

*Santiago Bastos*  
*Manuela Camus*

LA EXCLUSIÓN Y EL DESAFÍO  
ESTUDIOS SOBRE SEGREGACIÓN ÉTNICA  
Y EMPLEO EN CIUDAD DE GUATEMALA

**LA EXCLUSIÓN Y EL DESAFÍO  
ESTUDIOS SOBRE SEGREGACIÓN ÉTNICA  
Y EMPLEO EN CIUDAD DE GUATEMALA**

**FLACSO - Biblioteca**

Santiago Bastos  
Manuela Camus



**DEBATE 42**

305.8

B327 Bastos, Santiago

L *La exclusión y el desafío : estudios sobre segregación étnica y empleo en ciudad de Guatemala / Santiago Bastos, Manuela Camus. -- Guatemala : FLACSO, 1998.*

142 p. : il. ; 21 cm. -- (Debate No. 42)

1. ETNICIDAD

3. POBREZA

5. SEGREGACION RACIAL

7. MUJERES

9. MIGRACION RURAL-URBANA

I t.

II Camus, Manuela

2. SECTOR INFORMAL

4. MERCADO DE TRABAJO

6. ECONOMIA URBANA

8. ZONAS URBANAS

coaut.

307

B297ex

g. 2

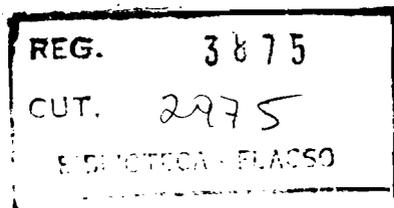
Este libro se publica gracias al apoyo financiero de la NORWEGIAN AGENCY FOR DEVELOPMENT COOPERATION, NORAD.

Publicación de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales  
FLACSO/Programa Guatemala.

Diseño de portada: Wendy Martínez.

Los criterios expresados en este libro son responsabilidad exclusiva de los autores.

Impreso en Editorial Serviprensa C.A.  
3a. avenida 14-68, zona 1  
Teléfonos: 2325424-2329025 / FAX: 2320237  
E-mail: sprensa@gua.gbm.net



*Para Juan Pablo,  
por supuesto.*

# ÍNDICE

---

INTRODUCCIÓN / 9

ESTUDIOS DE CONTEXTO / 17

- 1 Segregación étnica y segmentación laboral en ciudad de Guatemala / 17
- 2 Ser indígena en ciudad de Guatemala / 37

ESTUDIOS DE CASO

- 3 Etnicidad y opciones de empleo en La Ruedita / 49
- 4 La Terminal: una etnicidad insular / 83
- 5 Mujeres en nuevos espacios laborales: imagen e identidad / 107

CONCLUSIONES / 125

BIBLIOGRAFÍA / 133

## INTRODUCCIÓN

## INTRODUCCIÓN

---

En este final de milenio, junto a otros importantes cambios que se están dando en Guatemala, está transformándose lo que en esta sociedad ha significado ser indígena.<sup>1</sup> Se trata de un proceso que viene irrumpiendo en la escena nacional desde hace algunas décadas, evidenciándose públicamente en la fuerza con que están empujando sus demandas y obligando a una profunda redefinición de las reglas sociales y políticas que rigen este país. Quienes durante 500 años han sido denominados como "indios" -sujetos sociales marcados y definidos por la dominación, la discriminación, la exclusión e incluso la negación- ahora piden ser considerados como "mayas", como un colectivo con profundas raíces históricas dotado de una cultura propia y con una identidad generada positivamente desde dentro del grupo. Sin embargo, la realidad no es tan sencilla. La muestra simbólica de este cambio, el Acuerdo de Identidad y Derechos Indígenas, aún debe ser llevado a la práctica política -como el resto de los Acuerdos que se firmaron entre la URNG y el Gobierno- para que se asienten las condiciones que hagan posible esa reformulación social que Guatemala necesita.

Por otro lado y conjuntamente, las condiciones económicas en que vive la mayoría de los guatemaltecos no parecen acompañar el optimismo del supuesto cambio político. Por el contrario, los sectores populares -y también los medios- están mostrando una gran capacidad de resistencia ante la crisis que los agobia desde hace

---

<sup>1</sup> Aunque los datos son discutibles, el censo de 1994 daba una proporción del 43% de la población nacional autoidentificada como indígena, que significarían unos tres millones y medio de personas (INE, 1996). A lo largo de este texto se van a utilizar indistintamente los términos "indio" o "indígena", a sabiendas de sus cargas negativas, entendiendo que el lector será capaz de superarlas. El término "maya" aparecerá en palabras testimoniales o cuando se refiera específicamente a ese sector que lo reivindica como apelativo propio.

más de 15 años y que parece profundizarse cada vez más. Este trabajo trata sobre un grupo concreto de esos sectores populares: los indígenas que han hecho de la ciudad de Guatemala y su área metropolitana su lugar de residencia y subsistencia. Ellos son una muestra del proceso de transformación del significado de "ser indio" en este país: si antes se podía hablar con cierta certidumbre de los indígenas como "habitantes de las comunidades campesinas del altiplano", en la actualidad eso resulta sumamente reduccionista ante la amplitud de variaciones, tanto geográficas como ocupacionales, que se dan entre ellos.

Este texto quiere ser la continuación de una de las líneas de investigación desarrollada por el Área de Estudios Urbanos de FLACSO-Guatemala: el estudio de la inserción indígena en el Área Metropolitana de Guatemala (AMG), centrado en la subsistencia cotidiana de los hogares y el empleo de sus miembros.<sup>2</sup> Pero ahora nos proponemos dar un salto cualitativo en la interpretación de las circunstancias que esos trabajos develaban. Si en ellos el énfasis estaba puesto en los aspectos socioeconómicos de la etnicidad -la exclusión social y la falta de oportunidades implícitos en el "ser indio"-, en éste pretendemos recuperar otros elementos también insertos en el complejo social de la etnicidad. Queremos abordar al "indígena urbano" de ciudad de Guatemala como una de las vías a través de las cuales se está reformulando la etnicidad en este país. También queremos de alguna manera responder al reto que plantean los estudiosos y organizaciones mayas cuando reclaman para sí una cultura propia y abundan en la discriminación de que han sido objeto; y hacerlo desde su realidad más prosaica y cotidiana: viendo cómo incide el hecho de "ser indios" sobre su reproducción cotidiana en la pobreza, un ejercicio al que, como la mayoría de sus vecinos de la capital, dedican la mayor parte de su tiempo y energías.

Los trabajos realizados en el Área de Estudios Urbanos de FLACSO entre 1988 y 1995 estuvieron marcados por un enfoque sociológico, e inscritos dentro de una corriente que busca comprender el empleo desde una perspectiva doméstica, tratando a los individuos como miembros de unos hogares concretos en una realidad socioeconómica concreta. El resultado fue una serie de publicaciones que directa o indirectamente versaban sobre la subsistencia indígena en el Área Metropolitana de Guatemala.<sup>3</sup> De los mismos se puede rescatar dos grandes conclu-

---

2 El AMG está formado por la conurbación formada alrededor de la ciudad de Guatemala, incluyendo algunos municipios más, total o parcialmente. En el texto se hablará indistintamente del AMG, la capital o la ciudad de Guatemala, refiriéndonos siempre a este espacio.

3 Entre los primeros trabajos hay que mencionar los de Pérez Sainz (1990, 1991a), los de Bastos y Camus (1990, 1995) y los de Pérez Sainz, Bastos y Camus, (1992, 1993). Otros que tratan la etnicidad de forma indirecta, son el de Pérez Sainz y Castellanos de Ponciano (1991) y los de Bastos y Camus (1992, 1994).

siones relacionadas entre sí, que nos sirven para caracterizar la sobrevivencia de los hogares indígenas urbanos, y el carácter de la interpretación desarrollada.

En primer lugar, el tratamiento de la subsistencia en el día a día indujo a centrar la atención en el empleo, puesto que en ámbitos urbanos éste es el principal medio para obtener recursos monetarios. Tanto los análisis macros como los micros mostraron que la inserción laboral de los indígenas en el AMG se distinguía por una precariedad mayor aún que lo habitual en este mercado laboral y por su exclusión de los espacios generados por la modernidad, simbolizada por su alta presencia en el sector informal. La principal causa de esta precariedad parecía encontrarse en su baja instrucción, consecuencia de su origen rural y la crónica falta de atención específica a esta población indígena. Estos dos aspectos -origen e instrucción- están fuertemente asociados a la etnicidad en Guatemala tal y como se vive hoy. Ser campesino analfabeto es una parte importante de lo que han supuesto “ser indígena” en este país, tanto a nivel de imagen social como de realidad mayoritaria.

La principal consecuencia de esa precariedad era la necesidad de insertar más miembros por hogar en el mercado laboral para asegurar la subsistencia del grupo doméstico. Por ello, los hogares indígenas siempre se caracterizaban por contener una mayor proporción de mano de obra “secundaria” que quienes no lo eran y las mujeres y los jóvenes se revelaron como una pieza fundamental para la sobrevivencia. Esto producía lo que denominábamos “el círculo vicioso en relación a las oportunidades de empleo de una fuerza laboral poco instruida”: dado que el nivel educativo de los jefes del hogar es bajo, sus empleos son mal remunerados y los menores han de incorporarse tempranamente al mercado laboral; lo que tiene un costo evidente en su instrucción, que se reflejará en los empleos que estos últimos consigan de adultos (Pérez Sainz *et al.*, 1992: 128).

Este análisis que recalca las condiciones materiales se basa en uno de los aspectos que conlleva la etnicidad: la posición socioeconómica asociada a la pertenencia a un grupo. Supone una forma de interpretar los fenómenos étnicos desde una perspectiva sobre todo sociológica, que destaca la profunda interrelación entre etnia y clase (Arizpe, 1978, Comaroff & Comaroff, 1992), y que ha llevado a algunos autores a plantear que la primera está “subsumida” en la segunda (Díaz Polanco, 1981; De Valle, 1987). Pero esta segmentación social sólo es una de las características que acarrea la diferencia étnica. Estamos ante un fenómeno social complejo, en que intervienen diversos elementos, que incluyen la segmentación y exclusión socioeconómica, pero no se agotan en ellas. Existen otros que se han de tener en cuenta y que pueden ayudar a explicar las características de la cotidianidad y la

inserción laboral de los indígenas.<sup>4</sup> Esta gama de aspectos asociados a la pertenencia étnica es muy amplia y en este trabajo sobre la inserción laboral, vamos a centrarnos en uno de ellos: el que llamamos la “exclusión simbólica”.

Hemos denominado a esta forma de exclusión como “simbólica” porque no se basa en elementos “objetivos” a la hora de adjudicar espacios sociales a ciertos grupos étnicamente definidos, sino en algo mucho más sutil e inaprehensible: un tipo de ideología asociada a la etnicidad que legitima esa desigualdad. De la Peña habla de sociedades estamentales cuando se da una “rigidización del sistema de clases asociado a una desigualdad sancionada... por las *normas sociales preeminentes*” (1988: 49, cursivas nuestras). Estas normas sociales no están plasmadas en ningún tipo de corpus o legislación, pero pueden ser mucho más efectivas que ellas. Es a lo que se refiere Williams cuando distingue entre el discurso “nacional oficial” y el “extraoficial”, siendo este último el que dirige la pragmática diaria de las relaciones étnicas (1993: 41-43). En él, la diversidad es parte fundamental de la adjudicación de estereotipos y su falta de reconocimiento legal hace que esta faceta ideológica, no declarada, se vuelva más importante y, al mismo tiempo, oculte la dominación que conlleva.

De esta forma, en países multiétnicos existen “discursos oficiales” explícitos, como el de la igualdad de derechos y oportunidades, que son retados en la práctica diaria por la realidad de exclusión que, en cambio, sí que es sancionada por el “discurso extraoficial”. También existen otros discursos oficiales quizá menos explícitos, como puede ser el de la “modernización”, que implica una supuesta dirección de las acciones políticas hacia el “progreso” de la nación, y que puede imbricarse con el “extraoficial” al considerar a los “otros” como atrasados, reforzándose ambos mutuamente. Estaríamos, entonces, ante un tipo de conformación ideológica que legitima la dominación y la desigualdad basadas en términos étnicos: “la sangre de algunos ciudadanos corre por la corriente principal de la sociedad civil..., mientras que otras sangres corren por el suelo” (Williams, 1989: 436), es decir, hay una clara diferencia de calidades de sangre entre los supuestamente iguales.<sup>5</sup>

---

4 Aunque los trabajos del Área de Estudios Urbanos de FLACSO se realizaron dentro del enfoque anterior, siempre aparecieron referencias a otros marcos de interpretación que también hay que rescatar y valorar. De hecho, el trabajo de Bastos y Camus (1995) se enfocaba en las transformaciones que sufría la identidad étnica en el ámbito urbano.

5 Alonso también muestra el papel que juega esta disposición socio-ideológica cuando afirma que la etnicidad “produce formas jerarquizadas de imaginar el ser pueblo, que son asignadas con diferentes grados de estima social, privilegios diferenciales y prerrogativas dentro de una comunidad” (1994: 391).

Refiriéndose al empleo, Worsley habla, en estos casos, de un “mercado laboral dual, reforzado por un amplio rango de barreras sociales y culturales... El efecto acumulativo de estas formas de segregación es la consolidación de una cultura generalizada, la de la desigualdad, en la que unos son percibidos en términos estereotipados por otros. Sean cual sean sus atributos reales, como raza aparte, son vistos como primitivos” (1984: 238-239).

A estas alturas, está suficientemente claro que en Guatemala la etnicidad es un principio que condiciona fuertemente la situación social y que la adscripción étnica es una razón para que se ubique a los grupos en ciertas posiciones sociales, mientras que otras estarían cerradas a ellos.<sup>6</sup> En concreto, esto significaría que los indígenas tendrían unos “nichos” socioeconómicos simbólica y socialmente asignados, fruto del desarrollo histórico del país. La muestra más clara y asumida de esta distribución étnica del trabajo sería el estereotipo del indígena como campesino de subsistencia. La imagen ideológica que prevalece respecto a la capital y su mercado laboral proviene del discurso de modernización y es, por el contrario, la de un lugar abierto, en que la adscripción étnica no habría de suponer una razón para la segregación social. Se concibe entonces como un espacio donde -frente a otros del país- lo étnico no está presente, y no afecta por tanto a lo laboral. Sin embargo, los datos y observaciones de que disponemos hasta este momento señalan que no es así y que también en la ciudad se reproduce la segmentación étnica presente en Guatemala, aunque evidentemente de una forma y a unos niveles diferentes. Si ya sabemos que ello se debe en parte a factores objetivos, ahora queremos ver cómo afecta la exclusión simbólica en que se basa el discurso extraoficial de Guatemala.<sup>7</sup>

Para ello, siguiendo la línea desarrollada en trabajos anteriores, vamos a centrarnos en los sujetos que viven y sufren esta exclusión día a día. Con ello queremos ratificar la línea metodológica de que no basta con constatar la existencia

---

<sup>6</sup> Al respecto, merece la pena citar las palabras del sociólogo Le Bot: “el conjunto de la sociedad está dividido por una *frontera simbólica*, polarizada sobre un eje vertical. En todos los sectores, en todas las instituciones, las posiciones de poder están ocupadas por miembros y representantes de la minoría ladina o de los grupos de origen extranjero reciente. Los indios... forman lo esencial de la mano de obra de las plantaciones, de la clientela de los partidos políticos, de los fieles de la Iglesia católica como de las iglesias protestantes, de la tropa del ejército y... de la guerrilla” (1995: 20, cursivas nuestras).

<sup>7</sup> Todo el planteamiento aquí desarrollado en clave de exclusión, estamentación y segmentación étnicas puede leerse también en términos de racismo. Sin embargo, sin negar en absoluto su presencia y los perversos efectos de las prácticas asociadas a él, entendemos que es un elemento más y una manifestación del discurso de la diferencia étnica en Guatemala. Por tanto, darle capacidad explicativa supondría confundir una de las facetas del fenómeno con el fenómeno completo y restarle complejidad a la realidad.

de los fenómenos macrosociales, sino que hay que investigar cómo se dan a nivel microsocial. Y esto es importante porque si no se cae en el riesgo de considerar a los miembros de los sectores "subordinados" o "excluidos" como meros sujetos pasivos, reproductores inconscientes de las estructuras impuestas "desde arriba". Como vamos a ver, esto no es así, y los sujetos sociales tienen una capacidad de acción autónoma que les permite hallar las formas para sobrevivir y reproducirse como grupo e incluso romper los estereotipos que limitan su acción. Esto no implica necesariamente que, como plantea Scott (1986), estas acciones estén dictadas por una resistencia política consciente, sino que suponen un desafío simbólico a las normas que legitiman su exclusión.

\*\*\*\*\*

Este libro se divide en dos partes, diferenciadas por su enfoque y, sobre todo, por el ámbito de estudio. Los dos capítulos que forman la primera parte constituyen una unidad y se complementan, pues suponen acercamientos macrosociales al fenómeno de la segregación étnica que se da en la ciudad, y de alguna manera sirven de marco a la segunda parte. El primero consiste en un panorama, dibujado a través de fuentes secundarias, de cómo se ha ido formando el mercado laboral de la ciudad de Guatemala, al que a partir de cierto momento se insertan los indígenas de forma significativa. Desde una perspectiva sociológica y con los datos disponibles, se muestra cómo se da la segmentación laboral marcada por la adscripción étnica de los trabajadores, y se reflexiona sobre cuáles son los factores que inciden en ello. El segundo capítulo pretende exponer el elemento que falta en los datos del anterior para explicar la exclusión y la segregación: la conformación ideológica de la etnicidad en Guatemala, abordándola primero a nivel nacional y posteriormente centrada en su ciudad capital. Se ve así cómo se han creado unos estereotipos asociados a la etnicidad que condicionan fuertemente no sólo la incorporación laboral, sino toda la vida de los indígenas en la ciudad.

La segunda parte está dedicada a tres estudios de caso que, desde enfoques diversos, recogen experiencias diferentes del fenómeno que nos ocupa. En el primero de ellos se utilizó material estadístico para ver cómo ejerce la segmentación laboral en una población en concreto: los hombres y mujeres, indígenas y no indígenas residentes en La Ruedita, una colonia del centro de la ciudad. Dada la metodología utilizada para ello -regresiones logísticas-, la exposición de los resultados es un tanto densa, aspecto que se intenta subsanar en los apartados que reflexionan sobre los factores que entran en la diversidad de opciones de empleo que hay según la adscripción étnica y las implicaciones que ello tiene.

El siguiente capítulo presenta un enfoque e intenciones totalmente diferentes: ya no se trata de un universo residencialmente unificado y laboralmente diverso, sino que se centra en el mercado de La Terminal, tomado como paradigma de "nicho" laboral, de ámbito "cedido" a los indígenas en el espacio y las oportunidades de empleo de la capital. A través de las palabras de los y las comerciantes indígenas de este mercado, se muestran las diferentes relaciones posibles que hay entre inserción laboral e inserción social en la ciudad, atendiendo especialmente a lo que ello implica en cuanto a la definición de los actores como "indígenas".<sup>8</sup>

El último capítulo estudia una situación quizá no muy significativa numéricamente, pero que está tomando cada vez mayor importancia simbólica, tanto hacia los mismos indígenas como hacia el resto de la sociedad urbana: se trata de mujeres que han alcanzado cierto nivel de instrucción y se han insertado en empleos no manuales. Al romper de una forma visible los estereotipos laborales y sociales sobre los indígenas, estas jóvenes están cuestionando la estamentación étnica de la ciudad y el país todo, sufriendo bastantes presiones y, al mismo tiempo, reforzando su propia identidad para hacerles frente. Por ello, el trabajo se centra en la relación que se da entre imagen, género y etnicidad al vestir en estos espacios el corte y el huipil, e indaga en los cambios que ello conlleva para ellas mismas.

\*\*\*\*\*

Con el estudio de estas situaciones perseguimos dos objetivos. Por un lado, queremos afirmar la pertinencia del estudio de los indígenas urbanos en Guatemala y otras ciudades en América Latina, como una de las vías a través de las cuales se está reformulando la etnicidad. Su precaria existencia como parte de los sectores populares urbanos no va a lograr revertir la imagen del indio asociada a la pobreza, puesto que continúa siendo mayoritariamente "pobre" también en la ciudad. Sin embargo, una mayor heterogeneidad -económica, espacial, educacional, política y ocupacional- en el interior de estos indígenas urbanos está ayudando a que esta "subordinación económica" no deba identificarse directamente con la "subordinación ideológica" en que se ha mantenido la imagen del indio. Su presencia es muestra de la diversidad que se esconde tras "lo indio" y por ello compromete los estereotipos, tanto los tradicionales como los nuevos. Pretendemos así colaborar al reconocimiento de un actor social ignorado porque, por un lado, su presencia cuestiona este ámbito como centro de poder criollo y rompe con ello con la segmentación étnica y, por otro, se

---

<sup>8</sup> Una versión previa de este capítulo ha sido publicada en la revista *Alteridades*, año 8, núm. 15, 1998 de la Universidad Autónoma Metropolitana de México.

escapa de las imágenes que, con la revalorización ideológica, se están creando de “lo maya”.

No podemos terminar sin agradecer a todos los viejos conocidos y nuevos amigos que con su apoyo hicieron posible el trabajo de campo en que se basa esta obra. En primer lugar, a la Cooperación Noruega que nos ha permitido continuar una línea de investigación en la que ya había venido colaborando. También a SOJUGMA y PENNAT por su apoyo institucional. Por último y especialmente a Carlos Licardie y don Raymundo Canús; a Jairo González y los maestros y maestras de La Terminal; y a Manuela Cipriano y toda su familia.

**ESTUDIOS DE CONTEXTO**

## ESTUDIOS DE CONTEXTO

---

### 1 SEGREGACIÓN ÉTNICA Y SEGMENTACIÓN LABORAL EN CIUDAD DE GUATEMALA

El carácter dinámico de las sociedades y de las relaciones interétnicas en ellas, hacen que los estereotipos sociales se transformen y no se correspondan totalmente con la realidad. Con ello, la estamentación social por la que existen unos "nichos" socioeconómicos simbólica y socialmente asignados a cada uno de los grupos étnicos, resultado del desarrollo histórico del país, también se transforma. En la Guatemala actual, muchos de los indígenas ya no sobreviven del cultivo de la tierra y el ejemplo más obvio de ello son aquellos que residen en la capital y su área metropolitana. Este espacio es único en un país aún mayoritariamente rural porque concentra la mitad de la población urbana, siendo "la única ciudad grande del país, con más de un millón de habitantes, a la par de 11 ciudades medianas con un número de habitantes entre 20,000 y 90,000" (Gellert, 1994: 68).<sup>1</sup> A esto se suma la polarización socioeconómica a su interior, con la violencia implícita y explícita que esto conlleva: la distribución per cápita de servicios urbanos es aún más desigual que en las ciudades provinciales (Smith, 1984; además, ver Caplow, 1966; Pérez Sainz, 1991b; Pinto Soria, 1994 y Gellert, 1994).

Pese a la imagen ideológica que prevalece respecto al mercado laboral capitalino como un espacio donde la diferencia étnica no está presente, en este capítulo vamos

---

<sup>1</sup> Guatemala es el país con menor población urbana de América Latina a la par de Haití: en 1990 apenas llega al 38%. Por otro lado, si se considera el índice de primacía urbana -que mide la relación entre los habitantes de la ciudad principal y de la segunda-, en 1990 había alcanzado 11.8, cuando México tiene un índice de 6 (Gellert, 1994).

a ver que no es así y que también en la ciudad se reproduce, con características propias, la segmentación étnica presente en Guatemala. Para ello vamos a reconstruir el desarrollo de este mercado laboral y posteriormente la inserción indígena al mismo.

#### **a Un mercado laboral surgido de una modernización tardía y parcial**

La entrada de Guatemala -y toda la región Centroamericana- al periodo de "modernización" se puede considerar tardío dentro del panorama latinoamericano: da sus primeros pasos en los años 50 y se asienta en los 60 con la creación del Mercado Común Centroamericano. Según Pérez Sainz, la economía guatemalteca se caracterizó en este periodo por un "alto peso del sector comercial externo, un crecimiento concentrado y excluyente, un agotamiento del modelo industrializador y una limitada intervención estatal" (1994:17). Esto significa que el crecimiento siguió basado en el cultivo y exportación del café -al que se agregaron otros productos también para el mercado externo-, y que la experiencia de la industrialización por sustitución de importaciones tuvo un alcance limitado, dado el escaso poder de demanda de la mayoría de la población. Esto se debió a que los beneficios generados por estas actividades no revirtieron en la sociedad, que siguió estando altamente polarizada y sin una clase media cuantitativamente significativa; y a que el Estado, inmerso desde 1963 en una lógica contrainsurgente, poco hizo para paliar estas diferencias a través de políticas redistributivas.

Pese a ello, la modernización sí se reflejó en un importante aumento poblacional que, unido a la concentración en la tenencia de la tierra, provocó que las ciudades del país -y especialmente su capital- sufrieran un rápido crecimiento. Pero, dado que la estructura económica no proporcionaba ocupación para toda esta población, la urbanización "se ha traducido en una fuerte terciarización del empleo de naturaleza espuria" y, desde los inicios "el rasgo básico del mercado laboral centroamericano ha sido su heterogeneidad, expresado en... la emergencia de un sector informal en las urbes", que abarca alrededor de una tercera parte de la fuerza laboral (Pérez Sainz, 1994: 32). Para comprender la naturaleza de esta inserción, hay que tener en cuenta que, si todo el istmo se caracterizó por una fuerte asociación con la pobreza, en Guatemala, por la baja calificación de la fuerza de trabajo, es donde las remuneraciones fueron menores (*ibid.*)

Ya a finales de los años 60, Bryan Roberts planteaba que ciudad de Guatemala "no se ha desarrollado industrialmente al mismo ritmo de la expansión de la fuerza de trabajo potencial. La ciudad nunca ha sido industrial en el sentido de poseer una industria de gran escala" (1973: 29), siendo la mayoría de los establecimientos

talleres de producción en pequeña escala de zapatería, sastrería, carpintería y similares.<sup>2</sup> Sobre la posible segmentación de este mercado laboral, este autor comenta que “en ciudad de Guatemala hay pocas características sociales o económicas estables y evidentes que puedan servir como una base para diferenciar la población... La etnicidad, el *status* migratorio o incluso el nivel de educación no son realmente adaptables para este propósito” (*ibid*: 123). Estas palabras muestran la falta de importancia que el autor otorga al elemento étnico, que se verá después. El mercado laboral capitalino está entonces “basado en características individuales, especialmente la edad y alfabetismo de los trabajadores” (*ibid*: 124). Parece que, pese a sus carencias en cuanto a oportunidades, estamos ante un mercado laboral claramente “abierto”, donde lo que decide la posición en la estructura laboral depende del propio individuo y su cualificación.

Así, en el especial proceso de modernización que se produce en Guatemala destacaríamos dos puntos: por un lado, la oferta de empleos asociados a la “modernización” -operario industrial y empleados de cuello blanco- es limitada, y estas ocupaciones quedan formando una especie de “aristocracia popular” por sus especiales ventajas en cuanto a remuneración y seguridad. La sobrevivencia del resto se basa en el “rebusque” de oportunidades que ofrece la ciudad por el hecho de serlo y de albergar gran cantidad de habitantes que se convierten en una fuerza de demanda -en general de productos de bajo costo- más que en una estructura industrial y moderna que sea capaz de acoger a los habitantes de la capital.<sup>3</sup> Esto tiene un claro efecto sobre los ingresos: en 1980, la mitad de la población capitalina se podía considerar pobre, aunque sólo un 17% estuviera en situación de extrema pobreza (Pérez Sainz, 1991b).

Por otro lado, paralelamente a esta segmentación “vertical”, parecería que no existen en principio condiciones para que se dé dentro del mercado laboral ninguna segmentación “horizontal”, ya que las calificaciones requeridas son mínimas, y la capacitación de los trabajadores también lo es. En esta situación, como veremos más adelante, comienzan a insertarse los indígenas que van a empezar a llegar a la capital

---

2 “En la ciudad hay sobre 400 establecimientos industriales que emplean una media de 27 personas, con muy pocas firmas empleando más de cien trabajadores... El crecimiento anual de productividad en trabajo industrial en 1950-63 es ...el más bajo de Centroamérica, aunque la tasa de urbanización de Guatemala sea una de las más altas” (Roberts, 1973: 29-30)

3 Según Pérez Sainz, “el modelo de industrialización, basado en la sustitución de importaciones, se caracterizó por ser un remedo del fordismo, de ahí la pertinencia de su caracterización como subfordismo... porque no implicó la materialización de un modo de regulación social... [y] porque no hubo necesidad en el interior del propio proceso productivo de imponer un control efectivo sobre la fuerza laboral” (1994: 85-86).

en mayor proporción desde mediados de los 70, cuando ya para el general de la ciudad la migración ha dejado de ser la forma más importante de crecimiento.

Pero antes de pasar a tratarlo, veamos rápidamente un último momento que acaba de definir este "paisaje": la crisis de los 80. La "década perdida" de Latinoamérica tiene una especial significación en América Central, pues a sus características generales se une un momento de redefinición sociopolítica que Pérez Sainz no duda en considerar "un momento clave en el desarrollo histórico" de la región (1994: 16). Dada esta faceta, la salida formal de los militares del poder permite "mejorar" las cosas, y a mitad de la década se empieza a salir de la recesión (que había alcanzado su punto más alto en 1982). Pero el único aspecto de los planes de ajuste estructural que se pone en marcha es la reestructuración productiva en base a las exportaciones, y la muestra de ello será la rápida -pero relativa- expansión de las industrias de ensamblaje o maquilas.<sup>4</sup>

Para finales de la década, la crisis ha dejado un profundo deterioro social y una caída del consumo interno. Así, un 84% de la población guatemalteca se hallaba en situación de pobreza, y un 66% en extrema pobreza (Menjívar y Trejos, 1990). En la ciudad también aumenta la pobreza respecto a las cifras de 1980: un 66.3% de su población está en esta condición, y la gran mayoría de ella -un 57% del total- en la de pobreza extrema, lo que supone un cambio cualitativo respecto a la situación anterior (Menjívar y Trejos, 1990).<sup>5</sup>

Un efecto importante de la crisis es la profunda pauperización que sufren amplios sectores de la ya de por sí exigua clase media guatemalteca y que da lugar al surgimiento de los "nuevos pobres"; todo lo que supone una mayor polarización

---

4 "La maquila" se convierte así en una nueva opción ocupacional caracterizada por no requerir de capacitación, que emplea sobre todo a mujeres jóvenes, y que representa la posibilidad de que este tipo de mano de obra entre en una relación de salarización, algo novedoso en Guatemala (Camus, 1994). Además, las relaciones laborales que se dan a su interior no se asemejan a las que prevalecían en las clásicas empresas manufactureras y, según Pérez Sainz, corresponderían a un modelo que estaría entre el "taylorismo primitivo... y la aplicación efectiva... de principios organizativos de inspiración fordista" (1994: 84-85).

5 Este panorama tiene su reflejo físico, pues aproximadamente el 75% del área capitalina está ocupada por "población de bajos ingresos" (Pérez Sainz, 1991b). Además, según Gellert (1994), en la capital existen un total de 222 "asentamientos precarios", donde residen 671,200 personas, lo que representa un 64.8% de su población. Para calibrar bien la importancia de estos datos, hay que tener en cuenta que se refieren solamente a la ciudad de Guatemala, dejando fuera a sus municipios conurbados, cuya población se encuentra en general en los estratos más pobres.

social.<sup>6</sup> Además, con el tiempo se da una fractura importante entre las capacidades educativas que han ido aumentando con los años y las oportunidades laborales, dando “un incremento en la oferta de trabajadores calificados, conforme se ha expandido el nivel educativo, combinada con un periodo de crecimiento lento y un incremento relativamente pequeño en la demanda del trabajo calificado” (Funkhouser, 1995: 11).<sup>7</sup>

Esta crisis se refleja en el mercado laboral en un aumento significativo del subempleo encubierto en su variante invisible -aumento de jornadas laborales para lograr ingresos similares- que afecta a todos los sectores de la economía, incluido el moderno. Esto conlleva una gran precarización laboral cuyo mejor exponente es el hecho de que el salario mínimo real hubiera perdido la mitad de su valor al final de la década, aspecto que se encuentra en estrecha relación con el aumento de la pobreza antes mencionado (Pérez Sainz, 1994). Los sectores populares, forzados desde siempre a una situación de subsistencia, perciben una menor oferta de empleos en industrias y establecimientos formales -que se combate con una mayor presencia de la informalidad- y el rasgo a destacar sería el de la caída del poder adquisitivo entre la demanda, más el aumento del costo de los insumos. Con ello, los empleos autogenerados no perciben tanto una baja de ingresos como una necesidad de mayor número de horas y personas para lograr unos niveles que siempre se habían mantenido a la altura de la mera subsistencia. Esto implica que se de un ligero aumento de la participación laboral femenina -sobre todo mujeres maduras-, acompañada de una mayor incorporación de hombres jóvenes.

La situación del mercado laboral capitalino en el año de 1989 puede observarse en el cuadro 1.1, según los datos aportados por la Encuesta Sociodemográfica que se hizo ese año.<sup>8</sup> Los resultados totales referidos a la distribución de los puestos de trabajo por rama de actividad, muestran que no se han dado mayores cambios desde

---

<sup>6</sup> Según la Encuesta Sociodemográfica de 1989, el valor de los ingresos totales percibidos por el X decil de la población del departamento de Guatemala suponía 46.4 veces lo obtenido por el I decil y 17.7 veces lo obtenido por el II decil (INE, 1990: 173, cuadro VII.3)

<sup>7</sup> A través de regresiones múltiples, este autor muestra cómo la importancia de cada año de educación respecto al ingreso ha caído de un 14.1% en 1977 a un 11.9% en 1989 en el departamento de Guatemala, y que el valor de la experiencia laboral también descendió de 5.6% en el primer año a un 3.7% en el último (*ibid*: 11).

<sup>8</sup> El Instituto Nacional de Estadística no tiene datos específicos para la capital o su área metropolitana, siendo los de población urbana del departamento de Guatemala los más cercanos a ello, aunque incluyen también las cabeceras de los 16 municipios del departamento, dos de los cuales están plenamente conurbados y seis parcialmente. En 1994 (INE, 1996), la población de los tres primeros supone el 72.8% del total del departamento.

lo que describió el trabajo de Roberts (1973): los servicios son el sector de más peso, la manufactura sigue dando empleo a poco menos de una cuarta parte de los ocupados y el comercio un quinto de ellos.

**CUADRO 1.1**  
**Distribución porcentual de la población económicamente activa de la región metropolitana según categoría ocupacional y rama de actividad (1989)**

Ocupación y rama	empl privado	empl público	tcp c/local	tcp s/local	patrono	trab familiar	Total
Industria							
manufacturera	28.28	1.27	27.27	3.4	28.77	22.08	23.43
Construcción	8.89	4.38	1.90	14.04	4.31	8.00	7.00
Comercio	16.09	1.64	31.05	59.57	24.40	24.49	19.60
Transporte y coms	4.26	9.14	2.99	1.70	7.90	0.00	4.38
Servicios coms, perss	26.37	71.23	31.06	17.87	15.10	5.62	27.56
Otras actividades*	16.09	12.06	24.11	3.40	15.10	45.78	18.38
<b>Total</b>	<b>58.40</b>	<b>11.82</b>	<b>15.86</b>	<b>5.07</b>	<b>3.00</b>	<b>5.38</b>	<b>100</b>

\* En un 70.33% se trata de agricultura.

Fuente: INE, 1990: 122, Cuadro III.2 /

Mientras, los asalariados en la industria manufacturera y empleados públicos tampoco han crecido y, por el contrario, tanto en la manufactura como en los servicios, vemos una importante proporción de actividades desarrolladas desde el autoempleo. Y como no sabemos cuántos de esos "empleados privados" laboran en establecimientos informales, no podemos medir totalmente la importancia de este tipo de inserción. Del comercio, en cambio, se puede afirmar que es una actividad desarrollada mayoritariamente fuera de los cauces de la formalidad, en concreto a través del trabajo por cuenta propia. Esto podría significar que, pese a la extensión de establecimientos formales de este sector, los establecimientos minoristas en muy pequeña escala siguen siendo la forma habitual de distribución y una importante fuente de ingresos entre los sectores populares.

## b Etnicidad y sectores populares urbanos

Vimos que Roberts, a finales de los años 60, no sentía que la etnicidad fuera entonces un elemento que distinguiera las posibilidades de empleo de las personas en la ciudad de Guatemala. Esto nos habla de que el aporte de la población indígena a esta fase del crecimiento de la capital no había sido significativo. Pese a que por estos años suponen casi la mitad de la población del país (un 42.9% en 1964 y un 43.8% en 1973; DGE 1971, 1975), su presencia en la capital es mínima aunque creciente: un 3,6% en 1964 y un 7,2% en 1973 (*ibid*). Estamos en los años en que los primeros efectos de la modernización se están dejando sentir en el campo, y en concreto en el altiplano indígena: la “revolución verde”, con su momentáneo aumento de productividad, diversificación de posibilidades económicas a través del comercio y el transporte, la entrada de la vida política y el mercado de consumo nacional, la llegada -limitada- del aparato educativo estatal, etc. Todo este proceso tuvo variados resultados: a corto plazo, el más interesante es la diferenciación interna de las comunidades, con consecuencias en términos de renovación de las bases simbólicas de poder (Falla, 1980).

Para las primeras décadas de la modernización, podemos hablar de dos patrones diferenciados de migración. Los no indígenas se trasladan a la capital sobre todo antes de 1960 y hasta 1976, y con ello ofrecen el aporte migracional que hará a esta ciudad devenir en área metropolitana. Sin embargo, desde principios de los años 70, el aporte de la migración al crecimiento metropolitano va perdiendo importancia (Bastos y Camus, 1992). Y estos son los años en que los indígenas empiezan a llegar de forma más consistente, como vemos en el cuadro 1.2.<sup>9</sup> Podemos decir que éstos se incorporan al proceso migratorio al menos con una década y media de retraso respecto a los no indígenas. Antes de los 70 y sobre todo del terremoto de 1976, las oportunidades económicas siguen estando en las mismas comunidades y en la migración estacional a las fincas de agroexportación, o se buscan en el establecimiento definitivo en esas mismas fincas o en la frontera agrícola que se está abriendo en el norte del país.<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup> Además del capitalino, se han incluido los datos de las colonias para mostrar cómo, pese a los diferentes procesos de poblamiento -más antiguo en la central y más moderno en la periférica-, los indígenas siempre llegaron a la ciudad en un momento posterior a los no indígenas.

<sup>10</sup> Respecto a los datos del censo de 1950, Arias plantea que “se manifiesta una relación estrecha entre la proporción de población indígena en cada departamento y el monto de población nacida en el mismo lugar, lo que refleja una condición peculiar de nuestra población, en el sentido de que la indígena muestra una propensión menor a migrar, y si lo hace es a distancias más cortas que la población no indígena” (1965: 37-38).

**CUADRO 1.2**

**PEA ocupada de la ciudad de Guatemala y jefes de hogar de una colonia periférica y otra central por condición migratoria y periodos de llegada a la capital de los migrantes, según adscripción étnica**

	Ciudad de Guatemala		Col. Periférica (Belén)		Col. Central (La Ruedita)	
	Inds	No inds	Inds	No inds	Inds	No inds
Nativos	30.18	59.21	30.0	57.3	6.1	42.1
Migrantes	68.82	40.79	70.0	42.7	03.9	57.9
Antes de 1960*			17.0	25.6	16.8	24.2
1960- 1976	50.53	72.75	27.0	41.7	43.0	50.0
1976-1985	24.17	18.81	37.0	25.6	33.6	25.8
1986-1989**	17.72	7.77	19.0	7.1	6.5	0.0
Ignorados	1.47	0.65	---	---	---	---

\* Para ciudad de Guatemala no existen datos, se incluyen en la siguiente categoría.

\*\* Para La Ruedita, el periodo llega hasta 1993.

Fuente: Pérez Sainz, Bastos y Camus, 1992 y Bastos y Camus, 1992, 1995

Así, antes de la "generalización" de su migración, a la capital llegan pocos indígenas. Las oportunidades, aunque sean como hemos visto, están abiertas y parece que ni educación ni origen rural son problemas ante ellas. Podemos decir que los que llegan en estos momentos, se "integran" a la ciudad sin mayores problemas, aunque sea a través de una aparente "ladinización". Este argumento se fortalece si tenemos en cuenta que en esta primera época la mayoría de las personas llegó a la ciudad en forma individual (Bastos y Camus, 1995), con lo que faltarían los referentes sociales que hicieran posible y deseable mantener esta identificación social. Se trata de mujeres que acceden al empleo doméstico -ocupación típica de las jóvenes indígenas- y hombres que se sitúan en esa serie de empleos de servicios y comercio.

El trabajo pionero de Demarest y Paul (1984), único hasta finales de los 80, sobre el caso de migrantes de un pueblo tzutuhil a la capital, en un periodo que va desde los años 40 a los 70, muestra algunas características de esta primera presencia. La migración se produce sobre todo entre hombres tras realizar el servicio militar en la capital, lo que les lleva a optar por buscar en ella los medios para sobrevivir. Los autores describen cómo los sanpedranos se dedican a la venta ambulante de un producto de limpieza (el "pinol"), alrededor del que van creando unas redes en las que se van insertando los que van llegando. De manera que la migración es sobre todo individual -masculina en este caso- y más por atracción que por expulsión. Pero, además, se localizan en empleos de muy baja calificación y sin apenas necesidad de capital pero donde juegan un papel importante las redes sociales en la incorporación laboral. Cuando el número de migrantes aumente, estas oportunidades "selectas" de inserción ya no serán tan obvias (habrá mucha más gente que ha encontrado en la venta del "pinol" una forma de sobrevivir) y las redes también deberán ampliar sus oportunidades a otro tipo de inserciones.

La modernización en las comunidades indígenas tuvo otros efectos a más largo plazo. Por un lado significará la creciente toma de conciencia de estos indígenas y su consiguiente cuestionamiento al sistema que también se viene dando desde otros sectores sociales (Le Bot, 1995). Pero por otro, ya desde los sesenta también empezará a sentirse el crecimiento poblacional, el agotamiento de las tierras y por tanto la necesidad de diversificar las fuentes de ingresos o buscar nuevos lugares donde sobrevivir. Será entonces cuando empiece a ser significativa la llegada de indígenas a la capital. Otras salidas tradicionales empiezan a agotar sus posibilidades: el trabajo temporal en las fincas de agroexportación va reduciendo su importancia a medida que cierta tecnificación entra en los trabajos y que éste va siendo realizado por los "colonos" que se han establecido definitivamente en la zona; y la frontera agrícola del norte empieza a ser un lugar cada vez más peligroso, desde que la guerrilla inició sus actividades en el área y el ejército ha aumentado la represión en ella.

Con esta situación se inaugura una nueva fase de la relación de los indígenas con la capital del país. Ya no va a ser sólo el lugar de comercio o de chambas temporales para los residentes en las áreas vecinas o los nativos de pueblos de tradición comercial. A partir de estos años, se amplía cada vez el número que va llegando a establecerse definitivamente, y cada vez desde más lejos.

Mientras la causa general de expulsión va tomando cada vez más importancia -aumenta la población pero no las tierras disponibles-, otros factores van contribuyendo a aumentarla y la crisis tendrá efectos claros sobre la migración indígena.

Como es bien sabido, la represión estatal que se realiza de forma sistemática en los primeros años de los 80 tiene como principal objetivo a las comunidades indígenas. Esto hace que muchos de sus pobladores tengan que salir de ellas, ya sea por el simple terror generado por las masacres colectivas, ya sea porque su vida en concreto corre peligro, o porque las condiciones de violencia institucional imperante impiden un normal desarrollo de la vida cotidiana. Posiblemente nunca se sepa cuántos de ellos no regresaron una vez pasada la oleada de mayor intensidad, ni cuántos llegaron a la capital como lugar para esconderse y rehacer sus vidas. Pero lo que sí sabemos (Bastos y Camus, 1994) es que, como colectivo social, es de los que se encuentran en las condiciones más precarias de existencia, ya que además de ser campesinos indígenas en su mayoría analfabetos, su salida de la comunidad y llegada a la ciudad no tuvo siquiera ese mínimo de planificación y perspectivas que se dan entre los migrantes económicos, y su estancia en la capital está teñida por un halo de provisionalidad que, a pesar de los años, no les abandona.

Por otro lado, la vertiente económica de la crisis acelera el proceso de inviabilidad de la economía campesina. La necesidad cada vez más alta de recursos monetarios para las transacciones mercantiles de la vida cotidiana no se puede resolver cuando los insumos agrícolas son cada vez más caros -por las devaluaciones de la moneda nacional-, mientras que los productos agrícolas no pueden aumentar sus precios más allá de lo que la demanda puede pagar por ellos, ni competir con los productos básicos importados o "donados" por otros países.

De todas formas, el impulso a la globalización económica que se da en estas fechas -en su faceta de apoyo a las "exportaciones no tradicionales"- ofrece otras vías de subsistencia rural para los indígenas, en concreto dos. En el altiplano central se da cierto auge del cultivo de verduras frescas para la exportación a Estados Unidos, que supone el rápido -pero espurio muchas veces- enriquecimiento de algunas comunidades. Sin embargo, excepto en algunos casos, esta salida supone la sujeción a nuevos lazos con las compañías agroexportadoras y el inicio de un nuevo proceso de concentración de tierras en manos de quienes soportan sus condiciones, con la consiguiente proletarianización -esta vez en sus mismas comunidades- de quienes no pueden hacerlo. Por otro lado, tras una primera fase de instalación casi única en la capital, algunas firmas maquiladoras deciden abrir plantas en el eje vial que une a ésta con el altiplano, utilizando para ello mano de obra indígena, tradicionalmente relacionada con labores textiles y menos díscola con sus condiciones laborales.<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> A estas oportunidades habría que añadir el cultivo y comercio de amapola y cannabis que se da en ciertas áreas montañosas cercanas a la frontera con México, que también podemos considerar como ofrecidas por la globalización, aunque sea de otro tipo.

Estas vías de salarización rural, sin embargo, tienen alcance limitado, y el patrón general hallado es que, desde 1976, conforme avanza el tiempo, aumenta el ritmo de llegada de indígenas a la capital.

Todo este incremento en el ritmo migratorio implica que para 1987 el INE (1987) considere que un 11.5% de la población urbana del Departamento de Guatemala es indígena.<sup>12</sup> Aunque estemos ante un considerable aumento, no debemos dejar de ver que, por un lado, su presencia -a nivel general- no es nunca mayoritaria y que, por otro, supone una pequeña proporción del total de los indígenas del país: en general, mientras pueden, siguen estando directamente vinculados a su tierra y su comunidad. De todas formas, los 150,000 ó 200,000 indígenas que -por estos datos y en plan conservador- podemos suponer que residen a finales de los 80 en el AMG hacen de este espacio la mayor concentración indígena del país. Un trabajo sobre migración hecho por AVANCSO (1991) muestra cómo, en estas fechas, la capital sigue siendo el principal punto de atracción para los indígenas, mientras que entre quienes no lo son, "el norte" o "los Estados" se perfila como el principal lugar donde buscar esa sobrevivencia que en los lugares de origen es cada vez más difícil.

Esta nueva fase se caracteriza por la incorporación del núcleo familiar completo al proceso migratorio: ahora salen de sus comunidades al poco tiempo de formar la familia, cuando es evidente que las tierras disponibles para la agricultura de subsistencia no son suficientes para el sostenimiento del grupo doméstico. Así, se facilita una mayor vinculación con la comunidad de origen, donde han nacido ambos jefes y normalmente alguno de los hijos. Pero este aumento de presencia no implica que a lo largo de estos años, se haga social y simbólicamente visible: la imagen del indígena como campesino, y de la ciudad como lugar no indígena y foco de la modernización, impide ver a estas personas, a pesar de que son claramente discernibles en espacios concretos de la capital. Incluso ya llegados los noventa, se

---

<sup>12</sup> Esta es la cifra oficial más confiable con que contamos y casi coincide con el porcentaje de trabajadores indígenas -11.3%- encontrados en la encuesta de empleo de FLACSO (1989). Aún así, hay que tomarla con precaución, pues los criterios de identificación étnica son difíciles de aplicar por los encuestadores en un país como Guatemala, y más aún en un ámbito como el capitalino. Ante la duda de la adscripción indígena, el encuestador tiende a evitar la vergüenza y la violencia que supone para él preguntarla y para el encuestado responderla. Este tipo de problemas ha hecho que si en esta observación sociodemográfica se contabilizaran 316,000 indígenas, para dos años más tarde se detectara casi a la mitad: 189,000 (INE, 1990), y que el Censo de 1994 hablara de 109,000 personas, un 8.5% de la población urbana del Departamento, como indígenas (INE, 1996).

asumirá automáticamente indígenas con migrantes recientes, sin pararse a pensar que muchos de ellos ya llevan diez, veinte o más años en la ciudad.<sup>13</sup>

Sin embargo, esta presencia ya no se puede ocultar, y en algunas áreas de la ciudad son inobjetable. En su abigarrado centro son comerciantes ambulantes, "chicleros", vendedores de comidas (*hot-dogs*, fruta, etc), de *cassettes* y demás artículos "suntuosos", son lustradores, sus tortillerías se instalan en cualquier local. En algunas colonias sobre todo periféricas, ocupan las calles en sus idas y venidas, los portales con sus tortillerías, tiendas de barrio, pequeños talleres de sastrería, fabricación de instrumentos musicales, etc. En todos los mercados de la capital, las mujeres indígenas, bien visibles, se encargan sobre todo de la venta de verduras, aunque ellas y sus hombres también negocien con productos de cualquier tipo. Además, cualquier paseo un domingo por la mañana en el Parque Central de la ciudad o por la tarde al zoológico La Aurora, nos mostrarán una importante cantidad de indígenas en los pocos espacios de recreación que encuentran.

Si consideramos que la mayoría de las colonias metropolitanas están ocupadas por población en situación de pobreza, no nos ha de extrañar que en casi todas encontremos indígenas residiendo. Esto significa que en la ciudad de Guatemala no se va a dar una segregación étnica a nivel espacial; aunque sí existan áreas donde la presencia indígena sea más importante. Así, si consideramos que la media sería ese 11% aportado por el INE (1987), investigaciones muestran colonias con un 27% o un 23% de la población que asume esta identificación (Bastos y Camus, 1992, 1995), e incluso alguna donde la mitad lo hace (AVANCSO, 1993).

En este marco, FLACSO realizó una encuesta de empleo en 1989, basándose en el diseño censal del INE (Instituto Nacional de Estadística) para la ciudad de Guatemala, y que posteriormente se expandió. En el trabajo de Pérez Sainz, Camus y Bastos (1992) se retrabajaron estos datos en términos de adscripción étnica y sexo, y sus resultados pueden servirnos para terminar dando una idea de la situación del mercado laboral del AMG, mostrando las diferencias más importantes del comportamiento de indígenas y no indígenas en él.

El primer aspecto que hay que destacar es que, si para el total de la ciudad de Guatemala, existe en cada hogar una media de 1.8 miembros ocupados y 0.3

---

<sup>13</sup> Este argumento es muy claro cuando la Municipalidad de Guatemala dice que los vendedores callejeros del centro de la ciudad son "recién llegados", dado que en su mayoría son indígenas. Estudios al respecto (Porras, 1995) apuntan claramente que no es así. La antigüedad de su presencia se comprueba, por ejemplo en las fotos que acompañan el libro de Roberts (1973), donde ya se ven mujeres indígenas formando parte de los comités de la colonia "San Lorenzo".

desempleados, para los indígenas la primera cantidad sube a 2.5 y la segunda baja a 0.2. Esto nos está hablando de algo que ya sabíamos: estamos ante un escenario donde el salario familiar no está generalizado y el desempleo no es una opción a tener en cuenta, pues la situación de pobreza no admite la desocupación. Y, dentro de ello, los indígenas parecen necesitar -o al menos movilizan- más miembros y admiten menos el desempleo. Reflejo de esta mayor incorporación laboral, hay más mujeres y jóvenes indígenas que no indígenas trabajando.

Entre las características de la mano de obra, destacan entre los indígenas una mayor presencia de migrantes, que además tiene un origen más rural y son más recientes; así como su menor nivel educativo: entre ellos un 24% es analfabeto y sólo un 2.4% ha accedido a la educación superior, situación que se revierte en los no indígenas: 4.2% de analfabetos y 16.2% con estudios superiores. El mantenimiento de estas diferencias entre los jóvenes muestra cómo la pronta incorporación de los indígenas al mercado laboral les obliga a abandonar -o al menos desatender- su instrucción formal, con lo que esto conlleva en términos de la propia inserción laboral.

Respecto al puesto de trabajo, como vemos en el cuadro 1.3, en ambos grupos la salarización en empresas privadas es la situación dominante, aunque sus pesos relativos sean muy diferentes: claramente mayoritaria entre los no indígenas, y casi similar al trabajo por cuenta propia entre los indígenas. Además de estas categorías, hay otras menos representadas pero que igualmente muestran claros contrastes. El empleo público es cuatro veces más importante para los no indígenas que para los indígenas. Por el contrario, las categorías de asalariados informales, no remunerados y empleadas domésticas muestran ser proporcionalmente más importantes para estos últimos.

Por lo anterior, no nos ha de extrañar que, siguiendo los criterios de PREALC, la mayoría de los indígenas - un 53%- se sitúe en empleos informales, frente a un 30% entre los no indígenas; y que estos indígenas representen un 18% de la fuerza laboral informal. Por el contrario, la inserción formal supone el doble en estos últimos: un 64% frente a un 36%, siendo los indígenas sólo el 7% de esta fuerza laboral.<sup>14</sup> La

---

<sup>14</sup> El PREALC considera la informalidad del establecimiento a partir de una baja relación capital/trabajo. Para detectar esta situación utiliza un indicador en términos de número de trabajadores: hasta cinco sería informal -microempresa- y a partir de ahí, formal -empresa-. Según este criterio, las categorías de empresario, empleado público y asalariado de empresa serían formales; y las de microempresario, cuentapropia, asalariado de microempresa y familiar no remunerado las informales. El empleo doméstico quedaría fuera de esta distribución por sus especiales características (Pérez Sainz, 1994)

distribución sectorial de actividades en ambos grupos se centra en las tres ramas más importantes, pero de forma correlativa a la distribución ocupacional, el comercio es la principal actividad desarrollada por los indígenas, seguida en partes iguales por servicios y manufactura -los hombres tienden más a situarse en esta última, y las mujeres a las dos primeras. Entre los no indígenas, los servicios son el principal sector ocupacional, siguiéndole la manufactura y por último el comercio.

**CUADRO 1.3**

**Distribución porcentual de la población económicamente activa ocupada según identificación étnica y por categoría ocupacional y rama de actividad (1989)**

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

Fuente: Pérez Sainz, Camus y Bastos, 1992: 27, Cuadro 1.6 y 29, Cuadro 1.7

Si ya se ha planteado que la precariedad laboral es una de las características del empleo en la ciudad de Guatemala, los indígenas muestran estar en peor posición que los no indígenas en este aspecto. Aparte de las prestaciones laborales -sólo una cuarta parte las recibe, frente a la mitad de otro grupo-, en general trabajan más y reciben menor remuneración. Por último se detecta una discriminación por sexo y adscripción étnica de la que resulta que quienes más ingresos reciben son los hombres no indígenas, seguidos por hombres indígenas y mujeres no indígenas -con remuneraciones similares- y, finalmente, las mujeres indígenas son quienes menos ingresos obtienen.

### **c Indígenas y segregación laboral en el AMG**

Los datos mostrados nos están hablando de una segmentación en el interior del mercado laboral urbano, donde los indígenas tienden a situarse en las ocupaciones más precarias. De todas formas, para poder ubicarlos en su justa dimensión, hay que tener en cuenta dos aspectos. En primer lugar, la variable étnica no es la única, ni la más importante, dentro de esta segmentación. En un trabajo realizado utilizando datos oficiales también de 1989, Funkhouser muestra que el sexo es quizá el elemento más importante a tener en cuenta, y que "hay diferencias sustanciales en las estructuras de ingresos por sexo, raza (*sic*) y sector de la economía" (1995: 8). Tomando este sector como base de su análisis, comenta que "los trabajadores del sector informal tienden a ser 2.6 veces más indígenas, 30.2% menos a ser alfabetas, tienen 3.2 menos años de educación y tienden 1.3 veces más a vivir en el área rural que los trabajadores del sector formal" (*ibid*:9). Pese a que la inclusión de los trabajadores rurales distorsiona la imagen, nos está hablando de los factores que intervienen en esta segmentación.

El segundo aspecto a tener en cuenta al ver los datos de los cuadros anteriores es que se está comparando a los indígenas que residen en la ciudad de Guatemala con todos los no indígenas; y que estos últimos se distribuyen en todos los estratos socioeconómicos y ocupacionales. Por ello, para hacer una comparación justa, habría que limitarse a los situados en los sectores populares, donde mayoritariamente se ubican los indígenas (esto es lo que se analizará en uno de los casos de estudio). A continuación veremos con un poco más de detalle cómo se da esa ubicación laboral de los indígenas y las razones a que se puede deber.

Podemos pensar que la inserción laboral de los indígenas viene condicionada por dos aspectos. Por un lado, estaría la falta de capacitación. Ya dijimos que a lo largo del tiempo fue aumentando la oferta educativa en la ciudad de Guatemala, pero la demanda laboral capacitada no siguió el mismo ritmo, y que la instrucción

formal en áreas indígenas siempre ha ido varias décadas por detrás del resto del país.<sup>15</sup> Esto es claro para los migrantes, y ya hemos visto cómo entre sus hijos tiende a mantenerse la brecha por la necesidad de su apoyo para la subsistencia.

Por ello, los empleos a que pueden acceder se caracterizan por no requerir una capacitación formal. Así, la salarización no se da casi en puestos que necesitan cierta calificación, y los encontramos como operarios manuales en las fábricas, policías o guardias de seguridad privados, barrenderos y enterradores si trabajan para la municipalidad, mensajeros para empresas. La maquila es, como decíamos, un espacio laboral que se puede identificar por esta ausencia de requisitos formales, y entre los indígenas es de destacar que a ella no sólo entran mujeres jóvenes, sino también varones e incluso adultos jefes de hogar. El empleo doméstico sería el ejemplo más clásico de este tipo de ocupaciones. Pero quizá la consecuencia más importante de tener que generar ingresos sin ninguna capacitación es la tendencia a la autogeneración del puesto de trabajo, y que ésta no se dé en actividades especializadas, sino en otras como el lavado de ropa, la tortillería o el comercio -entre las mujeres- y también el comercio -con más presencia del ambulante-, la sastrería o la albañilería entre los hombres. Esta última actividad se caracteriza por su especial alternancia entre la salarización y el trabajo por cuenta propia, y es un típico nicho para migrantes no calificados, donde se puede llegar a hacer una "carrera" a través del aprendizaje continuado.

Porque, en principio, ésta sería otra calificación que falta a los indígenas migrantes: la de los "oficios" urbanos. Aparte de la albañilería, que mal que bien se ejerce en forma de autoconstrucción en las comunidades; la sastrería en algunas áreas específicas, o la carpintería también en zonas muy concretas; las únicas actividades urbanas que en principio muestran alguna continuidad con el aprendizaje hecho en las áreas rurales son el comercio minorista para todos ellos y, para las mujeres, la tortillería. Esta actividad podría ser una muestra de cómo una capacitación con un contenido doméstico y típicamente de género es aprovechada en un ámbito como el urbano para lograr un nicho en la demanda y obtener así una forma de generar recursos. Dado lo ingrato y desgastante de la tarea y los pocos beneficios que se obtienen, podemos pensar que es un espacio "cedido" a las mujeres indígenas.

Sin embargo, esta "falta de aptitudes" para empleos urbanos puede en algunos casos contrarrestarse con una "discriminación positiva" hacia los migrantes indíge-

---

<sup>15</sup> En 1950, la tasa de analfabetismo entre los indígenas era del 90%, en 1973 del 78% y en 1981 del 63%, mientras que para el total de la República, en esos mismos años era de 72%, 53% y 42%, respectivamente (García y Gomáriz, 1989: 235).

nas basada en algunos de los estereotipos a ellos asociados: se les valora su honradez -por lo que son preferidos para guardias de seguridad- y, sobre todo, su capacidad de trabajo -por lo que son admitidos como albañiles casi sin preguntar- y sus menores exigencias laborales -por lo que a las domésticas se les paga una verdadera miseria bajo el pretexto de darles techo y comida-. En una fábrica textil situada en la periferia metropolitana, en que se trabajan turnos de 12 horas y tiene "enganchadores" al menos en dos áreas indígenas, esta situación es evidente. Según cuenta un operario indígena de la misma: "la fábrica le puede dar trabajo a las personas, aunque a veces no tengan todos los requisitos... basta con que salga el jefe de personal a ver afuera [donde esperan los que quieren el empleo], siente que son gente de allá, se les da trabajo sin necesidad de todos los antecedentes... La gente que viene de los departamentos, pues, son trabajadores y a ellos son a los que están recibiendo mucho. Ahora, los de aquí de la capital, casi rara vez que agarran ahí" (citado en Bastos y Camus, 1992: 86); a lo que habría que añadir que los nativos que entran son precisamente a puestos cualificados o de supervisores. En estas condiciones, es muy difícil para estas personas "hacer una carrera" dentro de la fábrica: el caso que nos platicaba llevaba ocho años trabajando en el mismo puesto, y conocemos otro que en 16 años no ha logrado salir de operario, precisamente por su falta de estudios (Bastos y Camus, 1995).

Aparte de estos casos evidentes en que la contratación muestra esa posible "discriminación positiva", la inserción autogenerada en ciertos espacios también puede verse como un efecto menos obvio de esas características: ya hemos hablado de la tortillería, pero el lavado de ropa ajena sería otro ejemplo.

A la hora de estudiar la inserción no salarial de los indígenas, hay que tener en cuenta otro aspecto que marca sus ocupaciones urbanas: la falta casi absoluta de cualquier capital para inversión. Dado que llegaron a la ciudad desde una economía campesina y precisamente expulsados de ella, no cuentan en principio con posibilidades de capitalización para sus actividades, y por lo poco calificado de éstas, es muy difícil que generen beneficios. Aunque, por otra parte, se puede considerar que no sería ésta su lógica: por sus características entrarían de lleno en la "informalidad de subsistencia", aquella que no busca la acumulación sino la sobrevivencia del núcleo familiar (Pérez Sainz y Menjívar, 1993). Por ello, la contratación de personal se sustituye por la obra de mano familiar y los largos años pasados por las mujeres vendiendo en el mercado, por los albañiles como maestros o vendiendo desde una tienda de barrio no suelen suponer cambios en la dinámica del establecimiento ni inversiones en la mejora de las condiciones laborales.

Ante este mercado laboral de limitadas posibilidades, podría pensarse que la inserción laboral de los indígenas se puede dar a través de espacios creados explotando su propia especificidad étnica. Estamos hablando de algunas de las "Marías" que describe Arizpe (1975), que practican la mendicidad apoyadas en ello por sus trajes que las muestran como indígenas, o de la producción y venta de productos que, como los textiles, tengan claras connotaciones étnicas. Estas situaciones apenas se dan en ciudad de Guatemala, los pocos casos de mujeres dedicadas a la producción y venta de artículos "típicos" suelen estar relacionadas con proyectos de desarrollo de financiamiento internacional: es una salida inducida desde fuera y no autogenerada para una demanda urbana. Otra posibilidad sería la del "monopolio" de ciertas ocupaciones a partir de la pertenencia étnica (Cohen, 1969), como el que se da en Miami, donde los cubanos controlan una serie de sectores y el acceso a ellos está restringido para sus compatriotas (Portes y Stepick, 1993). En esa misma ciudad, los haitianos muestran otra forma de inserción sociolaboral un tanto diferente: ante la dificultad de encontrar fuentes de trabajo, han constituido un nicho donde ellos son a la vez productores y consumidores de una serie de bienes y servicios étnicamente definidos (Stepick, 1989).

En Guatemala prácticamente no existe esta clase de "nichos". El modelo "haitiano" estaría representado por los comerciantes de ropa y otra serie de productos que son consumidos por la población indígena de la capital, y están presentes tanto en La Terminal y otros mercados como los domingos en el Parque Central. Por otro lado, existen casos muy locales y de pequeño alcance de "especializaciones" según el lugar de origen, que dan pie a redes de empleo en la ciudad. Un ejemplo sería el grupo de mayoristas naranjeros del mercado de La Terminal, formado casi exclusivamente por nativos del pueblo tzutuhil de Santiago Atitlán; o de los revendedores de llantas usadas y recicladas, distribuidos por toda la ciudad, casi todos k'iche's originarios de Santa Cruz del Quiché. Por último, se podría pensar en otro caso en que el lugar de origen tiene bastante importancia en cuanto a la actividad desarrollada: se trata de los comerciantes, también k'iche's, de Momostenango, pueblo con una ya larga tradición de comercio a larga distancia -llegan a ubicarse desde Tapachula a San Salvador-. Los encontramos como vendedores callejeros en el centro de la ciudad, en el mercado de La Terminal y en casi todos los del área metropolitana, dedicados a vender todo tipo de productos. Para ellos, la residencia en la ciudad no es más que una opción entre los demás posibles lugares donde "negociar" y muchas veces se combina con salidas periódicas a estos otros lugares y, sobre todo, con un sistema de "doble residencia" doméstica, a través del cual sólo el hombre y algún hijo reside en la capital, mientras el resto se mantiene en Momostenango.

Pero estos nichos no son exclusivos: ni todos los vendedores cortes y huipiles son indígenas, ni todos los naranjeros son atitlecos, ni todos los llanteros de Santa Cruz, ni mucho menos todos los comerciantes momostecos, y tampoco son indígenas de otros lugares los que ocupan estos espacios. Hay que tener en cuenta en este punto un aspecto bien importante: el mercado laboral de Guatemala fue descrito por Roberts (1973) como una competencia abierta por recursos ocupacionales escasos. Al nivel de los empleos más precarios, peor remunerados, y sobre todo autogenerados, no encontramos sólo indígenas en ninguna ocupación. El caso de las tortillerías y el empleo doméstico, dos espacios simbólicamente adjudicados a las mujeres de esta adscripción, es ilustrativo: en una investigación realizada en toda la capital (Pérez Sainz y Castellanos, 1991) tanto en uno como en otro se encontró un reparto casi a mitades entre indígenas y no indígenas. Todo esto implica que por su escasa proporción urbana, no pueden cubrir toda la demanda de este tipo de empleos, y en ellos también encontramos a no indígenas.<sup>16</sup>

Así, si a este nivel no podemos hablar de una segmentación “pura”, de lo que sí podemos hablar es de una delimitación de los empleos a los que los indígenas pueden acceder. Por un lado, los condicionantes asociados a su falta de instrucción y a su origen rural está limitando las opciones; pero por otro lado, podríamos hablar de unos espacios simbólicos asociados a ellos. Por ejemplo, en los casos en que los jóvenes logran romper el círculo vicioso de la falta de instrucción y acceden a grados de semicalificación (secundaria completa), es francamente difícil que logren insertarse en ocupaciones acordes si siguen apareciendo externamente como indígenas. Para ellos, la etnicidad debe ser un aspecto que se quede “de puertas para adentro”, pero no intervenir en la esfera pública. Esto puede ser una muestra de la discriminación no explícita que se vive en la sociedad guatemalteca (nadie va a decir a estas jovencitas que no las contratan por llevar su corte y su huipil), que complementa a la explícita que aparece en el relato de muchas domésticas respecto al trato de sus “patronas” (Pérez Sainz, Camus y Bastos, 1992).

Lo que diferencia entonces la inserción ocupacional de indígenas y no indígenas es que los primeros *como grupo* tienden a ubicarse en los empleos que hemos visto -pues son aquellos a que tienen acceso por sus condiciones y a los que simbólicamente tienen “derecho”-, mientras que los segundos se reparten en una gama más amplia

---

<sup>16</sup> De hecho, en otras capitales centroamericanas laboralmente similares a la ciudad de Guatemala -San Salvador, Managua, Tegucigalpa-, como no hay indígenas, no hay distinción étnica entre estos tipos de empleo. En caso de que la población indígena metropolitana aumentara considerablemente y pudiera realmente cubrir ciertos estratos u ocupaciones, habría que ver si llegaría a producirse una segmentación más clara y sistemática. Pero eso queda para el terreno de las conjeturas.

de posibilidades ocupacionales *entre las cuales* están las que ocupan los indígenas, pues parte de ellos comparten sus condicionantes. Ante esta situación, podemos considerar este mercado laboral como *étnicamente segmentado*, es decir como uno en que la pertenencia étnica, por factores históricos y culturales, *determina* el espacio ocupacional.

## 2 SER INDÍGENA EN CIUDAD DE GUATEMALA

Para comprender cómo se ha conformado históricamente esta situación socioeconómica que acabamos de describir, es importante incorporar a la explicación la complejidad de la faceta étnica desde su vertiente ideológica. Para ello, en estas páginas vamos a abordar la construcción de la diferencia étnica en Guatemala como un marco global desde el cual abordar el contexto urbano de la ciudad capital. En este escenario, la ideología de exclusión demuestra sus limitaciones, desnudando sus fisuras a través de la contradictoria figura social que son los “indígenas urbanos”.

### 1 La construcción étnica de Guatemala

Las sociedades latinoamericanas están marcadas por las complejas interrelaciones de dos profundas líneas divisorias: una marcada por la extrema polarización socio-económica y otra marcada por la etnicidad. El indio es la expresión actual de lo que ha sido el proceso de la diferencia étnica en América Latina, un fenómeno construido históricamente y en donde confluyen diferentes categorías y lógicas sociales. Como sujeto social, es producto y producción de su representación y situación objetiva por distintas circunstancias y contextos sociales, políticos y económicos. Hay que percibir entonces cuál ha sido el papel del indígena en la red social en la que se ha visto entretejido, donde la adscripción se acompaña con un prejuicio desfavorable desde el nacimiento. Las propuestas de John y Jean Comaroff (1992) nos facilitan la comprensión de este proceso histórico, al entender que la etnicidad se constituye por una incorporación asimétrica de grupos culturalmente diferentes, dentro de economías políticas singulares. Así, la constitución ideológica de la diferencia étnica y “la etnogénesis suele[n] ocurrir a través de procesos sociales en que grupos culturalmente definidos -constituidos en una dialéctica de atribución y autoafirmación- se integran a una división del trabajo social y jerárquica” (Comaroff, 1994: 10).

La peculiaridad de la sociedad guatemalteca se encuentra en lo extremo de la manifestación y vivencia de estos dos ejes que hemos vinculado estrechamente: el socioeconómico y el étnico. La población de Guatemala se compone de diversas etnicidades en el sentido de que se pueden distinguir distintas procedencias nacionales y culturales. Además de las “etnias” de la familia lingüística maya, están los españoles y descendientes de españoles, chinos, libaneses, alemanes, judíos, norteamericanos; también hay negros caribes o “garífunas” en la costa atlántica y otros grupos; y entre todos ellos han transcurrido varios siglos de convivencia y también de mestizaje. A pesar de ello, se ha ido conformando una compleja y confusa

trama que legitima una composición étnica de la sociedad dividida, como con un tajo de machete, en dos grupos antagonicos: "indios" y "ladinos", priorizándose así la tensión que se produce entre la población originaria y los demás. Así, dos grupos que son internamente heterogéneos, son mirados como homogéneos y considerados como dos "etnias".

Al igual que en otros países de Latinoamérica, la actual construcción de la etnicidad proviene de un proceso histórico iniciado tras la Conquista, en que la diversidad racial y cultural se convirtió en razón ideológica para justificar el dominio y la explotación. Cuando la independencia vino acompañada por la doctrina liberal, las diferencias entre "los guatemaltecos" se borraron legalmente, pero continuaron de hecho manteniendo al indígena recluido en sus comunidades mientras que criollos y mestizos iban "creando" la "nación guatemalteca". La entrada del país al capitalismo mundial a través del cultivo del café trajo dos consecuencias importantes: por un lado, la delimitación de los "espacios vitales" indígenas quedó reducida y prácticamente confinada a sus comunidades en el altiplano (Taracena, 1997), aunque como mano de obra estacional fuera imprescindible para los cultivos de exportación. Y por otro, se dio una apertura de las élites criollas a ciertos estratos mestizos y, sobre todo, la asignación de los puestos de control local -con la formación del Estado moderno- a las capas más bajas de no indígenas. Según Smith (1990), ambos fenómenos vinieron a generar la ficción de la bipolaridad étnica que hoy se vive en Guatemala, con la "etnogénesis" del ladino como contrafigura del indígena.<sup>17</sup>

Esta división forzosamente dual, "esta entidad conceptualmente confusa y ambigua, pero al mismo tiempo insoslayable, no es para Guatemala algo marginal ni periférico en su andamiaje socio-económico... este hábito profundo, este aliento histórico del indígena está enclavado en el corazón mismo de la tierra, en el corazón del sistema, está como 'incrustado' en el centro de la conciencia nacional" (Solares, 1993: 322). En este sentido las etiquetas étnicas como categorías ideológicas coaccionan la cotidianidad de los sujetos en Guatemala, tanto en el lado "ladino" como en el "indígena" y ambos grupos se definen entre sí en términos negativos. La construcción social de una diferencia étnica contiene una fuerte carga ideológica y emotiva donde se imbrican clase, raza y cultura en un contexto de poder y conflicto. Para Kay Warren (1992), la subordinación étnica es un mecanismo de perpetuar desigualda-

---

<sup>17</sup> Según esta autora, aunque existían categorías intermedias, en 1821 la "mayor división social era entre blancos y no blancos", mientras que en 1944, al final del periodo liberal, "era entre indios y ladinos" (1990b: 73). Taracena (1997), por su parte, comenta cómo este fenómeno ya se daba en Los Altos a mediados del XIX, antes del triunfo de la revolución liberal.

des políticas y económicas, que es constante en la vida cotidiana de los indios de Guatemala, viéndose circunscrita y definida por el otro grupo étnico, aunque cambia en el tiempo y que se introduce en los sistemas indios de conocimiento como la historia oral y la religión.

Hasta muy recientemente se dio por hecho que el segmento indígena se ubicaba en el altiplano occidental de la República, donde se ocupaba sobre todo como campesino minifundista, y temporalmente como asalariado en las fincas de la costa y bocacosta. Los indígenas y sus comunidades formaban parte fundamental del sistema económico, político, social y cultural de una nación cuyo Estado se caracteriza por su débil presencia, y por eso había que relativizar su “integración” y entender las relaciones comunidad-nación desde la tensión que provocaba su posición subordinada y la exclusión a que se han visto históricamente sometidas las comunidades. Nunca han contado con la exclusividad sobre ningún recurso, ni han podido desarrollar libremente sus diferencias étnicas en organizaciones y rituales, si no era dentro de los cauces impuestos por las autoridades coloniales o republicanas. Tradicionalmente se les ha impedido la posibilidad de organizarse e involucrarse políticamente como tales indios. Sin embargo, aparentemente, las interrelaciones no han sido hostiles y apenas tendieron a derivar en enfrentamientos étnicos extremos o agresivos. Esto no quiere decir que no exista el conflicto: durante este siglo es importante rescatar los hechos de Patzicía en 1944 (Adams, 1995) y se puede interpretar el conflicto interno de principios de los 80 como un intento de etnocidio por parte del Estado guatemalteco (Solares, 1992; Bastos y Camus, 1994; Adams, 1995).

Administrativamente, los indígenas se han visto adscritos a sus municipalidades, su vestimenta les identifica con esta unidad espacial frente a otras: son chajules, pedranos o quetzaltecos. Es en la cabecera municipal donde se han concentrado las instituciones de gobierno, los servicios, el comercio y, desde hace varias décadas, donde se han venido desarrollando importantes cambios con la creciente inserción de los indígenas a la vida nacional y en la misma diferenciación interna por la diversificación económica que se introdujo por ello. También es el espacio donde se producían los contactos indio-ladino, puesto que es donde estos últimos han residido tradicionalmente ocupándose -aunque no todos- en ciertos sectores económicos productivos: comercio al por mayor, transporte, servicios, y burocracia oficial. Es en este ámbito donde pensamos que se puede hablar propiamente de “ladino”, en el sentido en que se relaciona con el indígena desde una actitud de dominio (Solares, 1989). En el resto de la sociedad guatemalteca no indígena no podemos asumir en principio esta postura de militancia antiindígena

porque seguramente muchos no se identifican como tales ladinos ni desarrollan ese tipo de convivencia cotidiana.<sup>18</sup>

Esto último nos permite leer el papel y la funcionalidad del discurso del enfrentamiento indio-ladino desde la hegemonía cultural de una élite en Guatemala. La manipulación ideológica de la diferencia étnica que se logra desarrollar nos explica por qué “el diferente acceso al poder es crucial para la determinación del control de los significados de la producción cultural, los significados para la selección y presentación de la tradición” (Roseberry, 1989 :45). Esta élite, formada principalmente por criollos y otros blancos de origen extranjero, son quienes utilizan y se benefician de este discurso racista en el que muchos no se autoincluyen (Casaus, 1992). Un discurso en que este no indígena, por ser ladino, queda obligado a adoptar un comportamiento de sobrevaloración sobre el indio, al mismo tiempo que su identidad es vaciada de contenidos: son considerados como un ser “sin historia”, fruto del mestizaje indigno, cuando está compartiendo con el indígena unas condiciones de vida igualmente precarias. Todo esto nos lleva a reflexionar sobre el papel del mestizaje en la construcción de la nación. Aunque este proceso conllevó en su momento la búsqueda de una identidad nacional homogénea con la que se oficializa de una etnicidad a costa de otras posibles (Bastos, 1996), hubo otros países americanos, como en Ecuador, Bolivia y México, que le concedieron al mestizaje un valor positivo.<sup>19</sup> Mientras, en Guatemala no se otorgó un reconocimiento al indio ni se elaboró un discurso convincente del mestizaje, tal vez por ello se han permitido y legitimado unas prácticas cotidianas más extremas de la discriminación étnica que en otros ámbitos nacionales.

En síntesis, se puede partir de que en este país se ha construido ideológicamente un ordenamiento social basado en una división jerárquico estamental, cuya frontera simbólica entre indios y ladinos (Solares, 1992; Camus, 1996; Le Bot, 1995) es reforzada por otra frontera espacial: los primeros en sus comunidades del altiplano y los segundos que son, fundamentalmente, pobladores del resto del país y urbanos por excelencia. Al indígena se le visualiza en unas aldeas rurales, como campesino minifundista y pobre, naturalmente inferior, que habla y viste de forma peculiar y

---

<sup>18</sup> En una investigación realizada en tres ámbitos espaciales del área metropolitana de Guatemala, sólo un 20% de quienes no se identificaron como indígenas lo hicieron como ladinos. Incluso un grupo menor se identificó como “indígena”, por que “en Guatemala todos lo somos”. El resto tendía más a la identificación negativa de “no indígenas” o acudía a referentes espaciales: “costeño”, “capitalino”, “oriental”.

<sup>19</sup> No dejamos de interpretar “el mestizaje” en el sentido de una “redención” del indígena a través de la mezcla de sangres. Es decir, siempre se distingue una sangre principal (la blanca) que juega el papel dominante en lo cultural y racial (Williams, 1989).

diferenciada a la del ladino. Por ejemplo Marcial Maxía, lingüista de la Academia de las Lenguas Mayas de Guatemala, muestra cómo están internalizados ciertos clichés por la sociedad no indígena: “En el último censo... los empadronadores dijeron que ellos tenían que llenarla [la papeleta] porque cómo iba a ser que yo fuera indio y viviera en una casa de concreto, que un indio usara zapatos, que se pusiera corbata, porque el indio debe estar en la montaña y no en la ciudad. Al final no aceptó el documento que yo había dejado y en el que yo me estaba identificando. Pero yo pregunto: ¿quién les ha dicho que porque yo vivo dentro del casco urbano voy a dejar de ser indio?” (citado en Solares, 1993: 29).

Pero los esquemas pueden ser reformulados, los estereotipos enfrentan limitaciones, las reglas étnicas impuestas son cuestionadas y el discurso se ve sometido a adaptaciones, negociaciones y modificaciones por muchos factores, como veremos a continuación.

## 2 La ciudad de Guatemala en la construcción étnica

En esta segmentación étnico-espacial, la capital de Guatemala se puede considerar el centro hegemónico del ladino, dentro de este sistema social asimétrico e ideologizado, en torno al cual ha girado la vida de la población indígena -especialmente de las áreas que lo rodean-. Esto se refleja en los imaginarios de una buena proporción de guatemaltecos y un ejemplo de ellos pueden ser estas significativas palabras de Rigoberta Menchú, en su primer contacto con esta ciudad cuando aún era una niña:

“La ciudad para mí es un monstruo, un otro diferente. El hecho de las casas y de los señores, y yo decía, éste es el país de los ladinos, pues. Para mí era el país de los ladinos. Que nosotros éramos diferentes. Ya después me tocó viajar muchas veces, entonces ya no era tan extraño para mí” (Burgos, 1988: 53).

Esta relativización de la división étnico-territorial, que Rigoberta capta en la última frase, viene produciéndose a lo largo de la historia desde la invasión europea porque la comparecencia del indio ha sido clave y consustancial a la reproducción del sistema urbano (Langenberg, 1989).<sup>20</sup> Desde mediados de este siglo, precipitada

---

<sup>20</sup> No vamos a profundizar en ello, sólo a recordar que el proyecto colonial del imperio español en América se caracterizaba por ser un proyecto urbano en correspondencia con las formas elementales de vida de sus conquistadores y colonos (Langenberg, 1989). Desde su concepción, los indios americanos estaban ligados al mismo ya que requería una mano de obra abundante para su realización, de ellos se nutrían para los trabajos de albañilería, servicio doméstico, abastecimiento...

por hechos estructurales como las migraciones campo-ciudad a las que el indígena se incorpora tardíamente, la violencia en el altiplano y la inviabilidad de la economía campesina que se mantiene hasta ahora, se ha hecho cada vez más palpable la presencia del indígena en la ciudad. Su actual y más masiva inserción urbana forma parte de un crecimiento de la capital caracterizado por su falta de planificación, por el desborde de las fronteras administrativas con la autoconstrucción de colonias y con invasiones de terrenos que van a crear una metrópoli basada en la exclusión y la precariedad.

Este núcleo que concentra y centraliza poder y actividades económicas que ha sido y es la capital -Santiago de los Caballeros, Guatemala de la Asunción, ciudad de Guatemala o área metropolitana-, fue también el centro generador de este discurso étnico, sus habitantes se vieron fuertemente permeados por él, transformando a "el otro" en un extraño y desarrollando un sentimiento de temor hacia el indio. Por eso, la ciudad ha sido un lugar donde se ha vivido intensamente la diferencia y se ha querido mantener desetnizado, viendo la figura del indio en la lejanía. Con ello parecería que se continúan reproduciendo las repúblicas de la colonia: la ciudad no es terreno étnico, los indios han de estar de paso, confirmando su situación de campesinos ajenos a la dinámica urbana. La ciudad de Guatemala es así incompatible con el tópico del indígena y podemos pensar que este escenario ha tendido a invisibilizarlos. Un indígena no puede mostrarse como tal fuera de los ámbitos en que está "permitida" su presencia en la ciudad: en los mercados, trasegando en los transportes, vendiendo tortillas, de comerciantes ambulantes, de albañil en la construcción o sirviendo como domésticas. Sin duda, la ciudad de Guatemala es un caso extremo dentro de las capitales latinoamericanas, donde el ser indígena se vive con todos los componentes de la discriminación étnica y de la diferenciación social.

Las dinámicas de la modernización y el desarrollo, aun con sus limitaciones, supusieron una profundización de la diversificación en el interior de una población indígena que siempre se había tendido a ver como estática y homogénea, y el indio se hace presente en la nación guatemalteca.<sup>21</sup> También en la ciudad capital irrumpe este sujeto social considerado desde el siglo pasado un lastre para el desarrollo. Con ello se modifican los patrones históricos porque, además llegan para quedarse. Esta incorporación del indígena a la migración rural-urbana va a ser un elemento que

---

<sup>21</sup> En el sentido de que hace explícitas sus intenciones y sus reclamos por una participación política y una representación en el Estado, donde hasta ahora no se le había considerado como ciudadano pleno. Los indios perfilarán sus demandas hacia una justicia política y económica y sobre sus derechos como individuos y como grupo.

desencadena contradicciones étnicas al seno de esta capital, puesto que es reconocible de forma palpable, visible, exteriorizada y masiva en un terreno urbano que hasta ahora no se concebía como espacio de convivencia interétnica.<sup>22</sup>

Como dice Lourdes Arizpe, hay un cambio en el mapa étnico “pero lo que se va a cambiar también es la raíz de la etnicidad” (1986: 17). Las ciudades en general son escenarios donde se está transformando no sólo el paisaje urbano con la vistosa presencia de los indígenas en sus calles, sino el sentido de la etnicidad. Así, van a modificarse las imágenes, las percepciones de la indianidad y, en definitiva, la construcción social y cultural del indio como ese ser primitivo anclado a su tierra y su comunidad. Incluso se puede decir que la articulación de un “movimiento indígena”, que va a suponer un intento por revertir, desde los indios, los estereotipos negativos en que históricamente se han visto encasillados, tiene importantes vinculaciones con estas realidades y estas nuevas relaciones de los indígenas mayas con el mundo urbano y lo que ello supone.

En este trabajo vamos a rescatar y enfrentar la figura social del “indígena urbano”, sobre la que pesa esa construcción ideológica y cultural que lo distingue como grupo diferenciado en la capital, pero que está reformulando con su misma existencia, expresándose como una de las formas peculiares que toma el arenoso mundo de lo étnico. Esta ciudad supone un ambiente relativamente nuevo para los indígenas, de unas pocas décadas a esta parte su presencia colorida es la mejor evidencia de que muchos hogares han hecho de ella su residencia, son ciudadanos y ciudadanas “capitalinos”. Hablar de indígenas urbanos es como una gran incoherencia para la compartimentada y esquemática división étnico-espacial porque permite cuestionar la idea de la ciudad capital como centro del Estado guatemalteco y del poder ladino, como un espacio pretendidamente aétnico donde el indígena aparecía como un sujeto temporal -de paso- o en transición hacia una nueva y “obligada” identidad ladina.

Esto ayuda a explicar el que tradicionalmente se interpretara la urbanización como un sinónimo de “conversión étnica”. El ascenso socio-económico a través de la educación o de la ocupación no se obstaculizó por la sociedad nacional mientras fuera un proceso individual, se aceptaran los códigos urbano-ladinos y no significara el cuestionamiento de esta identidad. Su inserción en la ciudad parecería que

---

<sup>22</sup> El impacto visual de la presencia india se produce con el migrante indígena campesino expulsado de la tierra, que es el predominante y que llega a superponerse a unos tipos indígenas locales, a aquellos que son producto del avance espacial de la ciudad por la absorción de comunidades rurales indígenas que habían venido teniendo un intenso contacto con el mundo urbano.

debe darse desde la aceptación del orden ladino: con el aprendizaje del castellano, con el cambio de indumentaria a la ropa de "estilo occidental", con el manejo de unas formas de comportamiento ladino-urbanas y de los valores individualizadores de la sociedad urbana. De hecho, la intolerancia general de la población capitalina hacia el indígena urbano se refleja en términos despectivos como "indio lamido" o "indio igualado", que expresan la actitud ante la "contaminación" y el proceso de pérdida de esa esencialidad y esa cultura que supuestamente les caracteriza como indios y como diferentes.

### 3 El indígena en la ciudad de Guatemala

En la ciudad de Guatemala se reproduce para los indios la situación de pobres y continúa funcionando la diferenciación étnica, habiendo de desafiar una doble barrera social y étnica. Pero también se enfrentan con una nueva situación en que están interconectados cultural, social y económicamente con los "ladinos en espacios interdependientes, atravesados por relaciones de desigualdad. Los hogares formados por indígenas llegan a insertarse en la ciudad junto a otros hogares de orígenes diversos de forma no segregada e introducen otros términos de relación social, van a convivir como parte de los sectores populares. Pero, aunque indígenas y no indígenas viven en condiciones semejantes, manifiestan unas lógicas de subsistencia diferentes (Bastos y Camus, 1990 y 1995).

Entre los indígenas que forman parte de los sectores populares urbanos es muy limitada la posibilidad de revertir la connotación negativa de los estereotipos que se les asigna con la etnicidad y su capacidad de negociación de la identidad étnica. Por un lado, las preocupaciones económicas son las que se les imponen en su vida diaria, ya que están permanentemente involucrados en la lucha por la sobrevivencia. Por otro lado, no tienen control de la definición de su propia identidad social y muchas veces se construyen a través de ellas. Así se explican como indígenas "porque llevo caites", "hablo lengua", "soy de tal lugar" o "soy de corte", o han internalizado su ser campesino: "porque nosotros el indígena sólo con azadón trabajamos, sembrando milpa, acostumbrados a cargar leña" (Bastos y Camus, 1995: 115). Aunque, normalmente, al argumentar la razón de su autoidentificación como indígenas, lo que privilegian -y esto es muy significativo- es la ascendencia de unos progenitores indios.

La ciudad de Guatemala es un ámbito de menosprecio. El doctor Demetrio Cojtí contestaba en un coloquio: " (El compañero) nos culpa a nosotros los indígenas de nuestra pérdida de cultura, de identidad, y habló de algunos compañeros que se han cambiado el apellido. Habría que buscar de dónde viene esto, y es del sistema

colonial vigente en Guatemala: son las clases dirigentes ladinas las que provocan esas crisis de identidad. Cuando el indígena cambia el apellido no es por una opción voluntaria gratuita, sino por un efecto de la presión social, ideológica, política" (en Solares, 1993: 270). Por esto, muchos indígenas migrantes han considerado que naciendo en la ciudad se rompe con el estigma de ser indio y, así, partiendo de una internalización de que ser indio es ser inferior, entran en un proceso de desetnización. Por ejemplo, con el cambio de apellido o al dejar de hablar lengua maya a sus hijos o de poner el corte y el huipil a las hijas: "porque ya es cambio, ya estamos aquí en la ciudad" o "porque como ella es nacida en la ciudad". Los indígenas resienten la fuerte presión de la discriminación en la ciudad, "sólo en *castilla* les hablo [a mis hijos], fíjese que si nosotros les hablamos en lengua, cuando ya sean grandes ellos no pueden hablar en castellano, se les da vuelta la lengua, no dicen lo que es", "ellos, así estudiando, ustedes saben que se burlan en la escuela, entonces ¿para qué? Los están ofendiendo, entonces que se estén de vestido".

Podemos comprender mejor estas actitudes si las vemos como estrategias de ocultamiento, puesto que la clave de la inserción urbana -especialmente pensando en los hijos- consiste en pasar por dejar de ser "naturales de vista". Como hacen Albó, Greaves y Sandoval en el caso de los aymaras en La Paz, debemos recordar que una cara es el nivel público y de *status* social, donde los migrantes desearían ser otra cosa; y otra es el nivel vivencial: "sin negar la importancia de esta tendencia escapista, continúa también la otra tendencia a mantener la identidad aymara, persiste en el residente toda una estructuración de su personalidad y sus hábitos en base a el sistema aymara traído del campo" (1983: 12-13).

Hasta ahora, en la ciudad de Guatemala se constata esta presencia étnica principalmente por su visualización física, pero no se permite socialmente la expresión libre de la diferencia y al indígena se le sigue asociando con el campesino. Frente a otras capitales latinoamericanas con proporción significativa, no se puede afirmar todavía que se reconoce una variante urbana de la cultura indígena, no se han desarrollado unas fiestas ni rituales donde se puedan expresar como colectivo, no hay asociaciones de migrantes indígenas, ni ninguna expresión de sus diferencias más allá de su ostentosa presencia en los mercados, tortillerías o comercios callejeros y ambulantes. En estas condiciones, el hogar y sus redes parentales se muestran como la unidad básica de recreación étnica frente a la omnipresencia de la diferenciación étnica. Sin embargo, debemos empezar a observar la ciudad con más detalle, si antes afirmábamos que no encontrábamos espacios públicos que sirvieran de lugar de encuentro y esparcimiento, cada vez es más obvia la concentración de indígenas en el Parque Central los domingos. Éste se transforma en un gran mercado y en una fiesta para los sentidos en colores, música, comidas, procedencias, activi-

dades, que se desborda con vitalidad por todas las cercanías. Es una "invasión" del corazón de una ciudad que tradicionalmente les ha dado la espalda y les ha mostrado su cara más fea, es la apropiación del espacio urbano por una población hasta ahora negada.

#### 4 Estrategias frente a la exclusión

A cambio de estas ciertas carencias, que como vemos es preciso volver a considerar, el hogar y sus extensiones y las dinámicas relaciones que los indígenas mantienen con sus lugares de origen han servido de bases para el mantenimiento y reproducción de su identidad, frente a las presiones individualizadoras, discriminadoras y desarticuladoras de la capital. Por eso es posible también encontrar manifestaciones de reafirmación étnica: "hay gente que niega a sus padres por el hecho de que es de corte o porque tal vez hablan dialecto. Con mis hijos, prácticamente son capitalinos, pero creo que no la vamos a pasar, porque entonces se les habla, se les dice que nosotros somos de una raíz indígena" o "toda la vida me he estado así. A mí me aconsejaron mucho que me quitara el corte, que ya no me convenía estar así. Pero yo les decía que no, porque yo ya me hallé con mi traje y mi mamá me regaña también. Ella dice que tenemos que tener el traje y que si uno se quita el traje no quiere decir nada. Ahí en la fábrica donde estaba, sí me insultaban mucho porque '¿para qué querían ellos indios ahí? y ¿por qué no me ponía yo vestido?'; 'no -les dije-, mi costumbre es así y así tengo yo que ir''; o "me decía que ella era mi mamá, la señora, y me querían quitar el corte para ponerme vestido pero yo no quise, porque tenía mis hermanas, tengo que respetar a mis hermanas... si me quieren así sí, si no mejor me voy para mi casa. 'No es eso -me decía [la patrona]-, nosotros queremos vestirme más bien', 'no que con ese vestido yo no me visto', decía yo. Nunca me quité mi ropa" (Pérez Sainz, Camus y Bastos, 1992: 119).

Las intensas relaciones con el lugar de origen suponen apoyos materiales pero, sobre todo, espirituales y simbólicos. Sirven de refuerzo de las relaciones parentales y comunales y, como vemos en el siguiente testimonio, el peso de una ética y religiosidad que se mantiene por debajo de estos comportamientos, junto a un fuerte sentimiento de descendencia: "[vamos] a cada mes, cada tres meses, cuando hay necesidad de ir a ver al suegro o a la abuelita, porque yo todavía tengo a la mamá de mi mamá todavía viva. Porque es pecado no ir a verla, porque en primer lugar hay que darle gracias a Dios ¿verdad? que ella lo hizo crear a su hijo para que nos hicieran crear a nosotros. Vamos a ir a visitar a la abuelita, si está bien ¡gracias a Dios!h Visitamos a la suegra, le dejamos unas cositas, le dejamos su tomate, su chile, su cebolla, así lo que nosotros tenemos". Actualmente, con la llegada de programas de desarrollo a las comunidades, se está dando una relativización de las diferencias

campo-ciudad y, para los migrantes indígenas en la ciudad, esto puede suponer el abandono de la imagen de sus lugares de origen como atrasados, lejanos y empobrecidos: "nunca he dejado de ir. Yo hice una casa allá, la levanté yo y ahorita están introduciendo el agua potable y están pensando en un proyecto de electricidad".

Por otro lado, los indígenas urbanos, habitantes de las orillas de la ciudad y trabajadores fundamentalmente informales, buscan nuevas fórmulas en un intento de distinguirse en lo urbano y de diferenciarse de lo campesino, tratando de crear su propia representación sociocultural (Albó, Greaves y Sandoval, 1983). Así, se observa en las mujeres el uso de la gabacha por encima del corte, el empleo de las telas de corte para nuevas piezas y diseños, las mezclas de blusa con corte o de huipil con falda. Es el gusto por ponerse bisutería o joyas, como aretes, cadenas, sortijas; las innovaciones en el pelo -los tradicionales tocados dejan de usarse-, hay quienes se encolochan el pelo, se ponen tinte, copete o rayitos; los hombres usan reloj o se arreglan los dientes, se cortan el pelo para dejárselo largo atrás y se ponen coleta. Nuevas formas y modas que suponen rupturas con la imagen tradicional y que suelen estar mal vistas por algunos indígenas y por los no indígenas. Para otros indígenas, aunque introducen elementos de la misma moda urbana y de la que llega de "los Estados" -y esto se podría ver como aculturación-, son símbolos de su resistencia (Otzoy, 1992). Además resulta claro que las lecturas de la moda por los indígenas urbanos van por otro lado y continúan marcando diferencias con el resto de la sociedad capitalina.

En este proceso las generaciones de indígenas nacidos o socializados en la ciudad de Guatemala son los que más se identifican con este espacio, demostrando unas aspiraciones de movilidad social, pese a las barreras que deben superar. Sus identidades sociales son más diversas y manejan su etnicidad con sutilidad de cara a la ciudad, pero también muchos de ellos manifiestan su diferencia étnica y una intensa solidaridad familiar. Una joven expresa: "Si a mí me preguntan si soy... como una es india, yo digo que sí. 'Y su mamá ¿es de corte?'. Sí, nunca le negué yo a mi mamá". También externalizan el peso de la discriminación, como cuando se le pregunta por su futuro familiar a una trabajadora familiar de un comedor en el mercado: "porque así sin ofenderle, los ladinos nos tratan de indias a nosotras y si yo algún día me llegara a casar con un ladino, yo sé que mis suegros me van a decir india, eso no me gustaría que me digan a mí".

Así, este escenario que es la ciudad de Guatemala, como otros espacios urbanos y rurales del país, se nos ofrece como un ámbito de cambio social. En la capital, en concreto, además de los sectores populares, encontramos un grupo menor de indígenas que cuentan con estudios medios y superiores y que no son

encasillables dentro de los estereotipos de indio pobre, campesino y analfabeto. Por sus niveles educativos y por sus oportunidades ocupacionales diferentes, manejan diversos ámbitos espaciales, culturales, sociales. Su posibilidad de exteriorizar y de manipular su etnicidad es más factible y, de hecho, está suponiendo un esfuerzo por provocar modificaciones en el juego étnico guatemalteco. Se reivindica el derecho de opción en la adscripción étnica desde la construcción de identidades nuevas y más positivas y desde la diferencia, pero se topa con serias acotaciones.

Para estos indígenas "estudiados" son posibles otras aspiraciones que pueden derivar o no en un reforzamiento de su identidad étnica. En su caso se puede pensar en la posibilidad que tienen de manejar lo que Comaroff & Comaroff (1992) llaman "eticidad situacional", el uso estratégico de la identidad personal para propósitos sociales y materiales, que se produce cuando ciertos grupos tratan de romper la relación directa entre afiliación étnica y pertenencia de clase. Este colectivo de indígenas inició hace tiempo la lucha por la autodenominación, un paso importante para un cambio en las relaciones interétnicas de sistemas jerárquicos como es el guatemalteco. Así, ciertos sectores subordinados inician "la batalla por las etiquetas", un cambio por un nombre social como símbolo de lucha contra la subordinación y que pretende convertir el estigma en orgullo. No se puede decir que esta autodenominación se haya internalizado por la población indígena urbana ni que, al fin, se esté revirtiendo la situación que, como indígenas, todavía viven estos sectores mayoritarios, manteniéndose en la realidad ese peso del sentido colonial de subordinados. Esto nos permite terminar recordando cómo el sutil manto que impone la estigmatización social se extiende a todos los indios por igual; por eso hay que recordar que no podemos hablar de dos sectores -indígenas y/o mayas- divergentes o excluyentes, sino que se encuentran en el mismo barco, en continua interrelación y comunicación entre ellos.

**ESTUDIOS DE CASO**

## ESTUDIOS DE CASO

---

### 3 ETNICIDAD Y OPCIONES DE EMPLEO EN LA RUEDITA

La Ruedita es una pequeña colonia -de 2.000 habitantes aproximadamente- situada en la zona 3, en uno de los barrancos que rodean el centro de la ciudad de Guatemala. Esta ubicación le otorga una posición envidiable a la hora de acceder a servicios urbanos: el Hospital General San Juan de Dios dista unos 200 metros y al Parque Central se llega caminando en 10 minutos, a lo que se suma la oferta de gran cantidad de escuelas privadas y públicas. Además, el centro urbano ofrece una amplia variedad de empleos y oportunidades de generar ingresos.

Esta colonia se formó a lo largo de muchos años y la tenencia de la vivienda es producto de un arreglo particular, que produce un tipo de “cuasi-propiedad” por el que no hay prácticamente gasto en este rubro. Dada esta antigüedad y seguridad en la tenencia, más de la mitad de las viviendas son actualmente de materiales duraderos. Los servicios mínimos -agua, drenaje, electricidad- ya están, tras muchos años de ausencia, prácticamente asegurados para todas las viviendas. En general, se trata de una colonia bastante homogénea en estos aspectos, excepto las viviendas situadas en el mero barranco -más allá de lo teóricamente edificable- y un sector de muy alta densidad conocido como “Las Galeras”, donde vive casi una tercera parte de los hogares. Por su pequeño tamaño y su larga historia, la ausencia de espacio provoca un gran hacinamiento, tanto en el interior como en el exterior de las viviendas (la densidad es de 500 habitantes por hectárea, mientras que el índice de hacinamiento es de 3.6 personas por habitación), y la situación de pendiente hace francamente insegura la habitabilidad (Bastos y Camus, 1995).

Más de la cuarta parte de los habitantes de la colonia se identificó como indígena, y la mitad de ellos responden a un modelo que no es habitual en esta ciudad: todos provienen del mismo pueblo y casi todos están emparentados entre sí. Además, este grupo se caracteriza por un patrón muy homogéneo de empleo que responde a una idea muy clara de la inserción urbana. Como resultado es la única "comunidad" indígena popular en que se han detectado algunos jóvenes estudiando en la universidad y bastantes en la secundaria. El resto de la población indígena de la colonia es de origen disperso y de antigua data en la capital, por lo que también en ellos encontramos una parte importante de inserción lograda en términos de bienestar relativo. Pese a tener historias migratorias e incluso de movilidad urbana bien diferente, la inserción laboral de estos indígenas y de los no indígenas es bastante similar. En concreto, nos interesa por el hecho de que en principio, la inserción informal no es lo que caracteriza a los indígenas en relación a quienes no lo son. Así pues, el reto que ofrece este universo es ver cómo se daría la segmentación en una situación aparentemente homogénea en términos ocupacionales.

A partir de la comparación del empleo de esta población según su identificación étnica, se pretende responder a dos planteamientos. En primer lugar se quiere ver cómo actúa la segmentación laboral en espacios concretos. Al tomar como centro de referencia una colonia popular, se quiere neutralizar los efectos que pueda tener, por un lado, la inclusión de sectores no populares, y por otro, la incidencia de factores espaciales en la inserción laboral. En segundo lugar, y sobre todo, se quiere intentar responder hasta donde sea posible a la pregunta de cuáles son las causas que hacen que indígenas y no indígenas tengan diferentes patrones de empleo; hasta qué punto ésta sería producto de diferentes situaciones socioeconómicas, o intervendrían otros factores en ello.

Para detectar cómo ejerce la segmentación laboral a este nivel microsocia se realizó una serie de regresiones logísticas, que permiten trabajar con muestras pequeñas y que se basan en tomar unas variables dicotómicas como dependientes y ponerlas en relación a otras independientes, cuyo efecto sobre las primeras se aprecia en un coeficiente.<sup>1</sup> Se hicieron dos grupos de regresiones. El primero se refiere al hecho de estar o no empleado. Excepto en el caso de los hombres responsables, cuya posición en el hogar casi les "obliga" a trabajar, el resto de los miembros de los hogares puede trabajar o no, tanto entre indígenas como no

---

<sup>1</sup> Estos ejercicios estadísticos se realizaron sobre los datos obtenidos en la encuesta realizada en la colonia en 1993, parte de cuyos resultados fue utilizada en Bastos y Camus (1995).

indígenas.<sup>2</sup> El segundo ha sido el tipo de inserción laboral, distinguiendo entre formal e informal. Pese a las críticas que ha recibido (Lomnitz, 1994) y la diversidad de enfoques bajo la cual se le puede estudiar (Pérez Sainz, 1991c), esta distinción tiene la ventaja de ser dicotómica y ha sido considerada como una de las formas en que precisamente se manifiesta la segmentación laboral (Funkhouser, 1995). Para el caso concreto de este ejercicio muestra el aliciente, ya comentado, de que no es la dicotomía la que define a la inserción laboral de indígenas y no indígenas en La Ruedita.

Las variables que se incluyeron para medir su peso sobre ambas posibilidades fueron las mismas, y se distribuyeron en dos grupos: las de "capital humano" -edad, nivel educativo y origen- que, según la teoría liberal, son las que más inciden en la inserción laboral, y las de "adcripción", referidas al hogar -tipo de familia, momento del ciclo y número de miembros- a las que se añadió las actividades que el individuo podía realizar -tareas domésticas y estudios-. (En el anexo 2 aparece la construcción de cada ejercicio y la justificación de las variables incluidas). La idea entonces era que las regresiones logísticas mostraran qué elementos inciden en el hecho de que unos y otros se empleen y de que lo hagan en el sector formal. Los resultados de estas regresiones aparecen en los siguientes cuadros de este capítulo. En ellos aparece el coeficiente B, que es el que muestra la incidencia de la variable independiente respecto a la dependiente.

Para realizar las regresiones, se dividió a toda la población en cuatro grupos sociodemográficos básicos: los hombres responsables, las mujeres responsables, los hombres dependientes y las mujeres dependientes (en estos dos últimos grupos sólo se va a considerar la población de 10 y más años).<sup>3</sup> En el interior de cada uno de estos cuatro "grupos sociodemográficos" se va hacer la comparación interétnica. Esto significa que dentro de la población encuestada en La Ruedita se definen ocho submuestras basadas en tres variables dicotómicas.

---

<sup>2</sup> García y Oliveira (1994) aplican también unas regresiones logísticas a esta misma variable para ver cómo han cambiado los condicionantes del empleo femenino en varias observaciones temporales. Su ejercicio ayudó mucho para saber cómo construir e interpretar este tipo de técnica estadística.

<sup>3</sup> Se entiende por "responsables" a los miembros de los hogares con responsabilidad directa en su reproducción, es decir los "cabezas de familia", ya sean hombres o mujeres. En los hogares nucleares corresponden a los "padres" y las "madres", mientras que en los complejos incluyen a los demás miembros que, sin ser los "jefes" de la unidad doméstica, sí tienen responsabilidad -o sea, hijos-. Los "dependientes" son aquellos miembros sin responsabilidad directa, que -en principio- dependen de los responsables para su reproducción. Se trataría en general de los solteros sin hijos, ya estén en hogares nucleares o complejos. Respecto a la edad de 10 años escogida para que los dependientes entren en este análisis, se ha seleccionado por ser el momento en que en Guatemala se considera a la población como económicamente activa.

Este tratamiento de la población se debe a dos razones. En primer lugar, no interesa estudiar comparativamente a indígenas y no indígenas como grupos homogéneos -eso ya se hizo en el primer capítulo de este trabajo- sino comparar a aquellos subgrupos que se encuentren en situaciones similares. Los hombres y las mujeres, los dependientes y los responsables, por el hecho de serlo, comparten algunas características que definen su comportamiento, aparte de cual sea la adscripción étnica de su hogar. En segundo lugar, y por lo expuesto, a estas alturas está claro que en el hecho de emplearse, y en cómo se realice esa inserción laboral, inciden tanto el sexo como la posición en el hogar de los individuos (García *et. al.*, 1982). Si se pretende conocer la "versión étnica" de esos comportamientos, es mejor retirar esa variable del análisis, convirtiéndola en definitoria de los grupos a comparar.

El argumento principal a partir del que se va a realizar el ejercicio es aparentemente simple: *si la segmentación laboral que se da entre indígenas y no indígenas se debe sobre todo a aspectos relacionados con el capital humano y/o a elementos domésticos, los valores que tomen los coeficientes de las variables han de ser los mismos, o al menos similares. Si por el contrario se dan valores diferentes -o de diferente signo- podremos entonces decir que en la inserción laboral intervienen otros elementos. Esto significará que las diferencias entre indígenas y no indígenas no se deberán sólo a aspectos socioeconómicos, sino que existen otros elementos en juego.* Desde ya se puede anunciar que es posible rechazar la "hipótesis nula", pues existen suficientes diferencias como para poder afirmar la existencia de esos otros elementos. Lo que se va a intentar es ver en qué grupos y con qué variables se dan las diferencias y las similitudes, para poder apuntar hacia lo que todo ello pueda significar.

Para dar la mayor claridad posible a la exposición de resultados, cada grupo se va a presentar por separado. De cada uno se van a mencionar las características referidas a las variables que entran en la regresión y su situación de empleo (en el anexo 1 aparecen los cuadros que contienen esta información). Posteriormente se pasará al análisis de las regresiones y se finalizará con un análisis conjunto de lo que significa todo ello.

## 1 Los hombres responsables

Los hombres responsables de La Ruedita son en general maduros (una media entre los 40 y los 45 años), y se dedican casi únicamente a trabajar. Se insertan mayoritariamente en familias nucleares de tamaño medio (entre 5 y 6 miembros de media), aunque entre los no indígenas haya mayor presencia de las formas compuestas; y la mayoría de los hogares se encuentra en la última fase del ciclo doméstico.<sup>4</sup>

Pese a no ser estadísticamente significativa, existe en la educación que han alcanzado una diferencia que merece la pena resaltar. Por un lado, los no escolarizados son el doble entre los indígenas que entre los no indígenas; y por otro, si a éstos sumamos quienes no han terminado la primaria, podemos decir que más de la mitad de los primeros son “analfabetos funcionales”, situación en que sólo está un tercio de los segundos.<sup>5</sup> Esta condición quizá esté relacionada con una variable que sí da diferencias significativas: el lugar de nacimiento. Mientras la mitad de los no indígenas nació en la capital, más del 90% de los indígenas son migrantes, proviniendo sobre todo de aldeas.

Si bien para ambos grupos la inserción laboral se da sobre todo en el sector formal, ésta ocurre de formas muy diferentes. Los indígenas trabajan como asalariados en actividades terciarias (54%), siendo el grupo más importante los guardias de seguridad -privados o policías-. El resto de ocupaciones tiene bastante menos importancia, y sólo habría que mencionar los operarios -de manufactura o construcción- y a los unipersonales, dedicados sobre todo al comercio. Dada esta distribución, el sector formal agrupa casi tres cuartas partes de estos trabajadores. Frente a ellos, los no indígenas muestran una inserción más variada. Habría que destacar la presencia de dos inserciones informales que casi no se dan entre los indígenas: la de asalariados y la de propietarios -que tienen empleados y se dedican sobre todo a los servicios-. Entre ambas, y juntando a los unipersonales, la informalidad supone el ámbito donde se emplea la mitad de estos hombres. Así, entre los

---

<sup>4</sup> Dentro de las familias complejas o no nucleares se distinguen dos tipos. Las ampliadas son aquellas en que al núcleo principal se añaden miembros que no forman entre sí un núcleo -y por tanto son normalmente solteros y dependientes-. Las extensas están formadas por más de un núcleo emparentado entre sí -y por tanto encontramos en ellas más de una pareja de responsables o mujeres solas y más de un conjunto de dependientes-.

<sup>5</sup> Se consideran “analfabetos funcionales” a quienes no han terminado la primaria, pues dado el nivel de la enseñanza en Guatemala, suponemos que, aunque sepan leer y escribir, realmente con esos pocos años de escolarización no se puede tener un dominio de la lectoescritura que permita considerarles plenamente alfabetas.

indígenas, entrar en el sector formal supone no ser un cuentapropia; mientras que para los no indígenas la situación es más compleja, pues se suman los propietarios y los asalariados informales.

**CUADRO 3.1**  
**La Ruedita**  
**Coefficientes de las regresiones logísticas**  
**aplicadas a los hombres responsables**

Variable	INSERCIÓN FORMAL	
	Inds n=50	No inds n=46
	B	B
<i>Edad</i>	-.1044	.0475
<i>Escolaridad</i>		
Sin escol **	—	—
Prim. Inc.	10.4284	1.6647
Prim. Comp.	-.6771	-1.0210
Sec. Inc.	-.5357	2.1918
Sec. Comp.	8.8571	.5675
<i>Migración</i>		
Migrante**	—	—
Nativo	-.7704	.9110
<i>Tipo familia</i>		
Nuclear**	—	—
No nuclear	9.9402	-.8325
<i>Momento del ciclo</i>		
Procreación**	—	—
Crecimiento	11.2784	-.0693
Madurez	2.7383	-1.2686
Desintegración	-8.4934	-1.5696
<i>Número miembros</i>		
Constante	5.3495	-2.6550
Verosimilitud	24.653	45.838

\* Significación < 0.05.

\*\* Categoría de referencia, retirada del análisis

Fuente: Encuesta FLACSO, 1993

En el cuadro 3.1 se aprecia cómo inciden las variables seleccionadas en el hecho de que estos hombres responsables se inserten al sector formal. La edad actúa de forma claramente diferente: los indígenas más jóvenes son los que están en este sector, mientras que entre los no indígenas son los mayores. El nivel educativo también muestra aspectos interesantes. Para los indígenas, el tener la primaria incompleta o bien la secundaria completa se relaciona mucho con la inserción formal. Sabiendo que son muy pocos los que están en la segunda situación, los trabajos formales a que accede la mayoría de estos trabajadores son los que no necesitan mayor cualificación; y quienes tienen un poco más de nivel educativo, autogeneran sus puestos de trabajo. Entre los no indígenas la relación inserción formal e instrucción parece similar, pero el nivel que más favorece la inserción formal es la secundaria incompleta: para ellos entrar en este sector sí que estaría más relacionado con el acceso a puestos más calificados.

Así, la mayoría de los indígenas, poco instruidos, se insertan en empleos que les dan cierta seguridad pero no necesitan mayor capacitación -los guardias de seguridad serían una buena imagen de este tipo de trabajos-; mientras que entre los no indígenas hay mayores posibilidades, tanto por sus diversos niveles educativos como por la variedad de trabajos: la inserción informal se daría con unos niveles medios de capacitación, y en la formal tendríamos casos como los de los indígenas, pero también otros en que los empleos -operarios de manufactura, por ejemplo- sí requieren cierta capacitación. Finalmente, la variable de migración es difícil de interpretar para los indígenas, dado que los nativos son residuales.<sup>6</sup> Sólo comentar que entre ellos se daría la tendencia opuesta a la de los no indígenas, que es la que habitualmente se menciona: los migrantes tienden a insertarse en el sector informal (Muñoz *et al.*, 1977).

Las variables del grupo doméstico también muestran comportamientos bastante diferenciados. Para los indígenas, pertenecer a una familia no nuclear se asocia con la inserción formal, al revés de lo que ocurre entre los no indígenas y también suele considerarse habitual (García *et al.*, 1982). De la misma forma, y acorde con la edad, mientras avanza el ciclo doméstico disminuyen las posibilidades de la inserción formal, lo que sí sería acorde con los planteamientos al respecto (Escobar, 1986). En los no indígenas, los valores de los coeficientes referidos a esta variable son bajos, por lo que parecería que no influye tanto en el comportamiento laboral; y, si lo hace, es en el mismo sentido que los indígenas: cuanto más avanza el ciclo más posibilidades de una inserción informal. Por último, el número de miembros vuelve

---

<sup>6</sup> Esto va a seguir ocurriendo con el resto de los grupos, por lo que sólo la comentaremos cuando sea importante para el análisis.

a comportarse de forma opuesta, y contraria a lo encontrado respecto al tipo de familia, lo que viene a decir que las familias complejas no tienen por qué ser más grandes que las nucleares.

En definitiva, una primera cuestión que hay que tener en cuenta es que prácticamente todas las variables -excepto migración y número de miembros- muestran más poder explicativo para indígenas que para no indígenas. Esto vendría a significar que los primeros están más determinados por estos factores -en concreto por la educación, el tipo de familia y el momento del ciclo- que los segundos (aunque a veces en forma opuesta a lo visto en otros contextos). Para éstos podrían ocurrir dos cosas: que en su inserción formal interviene otra serie de factores -“omitidos” en la regresión y en los estudios al respecto en general- o que su capacidad de decisión individual es mayor. También se puede avanzar que el hecho de que encontremos en La Ruedita más indígenas en el sector formal se debe a que han encontrado un nicho en el que no necesitan mayor capacitación y es compatible con su condición migratoria; mientras que los no indígenas se insertan en puestos mejor calificados, pero que no son tan accesibles y por tanto han de incorporarse también al sector informal. Desde el lado doméstico, el tipo de familia no interfiere para los indígenas en ese comportamiento y, dado que los informales son cuentapropias, parecería que en la etapa final del ciclo, cuando abandonan sus empleos asalariados, buscases cómo generar ingresos.

## 2 Las mujeres responsables

Las mujeres responsables de La Ruedita son algo más jóvenes que sus cónyuges -sobre todo las indígenas-, aunque esto pueda responder a su mayor presencia en hogares no nucleares como responsables no jefas, lo que también explicaría el hecho de que son más que los hombres y que los tamaños de sus hogares son mayores. De nuevo, lo que diferencia a las mujeres indígenas y no indígenas es el nivel educativo, y en este caso de una forma estadísticamente significativa. Casi la mitad de las primeras no entraron en la escuela -el doble que las no indígenas- y las “analfabetas funcionales” suponen más de tres cuartas partes -frente a la mitad en las otras-. Su origen también es diferente. Y, para lo que nos interesa, es especialmente significativo que entre las variables domésticas, sólo tengan comportamientos diferenciados en las actividades que realizan: tres cuartas partes de las indígenas trabajan, frente a poco menos de la mitad de las no indígenas. Y no acaba ahí la diferencia: la mayoría de las mujeres indígenas que trabaja, lo hace en combinación con las tareas domésticas, mientras que en las no indígenas al menos una cuarta parte ha conseguido librarse de esta carga.

En la parte izquierda del cuadro 3.2 aparecen los factores que afectan a este hecho de emplearse entre las mujeres responsables. Para ambos grupos, las empleadas tienden a ser más jóvenes que las que no trabajan, aunque esto sea mucho más claro entre las no indígenas. El hecho de haberse escolarizado no afecta a que estas últimas trabajen, sino más bien parecería que ocurre lo opuesto. En cambio entre las no indígenas sí que incide, aunque con menos fuerza.

**CUADRO 3.2**  
**La Ruedita: Coeficientes de las regresiones logísticas**  
**aplicadas a las mujeres responsables**

Variable	Emplearse		Inserción formal	
	Inds n=74 B	No inds n= 71 B	Inds n=48 B	No inds n=33 B
<i>Edad</i>	-.0081	-.0680*	-.6757	-.0080
<i>Escolaridad</i>				
Analfabeta **	—	—	—	—
Alfabeta	-1.3114	.5061	16.7400	2.6015*
<i>Tareas</i>				
Realiza QD	—	—	—	—
No realiza QD	-.2359	3.0004	11.1604	.9988
<i>Migración</i>				
Migrante**	—	—	—	—
Nativa	.6513	.2226	-13.5409	.1045
<i>Tipo familia</i>				
Nuclear**	—	—	—	—
No nuclear	.1991	-.3246	9.5794	.7141
<i>Momento del ciclo</i>				
Procreación**	—	—	—	—
Crecimiento	.6269	1.5615	-13.7044	.5060
Madurez	8.9951	1.3725	-2.4414	-.7609
Desintegración	.4927	2.2484	3.6721	.3429
<i>Número miembros</i>	.0942	-.0850	-3.4176	.0643
Constante	.3619	.9835	29.4966	-2.2060
Verosimilitud	65.493	63.101	6.485	33.518

\* Significación < 0.05

\*\* Categoría de referencia, retirada del análisis

Fuente: Encuesta FLACSO, 1993

Esta misma oposición de comportamientos se encuentra en la combinación del empleo con las tareas domésticas: las indígenas que trabajan también las realizan, mientras que para las no indígenas esta asociación es negativa y mucho más fuerte. El tipo de familia muestra algo interesante: que entre las indígenas se asocie la no nuclear con el empleo femenino parecería indicar que esas mujeres jóvenes que están insertas en estos arreglos domésticos colaboran en él empleándose, mientras que las no indígenas en sus mismas condiciones lo harían de otra forma. El momento del ciclo muestra cómo el empleo parece darse en las mujeres indígenas sobre todo en la fase de maduración, cuando teóricamente hay más miembros disponibles para esta labor y por tanto menos presión hacia ella (González de la Rocha, 1994). Dado que casi todas estas mujeres trabajan, esto podría mostrar dos cosas: o que este es el momento en que ninguna se libra de hacerlo, o que en esta fase se concentran los casos de familias complejas que apuntarían al comportamiento antes marcado. En las no indígenas, la incidencia es más constante, tendiendo hacia las fases finales del ciclo. Por último, el número de miembros afecta poco al hecho de emplearse entre las jefas, pero aún así, lo hace de forma diferente: entre las no indígenas parecería que habiendo más personal disponible, éste se encargaría de trabajar; mientras que en las indígenas, este hecho haría que por el contrario, las jefas trabajaran.

Podemos decir entonces que las lógicas que hacen que unas y otras trabajen son diferentes: en las indígenas es un hecho indiscriminado y en las no indígenas selectivo. La mayoría de las primeras lo hacen, y ni la edad, ni ser analfabetas ni realizar tareas domésticas afectan a este comportamiento. El tercio que no se emplea correspondería a algunas jefas de hogares nucleares relativamente pequeños en las primeras o últimas fases del ciclo. Entre las no indígenas, sin embargo, el ser joven y pertenecer a familias nucleares de pocos miembros, junto con haber estudiado, inciden en emplearse, lo que las libera de realizar tareas domésticas. Las mujeres responsables que no son las jefas en hogares complejos juegan papeles diferentes: en las indígenas, trabajar; en las no indígenas, dedicarse a las tareas domésticas para que otras más preparadas lo hagan.

Estas diferentes razones y características por las que mujeres responsables se emplean se reflejan en la forma en que se insertan en el mercado laboral. Las indígenas trabajan mayoritariamente como cuentapropias en actividades comerciales -sobre todo tortillería-, solas o con familiares (casi ninguna tiene asalariadas). Un grupo menor trabaja sin remuneración o como asalariadas en las tortillerías o tiendas de la misma colonia. Esto explica que el 80% se inserte informalmente. La minoría que se emplea en el sector formal lo hace como operarias de manufactura o en actividades terciarias -sobre todo servicios-. Frente a esta concentración, las mujeres no indígenas muestran una mayor dispersión: más de la mitad trabaja como

asalariada en actividades terciarias o como operarias, sobre todo en el sector formal. Las que trabajan por su cuenta lo hacen solas, casi sin involucrar a la familia en sus actividades. Esta variedad hace que, si bien el comercio es importante, la manufactura y los servicios acogen a más proporción que en las indígenas.

En las columnas de la derecha del cuadro 3.2 aparecen los factores que intervienen en estos diferentes comportamientos. En el hecho de que estas mujeres responsables se inserten en el sector formal incide el que sean jóvenes, que hayan estudiado, que no realicen tareas domésticas, que sean migrantes y pertenezcan a una familia no nuclear de pocos miembros. De todas formas, cada una de estas variables actúa con mucha más fuerza en las indígenas que en quienes no lo son, marcando claramente quiénes son ese 20% de las primeras. Finalmente, el ciclo doméstico afecta de modo diferente: las indígenas que se emplean en el sector formal lo hacen en las etapas finales del ciclo, mientras que en las no indígenas no parece haber un patrón claro.

Todo lo anterior sugiere indicar que entre las responsables indígenas existe una clara división de empleo: una minoría, más joven y con algunos estudios -entre las que se incluyen a quienes forman parte de familias complejas-, se liberan de las tareas domésticas y acceden a empleos formales que necesitan cierta capacitación. La mayoría, analfabeta, más mayor y con responsabilidades directas en el hogar, trabajan en la misma casa en actividades como la tortillería o el comercio mientras realizan los quehaceres domésticos. Entre las no indígenas las divisiones no son tan claras, tanto porque existe más variedad en cuanto a estudios y actividades, como porque los papeles no están claramente repartidos. Como en las otras, en el sector formal tienden a ser más jóvenes, estudiadas y liberadas de tareas domésticas, pero de nuevo, los valores de los coeficientes son mucho más bajos, por lo que hemos de pensar que estas variables no inciden de igual forma. Y, de nuevo, habremos de pensar que existen otros factores o “variables omitidas” que intervienen en el comportamiento laboral de estas mujeres.

### **3 Los hombres dependientes**

Los hombres dependientes de La Ruedita son relativamente jóvenes, aunque entre los no indígenas encontremos un 14% que supera los 25 años. Dado el lugar de nacimiento de sus padres, sus hogares tienen orígenes significativamente diferentes: (casi) todos los indígenas migrantes, situación en que sólo está la mitad de los no indígenas. Los tipos de familia también muestran diferencias significativas, quizá por el peso de los hogares ampliados entre los no indígenas, lo que podría estar en relación a su ubicación como dependientes en este tipo de arreglos, que apenas

se dan en los indígenas. Finalmente, aproximadamente la mitad de estos jóvenes se dispone a trabajar, pese a su supuesta condición de “dependientes”. A los estudios se dedican la mitad de los indígenas y dos tercios de los no indígenas, y en el momento de la encuesta la mayoría se hallaba entre la primaria y la secundaria incompletas. Combinando estas dos actividades se encuentran relativamente pocos, por lo que finalmente un tercio de los indígenas y un cuarta parte de los no indígenas trabajan sin ocuparse a otra actividad.

Según vemos en las columnas de la izquierda del cuadro 3.3, es más probable que estos jóvenes se empleen cuanto más edad y más instrucción tengan, menos se dediquen a estudiar y si están en familias nucleares de pocos miembros. Sin embargo, las dos primeras variables afectan de diferente forma: el ser mayor afecta 10 veces más entre los no indígenas, mientras que el haber terminado la primaria, 20 veces más en los indígenas. La diferencia en el caso de las etapas del ciclo puede deberse a que en los indígenas prevalecen las familias nucleares y las extensas -y estas últimas se dan más en las etapas finales- mientras que en las no indígenas hay mayor proporción de ampliadas -más comunes en las etapas iniciales-.

Así, entre los hombres dependientes indígenas, el hecho de trabajar está muy ligado al grado de instrucción conseguido, mientras que entre los no indígenas es algo que depende más de la edad. Esto podría estarnos hablando de una estrategia de maximizar los ingresos futuros en el caso de los primeros, mientras que los segundos se basarían más en una lógica de aporte al hogar en determinado momento, lo que redundaría en defecto de la educación. Veamos si esto afecta a la inserción laboral.

Estos jóvenes muestran bastante similitud en su inserción laboral, pese a su diferente adscripción étnica. Todos ellos entran al mercado laboral abrumadoramente como asalariados (sólo algún caso trabaja por su cuenta y algún otro, entre los indígenas, sin remuneración). Dentro de la variedad, destacan los operarios, aunque con diferencias en el interior: los no indígenas entran a la manufactura tradicional o la surgida por la modernización, mientras que entre los indígenas encontramos desde albañiles hasta trabajadores de maquila -dos inserciones que no se dan en los anteriores-. Los asalariados terciarios y los no manuales se reparten entre el comercio y los servicios para ambos por igual. La importancia de estas categorías hace que tres cuartas partes de estos jóvenes se inserten en el sector formal. Pero es interesante que la salarización informal represente en los no indígenas el doble de proporción que en los indígenas.

**CUADRO 3.3**  
**La Ruedita: Coeficientes de las regresiones logísticas**  
**aplicadas a los hombres dependientes**  
**(de 10 y más años)**

Variable	Emplearse		Inserción formal	
	Inds n=71 B	No inds n=5 B	Inds 5n=34 B	No inds n=24 B
Edad	.0348	.4012	-.0355	-.2943
<i>Escolaridad</i>				
Hasta primaria **	—	—	—	—
Más de prim	2.0810*	.0333	1.0408	2.1585
<i>Tareas</i>				
Estudia	—	—	—	—
No estudia	4.0692*	4.4712	-.6733	-.5656
<i>Origen</i>				
Hogar migrante**	—	—	—	—
Hogar nativo	1.8499	-2.1488	8.9062	5.0075
<i>Tipo familia</i>				
Nuclear**	—	—	—	—
No nuclear	-.5132	-.5143	-2.2437	2.5373
<i>Momento del ciclo</i>				
Proc- Crecm**	—	—	—	—
Mad-Desint	1.0721	-1.5477	.2500	2.7317
Número miembros	-.0530	-.1812	.4573	.2710
Constante	-3.6640	-5.4686*	-.8487	1.9479
Verosimilitud	75.500	30.171	26.290	18.553

\* Significación < 0.05

\*\* Categoría de referencia, retirada del análisis

Fuente: Encuesta FLACSO, 1993

Cuando vemos en las columnas de la derecha del cuadro 3.3, los factores que inciden en que estos jóvenes se inserten en el sector formal, hemos de recordar que la comparación ha de ser sobre todo frente a los asalariados informales, aunque en los indígenas también tengamos que considerar a ese mínimo grupo de unipersonales. En este caso no encontramos los contrastes que se han dado para los responsables.

Los hombres dependientes más jóvenes, con más educación y que continúan capacitándose, pertenecientes a hogares nativos en las últimas etapas del ciclo y más grandes, son los que tienden a insertarse en el sector formal. Lo único que parece diferenciarles es el hecho de pertenecer o no a familias nucleares: los formales no indígenas podrían ser los miembros añadidos de los arreglos ampliados.

Las diferencias están, como en el caso anterior, en el peso de estos factores. Así, la edad y el momento del ciclo son 10 veces más importantes y la educación dos veces para los no indígenas que para los indígenas. Los factores de capital humano muestran que los empleos formales a que acceden necesitan más la capacitación que han alcanzado los más jóvenes, mientras que en los indígenas inserciones formales -como la maquila- no representan este requisito. Si lo leemos al revés, lo anterior significaría que los asalariados informales no indígenas serían aquellos miembros mayores -recordemos que había una proporción importante- que no han accedido a niveles educativos y por otro lado, ya no estudian. Entre los indígenas la diferenciación no estaría tanto en la edad -son más homogéneos- y menos aún en la instrucción, estos dos factores podrían apoyarse en la posición en el hogar: quienes son hijos en nucleares reciben el apoyo de sus padres para estudiar y así llegan a obtener un empleo -relativamente- mejor, mientras que los miembros añadidos en las complejas deben colaborar con su trabajo, y sin tanta oportunidad, encuentran en la informalidad una posibilidad de generar recursos.

#### **4 Las mujeres dependientes**

Las mujeres dependientes de La Ruedita muestran diferencias estadísticamente significativas entre sí que no encontramos en otros grupos. Empezando por la edad, en las indígenas no hay ninguna mayor de 25 años, mientras que en las no indígenas este grupo casi supone el 20%. El origen del hogar muestra los patrones de siempre: casi todos los indígenas frente a la mitad de los no indígenas son migrantes. Finalmente, el tipo de familia es una muestra radicalizada de la tendencia general, sobre todo por el diferente peso de las ampliadas. Pero, pese a tener más nucleares, los hogares indígenas son más grandes.

Frente a estas diferencias, ni en educación ni en momento del ciclo las hay. El nivel educativo de estas jóvenes se halla en los rangos medios, como en los jóvenes varones. Pese a su escaso peso, hay que destacar el grupo de indígenas que se encuentra estudiando en la universidad, pues no hay ninguna no indígena en este nivel, y la proporción es similar a la de varones no indígenas e incluso superior a la de varones indígenas. Este hecho es una muestra de la especificidad del compor-

tamiento de los hogares indígenas de este universo frente a la tendencia general encontrada en la capital.

Finalmente, las actividades que desarrollan estas jóvenes también son significativamente diferentes según su adscripción étnica. La proporción de ellas que trabaja es prácticamente idéntica: casi una tercera parte; pero no ocurre lo mismo con la forma en que lo hacen. Las no indígenas empleadas casi ni estudian ni colaboran con las tareas de su hogar; mientras que la mayoría de las indígenas ha de realizar alguna de estas actividades cuando trabaja.

Como vemos a la izquierda del cuadro 3.4, estas jóvenes tienden a trabajar cuando son mayores, con educación superior a la primaria, sin otras responsabilidades y pertenecen a hogares nucleares. Pero de nuevo, las diferencias están en cómo afectan estas variables en cada caso: el ser mayor y con más nivel educativo afecta más a las indígenas y también es más importante no estudiar, mientras que para las no indígenas lo es no colaborar en el hogar. Por último, la migración afecta de forma opuesta, al igual que el momento del ciclo y el tamaño del hogar: las indígenas trabajan en las últimas etapas, con hogares mayores; y las no indígenas -sin ser tan determinante- en las primeras y con menos miembros.

En el caso de este grupo, los valores tienden a ser más importantes para las indígenas. Como ocurría con los jóvenes, el factor para que éstas trabajen, en comparación a las otras, es el nivel educativo -que se obtiene a cierta edad y en ciertas fases del ciclo-. Habiéndolo alcanzado, algunas dejan los estudios pero no dejan de colaborar en el hogar. En las no indígenas, parece ser más importante la edad, que estaría asociada a la presencia de muchachas incorporadas a familias ampliadas -pequeñas y en las fases iniciales del ciclo- cuyo aporte está más en el ingreso que en las tareas domésticas.

Estas relativas diferencias en las razones de emplearse se acentúan cuando estas jóvenes ingresan en el mercado laboral. La imagen de las indígenas es bien sencilla: la mayoría de ellas colabora sin remuneración en los negocios comerciales -tortillerías- de sus madres, mientras que otro grupo trabaja de operarias en maquilas y una cuarta parte ha conseguido ubicarse en empleos no manuales de servicios. Por el contrario, la inserción laboral de las no indígenas es bien dispersa. Casi dos tercios son asalariadas en relaciones de diversos tipos -no manuales, operarias, terciarias e informales- y el resto, o colaboran con las madres o tienen sus propios negocios. Así, la proporción de insertas en el sector formal es similar para ambos grupos, pero refleja situaciones bien diferentes: las indígenas son empleadas u operarias, a las que en las no indígenas hay que añadir las asalariadas terciarias.

**CUADRO 3.4**  
**La Ruedita**  
**Coefficientes de las regresiones logísticas aplicadas**  
**a las mujeres dependientes**  
**(de 10 y más años)**

Variable	Emplearse		Inserción formal	
	Inds n=46 B	No inds n=46 B	Inds n=14 B	No inds n=15 B
<i>Edad</i>	.6008	.2628	.8448	-.2089
<i>Escolaridad</i>				
Sin prim. compl **	—	—	—	—
Prim y más	8.1991	.9284	3.2987	4.3064
<i>Tareas</i>				
Estudia	—	—	—	—
No estudia	12.0151	5.1229	2.2915	2.5661
Realiza QD	—	—	—	—
No realiza QD	2.5895	6.2043*	5.0408	6.5961
<i>Origen</i>				
Hogar migrante**	—	—	—	—
Hogar nativo	-8.6032	.6382	***	***
<i>Tipo familia</i>				
Nuclear**	—	—	—	—
No nuclear	-2.5732	-1.0934	.2516	-.0076
<i>Momento del ciclo</i>				
Proc- Crecm**	—	—	—	—
Mad-Desint	9.8689	-1.8163	****	.3413
<i>Número miembros</i>	.2731	-.3911	***	***
Constante	-31.8034	-9.3953	-22.4685	-5.4689
Verosimilitud	13.421	62.170	10.681	11769

- \* Significación < 0.05  
 \*\* Categoría de referencia, retirada del análisis  
 \*\*\* Variable retirada para hacer posible la regresión  
 \*\*\*\* Constante para todos los casos

Fuente: Encuesta FLACSO, 1993

Lo mismo ocurre con el sector informal: las primeras sólo son no remuneradas, mientras que en las segundas encontramos, además, asalariadas y unipersonales. Veamos qué factores inciden en ello.

En la edad y la educación se aprecia que las indígenas, en cuanto acceden a cierta edad y a cierto nivel, dejan de colaborar en los negocios maternos y pasan a generar ingresos en el sector formal. El que la educación no tenga mucho valor reflejaría la presencia de las operarias de maquila, que neutralizarían en parte a las no manuales. Para las no indígenas, sin embargo, son las más jóvenes quienes acceden al sector formal, quizá en referencia al grupo de las mayores, que tienen menos educación y trabajan como cuentapropias o asalariadas no formales. Pero para ambos grupos de jóvenes hay un hecho: si acceden a un empleo formal, dejan de estudiar y se les libera de las tareas domésticas. El hecho de pertenecer a una familia extensa no implica para las indígenas no poder acceder a los beneficios de este acuerdo, mientras que sí lo es para las no indígenas.<sup>7</sup>

Así, vemos que entre las indígenas parece darse un patrón marcado en que actúan conjuntamente la edad y el nivel educativo: mientras estudian colaboran con sus madres, y cuando alcanzan un grado suficientemente alto, buscan trabajo fuera del hogar. Quienes han llevado este patrón hasta el final, logran empleos no manuales, mientras las demás quedan como operarias de maquila. Para las no indígenas no existe una tendencia tan clara, quizá por la presencia de esas dependientes ya no tan jóvenes: ellas parecen no tener tanta calificación como otras de menos edad -que siguen en parte el patrón de las indígenas aunque con mayor variedad de destinos- y se emplean como asalariadas informales o por su cuenta, compartiendo la inserción informal con las no remuneradas.

## 5 Las opciones de empleo y la segmentación simbólica

Los resultados obtenidos en los ejercicios de regresión pueden dar lugar a diversas reflexiones sobre las relaciones entre la etnicidad y el empleo. Sin embargo, sólo nos detendremos en los aspectos que más nos interesan, aunque antes habría que apuntar un par de cuestiones generales. En primer lugar, ha quedado refrendada la peculiaridad que aporta la situación espacial de La Ruedita en los empleos de sus habitantes. De una forma similar, aunque a una escala mucho menor, se puede plantear lo que dijeron García *et. al.* (1983) en su estudio sobre la inserción laboral en dos ciudades brasileñas: las posibilidades que otorga el marco en que

---

<sup>7</sup> En estas regresiones hubo que retirar las variables de migración y número de miembros, por los pocos casos disponibles.

viven los hogares incide directamente en qué formas de sobrevivencia desplieguen. Así, la cercanía al centro de la ciudad ofrece gran cantidad de oportunidades para los empleos en actividades terciarias que lo definen: ya sean comercios, cafeterías u oficinas. Los hombres que trabajan como guardias privados o incluso policías no tienen que movilizarse mayormente para "proteger" la gran cantidad de negocios que se concentran en esta zona de la ciudad. Las mujeres que hacen tortillas en sus casas no tienen que andar mucho para salir a venderlas, junto a sus hijas, a las viviendas o comedores de esta parte de la ciudad. Incluso los hijos, en sus idas y venidas a escuelas e institutos, pueden ir apreciando las oportunidades laborales en que en su momento -o desde ya- se insertarán.

En segundo lugar, este caso también puede servir para mostrar cómo la segmentación étnica no tiene por qué actuar de forma unívoca y paralela a la distinción entre sectores formal e informal. Puede haber muchas formas de segmentar las oportunidades, dependiendo de cada caso. En general, para toda la ciudad, éste se puede asociar a la distinción anterior, pero aquí hemos visto cómo una mayoría de jefes en el sector formal está ocultando unas inserciones que no pueden considerarse automáticamente como relacionadas con esas ventajas que representaría emplearse en "la formalidad".

El comportamiento demostrado por los coeficientes en las regresiones muestran, como ya se dijo al iniciar este trabajo, que la segmentación étnica que se da en La Ruedita -y de ahí, quizá, en la ciudad de Guatemala- no puede explicarse sólo por las diferencias socioeconómicas o domésticas existentes entre indígenas y no indígenas. Si hubiera sido así, estos coeficientes hubieran sido similares; y hemos encontrado algunos muy diferentes tanto en peso como en dirección. Ante esta situación existen dos posibilidades no excluyentes, que son las que vamos a trabajar en estas reflexiones: que la segmentación no se deba sólo a razones de capital humano o influencia doméstica, sino que, además, intervengan otros elementos; y que, además de la importancia de la segmentación, el comportamiento laboral de indígenas y no indígenas se explique por factores asociados a su propia capacidad de acción. Estas dos explicaciones están conectadas con dos aspectos que han ido apareciendo continuamente al comentar tanto la inserción laboral como los factores que en ella inciden.

Así, la primera argumentación es que, si bien los factores con que los indígenas se insertan en el mercado laboral capitalino explican bastante de lo reducido de la gama de empleos a que pueden acceder, esta explicación por sí sola no es suficiente. Habría que tener en cuenta, siguiendo a Worsley (1984) que, en situaciones de mercados laborales multiétnicos, algunos grupos -los subordinados- son vistos por

los otros como adscritos a unos espacios estereotipados en los que tienen cabida, mientras que en otros su inserción no es "permitida" por el discurso étnico "no oficial" (Williams, 1993). Esto no significa que exista algún tipo de leyes al respecto, sino que existen unas fronteras simbólicas que delimitan los espacios laborales a los cuales los indígenas no acceden. Un par de ejemplos puede ayudar a comprender. Como he dicho, la cercanía del centro da una amplia oferta de empleos terciarios, y existe uno de ellos que no necesita mayor capacitación ni representa tampoco ventajas especiales: el de "mesera" en comedores, cafeterías y restaurantes chinos. Pues bien, esta es una inserción relativamente común entre mujeres no indígenas (un 11% de las responsables y un 20% de las dependientes). Sin embargo, ni una sola de las mujeres indígenas de La Ruedita trabaja en este empleo, aunque sí se asalarien en otras actividades. La explicación de esta ausencia no puede estar en aspectos relacionados con el "capital humano", más bien habría que buscarla en el carácter público del trabajo de mesera y el *status* que supondría a un establecimiento destinado a clases medias o medias bajas la presencia de mujeres indígenas.<sup>8</sup>

Una posición similar la sufren las jóvenes indígenas que, habiendo terminado la secundaria, pueden acceder a empleos no manuales. De las diez que en La Ruedita están en esta situación, sólo dos visten corte y huipil: son dos hermanas, una de las cuales ayuda a su madre en la tortillería y la otra trabaja como secretaria en un espacio organizado por indígenas y con una fuerte carga ideológica en cuanto a la recuperación cultural. Una prima suya, con estudios de maestra, comenta al respecto: "Mi mamá sí quiere que use corte, pero ya de ahí el resto [de la familia] no quiere. Más mi hermano grande, que dice 'no usés corte, Ana, porque cuando uno busca trabajo, si le miran a uno así, dicen ¡ah, usted es indita!.' A una le hacen de menos de india, porque la verdad es eso lo que hace la gente aquí. 'En cambio con vestido -dice mi hermano- tal vez sí te aceptan". Esto muestra cómo esa posibilidad de empleo que tiene un relativo *status* entre los sectores populares supone para estas jóvenes el tener que dejar de mostrarse social y externamente como indígenas, por el prejuicio que existe al respecto. En los jóvenes varones tal ocultación es más fácil, pero también supone un esfuerzo extra al de la mera capacitación.

Frente a todo esto, los indígenas explotan aquellos espacios que sí les son "permitidos", y que generalmente corresponden a ciertos empleos que conllevan

---

<sup>8</sup> Sin embargo, para establecimientos dedicados a otros públicos esta presencia puede resultar beneficiosa. En un tradicional restaurante y hotel de la misma zona central, donde acuden bastantes extranjeros, los y las meseras son "disfrazados" de indígenas. En la turística ciudad de Antigua Guatemala, algunos negocios de extranjeros contratan exclusivamente a muchachas indígenas, pensando en un público que valore ese gesto. En el último capítulo de este trabajo se analizan inserciones laborales de mujeres indígenas en relación a su imagen pública.

alguna carga de connotación específica -sin que signifique estigma- y que por tanto son "cedidos" a ciertos grupos sociales específicos. El trabajo en las tortillería ha sido identificado en México como un espacio laboral "apropiado" para mujeres que por una causa u otra no están en una situación social "habitual" -viudas, madres solteras o separadas- y que han de generar recursos por su cuenta.<sup>9</sup> Las mujeres indígenas, sin estar en ninguno de estos tipos de "estado civil", pertenecerían, simplemente por serlo, en esa categoría que debe estar en un empleo tan duro y poco remunerado como es el hacer tortillas. Por otro lado, el de agente de seguridad, privado o público, no es un empleo socialmente "neutro". Podríamos decir que conlleva dos connotaciones alternativas y ninguna de ellas positiva: o la del matón que usa su poder o la del que no sirve para otra cosa. Los indígenas estarían en la segunda, pues su estereotipo étnico no coincide con la primera.

En definitiva, si unimos entonces las facetas socioeconómica y la simbólica de la segmentación tendríamos respuesta al hecho de que, tanto para hombres como para mujeres, para responsables como para dependientes, las ubicaciones laborales de los indígenas siempre aparecen como mucho más concentradas que las de los no indígenas.<sup>10</sup> Las inserciones laborales de estos últimos reflejarían la heterogeneidad ocupacional que se halla tras el término de "sectores populares", mientras que las de los primeros mostrarían los "nichos" a que pueden acceder. Incluso con "capitales humanos" similares, los indígenas tienen menos posibilidades de "opción" que quienes no lo son, reforzando así el "ennichamiento".

Pero estos nichos no son cerrados -en La Ruedita hay hombres no indígenas que trabajan como policías y mujeres no indígenas con tortillería-, por lo que los indígenas no pueden beneficiarse de una demanda "cautiva" de empleo. Y por otro lado, estos nichos no son producto del "capital social" tal y como lo entienden Portes y Sesenbrenner (1993): podemos pensar que existen redes para búsqueda de empleo y posterior contratación entre los agentes de seguridad para favorecer a sus paisanos y familiares. Incluso existen casos de padres e hijos, hermanas, primas y vecinas

---

<sup>9</sup> Patricia Arias, comunicación personal, 18 de octubre de 1996.

<sup>10</sup> Esta dicotomía que ha ido apareciendo entre concentración de comportamientos en los indígenas *versus* dispersión de los mismos en los no indígenas sería una aplicación concreta del planteamiento de que, pese a que unos y otros suponen las categorías básicas de la construcción étnica en Guatemala, los primeros pueden ser definidos como *grupo étnico* precisamente porque comparten una serie de elementos -en este caso las posibilidades ocupacionales-, mientras que los segundos sólo se definen étnicamente por la oposición a los indígenas y por tanto no son un grupo étnicamente definido, sino un conjunto de sectores sociales que, si no existieran los indígenas, no tendrían definición étnica alguna. Por ello la decisión de denominarlos como no-indígenas y la reticencia a unificarlos como ladinos.

trabajando para las mismas empresas. Pero los empleadores son siempre no indígenas, y la solidaridad se da a nivel de iguales.<sup>11</sup> Así, estaríamos ante una segmentación en que los indígenas han de insertarse en un mercado laboral de escasas posibilidades en general y más escasas para ellos; y en ella han de sacar el máximo provecho posible a esos nichos a que pueden acceder si quieren ellos o sus hijos salir de la pobreza.

Pero esta inserción laboral diferenciada tiene otras consecuencias que hay que apuntar. Estamos viendo cómo indígenas y no indígenas comparten unos tipos de inserciones y se diferencian en otros, y cómo la distinción entre formalidad e informalidad no es suficiente para explicar estas últimas. Pero ésta no es la única forma en que se pueden estudiar las inserciones laborales. Existen otras categorizaciones posibles, y el tipo de relaciones laborales en que se inscriben indígenas y no indígenas muestra diferencias que merece la pena resaltar. Con esta división se ha querido rescatar los ámbitos y las condiciones en que tiene lugar el empleo de estas personas. Como se ve en el cuadro 3.5, se ha distinguido a las que se dan dentro del sector público -supuestamente marcadas por la seguridad máxima de empleo y las prestaciones laborales-, las salariales -definidas por una relación contractual impersonal-, las informales -en que tanto empleados como empleadores mantienen unas relaciones cotidianas-, las domésticas -donde se confunden las relaciones laborales con las familiares- y unipersonales -donde en principio no habrían relaciones laborales-.

---

<sup>11</sup> Por lo anterior estas redes tienen poco que ver con las de los cubanos de Miami, que disponen de los medios de producción necesarios para emplear a sus paisanos, dándoles una oportunidad y al mismo tiempo una excusa para la explotación (Portes y Stepick, 1993). Esta situación tampoco corresponde a lo que hemos llamado el "modelo haitiano" que Stepick (1989) describe también para Miami: los indígenas, ya sea por su cuenta, ya sea trabajando para alguien, generan ingresos ofreciendo bienes y servicios para la demanda de todo el ámbito urbano de la capital, no sólo para ellos como grupo específico.

**CUADRO 3.5**  
**La Ruedita: Población empleada por tipo de relaciones**  
**laborales y según sexo y posición doméstica**

<b>RESPONSABLES</b>				
	<b>Hombres</b>		<b>Mujeres</b>	
	<b>Indígenas</b>	<b>No indígenas</b>	<b>Indígenas</b>	<b>No indígenas</b>
	<b>n=51</b>	<b>n=49</b>	<b>n=49</b>	<b>n=35</b>
Sector público	17.6	18.4	2.0	11.4
Salariales	56.9	30.6	18.4	37.1
Informales	3.9	26.5	12.2	17.1
Domésticas	3.9	2.0	30.6	11.4
Unipersonales	17.6	22.4	36.7	22.9
<i>Significación</i>	.0112		.0301	
<b>DEPENDIENTES</b>				
	<b>Hombres</b>		<b>Mujeres</b>	
	<b>Indígenas</b>	<b>No indígenas</b>	<b>Indígenas</b>	<b>No indígenas</b>
	<b>n=38</b>	<b>n=26</b>	<b>n=16</b>	<b>n=15</b>
Sector público	0.0	3.8	12.5	13.3
Salariales	78.9	73.1	31.3	40.0
Informales	10.5	19.2	0.0	13.3
Domésticas	5.3	0.0	56.3	13.3
Unipersonales	5.3	3.8	0.0	20.0
<i>Significación</i>	.3915*		.0493*	

\* Más del 20% de las celdas con menor número de casos que el necesario.

Fuente: Investigación FLACSO 1993

Si se asume que estas inserciones laborales implican relaciones sociales diferenciadas, veremos que la adscripción étnica conlleva consecuencias en este sentido (en casi todos los casos las diferencias son estadísticamente significativas) y que éstas son distintas según el grupo sociodemográfico del que se trate. Así, los hombres indígenas de La Ruedita se inscriben en relaciones impersonales, mientras sus mujeres, por el contrario basculan entre las domésticas y las unipersonales. Para los no indígenas, las oportunidades son -como siempre- más variadas, pero destaca el hecho de que las mujeres tengan una situación más similar a la de los hombres indígenas, mientras que para los varones no indígenas las relaciones informales casi alcanzan a las salariales. Finalmente, las jóvenes indígenas tienen unas experiencias laborales en ámbitos bien diferentes a las no indígenas.

Con todo esto se quiere simplemente mostrar que la segmentación laboral no sólo va unida a la capacidad de generar recursos a partir de unas condiciones -materiales o simbólicas- dadas, sino que también se asocia con unas diferentes experiencias de relaciones sociales. No podemos en este momento apuntar hasta qué punto la faceta social es la que incide en la laboral o si por el contrario es lo laboral lo que conlleva consecuencias sociales. Lo que hay que recalcar es la vinculación entre ambos fenómenos, que remite a la segmentación y muestra otra cara del fenómeno. Habría que estudiar lo que ello pueda conllevar en cuanto a percepción de las relaciones interétnicas, el entorno laboral, lo que el trabajo implica y lleva asociado, y las identidades que se creen a partir de todo ello.

Por último, no se puede terminar este apartado sin hacer referencia a un aspecto. Tanto en lo referido a la inserción laboral, en las regresiones sobre los factores que en ello inciden, o en el mismo cuadro que acabamos de ver, existe un grupo que apenas muestra diferencia de comportamientos: el de los hombres dependientes. Podríamos pensar que en estos jóvenes indígenas es donde las barreras de la segmentación se han diluido más -que no del todo-. El esfuerzo hecho por sus padres ha rebajado las diferencias educativas con los no indígenas, por su socialización urbana conocen el medio y su imagen externa les permite de alguna forma saltar las barreras simbólicas que les impiden salir de los nichos establecidos a su gente. Este hecho llevaría a dos reflexiones. Por un lado, cómo las diferencias de género se refuerzan con las étnicas -aspecto que se tratará en el siguiente apartado- y, por otro, cómo estos jóvenes pueden empezar a romper esas barreras de hecho y consuetudinarias que impiden a los indígenas integrarse de pleno derecho en la sociedad urbana. Esto remite a la multiplicidad de caras de la socialización urbana entre los indígenas y podríamos preguntarnos si esa integración urbana no supondrá romper con la imagen que sus padres han creado y estar más cerca de una actitud más escéptica ante las posibilidades de ascenso social urbanas.

## 6 Las opciones de empleo y los patrones de comportamiento

En todo lo planteado hasta ahora hemos estado viendo a indígenas y no indígenas como meros recipientes pasivos de las estructuras socioeconómicas e ideológicas en que están insertos. Sin embargo, la inserción laboral de unos y otros no puede explicarse sólo desde este punto de vista. Para su justa comprensión, hemos de considerarlos también como actores sociales con capacidad de decisión. El mismo hecho de que la inserción laboral de los hombres responsables indígenas no corresponda con lo que los datos generales de la ciudad plantean, muestra que existe un arco de posibilidades a que estos hogares pueden tener acceso dentro de las posibilidades que da la ciudad; que existen diferentes formas de enfrentar la reproducción en un ámbito urbano. Esta sería la segunda lectura que puede tener los resultados de las regresiones.

Resumiendo y reordenando la información aportada, podemos reconstruir de forma muy esquemática y simplificada cómo se da la inserción laboral en los hogares según su adscripción étnica y con ello esbozar las lógicas que están detrás de cada una de ellas. Es decir, podemos leer los datos dando un papel activo a los sujetos. En los hogares indígenas, los hombres responsables trabajan en unos espacios formales que no necesitan mayor capacitación, pero que les da cierta seguridad hasta que por la edad los abandonan y crean su propio puesto de trabajo para seguir generando ingresos. La mayoría de las mujeres también colabora laboralmente en su hogar para completar el ingreso del varón. Como apenas cuentan con educación y han de cuidar de la casa, se dedican a tareas que pueden cumplir con este doble condicionante: sobre todo a través de la tortillería, que es una labor aprendida como parte de la educación doméstica femenina. Las pocas que cuentan con un poco más de escolaridad, se emplean como asalariadas terciarias. Este modelo de complementariedad laboral se parecería en parte a lo que dice González de la Rocha (1994) sobre los hogares mexicanos: intentan aprovechar las ventajas de estar tanto en el sector formal como el informal.<sup>12</sup> A través de esta combinación, logran que sus hijos estudien hasta grados más altos de lo habitual y que se pongan a trabajar cuando ya tienen cierta escolaridad. Por ello, rompen el “círculo vicioso” que se da entre precariedad y baja educación (Pérez Sainz *et. al.*, 1992) y no repiten en principio el tipo de inserción de sus padres. Sin embargo, sobre este patrón existe una diferencia de género: las hijas han de colaborar desde niñas como mano de obra no remunerada en los establecimientos de las madres, y continúan después apoyán-

---

<sup>12</sup> Incluso algunos hombres que laboran como policías privados valoran este empleo por su especial horario -turnos de 24 horas alternos- que les permite ejercer otros trabajos por su cuenta en las horas libres.

dolas en las tareas del hogar. Los hijos pareciera que salvan esta etapa, y cuando trabajan, es directamente para generar ingresos.

El patrón de empleo de estos hogares se parecería mucho a lo que Goode y Schneider (1994) denominan el "modelo del buen inmigrante": los padres trabajan duro para que sus hijos puedan obtener una calificación y así salir de la situación de pobreza que a ellos les obligó a emigrar.<sup>13</sup> Pero también se aprecia un patrón de diferentes futuros para estos hijos según su sexo. Las mujeres, pese a que tienen la posibilidad de estudiar, lo han de combinar con la permanencia en el hogar que define a sus madres, ayudándolas en el trabajo y la tareas domésticas. Pese a ello, un pequeño grupo a su interior consigue no perder la posibilidad de la instrucción y así alcanza un tipo de empleo al que no acceden sus hermanos. Un rasgo interesante dentro de este comportamiento es cómo, tanto responsables como dependientes, cuando han de trabajar asalariados, rehuyen hacerlo en establecimientos informales. Parecería como si decidieran que, ya que tienen que perder su independencia, que al menos sea dentro de unas relaciones laborales establecidas y claras, aunque sean las de la maquila.

En los hogares no indígenas, los jefes trabajan en diferentes situaciones: quienes tienen un tanto de educación entran como operarios, asalariados medianamente cualificados o montan un establecimiento de servicios en que contratan empleados. Quienes no alcanzan estos niveles se insertan en el sector informal ya sea como asalariados o por su cuenta, o llegan al autoempleo también cuando por la edad son expulsados de sus puestos de asalariados. Las mujeres responsables se dedican fundamentalmente a las tareas del hogar, y parecen emplearse cuando su "capital humano" en términos de edad e instrucción puedan implicar un ingreso que así lo aconseje. En las familias extensas este proceso de selección es evidente, así como el que el trabajar supone muchas veces dejar de encargarse de las tareas del hogar. Y esta inserción la hacen dentro de una amplia gama de posibilidades, en que de nuevo las más educadas son quienes acceden al sector formal.

En los hijos se da una situación que pudiera parecer paradójica. Por un lado, se privilegia en ellos el estudio -hay más proporción haciéndolo que entre los indígenas-; pero, por otro, su ingreso al mercado laboral no está tan determinado por la capacitación alcanzada a través de esta instrucción como por la edad. Pareciera que, llegado cierto momento, han de contribuir y se emplean en variedad de

---

<sup>13</sup> El no vestir a las hijas como indígenas desde niñas, habitual en esta colonia, supondría una "estrategia de refuerzo" para ese esfuerzo, al retirar también una de las barreras simbólicas que se asocian a la pobreza.

espacios según el nivel alcanzado. Este paso es directo, como en los jóvenes varones indígenas, pues no encontramos en ellos casi trabajadores familiares no remunerados. Por contra, la proporción tanto de hombres como de mujeres dependientes que se asalarian en establecimientos informales puede ser una muestra de que es más importante generar ingresos que hacerlo cuando se ha alcanzado una calificación suficiente.

Así, estos hogares se diferencian sobre todo en dos aspectos de los indígenas. Por un lado, en el papel de las mujeres responsables no está incluido el ser proveedora. Esto es una circunstancia que puede o no darse, pero que no es mayoritaria. Por otro, pareciera que la importancia dada a la educación de los hijos por sus contrapartes como forma de lograr una inserción laboral mejor no estuviera presente en este caso. En definitiva, frente al modelo del "buen inmigrante" de los indígenas, aquí estaríamos más cercanos a uno que podría denominarse como del "nativo escéptico", como si se hubieran dado cuenta de que la sobreoferta de personal capacitado no corresponde con la demanda de puestos cualificados, y hubieran decidido que mejor es tener recursos inmediatos que esperar un futuro más que impredecible.

Todos estos comportamientos muestran cómo puede haber diferentes formas de encarar la inserción laboral en un ámbito similar, y cómo estas formas pueden basarse en las imágenes que se tenga de la ciudad y del lugar -actual y deseado- de los hogares en ella. Ante esto, la pregunta sería ¿qué es lo que hace que unos y otros se perciban y perciban el entorno de diferente forma? Si ya se ha visto que la estructura impone sus condiciones materiales e ideológicas, podremos decir que las diferentes formas de adaptarse a ellas provendrán de los significados dados por los sujetos a sus acciones, es decir por la carga cultural que éstas conllevan.

Y donde quizá se vea mejor la carga de estas diferentes concepciones culturales sobre la subsistencia cotidiana es en el peso que el hogar tiene en la inserción laboral de sus miembros. Esto se ha podido apreciar a lo largo de las regresiones en el hecho de que los factores asociados a los componentes domésticos tienen más peso entre los indígenas que entre los no indígenas. Así, ya se ha planteado otras veces (Bastos y Camus, 1990; Pérez Sainz, Camus y Bastos, 1992) cómo en la ciudad el hogar indígena funciona como una asociación en que los intereses de los individuos se subordinan a los del grupo; mientras que entre los no indígenas tendríamos más la imagen de un ámbito de intereses individuales asociados en la búsqueda de un bien común.

En las comunidades, la cultura doméstica y de sobrevivencia asociada a la agricultura campesina, que Bossen (1984) ha descrito, hace que los miembros de los hogares indígenas funcionen como un todo orgánico en que cada uno tiene su papel en la reproducción del grupo. Esta concepción cultural se traslada a la ciudad y se recrea en el entorno de la economía mercantil. En el caso de La Ruedita, la mayor expresión de este hecho es el alto índice de empleo de las mujeres responsables. Si partimos de que sus esposos se insertan en empleos en general igual o incluso mejor pagados que los no indígenas, no habrá razón para pensar que en sus hogares su ingreso es más necesario que en los de estos últimos. La razón de hacerlo estaría en que su concepción de la mujer responsable incluye la colaboración en la generación de recursos; mientras que en la de las no indígenas prevalece la de quedarse dentro del espacio físico del hogar encargándose de las tareas domésticas (Glittenberg, 1994). Este patrón puede romperse, y se rompe, cuando las circunstancias y la necesidad lo ameritan, pero no es algo que vaya intrínseco en la imagen de la mujer responsable en un hogar. En el caso de los hijos, el patrón general de colaboración en la generación de recursos detectado en otros estudios se rompe en este caso, posiblemente por la "ideología del buen inmigrante", en la cual su papel en el hogar es el de responder al esfuerzo paterno logrando una cualificación alta. El peso de este patrón es bien claro en las jóvenes dependientes, que deben responder a estas expectativas sin dejar de atender lo que de ellas se espera según la división del trabajo en el interior de sus hogares: las tareas domésticas.

Se podría pensar que esta función que toma el hogar en ámbitos como el urbano viene de la desaparición de la comunidad como ámbito de referencia social entre los indígenas. En ella es donde históricamente se ha recreado y refuncionalizado la etnicidad y ha sido el espacio de resistencia y cambio, frente a un ámbito-colonial, estatal- percibido como intrínsecamente opuesto y opresor.<sup>14</sup> En la comunidad, el individuo se define socialmente a través de su familia de pertenencia y, cuando las relaciones sociales y simbólicas que se dan en el espacio concreto y físico no pueden reproducirse en la ciudad, no ha de parecer extraño que el núcleo doméstico -que es a lo que se ha reducido la red parental- tome su lugar. En este sentido, se está

---

<sup>14</sup> Esta importancia de la comunidad en la construcción étnica de los indígenas en Guatemala ha sido destacada ya por otros autores. Smith, aunque duda de la posibilidad de poder aplicar la fórmula de Wolf (1957) de "comunidad cerrada corporada" en Guatemala, afirma que sí que se puede hablar de "comunidades indias corporadas... como entidades importantes en Guatemala" (1990a: 21). Por su parte, Watanabe afirma que "el 'municipio' representa una comunidad holística que es tanto parte de un contexto regional e histórico más grande, como una realidad social significativa para quienes viven dentro de ella. La identidad étnica en Guatemala está directamente relacionada con la naturaleza y significado de esta comunidad" (1984: 12).

reproduciendo una cultura de resistencia anclada en unas relaciones seculares, y dándole una nueva funcionalidad en un nuevo espacio.<sup>15</sup>

Esta idea nos lleva al elemento en que quizá sea más visible la incidencia del hogar entre los indígenas: el hecho de que no sólo el emplearse o no, sino su inserción laboral está fuertemente asociada a la posición que los miembros tienen en su hogar. El cuadro 3.6 se refiere a datos aportados ya en otros cuadros anteriores y recoge los resultados de las pruebas de hipótesis realizadas comparando, no a individuos de los mismos grupos sociodemográficos según su adscripción étnica, sino a los individuos de la misma identidad según sea su sexo y posición doméstica. Es decir, se quiere ver si entre indígenas, y luego entre no indígenas, sexo y posición en el hogar inciden en la inserción laboral, viendo en ésta tres aspectos: la categoría ocupacional, las relaciones laborales comentadas en el cuadro anterior y el sector de la economía en que se insertan.

Los resultados no pueden ser más claros. Casi todas las inserciones laborales que se dan en los hogares indígenas están claramente diferenciadas según el sexo y la generación. En cambio, entre los no indígenas, las inserciones laborales de los miembros son similares, excepto entre padres e hijos varones. Esto implica que, entre los primeros, el sexo y la generación son aspectos que inciden en el tipo de empleo en que se inserten mucho más que entre los segundos, lo que vendría a enriquecer la imagen del grupo de intereses comunes en que cada miembro, según sean sus características domésticas, tiene una función asignada. Los hombres y las mujeres han de contribuir al hogar, pero de diferente forma; los responsables y los dependientes tienen papeles en él, pero también son distintos. En cambio, entre los no indígenas, aunque estas diferencias existen, no llegan a ser tales que se marquen estadísticamente: el lugar en el hogar no condiciona tanto la inserción laboral, y hombres y mujeres responsables tienen empleos similares, lo mismo que entre los dependientes.

Esto tiene implicaciones en lo que supone la diferencia de género entre los indígenas. A partir del estudio de una comunidad rural, Bossen (1984) plantea que la necesidad del aporte de todos los miembros a la economía doméstica de subsistencia

---

<sup>15</sup> Según Nader (1990), las ideologías que enfatizan la armonía y el consenso dentro del grupo pueden entenderse como estrategias contrahegemónicas adoptadas por los grupos subordinados. Para Sieder, esta idea podría ser aplicada a las cosmovisiones mayas, viéndolas "como una manera de limitar el poder del Estado de intervenir en las comunidades indígenas" (1996: 68). Desde esta óptica, el énfasis en el hogar como conjunto "holístico" puede suponer una forma por la que los indígenas urbanos se defienden de los efectos nocivos que para su identidad étnica pueda tener la vida en la ciudad.

**CUADRO 3.6**  
**La Ruedita: Valores de significación de los cruces según**  
**adscripción étnica, sexo y posición en el hogar**

	Categoría ocupacional	Relaciones laborales	Rama de actividad
<i>Indígenas</i>			
Responsables por sexo	.0000	.0000	.0000
Dependientes por sexo	.0005	.0000	.3788
Hombres por posición en hogar	.0005	.0099	.0142
Mujeres por posición en hogar	.0000	.0174	.5290
<i>No indígenas</i>			
Responsables por sexo	.7298	.2265	.0003
Dependientes por sexo	.1306	.0565	.3528
Hombres por posición en hogar	.0259	.0212	.1388
Mujeres por posición en hogar	.3859	.9944	.4239

Fuente: Investigación FLACSO, 1993

hace que entre ellos no se de prácticamente ninguna “estratificación por sexos”.<sup>16</sup> Parecería que este patrón de comportamiento se trasplanta a la ciudad, donde se adapta a la economía mercantil monetaria. Pero lo que es importante resaltar es que esta horizontalidad de responsabilidades y relaciones no implica la disminución de las barreras de género, sino que se basa precisamente en su reforzamiento. Y en la ciudad, pese a lo que pueda suponer el patrón del “buen inmigrante” y sus consecuencias en cuanto a capacitación y empleo, estas distancias se reproducen para las jóvenes: han de seguir manteniendo las dobles jornadas igual que sus madres, ya sea con ellas o fuera del hogar. Esto vendría a significar que en el caso de las indígenas, la adscripción étnica viene a reforzar los patrones de género. Y de esta forma, podríamos decir que su identidad de género está mediatizada por la étnica, por lo que ambas no pueden ser percibidas como diferenciadas, sino como formando parte de un mismo sistema.

<sup>16</sup> Para esta autora, la falta de estratificación vendría dada por la economía no mercantil de subsistencia, y por tanto tendería a desaparecer con la entrada de los empleos remunerados en las comunidades. Como son los hombres los que más posibilidades tienen de acceder a éstos, se provocaría una cada vez mayor estratificación. A partir del estudio de una comunidad popular urbana, también plantea que en estos ámbitos no permiten que se de una fuerte estratificación, pues las condiciones de vida y empleo neutralizan las tendencias “machistas” de los hombres.

## ANEXO 1: CUADROS MENCIONADOS EN ESTE CAPITULO

	Hombres		Mujeres	
	Indígenas n=54	No indígenas n=53	Indígenas n=76	No indígenas n=76
<b>Edad</b>				
Menor de 25 años	5.6	5.7	17.1	15.8
26- 40 años	46.3	41.5	43.4	31.6
41 y más años	48.1	52.8	39.5	52.6
<b>Nivel educativo</b>				*
Sin escolarizar	20.4	11.3	46.1	28.9
Primaria incompleta	33.3	26.4	31.6	22.4
Primaria completa	27.8	39.6	5.3	28.9
Secundaria (completa o incompleta)	18.6	22.7	17.1	19.7
<b>Lugar de origen</b>				*
Migrante	90.7	56.6	84.2	56.6
AMG	9.3	43.4	15.8	43.4
<b>Actividades</b>				*
Sólo empleo	94.4	92.5	2.6	11.8
Empleo y QD	—	—	61.8	34.2
Sólo QD	—	—	34.2	50.0
Otras	5.6	7.5	1.3	3.9
<b>Tipo de familia</b>				
Nuclear	72.2	56.6	57.9	52.6
Ampliada / Extensa	25.9	35.9	39.5	42.1
Otras	1.9	7.5	2.6	5.3
<b>Momento ciclo</b>				
Procreación/Crecimiento	39.7	42.9	39.2	38.0
Madurez/Desintegración	60.4	57.1	60.8	62.0
<b>Número de miembros</b>				
Hasta 4	33.3	32.1	38.2	38.2
5 ó 6	42.6	39.6	30.3	38.2
7 ó más	24.1	28.3	31.6	23.7
<b>Categoría ocupacional</b>				*
Asalariado/a no majual	3.9	4.1	2.0	2.9
Operario/a	15.7	20.4	8.2	17.1
Asalariado/a terciario/a	54.6	24.5	10.2	28.6
Asalariado/a no formal	3.9	14.3	6.1	14.3
No remunerado/a	—	—	8.2	5.7
Propietario/a	3.9	14.3	28.6	8.6
Cuentapropia unipersonal	17.6	22.4	36.7	22.9
<b>Rama de actividad</b>				
Manufactura	16.1	24.8	9.8	18.4
Construcción	11.8	20.4	—	—
Comercio	23.5	18.4	71.4	57.1
Servicios	41.2	32.7	—	—

\* Significación >0.05. Fuente: Investigación FLACSO, 1993

**CUADRO A-2**  
**La Ruedita: Características individuales, domésticas y de empleo**  
**de los dependientes por sexo e identidad étnica**

	Hombres		Mujeres	
	Indígenas n=74	No indígenas n=61	Indígenas n=46	No indígenas n=50
<b>Edad</b>				
10-18 años	59.5	59.0	63.0	68.0
18-25 años	32.4	26.2	37.0	14.0
26 y más años	8.1	14.7	—	18.0
<b>Nivel educativo</b>				
Sin escolarizar	1.4	1.6	4.3	6.0
Primaria incompleta	31.1	31.1	34.8	28.0
Primaria completa	25.7	24.6	13.0	32.0
Secundaria incompleta	37.8	34.4	37.0	28.0
Secundaria completa/Superior	4.1	8.2	10.8	6.0
<b>Actividades</b>				*
Sólo empleo	35.1	24.6	10.9	24.0
Empleo y estudios	10.8	16.4	10.8	4.0
Empleo y QD	—	—	8.7	2.0
Sólo estudios	36.5	54.1	30.4	42.0
Sólo QD	—	—	4.3	12.0
Otras	17.7	4.8	0.0	2.0
<b>Origen del hogar</b>				*
Migrante	93.2	50.6	93.5	52.0
Mixto	6.8	9.8	6.5	18.0
Nativo	0.0	39.3	0.0	30.0
<b>Tipo de familia</b>				*
Nuclear	67.6	50.8	71.7	54.0
Ampliada/Extensa	28.4	44.3	28.3	40.0
Otras	4.1	4.9	0.0	6.0
<b>Momento ciclo</b>				
Procreación/Crecimiento	16.9	27.3	21.7	34.8
Madurez/Desintegración	83.1	72.7	78.3	65.2
<b>Número de miembros</b>				
Hasta 4	18.9	13.1	10.9	24.0
5 ó 6	40.5	45.9	37.0	40.0
7 ó más	40.5	41.0	52.2	36.0
<b>Categoría ocupacional</b>				*
Asalariado/a no majual	21.1	15.4	25.0	20.0
Operario/a	34.2	34.6	18.8	13.3
Asalariado/a terciario/a	23.7	26.9	—	20.0
Asalariado/a no formal	10.5	19.2	—	13.3
No remunerado/a	—	—	56.3	13.3
Propietario/a	—	—	—	—
Cuentapropia unipersonal	5.3	3.8	—	20.0
<b>Rama de actividad</b>				
Manufactura	28.9	42.3	18.8	20.0
Construcción	10.5	7.7	—	—
Comercio	39.5	23.1	56.3	13.3
Servicios	15.8	23.1	25.0	26.7
Otros	5.3	3.8	—	6.7

Fuente: Investigación FLACSO, 1993  
 \* Significación <0.05

## ANEXO 2: LA CONSTRUCCIÓN DE LAS REGRESIONES LOGÍSTICAS

Como se planteó en el texto, las regresiones logísticas se basan en tomar variables independientes dicotómicas, y probar la incidencia de las variables dependientes en su comportamiento. El primer grupo de regresiones se hizo respecto a la variable “estar empleado” o “emplearse” (que podía estar combinado con otras actividades) y los resultados muestran la incidencia de cada dependiente respecto a no emplearse. El segundo grupo de regresiones sólo incluía a los individuos empleados, y detectaba los factores que inciden en estar insertos en el sector formal, frente al informal. Para la definición de cada sector se utilizó como base los criterios de PREALC ligeramente adaptados. Así, se consideran formales a los empleados públicos, los asalariados no manuales, los asalariados terciarios y los operarios de manufactura; mientras que los asalariados informales, las empleadas domésticas, los trabajadores familiares no remunerados, los propietarios de distintos tipos y los unipersonales se consideran informales.

Para ver cuáles son los factores que inciden tanto en el hecho de emplearse como en que este empleo esté en el sector formal, se seleccionó una serie de variables que entrarán como independientes, correspondiendo a dos tipos: unas que reflejarán el “capital humano”, y otras que hicieran referencia al ámbito doméstico. Según la teoría liberal, el “logro ocupacional” depende fundamentalmente de este capital con que cada individuo ingresa o se mueve dentro del mercado laboral; aunque otras tendencias han realzado la existencia de factores “adscriptivos” dados, que también inciden en ello (Goldthorpe, 1987). Así, se seleccionaron dentro de este grupo tres variables. La edad tiene un peso básico en la movilidad laboral, según han mostrado autores como Escobar (1986), mientras que otros (Selby *et. al*, 1994) la utilizan como proxy de la experiencia laboral. El nivel educativo es, junto a la anterior, una de “las variables básicas del capital humano” (*ibid*: 187). La migración también es un elemento que incide en la inserción laboral, del lado “adscriptivo”, y su estudio ha dado trabajos ya clásicos como el de Muñoz, Oliveira y Stern (1977). La etnicidad sería otra variable que también entraría en esta categoría, aunque la hipótesis de partida es que por sí misma incide en todas las demás, por lo que es la gran “variable omitida” de estas regresiones. La variable de migración se ha construido de diferente forma para responsables y dependientes. En los primeros se basa en su lugar de nacimiento, mientras que en los segundos es a partir del hogar, pudiendo pertenecer entonces a “hogares migrantes” -si ambos cónyuges lo son-, “mixtos” -si uno lo es pero el otro no-, o “nativos” si ambos nacieron en el AMG. Para hacerla dicotómica, la segunda y la tercera categoría se juntaron.

El segundo grupo de variables está relacionado con el ámbito doméstico en que se sitúa el trabajador. Su inclusión se debe a que a la fecha hay suficientes trabajos que demuestran la incidencia de las variables con él relacionadas en el comportamiento laboral de los individuos. Como elementos básicos se incluyeron el tipo de familia, aspecto resaltado por García, Muñoz y Oliveira (1982); el momento del ciclo doméstico, cuya importancia es de sobra conocida tras los trabajos de González de la Rocha (1994) y Escobar (1986), y el número de miembros, que de alguna forma recoge y se relaciona con los dos anteriores. En un principio también se incluyeron otras dos variables: la jefatura de hogar -masculina o femenina- y la relación de dependencia -cociente entre miembros empleados y el total de ellos en un hogar- pero como los casos son pocos, hubo que retirarlas para hacer posibles las regresiones. Finalmente, en este grupo existe otro elemento que tiene que ver con la posición del individuo en el hogar, y ha sido trabajada anteriormente (Bastos y Camus, 1995): las actividades que los miembros realizan dentro de su ámbito doméstico. Se supone que los hombres responsables sólo se emplean, pero las mujeres -responsables y dependientes- se dedican a los quehaceres domésticos o tareas del hogar además o en vez de trabajar; mientras que los dependientes -hombres y mujeres- se supone que deben dedicarse sobre todo a estudiar. Por tanto, se incluyeron las variables referidas a estas dos actividades para ver cómo incidía su realización o no en la inserción laboral.

Cada una de estas variables iba a estar en principio incluida en cada una de las dos regresiones logísticas que se iban a realizar a cada uno de los ocho grupos en que se dividió a la población. La encuesta se había pasado a 132 hogares -que suponían un total de 672 individuos-, de los cuales en aras de la claridad se retiraron los 10 hogares étnicamente mixtos, con lo que quedaban 61 hogares indígenas y 61 no indígenas. Esto implica que en cada grupo en que se va a realizar la regresión no hay muchos casos, lo cual supone un problema a la hora de ingresar en ella las variables independientes, y hace que no todas se puedan incluir desagregadas, debiendo convertirlas en dicotómicas. Las variables independientes en una regresión logística pueden ser de varios tipos: de intervalo, categoriales -que el programa SPSS se encarga de convertir en varias dicotómicas- dicotómicas ficticias y dicotómicas reales. Lo ideal es que las categoriales se mantengan así, para poder obtener una información más cualificada. Si no es posible, hay que convertirlas en dicotómicas ficticias, con lo que se pierde bastante información. Digamos ya que también por el escaso número de casos, pocas variables resultan significativas, por lo que se marcan en los cuadros pero no se comentan en el texto. Hasta donde se pudo, se mantuvo a las más posibles en su estado original. Para los hombres jefes, se pensó que educación y momento del ciclo debían quedar así; mientras que para las mujeres no fue posible -eran menos- y se mantuvo la segunda. Para los dependientes todas las

variables hubieron de ingresarse como dicotómicas, e incluso para las jóvenes empleadas hubo que retirar alguna del análisis (migración y número de miembros) La variable de educación se "dicotomizó" como "escolarizadas/no escolarizadas" para las mujeres responsables; y como "hasta primaria completa/más de primaria" para los dos grupos de dependientes.

En las variables categoriales y dicotómicas, el coeficiente B mide la importancia de la variable respecto a un valor de referencia. En principio, el coeficiente dado a cada tipo de variable se lee de diferente forma pero, dado que el objetivo de estas regresiones es comparativo, lo que importa es cómo actúa cada variable en indígenas y no indígenas -y para ambos, en cada grupo, ha sido construida de igual forma-. Por tanto, la lectura de los cuadros va a ser fundamentalmente horizontal -viendo el comportamiento de cada variable para unos y otros-, más que vertical -ver el comportamiento de todas las variables para cada uno de los grupos-.

#### 4 LA TERMINAL, UNA ETNICIDAD INSULAR

En ciudad de Guatemala se denomina popularmente "La Terminal" al complejo espacial que contiene al principal mercado de abastos de la capital y es el corazón del transporte nacional. Se generó a finales de los años 60 como producto del crecimiento urbano. Ocupa unas 10 Ha y, aunque su centro vital es el mercado, está formada también por el estacionamiento de autobuses extraurbanos, dos recintos con funciones específicas -El Granero y El Tomatero- y toda la superficie comprendida entre ellos, que está dedicada al comercio en distintas formas. La dinámica de La Terminal es tal que, tras desbordar el mercado formal y haber creado este conjunto, existe un espacio "de influencia" que la rodea y que abarca varias cuadras con una gran concentración de establecimientos comerciales y de servicios de todo tipo: hospedajes, vulcanizadoras, talleres mecánicos, ventas de maquinaria agrícola, ferreterías, farmacias, comedores...

Además de ser un lugar de intenso trasiego de mercancías y personas, hay que destacar su función como espacio de inserción laboral y su papel como centro de acogida residencial para un amplio sector de población de muy escasos recursos, no sólo en los hospedajes y vecindades que abundan en esta área, sino en los mismos puestos de venta. Desde los más formales del interior del mercado a las covachas y bodegas periféricos, éstos son utilizados por familias completas como lugares de habitación. Así, en torno a los dominios de La Terminal, individuos y familias, migrantes o capitalinos, indígenas y ladinos, encuentran un lugar donde cobijarse y un lugar donde acceder a un empleo en la urbe. En este escenario transita, pero también habita y trabaja, una población que le es propia: son los cargadores, vendedores y charlatanes, los niños y niñas trabajadores, los lustradores, los "bolitos", conductores y ayudantes de camión, prostitutas, quienes, en torno al mercado, a las cantinas, los comedores, los camiones o los burdeles, transmiten información, canciones, chismes que permiten enfrentar la precariedad de la vida. Es un ambiente difícil, de cotidianidades violentas por el abandono y la exclusión que sufren sus pobladores.

Esta área urbana se encuentra estigmatizada y es caracterizada como de "alta peligrosidad" por ciertos círculos de la sociedad capitalina, hasta el punto de que nunca se ha realizado un recuento, ni una descripción de la población que trabaja y/o reside en estos espacios, lo que refleja la poca importancia que se les ha concedido desde la administración, tanto municipal como gubernamental.<sup>17</sup> Se puede

---

<sup>17</sup> De hecho tampoco fue estimada en sí misma como un espacio residencial en el último censo de 1994.

considerar que La Terminal es un vecindario un tanto particular porque el centro de la vida barrial lo impone el ritmo del mercado, un ámbito laboral especialmente absorbente, un lugar de tránsito y de relaciones fugaces. Sin embargo, se puede pensar en sus residentes y en los vendedores en general como “vecinos” en un caso singular de convivencia urbana.

Se trata entonces de un mercado urbano como tantas otras centrales de abastos en otras ciudades y países latinoamericanos, que inunda las calles aledañas, con sus redes entre comerciantes, sus prestamistas, una alta presencia de migrantes y ese desorden entre aparente y real, pero también con sus peculiaridades. Tal vez por la crónica falta de regulación del Estado guatemalteco, es especialmente caótico. El administrador actual del mercado, que está tratando de realizar un catastro, tiene calculados por las diferentes boletas de cobro -tarjeta, recibo o ticket- entre 8,000 y 9,000 inquilinos sólo en su jurisdicción -que no incluye El Tomatero, El Granero ni los puestos aledaños a éstos.

La otra característica particular es la colorida presencia de unos sujetos que se hacen diferenciar del resto social que compone la vida del mercado. En este trabajo precisamente vamos a centrarnos en este grupo específico de pobladores: quienes se distinguen y son socialmente distinguidos por ser “indígenas”. Para la población indígena de toda Guatemala, el mercado de La Terminal es un punto de referencia fundamental en la ciudad capital. Para muchos de ellos, procedentes del altiplano guatemalteco, éste encarna su primer encuentro con el mundo urbano y, por la misma presencia que el indio ha tenido históricamente en los mercados, supone un colchón que amortigua el ingreso a la ciudad, una especie de “entrada natural” donde no se encuentran como extranjeros ni como extraños. Se puede entender como una importante articulación residencial, social y económica que ellos mismos destacan: “la ciudad es pisto”; una expresión que recoge las implicaciones de una vida urbana altamente mercantilizada, junto a las posibilidades de sobrevivencia que ofrece y que el mercado simboliza. Además, es un centro clave de reconocimiento e información: “en La Terminal siempre convergemos, platicamos nuestro idioma y yo me entero de todo lo que está pasando en Comalapa a través de las personas de La Terminal”, comenta doña Teresa, dueña de un puesto en el mercado de La Palmita.

Los indígenas, como negociantes, insertan en prácticamente todos los resquicios laborales que el mercado permite. Pero donde mayoritariamente los encontramos es como simples revendedores de múltiples productos: le “hacen a todo”, a la venta de frutas y verduras, de tortillas, flores, ropa, bisutería, hierbas, dulces, muebles de pino. Estos pequeños negocios sufren una fuerte competencia entre ellos, lo que

“impide especular con la mercancía y condiciona márgenes de ganancia reducidos y muy homogéneos” (Aranda y Lailson, 1982: 141). Este tipo de mercancía, sobre todo la verdura, se compra en las bodegas de La Terminal al por mayor a base de créditos informales y, como se trata de productos de vida limitada, impiden que “el pequeño comerciante pueda trascender su dependencia del capital comercial: el riesgo de pérdida se incrementa en los productos perecederos” (*ibid*: 142). Como un salmo, muchos comerciantes repiten: “porque ¿sabe? en el negocio pues a como se gana, se pierde también. Sí, porque hay días que se vende y días que no se vende. Se pierde la verdura”, “la cristalería muy poco deja también; si se quiebra una, ya no hay nada de ganancia. En cambio la verdura no, pero hay veces que se seca también; allí es donde uno pierde. Yo compro poquito, no compro mayor cosa, poquito. Ganancia, hay días que deja y días que no. Si no deja, otro día se gana”.

Incluso para quienes “mayorean”, las posibilidades de ahorro son mínimas. Unos negociantes que venden chiltepe en una banqueta cercana al mercado formal, que traen tres quintales por semana en camioneta, plantean que “vamos ganando sólo para el día, para la comida, los estudios, el calzado y la ropa, como tenemos muchos hijos. Por libras se le gana más, hoy lo dieron a tres, ahí tenía un quintal y lo vendí a cuatro por libra, se le gana así... Lo más que hemos llegado a vender son 150 libras y medio quintal cuando está bastante mala la venta”. Sobre los préstamos usureros en que se meten los comerciantes de los mercados que, como él, quedan endeudados, dice: “siempre hay gente que presta, un don nos prestó, también él me dio ayuda, 10% nos cobra. Aquí [en La Terminal] cobran el 25% y ahí tienes que pagar diario. Si le dan quinientos, cobran el 5% diarios, o sea que usted tiene que dar 25 diarios. Lo más que tarda para pagar son 24 días, si hay un día que no gana para pagar, al otro día se lo cobran doble”.

El hogar completo se ve involucrado en las actividades comerciales, cuyas posibilidades de acumulación son escasas y se basan en una autoexplotación individual y familiar. Lo más común es que cada uno de los jefes cuente con una vía de ingreso o “negocio”, repartiéndose entre ellos la compañía y apoyo de los hijos. Así, no hay diferencias de género en la forma de autoemplearse. Se trata de una lógica grupal que busca minimizar las dependencias a costa de la participación colectiva en la empresa familiar.

En este ámbito los indígenas no ocupan un nicho particular y no cubren un papel especial ante la demanda urbana, que podría ser realizado por otros sujetos. Pero lo que es evidente es que su proporción, probablemente mayoritaria, se dispara en el imaginario de quienes trabajan el mercado. Para el administrador de La Terminal “el 90% son indígenas, es poquita la gente que no lo es” o doña Esther, una

de las encargadas de los baños, para quien "es poca la gente ladina que sea comerciante, lo noto y ustedes lo pueden ver, pongamos que entre trescientos que entren [al baño], se van veinte, los demás son indígenas". Resulta indiscutible la vitalidad que impone su presencia como vendedores en las aceras y puestos, como compradores, como gentes de paso desde el interior, como vecinos de las colonias periféricas y como comerciantes de otras plazas urbanas que llegan aquí a abastecerse. Por otro lado, aunque los clientes de La Terminal son sumamente heterogéneos en su procedencia socioeconómica, los que llegan a comprar a los indígenas que vamos a ver pertenecen a esos extensos sectores populares urbanos que buscan rebajar los precios de su canasta alimenticia a los mínimos posibles.

Estos indígenas que negocian y residen en La Terminal representan lo que la sociedad capitalina considera que debe ser su presencia en el espacio urbano desde tiempos de la Colonia. Se supone que el indio que llega a esta ciudad, o bien pasa a residir en ella haciéndose habitante urbano, aprendiendo el *castilla* y vistiéndose a la occidental, o bien se trata de gente en tránsito, un indígena "tradicional", campesino y comerciante de productos del campo y artesanales, pobre y analfabeto en la ciudad. Este último es el que encontraríamos en La Terminal. Su presencia es "permitida" si se mantiene recluido en este ámbito altamente etnizado, donde ni siquiera es vinculado al contexto de desintegración y peligrosidad social en el que son incluidos el resto de los pobladores de la zona. Por extensión, nos pueden servir para estudiar de forma paradigmática, uno de los "nichos" laborales más evidentes que les son "cedidos" en la ciudad de Guatemala: el comercio minorista en los mercados. Además de responder a la imagen anterior, esta actividad económica está a su alcance, pues supone una forma de generar ingresos que no necesita prácticamente instrucción formal y apenas capital. Y, por último, el "comerciar" forma parte de las formas en que histórica y tradicionalmente los hogares indígenas han completado sus ingresos cotidianos.

Pero pretendemos ir más allá de los estereotipos y tratar de desentrañar la presencia y la vida de estos indígenas en torno a La Terminal. Queremos mostrar cómo se vive día a día la experiencia de la exclusión laboral y social, qué consecuencias tiene ello en lo que para estas personas significa "ser indígena". Pese a esa imagen unívoca tradicional del indígena comerciante que apenas se asoma a la ciudad desde La Terminal, estos negociantes y sus hogares presentan formas muy diversas de relacionarse con el espacio físico, social y simbólico de la ciudad. Por ello, en este capítulo, vamos a distinguir tres grupos según la relación que mantienen entre su comunidad de origen y la ciudad. El primero está formado por los que llamamos "de doble residencia", que tienen el hogar en el lugar de origen mientras los hombres jefes con algún hijo u otro pariente o paisano llegan a La Terminal puntualmente, por

temporadas, a comerciar. Un segundo caso son los migrantes que ahora son residentes estables de la ciudad y, por último, los nacidos en esta capital o socializados en ella. La tesis es que cada uno de ellos desarrolla unas formas propias de inserción urbana y unas prácticas y unos contenidos de ser indio diferentes.

## 1 Los indígenas de doble residencia: los insumisos

Este primer grupo está constituido básicamente por hombres que llegan al mercado por temporadas a negociar. Con ellos nos encontramos ante las formulaciones de unas identidades sociales complementadas: son hombres, indígenas y campesinos-comerciantes. Es especialmente difícil en estas personas separar y considerar autónomamente estos componentes. Esta plataforma de identificación común permite que en La Terminal se desarrolle esta estrategia de migración pendular a la capital de una manera relativamente homogénea y consciente. Así, hay una fuerte presencia de estos comerciantes y podemos ver el funcionamiento de unas redes informales de información donde la etnicidad se muestra eficaz como un recurso urbano: sirve para adquirir un lugar o puesto en el mercado -lo máspreciado-, un hospedaje, una compañía, unas referencias en la cotidianidad de la vida en un mundo lejos de su hogar y su comunidad natal.

Existen diversos grupos identificables dentro de este tipo de negociantes, como los originarios de Santiago Atitlán, que manejan buena parte del mayoreo de naranjas, aguacates, cebollas y zapotes, incluso del sector de pescado y mariscos de La Terminal. Sin embargo, el grupo más numeroso y extendido es el que procede de una región del altiplano occidental, de lengua k'iche', que recoge parte de los departamentos de Totonicapán y El Quiché, y donde históricamente se ha producido una significativa simbiosis entre el comercio y la agricultura minifundista. Como expresa Santos Sica, vendedor callejero originario de Momostenango: "somos como las palomas, porque en cuanto tenemos alas debemos salir volando. Por generaciones hemos visto a nuestros padres hacer lo mismo, y a la fecha existen comerciantes momostecos desde Estados Unidos hasta Panamá y en el interior del país estamos en Petén, Livingston y muchas otras partes. Aunque tenemos tierra, ello no nos detiene; las tierras son pobres y escasas, pero aún cuando no fuera así, de todas formas el comercio es principal, la agricultura no nos atrae como negocio" (citado en Porras, 1995: 35).<sup>18</sup>

---

<sup>18</sup> Aunque no vamos a tratarla en este texto, este tipo de relación sería comparable a la que mantienen mujeres que suben y bajan, diariamente en sus casos, a La Terminal desde lugares cercanos a la capital, como Sumpango y Santa María de Jesús en Sacatepéquez y San Pedro y San Juan en el mismo departamento de Guatemala.

La entrada al mundo laboral urbano supone para estos comerciantes pendulares -hombres solos o acompañados de otros parientes, normalmente también varones- la residencia en el mismo ámbito de La Terminal. Una de las posibilidades por las que optan es la de los múltiples hospedajes que rodean el mercado. El compartir los cuartos con más comerciantes supone una intensa convivencia y el estrechamiento de los vínculos de amistad, a lo que se une el que todos ellos sean indígenas y tiendan a ser hablantes de k'iche'. Don Mateo encontró a su amigo y socio actual en el mítico Hospedaje La Terminal: "¡Ah Dios! bastante gente vive, saber cuántos cuartos hicieron el señor, como tiene dos niveles". Antes había estado en el Mesón Quiché, pero es "más mejor el Hospedaje Terminal porque hay agua, luz, hay baño, en cambio, en el otro lado, no". Aquí los cuartos son de cinco personas que no suelen conocerse previamente entre sí, "con quien le toque a uno, yo tuve un cuarto, 138 número, ahí nos quedamos como cuatro años por ahí. Ya nos conocíamos, hay de San Antonio [Ilotenango], hay de Patzité y hay uno de San Francisco [El Alto], diferentes pueblos que estamos en este cuarto, son naturalenses, son de Quiché, son naturalenses. Son comerciantes, por eso están viniendo".

Otra posibilidad es vivir dentro del mismo puesto del mercado "porque aquí tengo que cuidar esta venta, si no se va a perder". Es una situación que sale más económica, antes que pensar en gastar en un cuarto o lugar para el futuro, el mismo comerciante comenta: "prefiero voy a ganar un poquito". Para quien nos hace estas observaciones, se trata de una venta de jarcias y fruta en un puesto de tablas de tres por tres metros sobre una banqueta aledaña al mercado. Consiguió este derecho al espacio a través de un administrador del mercado y lo comparte con un paisano, explotándolo quince días uno y quince días otro. Las condiciones de vida son muy precarias, y para mantener una mínima higiene deben acudir a los servicios que se alquilan en los cercanos hospedajes. Un adolescente atitleco que negocia con aguacate cuenta: "me baño en un hospedaje que se llama Mejía, la bañada cuesta Q2.00, en El Éxito no me gusta porque allí sólo se mantienen ladrones, allí se mantenían huecos que se entran en el baño, entonces me asusté y ya no voy allá".<sup>19</sup> Al no contar con mujeres entre ellos y pasarse el día en la calle, tienen que abonar por todos los servicios: las comidas y la lavada de la ropa: "nosotros pagamos. Hay agua y todo, pero cuando uno llega en la noche, llega cansado, y salimos a las seis y media sin ganas". Unos servicios que, en muchos casos, son realizados por mujeres indígenas.

---

<sup>19</sup> Las entrevistas se realizaron en 1994 y 1997. Entre estas fechas, el valor de la moneda guatemalteca ha oscilado entre 5.63 y 5.96 quetzales por un dólar.

Se puede decir que la socialización urbana de estas personas se produce en y desde La Terminal, que es prácticamente el único territorio donde se mueven. El resto de la ciudad se conoce relativamente, pero no se vive, los momentos de ocio son casi inexistentes. En este sentido se puede hablar de un espacio de relaciones limitado, donde lo que se puede rescatar con más solidez es la comunicación con los paisanos que, como ellos, tienen su trabajo en La Terminal, y los contactos entre los comerciantes vecinos, a los que les une la cotidianidad y un sentimiento de gremio, de estar en la misma situación. En definitiva, sus interacciones sociales están marcadas por lazos familiares, étnicos o laborales, lo que contribuye a un cierto dominio del mundo del mercado pero que no facilita la salida de este aislamiento. Todos enfatizan que se ven enfrascados en su dinámica de negociantes y que, por ello, no cuentan con tiempo libre. En el caso de uno de estos comerciantes que, desde hace tres años, se hace acompañar de su hijo, expresa que éste “no ha salido, no lo he llevado. Si voy a salir a pasear de plano no gano”. En algunos, esta postura se refuerza por la misma concepción que tienen del trabajo que realizan: “sólo de estar sentado, sólo recibiendo dinero”, la que permite que vean su estancia en la ciudad casi como un descanso en un ambiente que “así, como dice usted, parece mi casa”.

Para los más jóvenes, a pesar de sus limitaciones de tiempo, hay un mayor aprovechamiento de las amistades y de las oportunidades que brinda la ciudad y que aprecian frente a la vida del pueblo. Manejan La Terminal como la palma de su mano y tienden a salir tímidamente de su ámbito jugando en ello un papel importante el conocimiento de familiares, paisanos y amigos que se ubican fuera de este posesivo ámbito: “tengo un amigo que tiene carro y trabaja en varias partes, o sea, vamos con él a recoger mercadería, yo por eso conozco casi todo”. Salen a pasear aunque, en muchos casos, “como todos tienen negocios, no tienen tiempo, ellos también trabajan”, así van “por el centro, pasamos en la calle, ya se está un ratito y se regresa”. Son ratos sueltos, quienes pueden, juegan con otros compañeros de La Terminal al fútbol: “todos los del negocio tienen equipo, sólo a nosotros es que no nos da tiempo. Juegan en el Roosevelt o en el Campo de Marte, los martes y los domingos”.

La vida en la ciudad de los indígenas de doble residencia tiene como razón práctica el conseguir recursos monetarios, buena parte del transcurso de su vida tiene su eje ordenador en “el negocio”. Son comerciantes y sienten orgullo por esta adscripción laboral y la independencia que les permite. Se tiende a llevar el negocio de manera autónoma por cada uno de los miembros que está destinado en la ciudad. El proceso de aprendizaje es rápido, han de buscarse el pisto por su lado y extender varias fuentes de ingresos y repartir responsabilidades, no dependencias. De hecho, las valoraciones urbanas en torno a la educación como una vía de ascenso social no

parecen tener mayor impacto en el caso de que se traigan consigo a hijos en edad escolar.

No se externalizan aspiraciones a un cambio en su situación socioeconómica, en general están satisfechos con su estrategia de vida basada en la doble residencia. Uno de los entrevistados, a pesar de los 14 años que lleva en la ciudad, dice, "si hubiera pisto por allá, yo no viniera por acá". Otro plantea que "me iría [al pueblo], como nosotros sólo venimos a trabajar y nos vamos". Como comerciantes en La Terminal tienen unas limitaciones de las que ellos son conscientes y, ante ello, muestran su sentido práctico: no idealizan su estrategia y no manifiestan mayores ambiciones, al menos respecto a su experiencia en la ciudad. En este sentido, se produce un sentimiento de conformismo: "así como está el negocio ya estuvo, ¿para qué?, ya sale el gasto, ya estuvo".

El sentido último de su lucha en la ciudad capital es el mantenimiento de su ser social en su lugar de origen. Hay una fuerte responsabilidad ante la familia y, podemos suponer, ante la comunidad, "allí" se encuentra su vida social. Continúan desarrollando su trabajo como campesinos y cultivando el "respeto" a su gente y a las costumbres. Se puede decir que su faceta como ciudadanos se practica desde este espacio. Su autoidentificación como indígenas no deja lugar a ambigüedades: "yo soy indígena, porque así he nacido, nacimiento indígena", y todas las mujeres visten con corte y huipil en sus respectivos hogares.

Por las intensas vinculaciones que mantienen con la comunidad y su opción por mantenerse anclados en ella, los migrantes pendulares no exhiben un aspecto externo de urbanización y muestran, pese a los años transcurridos en el contacto con la capital y con mayor o menor matiz, su caracterización como campesinos y como indígenas trabajadores.

En todos ellos encontramos que la práctica cotidiana de su idioma queda limitada en la ciudad a su familia y paisanos cercanos. La importancia que se concede al idioma materno es significativa. Con ella, aflora un sentimiento de pertenencia a un grupo: "allá con nosotros tenemos respeto para hablar en lengua, cuando sólo hablan *castilla* nomás, no tenemos respeto ¿para qué?. Sí, allá con nosotros tenemos que hablar en lengua. Para mí es más mejor los dos idiomas, si se va a perder el idioma es porque está jodido". Muchos malaprendieron el *castilla* una vez en la ciudad, y son conscientes de la necesidad del bilingüismo, por lo que practican estrategias hacia sus hijos como la siguiente: "yo hablo el *castilla* en mi casa y su mamá les habla en lengua. Tienen que aprender, cuando uno no habla, no entiende lo que dice la gente cuando lo traen por acá, queda uno como mudo". Esta

práctica pretende facilitar el acceso de sus hijos a la sociedad nacional simbolizada por el mundo urbano de la capital.

La forma de vida de este tipo de sujetos tampoco es cuestionada por la sociedad urbana, pues entra dentro de los estereotipos del campesino indígena que llega a comerciar a la ciudad y sale de ella. Del trabajador y honrado que se limita a realizar un servicio en un ámbito donde no molesta: una especie de ámbito negociado del que se han apropiado. Como hemos visto, enfatizan su independencia laboral como cuentapropistas y un conformismo ante su situación de mínima posibilidad de acumulación, pero el mantenerse durante años en un cuartucho implica una voluntad de no arraigo en la ciudad. Por el contrario, sus vínculos con el origen se materializan con la familia y la inversión en tierra o casa. Por todos estos elementos es factible hablar de una estrategia de recampesinización consciente y definida.

Todos ellos son minifundistas de autosubsistencia que tienen unas pocas cuerdas de milpa o algo de ganado menor, analfabetos funcionales, con un castellano mal aprendido y una experiencia de socialización urbana limitada. Todo un complejo de percepciones e identidades que se acepta como natural, pero que resulta significativo para enfrentar una experiencia, como es la de vivir en La Terminal, en un contexto de empobrecimiento, precariedad y desarraigo de muchos de sus habitantes, ante los que pueden enfatizar sus valores de hombres campesinos con un sentido vital. En este marco, el mantenerse como indígenas de sus comunidades tiene la funcionalidad de no integrarse en el espacio urbano desde unas condiciones básicamente negativas, como la discriminación étnica. Estaríamos hablando de una construcción étnica entre una sociedad indígena-rural y una sociedad ladino-urbana, donde la subordinación del primer segmento es entendida desde la recampesinización, desde la insumisión o resistencia a la asimilación.

## **2 Los migrantes asentados: los residentes provincianos**

Frente al grupo de comerciantes de doble residencia, los indígenas que son residentes permanentes en la ciudad de Guatemala no reflejan una identidad social tan cohesionada. Su expulsión del lugar de origen se produce por la falta de recursos y la entrada a la ciudad por parte del hogar supone también el arribo de mujeres indígenas e introduce un elemento de tensión: ya no es posible mantener autónomos los dos mundos étnico-espaciales, el indígena comunal y el ladino capitalino. Esta contradicción se va a reflejar en sus formas de entrar en la ciudad y en el significado que toma el ser indígena para ellos.

En este grupo, el abanico de posibilidades residenciales es heterogéneo, pero bajo la preponderancia del mantenerse dentro de los círculos de La Terminal, con las ínfimas condiciones de vida que esto supone. En general, se observa la importancia de las redes familiares en la inserción habitacional y una identificación con La Terminal más como un espacio laboral cotidiano que como residencia, ya que la mala calidad de la vivienda y de los servicios y los continuos robos impiden la afinidad. Consideran que están viviendo ahí por necesidad, por la accesibilidad al trabajo y porque se obtiene más que en otros mercados: "aquí se le gana la comida, en cambio allá cuando va viendo, ya no está cabal tu capital, que vas a empezar a deber a la gente, y así no quiero yo".

Así, las posibilidades pasan de nuevo por el habitar el puesto de venta, como la familia de don Pancho. Él, con su mujer, cuatro hijos y dos empleadas, viven en el mismo espacio que durante el día funge como comedor. Estuvieron alquilando un cuarto en las inmediaciones pero, desde que se ubicaron en el comedor de lepa y lámina, con el suelo de tierra, y escondido entre los callejones semitechados que rodean un sector del mercado dedicado a este tipo de servicios, "ya las cosas no se pueden dejar solitas", y se metieron a vivir en el mismo puesto. Al menos, consideran que han superado las dificultades económicas que conlleva el alquiler: este espacio es "propio". Pero durante la tarde y noche supone el encierro en su interior porque La Terminal y sus callejas se convierten en tierra de nadie. La prevención hacia la ciudad y hacia otras personas es grande: "la gente no le da confianza a uno, sí, hay gente [que dice] 'está bueno, le voy a cuidar' y ya, al regreso uno no tiene nada, se lo llevaron su puesto". En este caso cuentan con la compañía de su suegra, que tiene una tortillería a su lado.

Vivir en "La Línea", supone para muchos un cierto ascenso, porque permite una relativa privacidad y se encuentra a la vera del lugar de trabajo. Sin embargo, este asentamiento creado por invasión de terrenos no habitables de la línea férrea con que colinda un sector del mercado, como el vivir en los puestos, supone peligrosidad nocturna por los asaltos y el uso de los servicios públicos de agua y baños que ofrece La Terminal, que sólo están abiertos de seis de la mañana a seis de la tarde. A muchos les gustaría salir de ahí a un lugar más tranquilo y más cómodo, pero tiene sus ventajas económicas: "sólo porque es cerca y ahorita sólo energía estoy pagando" o "La Línea algo barato, cien quetzales [el alquiler], no hay luz, no hay agua, muy chiquito". Conseguir lugar en este espacio supone un conocimiento de las redes informales de sus vecinos y del mercado por la fuerte competencia por hacerse con un espacio aquí.

Para otros, existe la posibilidad de ubicarse en un cuarto de palomar de los alrededores del mercado, especialmente en la vecina zona 8, donde encontramos a hogares que llevan incluso varias décadas en estas condiciones. Uno de éstos no se ha trasladado desde hace ocho años “porque la señora es muy paciencia y tiene todo el servicio, baños, fuentes para lavar ropa. Sí, está bonito ahí, aún así es una covachita, pero la cosa que hay servicio completo ¿verdad?, agua y todo. Si usted quiere un apartamento a 300 ó 500 ¡está caro!”.

Pero pese a este abanico de formas residenciales, la vida cotidiana se desarrolla dentro de La Terminal, y ésta recibe críticas por parte de sus vecinos: “¡ah! usted vaya a echar su colazo aquí donde venden verdura: está mejor la carretera de Petén que aquí. Se va a ir allí y se llena los zapatos de puro lodo” y “ya van como tres veces que nos han asaltado a nosotros, hay bastantes ladrones, peor que la [Avenida] Bolívar, ¡ja! en la mera noche a ver si no hay”, “sí, hay muchos asaltos y muchos problemas aquí, varias veces me han atracado”.

El resultado de estas formas de vida son socializaciones que se producen fundamentalmente en el interior del mercado, entre las pasajeras relaciones con los proveedores mayoristas y las, más transitorias aún, con sus compradores, por ello los vínculos son, sobre todo, intrafamiliares. A ello ayuda el desconocimiento del castellano y de las reglas urbanas. Por ejemplo, una madre de familia de una aldea de Santa Cruz del Quiché, a pesar de llevar tres años en la ciudad, apenas puede hablar el castellano, sólo lo usa para vender tomates “es fácil porque ‘¿a cómo el tomate?’, le voy a dar un precio solo, ahora platicar más, no se puede”. Otra mujer que vende tomates dice conocer la ciudad a través de La Terminal y de las relaciones que establece desde allí, así lo que conoce son otros espacios semejantes: “como antes la gente compraba fiado, uno tiene que ir al mercado a cobrarles”. Otros expresan su desencanto por la vida urbana: “se está solo entre la gente” o, por el contrario, su deslumbramiento por las formas de vida que observa en la ciudad respecto a su comunidad rural: “hay agua en el tanque, hay luz”.

Relacionado con este proceso de inserción urbana, está el acceso a la educación de los hijos de estos hogares de indígenas migrantes. Prácticamente no se produce apenas un esfuerzo de acercamiento a las escuelas públicas, en parte por desconfianza, en parte por desconocimiento. Además, no es que la educación formal no se considere como un elemento importante para la futura vida urbana de los hijos, sino que, en general, lo ven lejos de sus posibilidades. Lo que encontramos es la reproducción de los mínimos niveles educativos de los padres, la ciudad eleva los años de estudio, pero aún se mantienen en unas muy bajas promociones.

Claramente ubicados en la ciudad, estos residentes se caracterizan -frente a otros migrantes- por la comunicación con su comunidad de origen desde su inserción en La Terminal. Las formas de interacción de nuestros casos con su lugar de origen no se reflejan en asociaciones de migrantes, ni en ayudas institucionalizadas que se puedan desarrollar en el mercado o en la ciudad. Tampoco hay una voluntad de intervenir en el fomento del progreso en la aldea. De cara al lugar de origen las relaciones son contradictorias. Para unos, la vida en la ciudad tiene sentido si repercute sobre la vida del pueblo y tienden a buscar la distinción frente a ellos. Así, siguen sosteniendo una relación con la comunidad, pero desde la ciudad y con pretensiones de urbanización. Otros manifiestan actitudes más claramente volcadas hacia la comunidad. Para éstos, sus expectativas emotivas y sus referencias aún se encuentran en la aldea, en la que se busca mantener un lugar social y, si las limitaciones económicas no se lo impiden, fortalecer la inserción en este espacio local invirtiendo en la compra o mejoras de tierra y vivienda. Las estrechas relaciones con el lugar de origen son importantes, allí pueden seguir teniendo un lugar en la sociedad comunal y acercarse a él con la pátina y el prestigio que da la experiencia urbana. Así, tratan de reconstituirse como sujetos sociales en su lugar de origen mientras pueden.

Pero de cara al mundo urbano, donde probablemente van a continuar residiendo, las dificultades de adaptación se manifiestan en sus vivencias como indígenas. Fuera de sus viajes y sus vinculaciones con el lugar de origen, el círculo vital en la ciudad se circunscribe al mercado. En este sentido debemos de recordar que la fuerte presencia de los indígenas en La Terminal nos habla de un espacio etnizado y, de hecho, la práctica de la lengua y el traje en el hogar -de adultos, jóvenes y niños- es muy alta, también aparece como incuestionable su autoidentificación como indígenas. Visualmente son personas identificables como indios. Los hombres mantienen un aspecto de campesinos y de trabajadores pobres. Algunos portan sombrero de paja o cachuchas desgastadas, pantalones blancos, incluso faja y los definitivos caites; pero, sobre todo, les "delata" su forma rudimentaria de hablar el castellano y su acento. Las mujeres visten todas con el traje maya y lo que llevan y cómo lo llevan, las identifica además como mujeres indígenas no urbanas. Sus ropas y sus chinelas son sencillas y están muy usadas, algunas conservan sus huipiles de origen, otras llevan otros más comunes y populares. También sus formas de hablar demuestran su origen étnico.

Vivir en la ciudad les complica las cosas, es un terreno de ladinos y los términos étnico- raciales y espaciales se confunden. Aquí asumen para sí los estereotipos, aceptan su etiqueta étnica como natural y se ubican en La Terminal como un espacio permitido. Afirman su identidad como indios y, en general, no hay una elaboración

de ésta, ser indio se asocia unido a lo familiar y a lo local, también a la raza, por la descendencia biológica: "raza de indígenas". Cuando a un cargador se le preguntó si el ser indígena no se diluye una vez en la ciudad: "no, qué gano por quitar", otros contestaron "¿para qué voy a pasar por ladino si tengo familia de todas maneras?" o, "si papá es natural y mamá es natural, todas maneras es así, en cambio, si su papá es ladino y su mamá es ladina, es ladino entonces". Además también se identifica con ser pobre y ser diferente.

Los cuestionamientos se producen respecto a sus hijos, aquí se externalizan las contradicciones del sistema étnico impuesto en Guatemala: "[soy indígena] porque así es mi mamá, así es mi papá. [Sus hijos] sí son indígenas, pero ellos ya no son indígenas, porque ya aquí nacieron en la capital. Son, digamos, son ladinos porque aquí lo hicimos, aquí estuvieron, aquí nacieron". Por ello, la reproducción del idioma maya a muchos no les parece funcional en la ciudad: "mis hijos los aprendí de así de hablar en castellano y así me hablan. Yo sí hablo con mi esposo. Es que, fíjese, está bien, nosotros hablamos en lengua con las criaturas, pero cuando ya sean grandes, ellos no pueden hablar en castellano, digamos que si ellos quisieran platicar con alguien, ellos no pueden, se les da vuelta la lengua, no dicen lo que es. Entonces eso no quiere mi esposo, mejor que aprendan ellos en castellano, ya cuando su voluntad de ellos, si pueden hablar así lengua es su problema, como aquí casi la mayoría no son naturales".

Por otro lado, es interesante cómo, al tratarse La Terminal de un espacio de interacción entre indígenas, se han desarrollado unas señales de reconocimiento étnico más allá del municipio y de urbanidad frente al paisano rural, modificándose lo que ha ocurrido tradicionalmente en el interior del país, donde cada uno se identifica antes que nada con su comunidad. Lo mismo ocurre con el corte y huipil de las mujeres que las ha vinculado con el ser de un municipio específico. Lo que podemos ver entre este grupo de residentes es cómo la especialización de la venta, el paisanazgo, el idioma, el municipio se convierten en una categoría de interacción en La Terminal a nivel intraétnico tanto en hombres como en mujeres. En ciertas situaciones pueden comportarse y ejercer como trabajadores, como tomateros o naranjeros, como indígenas de manera genérica, como k'iche's entre k'iche's, como momostecos u otras formas.

Obviamente ser hombre o ser mujer implica vivencias y visiones muy distintas. Las mujeres se ven marcadas por el uso del traje maya. Son un estandarte de la etnicidad, el símbolo de lo que es ser indígena para la sociedad guatemalteca, la reducción de sus posibles identidades sociales. Sin embargo, esta forma distintiva de vestir que expresa su pertenencia a la sociedad indígena, reúne otras posibilidades

y significados. Por ejemplo, les es útil para la interacción intraétnica en el mercado, donde se puede resimbolizar por encima de su origen local.

Se puede pensar que, en torno a esta vestimenta, se producen dos tensiones y significaciones principales. Una, entre indígenas, es la de demostrar su "urbanización" y, a través de la misma, expresar identificaciones más "desarrolladas" y "sofisticadas" que la meramente municipal, donde además entra la posibilidad de elección estética personal y el reflejo de unos símbolos de *status* superior y de mayor nivel socioeconómico que los paisanos campesinos. Por ejemplo, una mujer de Santa María de Jesús que tiene siempre presente su origen pero, como ante sus paisanos busca demostrar los avances de su experiencia urbana, no quiere usar el corte de allí y utiliza diversos huipiles. Refiriéndose a la ropa característica de este lugar, dice: "yo tenía pero no me gustaba, ya lo quité, porque mi corte era negro, una blusa roja, verde, morada, me la quité, ahora me visto así. Ya tengo como tal vez unos siete años de estar quitada esa ropa". Sobre el huipil comenta que se pone: "lo que me gusta, lo que le va con ésta [señalando el corte]".<sup>20</sup> Ella se permite entonces un juego con los elementos visibles de su etnicidad de cara a los demás indígenas con los que interacciona en el mercado, en la ciudad y en su comunidad.

Otra posibilidad es la de ponerse vestido, de hacerse ver como ladinas e identificarse como tal frente a la sociedad. Aquí estamos hablando de relaciones interétnicas, de dos sociedades diferentes y en ello entra, sobre todo, la preocupación por la situación futura de sus hijas en la ciudad, es la tentación de construir para sus hijas una identidad de "estilo ladino". Dice una mujer: "a mi Clara sí le puse vestido, hace dos años que le quité yo. Le ponía *short* también, como la gente ladina". Esto se producía por influencia de su hermana: "después que murió la difunta mi hermana, ya no hay quién me trae la ropa, me traía *short* bien bonito para mis hijas. Ella me ayudó mucho, ella me ayudó mucho de comprar zapato a mi hijo varón y a mis hijos les compraba ella ropa, gente de ladina quiere hacerles ella. Después, yo mis hijas ya no pude yo vestirles así ladinas, ya le quité la ropa de ladina a la Clara, ahora ya es natural de vista, y ahora la nena chiquita todavía la viste yo de ladina, porque todavía su ropa la Clara lo pone ella".

---

<sup>20</sup> El cambio de corte tiene implicaciones más definitivas que el cambio de huipil. El primero es la pieza que cubre la parte íntima del cuerpo y, por tanto, se conserva con más fuerza. Mientras el huipil es como el cuadro o el texto que se presenta al público, contiene la estética, la exhibición, la moda y el cambio. De hecho evoluciona más visiblemente e incluso puede sustituirse por blusa o playera. Así, el cambio a vestido es simbolizado por el quitarse el corte (reflexiones y sugerencias surgidas de una conversación personal con Carol Hendrickson y Emma Chirix, julio 1996).

Pero las razones de no hacer “ladinas de vista” a las hijas tiene que ver también con los temores a la vida urbana y con las diferentes concepciones de la sexualidad y el erotismo entre el mundo indígena y el no indígena. Por eso, ahora que la hija está creciendo y haciéndose mujer, “como ya muy grande, digamos que es bien gordita, ya se ve las piernas bien adentro del *short*, entonces de corte, porque ella se acostumbró. Como antes a ella no le gustaba el corte, yo tenía sus cortes, pero se quedaba guardado porque a ella no le gustaba mucho. Es que así las playeras son bien frescas, así, digamos pantalonetas, siente aire ahí en su cuerpo dice y ahora ya se acostumbró otra vez”. También a su hija pequeña le va a poner corte: “cuando ya va a estar grandecita, que tenga unos sus diez años le quito, sus doce años, depende de las criaturas también”. En definitiva, las pone de corte porque “como ahora hay muchas cosas y nosotros vivimos en la zona ocho, fíjese que saliendo de un colegio una niña, tal vez tiene como ocho a nueve años, la violaron en la zona ocho, vinieron en gran grupo los hombres. Estaban sentados en La Línea dicen, lo agarraron a la criatura y la mataron. Yo eso no quiero a mis hijos, si en cambio uno anda así de corte, así, largos los vestidos, qué va a decir el hombre con uno así”.

Lo que nos están planteando estos testimonios son estrategias y simbolismos complejos. Cómo el mantener el corte en la ciudad puede servir, entre otras cosas, como medida de defensa, porque el ser indígena es lo más bajo en la escala social y no provoca el deseo del hombre urbano. Pero, sobre todo, hay que destacar su preocupación y su ambigüedad principal, en la ciudad y siendo mujer, es duro ser indígena y manifestarse como tal. Por ello, hacia las hijas se pasan por dudas y momentos de cambio de indumentaria cuyo fin es, para lograr una mejor inserción urbana, ocultar el origen étnico y tratar de pasar por ser ladina. El ser indígena está asociado a la subordinación y a connotaciones valorativas negativas aunque el ser capitalino o vivir en la ciudad sea, ante sus iguales, un símbolo de prestigio.

Reflexionando sobre lo que hemos apuntado, parecería que el ser indígenas para estos residentes es algo apenas negociable hacia el resto de la sociedad urbana y guatemalteca: así se les adscribe y así se adscriben ellos. Para ellos hay unas diferencias dadas por diversos elementos -el biológico, el racial, el de la sangre- que son inmodificables: el ser indio se hereda. Pasar de la comunidad a la capital, nacer en un lado o en otro, puede suponer muchas tensiones y contradicciones. Para nuestros casos, hombres y mujeres, sin embargo, las fronteras son difícilmente traspasables. El cambio, exige, además del vestido, un español sin acento y un conocimiento y manejo de las formas y costumbres del otro que no tienen. Es más, encontramos una intención de mantenimiento de los límites étnicos en la ciudad. En general, los residentes, aún desde su situación de extraños, provincianos, inferiores e indios en la ciudad, son partidarios de esta delimitación. Don Mario asegura que

no se puede escapar de este destino, de esta condición: "a muchos que sacan la mujer de aquí, que la llevan para allá, dicen que ya son ladinos ¡no hombre, no son ladinos! ¿pues qué?, ¿sólo cambiar?, ¡ah qué gente babosa! Ya porque saben hablar ya se hizo ladino ¡no hombre!, ¿por el vestido ladino? No, se conoce".

Como resumen final, y tratando de englobar las características de lo que serían los residentes indígenas en La Terminal, volvemos a insistir en que no encontramos en ellos una identidad social tan coherente como la de los comerciantes de doble residencia: se interioriza y se vive el ser indio con la confusión de lo que es ser parte de la ciudad. Han llegado como campesinos indígenas rompiendo la frontera simbólica de los dos mundos supuestamente autónomos: el indígena comunal y el ladino capitalino, cargando con las valoraciones negativas de lo que es ser indio en las escalas sociales guatemaltecas. Se podría pensar que resienten las condiciones de subordinación en que se encuentran y, ante ello, optan por quedarse como encapsulados en el círculo laboral residencial del mercado de La Terminal. Un indicador que puede ilustrar este sentimiento de inseguridad y desamparo es su actitud hacia la religión. En este grupo es donde encontramos mayor proporción de experiencias negativas con el alcohol y militancias neopentecostales mientras, en los demás casos, el factor religioso no se explicita o bien la iglesia aparece simplemente como un espacio de socialización en la ciudad. Dado que no es factible para ellos -individuos y hogares- ocultar su origen étnico ni manejar una negociación identitaria positiva, aquí en el mercado, al menos las interacciones son, en una buena proporción, entre iguales, tanto en el sentido étnico como social.

### 3 Los neoindígenas urbanos

El último grupo, el de los indígenas capitalinos por nacimiento o crecimiento, es interesante porque en el ámbito urbano se ha trabajado fundamentalmente sobre indígenas migrantes, conociéndose poco sobre los individuos y los hogares socializados en la ciudad (Arizpe, 1975; Albó *et al.*, 1983). Lógicamente, frente a los anteriores, nos estamos refiriendo aquí a personas más jóvenes y, en general, todavía solteras. También hay que señalar que las entrevistas realizadas corresponden a una mayoría de mujeres, lo que se va a traslucir en los testimonios que se presentan. Algunos vinieron de muy niños, siendo sus padres del mismo pueblo, otros son nacidos en la capital, normalmente de matrimonios entre cónyuges de municipios e incluso idiomas diferentes.

Las especificidades que se encuentran en los capitalinos con respecto a los otros dos grupos se comprenden desde su pertenencia a la ciudad. Su ubicación residencial demuestra una significativa diferencia frente a los grupos anteriores

porque, en general, han logrado salir a vivir fuera del espacio de La Terminal. Esto puede ser un indicador de su experiencia urbana y de su mayor involucramiento en la vida capitalina: diariamente conocen, manejan y se relacionan con otros ámbitos urbanos, su socialización es más amplia y también sus aspiraciones en la ciudad.

Unos alquilan en las colonias de la periferia urbana. Otros son propietarios en estas mismas áreas, a veces por invasión: "Donde vivíamos era pequeño, ya teníamos dos niños y no podían ni moverse ¡va!. Teníamos que pagar tanto y no había luz, sólo con candela. Nosotros queríamos que fuera una cama para ellos y otra para nosotros, pero no se podía, teníamos que hacer todo un lío. Vimos nosotros esa situación, nos arriesgamos y la hallamos, fue una invasión que hicimos. Por medio de la gente de aquí estaban diciendo que estaban invadiendo. Hasta ahorita ya llevamos 10 años. Sufrimos primero con el agua, con los drenajes ¡ay, con todo se sufrió! Ahora ya me siento feliz, ya entregaron cada quien los lotes, es de 6 por 12, más o menos, no está perdido uno por el barranco". Otros han logrado comprar, como en el caso de una familia, que primero residieron en el mismo puesto que cuidaban, "aquí mismo, en esta covacha, allí dormíamos porque la señora nos dijo que le cuidáramos el negocio. Vivimos allí como cinco años, todos allí nos dormíamos. Al tiempo, mi papá se fijó que no cabíamos allí, que era muy peligroso, como disparaban mucho en la noche, muchos ladrones. Entonces ahí dijo mi papá que iba alquilar aquí en la zona ocho. Allí vivimos como unos doce años. La casa donde alquilábamos era grandísima, era como de una cuadra. Cuando nosotros empezamos eran dos cuartos, después otra familia salieron de allí, habían tres cuartos. Nunca cambiamos hasta que mi papá pudo comprar un terreno en la zona 19. Entonces él construyó y nos pasamos allí, pero hace como cuatro años".

El habitar en la periferia tiene sus problemas específicos. Muchos se quejan de que vivir lejos supone mucho gasto de pasaje, además hay problemas de agua: "compramos toneles de agua a diario, a tres quetzales cada tonel", y están las maras, pero "si uno no se mete con ellos, ellos no lo molestan a uno". Sin embargo, la opción por ubicarse fuera de La Terminal es clara, aunque el mercado se mantiene como un espacio laboral donde, al fin, pasan la mayor parte de su tiempo.

En este sentido, hay que relativizar sus posibilidades de socialización urbana y de conocimiento de la ciudad como un espacio de recreación. Se repiten palabras como las siguientes: "yo casi no salgo [conozco] La Terminal más que todo. Como toda la semana les dejo [a los hijos] abandonados [los domingos], entonces yo les hago su buen almuerzo, les lavo, cambio ropa de cama y toda la cosa ¡va! No me queda tiempo para pasear". También los jóvenes, cuando descansan comentan: "no salimos, yo me quedo en la casa adentro, mirando tele, cocinando. Aquí [en La

Terminal] estoy más, salimos de allí [de la casa] como a las cinco de la mañana y llegamos como a las siete". Los lugares de esparcimiento populares donde acuden son la iglesia, católica o evangélica, el Parque Central o el Parque de La Aurora y otras vías comerciales de la ciudad, especialmente por el centro urbano.

En general, este grupo de capitalinos, aunque apenas tuvo acceso a la escuela y se encuentra con muchas limitaciones económicas, muestra preocupación por la escolarización de sus hijos, exhibiendo en ello su opción urbana. "Les digo yo a mis hijos: eso es el provecho para ustedes, yo no les puedo dejar otra cosa, ¡va!, que el estudio, porque el estudio nadie, ninguno va a pelear con ustedes por el estudio".

Otra diferencia importante con los grupos anteriores es la práctica ruptura con los lugares de origen de sus padres, no se ve la expresión de un sentimiento de pertenencia local: "ya no tenemos nada allá, no es igual estar en una casa, da pena estar molestando", "yo no me hallo, me hallo al ambiente de aquí", "como no he crecido allá, no me acostumbro, es una aldea, no hay luz".

Respecto al aspecto externo, los hombres se acercan a los estereotipos de la moda urbana de sectores populares, mientras todas las mujeres visten corte y huipil, sin ocultar su indianidad, pero transformándola. Portan sus señas de capitalinas que las diferencian de las migrantes y campesinas: son pulcras, están a la moda urbana con el copete o tupé en el pelo, con cadenas, anillos, dientes de oro, se pintan, llevan -por ejemplo- cinco aretes en una oreja, y múltiples huipiles que no las identifican con un lugar concreto.

La identificación como indígena para el hombre es conflictiva. Un joven urbano lo hace cuando se le cuestiona: "pues yo ahí diría que sí, porque... digamos, ladino no soy, y sería engañarme decir que soy ladino y teniendo mi mamá de corte, cuando definitivamente no". Entiende que la sangre indígena se hereda y también sus hermanas son indígenas, por "su papá y su mamá..., no pueden ser ladinas". Sin embargo, para él mismo es contradictorio ser indígena y ser capitalino, entiende que se trata de dos perspectivas y formas de pensar diferentes. Dentro de ellas, él prefiere situarse ocultando su origen indígena y reafirmandose como capitalino. El elemento étnico pasa a segundo plano y trata de no interaccionar como indígena, en gran parte, porque acepta los estereotipos negativos del ser indio. "Como digo, es en el modo de ser y en el modo de pensar. Siempre habrá diferencias. Si yo voy con mis primos [indígenas del interior] a platicar con ellos, ellos tienen otros sueños que no tengo. Digamos, ellos se dedican sólo a sembrar su tierra y a tener su esposa, tener sus hijos y a cuidar su tierra y nada más y no se complican la vida [risas]. En cambio uno no, porque uno se traza una meta y al llegar a esa, quiere otra y así, nunca está

conforme uno aquí. En cambio ellos, con cualquier cosa... A los naturales, digamos nosotros ¿verdad? tenemos poca, cómo dijera yo... poca iniciativa para hacer uno sus cosas, entonces... por ejemplo yo estoy influenciado por la ciudad, entonces tengo que hacer... digamos tengo que sobresalir aquí en la ciudad. Esa es la diferencia". Para él, por ejemplo, en la ciudad no es necesario conocer la lengua: "uno tiene necesidad de comunicarse con aquellas personas, pero como no tengo yo esa necesidad".

Tampoco las mujeres dan importancia al idioma y muchas lo entienden, pero no lo hablan: "en lengua yo no sé, unas que otras palabras las entiendo y ahí casi no. Porque allá es un lenguaje con mi papá, y con mi mamá es otro, entonces ellos no podían enseñarnos. Es que a mí no me gusta pues... no, no me gusta. Porque fíjese que entonces puede haber gente que lo mira a uno, tal vez hablan de uno ¿verdad? y por eso es que no me gusta". Sin embargo, su identificación como indias se ve marcada por el embrollo de estar en la ciudad y su vestimenta maya. El traje es, para Socorro, lo que la identifica como indígena: "yo soy pura indígena. Porque, digo yo, de que por el traje somos de aquella parte, pero la verdad es que somos capitalinos. Sí, por el traje". Respecto a sus hijas mantiene este símbolo étnico, en sus argumentos se mezclan una diferente valoración del cuerpo y de la sexualidad y razones prácticas: "no me gusta verla así en vestido, porque como ellas no se fijan ni como se sientan, hay días, hay ratos que están de buen carácter, se sientan bien y hay ratos de mal carácter, se abren, y eso es lo que a mí no me gusta. Entonces, le digo yo 'te voy a vestir como yo me visto'".

Doña Josefina también nos aporta información sobre cómo es aparentado el ser indio y, entonces, vivido de forma diferenciada entre mujeres y hombres: "los hijos ya no quieren hablar lengua, ¡va!, entonces ellos son más capitalinos que yo. No [son tan indígenas], bueno mis hijas sí, pero los varones no se echa de ver ser indígenas. No, no son indígenas. No pues, están más aquí que en otro lado y aquí nacieron, aquí están. Sí, eso hace la diferencia, digo yo. Ay, no [serían ladinos], porque entonces me pondría yo el vestido, para ir todos cabales. Sólo porque en la forma de que uno se viste yo creo que si se la ve, ¡va! Los varones exigen un vestuario más ambiente, ellos dicen que 'mamá así se pone y así,' y ya digo yo que son más capitalinos".

La tensión entre la persistencia de unos rasgos étnicos y la ciudad adopta sentidos diferenciados entre las generaciones de mujeres. Una joven de 15 años que hace tortillas junto a su madre y hermanas, expresa cómo, para las segundas, las dudas son mayores: "Sí, todas llevamos corte. No me gusta [el vestido], ahora ella [una hermana] si se pone a veces así falda, Ana también, sólo ellas dos, pero no, ya

nos acostumbramos ya con la ropa. [Mi mamá] nunca nos dijo que usáramos vestido, sólo corte y así”.

Estas muchachas han pasado por momentos de indecisión: “me puse una ropa mientras estuve estudiando, pero me lo quité otra vez. No sé por qué ellas [mamá y abuela] no quieren que yo use vestido, no sé por qué”. Sin embargo, ahora, dice, “me quedo con el corte, ya no quiero ponerme vestido”. Otra, que ha sufrido experiencias semejantes, ha desarrollado una reivindicación más profunda y rotunda de su indianidad que, de nuevo, la explicita a través del traje. Una vez se cambió cuando acudía a la escuela: “sólo cuando iba a estudiar iba con uniforme, nada más. [En casa se mudaba] sí, porque me daba vergüenza andar así con uniforme. Tengo una sobrina que tiene siete años ahorita, a ella le ponen las dos cosas, o sea que le ponen corte y vestido. Cuando va a estudiar se pone uniforme, cuando regresa ya se quita el uniforme, se pone pantaloneta, prefiere la pantaloneta y no el corte. Pero su mamá sí le pone corte, o sea que, cuando la traen aquí los sábados, corte le ponen. Yo no me lo quito porque, como dice mi papá, es un orgullo de uno llevar el corte de uno, llevar el traje de uno, eso es lo que él dice, yo estoy de acuerdo”. Y sobre el huipil dice: “nosotros usamos de diferente, usamos el de Santiago Atitlán, el de Xela, así”.

Doña Marta, que vende hierbas medicinales, muestra un gusto refinado, se pone “de todo, de todas clases. El de Quiché [lugar de origen de su padre] ya no mucho me gusta, porque a mí me crecieron sólo con ese traje. Entonces, a mí me aburrí y no me gusta ese traje ya. Mi papá sólo de Quiché. Como sólo de allí es él, sólo de allí quería que me pusiera. Mi mamá no podía decir nada porque como dice él, él es el que manda, pues no lo pueden atacar. Sí, yo me pongo de Xela, yo me pongo de San Pedro... Ahora, como está mi esposo, me dice, ‘ahora ponga de tal cosa’. El me compra y me dice, ‘mirá, porque si se te compra, te guste o no te guste, te lo tenés que poner’...”. También doña Josefina, que tiene un puesto de cocos, se pone huipiles de diferentes estilos, “lo que pasa es que el huipil de nosotros es con blonda, entonces, como la cosa del coco mancha mucho, entonces no me gustó a mí, sí, y mis blusas porque son muy caras. Tengo de Tecpán, tengo de aquí de Atitlán, tengo de aquí de Patzún y tengo de Toto, de Palín. De todos tengo.. Aquí en La Terminal los compramos, me vienen a dejar así”.

A pesar de que estos indígenas urbanos continúan descubriéndose cierta confusión en la forma de entender la diferencia étnica en un mundo urbano, al fin, su etnicidad se construye desde la ciudad capital. Aquí las diferencias de género se manifiestan como determinantes. Los hombres pueden pasar con más facilidad su origen étnico a segundo plano y no interactuar como tales hacia la sociedad

capitalina, porque ya no lo exteriorizan. Por el contrario, las mujeres, al conservar su traje maya, nos hablan con más contundencia de este proceso de refuncionalización étnica; se dirigen hacia la sociedad en general como indígenas, pero con un matiz de orgullo y no de subordinación, como en el grupo anterior. Y, con los nuevos contenidos que aportan al ser indio, se puede hablar más claramente de una indianidad urbana. A todos ellos los tenemos luchando, conviviendo y relacionándose con otros habitantes de las colonias periféricas de la capital, como parte de los heterogéneos sectores populares y más allá del mundo social que se encierra en La Terminal.

#### 4 Una etnicidad insular

Repensando los resultados expuestos, podríamos decir que es en el primer grupo de comerciantes indígenas -quienes se resisten a asentarse en la ciudad-, donde se observa de forma más evidente la etnicidad entendida como manifestación de diferencias espacial-estamentales. Estos hombres se mueven entre dos ámbitos territoriales, entre dos mundos sociales, buscando mantenerlos tan autónomos como sea posible y conservando su participación social desde la pertenencia a su comunidad originaria.

Los migrantes que ya son residentes de la ciudad capital también se encuentran involucrados en la segmentación étnico-estamental, pero sin gozar de la autonomía relativa que concede el vivir en una comunidad indígena. Así, resienten el peso de la subordinación con más fuerza. El vivir la diferencia étnica desde su cara más oscura y negativa les hace sentir la impotencia y la confusión de lo que significa ser indio en Guatemala: son ciudadanos de segunda categoría, y más aún si se encuentran desarticulados orgánicamente al haber dejado, más o menos definitivamente, su asentamiento original. Desde La Terminal se enfrentan a la ciudad marcados por su socialización como campesinos, pero desarrollan cierto dominio de unas redes familiares, paisanales y de información. Su situación les obliga a plantearse una salida a este laberinto de cara a sus hijos: cómo van a conciliar éstos el ser indios en un mundo no indígena, cómo van a armonizar la sangre, los ancestros y la cultura con el nacer capitalinos, hablar castellano y adquirir ciertas formas urbanas. Las opciones se complican y aquí todavía queda mucho por trabajar, aunque algunas de las posibilidades se reflejan en ejemplos del siguiente grupo.

En el sector de los indígenas urbanos, las formas de vivir y dar significado a la etnicidad son aún más complejas. En ellos debemos distinguir y tratar con más cuidado las diferencias (que ya se apuntaban en el grupo anterior) que se producen no sólo por generación, sino también por género. Ciertos factores de discriminación

étnica en lo urbano son superados por estos jóvenes: hablan un castellano sin acento, dominan su espacio laboral dentro del mercado y se involucran en la problemática urbana como parte de los sectores populares. Los hombres visten según los patrones de la “moda” urbana y, al no externar su etnicidad, estos muchachos se permiten un uso estratégico de su identidad personal. Frente a la sociedad urbana, su pertenencia étnica puede ocultarse o no según los propósitos individuales. De todas formas, los hombres pueden además desarrollar otros códigos étnicos, otras señas de identidad que estén presentes para ellos y no sean captables para los externos al grupo.

Por el contrario, las mujeres que conservan su corte y su huipil no pueden hacer este uso más libre de la identidad étnica. Ser indígena para ellas sigue cargando un contenido negativo porque supone unas prácticas sociales discriminatorias hacia ellas. De nuevo, viven la estamentalización social desde la subordinación, pero con un cierto matiz de orgullo y de resistencia más o menos consciente.

También se debe señalar algunas innovaciones que la ciudad y La Terminal introducen en la dinámica de las relaciones sociales. Por ejemplo, en el interior del mercado, hombres y mujeres indígenas, ante otras personas pueden ejercer otras identidades dadas por su ubicación en el mercado, su especialización comercial, su experiencia, su lengua, su origen departamental o municipal. Sin embargo, esto se desarrolla con más riqueza a nivel intraétnico, en la interacción entre los indígenas es donde tiene impacto más allá de la identificación con su municipio de pertenencia y se traduce en la expresión de identidades étnicas más amplias. De hecho, resultan en matrimonios entre indígenas por encima de diferentes orígenes locales y lingüísticos. En las mujeres, estos matices se desarrollan con especial complejidad, como lo demuestran en sus formas de vestir el traje maya. Estos hechos nos permiten pensar en el desarrollo desde los indios de una reformulación más positiva de la diferencia étnica tal y como se vive en Guatemala.

En resumen, entre los grupos de indígenas que vamos viendo en La Terminal encontramos cambios y continuidades. Hay modificaciones dadas por el proceso de inserción urbana respecto a la percepción y relación entre el lugar de origen y la ciudad capital: en los capitalinos se han diluido las visitas y no se manifiesta tan claramente un sentimiento de paisanazgo; también hay una pérdida en el conocimiento y uso de la lengua maya que tiene que ver con los requisitos urbanos de hablar el *castilla* correctamente y sin acento; además se da la salida del mercado como espacio de residencia. Pero también se observa la tendencia a continuar trabajando en este último. En este sentido hay que señalar que la permanencia parece producirse especialmente en las mujeres. Se podría plantear que sufren una presión paterna, familiar y, en general, social, como representantes de “la pureza étnica”.

Ciertos hombres pueden llegar a casarse con mujeres “de vestido”; pero las mujeres indígenas capitalinas parecen renovar y reforzar la etnicidad del grupo al unirse con hombres indígenas migrantes.

En el peculiar vecindario que forma la población indígena en La Terminal, se han distinguido analíticamente tres grupos, pero todos conviven, se comunican y relacionan por encima de estas consideraciones. Lo que resulta más sugerente de las formas y contenidos del ser indio apuntadas son los complejos juegos de poder y dominación, resistencia y acomodación donde coinciden y se superponen clase, raza, etnia, espacio, género o generación. Para ellos, como conjunto, se puede afirmar que el mercado llega a conformarse como una isla en el mundo urbano, un reducto donde se han insertado y del que se han apropiado, desarrollando en su interior sus propios códigos de interacción. Pero el relativo albedrío que gozan en el interior de una ciudad capital que les ha negado sistemáticamente, no se puede entender sin considerar que se produce tanto desde la exclusión social como desde la contestación. El ámbito de La Terminal se podría asemejar al papel que juega la comunidad indígena dentro del sistema socioespacial nacional, pero a nivel capitalino. Se constituye como un espacio étnico donde la población indígena expresa su renuencia a la asimilación urbana, algo que permite reproducir y recrear la indianidad y que es favorecido por el continuo trasiego de indios de procedencias y experiencias variadas. Sin embargo, hay que insistir en que el mercado es un círculo vital marcado por la pobreza extrema y la escasez de expectativas.

## 5 MUJERES EN NUEVOS ESPACIOS LABORALES: IMAGEN E IDENTIDAD

Hasta ahora hemos analizado un ámbito espacial y uno laboral para observar la posición de los indígenas de cara al mercado de trabajo urbano. A continuación lo vamos a ver a través de otro tipo de experiencias: el de las mujeres mayas en la búsqueda de reconocimiento y/o participación social. Es decir, no queremos tanto referirnos al sentido económico o material que connotaría el término ascenso social, sino a un sentido simbólico, donde el ascenso se enfoca a la exigencia de valoración social de sus méritos y aptitudes -personales y colectivas- que conllevan las acciones de estas mujeres.

Por otro lado, también vamos a recoger las tensiones y conflictos que se dan en el interior del grupo maya desde las fronteras que se ejercen a través de la diferencia sexual. Hombres y mujeres viven de manera distinta su inserción en el grupo y las implicaciones de esta pertenencia en términos de las posibles relaciones sociales y, por tanto, también en términos de la discriminación y el racismo. Las segundas, cuando visten con el corte y el huipil se constituyen como el símbolo más obvio de la frontera étnica, al exteriorizar, como una bandera, su adscripción. "Ser de corte" en Guatemala determina la vida cotidiana de las mujeres que lo portan. Por ello, de nuevo nos centramos en el contexto de cambio sociocultural y de creciente interacción que es la ciudad de Guatemala, donde ubicamos a las mujeres mayas para rescatar sus vivencias particulares y vincular las fronteras étnicas y de género con el comportamiento del mercado laboral y de las relaciones que se dan en estos espacios concretos como significativos lugares de socialización y de producción cultural.

Se trata de reseñar un proceso de inserción laboral relativamente minoritario pero de fuerte impacto simbólico: la penetración de cierto sector de mujeres mayas en empleos de "cuello blanco" al alcanzar un nivel de estudios al que hasta muy recientemente nunca habían tenido acceso. Queremos ver cómo enfrentan esta nueva experiencia las mujeres que conservan su traje maya en la ciudad capital puesto que son espacios laborales que históricamente les fueron vedados por su situación étnico estamental y que se han mantenido como puestos "tabús" para quienes se identifican socialmente como mayas. Por ello, vamos a hacer especial énfasis en el traje maya como exteriorizador de la identidad y como un eje articulador de discriminación-exclusión, pero también de afrenta y contestación de las mujeres mayas frente al mercado laboral.

Es importante relacionar este proceso con el de la transición política, donde los acuerdos de paz y las declaraciones de reconocimiento de Guatemala como una

nación pluriétnica y multicultural, aunque formales, también reflejan y son reflejo de dinámicas que auguran otras configuraciones y relaciones sociales. En este sentido entendemos los esfuerzos de estas mujeres mayas que reclaman su participación como iguales en la sociedad guatemalteca, interpretamos que con su actitud están desbaratando las imposiciones de unas formas culturales hegemónicas, de subordinaciones económicas y de discriminaciones sociales, tanto frente a la sociedad urbana y guatemalteca en general como frente a su grupo de pertenencia. Pero los obstáculos están ahí y es lo que vamos a describir a continuación.

Para entender el camino que estas mujeres han recorrido y su proceso de asunción política de ser mujeres mayas vamos a distinguir dos fases. La primera donde enfrentan las presiones de un sistema educativo que no las tomó en cuenta como sujetos diferentes con aspiraciones propias, y una segunda parte donde las vemos experimentando las contradicciones y tensiones que se generan con su entrada a nuevos ámbitos laborales.

## **1 Las presiones de la educación formal**

Las escuelas públicas y privadas en la ciudad de Guatemala son importantes espacios de interacción social para las jóvenes mujeres indígenas. Sin embargo, sufren en ellas un fuerte rechazo hacia la identidad étnica, que se explica y es especialmente violento a través del traje maya. Esto se produce por alumnos y profesores aunque, también desde el mismo "sistema" se suele imponer la uniformación de todos los alumnos sin distinciones. Como presentaba la maestra de escuela Aura Marina Otzoy -actualmente diputada al Congreso de la República por el FRG- en un Seminario, refiriéndose a la mujer maya y la educación: "diariamente tenemos que revestirnos de valor para hacernos respetar y para ser escuchadas y tomadas en cuenta. Por el traje, que es algo que nos identifica inmediata y externamente, somos objeto de discriminación; hay centros educativos que obligan de una manera sutil a la mujer indígena a despojarse de su traje para usar el uniforme de la escuela o colegio. A pesar de que la legislación educativa lo prohíbe, se hace caso omiso de las leyes; éste es un hecho que repudiamos en cuanto que va en contra de la dignidad de la mujer indígena" (recogido en Solares, 1993: 260). La respuesta del sector educativo hacia la mujer maya pasa, como vamos a ver, por la **descalificación**, la anulación de la persona con el insulto y la discriminación práctica que busca obligar a la asunción de los códigos y símbolos del "otro". Se trata entonces de un espacio que promueve y fuerza el cambio al vestido y que mantiene una valoración negativa a la posibilidad de la diferencia étnica y cultural, como un microcosmos de la sociedad guatemalteca.

El enfrentamiento entre las dos sociedades se puede constatar en múltiples testimonios. Por un lado desde los padres: "este año cuando [su hija mayor] entró al colegio me dijo que ya no le gusta el traje. Ya no quiere, me dice 'es que así, mamá, es feo, a veces la gente lo trata a uno de indio, entonces ahí es donde me afecta -me dice-, entonces mejor me pongo mis vestidos'. Entonces le digo yo: 'm'hija pero si todos somos indios'. 'Sí mami, todos, pero usted sabe, la gente -me dice- que estamos estudiando en el colegio, la miran a una así y la tratan de india, ni lo toman a uno en cuenta y ya, con el vestido, no se dan cuenta si soy india o qué'. A la chiquita sí le gusta el traje, hasta ahora se pone siempre, cuando va a la escuela lleva su uniforme y cuando regresa se cambia". Otra mujer también insiste: "así estudiando, ustedes saben que se burlan en la escuela a veces, 'que uno eso', 'que estos indios'... siempre hay habladuría, entonces ¿para qué?, los están ofendiendo, entonces que se estén así de vestido. Ellas lo tuvieron un tiempo pero cuando comenzaron a estudiar yo se los quité, yo les compré ropa de vestido y se hallaron, así se quedaron, ellas dijeron que mejor ya no porque se burlaban de ellas". Estas posturas maternas nos indican la generalización de la estrategia de dejar de ser indígenas "de vista" y el abandono del traje debido a la intolerancia hacia la expresión de la diferencia étnico cultural.

Las contradicciones y tensiones que se generan en el interior de la familia y de cara a la sociedad urbana por su rechazo a quienes son de traje nos la explica Paula, una joven que dejó de vestir el corte desde niña y, probablemente por ello mismo, ha podido pasar por encima de identificaciones sociales y étnicas: "cuando se atrasaban en sacar las tortillas, yo las llevaba y las iba a dejar donde se encontraba [su madre], en cambio mi hermana, la más pequeña, ella no le gusta cargar la canasta, busca quién le hace el favor, como ella estudió aquí en el [instituto privado] Aqueche: 'me pasaré enfrente y me van a ver, ¡ay no!'. En cambio yo no. Estudié en privado, en el Instituto Rafael Landívar, yo paso ahí con la canasta y a mí me da igual si me miran o no me miran, yo voy a dejar la canasta donde mi mamá. Cualquiera sesión que hacían [en el Instituto] yo llevaba mi mamá, nunca la negué yo a mi mamá, una mi amiga sí, ella nunca quiso llevar a su mamá. Cuando iba al Instituto, mis compañeras, máxime en un colegio hay patojas que son de dinero, y les decía 'miren, ahí es mi mamá', 'ah, mucho gusto', y después me dicen 'Paula ¿tú eres...?, ¿tu mamá es de corte?'. 'Sí', les digo yo, 'y ¿por qué no te ponés corte?', 'la verdad no me acostumbraron'".

Son pocas las mujeres que logran atravesar por estos años de formación académica y de intensa relación con otros sujetos de la contraparte social guatemalteca portando su traje, normalmente se produce un cambio drástico y completo en el vestido y, aún así, deben acogerse y aceptar formas paternalistas de intermediación donde se crean vinculaciones de subordinación a través de deudas morales y

materiales: "la relación que se dio en el colegio fue bastante amplia ¿verdad?. Y, bendito sea Dios, mi mamá era la única natural en todo el colegio y la respetaban mucho, y quien no la respetaba la tenía que respetar, porque yo no aceptaba que nadie hablara mal de ella pues. Incluso tuve un problema con una compañera porque dijo que mi mamá era indígena, pero no lo dijo así, sino 'jes que las indias hieden!'. Entonces yo me molesté y sí nos peleamos". Después continúa "Yo entré a la banda, porque hay banda para el 15 de septiembre, ahí conocí a una compañera, ella es hija de la directora del colegio. Nos hicimos grandes amigas. 'Mirá, Magda, tenés que graduarte, ni vuelta de hoja' me decía. Yo siempre tenía miedo, 'es que mirá, el colegio pide mucho', 'pues sí, pero lo tenés que hacer, tenés que desvelarte y por cualquier cosa, tú no te preocupés, que nosotros estamos para servirte'. Y, como le digo, la directora también me tendió la mano, 'mire, Magda, usted pídamle dinero, libros...'".

Los casos de mujeres que han enfrentado con entereza esta realidad urbana y han logrado mantener su imagen y valorarla, suelen provenir del interior del país, accediendo a la educación a través de internados para indígenas dirigidos generalmente por la Iglesia católica. En ellos no se penaliza el hecho de portar el traje, pero tampoco suponen unos círculos de interacción social más allá de otras niñas indígenas: "Como a los siete u ocho años yo salí de mi pueblo, yo estudié en un internado. Entonces ahí me tocó otra experiencia diferente porque era un internado manejado por monjas, ellas tienen otros pensamientos con mucha carga religiosa. Relacionado con nuestro traje a mí no me obligaron, pero me decían 'mirá el traje es bueno que lo conservés porque al darle uso, pues se puede terminar'. Entonces a varias niñas nos ponían vestido, un uniforme. Para mí era un poco indiferente, mi preocupación era más el jugar, el estudiar y no tanto el qué es lo que llevo. En los eventos especiales, digamos, teníamos que usar nuestro traje completito, entonces yo nunca pensé: 'ahora soy otra persona', sino que hay unas razones por las que yo me estoy poniendo este uniforme. A la hora de regresar a mi casa, mi traje completo y el idioma nuevamente, porque yo aprendí el otro idioma de Ixtahuacán, que es mam también, pero diferente, a la hora de llegar a mi casa a retomar otra vez, se reían algunas veces de mí". O como describe Luisa: "Como vine a estudiar a un instituto indígena, entonces ahí no había nada de choques de eso de 'vos ladina, vos india' no, no había... En esa época me llamaba la atención '¡ay que bonito el huipil que trae la compañera!', o nos gustaba lo que nunca habíamos tenido. Era usar una blusa de las pedranas porque es de otra tela, no es tejido, entonces la curiosidad de tenerlo. Después vino otra moda, y dije yo, 'esto no mucho me gusta', el del traje del Quiché, unas blondas, entonces también como que todo el mundo tenía esas blusas".

El caso de Francisca es excepcional, porque ella no contó con estas facilidades, estudió en establecimientos públicos de la costa y, sin embargo, llegó a afirmarse en su diferencia: "Muy al principio, en la primaria, no tuve problema. En el básico como que el director quiso sugerirme cambiarme el traje. Yo era la única que iba con corte, entonces el director me sugirió, pero yo decía 'no, no quiero', no sé, yo como que me puse muy rebelde en ese entonces, no quise. Para mis padres, mejor, entonces lo único que logró cambiarme fue la blusa porque yo podía llevarme una blusa blanca o una playera con el monograma del instituto, pero ponerme la falda nunca lo lograron. El director tuvo que aceptar mi manera de pensar, en ese entonces mi papá no tuvo que intervenir por mí ¿verdad?, yo tuve que defenderme del director diciéndole: 'mire, yo mi deseo es estudiar, no necesariamente mi ropa es la que viene a recibir las clases sino yo', y entonces, como que le hice entender un poco y no me insistió. Hace poquito mi papá tuvo que intervenir, no conmigo sino con una de mis hermanas, que el director no quería aceptarla en el instituto como tal. Ella ya lleva segundo curso, ella tampoco quiso cambiarse al uniforme, tuvo que acudir a mi papá y él fue a hablar con el director para que él aceptara". Isabel se permite romper con la asimilación traje/persona, distanciándose del tener que verse valorada como un emblema por la sociedad circundante, aunque -especialmente pensando en la ciudad capital- probablemente estas reacciones sean las menos y tendamos a encontrar situaciones como la siguiente, donde vemos cómo la segregación se extiende incluso hacia los varones. Tomasa cuenta cómo su hermano no quiso que su madre -que viste corte- fuera a la celebración del Día de la Madre en el Instituto: "él ha sufrido bastante, él no se ha liberado todavía de esto porque dice que le decían que es un simio, que es un mapache, '¿cómo vamos a respetar palabras de alguien que viene de la montaña?', con este tono le hablaban a mi hermano".

De manera que muchas de las mujeres indígenas que acceden a ciertos niveles educativos logran conservar su traje porque lo han hecho a través de los caminos que la Iglesia ha abierto, donde el círculo social se limita específicamente al grupo indígena y donde se permite y se valora relativamente el uso del traje maya, aunque por otro lado se imponen ciertas ideologías morales y sexuales. "Los cambios se dieron cuando yo ya fui al internado... porque yo acostumbraba a dormir con mi huipil, mi corte. Al ir a estudiar al instituto del Socorro, mi papá trató de buscarme un camisón moradito, pero el camisón moradito no era un camisón con mangas largas, no, era un camisón como muy coquetón. Yo me sentía mal dormir con una ropa tan liviana, porque sentía frío de ponerme camisón, 'ay, no, no tengo nada'. Entonces yo me sentía muy rara pero me gustaba, me gustaba, no sé, así como ver mi cuerpo, y ninguna malicia en mi cabeza porque en mi casa tampoco me habían dicho 'escondé esto o lo demás'. Entonces en el instituto llega una monja indígena, con el hábito gris, y me dice: '¡juh!, pero ese camisón que te compraste tan

deshonesto, ¿dónde está el pudor?'. En primer lugar me costaba asimilar 'deshonesto' y me costaba -peor- asimilar 'pudor', '¿qué es eso de pudor?'. Pero con la cara que me hizo yo me sentí remal, '¿qué de malo estoy haciendo si tengo este camisón encima y no tengo otra cosa fea?'. En este caso la transgresión de fronteras que comete esta muchacha contiene dos facetas: la de género, que es la que subleva a la monja y su pacatería, y que la lleva a agredir verbalmente a una niña inconsciente de su "pecado"; y la étnica, en el sentido de que la niña es atraída por lo que es una nueva forma de cubrir y de sentir el cuerpo fuera del marco tradicional en el que lo había hecho hasta ese entonces con su corte y su huipil. Estos momentos resultan claves para exponer el complejo proceso que está detrás de la asunción del ser social que es ser una mujer maya, de las presiones e identificaciones que deben evaluar y sopesar y de la racionalización y politización que ellas le van a ir dando a este hecho.

Así, no es de extrañar la realidad de soledad y abandono, la ausencia de comunicación que, según Irma Otzoy, sufren las pocas mujeres mayas que llegan a la Universidad, no sólo frente al resto de los compañeros no indígenas, sino de parte de hombres indígenas quienes, al ser menos "detectables", optan por no hacerse evidentes no acercándose a estas jóvenes. Una de ellas expone cómo "la relación es pequeña o quizás no existe. Esto se debe al hecho de que los hombres mayas saben que son discriminados y por eso no quieren serlo más. Por eso no quieren comunicarse con las mujeres para evitar o escapar a la discriminación" (Otzoy, 1988: 107-108). E incluso, tampoco hay un acercamiento entre ellas mismas pero "en el fondo llevamos el mismo deseo de mostrarle al mundo que el indio también puede estudiar. Vistiendo el traje maya sólo sé que estamos en la misma lucha" (*ibid*: 127). Esta misma autora afirma que la mayoría de los estudiantes mayas ha sido objeto de discriminación en mayor o menor grado y que los pocos que afirman haber tenido experiencias positivas en la universidad han sido, para ella, condicionados por otros factores y han tendido a ignorar las actitudes negativas de los compañeros o aceptando su postura proteccionista pero, al fin, evadiendo esta realidad (*ibid*: 118).

Respecto a su experiencia de enfrentar la vida de estudiante en la ciudad capital, Carmelina comenta: "pues hay que ser muy fuerte para conservar su traje porque constantemente te dicen 'y ¿por qué no te cambiás de traje?, a tí te quedaría mejor el vestido'... Desde el internado de La Antigua yo ya usaba otros huipiles, me gustan mucho los huipiles de otros pueblos, me gustan, hay huipiles muy lindos. Ahora el corte no me llamó la atención de cambiarlo, yo estoy tan acostumbrada a mi corte, con mi huipil también, pero es más fácil ponerse otros huipiles que el corte. Empecé a ir a la Universidad, estudiaba en las noches y también allí una encuentra compañeras que le dicen '¿por qué usás traje si estás ya en la capital?, deberías de quitártelo', y te dicen esas cosas, 'te luce más un vestido'. Yo creo que es ahí donde,

si uno no está firme, no está convencida de lo que de veras vale, lo hacen tambalear y dice '¡ah!, puede ser que con el vestido yo sea más bonita o llame más la atención'. En nuestro caso, nosotras, digo nosotras porque mis hermanas también, siempre pensamos que por qué no demostrar que una como mujer indígena puede estar en la universidad y una muestra muy valiosa es que yo iba con mi traje a estudiar. A mí, en lo particular, me venía a reafirmar más mi identidad, a reforzar y reflexionar cada punto. He sido víctima de mucha discriminación que se te enfrenta en cualquier lugar, pero hay momentos en que sí, 'india' también ha servido para reforzar".

## 2 Los empleos no manuales: rompiendo barreras

Al igual que en el ámbito escolar, a las mujeres y hombres indígenas se les marca su sumisión de cara al mercado laboral, son vistos por los otros como adscritos a unos espacios estereotipados en los que tienen cabida, mientras que en otros su inserción no es 'permitida' por el discurso étnico "no oficial". Existen unas fronteras simbólicas que delimitan los espacios laborales a los cuales los indígenas no acceden. Las jóvenes que habiendo terminado la secundaria, quieran entrar a trabajar en empleos no manuales conservando sus señas étnicas son excepciones. El comportamiento más común y el que menos cuestiona al sistema urbano es un ascenso social por la vía individual, aceptando las normas que impone la conversión étnica: el vestido a la occidental en las mujeres. En estos casos, además de transformaciones socioeconómicas, se persigue un cambio de *status* y prestigio. Por ejemplo, una joven maestra -que se identificaba indígena pero que no viste traje maya- trabajaba de dependienta en una tienda con una baja remuneración porque para ella "en maquilas dicen que se gana bien pero yo digo que ya teniendo título y meterme en maquila, entonces para eso mejor no hubiera estudiado. Me gustaría ejercer mi profesión y a la vez ser secretaria, manejar la máquina, eso quisiera hacer yo".

Sólo hemos encontrado una experiencia de trabajo relativamente positiva de parte de una joven maya que no dejó de usar su traje al emplearse con un abogado: "yo fui y él no titubeó en decirme 'bueno, está bien'. Entonces yo le dije qué había con él... [traje maya], 'licenciado ¿cómo hay que venir acá? -le dije-', me dijo 'como usted quiera, lo que yo quiero es su presencia acá, alguien que me cuide la oficina para mí y si usted viene así, está bien'. Él me decía '¿qué es usted?', 'maestra'. No le dije que era secretaria porque si le decía... le dije que no era secretaria, que sólo era maestra', 'ah! pero ¿sabe escribir a máquina?'" Es decir, ella misma modifica su profesión, porque entiende que maestra tiene un *status* menor que encaja mejor con el ser indígena que el ser secretaria, y continúa: "estar con un abogado es tener un poco de chispa de andar de un lado para otro. Yo temblaba cuando entraba a los juzgados, temblaba, titubeaba, había gente ¿será que no le atienden a uno?, aún me

recuerdo de algunos. Al medio año ya era para mí como... hasta me hacía falta de ir a la calle y me iba a Finanzas, a los bancos, a confrontar escrituras, la Propiedad de Inmuebles...". Después de esta aventura exitosa, buscó entrar a una organización maya que solicitaba secretaria comercial y donde el salario era mejor: "No sabía qué era [esta institución] ni sabía que hacía ni nada, yo no sabía ni por qué me vestía así, sólo sabía que era de mi pueblo y que estaba acá".

Pero probablemente se puede afirmar que las vivencias para el general de las mujeres mayas tienden a ser más rigurosas: "desde que empecé a trabajar creía que Guatemala, la ciudad, era la mejor alternativa para una mejor vida, siempre creí en eso y sin embargo no es así, ahora ya no pienso así. Cuando llegué al Plan Nacional de la Juventud eso es muy duro para mí, es muy triste. Yo me acuerdo que tenía compañeros que me discriminaban mucho. A uno le decían: '¿no te gusta Dominga?'; y él decía: '¿acaso yo soy indito de Sololá?'. Me lastimaba mucho cuando decían cosas como ésa. Le decían mis compañeras: 'ahora va a haber un baile, pintate que te mirás bonita', y recuerdo que una vez llevaba una falda y sin embargo me sentía pero rarísima, me sentía horrible, con decirle que no le daba la cara a la gente porque me sentía avergonzada. Me sentí, como le dicen, el lado flaco a mi traje, porque sentía que a mi edad mi traje no era muy bien recibido en todas las ocasiones en donde yo pueda llegar entonces. En un momento se me pasó por mi mente decir 'voy a quitarme el huipil' y por eso empecé a usar blusas muy sencillas. Mi mamá siempre me miraba muy mal, no lo veía bien y siempre decía 'por favor, tejan su huipilito, les doy para el hilo'; pero como a nosotras no era eso nuestra necesidad, sino la necesidad de estar con la otra gente y, ante esa situación pues decíamos '¿qué vamos a hacer?'. Poco a poco, con el tiempo, cuando yo empecé a tener conciencia, cuando yo llegué a PRONEBI, hice las investigaciones, eso me ayudó bastante también".

En estas palabras de Dominga es clave cómo, su arribo al mundo urbano y al empleo, supone la entrada al mundo de "los otros", y el lado flaco de su traje es que éste la identifica como india y le impide la interrelación entre iguales, porque ella no es una igual. Las presiones de los compañeros y compañeras se dirigen a hacerla cambiar, a "hacerla ladina". Debe transformarse, ponerse falda, pintarse para "mirarse bien": no hay cabida para mostrarse diferente. El cambio social que pretendía realizar en la ciudad, "la necesidad de estar con la otra gente", de responder a otras situaciones y ámbitos sociales la forzaba a un proceso de cambio simbólico y de fronteras sociales que entraba en contradicción con el mundo indígena familiar-comunitario al que ella seguía perteneciendo. Esta afrenta de discriminación social termina cuando ella pasa a trabajar en una institución del gobierno donde se trabaja entre mayas y para mayas. Ahí, por el contrario, inicia un proceso de fortalecimiento de su autoestima y de revalorización de su ser maya.

Dominga nos confirma cómo actúa la barrera étnica en círculos de empleo más sofisticados que los del servicio doméstico, pequeñas fábricas, maquilas, mercados o comedores. Cómo las mujeres indígenas que estudian, encuentran un lugar donde puedan estar como tales sólo donde no cuestionan el orden socio-étnico urbano, es decir, en círculos propiamente mayas. Por supuesto, no todas las mujeres que han estudiado y visten con el traje maya se sitúan en estas instituciones políticas o de desarrollo de y para mayas, pero éstas constituyen un espacio preferente para sus posibles inserciones laborales en la ciudad capital. Otros nichos pueden ser las universidades, especialmente en carreras de educación o lingüística, instituciones oficiales u organizaciones internacionales. En cualquier caso, suelen ser círculos con programas dirigidos específicamente a población maya. Cuando las relaciones laborales transcurren en estos nuevos espacios étnico-laborales, se facilita un fortalecimiento de la identidad, porque las relaciones son entre iguales étnicamente hablando y su razón de ser como espacio laboral es su misma existencia de grupo diferente. En este sentido es importante rescatar la idea que formulaba Irma Otzoy, para quien cierto tipo de estas instituciones, "las mayas", demuestran "nuevas formas de supervivencia cultural... El propósito básico de estas organizaciones es reunirse, compartir conocimientos y engrandecer su solidaridad en las ciudades. En este contexto, el traje maya juega un papel importante como símbolo de supervivencia cultural y de solidaridad" (1992: 111).

Pero estos espacios, en su sentido amplio de instituciones académicas o de desarrollo de alcance nacional o internacional, son cuestionados por algunas mujeres mayas que trabajan en ellos. Esto ha sido explorado por Amanda Pop (1997) y aquí vamos a enfatizar dos de las facetas que recoge esta autora: en cuanto se trata de espacios de convivencia laboral interétnica y en cuanto a las desiguales relaciones de género que se establecen en ellos entre hombres y mujeres mayas. Señala primero cómo, junto al sostenimiento de un discurso y unas políticas alternativas de entendimiento y convivencia acordes a la nueva sociedad que se quiere construir en Guatemala, se encuentra la persistencia de la discriminación en las prácticas cotidianas, lo que se desarrolla a través de varias estrategias. Por un lado, desde el momento de la contratación "el mensaje abierto es que hay espacios para la diversidad étnica y la democracia, lo oculto son las restricciones para llegar al puesto". Por ejemplo, cuando se ofertan puestos para mujeres indígenas y se exigen maestrías y doctorados, remarcando las condiciones desiguales: "me llamó la encargada y pide un perfil exageradamente alto y como sabe que no llenamos esos requisitos y que estamos compitiendo con una franca desventaja, entonces lo ofrecen sabiendo de antemano que no podemos optar por el puesto" o, como otra entrevistada apunta: "si han contratado a indígenas es por políticas, no porque realmente quieran hacerlo, dudan de la persona, dudan de su capacidad..., dependiendo de la

situación, de esa misma forma lo utilizan a uno" o "cuando participan indígenas en discusiones o emiten opiniones, se les oye, pero son pocos los que escuchan... como si no hubieran dicho nada, continúa su curso la conversación sin tomar en cuenta lo que dijo, están pero no existen... sólo para lo que es útil, ante todo cuando necesitan información sobre los propios indígenas" (Pop, 1997: 2-3).

Por otro lado, una vez aceptadas las actitudes que se enfrentan en la cotidianidad laboral y las manipulaciones de las mujeres como símbolos de "progresía" institucional, se las vacía de contenido como personas: "cuando quieren dar a conocer a determinada persona, cooperantes o ante determinado público que hay una o varias indígenas en la institución, entonces hacen que te vean, te halagan, hablan de tu trabajo... en fin, termina eso y a la vuelta ya no existes" (*ibid*: 2). Lo que "quiere decir que a nivel de propuestas termino-ideológicas el argumento de la pluriculturalidad sólo se utiliza o manipula en los discursos, mientras en la interacción del diario vivir se invisibiliza la identidad" (*ibid*: 2). Incluso esta misma autora recoge cómo, fuera del espacio laboral, la negación es más fuerte aún: "te voltean la cara cuando miran que vienes", "lo desconocen a uno en la calle", "prefieren ver la pared que verme cuando nos encontramos en otro lado", "tratan de convivir adentro pero en la calle somos desconocidas" (*ibid*: 2).

El segundo punto de conflicto que revela Amanda Pop es el de las relaciones de género en los ámbitos laborales propiamente mayas, donde se mantiene a las mujeres en posiciones subordinadas y donde, de nuevo, se las utiliza como banderas étnicas despersonalizadas. Así, estos organismos sufren presiones políticas respecto al discurso de la equidad de género y, ante ello, "se asumen posturas de dar cuotas de 'poder' a algunas mujeres en organizaciones para acallar conciencias. Pero esas prácticas también son manifestaciones de discriminación pasiva y sutil. Primero, porque no se están dando los espacios por voluntad y, segundo, porque facilitan los espacios que quieren dar y del nivel que quieren dar. Una clara sujeción para las mujeres que ocupan los cargos por ser minoría y por el papel que les toca asumir que regularmente no son cargos en el que tienen poder de dirección, de decisión y de propuestas... hay organizaciones que prefieren darle los espacios a mujeres jóvenes, no con la intención de dar oportunidades genuinas, ni escuchar y tomar en cuenta las opiniones y propuestas de ellas, sino para argumentar que no son machistas: 'mandan a mujeres para representarlos, para tapan el ojo por la cuestión del género y quitarse trabajo de encima y acumularle a las mujeres', sin la participación directa y autónoma de ellas" (*ibid*: 6-7). Incluso se refiere concretamente al acoso y hostigamiento sexual que sufren las mujeres por parte de algunos hombres mayas.

Estos planteamientos nos destapan algunos problemas teóricos. Uno es el de la “mercantilización de los símbolos étnicos”. Estos términos los utiliza Alonso (1994) para referirse a una estrategia de apropiación de los mismos por el Estado, el cual les otorga un valor que se dirige fundamentalmente a su propia legitimación histórica, como forjador y cohesionador de una sola y preeminente identidad nacional y como artilugio de atracción turística. Estas acciones buscan reducir de contenido significativos elementos de la etnicidad, remitiéndoles a un tiempo pasado -más o menos reconocido, más o menos glorioso-, o a quedar como objetos de museo o de turismo. Pero el reto de las palabras de Amanda Pop es aún más provocador porque nos permite entender que los mecanismos en que el traje y la mujer maya pueden ser manipulados y “vaciados” se puede dar a través de otras instituciones, empresas privadas o sectores sociales, incluidos los mismos mayas. En este último caso, es para mostrar a la mujer maya como símbolo de la pureza y ortodoxia étnica y vender la imagen de la diferencia étnico-cultural hacia los organismos financieros y políticos externos (ver también Hendrickson, 1995).

Esto último se acompaña de otro reto al que nos introducen los testimonios de esta investigadora: su enfrentamiento directo al discurso ideológico de ciertos círculos mayas. Por ejemplo ante quienes subrayan la función de la mujer como “guardiana de la vida, la sabiduría, el conocimiento y la reproducción de la cultura ancestral”, y la revitalización de su papel “en el marco del principio de la complementariedad y de la dualidad heredada de nuestros abuelos, especialmente ahora cuando movimientos feministas traídos de otras culturas ajenas a la nuestra pretenden hacer una división más entre los indígenas... En la concepción maya, la mujer es complemento del hombre, y éste complemento de ella... Es decir el hombre y la mujer juntos y no por separado, tal como se manifiesta en la representación del Corazón del Cielo y el Corazón de la Tierra, Xpiyakok e Ixmukané y otras manifestaciones duales y complementarias” (editorial de Iximulew, 9 de agosto de 1996). Amanda Pop afirma que precisamente ella y otras mujeres mayas han sufrido “discriminación y marginación” desde algunos sectores del movimiento maya que “temen perder poder y espacios” (1997: 7). De hecho en el editorial de Iximulew citado anteriormente se acusa a esas mujeres que desde el “movimiento de género” se permiten cuestionar esta “cosmovisión maya”, calificándolas de “etnocidas” (*ibid*: 7). Frente a ello, Pop señala que “las críticas y estigmatizaciones van más hacia nosotras que hacia los hombres y se centran más sobre aspectos personales, trivialidades intencionales que desvían y minimizan nuestros aportes en los diferentes espacios en donde nos desenvolvemos y es practicado por hombres y mujeres por igual” (1997: 7).

### 3 El traje como afrenta a la sociedad

A través de innovaciones en el símbolo visual del traje, las mujeres han introducido innovaciones para lograr su propia representación y con ello quieren promover la acción política.<sup>21</sup> El uso de múltiples huipiles y, con ellos, de otros elementos y adornos diversos, es una práctica desarrollada conscientemente por estas mujeres. A ellas las distingue la politización que hacen de las formas de vestir y la reivindicación de identidades mayas más amplias, por encima incluso de las diferencias -que también se reivindican- de las áreas lingüísticas. Es lo que se ha denominado "identidad común" (Otzoy, 1992), "identidad panmaya" (Hendrickson, 1995) o, simplemente, su autodenominación como Pueblo Maya.

Esta racionalización, concientización y acción creciente de la identidad étnica de estas mujeres se complementa y se enriquece a través de las prácticas cotidianas con un cambio muy significativo de actitud. Los comportamientos tradicionales de los indígenas en Guatemala han partido de negar la discriminación en sí misma, porque no se contestaba de parte de los apelados: "yo tampoco he sentido una discriminación, yo no le pongo asunto a la gente". Frente a ello, Dominga propone y practica una respuesta activa y retadora. Así cuenta que "lo que hace falta en las personas es tener un poco de conciencia, de respeto y ese equilibrio de pensamiento. Por ejemplo, en el bus dicen: 'María, María, pase adelante', o sea, nunca nos han visto como una persona, siempre nos buscan un apodo, porque yo no me llamo María y yo discuto con la gente. Un día me dice un chofer: 'María, María, ya te dije que te corrás para atrás'. Le digo: 'un momento señor, usted es mi empleado' -le dije- 'usted no debe de tratarme así porque...', '¡si no, te bajo!' -me dijo-. Entonces yo le dije: 'usted es un empleado, usted está prestando su servicio y por lo tanto usted debe de tratar bien a la gente". Me dijo: '¡bajate, bajate!' y le digo: 'no me bajo señor, a menos que usted me baje'. Entonces se ha puesto el señor como mil demonios y toda la gente se me quedaba viendo, me imagino que decían 'y ésta señora, ¿quién...?'"

La penetración a espacios sociales y laborales donde hasta recientemente las mujeres mayas no habían tenido paso indica una apertura de sus espacios vitales y

---

<sup>21</sup> Anya Peterson se refiere a la producción de "estilo" en los grupos étnicos a partir de símbolos y estereotipos cuando se busca el reconocimiento de la diferencia. Son ingredientes de la interacción humana cuando la identidad étnica asume más significancia. El propósito es crear prestigio y, gracias a su efectividad y poder de convocatoria e identificación, alcanzar un control económico, político y social entre el grupo frente a la nación. El "estilo" propio que desarrollan está incorporado en múltiples manifestaciones: canciones, bailes, lenguas, ritos, traje, religión, tatuajes..., y no implica necesariamente el sacrificio de ciertos aspectos deseables del "estilo nacional" (1982 y 1990).

de la eterna asociación de indio con pobre-campesino o desposeído. Con esta ruptura y reacomodo de las divisorias étnicas ya no sólo encontramos el reclamo de la diferencia, sino el reclamo a la equidad respecto a la presencia en otros ámbitos sociales, económicos, vitales. Acompañando este proceso, los cambios que se están produciendo en las formas del vestir -entendido de una manera amplia- suponen la incorporación -reinterpretada o no- de prendas, aditamentos, adornos, muchos de ellos propios del vestuario de la sociedad no indígena, que expresan tanto gustos personales, como diferencias económicas. Son construcciones diferentes del ser mujer maya. De esta manera empiezan a enfrentar las contradicciones mismas de su urbanización y su "aculturación" y a traspasar, cada vez con más claridad, las fronteras entre lo que es el traje maya y el vestido ladino. La distinción urbana lleva a las mujeres a usar bolso; la comodidad, a usar zapatos o broches para el pelo; el gusto, a usar maquillaje.

La presencia de la mujer maya en el mundo urbano nos advierte sobre un tiempo en que han llovido transformaciones muy significativas. Por eso encontramos discursos contradictorios en torno a la apertura de espacios de interrelación social y de presencia indígena, junto a su aparente acentuación en las formas mayas y en el mantenimiento de la frontera étnica; o entre el vestir como expresión de libertad individual y el vestir como símbolo étnico. Por ejemplo, refiriéndose a lo que es la posibilidad de que la mujer indígena se bañe en traje de baño en lugares públicos, "yo pienso que es muy interesante tener una visión muy amplia de pensamiento y todo eso, sin embargo, yo creo que es mucho más importante conservar nuestra cultura, me pueden llamar a mí muy anticuada y todo, pero eso es parte de aquí, que me han heredado a mí, porque en el *Popol Vuh* dicen nuestros abuelos: 'nunca se olviden de su traje, de nuestro traje y de su idioma', cuando yo leo esto pues siento algo bien profundo y, cuando veo situaciones como ésta pues, la verdad, es que no me parece bien. Bueno, en una playa está bien porque no me puedo meter con mi traje en el agua pero, sólo por querer hacerlo, por sentirme bien ante la otra sociedad, no lo hago, porque es como que me quito todo lo que tengo". Carmelina se expresa con contundencia, "de plano tiene que ver con la forma de pensar cada persona, la forma de interpretar cada situación. Yo desde pequeña me ha gustado jugar el basket, yo participaba, a mí me gusta mucho, entonces a mí no me molesta que me miren así, porque tenemos derecho a participar de otras actividades. ¿Quién ha dicho que el indígena tiene que seguir comiendo frijoles todo el tiempo?, ¿vivir en una casa de paja todo el tiempo?, hay cuestiones que son relacionadas con la cuestión económica y que por lo tanto no pueden tener otras oportunidades que tienen derecho de tener".

#### 4 Imagen y espacios laborales

Hemos apuntado brevemente algunas peculiaridades de un novedoso espacio laboral que convoca a mujeres mayas con cierto nivel de estudios medios y superiores que es el de las organizaciones de desarrollo y académicas, y que no deja de remitirnos a un “reducto” étnico-laboral. Las vivencias laborales en la ciudad para estas mujeres que visten el traje maya suelen ser rigurosas porque les impide una interrelación entre iguales. La posibilidad de salir a este bombardeo psicológico y a esta afrenta étnica se encuentra principalmente en estas instituciones donde se requieren mayahablantes y “mayasímbolos”. En estos círculos se promueve un proceso de fortalecimiento de la autoestima y de revalorización del ser maya. Se aboga entonces por un rechazo a la discriminación étnico-cultural, donde un elemento importante de negociación es el traje maya en sí mismo, lo que demuestra la capacidad de movilización y la efectividad de este símbolo étnico. Pero también se han señalado, por parte de las mismas mujeres mayas, algunos cuestionamientos a la manipulación que esto mismo lleva implícito desde las instituciones y directivos que lo promueven y desde las desiguales relaciones laborales cotidianas en que ellas se insertan. Por otro lado, con sus visiones y formas diferentes de vestir reflejan que hay otros factores en juego: la diferenciación socioeconómica y de *status*, el consumo, el gusto y la estética de cada una con la incorporación y resignificación de ciertas piezas del vestuario propio de la sociedad no indígena.

Las palabras de estas mujeres que residen y trabajan en la ciudad de Guatemala nos han permitido acercarnos a sus experiencias de ser símbolos étnicos al vestirse con corte y huipil en este espacio urbano. Nos están perfilando otra construcción de lo que ha podido ser hasta ahora la mujer indígena en Guatemala y diferentes niveles de racionalización respecto a ello. Las mujeres que han logrado un acceso a la capacitación, se asocian a experiencias novedosas: sus vivencias durante el proceso educativo y en instituciones de desarrollo, académicas y políticas con sus mundos de relaciones, nos permiten explicar cómo para ellas la asunción del traje maya es la asunción de su función simbólica de interpelación y afrenta política. Se dirigen a la sociedad capitalina y guatemalteca enfatizando su diferencia étnica frente a los no indígenas y su “urbanidad” frente a sus contrapartes campesinas.

Pero hay otros nichos laborales donde se encuentra una significativa presencia de mujeres indígenas que remiten a contextos de interacción social y experiencias bien distintas. Ya vimos cómo dentro del mercado de La Terminal encontrábamos mujeres que mantienen una relación intensa con su municipio, conservando sus señas de identidad municipales y una doble vida como parte de una comunidad y como parte de la ciudad capital. Diferentes son las mujeres residentes urbanas del

mercado, a quienes les gusta ponerse huipiles de diversos orígenes y desarrollar su carga estética: nos están tratando de mostrar básicamente su distanciamiento de una identificación rural y local. A partir de su recreación del traje también están desarrollando unas formas de indianidad diferentes a las "tradicionales rurales", apelando a otros indígenas en el interior de este espacio y llamando la atención en su distinción de las mujeres migrantes del mismo mercado: son mujeres capitalinas. Como las mujeres "estudiadas", se insertan en la ciudad desde su permanencia en unos espacios relativamente favorables hacia su identidad maya. Esto supone, para las comerciantes, el trabajar y vivir cotidianamente en "la isla" que es el mercado de La Terminal y que podría hacerse extensible a otros mercados urbanos. Pero, para unas y otras, son espacios etnizados, donde el ser indio encuentra cierto refuerzo dentro de la cotidianidad urbana capitalina, son espacios colectivos de reforzamiento y no de cuestionamiento identitario.

Otro ámbito muy diferente es la tortillería, una actividad donde las fronteras entre espacio reproductivo y productivo son borrosas y donde las relaciones sociales se realizan de cara al interior del hogar. Esta oportunidad laboral se autogenera por las mujeres responsables del hogar y en ellas suelen insertarse también otros miembros del mismo, especialmente las hijas, por lo que es un ámbito de trabajo altamente feminizado. Las tortillerías nos hablan de un aislamiento frente al resto de la sociedad, son un reducto étnico de tamaño doméstico, un *ghetto* como el mercado o las ONGs, pero limitado a lo familiar, tal vez a lo paisanal si se contratan ayudantes. Responden a una lógica del hogar donde se aúna la concepción grupal, propia de los indígenas, y unas limitadas relaciones sociales. De hecho, en las tortillerías se encuentra una alta conservación de los rasgos étnicos externos: lengua, vinculaciones intensas con el lugar de origen y, por supuesto, traje. Se podría plantear que probablemente sea en estas tortillerías donde las mujeres son más conservadoras respecto a una vestimenta que las identifica de forma más directa con su lugar de origen. Por eso, sus autorrepresentaciones tendrían más sentido hacia la sociedad familiar que hacia la capitalina.

Frente a estos "*ghettos* laborales" de los mercados o las tortillerías, el servicio doméstico es otro de los tradicionales nichos laborales para jóvenes migrantes indígenas. Normalmente estas muchachas que llegan a servir van a pasar por una experiencia llena de tensiones. El servicio doméstico supone unas interacciones sociales más restringidas y, por su ubicación intradoméstica, más confusas respecto a la relación con "los patrones" porque, en la intimidad del hogar, todo el colectivo funge como una supuesta "familia". Muchas de ellas deben ponerse uniforme de servicio y modificar sus formas de vestir camuflándose de modo más acorde al nuevo microcosmos de vida y trabajo. Algunas abandonarán el traje maya mientras

para otras se produce una autoafirmación respecto al mismo, pero en general se puede plantear que van a ir descubriendo con el tiempo su propia imagen. En su acomodación a otras costumbres en otro contexto vital, al enfrentar su experiencia urbana a su experiencia rural y obtener sus propios salarios, estas jóvenes satisfacen algunos de sus gustos en el consumo, especialmente en el vestir, y establecen otras relaciones sociales pese a los escasos conocidos que tienen en la ciudad y al mínimo tiempo de ocio con que cuentan. La moda femenina, como bien se observa los domingos en el Parque Central de la ciudad de Guatemala, es la vía de expresar la nueva sofisticación urbana y en que las mujeres inmigrantes crean una feminidad alternativa que modifica las visiones dominantes de la mujer perfecta e ideal que se les transmite desde los patrones o de la mujer indígena "tradicional rural" que ellas han sido antes de su arribo a la ciudad (Gill: 1994).

Estas apropiaciones también son percibidas por una joven estudiante de lingüística en la Universidad Mariano Gálvez, que a la vez incorpora prejuicios que podríamos considerar de *status*: "las estudiantes ya tenemos nuestra forma de vestir también, lo distingo inmediatamente. Si usted va al Parque Central o al zoológico se queda triste al mirar la situación de todas las señoritas, las características no las podemos perder, se ve ahí, detrás de la falda y la blusa, que ahí va una mujer maya. Se puede distinguir inmediatamente, por el traje, o sea usan una blusa verde con una falda celeste, una blusa roja con una falda rosada, celeste. Puede ver bien el estilo de zapatos que usan, el estilo de traje, todo, todo. Por los colores, porque no saben combinar. Yo ya he visto cómo es una señorita de verdad que es mestiza, se puede ver su calidad de presentación y de trabajo, y puede ser mestiza que trabaja en una casa también, o sea tiene su propio gusto. En cambio ellas no: unos aretones que no combinan con su traje. Es muy triste hablar de eso pero es la verdadera realidad, los zapatos son zapatos que no están bien hechos, son zapatos que no son del diseño que usan las mujeres de verdad que son de la ciudad, estilos muy diferentes, colores muy diferentes, o sea no combinan y se pueden diferenciar fácilmente. Les preguntábamos a las patojas: 'Y usted ¿por qué se hace eso?', dice: 'es que mi patrona me dijo que así me veo bien'".

La maquila es un ambiente laboral muy diferente de esta experiencia relativamente individualizada del servicio doméstico, son fábricas que se imaginan como el prototipo de la "globalización" y de la tecnología. Son una nueva forma de emplearse para jóvenes de los barrios populares urbanos y también, como parte de ellos, para las indígenas. De un modo más sutil también se imponen unos patrones de conducta y de modas hacia la colectividad trabajadora. En una investigación sobre la maquila (Camus, 1994), los gerentes entrevistados solían considerar el cambio en la indumentaria de las mujeres indígenas como algo positivo que

demostraba al empleo de la maquila como un avance, un progreso de la “civilización”. Enfatizaban cómo las muchachas que portan el traje maya “no se tardan un mes con el corte”, “por la oportunidad de comprar lo que quieran” pronto se ponen minifaldas y “se desenvuelven”. Al mismo tiempo había uno que reconocía con triunfalismo que en realidad el 85% de los empleados son indígenas ladinizados. Aquí podemos pensar que las chicas construyen sus imágenes hacia la colectividad, pero habría que acercarse mejor a los cuestionamientos que las maquilas introducen de cara a las muchachas indígenas y sus trajes, porque son espacios de socialización significativos para la actual sociedad urbana.

El común origen étnico de las mujeres que podemos calificar tentativamente como “estudiadas” y “populares”, sus semejantes experiencias de discriminación en la ciudad y su contexto socioeconómico diverso pero no cualitativamente ajeno, nos permite pensar hipotéticamente que se produce una comunicación entre sus *status* diferenciados y que se dan combinaciones e híbridos: la imagen y la práctica de la indianidad esconde una riqueza y una fuerza que nos debe ayudar a acercarnos a la comprensión del fenómeno étnico más allá de los dogmas y de los modelos, a observar con mayor sutileza las militancias y sus discursos junto a todas esas prácticas llenas de contradicciones y de vitalidad.

Aunque hay diferentes formas de ser mujer maya en la ciudad, que responden a pertenencias socio-espaciales y grupales, a niveles socioeconómicos y políticos distintos y a racionalizaciones identitarias más o menos desarrolladas, todas enfrentan una discriminación étnica y un rechazo social semejante. Deben enfrentar múltiples obstáculos y fuertes recriminaciones, el ascenso social les es negado por ser indias: “traje, facciones, costumbres, son siempre factores de discriminación contra los mayas. Yo vivo estas experiencias a diario. No importa quien seas (educada o no educada), ellos [los ladinos] te ven como un objeto folklórico solamente”, dice una mujer maya estudiante de la universidad (Otzoy, 1988: 120). Pese al dominio de las formas y costumbres urbanas y su conocimiento del español, al fin, para todas estas mujeres se sufre en la ciudad capital el mantenimiento de una frontera étnica que se continúa practicando socialmente desde la discriminación y la subordinación tradicional, imponiéndose su “inferioridad natural”. Podemos plantear que para las mujeres de sectores populares ser indígena maya es aún más difícil que para las mujeres “estudiadas” porque, aunque no estamos ante campesinas, su asociación a la exclusión socio-económica es más intensa y las posibilidades de manejar su adscripción más limitadas. Todas negocian, desde sus posibilidades, nuevas identidades sociales asociadas a clase, a empleo, a etnicidad, a género y a sexualidad y generan, con sus propios códigos y lenguajes, otros indicadores de la etnicidad. Es difícil saber hasta dónde se va a mantener una sociedad rígida y

compartimentada, con un mercado de trabajo segregado, marcada por la barrera étnica y los estereotipos, la polarización socioeconómica y la incomunicación, porque estos marcos están en transformación.

El espacio simbólico de la dominación étnica que es la ciudad de Guatemala, donde se espera que sus residentes se uniformen bajo el "vestido occidental", se ve cuestionado por unas mujeres que con solo la práctica de vestir de forma distintiva están llamando la atención al olvido en que se encuentran. La "espacialización" del poder que consigna tradicionalmente a los indígenas a la periferia del "sistema" (Alonso, 1994) se ve impugnada por la presencia de mujeres estudiadas que reclaman igualdad de condiciones respecto al resto urbano y el respeto a la diferencia o, de manera más larvada, por mujeres que cotidianamente hacen del traje simplemente parte de su identidad. Podemos pensar que el traje maya adquiere en la ciudad un sentido de provocación y reto frente a la sociedad guatemalteca y, en este sentido, se puede reivindicar la afrenta que padecen las mujeres que portan el traje maya frente a la hegemonía de la diferencia étnica, en que la estamentación social ha supuesto la exclusión social. Todas las mujeres están haciendo política porque sus prácticas cotidianas se simbolizan en el traje, en torno al cual articulan un importante eje de contestación.

**CONCLUSIONES**

## CONCLUSIONES

---

El objetivo de esta publicación ha sido mostrar diferentes formas en que actúa ese "discurso no oficial" (Williams, 1993) que conlleva la diferencia étnica y que, en el caso de Guatemala, legitima el carácter estamental de la sociedad (de la Peña, 1988). Se ha podido apreciar que este discurso y lo que implica continúan prevaleciendo en la capital a pesar de que ésta, a su vez, se concibe como el ámbito por excelencia de la movilidad social personal, donde el indígena llega teóricamente a "redimirse" de su condición de atraso e ignorancia. De manera que esta imagen, vinculada a la "modernidad", se ve superada por la de los estereotipos étnicos, asociada a la historia colonial de Guatemala y a las prácticas de discriminación que implica. Esto nos muestra la fuerza del discurso "extraoficial" de la etnicidad, que se superpone e incluso entra en conflicto con el "oficial". También hemos podido apreciar que esta forma de exclusión se complementa, va unida y se relaciona con otros muchos elementos de lo que significa ser indígena en una sociedad como es Guatemala. A pesar de la aparente simplicidad que supone hablar de "sociedades segmentadas" o de "estamentación", su realidad no es tan transparente, y el mero hecho de hablar de indígenas urbanos es quizá la mejor prueba.

En estas conclusiones queremos recoger de una forma muy breve algunos de esos aspectos que han ido apareciendo como nuevos elementos de análisis a los que hay que prestar atención, y vamos a ponerlos en relación al momento concreto en que se dan: la realidad sociopolítica actual de Guatemala, para darles un carácter dinámico y poder pensar en ellos hacia el futuro, hacia una mejor interpretación de ese porvenir que todos contribuimos a construir.

Los resultados del análisis hecho a partir de la inserción laboral de los habitantes de La Ruedita nos permiten decir que en la subsistencia cotidiana -en el

empleo en concreto- intervienen elementos distintos de las mismas características de los individuos y sus hogares, por lo que estos factores -que han sido los tradicionalmente considerados en el análisis de las opciones de empleo-, pueden afectar de forma diferente según la adscripción étnica de los sujetos. Por otro lado, esta delimitación de los espacios laborales marcada por los estereotipos étnicos condiciona además las relaciones sociales de los individuos de tal forma que favorece su reproducción. Pero también el caso de algunas de las familias indígenas evidencia cómo, a través de una estrategia definida, se puede llegar a romper algunos de los elementos que configuran esa exclusión, poniendo las bases para que otros se debiliten.

Quizá lo más significativo de este estudio ha sido mostrar que no se puede considerar la diferencia étnica únicamente en términos de un acceso distinto a los medios de reproducción -ya sea por factores socioeconómicos o ideológicos-. Las formas propias de entender y concebir el hogar y las responsabilidades domésticas nos han permitido percibir esa continuidad cultural que la indianidad ha mantenido a través del tiempo (Warren, 1992: 5). Este significado propio que los indígenas otorgan a las relaciones domésticas ya ha sido detectado en trabajos previos como un principio que les diferencia del resto de los sectores populares urbanos. Es, claramente, un ingrediente difícil de aprehender, pero del que urge un estudio más detallado, dada la centralidad de este ámbito en la subsistencia cotidiana y, por tanto, las implicaciones que pueda tener en ella la forma en que se conciba. Sin caer en la consideración "esencialista" de que existe una "cultura indígena" o una "cultura maya" inmutable a través del tiempo y los procesos históricos, sí hay que afirmar que las diferentes formas de vivir y dar significado a esa experiencia histórica ha conferido a los indígenas unas herramientas propias a la hora de concebir al entorno en que viven y las actividades que realizan en él. Así, el poner atención a la capacidad de acción propia de los sujetos debe ser una tarea complementaria a la de conocer las estructuras sociales e ideológicas en que están insertos. Descuidar una de las dos supondría una visión parcial.

Y este énfasis en las percepciones de los sujetos es lo que se ha privilegiado en el capítulo dedicado a los comerciantes de La Terminal. En él se ha querido profundizar en la relación existente entre la inserción laboral y la social, viendo cómo el estar situado laboralmente en un "nicho" específico como es este mercado, condiciona la forma de entender la ciudad y, sobre todo, de percibirse en ella. En este sentido, lo más destacable es que, pese a que existe una diversidad de comportamientos y percepciones en relación a cómo se haya dado esa inmersión en el mundo urbano, la vida insular que supone ser un comerciante de La Terminal no sólo se remite al empleo, sino que se extiende a todas las experiencias cotidianas de quienes

habitan el mercado. La identidad étnica está en estrecha relación con el resto de las vivencias y posicionamientos históricos y cotidianos del grupo y del mismo sujeto.

Este universo de La Terminal es, junto a las colonias populares, el lugar donde se patentiza esa exclusión del indígena en la formación étnica “tradicional” de Guatemala. Pero no hemos de olvidar que la mayoría de los no indígenas también sufren una clara exclusión socioeconómica, esa que les hace decir que son “pobres, pero no indios”. Es decir, como parte de los sectores populares urbanos que son, estos indígenas están inmersos en una situación de crónica precariedad. Por ello merece la pena detenerse un momento en las percepciones que estos sujetos tienen de su posición tanto en el sistema social como en el quehacer político que lo rige.

El discurrir económico de los últimos tiempos no parece mostrar que la salida de la crisis económica que se vive desde hace unas décadas esté cerca, ni que haya unas perspectivas muy halagüeñas en lo que respecta al nivel de bienestar de la mayoría de los habitantes del país.<sup>1</sup> Esta caída del nivel de vida es claramente apreciada por los sujetos que la han vivido y, en este sentido, habría que resaltar la coincidencia existente en las percepciones de la situación económica: todos consideran que está peor que “antes”. Las mujeres lo suelen expresar en términos del aumento de los precios de los productos de consumo diario: “Uno lucha porque todo está caro. El maíz, ¿a cuánto está ahora?, casi a quetzal la libra, y el molino antes estaba a veinte *len*, treinta centavos, un guacalito para ir a moler cobraban, ahora no baja de a quetzal el guacalito. Todo está caro, el azúcar a uno sesenta, a uno sesenta y cinco. Todo sale caro, tenemos que ver qué hacemos, trabajar... si no, me muero de hambre, vergüenza es que voy a ir a robar”. En los hombres, esta realidad se constata a veces en relación a su empleo, como comenta este albañil: “La economía va cambiando, mucha gente quiere construir, pero por el asunto de los materiales, que van subiendo cada día, la gente no puede”.

Y esta conciencia unánime no sólo es respecto a su realidad material, sino que se extiende a la percepción que tienen de su posición en el sistema político guatemalteco. Pese a los cambios que supuestamente se están dando en las formas de hacer política, estas personas no consideran que el actual Gobierno demuestre

---

1 En FLACSO (1997) se habla de una “fase negativa del ciclo económico”, plasmado en una desaceleración desde 1996 que proviene tanto de la caída de capacidad de compra de la población como de otros factores. Para 1996, el INE consideraba que la canasta básica para una familia de 5 personas era de Q1,062, mientras el salario mínimo no llegaba a los Q. 600 (citado en La Hora, 17-7-97). Este mismo diario citaba un informe hecho en Suiza, que consideraba a ciudad de Guatemala como la cuarta más cara de Latinoamérica, siendo Guatemala como país el penúltimo del continente en ingreso por habitante.

preocupación alguna por su situación. De una forma sorprendentemente similar a los testimonios recogidos hace seis o siete años (Pérez Sainz *et. al.*, 1992), se encuentran básicamente dos posiciones a cual más desalentadoras. Unos directamente desconocen el funcionamiento del sistema político: "tal vez hay algún poco [del gobierno] que sí ayuda a la gente pobre, pero como uno no se da cuenta, no está al tanto de ellos...". Otros no consideran que el sistema político les represente ni, mucho menos, que les favorezca: "[El presidente] sólo se preocupa por la gente que tiene dinero, y los partidos políticos sólo cuando les conviene andan ahí". El Gobierno, como institucionalización del poder, es el blanco habitual de las críticas, pero en algunos casos, como planteaban los participantes en una reunión de la Asociación de Comerciantes de La Terminal, éstas se extienden más allá haciendo referencias concretas a los grupos de oposición política: "la AEU, los sindicatos ¿dónde están?, se vendieron, ¿qué pasó con la URNG?, ¿qué está haciendo la Rigoberta por nosotros?, en absoluto nada".

En estos testimonios, además, vemos que la experiencia cotidiana de pobreza e inseguridad hacia el futuro se sobrepone a los discursos que hablan de "cambio" o de la tan renombrada "paz". La finalización del conflicto armado que ha marcado a los guatemaltecos por generaciones es visto tanto por sus protagonistas directos como por analistas de diversa índole, y con sobrada razón, como un punto de inflexión en la historia de Guatemala y sus habitantes. Sin embargo, entre los entrevistados la visión no es tan optimista. Algunos de ellos tienen una lectura "política" de la realidad: "[se ha firmado la paz, pero] todavía hay enfrentamientos, por Sololá imagínense lo que pasó, con la matanza de campesinos. Con tanta pobreza no puede haber paz. Que [el presidente] les comprara tierras a los campesinos y les diera, así tal vez cambiarían las cosas, porque por eso pelea la gente, porque no hay tierra donde cosechar ellos algo". Pero, en general, a quienes pueblan y construyen la ciudad capital desde sus escalones más bajos se les escapa el sentido de esta "paz". Algunos, con claras referencias religiosas, lo encuentran demasiado ceñido y extrañan la falta de un cambio de moralidad: "ya firmaron la paz, pero ahora dígame usted, a veces tenemos paz por nuestro Señor Jesucristo, es lo único, pero de las personas, no. Yo siento que es igual, que es lo mismo, no siento ningún cambio. A nosotros nos tratan igual allá [en el trabajo], no dicen: 'si ahora hay paz, tranquilidad, ya no les vamos a molestar', es igual".

Pero para la mayoría, la mención de "la paz" se relaciona automáticamente con un hecho que marca sus vivencias cotidianas de forma brutal: la delincuencia y la inseguridad ciudadana, uno de los elementos más preocupantes de la realidad social actual en Guatemala (Gutiérrez, 1997). Los testimonios son muchos y variados, van desde la constatación de los hechos al relato de las consecuencias directas

en su vida: “El año pasado mataron a un vecino de aquí, ahí en donde está el chorro le mataron, y como a los pocos días mataron a un patojo, por gusto, de unos quince años tal vez el patojo que mataron. El señor acarreando agua estaba a media noche, a la una lo mataron y así tranquilo se lo bajaron los muchachos”. Una mujer nos cuenta que “cuando venía en el ruletero, ¡ay Dios!... [yo] venía atrás, [habían] unos hombres horribles, el chofer horrible, el ayudante horrible, ¡ay, Dios mío!... venía bajando todos los santos del cielo, porque pasaban a la par mía y habían dos muchachos que se venían para la puerta de atrás y a mí se me quedaban viendo, ahí sí que sólo me agarraba mi bolsa, porque ahí sí que si me llegan a agarrar me voy fea, porque ahí traía mi pisto”. En algunos lugares se convive cotidianamente con la penetración de las actividades del narcotráfico: “ahorita desgraciadamente tenemos un mal aquí, esto es nuevecito, es una persona la que trajo eso aquí, una persona de la colonia que él estaba metido en eso allá, que iba a vender entonces. El que es el mero narco le puso el ojo a la colonia: ‘ah -dijo-, encargate de ese sector’, entonces ya le dio este sector y ahora él hasta carro tiene”.

En La Terminal, a la baja de ventas producida por la caída del poder adquisitivo, se ha sumado la debida a la actividad de delincuentes en el área, que afecta directamente a la subsistencia cotidiana y a la sensación de indefensión de los comerciantes. Incluso han llegado a asaltar los baños públicos, uno de los lugares más transitados: “hace como tres semanas, entraron, me pagaron, no querían papel, sólo mingitorio. Al regreso, cuando yo estaba agachada, ¡chac! ¡chac! ‘jéste es un asalto!’ , jamás había escuchado tronar una escuadra, dije yo ‘ahí está todo’, y cuando ellos se fueron yo le di gracias a Dios, me llené de nervios y me dio un dolor en el corazón. Y ahora yo ando con el miedo”. Tal es el miedo, que la Asociación de Comerciantes, que apenas tiene tres años de haberse creado, promueve y va a apoyar económicamente la instalación de una comisaría de la nueva Policía Nacional Civil dentro del recinto del mercado.

En definitiva, la experiencia cotidiana de estos sectores populares está de tal manera marcada por la pobreza y la inseguridad, que no pueden percibir el sistema político más que como ajeno, incluso hostil. Las palabras de un joven chofer de camioneta, furioso por la reciente muerte de un compañero a manos de delincuentes, expresa esta sensación de impotencia y frustración: “Es imposible que el presidente se preocupe por los pobres, ellos están estables donde están, y ya a él no le importa la gente, se puede ver demasiado que no le importa la gente, a él lo que le importa más que todo es salir de pobre él y dejar pobres a los demás... Prácticamente uno de pobre le sirve de escalera a los demás, para que vayan subiendo ellos poco a poco... En 10 años esto se está arruinando, las personas llegan a sentarse allí, al mando, ellos llegan a base de la misma delincuencia, porque yo no creo que por mucho dinero que

tenga uno va a estar haciendo papelitos, propaganda, nuevos carros, y que voy a pagar un dineral... Eso [de la paz] más vino a terminar de joder, qué van a hacer con tanta gente, esa gente que estaba metida en las montañas, esa es la delincuencia que hay ahorita... ¿Qué fue lo que hizo ese idiota del Presidente?, declararle la guerra a los narcotraficantes y ¿sabe cuántos policías le mataron en Villa Nueva?, ya le mataron como ocho ya, de los nuevos [PNC], que bien entrenados...”.

En un momento en que el Gobierno de Guatemala legitima su labor a través del supuesto esfuerzo por salir de un modelo de participación política marcado precisamente por la exclusión, estas palabras son una evidencia de que, hasta la fecha, ésta no ha llegado a los sectores populares urbanos. Por el contrario, continúan identificando pobreza y exclusión política de una forma casi automática. Sus testimonios son una advertencia de la necesidad de abrir espacios políticos, más allá de los gestos propagandísticos. Porque lo que sí se siente, y con fuerza, es la voluntad generalizada de romper con el eterno muro de silencio, que pareciera estar resquebrajándose y que exige acompañarse de una clara vocación por terminar con las desigualdades sociales. Si no, se puede llegar a lo que Jonas (1997) considera el nuevo “monstruo” de la democracia sin ciudadanía porque, como apuntaría Bryan Roberts (1995), la ciudadanía política y la social han de ir de la mano.

Pero además de vivir las angustias de la vida de cada día, como sujetos étnicamente diferenciados, los indígenas de la capital también están insertos en otro proceso: la lucha que los actores mayas están llevando adelante por un cambio en las relaciones sociales en Guatemala, para que el reconocimiento de la diferencia no conlleve la desigualdad. Esta movilización política está incidiendo también en la forma en que los indígenas urbanos viven y perciben cotidianamente su etnicidad, a pesar de que hay que señalar la falta de atención por parte de sus líderes e instituciones a su situación como indígenas urbanos y pobres.

En estos sectores populares indígenas no parece existir mayor conocimiento de la actividad desarrollada por las organizaciones políticas mayas. De hecho, el término “maya”, con lo que conlleva simbólicamente, no es en general conocido en esta acepción, ni mucho menos utilizado para la autoidentificación. Pero la variedad de inserciones y procesos laborales y sociales hace que se tiendan puentes entre estas dos realidades. Las palabras de dos jóvenes trabajadores, con niveles medio-altos de instrucción, exponen esta ambivalencia terminológica, cuestionándola incluso desde su sentido común: “[me identifico como] indígena, porque maya es muy diferente a indígena, mayas fueron nuestros ancestros ya en tiempos pasados, eran puros indios se le podía decir, y nosotros somos indígenas porque estamos mezclados con españoles”. “Soy indígena, maya, porque indígena saber por qué lo cambiaron,

porque ahora sólo maya dicen, pero porque supuestamente somos descendientes de los mayas, pero habría que buscar todas las historias cómo está todo eso”.

Por otra parte, la vinculación con las comunidades de origen supone una forma de estar al tanto de los cambios que se están dando en ellas. Así, un joven comerciante momosteco de La Terminal nos hablaba con orgullo del poeta k'iche' Humberto Ak'abal: “yo me doy cuenta que nosotros ya nos hemos estado superando, ahí con nosotros hay hasta poetas, si pues, Humberto Ak'abal. En varios lugares del mundo Humberto sí es un verdadero señor. Es de Momos, casi vivo cerca de él, yo lo conozco”.

El caso de las mujeres tratadas en el capítulo quinto es la mejor muestra de los alcances de esta transformación. Con su presencia en ámbitos laborales de “cuello blanco” están rompiendo los esquemas y estereotipos asociados a la etnicidad, evidenciando que se puede salir de los “nichos” cedidos a los indios en la construcción social de Guatemala y que la movilidad social es posible; y todo ello sin dejar de mostrarse ante el resto de la sociedad como las mujeres mayas que son. Pero su ejemplo también señala las dificultades, las trabas que se encuentran en el desarrollo educativo y laboral de estas mujeres y cómo el esquema de exclusión ideológica que hemos mencionado no es un ente etéreo, sino que sus efectos se encarnan en acciones y personas, en relaciones entre actores concretos. Otro obstáculo clave es lo limitado del espacio laboral a que aún acceden, que es interpretable como una continuación y prueba de la segregación.

Pero remitiéndonos a su lectura más amable, lo cierto es que su ejemplo rompe los estereotipos y las reglas implícitas de la convivencia social en Guatemala. Si, como han hecho algunas jóvenes de La Ruedita alentadas por la clarividencia de sus padres, estas mujeres se hubieran desprendido de sus marcas externas para lograr entrar en esos espacios educativos y laborales, no hubieran provocado mayor cuestionamiento: la norma no escrita que dice que el indio sólo puede ser analfabeto se hubiera cumplido. Pero precisamente la afrenta está en negarse, consciente o inconscientemente, a ello. Y, a lo largo del proceso, en el entorno de reivindicación que cada vez se vive más, eso supone ir asumiendo la carga positiva que conlleva la etnicidad y el papel de símbolos que juegan cotidianamente.

En definitiva, estos casos nos están hablando de una dialéctica continua entre las formas ideológicas de dominación y el empuje hacia el cambio que representan las acciones concretas de quienes las viven. No nos referimos sólo al caso de estas mujeres: la estrategia de los hogares indígenas de La Ruedita, de buscar su inserción en la ciudad sin por ello dejar de ser, a su manera, indios; la forma en que la isla de

La Terminal supone un referente casi obligado para todos los capitalinos, implican una forma de romper con la construcción étnica que se pretende mantener en Guatemala. Estos casos muestran cómo las estructuras sociales y simbólicas están en continua tensión con las actividades cotidianas. Es difícil acabar con estos esquemas ideológicos, pero no son estructuras inmutables que maniaten a los sujetos y les impidan actuar. Unos dependen dinámicamente de los otros de tal forma que es necesario un estudio continuo, pormenorizado y acucioso, si queremos ir comprendiendo lo que está sucediendo en sociedades tan complejas como la guatemalteca.

## **BIBLIOGRAFÍA**

## BIBLIOGRAFÍA

---

Adams, Richard Newbold

1995 *Etnias en Evolución social. Estudios de Guatemala y Centroamérica*. UAM-Xochimilco, México.

Albó, Xabier; Greaves, Thomas y Sandoval, Godofredo.

1983 *Chukiyawu. La cara aymara de La Paz: III. Cabalgando entre dos mundos*. CIPCA, La Paz.

Alonso, Ana María

1994 "The politics of space, time and substance: state formation, nationalism and ethnicity". *Annual Review of Anthropology*, 23.

Aranda, Josefina y Lailson, Silvia

1982 "El proceso de diferenciación social y económica entre los comerciantes de un mercado municipal urbano", *Nueva Antropología*, n° 19.

Arias, Jorge

1965 "La concentración urbana y las migraciones internas", en *Problemas de la urbanización en Guatemala*, VVAA, Seminario de Integración Social, Guatemala.

Arizpe, Lourdes

1975 *Indígenas en Ciudad de México. El caso de las Marías*. SEP-Setentas, México.

1986 "Migración indígena: ¿oportunidad de desarrollo o problema no resuelto?", *México Indígena* n° 13.

## AVANCSO

- 1991 *Vonós a la capital: Migración reciente en Guatemala*. Cuaderno de Investigación n° 5. Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales en Guatemala, Guatemala.
- 1993 *Aquí corre la bola. Organización y relaciones sociales en una comunidad popular urbana*. Cuaderno de investigación n° 9, Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales en Guatemala, Guatemala.

## Barth, Fredrik

- 1969 "Introduction", en *Ethnic Groups and Boundaries* The Little Brown Series in Anthropology, Oslo.

## Bastos, Santiago

- 1996 "Los indios, la nación y el nacionalismo", *Espiral*. Revista sobre Estado y Sociedad, Vol. 2, n° 6.

## Bastos, Santiago y Camus, Manuela

- 1990 *Indígenas en ciudad de Guatemala. Subsistencia y cambio étnico*. Debate n° 6, FLACSO-Guatemala, Guatemala.
- 1992 *A la orilla de la ciudad. Belén, una colonia periférica del Area Metropolitana de Guatemala*. FLACSO-Guatemala, Guatemala.
- 1993 "Establecimientos informales y hogares populares en ciudad de Guatemala. Un enfoque de género", en *Ni héroes ni villanas. Género e Informalidad en Centroamérica*, J.P. Pérez Sainz y R. Menjívar, coords. FLACSO-Costa Rica, San José.
- 1994 *Sombras de una batalla. Los desplazados por la violencia en ciudad de Guatemala*. FLACSO-Guatemala, Guatemala.
- 1995 *Los mayas de la capital. Un estudio sobre identidad étnica y mundo urbano*. FLACSO-Guatemala, Guatemala.

## Bossen, Laurel

- 1984 *The Redivision of Labor. Women and Economic Choice in four Guatemalan Communities*. State University of New York Press, Albany.

## Burgos, Elizabeth

- 1988 *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, Siglo XXI, México (1ª ed. 1983).

Camus, Manuela

1994 "La maquila en Guatemala: un acercamiento a sus relaciones laborales", en *Globalización y fuerza laboral en Centroamérica*, Juan Pablo Pérez Sainz, coord. FLACSO-Costa Rica, San José.

1996 "El discurso y la práctica de la diferencia étnica en Guatemala". *Seminario teórico Etnicidad e identidades culturales*, 1º semestre del Doctorado en Ciencias Sociales UdeG-CIESAS, Guadalajara.

Caplow, Theodore

1966 *Ecología social de la ciudad de Guatemala*, Cuaderno, Seminario de Integración Social Guatemalteca y Ministerio de Educación, Guatemala (1ª ed. en inglés, 1949).

Carmack, Robert (ed).

1991 *Cosechas de violencia*, FLACSO, San José de Costa Rica (1ª ed. en inglés, 1988).

Casaus, Marta

1990 *Linaje y racismo en Guatemala*. FLACSO. Costa Rica.

Cohen, Abner

1969 *Custom and Politics in Urban Africa. A study of Hausa Migrants in Yoruba Towns*. University of Texas Press, Berkeley.

Comaroff, John

1994 "Ethnicity, Nationalism and the Politics of Difference in an Age of Revolution", manuscrito para *Ethnicity, Identity and Nationalism in South Africa*, E. Wilmsen and P. McAlister (eds.)

Comaroff, John & Comaroff, Jean

1992 "Of Ethnicity and Totemism", en *Theory, Ethnography, Historiography*, Westview Press, Boulder, San Francisco, Oxford.

De la Peña, Guillermo

1988 "Poder local, poder regional: perspectivas socio-antropológicas", en *Poder local, poder regional*, Jorge Padua y Alain Vaneph coordinadores. El Colegio de México y CEMCA, México.

De Valle, Susana

1987 "Introducción. Etnicidad: discursos, metáforas, realidades", en *La diversidad prohibida: resistencia étnica y poder de Estado*, S. de Valle (comp.), El Colegio de México, México.

Demarest, William y Paul, Benjamin

1984 *Migrantes indígenas en Ciudad de Guatemala. Seminario de Integración Social*, Guatemala. (1ª ed. en inglés 1981)

DGE

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

1975 *VIII Censo de Población, 1973*. Dirección General de Estadística, Guatemala.

Díaz Polanco, Héctor

1981 "Etnia, clase y cuestión nacional", *Cuadernos Políticos* n° 30. Ediciones Era, México.

Epstein, E.L.

1978 *Ethos and identity. Three Studies in Ethnicity*, Tavistock Publications, Londres.

Escobar, Agustín

1986 *Con el sudor de tu frente. Mercado de trabajo y clase obrera en Guadalajara*. El Colegio de Jalisco / SEP, Guadalajara.

Falla, Ricardo

1980 *Quiché Rebelde*. Editorial Universitaria. Universidad de San Carlos de Guatemala, Guatemala (1ª ed. 1978).

FLACSO

1989 "Informalidad urbana y subsistencia popular" *Informe del II Curso de Especialización para la Investigación*. FLACSO-Guatemala, Guatemala.

1997 "Superar la incertidumbre: la coyuntura postbélica en Guatemala". *Diálogo* n° 4, FLACSO-Guatemala, Guatemala.

Funkhouser, Edward

1995 "Demand-Side and Supply-Side Explanations for Barriers to Labor Market Mobility in Developing Countries: The Case of Guatemala". *Documento*. Department of Economics, University of California, Santa Barbara.

García, Ana I. y Gomáriz, Enrique

1989 *Mujeres Centroamericanas, Tomo I*, FLACSO-CSUCA- Universidad por la Paz, San José de Costa Rica.

García, Brígida y de Oliveira, Orlandina

1994 *Trabajo y vida familiar en México*. El Colegio de México, México.

- García, Brígida, Muñoz, Humberto y Oliveira, Orlandina de  
 1982 *Hogares y trabajadores en Ciudad de México*. UNAM, México.  
 1983 *Familia y mercado de trabajo: un estudio de dos ciudades brasileñas*. El Colegio de México / UNAM, México.
- Gellert, Gisella  
 1994 "Ciudad de Guatemala: factores determinantes en su desarrollo urbano (de 1775 hasta la actualidad)", *Mesoamérica* n° 27.
- Gill, Lesley  
 1994 *Precarious dependencies. Gender, class, and domestic service in Bolivia*. Columbia University Press.
- Glittenberg, Jody  
 1994 *To the mountain and back. The Mysteries of Guatemalan Highland Family Life*. Waveland Press, Prospect Heights, Illinois.
- Goldthorpe, John H.  
 1987 *Social Mobility and Class Structure in Modern Britain* (2ª edición). Clarendon Press, Oxford.
- González de la Rocha, Mercedes  
 1994 *The Resources of Poverty. Women and Survival in a Mexican City*. Blackwell, Oxford, Cambridge (1ª ed. en español 1986).
- Goode, Judith and Schneider, Jo Anne  
 1994 *Reshaping ethnic and racial relations in Philadelphia. Immigrants in a divided city*. Temple University Press, Philadelphia.
- Gutiérrez, Edgar  
 1997 "De la seguridad nacional a la seguridad ciudadana". *Diálogo* n° 3, FLACSO-Guatemala, Guatemala.
- Horowitz, Donald L,  
 1985 *Ethnic Groups in conflict*, University of California Press, Berkeley.
- INE  
 1987 *Encuesta Nacional Sociodemográfica 1986-87. Región Metropolitana (vol III)*. Instituto Nacional de Estadística, Guatemala.

- 1990 *Encuesta Nacional Sociodemográfica, 1989, Región Metropolitana*. Instituto Nacional de Estadística, Guatemala.
- 1996 *X Censo Nacional de Población, 1994*. Instituto Nacional de Estadística, Guatemala.

Iximulew

- 1996 "Mujeres Mayas", *Suplemento del periódico Siglo XXI* en colaboración con el Centro de Estudios de la Cultura Maya -CECMA- y el Centro Educativo y Cultural Maya -Cholsamaj-, n° 8, agosto, Guatemala.

Jonas, Susanne

- 1997 "Las dimensiones de la democratización en Guatemala". *Diálogo* n° 8, FLACSO-Guatemala, Guatemala.

Langenberg, Inge

- 1989 "Estructura urbana y cambio social", en *La sociedad colonial en Guatemala: estudios regionales y locales*, Stephen Webre ed, CIRMA, Guatemala.

Le Bot, Yvon

- 1995 *La guerra en Tierras Mayas*. Fondo de Cultura Económica, México (1ª ed. en francés, 1992).

Lomnitz, Larissa

- 1994 "El concepto sector informal urbano: la confusión actual de sus definiciones", *Antropológicas* n° 9, UNAM, México.

Menjívar, Rafael, y Trejos, Diego

- 1990 *La pobreza en América Central*. FLACSO, Costa Rica.

Muñoz, Humberto, Oliveira, Orlandina de y Stern, Claudio (comps).

- 1977 *Migración y desigualdad social en la Ciudad de México*. El Colegio de México, IIS-UNAM, México.

Nader, Laura

- 1990 *Harmony, Ideology, Justice and Control in a Zapotec Mountain Village*, Stanford University Press, Stanford.

Otzoy, Irma

- 1988 "Identity and Higher Education among Mayan Women". *Tesis de maestría en Antropología*, Universidad de Iowa.

1992 "Identidad y trajes mayas". *Mesoamérica*, N° 23.

Pérez Sainz, Juan Pablo

1990 "Etnicidad y subsistencia en Ciudad de Guatemala, una aproximación a partir del estudio de casos de hogares indígenas" en *Ciudad, Subsistencia e Informalidad*. FLACSO, Guatemala.

1991a "Etnicidad y mercado de trabajo en Ciudad de Guatemala: una aproximación". *Anuario de Estudios Centroamericanos*, vol 16 n°2 y vol 17 n° 1, San José.

1991b *Ciudad de Guatemala en la década de los ochenta: crisis y urbanización*. Debate n° 10, FLACSO-Guatemala, Guatemala.

1991c *Informalidad urbana en Latinoamérica. Enfoques, problemáticas e interrogantes*. UNESCO / FLACSO-Ecuador / Nueva Sociedad, Caracas.

1994 *El dilema del Nahual. Globalización, exclusión y trabajo en Centroamérica*. FLACSO-Costa Rica, San José.

Pérez Sainz, Juan Pablo, Camus, Manuela y Bastos, Santiago.

1992 *Todito, todito es trabajo. Indígenas y empleo en ciudad de Guatemala*. FLACSO-Guatemala, Guatemala.

1993 "Trayectorias laborales y constitución de identidades: los trabajadores indígenas en Ciudad de Guatemala". *Estudios Sociológicos* Vol. XI, no 3, 1993. Centro de Estudios Sociológicos, El Colegio de México, México.

Pérez Sainz, Juan Pablo y Castellanos de Ponciano, María Eugenia

1991 *Mujeres y Empleo en ciudad de Guatemala*. FLACSO-Guatemala, Guatemala.

Pérez Sainz, Juan Pablo y Menjívar, Rafael, coords.

1993 *Ni héroes ni villanas. Género e Informalidad en Centroamérica*, FLACSO-Costa Rica, San José.

Peterson, Anya

1982 *Ethnic diversity. Strategies of diversity*. Indiana University Press.

1990 *Prestigio y afiliación de una comunidad urbana, Juchitán, Oaxaca*. INI-Conaculta, México (1ª ed 1968).

Pinto Soria, Julio César

1994 "Guatemala, una semblanza histórica", *Mesoamérica*, n° 27.

PNUD

1984 *Informe de desarrollo humano 1993*. PNUD-CIDEAL, Madrid.

- Pop, Amanda  
1997 “¿Dónde estamos y hacia dónde queremos ir?”. *Ponencia presentada al II Congreso de Estudios Mayas*, Universidad Rafael Landívar, 7 de agosto, Guatemala.
- Porras, Gustavo  
1995 *¡Déjennos trabajar! Los buhoneros de la zona central*. Debate n° 28, FLACSO-Guatemala, Guatemala.
- Portes, Alejandro y Sesenbrenner, Julia  
1993 “Embeddedness and Immigration: Notes on the Social Determinants of Economic Action” *American Journal of Sociology*, vol. 98 n° 6, mayo 1993.
- Portes, Alejandro y Stepick, Alex  
1993 *City on the edge. The transformation of Miami*. University of California Press, Berkeley.
- Roberts, Bryan  
1973 *Organizing strangers. Poor families in Guatemala City*. University of Texas Press, Austin & London.  
1995 *The Making of Citizens. Cities of Peasants Revisited*. Arnold, Londres.
- Roseberry, William  
1989 *Anthropologies and Histories. Essays in culture, history and political economy*. Rutgers University Press, Londres.
- Selby, Henry, Murphy, A.D., Lorenzen, S.A., Cabrera, I., Castañeda, A., Ruiz, I.  
1994 *La familia urbana en México. Mecanismos de defensa frente a la crisis (1978-1992)* CONACULTA, México
- Scott, James  
1976 *Weapons of the Weak*. Yale University Press, New Haven
- Sieder, Rachel  
1996 “La transición democrática y la construcción de un Estado de derecho pluralista en Guatemala: notas para la investigación del derecho consuetudinario”, *Polémica*, n° 2, IV época, FLACSO-Guatemala.

Smith, Carol

- 1984 "El desarrollo de la primacía urbana, la dependencia en la exportación y la formación de clases en Guatemala", *Mesoamérica* n° 8, Antigua Guatemala.
- 1990a "Introduction: Social Relations in Guatemala over Time and Space", en *Guatemalan Indians and the State*, C. Smith (ed.), University of Texas Press, Austin.
- 1990b "The origins of the national question: an hypothesis", en *Guatemalan Indians and the State*, C. Smith (ed.), University of Texas Press, Austin.

Solares, Jorge

- 1989 *Corrientes antropológicas sobre etnia y clase en Mesoamérica*. Cuaderno Debate n°2. FLACSO-Guatemala, Guatemala.
- 1992 "Guatemala: etnicidad y democracia en tierra arrasada", en *Los problemas de la democracia*, Aguilera et. al., FLACSO-Guatemala, Guatemala.
- 1993 *Estado y nación. Las demandas de los grupos étnicos en Guatemala*, FLACSO-Fundación Friedrich Ebert, Guatemala.

Stepick, Alex

- 1989 "Miami's two informal sectors", en *The Informal Economy: Studies in Advanced and Less Developed Countries*. A. Portes, M. Castells y L. A. Benton, eds. The John Hopkins University Press, Baltimore.

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.

Warren, Kay

- 1992 *The symbolism of subordination. Indian identity in a Guatemalan Town*. University of Texas Press, Austin (1ª ed. 1978).
- 1993 "Interpreting La Violencia in Guatemala: shapes of Mayan silence and resistance" in *The violence within. Cultural and political opposition in divided nations*, edited by Kay Warren, Westview Press.

Watanabe, John

- 1984 "We who are here": The Cultural Conventions of Ethnic Identity in a Guatemalan Indian Village, 1937-1980. *Tesis de Doctorado*, Harvard University.

Williams, Brackette

1989 "A class act: Anthropology and the race to nation across ethnic terrain", en *Annual Review of Anthropology* no.18

1993 "La jerarquización del sufrimiento étnico en los discursos nacionalistas norteamericanos sobre etnicidad, raza y ciudadanía". Ponencia presentada en el Seminario *La lucha por el estatus: la formación de grupos de estatus y la producción de cultura*, organizado por CIESAS-Occidente 6-8 de agosto, Guadalajara.

Wolf, Eric,

1957 "Closed Corporate Peasant Communities in Mesoamerica and Central Java" *Southwestern Journal of Anthropology*, vol 1 n° 13.

Worsley, Peter

*The Three Worlds. Culture and World Development*. University of California Press, Berkeley.

Este libro fue impreso en los talleres  
gráficos de Editorial Serviprensa  
C.A., en agosto de 1998. La edición  
consta de 1,000 ejemplares en papel  
bond beige de 90 gr.