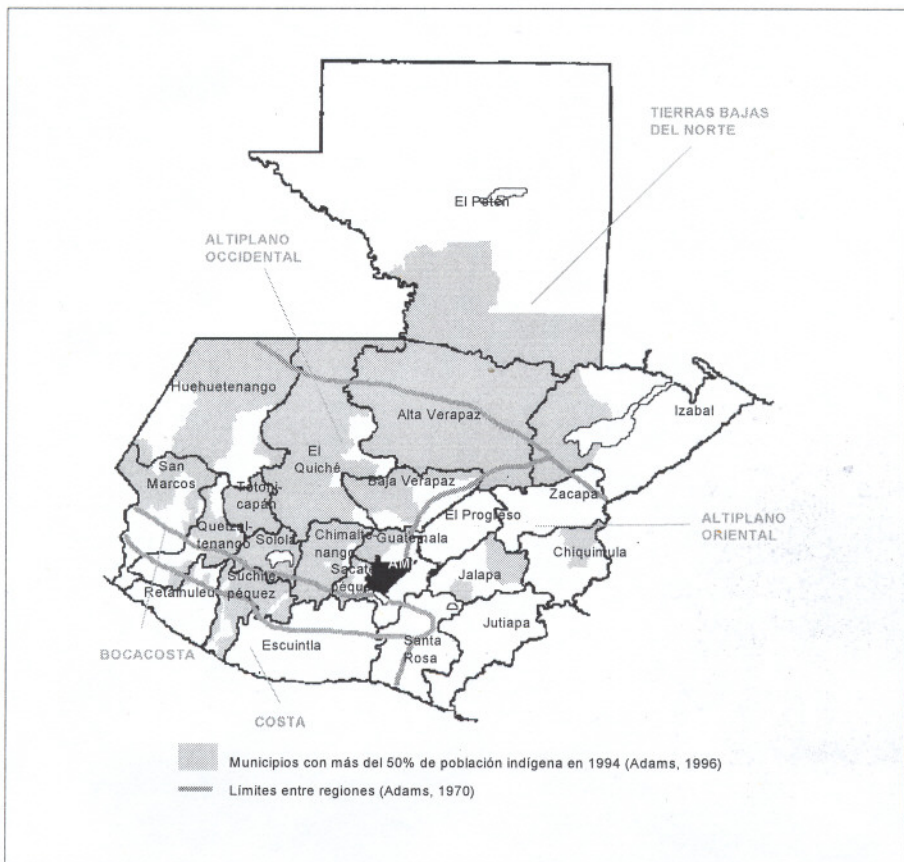
Dentro de Latinoamérica, Guatemala es un país que, se destaca por la alta proporción de su población indígena: según el último censo, 43 por ciento se había considerado como tal (INE, 1996). Esta presencia es producto de un desarrollo histórico que inicia con la Colonia española y toma un nuevo aspecto a finales del XIX con la implantación en la Bocacosta del café como producto de exportación y el liberalismo como doctrina política (Smith, 1990; Taracena, 1997). Además de ir definiendo los contenidos de lo que en la actualidad se asume que diferencia a los indígenas del resto de la población, a lo largo de este proceso la diferencia étnica fue tomando un referente espacial (Alonso, 1994), por el que los indígenas fueron quedando asumidos al Altiplano Occidental, mientras se asumía que el Altiplano Oriental era “la tierra” de los ladinos o no indígenas (mapa 1).

La modernización que inicia en la década de los cincuenta, con todo y poder considerarse “tardía y parcial” (Pérez Sainz, 1994) trae una serie de efectos en la distribución espacial de la población, con el surgimiento de lo que Adams

¹ Este trabajo forma parte de mi tesis doctoral, titulada *Cultura, pobreza y diferencia étnica en ciudad Guatemala*, en que, a partir de una comparación sistemática de la forma en que en los hogares indígenas y no indígenas residentes en esa ciudad se desarrollan en las actividades relacionadas con la subsistencia cotidiana se muestra cómo la específica “experiencia histórica” de la población indígena ha dado como resultado formas de concebir la familia, el hogar y el empleo diferentes a quienes no han sido considerados indígenas. Para las argumentaciones que no se desarrollen en este artículo, me remito a ella.

(1970) denomina “regiones nuevas”: la costa sur se convierte en la nueva región motor de la economía guatemalteca a través de la ganadería y el cultivo de agroexportación; la capital pasa a ser el área metropolitana de Guatemala (AMG) al recibir la mayor parte de la emigración, y las tierras altas del norte se pueblan a partir de los setenta como frontera agrícola de unos altiplanos que ya no daban para subsistir a sus pobladores.

MAPA 1
GUATEMALA: REGIONES, DEPARTAMENTOS Y DISTRIBUCIÓN
ESPACIAL DE LA POBLACIÓN INDÍGENA



Fuente: s/f.

Los estudios migratorios hechos en Guatemala (Arias, 1965 y AVANCSO, 1991) han destacado siempre la mayor movilidad de los no indígenas y esto —junto al estereotipo del “indio comunitario”— ha hecho minusvalorar el efecto de la movilidad de la población indígena que, si en términos absolutos ha sido hasta ahora menor que la de los no indígenas, en términos relativos también ha sido importante. En la Bocacosta el proceso de poblamiento es más antiguo y, por tanto, ha tenido más consecuencias (Adams, 1956; Hawkins, 1984). Al sur, la costa es un espacio donde predominan los ladinos por poblamiento, pero donde también sobreviven familias indígenas. En el norte, en cambio, la presencia indígena es más fuerte: es su terreno de “expansión” agrícola. El área metropolitana es donde más tarde llegan y donde, según los censos, menos se aprecia la presencia indígena, tanto por la abrumadora proporción de la migración no indígena, como por los prejuicios ideológicos que no promueven su identificación. La gran densidad poblacional de esta ciudad oculta un hecho que puede ser muy significativo: con sus 150 000 o 200 000 indígenas, el área metropolitana de Guatemala es actualmente el mayor núcleo de población maya del país.

Toda esta movilidad se da sobre todo a partir de los setenta y, por tanto, más que asociada a la modernización, lo está a su fracaso, que expulsa de sus lugares de origen a quienes han intentado permanecer en ellos por todos los medios. Una consecuencia concreta de esta crisis es la violencia desatada entre finales de los setenta y mediados de los ochenta, con especial saña en las comunidades indígenas (Carmack, 1991; CEH, 1999), siendo un factor más que provoca la movilidad de esta población (Avancso, 1992; Bastos y Camus, 1994), que empieza a llegar a México e incluso a Estados Unidos (Burns, 1992). Con ello, los indígenas guatemaltecos han empezado a sumarse ya a la “transnacionalización” (Kearney y Nagenast, 1989) propia de la globalización.

Fruto de este proceso ya no podemos hablar sólo del confinamiento de los indígenas en el Altiplano Occidental, que fue la tendencia histórica que acabó de cristalizar con la llegada del liberalismo, porque en estos años, esos “indígenas del altiplano” muestran un doble movimiento, centrífugo y centrípeto. Por un lado, su mayor crecimiento se concentra en un núcleo claramente delimitado *dentro* del Altiplano, como ha demostrado claramente Adams (1996) y se refleja en los datos de Gellert, (1998). Pero, por ese mismo crecimiento, han debido salir de él ocupar *nuevos* espacios. Y uno de éstos, como se ha dicho, es el área metropolitana de Guatemala, donde llegan sobre todo a partir de los setenta y se van insertando en la colonias populares de una

ciudad que, por ser la capital del país y el foco de la modernización, no los “quiere ver”. Pese a que su presencia aumenta de 3.6 por ciento de su población en 1964 (DGE, 1971) a 11.5 por ciento en 1987 (INE, 1987), en estos últimos años ni oficialmente ni entre los estudiosos y menos en el “sentido común” se consideraba a los indígenas como pobladores del área metropolitana de Guatemala.

Este artículo trata la forma en que se da al llegada de los indígenas a esta ciudad, entendiéndola como parte del proceso de dispersión territorial apuntado. Para ello se basa en los datos recogidos a través de una encuesta y entrevistas que se realizaron a hogares indígenas y no indígenas residentes en tres colonias populares del AMG que representan diferentes situaciones urbanas.² A pesar de la diferencia étnica, se trata de vecinos, individuos y familias que comparten las duras condiciones de vida de cada uno de estos asentamientos.³ El análisis se fundamenta en una comparación sistemática de los comportamientos, para decir que lo que se considere como “indígena” lo será en la medida que los no indígenas no lo realicen. Por otro lado, trabajar sobre tres espacios, aunque complique el análisis, permite ver la diversidad de comportamientos que se da tanto entre indígenas como no indígenas y, dentro de ella, abstraer lo que es común según la identidad étnica.

Estos tres espacios, además de lo que representan en cuanto a la diversidad de formas de vivir la etnicidad en la ciudad de Guatemala, son trabajados por Manuela Camus en su artículo de este mismo número (ver también Bastos y Camus, 1995). Por tanto, aquí sólo voy a dar una breve descripción de cada uno de ellos para enmarcar el análisis que se realiza después.

La Ruedita es un pequeño asentamiento —2 000 habitantes— situado en los barrancos que rodean el centro de la ciudad de Guatemala. Su proceso de poblamiento empezó antes de los años cincuenta y, por tanto, representa los espacios desde los que los pobladores salen a trabajar en las múltiples ocupaciones formales e informales que otorga un centro degradado pero muy activo. 27 por ciento de sus jefes de hogar se identificaron como indígenas y entre ellos destaca

² La adscripción de los hogares a una u otra categoría étnica se hizo según la identificación que la informante —normalmente la mujer cabeza del hogar— hizo de sí misma y de su compañero. En caso de que ambos fueran identificados como indígenas, el hogar así se consideró, mientras que si ninguno de los dos lo era, el hogar era “no indígena”. Los casos en que uno era identificado como indígena y el otro no, se consideraron “mixtos”. Por su baja proporción, han sido retirados del análisis, dado que no suponen un fenómeno social relevante —por lo menos hasta la fecha— en la ciudad de Guatemala.

³ Sobre la pobreza como parte estructural de la vida en ciudad de Guatemala, ver Pérez Sainz, 1991; Bastos y Camus, 1990, 1992; UNICEF, 1993 y Gellert, 1999.

un grupo de 35 familias que provienen de un mismo municipio —Sacapulas, en el departamento de El Quiché— y están emparentadas entre sí. Estos sacapultecos son los que marcan la diferencia étnica en esta colonia, pues los indígenas que llegaron en los sesenta se “diluyeron” entre el resto de los pobladores.

La Brigada es una colonia situada en el municipio conurbado de Mixco, al noroccidente del AMG. Se trataba de una antigua aldea indígena que formaba parte de lo que Camus (2 000 y en este mismo número) denomina el “corredor” que históricamente unía a los municipios indígenas de San Juan y San Pedro Sacatepéquez con la capital. En el proceso de crecimiento metropolitano esta aldea fue fagocitada por la ciudad, pasando a ser una “colonia”. Por este proceso entre sus actuales habitantes quedan pobladores originarios, que dan un sustrato indígena a un ámbito que Camus considera una “coctelera” étnica en que no se marca la diferencia tanto como en La Ruedita, pero la etnicidad está presente.

Por último, el mercado de La Terminal es el más importante de ciudad de Guatemala, ya que ejerce como único lugar de mayoreo y además —como su nombre indica— comparte su espacio con la principal terminal de autobuses de la misma. Situadas en el centro geográfico de la ciudad, las actividades minoristas han desbordado su espacio inicial, invadiendo tanto la central de transporte como las cuadras vecinas, a base de puestos o de simple apropiación de las aceras, además de generar un “área de influencia” varias cuadras alrededor, en la que domina el caos y el desorden. Muchos de estos comerciantes residen en el mismo mercado o en los alrededores, en unas condiciones muy precarias, por lo que también ejerce como espacio residencial. Por la importancia de los indígenas en todas estas actividades, se puede considerar como un espacio muy etnizado, que de alguna forma es un “reducto” o “isla indígena” en el universo ideológicamente ladino de la capital.

El proceso migratorio

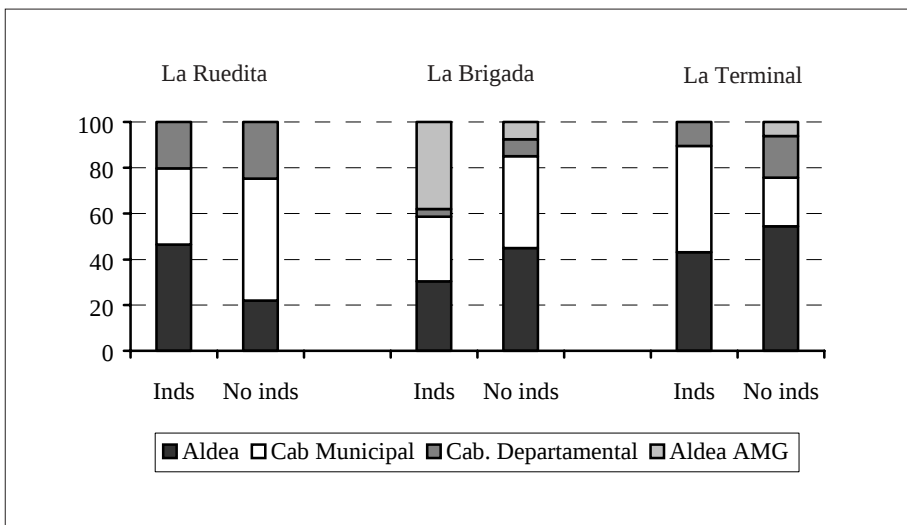
La ciudad de Guatemala se formó como una “ciudad de campesinos” (Roberts, 1997), que fueron creando, con su llegada el espacio capitalino, lo que hoy conocemos como el área metropolitana de Guatemala. Sin embargo, de aquello ha pasado ya tiempo, además de que cada espacio de estudio responde a un momento y situación diferentes en cuanto al proceso de creación del espacio urbano, y de que indígenas y no indígenas también intervinieron en él de formas diferentes. En este apartado se va a apreciar cómo ha sido el proceso de inserción en la ciudad en cada uno de los casos.

El lugar de origen

Dado lo relativamente reciente del proceso de formación del AMG, no es de extrañar que, como se ve en la gráfica 1, una alta proporción de hombres y mujeres que han formado los hogares estudiados no nacieran en la capital, sino que llegaron como migrantes. Es entre los no indígenas donde encontramos mayor presencia de hogares “urbanos” que responden a tres procesos. El primero, que se da sobre todo en La Ruedita, corresponde a los “oriundos”, personas provenientes de dinastías urbanas más o menos asentadas. Éste es el caso de doña Malena, cuyos padres formaban esos sectores populares “históricos” de la capital:

Mi papá vendía incienso, en aquel tiempo. Era de los que hacían así incienso así en tusa, es un material como el de ese sombrero ¿ve? El incienso es el que queman en las casas, él salía a vender, ahora mi mama la pasaba de lavar así en las casas. Siempre estuvimos en la zona 6.⁴

GRÁFICA 1
TIPO DE LOCALIDAD DE ORIGEN DE LOS MIGRANTES
(INCLUYENDO “PASIVOS”)



Fuente: s/f.

⁴ La ciudad de Guatemala se halla dividida administrativamente en “zonas” municipales. El centro lo forman de la zona 1 a la zona 6.

El segundo se refiere a hijos de migrantes —que llegaron antes o al inicio del proceso de metropolización—, por lo que serían capitalinos “de segunda generación”, como doña Paca y los escasos indígenas nacidos en la ciudad: sus padres provenían de San Pedro Sacatepéquez y

... vinieron aquí a la zona 3, yo sí me acuerdo que vivimos en la zona 3, como unos cinco años tal vez, vivíamos nosotros en un sitio grande, más para arriba del basurero. [El padre] hacía vendía así cosas, digamos, frijol, arroz, sí, eso es lo que él vendía antes, y mi mamá fruta, sí. Y luego nosotros vivimos aquí por la Colonia Milagro, en La Florida también [ambas en la periferia noroccidental del AMG]. Vivimos en muchos lados, siempre alquilando.

Por último, La Brigada es el único lugar donde encontramos en proporción destacable la tercera situación, los “migrantes pasivos”, que aunque nacieron en el actual territorio metropolitano, habría que considerarlos como “aldeanos” a los que el crecimiento metropolitano convirtió en “capitalinos”. Las palabras de don Vicente, de 72 años, nos muestran la ambigua posición de estos pobladores originarios respecto a la ciudad y la vida rural:

Mi papá es de aquí, de La Brigada, ahora, mi mamá es de San Juan [Sacatepéquez]. Todo eso son sus tierras de mí papá, me lo dejó a mí, es su herencia. Albañil era, sí, de todo sabe él, ¡pero a como sabe él, sé yo también! Yo aprendí de patojo [niño], yo compré plomo, yo compré nivel, yo compré escuadra. Trabajé treinta y siete años en la muni [Municipalidad de Guatemala].... Yo fui a cortar café a la finca de Chicacao [Suchitepéquez], trabajé mucho tiempo allí. Hasta allá iba yo y un mi cuñado que se llama Daniel Sequén. A mí me gusta la milpa, fui sembrador de milpa hasta en el Guarda [actual zona 11 de la capital]. Sembrando milpa, ahí trabajamos, ¡pura piedra!... no había camioneta [autobus], pura pata sale uno de aquí de la casa, sí.

El resto de los hogares nacieron fuera de la ciudad, y la inmensa mayoría en espacios rurales: aldeas y cabeceras municipales, mostrando una migración urbano-rural. En el caso de los indígenas, esto implica mayoritariamente haberse dedicado a actividades campesinas, que debían complementarse, ya fuera con el trabajo en las fincas de la costa y bocacosta, ya fuera con el comercio local, como relata don Roberto:

Nací en San Miguel las Canoas [aldea de San Martín Jilotepeque, Chimaltenango]. Mis papás sembraban milpa. Por medio de ellos fui trabajando, creciendo con ellos. Yo [fui] a la costa [recogida de café] a trabajar bastantes veces, no ganábamos nada,

mucha deuda, la milpa es con fertilizantes así por plagas, después hay que ir a pagar esa deuda de abono. Y viendo que ya no aguantaba uno y mal comida, no [hay] alimentación en las costas, no hay baño, no hay agua, uno bebe agua en el río ¡saber de dónde viene!, y regresa uno enfermo, ya el dinero no alcanza, entonces eso es sufrido. No alcanzaba para comer, lo que gana uno no es para uno, no alcanza lo que gana en la costa, entonces vender la cosecha para poder pagar, queda uno igual, volverse a meterse a deudas otra vez todos los años. Ella [su esposa] desde pequeña ya estaba trabajando. A la costa casi no fue ella, pero trabajando con vacas y aquellos cerdos, hay que mantenerlos, hay que darles de comer, hay que echar fertilizante debajo del cultivo, ir a cosechar, acarrear, guardar, desgranar, vender. Como no había camioneta allá, alguien cargaba, hay como veintidós kilómetros del pueblo ida y vuelta.

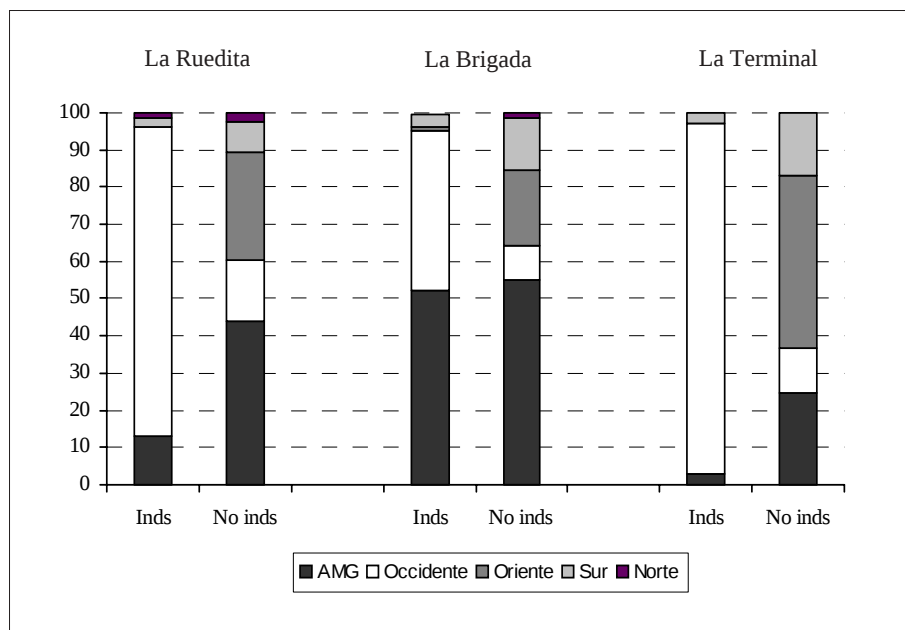
Entre los no indígenas, también encontramos campesinos, como don Reynaldo, que también trabajó la milpa con su padre, aunque sus palabras muestran unas diferentes relaciones productivas y laborales que se daban en su natal Bareberen (Santa Rosa):

Fui creciendo y fui ayudando con la milpa, hacía los trabajos de la milpa y después nos íbamos al corte de café. En la finca habían granitos tirados y el patrón nos los daba como ganancia de uno... El patrón tenía una extensión, pongámosle, como unos 30 kilómetros cuadrados (sic), pero para hablarle del patrón en aquel tiempo, pues, fue buenísimo: sin cobrar un solo centavo él nos daba la tierra para sembrar nuestro maíz y no nos cobraba un solo centavo.

Además, se da entre ellos una variedad ocupacional que no encontramos entre los indígenas; antes de llegar a la capital, don Justo fue maestro y encargado de correos; don Joel trabajaba en una finca como contable y don Antonio era ya albañil en el Puerto de San José, ocupaciones que apenas encontramos entre los indígenas.

Reflejando la distribución espacial de la diferencia étnica existente en Guatemala, la gráfica 2 muestra cómo la inmensa mayoría de los indígenas nació en el Occidente, aunque dentro de él provengan de sub-regiones distintas según su actual área de residencia: por el peso de los sacapultecos, en La Ruedita el departamento de El Quiché es el más frecuente, mientras el resto proviene de lugares muy variados; en La Brigada los hogares son originarios del altiplano central Kaqchikel, sobre todo del mismo departamento de Guatemala —que sería totalmente mayoritario al unirle los pasivos— lo que refrenda su posición en el “corredor” y, por último, en La Terminal, la mayoría de los comerciantes provienen de esa área formada por el sur de El Quiché y Totonicapán, históricamente muy vinculadas al comercio (Carmack, 1990; Smith, 1978).

GRÁFICA 2
REGIÓN DE ORIGEN



Fuente: s/f.

En contraste con esta homogeneidad, los no indígenas muestran orígenes más diversos, acordes con su patrón histórico de distribución espacial. Si bien el Oriente es el origen más importante en los tres espacios, encontramos tanto “ladinos de Occidente” como hogares que provienen de las regiones nuevas, sobre todo el Sur. Aumentando la heterogeneidad, las regiones de origen tampoco determinan las ocupaciones previas, sino que se entremezclan con ellas.

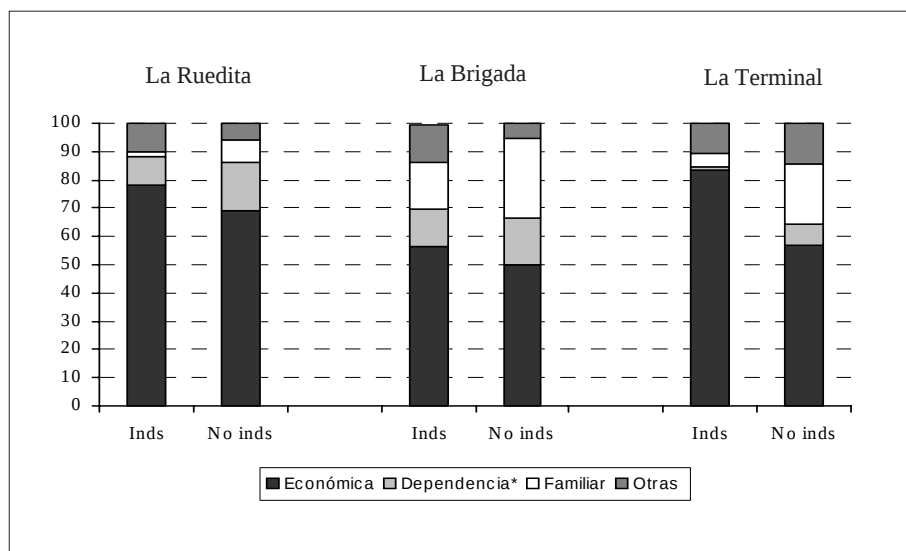
La decisión y la forma de migrar

Estos migrantes, que “crearon” el área metropolitana de Guatemala, salieron de sus lugares de origen expulsados por los cambios que la modernización estaba trayendo al campo y después por los efectos de la crisis en él. Esto se refleja perfectamente en los hogares estudiados: la mayoría de las personas aducen

para migrar causas económicas (gráfica 3). Sin embargo, las formas que toma esta expulsión se reflejan en que dentro de este apelativo general de “causa económica”, se pueden distinguir, al menos, dos procesos diferentes: quienes salieron “porque allá no se podía vivir” y quienes lo hicieron “para mejorar”. En la primera situación encontramos a la mayoría de los indígenas, cuyas respuestas e historias son bastante homogéneas:

[Me vine] pues por la necesidad, buscando dónde, [para] conseguir trabajo seguro, porque en la costa se trabaja sólo por mes..., allá donde somos nosotros no hay trabajo, solamente en la agricultura, pues, pero no, no muy se da, hay que ir a las fincas para ganar el sustento de toda la familia...

GRÁFICA 3
RAZÓN DE MIGRAR



Fuente: s/f.

Relacionado con la variedad ocupacional que se ha visto, entre los no indígenas hallamos más diversidad en cuanto a estas motivaciones. Desde luego, hay casos de ausencia de oportunidades de sobrevivencia como los que acabamos de ver, pero también hay quienes no encontraron allá posibilidades para desarrollar las habilidades no campesinas que habían desarrollado. Don Justo, cuyos abuelos fueron a establecerse en el pueblo ixil de Chajul (norte de El Quiché) es una muestra de esta situación:

Mi papá tenía carnicería en Chajul, buen negocio. La familia de mi mamá eran habilitadores de fincas, para mandar gente... Yo, llegando a los dieciocho años quise yo prestar mi servicio militar, nos estuvieron dando clases y llegué a ser sargento primero de militar y sólo trabajé en oficina, yo ayudaba al sargento ahí hacer liquidaciones. Hice dos años, causé baja y regresé a mi pueblo. Estando en Chajul allá me dieron de oficial de la Secretaría Municipal y trabajé dos años con el alcalde. En eso hubo cambio de gobierno, me sacaron de la Secretaría y me vine para San Juan Cotzal [otro pueblo ixil cercano]. Me dieron la Secretaría de oficial también, ahí fue que me hice con mi señora. Fui encargado de correos, pero me cansé, ya no pude yo adelantar, mis hijos estaban creciendo. Tenía mis tiendas, tenía mi buena milpa, mis amigos me daban terreno para sembrar, sólo con el sueldo no me alcanzaba, no aguanté. Entonces de ahí me fui a la finca San Francisco, para una aldea arriba de San Francisco, me fui de maestro. Estando yo en esa finca me mandó llamar don Celestino Brol [el propietario]: “mire, don Justo —me dijo— yo quiero darle empleo aquí”. Me dio de guardalmacén de ahí de la finca, tomaba yo datos de todo el movimiento de la finca, entradas de café y todo eso. Pero en vista que ya mi familia estaba creciendo, no tenía ningún adelanto allá en mis circunstancias económicas, entonces yo le pedí aumento a mi patrón, no le pareció a él, no le gustó, pero era mi deber, mi necesidad, no me lo dio. Entonces una noticia de una mi hermana que ya vivía aquí en la capital, me decía cada vez que escribía “venite para acá”, entonces me decidí y pedí mi renuncia...

Además de estas causas económicas, las razones familiares también han sido causa de migrar a la ciudad, y de nuevo las encontramos más entre los no indígenas. Entre ellas las hay muy diversas, pero algo recurrente es la variable composición familiar que caracteriza a este grupo este grupo (Bastos, 1999, 2000). Así continúa la historia de don Reynaldo:

...mi papá sufrió un accidente, le cayó gangrena, murió. Y como nosotros estábamos tan hallados con él, que la mayor parte la pasábamos con él y no con mi mamá, entonces sentimos mucho, sí. En ese entonces mi mamá se enamoró de otro señor y se iban a juntar, yo por lo menos tenía doce años, mi hermano tenía dieciseis, entonces nosotros sentimos mucho cierto reproche hacia esta persona, no lo pudimos aceptar como padre y nos venimos. Aquí ya teníamos otro hermano, pero solo hijo de mi papá, pero no de mi mamá...

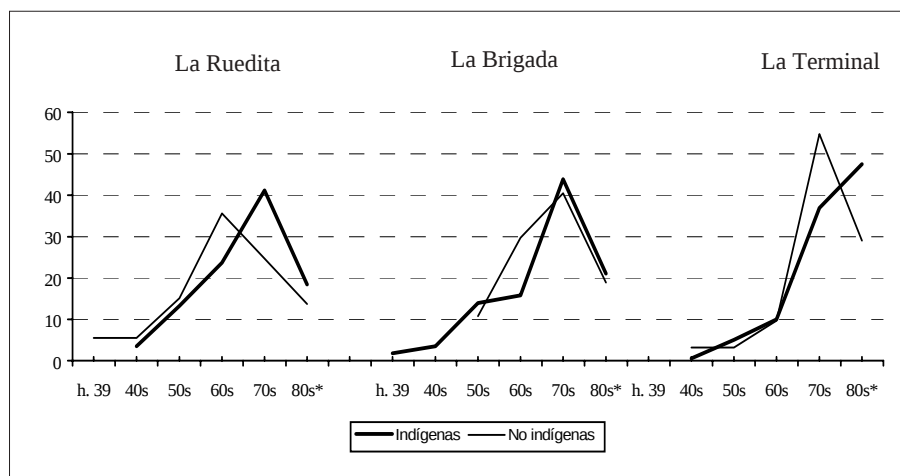
Otro tipo de razones explícitas dadas para migrar, como los efectos del fuerte terremoto ocurrido en 1976 —que según versiones oficiales “llenaron la capital de campesinos”— o el desplazamiento por la violencia de los ochenta, apenas aparecen. En el primer caso, parece que este terremoto no hizo más que acelerar

la imposibilidad de sobrevivencia, por lo que es la causa económica la declarada. En el segundo, es evidente que el miedo permanecía entre los desplazados, aún a mitad de los noventa, por lo que era muy difícil que se reconocieran como tales (por lo que podemos suponer que realmente son más que los que lo declaran).

Los tres espacios se forman con población llegada en diferentes momentos, pero dentro de ello, la llegada masiva de los indígenas es siempre posterior a la de los no indígenas, como se ve en la gráfica 4. La Ruedita recoge a quienes llegaron hace más tiempo y muestra de forma clara el patrón diferenciado por adscripción étnica: entre los no indígenas el aumento es considerable hasta los sesenta, y ahí casi se detiene, mientras que los indígenas lo hacen en la década posterior. Por su situación periférica, La Brigada recibe el grueso de sus pobladores en los setenta, y en ella parecería desmentirse la tendencia de la posterior llegada indígena. Su situación en el corredor hace que desde antes de la metropolización ya sea un lugar de acogida de indígenas que viven en ese peculiar espacio. En los años cincuenta, los no indígenas “irrumper” en la escena, mostrando en los sesenta mayor presencia que los indígenas (ninguno llega en esta década), tendencia que se iguala cuando en los setenta estos últimos —ya fuera de la lógica histórica del corredor y más bien atendiendo a la de la modernización— llegan de forma abrumadora. Por último, La Terminal responde a una lógica propia: una base de gente muy antigua sobre la que la mayoría llegó más recientemente, en un proceso que llegó a su fin en los setenta para los no indígenas pero que no parece ser así para los indígenas.

Este diferente patrón cronológico tiene consecuencias en otra serie de elementos que configuran el proceso migratorio. Entre los indígenas se dan comportamientos diferentes entre el grupo menor que llegó antes o durante el proceso de modernización y el mayor que llegó en los setenta y ochenta, mientras que esta distinción no es tan clara entre los no indígenas, como se aprecia en el cuadro 1. Así, los indígenas de llegada previa a la crisis tienden a provenir menos de aldea y con más presencia de razones no económicas que quienes lo hacen posteriormente. Sin embargo, entre los no indígenas, las causas familiares están presentes a lo largo del desarrollo histórico con igual fuerza.

GRÁFICA 4
DÉCADA DE LLEGADA AL AMG



Fuente: s/f.

CUADRO 1
RELACIÓN DE CARACTERÍSTICAS DE LA MIGRACIÓN CON EL PERIODO
EN QUE ÉSTA SE HIZO (VALORES DE SOMMERS CON PERIODO DE
LLEGADA COMO VARIABLE INDEPENDIENTE)

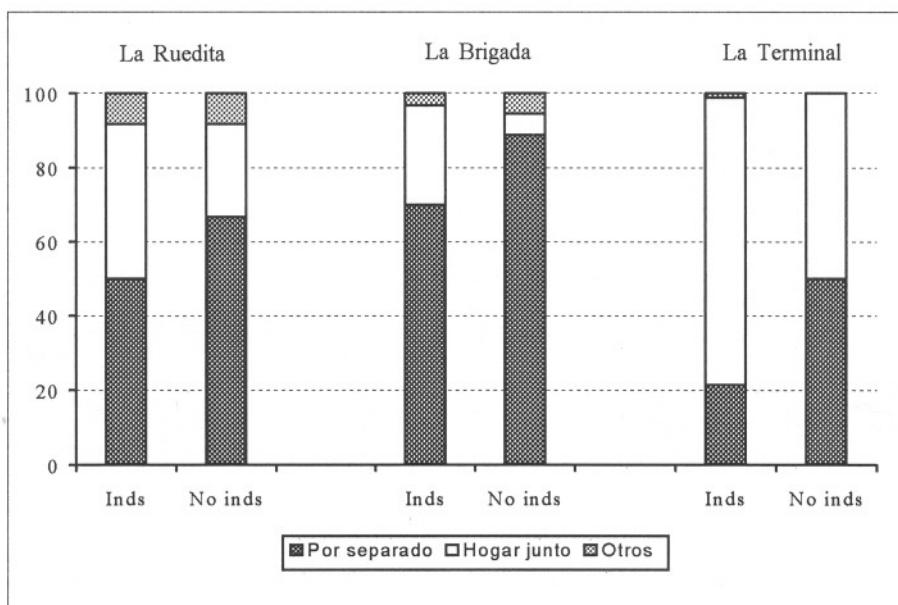
	La ruedita		La brigada		La terminal	
	Inds	No inds	Inds	No inds	Inds	No inds
Categoría lugar nacimiento	378	077	201	109	156	024
Causa de salida	109	-106	258	015	019	'94
Forma de salida	436	-097	137	074	297	290
Conocimiento previo	320	169	239	104	290	350
Familiares en AMG	237	137	190	166	127	322
Paisanos en AMG	289	141	193	234	182	186
Ayudas al llegar	226	067	208	190	-065	186

Fuente: s/f.

Este patrón también se aprecia en otro elemento importante para comprender la relación de los actuales hogares con el mundo urbano: la relación que existe entre la forma en que se salió del lugar de origen y el hogar actual (si salió ya formado o se formó aquí), que aparece en la gráfica 5. Entre los indígenas,

además de con el momento, también se relaciona con las causas inmediatas del evento (como se aprecia en el cuadro 2). Así, las razones familiares se dan en la fase en que los individuos llegan solos (aunque no sólo lo hagan por esto); mientras que en la fase de llegada mayoritaria, cuando son más importantes las causas económicas y la violencia se hace presente, la migración es sobre todo familiar. Entre los no indígenas tampoco existe un patrón claro respecto a este elemento: la presencia abrumadora de la llegada por separado muestra que no existe la relación con la movilización económica que se da entre los indígenas.

GRÁFICA 5
FORMA DE SALIDA AL AMG



Fuente: s/f.

En La Ruedita, el patrón intermedio de forma de salida entre los indígenas esconde una dualidad de comportamientos entre los sacapultecos, normalmente llegando en familia a partir de los años setenta, y el resto, que llegaron antes y en solitario. Los no indígenas siempre han llegado más de forma separada y lo familiar ha estado presente hasta el final. En La Brigada es donde se da de forma más general la llegada de forma individual —lo que ayudaría a explicar la

calidad de “coctelera” de ese espacio— y, por tanto, las diferencias son menores, pero aún así existen. Por último La Terminal se puebla a base de familias ya formadas, reforzando así su carácter de mundo cerrado, en que la minoría no indígena no se relaciona —al menos a nivel conyugal— con esa gran cantidad de hogares indígenas. Entre los indígenas, la mayoría llega en la última fase y por causas económicas, por lo que es más difícil encontrar la relación entre estos factores.

CUADRO 2
RELACIÓN DE CAUSA DE LA MIGRACIÓN CON FORMA FAMILIAR DE
SALIDA (VALORES DE SOMMERS CON FORMA DE SALIDA COMO
VARIABLE INDEPENDIENTE)

	<i>La ruedita</i>		<i>La brigada</i>		<i>La terminal</i>	
	<i>Inds</i>	<i>No inds</i>	<i>Inds</i>	<i>No inds</i>	<i>Inds</i>	<i>No inds</i>
Causa/forma de salida	555	159	350	-184	122	504

Fuente: s/f.

Todo esto puede hacer suponer una mayor vinculación de los indígenas con su lugar de origen y la concepción de la migración como una estrategia más doméstica que individual. La migración se realiza más tarde, una vez establecidos los vínculos comunitarios —e incluso habiendo participado en sus obligaciones rituales— y lo hace el conjunto completo, que es la forma en que en la comunidad se establecen las adscripciones internas, a veces sin que ello suponga la salida de todo el núcleo. Incluso en caso de venir solos, se puede mantener este comportamiento, como cuenta don Julio, que tras años de trabajo en una fábrica cercana a La Brigada

... me casé, ella era de mi pueblo, nos hicimos novios allá. Esperamos porque tenía que conseguir pisto [dinero] para el gasto del casamiento, trabajé tres años para conseguir dinero para el casamiento. El casamiento es allá en mi pueblo y después venimos para acá.

Este tipo de migración “por etapas”, en que primero viene un miembro y posteriormente el resto del hogar —la mujer aún sola o con sus hijos— se da sobre todo en La Terminal y es una muestra de cómo para los indígenas no parece que el cambio de residencia sea tan tajante como entre quienes no lo son.

Un caso extremo de esta situación la representan aquellos hogares que mantienen una doble residencia, hecho muy común en La Terminal: la migración se plantea desde el inicio concibiendo a la ciudad como el lugar en que se consiguen recursos para el grueso del hogar, que se mantiene en el lugar de origen, aunque a veces se convierte en una migración por etapas ante la inviabilidad económica de la opción, como lo muestra el caso de don Marcial:

La primera vez que yo vine aquí tal vez tengo como 12 años, solito me vine aquí, con un mi amigo. Ah, sí, aquí me crecí yo, aquí encontré negocios, nosotros fuimos los primeros que nos pasamos para acá [La Terminal]. [Cuando me casé] yo no muy me mantengo allá..., ya tengo negocio aquí en Guatemala, sólo mi esposa estaba allá y seis hijos, dos varones y cuatro mujeres, allí se crecieron, ya se casaron y ya se fueron, y ahora, esos dos, aquí nacieron... Sembraba pero sólo para el gasto de adentro, como agricultor más bien, pero como para hacer un negocio, ¡eso no! Como no teníamos negocio ahí, yo todo el que gano aquí para allá voy a ir a gastar, entonces ¿para qué?. En cambio aquí, lo que ganamos aquí, ¡aquí se queda! [La esposa] siempre viene, pero no muy se mantiene ella, ella siempre se mantiene más en la casa, se aburre de estar allá solita y como yo me mantengo más aquí que allá, llego y sólo llega el gasto estar diez o veinte días en la casa, entonces ¿para qué tener casa allá?, ¿para qué iba a pagar?. Se vino, ella ya tiene como sus veinte años de estar aquí en Guatemala.

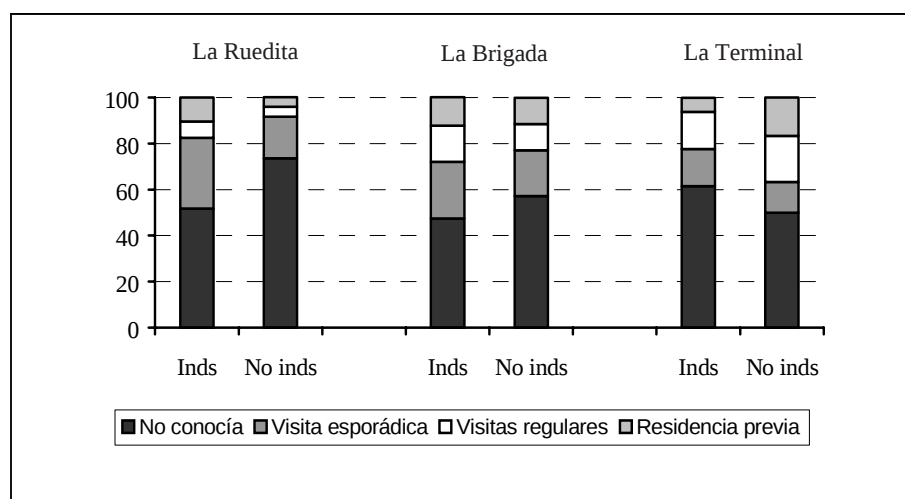
Por el contrario, entre los no indígenas, es mayor la proporción de quienes han formado su hogar ya en la ciudad, por diferentes factores. Por un lado, la forma individual de salir se mantiene en el tiempo y aún cuando las causas económicas sean las más fuertes. Por otro lado, entre quienes ahora son cabezas de hogar encontramos una mayor proporción de hijos de esos migrantes de hace 30 años, que llegaron jóvenes y aquí se unieron. Por último, las razones familiares suelen darse cuando los individuos son jóvenes y, por tanto, dependientes de su familia, por lo que es más normal que el hogar actual se haya formado aquí.

La elección de la capital

Pasamos ahora a indagar la razón por la que, frente a otras posibilidades, estos individuos y hogares escogieron la capital como destino. Si se hace caso directo a lo que los informantes dicen, estos migrantes vinieron a la capital por una razón clara: “aquí hay pisto [dinero]”, “aquí se puede negociar” son las fórmulas

que más repiten.⁵ Pero, además de ese componente económico, existen otras razones que aparecen a lo largo de las historias y que tienen que ver con la elección en concreto de la capital como lugar de destino. Como hemos visto en algunos de los testimonios previos, tener un pariente en la capital parece haber sido una razón importante para escoger este lugar, pues en general no existía un conocimiento previo de este ámbito urbano y quienes han visitado regularmente o han residido previamente se sitúan alrededor del 10 por ciento, ya sean indígenas o no (gráfica 6). Por el contrario, más de la mitad de los hogares e individuos contaron con algún tipo de apoyo efectivo en el momento de migrar (gráfica 7).⁶ Así, si bien no había un conocimiento directo del área metropolitana, éste ya podía ser conocido de forma indirecta, dada la gran cantidad de conocidos de los que se sabía que ya residían en este espacio y con los que posiblemente existía comunicación.⁷

GRÁFICA 6
CONOCIMIENTO PREVIO DE LA CAPITAL



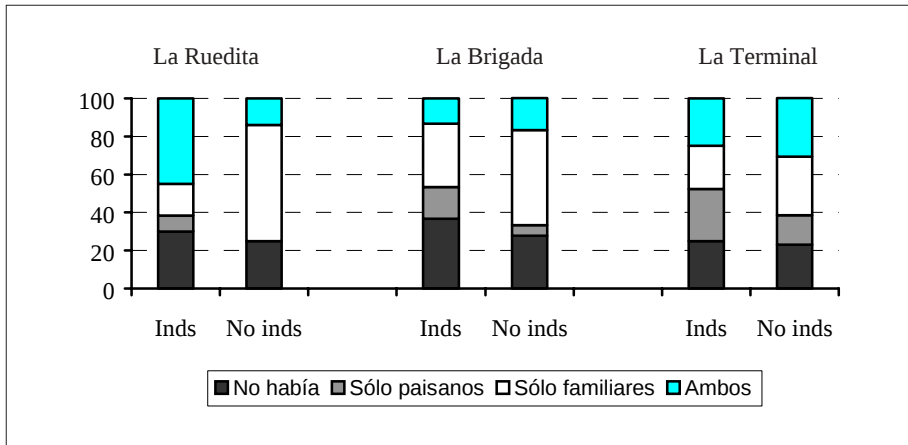
Fuente: s/f.

⁵ Otro grupo de respuestas tiene que ver con la concentración de servicios —médicos, por ejemplo— en la ciudad capital.

⁶ Esta proporción puede ser mayor aún, pues en las entrevistas prácticamente aparecen muy pocos casos en que a la llegada a la ciudad no se cuenta con el apoyo de alguien.

⁷ Hay que aclarar que sobre todo en el caso de los paisanos, no estamos hablando del hecho objetivo de su presencia en el AMG, sino de la *percepción* al respecto. Eso puede explicar la aparente contradicción entre la concentración de migrantes de los municipios del norte del departamento de Guatemala en La Brigada y el desconocimiento de paisanos por parte de los migrantes.

GRÁFICA 7
VÍNCULOS EN LA CAPITAL



Fuente: s/f.

De nuevo, estos aspectos también están en relación con el eje cronológico. Por un lado, conforme pasa el tiempo —y sobre todo se extienden los efectos de la modernización— se va intensificando el contacto del medio rural con la capital —empezando así a disolverse este binomio— y aumentan las posibilidades de conocer, visitar o haber residido en ella. Por otro, conforme la ciudad se va poblando de migrantes, se van creando redes de paisanos y familiares que sirven de contacto para los que lleguen posteriormente. La existencia de conocidos que residen previamente en la ciudad puede hablarnos de la existencia de una tradición migratoria previa, que explicaría en parte tanto la salida como la elección del lugar. Además, supone la posibilidad de que estas personas ejerzan como cabeza de puente a la hora de salir y, sobre todo, de llegar a la ciudad.

Así, no tuvieron apoyos quienes llegaron por una emergencia o razones “médicas”, como la familia de doña Felisa —el padre estaba enfermo y tuvieron que vender todo en Patulul para trasladarse a la ciudad— o la madre de doña Tecla —sin tanta emergencia, pero tuvo que trasladarse de Bananera a la capital, buscando asistencia médica que allá no había—. Pero, en general, se trata de los migrantes más antiguos, que muchas veces se convirtieron en cabezas de puente para posteriores llegadas, como el esposo de doña Pancha entre los sacapultecos (que ahora se verá), o don Jordán entre los de Agua Blanca (Jutiapa):

Sí, tenía dieciocho años, vine buscando mejoras de vida, a ver si la vida aquí cambiaba ¿va?, así es. Fíjese que me vine con un primo, y sufrimos juntos los dos. Sufrimos, sufrimos, como nadie nos conocía aquí, nadie podía dar referencias de nosotros, entonces nos costaba conseguir trabajo, entonces al hallar un trabajito, había que portarse bien uno, para que la gente le tuviera confianza a uno, y poder recomendar uno a otro familiar. Así lo hicimos, se fue viniendo bastante familia, ya estando aquí ubicado, tenía yo un mi trabajito fijo, pagaba un mi apartamento aunque fuera humilde, entonces ya podía yo ayudar a otro mi familiar, ya no pagaba donde vivir, ya yo le podía conseguir trabajo, yo lo podía recomendar a donde le daban la comida, ¿verdad?, porque a mí ya me conocían, ya me tenían confianza.

A partir de esos casos, se van configurando “cadenas migratorias” más o menos orgánicas que hacen que quienes lleguen después de los setenta tengan más vínculos. Se trata de una migración en escalada en que las relaciones de parentesco (con o sin paisanos además) suponen al menos un conocimiento indirecto del espacio al que se va a ir a residir. Los sacapultecos de La Ruedita muestran el patrón más claro en este sentido: la instalación en esta colonia de una primera familia sirvió para que los hombres tuvieran una opción de empleo tras conocer la ciudad durante el servicio militar o en idas esporádicas a visitarlos. Así cuenta Chabela de su padre:

Él vino al ejército. Tenía un tío acá que estaba en la policía nacional, a través de él, pues, él fue al servicio militar. Había más en el cuartel que eran como él, también de la misma aldea de donde es él. Luego de haber prestado su servicio acá tres años, se volvió a ir a Sacapulas. Él viajó unos cuántos meses todavía a la costa, después ya buscó a mi mamá y todo eso. Él le trabajaba a su papá: sembrar milpa, estuvo bajando a la costa. Él se vino, tal vez a los dos años, cuando yo apenas tal vez tenía meses, para trabajar de policía. Vino por mi tío, que estaba acá, un hermano de mi mamá y un hermano mayor, que ya estaba acá también. También eran policías. Primero se vino él y ya, en definitivo, cuando yo ya me acuerdo que ya estábamos aquí, ya era de seis años. Entonces ya éramos tres. Vinimos a La Ruedita, ya había gente [de Sacapulas]. Estaba la hermana, Doña Pancha, otro hermano de él, de mi mamá y un hermano de mi papá también.

La Brigada presenta, al igual que el resto de los pobladores de La Ruedita, un patrón un tanto desdibujado. En este caso, podríamos hablar de los efectos de su ubicación en el propio corredor; por un lado es el lugar con más conocimiento e incluso residencia previos, pero por otro, los vínculos no son muy fuertes. En La Terminal se da un patrón diverso. Por un lado, una gran cantidad no conocía en absoluto la capital, aunque la presencia de paisanos era

importante. Éste parece ser el vínculo más importante, precisamente por esa tradición comercial-migratoria mencionada. Por otro, la mayor proporción de vistas regulares se puede deber a la calidad de comerciantes, previa a la migración de algunos de los que posteriormente acabaron asentándose en la ciudad:

Yo casi aquí nací en la capital, como mi mamá era comerciante también, ella vendía en el [mercado] Sur Dos. Nosotros nos veníamos el día lunes y nos íbamos el día sábado a la casa, así la semana trabajamos nosotros aquí en la capital. Después de eso, como yo me fui con mi esposo, yo dejé el negocio. Al fin me vine para acá, me vine con mi hermana.

Por último, y quizá mostrando su mayor grado de precariedad, los hogares de La Terminal fueron los que menos pudieron contar con apoyo directo y es donde más se dio de forma indirecta, ayudando a conseguir, ya sea trabajo, ya sea residencia, pero sin los recursos necesarios para un apoyo directo.

La migración y la pertenencia comunitaria

Hasta este momento se ha considerado la migración como una forma de movilización espacial de un individuo o conjunto doméstico. De forma clásica se ha supuesto que esto implicaba en ellos un cambio radical de forma de vida al pasar a ser habitantes “urbanos” e, implícitamente, perder toda calidad de “rurales”. Sin embargo, los estudios ya clásicos de Long y Roberts (1978) en Perú, y los posteriores llevados a cabo a partir de ellos (Hirabayasi, 1983; Altamirano, 1984) demostraron que este cambio de residencia no tenía que conllevar una ruptura y que, de hecho, en la ciudad, las relaciones paisanales tenían una función de inserción, lo que llevaba a un mantenimiento de las identidades regionales (Altamirano e Hirabayasi, 1997).

Vamos a ver cómo en el AMG se confirman estas ideas, pero introduciendo un aspecto que está implícito en estos trabajos, aunque sus autores no lo consideren como la variable básica: la relación de los indígenas con su lugar de origen es mucho más fuerte que la que mantienen quienes no son indígenas.⁸

⁸ Camus (2000) muestra cómo estos trabajos analizan los vínculos campo-ciudad desde una perspectiva regional, siempre trabajando sobre población indígena, pero obviando su peculiaridad étnica o sumiéndola en la regional-paisanal.

Como una muestra de su forma de entender la pertenencia comunitaria en una situación de dispersión espacial, su asentamiento en el ámbito urbano no supone una ruptura con su pueblo, con lo que estas familias relativizan con sus prácticas cotidianas la dicotomía analítica urbano-rural. Entre los no indígenas, por el contrario, estos lazos son mucho menores y, en muchos casos, sí que se puede hablar de que la llegada a la ciudad marca un momento en que se abandonan las pertenencias rurales y las relaciones con el lugar de origen.⁹

Los vínculos con el lugar de origen

En Guatemala son prácticamente inexistentes los “clubes de migrantes” que han sido una de las bases de los estudios citados, posiblemente por factores que incluyen lo relativamente pequeño del territorio nacional, la represión política que ha acompañado el proceso de modernización y, para los indígenas, la presión sobre su invisibilidad como una forma de sobrevivencia social. Sin embargo, es justo entre ellos, en concreto entre la “comunidad” que en tantos aspectos suponen los sacapultecos, donde encontramos la única experiencia que conocemos en este sentido: desde mitad de los años setenta y con bastantes altibajos han venido funcionando en la capital la Fraternidad Sacapulteca y el Círculo Rioblanquense, organizando convivios entre los paisanos, enviando fondos al pueblo y haciendo gestiones para conseguir servicios allá.¹⁰ Sin embargo, su propia excepcionalidad hace necesario que el análisis de los vínculos con la comunidad deba hacerse de otra forma, desde el comportamiento concreto de los hogares al respecto, que se va basar en tres indicadores: las visitas al lugar de origen, las propiedades que se mantienen allá y la recepción de paisanos en la ciudad.

La gráfica 8 muestra que hombres y mujeres cabezas de los hogares indígenas visitan sus lugares de origen en una proporción y con una frecuencia mucho más alta que quienes no lo son: 40 por ciento de estos últimos no ha regresado a donde nació desde que llegó a la ciudad (o al menos, así lo expresa),

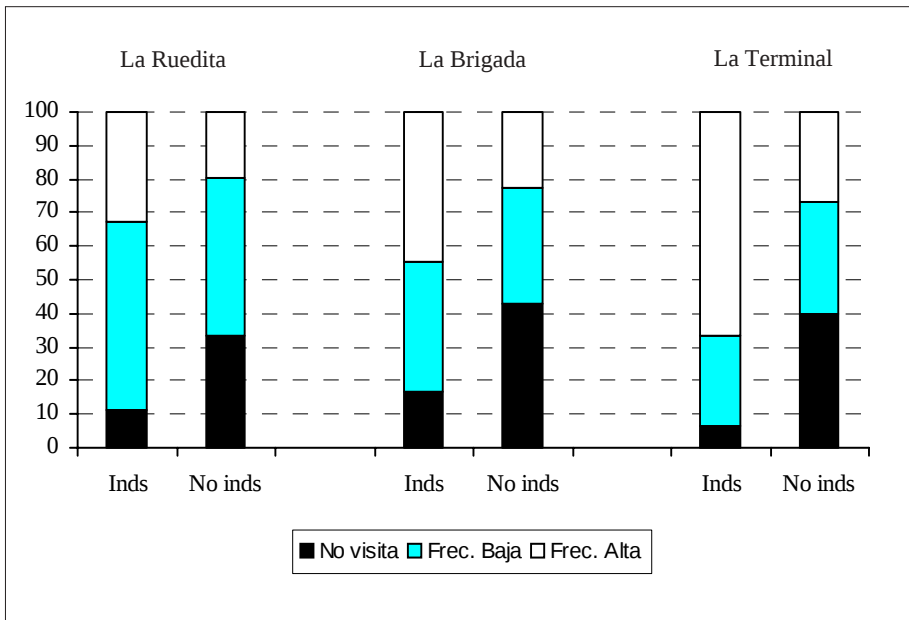
⁹ Los indicadores utilizados en las tres gráficas que siguen muestran diferencias estadísticamente significativas entre indígenas y no indígenas en los tres universos (excepto la recepción de paisanos en La Terminal).

¹⁰ Para un análisis de esta experiencia me remito a Camus (2000). Esta dualidad de representación local, más extraña aún en un entorno en que una sola ya es excepcional, refleja una característica histórica de la conformación social sacapulteca: la pervivencia de las “parcialidades” o barrios como forma de identificación y organización de la vida social (Hill y Monaghan, 1987) y que en la actualidad se muestra en la rivalidad de la aldea de Río Blanco con la cabecera municipal.

mientras que los “desarraigados” suponen una franca minoría entre los indígenas, para quienes las diferencias por espacios están en el ritmo de estas visitas. La Terminal es, conforme se ha estado viendo, un lugar en que muchos de sus comerciantes parecen percibir vivir más en su comunidad que en la capital, por ello no nos ha de extrañar que la mayoría regrese al menos dos veces al año (y la mitad, cada tres meses por mucho) y que la vinculación sea en forma del conjunto familiar completo. El caso extremo es el de los comerciantes de doble residencia, como veíamos con don Marcial y que es mucho más claro en don Mateo:

Yo sólo quince días [estoy] por acá y quince días allá... allá estoy trabajando en el campo [que] es mío, tiene que cultivar. Nosotros, nos trabajamos dos juntos de aquí, el otro señor [con el que se turna] es de San Antonio Ilotenango del Quiché, cerca de mi pueblo [Sta. María Chiquimula, Totonicapán]. Le conocí en el hospedaje, por eso nos conocemos bien.

GRÁFICA 8
FRECUENCIA DE VISITAS AL LUGAR DE ORIGEN



Fuente: s/f.

En La Brigada, la vinculación toma un carácter especial, pues para los pasivos el lugar de origen es el mismo que el de residencia, por lo que no se da esta posibilidad de visita, pero eso no es óbice para que en los hogares en que uno de los cónyuges es de fuera, las visitas también sean algo habitual, aunque la vinculación de los hijos sea algo menor. Quizá por la cercanía con sus pueblos, entre los migrantes el ritmo, si no es tan alto como en La Terminal, sí se mantiene bastante frecuente:

Como allá [Rabinal, Baja Verapaz] vive mi mamá, me voy cada dos meses o cada tres meses a ver cómo están... He comprado un poquito de milpa, para sembrar, dejo a mi mamá que ella lo siembre, como aquí estoy ganando unos mis centavos... Ahora, ellos, como allá no hay trabajo, no hay nada, sólo esperan la cosecha de la milpa ... A los niños a veces no [los llevo], como tengo seis, entonces ya no puedo llevarlos a todos, tenemos que irnos dos o tres, los tengo que llevar. Mi esposa a veces también se va sola, a ver a su familia.

Finalmente, en La Ruedita, la mayor lejanía con los lugares de origen y la mayor vinculación urbana hacen que el ritmo sea menor, sobre todo entre los más antiguos. Pero de nuevo la estrecha relación de los sacapultecos con su lugar de origen hace que entre ellos lo mayoritario sean las visitas de todos los miembros de la familia, aunque sólo sea un par de veces al año. Chabela cuenta lo fluido de esta relación, pese a la misma percepción y a lo difícil que es mantenerla:

¿A Sacapulas?, no, creo que desde pequeña, cuando nos vinimos, ya no fuimos. Me acuerdo que fui hasta los 12 años, en la Fraternidad me tomaron a mí como candidata [a Reina de la Feria] y desde ese acto empecé a viajar por Sacapulas y empecé a conocer gente, porque no conocíamos, sólo conocíamos nuestro sectorcito, de mis abuelitos. Sí, luego de eso, fui otro año.... de ahí volví a ir hasta los 16, 15, tal vez 15 cuando ya fui, casi sólo para fiestas. Mi mamá está yendo ahora porque murió mi abuela, entonces fue al entierro, fuimos nosotros, fue ahora para el Día de los Santos, hasta ahora está frecuentando. En vacaciones era de estar en la casa, porque como ella tenía su negocio, no era de dejarlo, era de aprovechar a hacer un poquito más. La casa de mi papá y de mi mamá que construyeron, pues está deshabitada, no tiene nada, no la usan, vamos a dar con mis abuelitos. Cuando vamos, sólo vamos mis hermanos más grandes, o vamos con mis papás. Por ejemplo, ahora mi papá creo que hoy regresó de allá, perdió sus documentos y tuvo que ir a sacárselos allá. Si no, tampoco hubiera ido, porque no le gusta viajar, porque él dice que es un desperdicio de dinero, que no sé qué. Mi hermanita [9 años] ha estado viajando un poquito ahora, también porque ha servido como damisela a nosotros que

hemos participado en eventos culturales. También viaja con mi mamá, también el otro [hermano]. Para Semana Santa se fueron los tres, yo no fui, nos quedamos tres en la casa y se fueron. Siempre se quedan algunos en la casa. El Día de los Santos o iba mi hermana o iba sólo yo, nos íbamos con mi tía....Si salimos de Trapichitos [aldea de su padre], es de ir hasta Sacapulas, al centro y del centro conocemos a más jóvenes. Más o menos conocemos a la gente porque siempre, cada vez que íbamos, tres días allá y dos en Trapichitos. En fiestas era de ir a divertirnos.

Estas palabras nos muestran las diferentes causas a que pueden responder estas visitas. Aparte de cuestiones legales —siempre presentes—, la más explícita es la vinculación con la familia que se mantiene allá: como don Julio, se va al pueblo para ver al padre o la madre que allí residen aún; y de forma complementaria, se puede dejar de visitar si esa persona ya vino a la ciudad. Pero, como la madre de Chabela, esta relación toma un carácter ritual con la generalización de los viajes al lugar de origen el 2 de noviembre, Día de Muertos, que es una fecha citada casi como obligatoria. De forma similar, y como ha sido destacado por quienes estudian la migración indígena (Kearney, 1996; Zárate, 1997; Besserer, 1997), la “Fiesta Patronal” es un momento importante, pues permite un tipo de socialización y simbolización muy concreto.¹¹

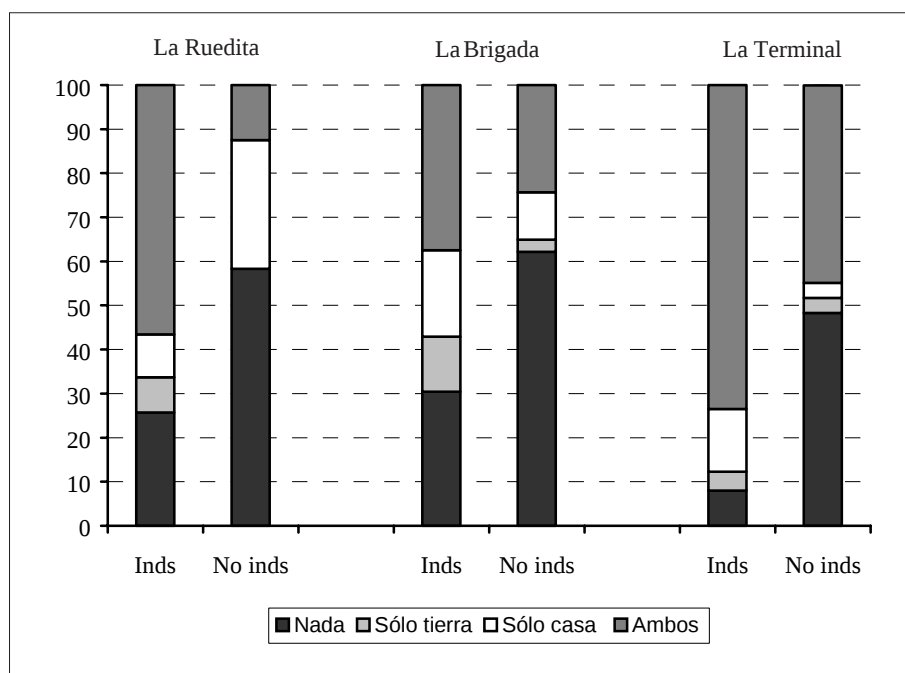
Este tipo de vinculación a través de visitas permite suponer que existe una relación, pero que ésta —excepto en el caso de los comerciantes de doble residencia— no cuestiona la toma de postura urbana por parte de los migrantes. Por ello es importante saber que existen otros motivos para viajar, dado que la venida a la ciudad no tiene por qué suponer un abandono de las pertenencias —casa y tierra— que atan al lugar de origen. En este caso (gráfica 9) se acentúan las diferencias étnicas detectadas: entre los no indígenas es mucho más extraño mantenerlas, a lo que cabría sumar la idea de que, para los indígenas, casa y tierra forman una unidad que hace que sea la situación más importante. Cuando ello no es posible, mantener o haber comprado casa o tierra es una opción que veíamos en los padres de Chabela, pero que casi no se da entre los no indígenas.

Las diferencias por universos que se dan en este aspecto corroboran las diversas formas de inserción urbana: en La Terminal prácticamente todos los hogares indígenas mantienen sus propiedades, pero entre los no indígenas esta vinculación también se da mucho más que en los otros universos, lo que nos habla de una “isla” de habitantes rurales en medio de la ciudad. Entre La Ruedita

¹¹ En el caso sacapulteco, además, tanto la Fraternidad Sacapulteca como el Círculo Rioblanquense organizan en la capital sendas reuniones de paisanos en fechas cercanas a las fiestas titulares de ambos lugares.

y La Brigada, la diferencia está en la proporción en que casa y tierra forman un conjunto, lo que puede estar en relación con la forma migratoria: al darse en familia, éstas ya existen y se mantienen en unidad, pero si la salida es más individual se rompe la ecuación y hay que recrearla en lo posible, normalmente comprando.

GRÁFICA 9
PERTENENCIAS EN ORIGEN

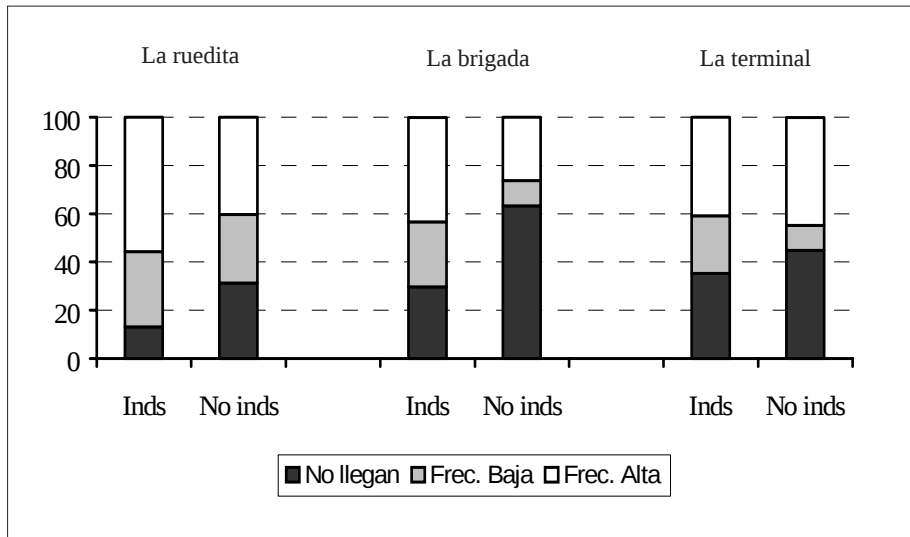


Fuente: s/f.

La última forma en que se observa esta vinculación es comprobando el papel que estos hogares cumplen respecto a sus familiares y paisanos que residen en el lugar de origen y llegan a la ciudad (gráfica 10). En general, excepto entre los no indígenas de La Brigada, es importante no como algo esporádico, sino con una frecuencia alta, sobre todo los indígenas de La Ruedita. Aunque se mantiene la disparidad étnica ya vista, parece que entre los no indígenas no visitar no implica romper del todo los lazos, sino una forma diferente de relación en que

prima la residencia urbana como recurso. Por ello, lo anterior no implica que entre los indígenas no se dé esta vinculación que encontramos entre los no indígenas. Lo que parece es que no responde a un patrón tan uniforme y a situaciones específicas.

GRÁFICA 10
VISITAS DESDE ORIGEN



Fuente: s/f.

Etnicidad y lazos comunitarios

A la hora de explicar este comportamiento una vez en la ciudad, varios elementos de la migración pueden ser importantes. Por un lado, será más proclive a mantener relación quien se haya visto obligado, contra su voluntad, a abandonar su pueblo que quien lo haya hecho con un cierto grado de voluntariedad.¹² También la edad de haber salido, y con ello el tiempo de haber vivido en el pueblo, incidirá en los lazos creados con la tierra y su gente. Por

¹² En este aspecto, el caso de los desplazados por la violencia es patético. Tuvieron que salir literalmente huyendo de sus pueblos, dejando abandonados, en muchos casos, casa, tierra y pertenencias, por lo que su situación en la ciudad es percibida siempre como algo provisional —aunque los hechos la vayan alargando—. Pero, por su especial situación, la mayoría de ellos no ha podido regresar a visitar su pueblo, y esto es uno de sus mayores reclamos y dolencias (Bastos y Camus, 1994).

último, es más probable que quienes han formado su hogar aquí provengan de comunidades diferentes, pero en quienes se movilizaron tras formar el núcleo, la relación familiar está más asociada con la paisanal y se refuerza si la migración no supuso una salida de todo el conjunto a la vez, sino que primero lo hizo un miembro y posteriormente fue llegando a la ciudad del resto del núcleo.

Estos factores son los que explican los diversos grados de vinculación de los no indígenas con los lugares de los que salieron. Los hogares formados por parejas del mismo lugar, y más aún si se trata de localidades campesinas en que éstas salieron ya unidas —o lo hicieron después entre paisanos—, expulsados por la falta de oportunidades y que mantienen cierta actividad recibiendo paisanos, son los que más contacto mantienen, tanto en forma de tierras y casa, como de visitas. Por el contrario, los formados por personas que llegaron solas y jóvenes a la ciudad o que buscaron con la migración romper con un lugar sin expectativas, o cuyas familias procedían de lugares diferentes, es más fácil que se sientan más identificados con su presente capitalino, y así hayan roto sus vínculos con el pasado.

Pero lo interesante es que entre los indígenas esto no ocurre de forma tan clara: los altos ritmos de visitas se explican porque no sólo los hogares que vinieron de la misma localidad ya formados son los que las realizan, sino que quienes lo hicieron aquí se las arreglan para mantener el contacto, aunque sea cada cónyuge llegando de forma separada a su localidad. Incluso se dan entre quienes parecen cumplir todas las condiciones para la ruptura de lazos, como Daniel, que se vino a la ciudad con 15 años —donde ya residía su madre separada del padre—, que aquí se juntó con una no indígena que también tiene venta en La Terminal, que el padre se casó de nuevo “y ya no hay la misma confianza”. A pesar de todo ello, aún va a visitar periódicamente a su familia en el pueblo, y cuando lo hace va a casa de sus abuelos.

La variable explicativa entre los indígenas no es la forma ni el momento de migrar, sino algo común a todos ellos por ser indígenas, y puede ser la especial vinculación con la vida comunitaria. Es más, se puede decir que la unión de todos los elementos citados como favorecedores de mantener los vínculos se da precisamente *por tratarse* de población que reúne las características de los indígenas. Además, entre los casos diferentes, como el que se acaba de ver, sigue presente la concepción de las relaciones sociales, siempre teniendo a la comunidad de origen como referente. Esto se aprecia en la especial relación con los padres y ancianos en general, auténticas personificaciones de la continuidad

histórica de la comunidad. Se ve muy claramente en las visitas que hemos comentado, tanto en sus facetas familiares, rituales y a veces económicas. Digo a veces porque, aparte de los casos de doble residencia y algún otro más que realmente obtiene algún beneficio de las visitas, éstas normalmente suponen para todas estas familias un importante trastorno económico —que de hecho las hace más espaciadas de lo que ellos quisieran—, no sólo por el gasto de transporte, sino por el abandono temporal del trabajo y, con ello, la disminución de recursos.

Esta identificación con la comunidad de origen toma un carácter especial cuando se une a la identidad campesina y a la vinculación con la tierra y la milpa. Ya hemos visto cómo más de la mitad de los hogares de La Ruedita y La Brigada, y prácticamente todos los de La Terminal, tiene en la actualidad tierras, cuyas o en espera de heredarlas. En una cuarta parte, estas tierras no se usan, en algunos casos sirven de apoyo a la familia que allá queda, pero en un tercio de los casos, los propios residentes urbanos son quienes las cultivan personalmente. Así, no es sólo una cuestión de mantener un vínculo que en algún momento pueda tener su utilidad, sino que estamos hablando de realizar una actividad económicamente nada provechosa —como nos recordaba don Marcial— que en algunos casos ha sido comprada con los magros ingresos obtenidos en la ciudad. Ése es el caso de don Pancho, quién salió de su Santa Rosa Chujuyub (aldea de El Quiché), natal por la violencia, y desde entonces la familia vive de lo que obtiene de un comedor que regentan en La Terminal. Cuando su presencia no era necesaria, él trabajaba como cargador en el mercado y con lo que fue obteniendo compró algunas tierras en su pueblo, y en la actualidad pasa en él 20 días al mes trabajándolas.

En este sentido es más claro que entre los nacidos en la ciudad y los pasivos se mantenga en parte este trabajo de la tierra. Las proporciones son menores —porque también es menor el número de quienes aún las poseen—, pero el hecho de que gente nacida y/o socializada en el ambiente capitalino siga trabajando la tierra dice bastante de su sentido identitario. Éste es el caso de don Raúl; nacido en una aldea de Mixco —que ya no existe—, desde los siete años vive en Las Brisas, a donde llegó cuando se vendió el terreno de que su padre era guardián. A los doce años empezó a acompañar a éste en el trabajo de pocero, que aún mantiene, al igual que sus hermanos.

Cuando vinimos aquí [mi padre] sembraba.... Nosotros todavía sembramos, yo y (sic) mi hermano, en Santa María Cauqué [Sacatepéquez] sembramos nosotros, nos prestan ¿verdad? para sembrar. [¿Y porqué siembran?] ...¡ah!, porque es bonito, es

la costumbre que uno tiene de sembrar, ya es costumbre ¡ah sí!, desde pequeño eso también siempre lo hemos trabajado. Cada quince, veinte días vamos, sólo a ver nada más. Los patojos [niños] casi no viajan conmigo, la mayoría de veces casi solo yo me voy, sí les gusta, pero está muy largo el viaje [¿y cuánta tierra...?] ...pues la verdad es de (sic) que no es mucho pues, la mayoría nos lo comemos en elotes. La verdad, es bonito sembrar...

Todas estas actividades no son más que parte de la cara urbana del papel de la identidad y comportamiento “comunitarios” en el actual contexto de “dispersión” espacial de los indígenas. Lo que hay que tener en cuenta es que supone una forma de concebir las relaciones con el lugar de origen que de alguna manera supera las barreras espaciales. No se trata de que la idea sea regresar a él. Al menos por ahora se tiene claro que las oportunidades de subsistencia siguen estando en la ciudad, y cada vez es mayor la inserción urbana, sobre todo por los hijos. Lo que está detrás es que salir de la comunidad no ha de significar abandonar la presencia en ella, mientras sea posible.

Los sacapultecos son de nuevo el caso excelso y único de esta vinculación, a través de sus “comunidades urbanas” (Camus, 2000) institucionalizadas en la Fraternidad y el Círculo, que últimamente han aumentado la presencia en el mero Sacapulas; han conseguido la instalación de un repetidor de televisión en el pueblo; en las fiestas patronales de 1997 fueron los padrinos y anfitriones de un equipo de una televisora nacional que las retransmitió a todo el país; y en las elecciones locales de 1998, el presidente de la Fraternidad —contador en el Banco de Guatemala— se presentó para alcalde. El resto de los residentes en la ciudad no desarrolla estrategias tan sofisticadas y lleva a cabo su vinculación a un nivel doméstico, a veces en relación con la familia más directa, pero, por lo visto, con similar dedicación.

Toda esta vinculación se apoya en otra diferencia histórica entre indígenas y no indígenas, que se aprecia en las historias de vida. Excepto algún caso excepcional, como don Pedro, cuya madre, *kekchi*’, migró a El Salvador y desde ahí regresó a ciudad de Guatemala con todos sus hijos, lo más normal es que los indígenas hayan salido de las comunidades donde nacieron ellos, sus padres y los padres de sus padres. Frente a esta sujeción a la tierra y el lugar, la movilidad histórica de la población no indígena, asociada en parte a su variedad ocupacional y dinamismo de conformaciones familiares, queda actualizada en los casos de muchas personas. Como consecuencia, es fácil comprender que para esta gente no exista arraigo a lugares concretos. Por ejemplo, a la madre de doña Tecla

... no le gustaba estar en un solo lugar, iba buscando, buscando, entonces llegamos a Izabal ahí en Bananera, entonces nacimos dos de mis hermanos ahí. Teníamos un familiar, nuestra madrina, para Zacapa, donde mi mamá, pero mi mamá no es de Zacapa sino de una aldea, de paso para Chiquimula, se quedó en Zacapa, ahí fue donde tuvo sus primeros dos hijos, dejó uno ahí en Zacapa y se fue para Izabal, entonces ahí fue en donde nacimos nosotros.

Mientras que doña Felisa comienza así su historia:

Pues la familia de mi mamá es de Patulul [Suchitepéquez], allí nacieron todos, allí vivieron, pero mi mamá contaba que en [el] año de 1920, su papá murió de lo que le llamaban la peste, y su mamá estuvo muy triste, muy afectada por eso y entonces le dijeron que lo aconsejable era salir de allá y por eso se vinieron a Santa Lucía [Cotzumalguapa, Escuintla]. Mi papá él era de Zacapa, contaba que murió su mamá cuando él era un niño, y su papá se volvió a casar, tuvo un montón de hermanos y todo, pero como él [era] hijo de otra señora, no lo querían y él tuvo necesidad de salirse de la casa de su papá y empezar él solo por su vida (sic), entonces fue a dar a Santa Lucía, y allá fue a conocer a mi mamá, se casaron y allí nos tuvieron a nosotros.

Incluso, entre campesinos, la misma historia migratoria y política del país los ha desvinculado de lugares concretos. Cuenta doña Irma:

Bueno, yo nací en Jalpatagua, Jutiapa, luego a la edad de ocho años, mi papá se entusiasmó y compró una parcela allá en el Petén, su deseo de él era sacar un poco de maíz en camionadas. Todo iba bien, el maíz creció lleno, pero luego vino una lluvia muy fuerte que llenó todo y se shuquió [estropeó] el maíz. Perdió todo, llegó una temporada que no se conseguía maíz, nosotros pasamos penas para comer allá. Nos quedamos sin nada, sólo con la casita y el dinero que tenía mi papá, tuvo que prestar dinero después para seguir adelante y tenía nueve hijos que le pedían de comer, tenía que ver cómo sacaba para la comida, ¡ah, se le vino la miseria! Luego, cuando se soltó la guerrilla allá en el Petén, ya no se pudo vivir, tuvo que abandonar mi papá allá, estaban matando a todo el campesino. Ya no llegó hasta mero Jutiapa, se quedó acá en Las Cabezas, en Santa Rosa, ahí había comprado un lote nada más.

Esta relación entre el espacio de origen y el actual tiene su correlación en la identificación de los sujetos. La pertenencia espacial no es la causa de identidad más reportada entre los migrantes, pero toma diferente sentido según la

¹³ La codificación viene de hacer la pregunta “¿se considera usted indígena?” y acto seguido, tras la respuesta, “¿por qué?”. La referencia espacial fue dada por 13 por ciento entre los indígenas y 17 por ciento entre quienes no lo son, siempre hablando de migrantes, que además acudieron a causas de

adscripción étnica.¹³ Los indígenas dicen: soy indígena porque soy de Sacapulas, o de Chichicastenango, o de cualquier otro municipio, pero siempre con referencias locales. Los no indígenas, en cambio, dicen: no soy indígena porque soy del Oriente, o de Zacapa, hablando en términos regionales más amplios.¹⁴

Reflejando otro aspecto que nos interesa especialmente dentro de esta división simbólica de la etnicidad en el país, un 40 por ciento de los no indígenas capitalinos aducen el haber nacido en la capital como la causa para no considerarse indígenas. Algunas mujeres indígenas también dicen que sus hijos ya no lo son “porque habían nacido en la ciudad”. Esto muestra cómo dentro de la “ideología étnica” predominante, la ciudad capital no es el lugar “aétnico” en que la diferencia no se reproduce, sino el lugar donde no puede haber indígenas, pues “la modernidad” y “el progreso” los convertirían en “ladinos”, o mejor “capitalinos”, que por definición no pueden ser indígenas.

En este contexto de negación y discriminación, los vínculos con el lugar de origen se convierten en un recurso social, primero para mantener los aspectos positivos de la identidad —el “nosotros”— en un entorno en que predominan los negativos —los “otros”, los “atrasados”—; segundo, como una fuente de vínculos a la hora de una inserción difícil. Como se ha dicho, aquí prácticamente no están los clubes y asociaciones y esta función ha de darse de una forma mucho más precaria e individualizada a nivel de hogar.

Pero no hay que reificar esta identidad de pertenencia comunitaria y colocarla por encima de la étnica, sino como una de sus más importantes manifestaciones. Quizá la mejor muestra de ello es la cantidad de indígenas que llegaron a la ciudad aún solteros —solos o con sus familias— y acabaron casándose con indígenas, pero de lugares y muy normalmente grupos lingüísticos diferentes a los suyos. De hecho, la dispersión geográfica hace difícil la convivencia con paisanos para la mayoría de ellos y, de nuevo, sólo entre los sacapultecos la mayoría de estos jóvenes se casaron con paisanos asentados en la capital. El resto regresó a sus pueblos a casarse —más normal en La Terminal,

ascendencia familiar (“mis padres lo eran / no lo eran”), genética (“la raza”) o se identificaron por los rasgos discretos que marcan la diferencia étnica (“hablo / no hablo un idioma”, “visto/no visto una ropa...”). Como ya ocurrió en otra investigación en que se aplicaron estas preguntas (Pérez Sainz *et al.*, 1992), las respuestas fueron bastante dispersas y sin responder a patrón alguno.

¹⁴ Adams corrobora las bases históricas de esta diferencia cuando comenta que “... la relativa individualidad socio-cultural del municipio decrece cuando se penetra en las áreas ladinas... Por supuesto, los ladinos están ligados... a la tierra que poseen en una localidad particular, pero a menudo no tiene importancia el nombre del municipio en el cual está ubicada la tierra de éste o aquel otro”. (1956: 152).

producto de la continua interacción allá— o terminó juntándose acá con otra persona de sus misma adscripción étnica, pero de diferente lugar de origen.

Etnicidad y dispersión espacial

La forma en que los indígenas llegan a la ciudad de Guatemala para desarrollar en ella una sobrevivencia cotidiana que en sus lugares de origen ya no es posible es una muestra más del proceso de dispersión espacial en que está inserto este grupo social. Por tanto, su ejemplo puede servir para mostrar cómo se da en la actualidad la reproducción de la identidad étnica en lugares muy diversos. Tras repasar los elementos más importantes de lo tratado hasta ahora, veremos qué implica ello en la discusión de las denominadas “comunidades transnacionales”.

Migración y diferencia étnica

Atendiendo al origen e inserción urbana de los hogares que acabamos de describir, podemos decir que, en general, comparten algunos elementos, como su origen popular —urbano o rural—, la expulsión económica y el escaso conocimiento directo de la ciudad para los migrantes. Pero que hay otros aspectos que son específicos según el espacio en que residen, mostrando los diferentes procesos que se dan en la construcción de la ciudad. La Ruedita es producto de un poblamiento largo que empezó con capitalinos expulsados del cercano centro y migrantes recién llegados, de orígenes étnicos y geográficos variados y que tomó un nuevo impulso a mitad de los setenta con el inicio de asentamiento escalonado de las familias sacapultecas. La Brigada responde a otro proceso: sobre una base de pobladores originarios, a partir de los sesenta empiezan a instalarse no indígenas y de los setenta indígenas, todos ellos de orígenes cercanos, capitalinos o del centro del país. Por ello podríamos considerar su proceso de poblamiento como “regional”, formado por desplazamientos cortos provenientes tanto de la misma ciudad como del “corredor” noroccidental o por quienes, aún sin moverse, vieron cambiado su ámbito de residencia. En este espacio, las estrategias migratorias parecen haber sido más individualizadas entre los indígenas, pues había menos conocimiento previo y no había tantos conocidos que pudieran ayudar como en La Ruedita, además de que entre los indígenas no hay tantas familias que llegaran juntas. Por último, La Terminal recibe casi exclusivamente a familias completas de migrantes más recientes que en los otros espacios, de orígenes diversos entre los

no indígenas y más concentrado entre los indígenas. Su entrada ha de haber sido más difícil, pues el conocimiento, los conocidos y la ayuda son siempre menores y quizá por ello mantienen de forma general más vínculos con sus lugares de origen.

Sobre estas diferencias espaciales, existen ciertos patrones que son étnicamente diferenciados. Los no indígenas se movilizan fundamentalmente a inicios de la etapa de modernización, aunque posteriormente siguen llegando en menor proporción. Lo hacen sobre todo en forma individual, por causas económicas a veces laxas y matizadas de razones familiares y desde una variedad ocupacional acorde con la geográfica de sus lugares de origen. Los procesos migratorios son mucho más heterogéneos y las tendencias mucho menos claras que entre los indígenas: el cambio de la fase de modernización a la de crisis no conlleva significativamente cambios en las causas de salida ni en la forma de enfrentar el cambio: se mantiene hasta el final la importancia de la migración individual, apoyada por la mayor existencia de conocidos que les ayudarán aquí. Los vínculos y las ayudas recibidas hablan de una solidaridad familiar (mucho más que una paisanal) y, sobre todo, de mayores posibilidades que entre los indígenas de ofrecer apoyos directos a los recién llegados.

El proceso migratorio de los indígenas es, en contraste, más homogéneo y permite pensar en una dinámica resultado de una “migración indígena” de un fenómeno específico: la similitud de comportamientos de acuerdo con las fases en que se da y que habla de una lógica común, producto de procesos sociales comunes y formas similares de enfrentar los cambios. Proveniéndolo de orígenes claramente campesinos en el occidente del país, en una etapa previa llegan pocos, en forma individual y sin mucho conocimiento de la ciudad. Si salieron queriendo “escapar” del entorno, y al mismo tiempo se supuso que iban a perder su identificación con la comunidad (Adams, 1956), el resultado fue otro. Cuando en los setenta la migración se convierte ya en un fenómeno social, y se puede hablar de “migración indígena”, el traslado se produce sobre todo en forma familiar y por causas claramente económicas, a las que más tarde se une la violencia. Los primeros migrantes responden a los reclamos de solidaridad por parte de parientes y paisanos, y con ello renuevan implícitamente la ligazón con el lugar de origen. De alguna forma, aparece un comportamiento en que la colectividad —sea ésta la familia o el municipio— es importante como recurso: la mayor presencia de “paisanos” entre los indígenas nos habla de un mayor significado de este término y, por tanto, de las relaciones comunal-locales entre ellos que entre los no indígenas.

En este proceso llaman la atención dos elementos estrechamente relacionados entre sí: la forma familiar de afrontar el proceso migratorio y las vinculaciones mantenidas con el lugar de origen desde la residencia en la capital. Ambos nos hablan de una forma de entender las relaciones intraétnicas, es decir, las interacciones cotidianas entre iguales de una forma en que el individuo tiene razón de ser dentro de un grupo, que es producto de lo que en Guatemala ha implicado históricamente ser socialmente considerado como “indígena”. El resultado ha dado lo que, parafraseando a Dumont (1966), se puede considerar una “ideología microholista”: una concepción de las relaciones sociales en que el grupo prima sobre el individuo y éste es considerado por el lugar que ocupa en él. Este holismo conlleva una considerable jerarquización, pero también una solidaridad interna muy fuerte.

Elementos de la dimensión doméstica, familiar, de este holismo comunitario aparecen en estudios sobre localidades campesinas y urbanas de Guatemala.¹⁵ De la misma forma, el holismo ha servido para explicar parte de las diferencias halladas en la forma de emplearse (Bastos, en prensa) y en la concepción y práctica de las relaciones de género (Bastos, 1999) al interior de los mismos hogares que han sido tratados aquí una vez se asientan en la ciudad. El cambio de ámbito socioeconómico conlleva transformaciones en el patrón de comportamiento, pero no su desaparición, como se pensaba desde las teorías de la modernización y el desarrollo. Ésta es una muestra concreta de lo que ha ocurrido a lo largo de un proceso histórico mucho más largo, en que los indígenas se han basado en prácticamente lo único que tenían: la solidaridad necesaria entre ellos y su relación con la tierra, para interpretar y resignificar los cambios que se han produciendo en la sociedad en que estaban insertos.

¹⁵ Gross afirma que entre los indígenas “los miembros del hogar constituyen una fuerza laboral colectiva” (1974: 29; Glittenberg (1984: 125) habla de la familia indígena como una “unidad corporada y cooperativa”, Bossen plantea que “... en el modo doméstico de producción que caracteriza la agricultura de subsistencia, mujeres y hombres son mutuamente dependientes para sobrevivir ...” (1984: 128). Respecto a un ámbito urbano, donde realizó un trabajo comparativo, Hawkins encontró que “... la cooperación doméstica es más que un solo asunto de conveniencia o de la demanda laboral. Las mujeres y niños indígenas tienden a trabajar sin importar lo que tengan. Las mujeres y niños ladinos, si tienen soporte de su marido/padre, prefieren no trabajar, de nuevo, sin importar la necesidad...” (1984: 164). Finalmente, en un trabajo hecho en los noventa entre indígenas campesinos y estudiados, Palencia dice que “... se observa en la cultura maya un ideal (no necesariamente una práctica) de orden social que se fundamenta en las ideas de reciprocidad, respeto mutuo y responsabilidad... El trabajo compartido para satisfacer las necesidades de la familia es también un valor ideal... El matrimonio suele concebirse como una prestación mutua de servicios entre el hombre y la mujer para reproducir esta unidad colectiva básica ...” (1999: 94).

El segundo elemento destacado, la relación mantenida por los migrantes con sus lugares de origen, es otro aspecto más de esta concepción, otra manifestación de una identificación de los individuos como parte de unos conjuntos sociales concretos. Vamos a ver qué consecuencias trae ello.

La comunidad en un contexto de dispersión espacial

La modernización y sus posteriores consecuencias han traído una nueva relación entre etnicidad y territorio, que es la que define este momento de globalización. Según los teóricos de la modernización y sus aplicaciones étnicas, esta dispersión y salida de sus espacios tradicionales debería haber traído la aculturación o “ladinización” (Adams, 1956) más o menos inmediata de la población indígena. Sin embargo, ello no ha ocurrido: el abandono físico del lugar de origen no ha implicado la pérdida de contacto ni, mucho menos, la desidentificación con él. Aunque con un nuevo significado dotado por una nueva práctica, la “comunidad” sigue teniendo un lugar básico en la identificación étnica, quizá menos localizado y más simbólico, pero no por ello menos importante.

Una de las formas en que con más éxito se ha vinculado el contexto de globalización con las estructuras comunitarias ha sido a través del concepto de “comunidades transnacionales” acuñado en un principio para describir la situación de los mixtecos que en su movilidad migratoria habían traspasado fronteras nacionales, asentándose en California (Kearney y Nagenast, 1989) y posteriormente utilizado de una forma mucho más amplia (Roberts 1997: 15-17). Esta transnacionalización es una manifestación más —quizá la más extrema y llamativa— del fenómeno de dispersión de los grupos indígenas.¹⁶ Por ello, el concepto de “comunidades transnacionales” describe una de las formas en que pueden organizarse los grupos sociales en el entorno de la globalización, y no es casualidad que Kearney lo haya acuñado a partir de la experiencia de los indígenas mixtecos.

La forma que él mismo y otros (Besserer, 1997; Anderson, 1997) describen cómo se organizan estas “comunidades” puede ser vista como la actualización

¹⁶ De hecho, para los mixtecos la experiencia californiana forma parte de un circuito mucho más amplio que se da sobre todo en México (Besserer, 1997). En el caso del pueblo *mam* de Todos Santos Cuchumatán, en Huehuetenango, se da una dispersión que incluye, hasta donde sé, seis destinos dentro de Guatemala (dos en la Costa, la Franja Transversal Norte, el Ixcán, el altiplano), además de Chiapas (por el refugio) y Cancún en México; Belice City, y al menos California y Oregon en Estados Unidos.

de la manera de entender las relaciones sociales comunitarias al entorno de la globalización, en que las condiciones materiales hacen imposible —o francamente difícil— la reproducción social del grupo en el espacio físico de lo que Kearney (1996) denomina la “comunidad limitada”, dando lugar a lo que se podría denominar la “comunidad dispersa” o “comunidad trans-espacial”, al trascender el espacio.¹⁷

Para Kearney, esta dispersión otorga una forma de “retícula” (Besserer, 1997; Anderson, 1997, 126) a estas comunidades, pues ninguno de los nodos se puede considerar como central —el movimiento es multidireccional—, y en que “... la reproducción demográfica, social y cultural ocurre primariamente fuera del espacio nacional original ...” (Besserer, 1997; Anderson, 1997, 121). Con ello, pretende superar la forma bipolar con que se han estudiado los vínculos entre centro expulsor y comunidades nuevas, por considerarla parte de las “dicotomías de la modernidad” que han sido disueltas por la globalización (Besserer, 1997; Anderson, 1997, 116). Siguiendo sus ideas, Besserer considera que la comunidad mixteca de Mixtepec no sólo se ha “reterritorializado” y actualmente está “descentrada”, sino que el mismo concepto de “ser de Mixtepec” ha cambiado:

... las nuevas identidades son formadas, (sic) no con un solo discurso esencialista, sino que son “intertextuales”... El discurso que se vuelve un punto de referencia de la identidad deja de anclarse en una condición pre-existente, esencial, reducida a una narrativa maestra y a una geografía limitada y excluyente de quienes nacieron o viven fuera de ella (Besserer, 1997; Anderson, 1997: 5).

Esta visión encuentra refrendo en el planteamiento de Kearney de que en la situación transnacional, el sujeto está “... internamente diferenciado, los nodos de las redes son internos al sujeto y lo constituyen ...” (1996: 121).

Así, estos autores destacan la faceta de “apertura” social y cultural que supone la experiencia de dispersión respecto a la vida en las comunidades tradicionales. Y, como “... la identidad personal se construye desde el consumo

¹⁷ El acierto de este autor es haber concebido estos grupos precisamente como “comunidades”, lo que permite diferenciarlos de otro tipo de relaciones que se establecen dentro este mismo “transnacionalismo” pero sobre otros tipos de bases. Así, a pesar de que también se les puede aplicar el epíteto de “transnacionales”, es muy difícil hablar de “comunidades” en el caso de los zacatecanos organizados en clubes apoyados por el Estado mexicano que describe Goldring (1997) y de hecho él habla de “organizaciones”. Kearney presta especial atención al carácter “transnacional” de estas comunidades porque supone “... la construcción de una identidad subalterna autónoma de las categorías oficiales de la nación-Estado y sus disciplinas ...” (1996: 121, cursivas mías), con lo que el referente nacional se convierte así en un metáfora de todo el pensamiento asociado a la modernidad.

de información... generado y analizado por redes extensivas ...”, entonces “... forman la identidad de sus miembros correspondientemente en formas distintivas” (*ibid*: 124). Por todo ello y dentro de una visión postmoderna, el énfasis está puesto en la diferenciación, en la misma “descentración” de los sujetos. Sin embargo, los mismos materiales aportados por los autores, y las evidencias que se han expuesto aquí, permiten una lectura diferente, por medio de la cual podemos llegar a decir que, si bien la comunidad está físicamente descentrada, no lo está en absoluto en el plano simbólico y eso es precisamente lo que permite su reproducción.

Existe una serie de hechos que muestran que la comunidad “originaria” es el centro simbólico, el punto central, de esa ameba imaginaria que es la nueva comunidad dispersa. Las construcciones —vistosamente muy poco tradicionales— con que los migrantes quieren mostrar su éxito suelen suponer una reconquista del centro de la cabecera municipal. Esta construcción es parte del flujo de dinero enviado tanto para gastos familiares como para obras comunales. Además, se da una presencia física que a menudo se convierte en ritual, dado lo difícil de hacerla de forma continuada. Finalmente, este mismo involucramiento de alguna manera exige su parte en el poder de decisión sobre el futuro de la comunidad, a través de la política.¹⁸ Con todo ello la “comunidad originaria” se ve seriamente trastornada y modificada, tanto física como simbólicamente, por su papel dentro de la “comunidad reterritorializada”. Ni las personas, ni el dinero o los símbolos corren sólo en una dirección, hay movilizaciones entre los demás centros habitacionales, pero el papel de éstos no es ni siquiera comparable al del centro matriz. Como reflejo y consecuencia de

¹⁸ Existen varios indicadores de estos hechos. En Todos Santos es evidente la transformación del centro del pueblo desde el inicio de los noventa, a base de casas cada vez más grandes. Incluso un migrante transgredió en 1991 la legislación vigente contra el cólera y en plenas fiestas organizó una gran fiesta para inaugurar la suya. Por otra parte, la primera labor del capitalino Círculo Rioblanquense fue la instalación de chorros de agua en su Sacapulas natal, y en la actualidad la Fraternidad Sacapulteca, además de teléfonos, ha conseguido la instalación de un repetidor que permite por fin ver la televisión desde el pueblo. La reconstrucción del emblemático Puente Gucumatz, en Chichicastenengo, se hizo, entre otros colectivos, gracias a “los vecinos residentes en Nueva York”. Para los indígenas residentes en la capital, el Día de Muertos (2 de noviembre) es fecha casi obligada para estar en el pueblo de origen. Besserer (1997) menciona varias formas en que en Mixtepec se da la participación política de los migrantes. El actual presidente de la Fraternidad Sacapulteca de la capital se presentó como candidato a alcalde del pueblo.

¹⁹ Esto es evidente entre los indígenas que residen en ciudad de Guatemala. Además, Besserer muestra una anécdota en la cual pregunta a un niño de dónde es, responde que “de Mixtepec”, aunque posteriormente reconoce haber nacido en Estados Unidos y no haber estado nunca allí (1997: 7-8). De la misma forma, el programa de radio que los mixtepequenses tienen en California se llama “Snuvico (Mixtepec en idioma mixteco)” (Adams, 1956: 152).

lo anterior, cualquiera de estas personas, residan donde residan, siguen considerándose “de su pueblo” como identificación primaria.¹⁹ Así, a pesar de la dispersión geográfica, el punto de identificación básico sigue siendo la comunidad “de origen” y llamar la atención que esto es un comportamiento étnicamente marcado y, por tanto, diferente al desarrollado por quienes no son indígenas.

Así, en esa identidad del “llegar a ser”, vinculada a la migración, el “ser” sigue jugando un papel fundamental como articulador entre los nodos de que habla Kearney. Evidentemente, se concibe ahora de una forma diferente a la de “antes”: ya no está atado a una referencia y unos límites físicos, pero eso no implica que haya desaparecido. Incluso, al saltar por encima de las barreras geográficas hasta el “hiperespacio” (Kearney, 1996: 118), toma una dimensión simbólica, de evocación, que le puede dar un poder mucho mayor que el que tenía cuando estaba territorialmente restringido.

Todo este planteamiento lo resume muy claramente Zárate al comentar cómo en el pueblo de San Jerónimo, a orillas del lago Pátzcuaro, la migración internacional está suponiendo

... la transformación radical de los estilos y de las formas de vida y con éstos la redefinición de los sistemas ritual y de poder locales... Se está construyendo un nuevo sujeto... El purhépecha contemporáneo como *miembro* de una familia, un barrio y una comunidad, está irremediabilmente ligado al proceso de migración. Esto como sea está modificando la conciencia de pertenencia a una etnia y una nación... la idea de nación se va desdibujando. Por el contrario, la *identidad étnica* y *comunitaria* continúa siendo un asidero fundamental. Su ámbito de acción cotidiano se ha ampliado hasta Oregon, no obstante el ámbito de acción ritual continúa siendo la comunidad y en particular la fiesta. El rito comunal dota de sentido y permite ‘purificar’ simbólicamente el capital acumulado. Y es esta dinámica... que escapa a la lógica del estado nacional la que también está influyendo en la redefinición de la identidad purhépecha (1997: 8).

Esta situación es un paso más en la evolución de la “comunidad” desde que se formó en el periodo colonial. Hasta la implantación del café a finales del XIX, su reproducción se basó en su propio territorio, a partir de este momento hubo que empezar a buscar fuera de ella los recursos para su continuidad.²⁰ Mientras fue posible, esto supuso ausencias estacionales que reforzaron el sentido de

²⁰ Respecto al desarrollo de la vida comunitaria en Guatemala, ver Smith, 1990 (ed.), Pinto Soria (1995, 1998).

pertenencia. En la actualidad, y cada vez más desde hace 30 años, esta ausencia ha debido ser permanente, desarrollándose la reproducción social fuera de sus límites, cada vez más lejos. Pero esto tampoco supone su desaparición como centro de la reproducción simbólica del grupo, y con ella de la “identidad étnica y comunitaria”.

Cuando el “lugar” espacialmente delimitado deja de ser, por las circunstancias en que están insertos, el ámbito de la reproducción cotidiana de los indígenas, la “comunidad” no desaparece como forma de dar sentido a las relaciones sociales y los procesos identitarios. En este nuevo contexto, como muestra Zárate, dicho lugar toma un nuevo papel: se convierte en el asidero fundamental para asentar la acción social ante la “desterritorialización”. Y este cambio incide en la relación existente entre etnicidad y comunidad. De la Peña (1993: 259-260) toma el ejemplo mixteco como de un “corporativismo reinventado” que, a partir de la experiencia migratoria, da un sentido de “etnia”. Pero, para remitirnos a su caso, teniendo en cuenta lo que comenta Besserer (1997: 9-10), ese sentido “étnico” de lo mixteco se construye *desde la base* de la identidad local y no como oposición o recambio a ella. Por otro lado, permite que ambas sorteen barreras estatales y ello sea factor para una importante redefinición de los estereotipos étnicos: “... la migración permite un escape parcial de la identidad del sujeto construida y contenida por el Estado, con sus leyes y su literatura [léase ideología], que limitan las identidades y movimientos de la gente y los mantiene en su lugar”. (Kearney, 1996: 123).

Esta dispersión trae dos consecuencias. Por un lado, los indígenas conviven en los nuevos espacios con otros indígenas de orígenes diversos.²¹ Por otro, conviven con los “ladinos” en una relación diferente a la creada por el café: unos y otros son ahora conjuntamente pobres que han tenido que emigrar en las mismas condiciones a buscar nuevas tierras o nuevos empleos para poder subsistir, lo cual puede cambiar, para ambos, la visión del “otro”.²²

Ambos aspectos unidos están dando lugar a una identidad que se puede denominar “pan-indígena”, que supera las barreras comunitarias. No se trataría de una identidad “nueva” ni de una negación de la comunitaria, sino de una mayor importancia del aspecto étnico —el “ser indígena”— en la *identificación*

²¹ Según Adams (comunicación personal, febrero 1999), existen en la actualidad 94 municipios (de los 300 que tiene el país) en que se habla más de un idioma maya.

²² Para los indígenas residentes en Florida, incluso desaparece la bipolaridad étnica: pasan a formar parte, junto a chicanos, mexicanos y haitianos del grupo de asalariados agrícolas de la región; y con ellos se da la convivencia diaria (Burns, 1992).

cotidiana por las nuevas circunstancias. Con la mayor presencia de esta identificación, se puede matizar la figura del “ladino” como “opresor”, al diversificarse su presencia, sus actitudes y relaciones en la vida diaria. Y, por otro lado, permite pensar e identificarse en términos extra-comunitarios e incluso extra-altiplano, es decir a nivel nacional e incluso internacional. La gran cantidad de matrimonios entre indígenas originarios de diferentes municipios es la mejor imagen de esta forma “pan-indígena” de representarse, que supera la comunidad pero se queda dentro de la identificación étnica.

En definitiva, según los teóricos de la modernización y sus aplicaciones étnicas, la dispersión y salida de sus espacios tradicionales debería haber traído la “ladinización” más o menos inmediata de la población indígena. Sin embargo, ello no ha ocurrido, el abandono físico del lugar de origen no ha implicado la pérdida de contacto ni, mucho menos, la desidentificación con él. Aunque con un nuevo significado dotado por una nueva práctica, la “comunidad” sigue teniendo un lugar básico en la identificación étnica, quizá menos localizado y más simbólico pero no por ello menos importante. Sobre esta base, la diversidad de ámbitos sociales, culturales y económicos en que entran da como resultado una diversidad en las formas en que ellos se perciben respecto al entorno y respecto a cómo se comportan. El nuevo “ser indígena” que se está formando conlleva una heterogeneidad cultural e identitaria que supone un cambio cualitativo respecto a las tendencias homogeneizadoras que se habían dado históricamente y se puede considerar fruto del nuevo entorno histórico.

Por otro lado, como consecuencia de los cambios del entorno y los que provocan su propia presencia negada, se está transformando lo que en Guatemala significa ser o no indígena. La imagen monolítica del campesino monolingüe y analfabeta que reside en el Altiplano es retada por los trabajadores que viven en la ciudad u otros espacios. Este proceso de cambio es complejo y está en marcha con tendencias diversas e incluso encontradas y con efectos diversos que impiden saber hacia dónde derivará.

Bibliografía

- ADAMS, Richard Newbold, 1956, *Encuesta sobre la cultura de los ladinos de Guatemala*, Seminario de Integración Social, Guatemala.
- ADAMS, Richard Newbold, 1970, *Crucifixion by Power. Essays on Guatemalan Social National Structure*, University of Texas Press, Austin.
- ADAMS, Richard Newbold, 1996, "Un siglo de geografía étnica. Guatemala 1893-1994: evolución y dinámica de los sectores étnicos durante los últimos cien años", *Revista USAC*, núm. 2, Universidad de San Carlos de Guatemala, Guatemala.
- ALONSO, Ana María, 1994, "The politics of Space, Time and substance: State formation, Nationalism, and Ethnicity", *Annual Review of Anthropology*, núm. 23.
- ALTAMIRANO, Teófilo, 1984, *Presencia andina en Lima metropolitana: estudio sobre migrantes y clubes de provincianos*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- ALTAMIRANO, Teófilo *et al.*, 1997, *Migrants, Regional Identities and Latin American Cities*, Society of Latin American Anthropology publication series, volumen 13.
- ANDERSON, Warren, 1997, "Familias purhépechas en el sur de Illinois: la (re)construcción de la identidad étnica", ponencia presentada en el *XIX Coloquio de antropología e historia regionales "Fronteras fragmentadas"*, El Colegio de Michoacán, Zamora.
- APPADURAI, Arjun, 1990, "Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy", *Nationalism, Globalization and Modernity*, Mike Featherstone (ed.) número especial de *Theory, Culture and Society*, vol 7, SAGE, Londres, Newbury Park y Nueva Delhi.
- APPADURAI, Arjun, 1991, "Global Ethnoscapes. Notes and Queries for a Transnational Anthropology", in *Recapturing Anthropology*, Richard Fox (ed.), School of American Research, Santa Fe.
- ARIAS, Jorge, 1965, "La concentración urbana y las migraciones internas", en *Problemas de la urbanización en Guatemala*, VVAA, Seminario de Integración Social, Guatemala.
- AVANCSO, 1991, "Vamonós a la capital. Estudio sobre la emigración rural reciente en Guatemala", *Cuadernos de investigación*, núm. 7, Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales en Guatemala, Guatemala.
- AVANCSO, 1992, "¿Dónde está el futuro? Procesos de reintegración de comunidades de desplazados", *Cuaderno de investigación*, núm. 8, Asociación por el Avance de las Ciencias Sociales en Guatemala, Guatemala.
- BASTOS, Santiago y Camus, Manuela, 1990, "Indígenas en Ciudad de Guatemala. subsistencia y cambio étnico", *Cuaderno debate*, núm. 6, Flacso-Guatemala, Guatemala.
- BASTOS, Santiago y Camus, Manuela, 1992, "A la orilla de la ciudad. Belén, una colonia periférica del área metropolitana de Guatemala", *Cuaderno debate*, núm. 14, Flacso-Guatemala, Guatemala.

BASTOS, Santiago y Manuela Camus, 1994, *Sombras de una batalla. Los desplazados por la violencia en Ciudad de Guatemala*, Flacso-Guatemala, Guatemala.

BASTOS, Santiago y Manuela Camus, 1995, *Los mayas de la capital. Un estudio sobre identidad étnica y mundo urbano*, Flacso-Guatemala, Guatemala.

BASTOS, Santiago, (en prensa), "Analizando la complejidad: diferencia étnica y empleo en ciudad de Guatemala", *Revista Latinoamericana de Estudios del Trabajo*, núm. 10.

BASTOS, Santiago, 1999, "Concepciones de hogar y ejercicio del poder. El caso de los mayas en la ciudad de Guatemala", en Mercedes González de la Rocha, (comp.), *Divergencias del modelo tradicional. Hogares de jefatura femenina en América Latina*, CIESAS, México.

BASTOS, Santiago, 2000, *Cultura, pobreza y diferencia étnica en la ciudad de Guatemala*, tesis de Doctorado en Ciencias Sociales CIESAS-U de G, área de Antropología Social, Guadalajara.

BESSERER, Federico, 1997, "La transnacionalización de los oaxacalifornianos: la comunidad de transnacional y multicéntrica de San Juan Mixtepec", ponencia presentada en el XIX Coloquio de antropología e historia regionales "Fronteras fragmentadas", El Colegio de Michoacán, Zamora.

BOSEN, Laurel, 1984, *The Redivision of Labour. Women and Economic Choice in Four Guatemalan Communities*, State University of New York Press, Albany.

BURNS, Allan F., 1992, *Maya in Exile. Guatemalans in Florida*, Temple University Press, Philadelphia.

CAMUS, Manuela, 2000, *Ser indígena en la ciudad de Guatemala*, tesis de Doctorado en Ciencias Sociales CIESAS-UdeG, área de Antropología Social, Guadalajara.

CARMACK, Robert, 1991, *Guatemala: cosechas de violencia*, Flacso-Costa Rica, San José (1ª. edición en inglés, 1988).

CEH, 1999, *Guatemala: memoria del silencio. Conclusiones y recomendaciones*, informe de trabajo, Comisión de Esclarecimiento Histórico, Guatemala.

COMAROFF, John L., 1996, "Ethnicity, Nationalism and the Politics of Difference in an Age of Revolution", *The Politics of Difference. Ethnic Premises in a World of Power*, Edwin E. Wilmsen y Patrick McAllister (eds.), The University of Chicago Press, Chicago.

DE LA PEÑA, Guillermo, 1993, "Individuo, etnia y nación: paradojas y antinomias de la identidad colectiva", en *Epistemología y cultura. En torno a la obra de Luis Villoro*, Ernesto Garzón y Fernando Salmerón (eds.), UNAM, México.

DGE, 1971, *VII Censo de Población, 1964*, Dirección General de Estadística, Guatemala.

DUMONT, Louis, 1966, *Homo hierarquicus. Essai sur le système des castes*, Gallimard, París.

GELLERT, Gisella, 1999, El cuadro global, en Gellert, Gisella; Palma y Irene Silvia "Precariedad urbana, desarrollo comunitario y mujeres en el área metropolitana de Guatemala ¿cómo estamos y cuáles son las percepciones y acciones institucionales?", *Cuaderno debate*, núm. 46 Flacso-Guatemala, Guatemala.

GLITTENBERG, Jody, 1984, *To the mountain and back. The Mysteries of Guatemalan Highland Family Life*, Waveland Press, Prospect Heights, Illinois.

GOLDRING, Luin, 1997, "El Estado mexicano y las organizaciones transmigrantes: ¿reconfigurando la nación, ciudadanía y relaciones entre Estado y sociedad civil?", ponencia presentada en el XIX Coloquio de antropología e historia regionales "Fronteras fragmentadas", El Colegio de Michoacán, Zamora.

GOODE, Judith y Jo Anne Schneider, 1994, *Reshaping Ethnic and Racial Relations in Philadelphia. Immigrants in a Divided City*, Temple University, Philadelphia.

GROSS, Joseph John, 1974, *Domestic Group Structure in a Mayan Community in Guatemala*, tesis doctoral, University of Rochester, New York.

HAWKINS, John, 1984, *Inverse Images: The Meanings of Culture, Ethnicity, and Family in Postcolonial Guatemala*, University of New Mexico Press, Albuquerque.

HIRABAYASI, Lane Ryo, 1983, "On the Formation of Migrant Village Associations in Mexico: Mixtec and Mountain Zapotec Cases", *Urban Anthropology*, no. 12.

INSTITUTO NACIONAL de ESTADÍSTICA, 1987, *Encuesta Nacional Sociodemográfica 1986-87. Región metropolitana*, (vol. III), Instituto Nacional de Estadística, Guatemala.

INSTITUTO NACIONAL de ESTADÍSTICA, 1996, *X Censo de Población y V de Habitación, 1994*, Instituto Nacional de Estadística, Guatemala.

KEARNEY, Michael y Nagenast, Carole, 1989, "Anthropological Perspectives on Transnational Communities in Rural California", Working Group on Farm Labour and Rural Poverty, *Working Paper* no. 3, Institute for Rural Studies, Davis.

KEARNEY, Michael, 1996, *Reconceptualizing the Peasantry*, Westview Press, Boulder y Oxford.

LONG, Norman y Roberts, Bryan, 1978, *Peasant Cooperation and Capitalist Expansion in Peru*, University of Texas Press, Austin.

PALENCIA, Tania, 1999, *Género y cosmovisión maya*, Prodesa/editorial Saqil Tz'ij, Guatemala.

PÉREZ Sainz, 1994, *El dilema del nahual. Globalización, exclusión y trabajo en Centroamérica*, Flacso-Costa Rica, San José.

PÉREZ Sainz, Juan Pablo, 1991, "Ciudad de Guatemala en la década de los ochenta: crisis y urbanización", *Cuaderno debate*, núm. 10, Flacso-Guatemala, Guatemala.

PÉREZ Sainz, Juan Pablo, et al., 1992, *Todito, todito es trabajo. Indígenas y empleo en ciudad de Guatemala*, Flacso-Guatemala, Guatemala.

PINTO Soria, Julio César, 1995, "El indígena guatemalteco y su lucha de resistencia durante la colonia: la religión, la familia y el idioma", *Boletín* núm. 27, Centro de Estudios Urbanos y Regionales-Universidad de San Carlos de Guatemala, Guatemala.

PINTO Soria, Julio César, 1998, "Ladinos e indígenas en la nación criolla guatemalteca: de la colonia al régimen conservador", *Boletín* núm. 36, Centro de Estudios Urbanos y Regionales-Universidad de San Carlos de Guatemala, Guatemala.

- ROBERTS, Bryan, 1997, *Immigration, the Contradictions of Citizenship and Transnationalism*, Social Theory Seminar, University of California, Los Angeles.
- ROSALDO, Renato, 1992, "Reimaginando las comunidades nacionales", en J. M. Valenzuela (coord.), *Decadencia y auge de las identidades (cultura nacional, identidad cultural y modernización)*, El Colegio de la Frontera Norte, Tijuana.
- ROSALDO, Renato, 1994, "Ciudadanía cultural en San José, California", en Néstor García Canclini *et al.*, *De lo local a lo global. Perspectivas desde la antropología*, UAM-Iztapalapa, México.
- ROSENAU, Pauline Marie, 1992, *Postmodernism and the Social Sciences. The Insights, Inroads, and Intrusions*, Princenton University Press, Princenton.
- SMITH, Carol A., 1978, "Beyond dependency theory: national and regional patterns of underdevelopment in Guatemala", *American Ethnologist*, 5 (3).
- SMITH, Carol A., 1990, "Origins of the National Question in Guatemala: A Hypothesis", en *Guatemalan Indians and the State: 1540 to 1988*, University of Texas Press, Austin.
- TARACENA, Arturo, 1982, "Contribución al estudio del vocablo 'ladino', en Guatemala (XVI-XIX)", en *Historia y antropología. Ensayos en honor de Daniel Contreras*, Universidad de San Carlos de Guatemala, Guatemala.
- TARACENA, Arturo, 1994, "Liberalismo y poder político en Centroamérica (1870-1929)", en Victor Acuña (ed.), *Las repúblicas agroexportadoras*, tomo 4 de *Historia general de Cenotramérica*, Flacso, San José de Costa Rica.
- TARACENA, Arturo, 1997, *Invencción criolla, sueño ladino, pesadilla indígena. Los Altos en Guatemala: de región a Estado, 1740-1850*, CIRMA/Cooperación Francesa/ Porvenir, San José.
- UNICEF, 1993, *Caracterización de las áreas precarias en la ciudad de Guatemala*, UNICEF/SEGEPLAN, Guatemala.
- ZÁRATE, Eduardo, 1997, "Comunalismo y ciudadanización entre los purépechas de Michoacán", ponencia presentada en LASA 1997, Guadalajara.