

Papeles de Población

Universidad Autónoma del Estado de México

cieap@uaemex.mx

ISSN (Versión impresa): 1405-7425

MÉXICO

1999

Manuela Camus

ESPACIO Y ETNICIDAD: SUS MÚLTIPLES DIMENSIONES

Papeles de Población, octubre-diciembre, número 022

Universidad Autónoma del Estado de México

Toluca, México

pp. 161-197

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal

Universidad Autónoma del Estado de México

Espacio y etnicidad: sus múltiples dimensiones

Manuela Camus

Universidad de Guadalajara

Resumen

A partir del caso de los indígenas que son residentes en la ciudad de Guatemala, y con base en un trabajo de campo sobre tres universos urbanos, el artículo da cuenta de la diversidad de posibles relaciones entre la etnicidad y el espacio. Esto tiene que ver con las historias y dinámicas de distintos sectores indígenas con el mundo urbano: los comerciantes y abastecedores de la ciudad, la mano de obra disponible de los pueblos indígenas de las cercanías o los inmigrantes de la segunda mitad del siglo XX. Se señala que la ausencia del indígena en la ciudad ha estado ideologizada y falseada.

Otro punto importante que se aborda es cómo, con la globalización, el indígena sale a espacios de composición étnica mixta, desarrollando así una territorialización múltiple, que amplía los territorios considerados “étnicos”.

Abstract

Starting from the case of the natives that are residents in the city of Guatemala and based on a field work on three urban universes, the article talk about the diversity of the possible relationships between the ethnicity and the space. This has to do with the histories and dynamic of different sectors of indigenous with the urban world: the merchants and suppliers of the city, the available manpower of the indigenous towns of the proximities or the immigrants of the second half of the XX century. It is pointed out that the native's absence in the city has been ideological and falsified.

Another important point that approaches is how with the globalization, the native is leaving spaces of mixed ethnic composition, developing a multiple territorialization. With that they are enlarging the considered “ethnic” territories.

Introducción

Por la noche, en tierra quiché, en un sitio de culto de la montaña, un joven *aj q'ij*, encargado de evocar días felices y lugares cuyos nombres son propiciatorios de éxito en el amor y en los negocios, enumera la lista de una interminable topografía. Al cabo de una hora, insertados en los de todas las cumbres reconocidas como sitios de poder, los nombres de todas las calles del centro de la ciudad de Guatemala han sido esmeradamente citados (Lartigue, 1994: 275).

Lo que se presenta a continuación son unas reflexiones sobre las relaciones entre espacio y etnicidad, desde el caso de los indígenas que residen en la ciudad de Guatemala, donde se vienen a poner en cuestionamiento muchos sobreentendidos que tenemos arraigados por el efecto ideológico de “la

modernidad” o “la occidentalización”.¹ Para contextualizar lo que voy a referir, diré que la sociedad guatemalteca se ha venido presentando y autorepresentando dividida en dos bloques: “indios” y “ladinos”, étnicamente diferenciados y jerarquizados y con una proporción semejante de población. Esto se refuerza con su ubicación geográfica, que se supone rural para los primeros y urbana para los segundos, en lo que Ana María Alonso (1994) denomina la “espacialización del poder”. Esta diferencia étnica tan extrema nos habla de una construcción social con una fuerte carga ideológica y emotiva, donde se imbrican factores diversos, especialmente clase y cultura, en un contexto de desigualdad que permea las vivencias de los guatemaltecos por el hecho de serlo.

Como en otros países de Latinoamérica, la creciente presencia del indígena en la nación desde el proceso modernizador de mitad del siglo XX hasta sus postrimerías —cuando ha devenido en denominarse “globalización”—, ha despertado el interés sobre todo en su faceta político-cultural. El indio ha pasado de ser un elemento incongruente para la modernización a ser consustancial para el momento de la globalización. Del avance teleológico del desarrollismo que debía suponer la asimilación definitiva de esta expresión social asociada a formas coloniales premodernas, ahora nos enfrentamos a un discurso sobre la articulación de la homogeneidad y heterogeneidad cultural, que abre paso a la aceptación de la composición diversa de las sociedades contemporáneas y a la creciente participación social y política de estos grupos inferiorizados, aunque ello aún debe concretarse en la práctica.

La figura del “indígena urbano” con su creciente visibilización como parte de los sectores populares de la ciudad de Guatemala es la protagonista de este esfuerzo analítico que muestra parte de estas recomposiciones.² Con el giro que tomó la inserción del indígena al mundo urbano desde los años setenta se vienen creando otras bases materiales y culturales que permiten la recreación étnica y la producción de otras identidades, y este sujeto se puede constituir en un

¹ Forman parte de la tesis *Ser indígena en la ciudad de Guatemala*, desarrollada en el Doctorado en Ciencias Sociales de la Universidad de Guadalajara y el CIESAS occidente. Su metodología es de corte antropológico, es decir, se basa en un largo trabajo de campo, que recoge observaciones y entrevistas más o menos detalladas con indígenas de múltiples características, residentes en tres escenarios de la ciudad de Guatemala.

² Indígenas y ladinos son dos categorías socioétnicas, son dos construcciones con una genealogía histórica que han venido modificando su significado y su referente. A pesar de tratarse actualmente de dos adscripciones totales —en Guatemala se pertenece a un grupo o a otro—, la realidad es mucho más compleja y los problemas de autoadscripción y de adscripción diferida son múltiples. A lo largo del trabajo me voy a referir a indígenas o indios sin mayor cuestionamiento, pero también sin pretensión de esencializar, esperando que el lector comprenda que me refiero a sujetos que se han identificado o han sido identificados —en sus círculos próximos— como tales.

instrumento heurístico y en un símbolo de la sociedad guatemalteca de posguerra o contemporánea. Se está modificando la construcción social y cultural del indio como ese ser primitivo anclado a su tierra y su comunidad. También la idea de asimilacionismo cultural e identitario o “conversión étnica” ha quedado anacrónica, pero los indígenas urbanos son vistos socialmente como personajes incómodos, como indígenas “contaminados”, “igualados”, “lamidos” o “cambiados” y apenas se ven atendidos todavía por el discurso político mayista o, incluso, por el oficial nacional que no gustan de medias tintas.

La ciudad es un escenario donde “indios” y “ladinos” están interconectados cultural, social y económicamente, y donde se encuentran en espacios interdependientes atravesados por relaciones de desigualdad (Gupta y Ferguson, 1992: 14). Aquí los indígenas se encuentran fuera de la comunidad y la tierra que han sido la base tradicional de su representación sociocultural. Y, puesto que “... necesitamos preguntarnos cómo negociar con la diferencia cultural abandonando las ideas recibidas de cultura (localizada) ...” (Gupta y Ferguson, 1992: 7), el indígena residente en la ciudad de Guatemala rompe con esa correspondencia convencional entre la cultura e identidad de una sociedad y un espacio geográfico definido. Y rompe también con el modelo étnico-espacial de “las regiones de refugio” de Aguirre Beltrán (1967) para los indígenas de América Latina, que combina la diferencia estamental y la dominación de los mestizos sobre los indios en las regiones interétnicas, que contienen un centro urbano dirigente donde se encuentran los primeros y unas comunidades rurales donde se ubican los segundos.

En este artículo quiero tratar de aclarar los sentidos de diversidad, unidad y transformación que alcanza la relación étnico-espacial, a partir de tres escenarios de la ciudad de Guatemala. Para ello voy a presentar unos colectivos paradigmáticos y a resumir sus características básicas.

Después revisaré los aportes que suponen estos casos, ordenándolos en torno a tres ejes: a) la comunicación de los espacios considerados en el análisis (relación intraurbana de los indígenas), b) el contacto que mantienen los indígenas urbanos con sus lugares de origen y con otros puntos de residencia de paisanos, familiares o colectivos cercanos (relación urbano-rural) y c), la relación que se les ofrece como residentes con el área metropolitana (relación sujetos residentes-ciudad).

Por último, propongo como discusión teórica común que la presencia de indígenas en la ciudad forma parte de un proceso de territorialización múltiple de espacios de composición étnica mixta que se interconectan entre sí y con los

territorios entendidos como propiamente étnicos —el altiplano occidental, por ejemplo—. La actual presencia de los indígenas en la ciudad capital —y en otros espacios— es una respuesta a la búsqueda de recursos y, con ella, los sujetos están cuestionando los límites de las fronteras étnicas como circunscritas a la comunidad rural y están imprimiendo otros sentidos al proyecto de ser indio. Pero también la ciudad de Guatemala ha formado parte del conocimiento y la experiencia de los indígenas históricamente y la presencia de los mismos en esta capital se puede entender como una reinscripción de un terreno “propio”.

Un repaso: los colectivos paradigmáticos

Para facilitar la discusión voy a referirme a los siguientes colectivos: los comerciantes *k'ichés* de doble residencia del principal mercado de abastos capitalino: La Terminal, los “migrantes pasivos” de la colonia periférica de La Brigada y los sakapultecos de La Ruedita, un asentamiento en los barrancos que rodean el centro de la ciudad (cuadro 1).

De manera que estos tres colectivos de indígenas en la ciudad capital suponen formas variadas de entender y vivir las relaciones étnico-espaciales, tanto en la faceta de su vida urbana como respecto a la ciudad y a su comunidad originaria (cuadro 2).

Los comerciantes de doble residencia de La Terminal

Este primer ejemplo se basa en el grupo de los hombres comerciantes *k'iches* de La Terminal. Son agricultores minifundistas de autosubsistencia y analfabetos funcionales que pasan temporadas en este mercado, donde tienen pequeños negocios. Están aquí para obtener recursos y La Terminal es el único espacio de socialización, donde se mueven entre sus paisanos y los comerciantes vecinos, unas interacciones sociales limitadas y marcadas por lazos familiares, étnicos o laborales. El resto de la ciudad se conoce relativamente, pero no se vive porque los momentos de ocio son casi inexistentes.

CUADRO 1
RESUMEN DESCRIPTIVO DE LOS COLECTIVOS

<i>Espacio</i>	<i>Grupo lingüístico</i>	<i>Actividades</i>	<i>Tipo residencia</i>	<i>Hogar</i>	<i>Patrón matrimonial</i>	<i>Segregación espacial</i>	<i>Relaciones interétnicas</i>
Terminal	K'iche'	Comerciantes minoristas	Puestos, cuartos, vecindades	Localizado en origen y/o entre paisanos	Endogamia	Se distinguen espacios preferentes	Se asume la diferencia étnica de forma estamentalizada
Brigada	Kaqchikel	Construcción, tortillería, servicios, maquila	Jacales en lotes familiares	Sentido amplio como colectivo; clanes familiares	Exogamia	No se distinguen espacios preferentes	Se asume la diferencia étnica de forma menos marcada y asociada a clase
Ruedita	Sakapulteco	Asalariados servicios y tortillería	Virtual propiedad en cuartos-casas precarios	Centro de reproducción étnica apoyado por presencia paisanal	Ambos patrones	Se distinguen, pero cada vez más relativizados	Se marca la diferencia étnica, pero se asume de forma más flexible

Fuente: s/l.

CUADRO 2
COLECTIVOS Y DIFERENTES RELACIONES ÉTNICO ESPACIALES

<i>Universo</i>	<i>Relación intraurbana</i>	<i>Relación espacial rural-urbana</i>	<i>Relación con origen y eje de actividad vital</i>
Terminal	Exclusión de espacios.	Doble residencia	Anclados en origen.
La isla	Encapsulamiento		Orientación vital campesina
Brigada	Interrelación asimétrica de	<i>Commuters</i>	Un origen difuso pero cercano.
El corredor	espacios. Fluidez	y "pasivos"	Orientación diversificada
Ruedita	Combinación de espacios.	Residentes	Origen referencia básica y
La comunidad metropolitana	Los complementan	urbanos	resignificada. Orientación urbana

Fuente: s/f.

Su particularidad es que la migración es parcial —involucrando a uno o varios del grupo familiar—, de retorno, temporal, cruzando entre dos normas sociales que están interrelacionadas. Ellos privilegian el lugar de origen, no permitiendo que el mundo de vida familiar comunitario y el urbano-mercantil se mezclen: se preserva a buena parte de los miembros del hogar de verse inmiscuidos en la dinámica urbana mientras se puede. Su vida social se mantiene en su comunidad de origen donde tienen su hogar y su familia, su casa y sus tierras, que son los elementos que dan sentido a su esfuerzo migratorio. En esta forma de estar no estando en la ciudad expresan la concepción dual del espacio entre ciudad y comunidad rural, asociada a la construcción social e ideológica de la diferencia étnica, reproduciéndola: para ellos ser indígenas se acentúa y tiene por objetivo no insertarse en el espacio urbano, probablemente por las condiciones negativas que ello tiene en términos de discriminación y exclusión, mientras puedan conservar su relativa “autonomía” allá.

La solidez de esta respuesta a la vida en la ciudad tiene sus limitaciones y ellos también aceptan que las fronteras son susceptibles de desbordarse. Esta dinámica relacional —que se puede interpretar desde un esfuerzo de “recomunalización”—, puede no resultar exitosa por diferentes causas y terminar derivando en una progresiva instalación en la ciudad.³ Los más jóvenes y las nuevas generaciones desarrollan una mayor ambigüedad frente a la ciudad y sus oportunidades, tendiendo a alargarse por más tiempo en ella y a entrar en otros círculos de relación y de recursos, incluso fuera del mismo mercado.

³ Entiendo recomunalización en el sentido amplio de reforzamiento de la presencia en la comunidad donde puede darse una diversificación de recursos: la inversión en tierras o ganado junto a otras actividades o bienes no agrícolas.

Los “pasivos” de La Brigada

La base argumental aquí se encuentra en los indígenas kaqchikeles de los municipios vecinos de San Pedro y San Juan Sacatepéquez (podrían añadirse también pokomames de Palín, Chinautla y Mixco), que históricamente han pertenecido a los bordes del área de influencia urbana y que, con las corrientes migratorias de la “modernización”, llegaron a residir de forma permanente y cuantitativamente más palpable a colonias periféricas en formación, muchas de ellas espacios previos de residencia indígena. Todos ellos —lugares de origen y colonias— remiten a un mismo espacio simbólico indígena que se situaba a las orillas de la ciudad, manteniendo con esta capital una relación desigual, pero suficientemente autónoma. Miraban a uno u otro lado según las épocas y las necesidades. Algunos contaban con pequeñas milpas, pero eran y siguen siendo los albañiles, las lavanderas, las tortilleras de la ciudad capital, que también se incorporaban a trabajar las fincas y granjas de los alrededores urbanos. De manera que si antes sus habitantes consideraban la ciudad como ámbito de empleo y a su alrededor —de orientación campesina— como su forma de vida; actualmente la capital ha ido ganando terreno por el mestizaje biológico y cultural, por las vías de comunicación y los servicios, la ciudad se ha extendido en su comprensión más cercana, también las aspiraciones de los más jóvenes se vuelcan a las sugerencias de la metrópolis.⁴ Actualmente, se ven alcanzados por la instalación de maquiladoras en las cercanías, —sugiriendo la perpetuación de esa función de reserva de mano de obra de la ciudad—. La Brigada se caracteriza por unas relaciones desventajosas con la ciudad capital. Es un espacio periférico de asentamiento de poblaciones marcadas por la pobreza, la escasez de perspectivas y la falta de capacitación, es por eso que aquí la relación de etnia y clase se ve reforzada.

Si en el terreno de La Terminal nos referíamos a un ser indígena en su sentido fuerte y comunal, en La Brigada es más difuso por su propia fluidez espacial y sus vinculaciones más etéreas con un colectivo asentado. De hecho, las relaciones endogámicas que caracterizan a los primeros aquí son más elásticas

⁴ El término de *commuters*, utilizado por Iwanska (1973) y referido a los indígenas que llegan en el día a trabajar a la ciudad y regresan a sus aldeas al terminar la jornada laboral, resulta apropiado para aplicarse a las mujeres y los hombres de los municipios de Sacatepéquez o del norte del departamento de Guatemala que mantienen sus actividades agrícolas, como el cultivo de la milpa, y otras artesanales, como la alfarería y la “ropa típica”, al tiempo que bajan diariamente con sus productos a los mercados y calles de la capital o bien que se dedican a la construcción. Como vemos, esto guarda ciertas afinidades con los comerciantes “de doble residencia” de La Terminal, como pobladores “temporales” de la capital.

y esta colonia es un lugar de fuerte mezcla étnica. El que en estas áreas de las orillas de la ciudad se produzcan con mayor frecuencia que en otros ámbitos los matrimonios interétnicos no nos permite hablar de dos sociedades autónomas, una de indígenas y otra de ladinos (o no indígenas o capitalinos). Aquí las adscripciones étnicas bipolares pierden el sentido porque se está compartiendo la cotidianidad no sólo a través del espacio barrial, sino al interior de los lotes que ubican unidades familiares extensas y vecinos —forma característica de la vivienda en este espacio—, y en la misma vida conyugal. La etnicidad se presenta en La Brigada entre los intersticios de las fronteras étnicoespaciales. En este sentido es un lugar de tránsito y comunicación entre lo rural indígena y lo urbano capitalino. Se trata de unos sectores de indígenas periurbanos que trasiegan con ambos lenguajes culturales.

Los sakapultecos de La Ruedita

Si los dos espacios anteriores se sostienen sobre bases históricas de relación étnica con lo que era y es el centro urbano más significativo de la región en la colonia y en la actualidad, este tercer caso está relacionado con los asentamientos que se produjeron con la expansión urbana a partir de los años cincuenta. Con los sakapultecos se planteó la recreación urbana de una comunidad étnica basada en un origen común de tipo paisanal y entremezclado con lazos familiares, que sirve como trampolín en la conquista de la ciudad. La colonia funge como un territorio base y reducto vital, supone “estar en el pueblo” y, al mismo tiempo, estar inmerso en el mismo centro de la capital, lo que facilita un aprovechamiento de la ciudad en servicios, oportunidades de trabajo y negocios. Los sakapultecos manifiestan una clara voluntad de cambio socioeconómico, los hombres buscan asalariarse —aunque en empleos muy precarios y de mínima capacitación— y las mujeres suelen trabajar en tortillerías propias, promocionándose desde el hogar los estudios de los hijos.

Sin embargo, el deseo de adaptación a la sociedad anfitriona (y su aprovechamiento) no puede obviar la presencia de un territorio físico, social y simbólico al que los migrantes continúan vinculados y que les da un sentido de referencia y pertenencia y que, incluso, trasladan a la ciudad, restituyéndolo en su vida cotidiana. Para los hogares sakapultecos, las relaciones con el lugar de origen continúan siendo particularmente significativas. Las interacciones que se mantienen con estas localidades varían según las generaciones, el “nacimiento” en el pueblo o en la capital, el ciclo de vida y la presencia de familiares cercanos

allí, pero el tráfico de personas es intenso y fluido. Sus patrones matrimoniales en la ciudad no son endogámicas, sin embargo el arribo continuo de contingentes de sakapultecos permite un importante reciclaje de las relaciones y de los lazos.

Además de este tipo de relaciones personales, se tienden otros puentes entre las dimensiones rural y urbana del ser local. Por ejemplo, la comunidad sakapulteca citadina se extiende a otros asentamientos y sus integrantes han ido ubicándose en diferentes niveles de articulación social propios y ajenos: la Fraternidad Sacapulteca o el Círculo Rioblanquense —que son asociaciones de inmigrantes—, comités de vecinos, la parroquia u otras iglesias, organizaciones no gubernamentales (ONG) u organismos oficiales como la Academia de las Lenguas Mayas, la Universidad de San Carlos o el Ejército. Incluso tienden sus redes hasta los Estados Unidos.

Todos ellos están significando el ser sakapulteco desde otro ángulo, pero formando parte de una transmisión generacional y de una esfera social conectada. Las tensiones y barreras que sigue imponiendo la etnicidad y su impacto determinante en el *status* social en Guatemala son superadas por los usos y apropiaciones que los jóvenes sakapultecos le dan. Ellos demuestran su capacidad de dotarla de otro sentido menos prejuiciado y más activo, al hacerse ver y tratar como parte de la misma sociedad. Al tiempo conservan en su entorno una familia cercana y un grupo de paisanos y de pares —sakapultecos y vecinos— con los que interactúan en la cotidianidad, nadie quiere renunciar —pese a todas las tensiones, conflictos y faccionalismos— a estas pertenencias y lealtades.

A continuación retomo brevemente y por separado tres ejes de relación etnicidad-espacio, tratando de destacar las especificidades que le otorga su dimensión étnica.⁵

Los indígenas urbanos por encima de los espacios

Los colectivos señalados se vinculan a unos escenarios que se han presentado, como la isla en el caso de La Terminal, el corredor para La Brigada y la comunidad metropolitana en La Ruedita, pretendiendo unos supuestos modelos a sabiendas de que son construcciones tentativas de realidades mucho más complejas. La primera metáfora recoge la idea de *apartheid*, de espacio étnicamente segregado; la segunda remite al sentido histórico de una relación espacial que permite matizar la dicotomización de indio de ubicación rural y una

⁵ Sobre la migración no indígena ver Roberts (1973 y 1974), Adams (1970) y AVANCSO (1991).

capital ladina, como si no se produjera la coexistencia étnica; la tercera tiene la capacidad de mostrar la posibilidad de experimentación de sociabilidades y proyectos sociales más o menos exitosos de los indígenas en un ámbito urbano, aunque, de alguna manera, cualquiera de estas ideas-realidades las encontramos vividas por los pobladores indígenas en todos los espacios.

Pero lo que ahora me interesa plantear es que los escenarios vistos no son autocontenidos, como tampoco las vidas que pululan a su interior. Por el contrario, los límites territoriales que impuse analíticamente se ven desbordados por las relaciones sociales y los avatares de sus pobladores que se mueven por la ciudad en múltiples circunstancias: sería casi imposible dar con alguien que no haya experimentado las formas de vida de La Terminal, de asentamientos periféricos como el de La Brigada o de barrancos como los de La Ruedita; o que no conozca e identifique a los comerciantes k'ichés, a kaqchikeles del corredor o a los sakapultecos.

Y en ello está la parte más provocativa del asunto. Lo que ocurre en cada uno de los lugares se socializa entre los habitantes de la ciudad y hay unos referentes de lo que suponen las condiciones de vida y las diversas inserciones urbanas para todos ellos. Es decir, que los espacios de vida y sus colectivos supongan formas diferenciadas de vivir la etnicidad no implica necesariamente que se produzcan “brechas culturales” entre ellos, aunque sí ciertas matizaciones en las representaciones del *status* y de la diferencia étnica.

Ni La Terminal, ni La Brigada, ni La Ruedita —en lo que representan como espacios urbanos—, son territorios “cerrados”, y los sujetos incorporan experiencias con múltiples colectivos, de forma que estos últimos no deben vincularse de forma excluyente con un espacio urbano asignado; hay una intensa interrelación de las diferentes formas que toma el ser indio en la ciudad capital. Entrecruzamientos que son favorecidos por el mismo ámbito urbano: unos y otros pobladores se desplazan por la ciudad, por sus calles, colonias, mercados, se comunican, se conocen, se casan, se miran en el trabajo, en sus paseos, en sus compras. Todos forman parte activa de un tejido social más amplio en el que interactúan.

Uno de los argumentos básicos de este escrito es cómo modalidades en principio tan dispares de la relación étnico-espacial forman parte del mismo momento y del mismo proceso en manifestaciones varias. Esto permite discutir que la simple presencia de indígenas en la ciudad pueda entenderse desde un plano más general y verse como una afrenta al orden simbólico excluyente de la ideología étnica más allá y más acá de sus heterogeneidades internas. Los

indígenas pasan por la vida urbana incorporando múltiples experiencias, relacionándolas y comunicándolas. Se podría hablar de forma redundante de “intermediaciones que se intermedian”: la familia, el parentesco, el paisanaje, las pertenencias étnicas o las actividades más informales —comercio y mercado—, y más formales —en instituciones como la Municipalidad u organizaciones no gubernamentales—, donde los habitantes de La Brigada o de los barrancos están presentes en los organigramas de estructuras complejas a nivel capitalino y a nivel nacional, permeándolas de alguna manera.

Indígenas y “comunidades” de origen

La inserción del indio en la ciudad de Guatemala incorpora una singular relación con sus lugares de origen que se produce así por tratarse de población indígena.⁶ Estas especiales vinculaciones han aparecido estadísticamente como uno de los factores más diferenciadores frente a inmigrantes igualmente de origen campesino (Bastos y Camus, 1995a) y están asociadas con sus formas de estrategia migratoria, sus redes sociales, sus proyectos y aspiraciones en la ciudad, los significados con que la dotan y sus modos de inserción urbana. Como hemos visto hay una amplia gama de posibilidades de conexiones que demuestran la construcción social del “espacio” y su condición elástica. También está asociado a una historia, a su lugar en la sociedad y al papel que tiene la misma ciudad y su oferta y demanda: las migraciones rural urbanas se refieren a una modificación de las reglas del juego en las sociedades en que están incorporados los sujetos. Los migrantes pasan de unas normas y marcos de relación social a otros y, más que otros migrantes campesinos, el indígena busca mantener cierto espacio social en la comunidad: los dos mundos no van a ser excluyentes para ellos e incorporan en sí mismos representaciones de uno y otro espacio.

En el modelo ideal de “la comunidad” en Guatemala es donde se vive la cotidianidad de la identificación étnica al producirse relaciones sociales basadas en la pertenencia a un todo social en comunión en el sentido de Weber (1967) y ha sido también una entidad colectiva de mediación ante el estado (Smith, 1990a). Los indígenas que llegan a residir a la ciudad en principio parece que

⁶ Aunque Bryan Roberts no lo argumenta desde la diferencia étnica, sin embargo, un muy buen ejemplo de estas diferencias es su trabajo comparativo sobre los migrantes de Lima y Ciudad de Guatemala basado en el contraste entre la persistencia de fuertes lazos rurales y prácticas culturales entre el primero —referido a inmigrantes de comunidades indígenas en proceso de cambio— y el segundo —referidos a inmigrantes ladinos— (1974).

han dejado atrás esta comunidad y que, con este paso, podrían considerarse como ajenos a la discriminación étnica, ya que, como ciudadanos urbanos, modificarían sus relaciones con la nación. Esto crea mucho desconcierto a los inmigrantes porque en el contexto urbano el indígena queda diluido como uno más de los siempre pobres sin mayor posibilidad de ejercer una participación ciudadana, pero además es un entorno de relaciones interétnicas diferente, pero donde continúa manteniéndose la reproducción de las diferencias étnicas. Sin embargo, la misma presencia y actividad de los inmigrantes en la ciudad y en la comunidad cuestiona la espacialidad del poder y tiende puentes de comunicación y de construcción de otros procesos políticos, económicos, y culturales o simbólicos: "...la migración corroe las identidades estándar" (Kearney, 1996: 123).

La asiduidad de las movilizaciones por "vínculo identitario" (Velasco Ortiz, 1995: 114) se justifica por los sujetos como visitas familiares, asistencia a fiestas religiosas o a trabajar la tierra; éstos son motivos que expresan las fuertes conexiones con el lugar de origen, fuente de referencias simbólicas fundamentales y reguladores de relaciones y normas sociales que siguen estando en juego, puesto que comunidad y ciudad están socialmente interconectados. Y no sólo tienen un sentido cultural y afectivo, sino que también constituyen "una de las alternativas más importantes de sobrevivencia" en la ciudad, ante la misma precariedad de la inserción urbana (Albó *et al.*, 1986: 7). El caso es que el arribo continuado de inmigrantes, junto a la intensa relación con los lugares de origen, permite hablar de una relación circular y de retroalimentación o, interpretado en términos de etnicidad, de cambios socioculturales en la ciudad que impactan en el interior de la república, tanto como se dan procesos de "re-etnización" de los indígenas capitalinos.⁷

Ahora es preciso tener en cuenta el impacto sobre las comunidades de la globalización en su vertiente de métodos renovados de producción y división del trabajo. Las medidas del gobierno por introducirse en esta dinámica están provocando que en ciertas áreas del altiplano se haya extendido la modalidad de la agroexportación de productos no tradicionales, que ha supuesto para los campesinos innovaciones y otras formas de dependencia. La reconversión industrial viene de la mano del fomento de la industria de exportación o maquila, que también ha penetrado en algunas regiones indígenas. Se ha dado un

⁷ O, como expresa Kearney, "La reconsideración de la identidad de las personas migrantes campesinos [indígenas] implica un repensar similar de sus comunidades" (1996: 123).

progresivo aumento del turismo atraído por la cultura maya en sus dos versiones: la de los monumentos arqueológicos y la de sus descendientes vivos. También las políticas desplegadas desde el gobierno y desde organismos internacionales en busca de fortalecer el proceso de paz han hecho énfasis en el “desarrollo” interpretado como proyectos de obras públicas, carreteras fundamentalmente, y mejoras de servicios en el interior de la República. Otro factor transformador es el narcotráfico y el cultivo de la amapola por indígenas en las montañas de San Marcos y Huehuetenango. Todas estas realidades apenas están empezando a estudiarse y no podemos saber cómo los cambios que llevan implícitos están afectando la búsqueda de la subsistencia de los hogares indígenas, ni las implicaciones que tienen sobre los modos de vida indígenas y su identidad étnica.⁸ A todas estas transformaciones de la sociedad guatemalteca de posguerra, en que se hace difícil reconocer las comunidades indígenas de los años setenta, hay que añadir el accionar político. En la última década se puede hablar de una eclosión del movimiento indígena, sus diferentes organizaciones han tomado tal auge que se encuentran exigiendo sus demandas como “Pueblo Maya” cara a cara con el estado (Bastos 1993 y Camus, 1995b). Con todo ello que refuerza la resistencia de los indígenas a salir sus círculos espaciales “tradicionales” pero —aunque resulte paradójico y como vimos ante el embate de la modernización⁹—, encontramos de forma complementaria y con mucha fuerza la diversificación del flujo migratorio bien hacia la frontera agrícola y la ciudad capital —cada vez más inviables— y hacia los Estados Unidos (Gellert *et al.*, 1997 y Gellert, 1998).¹⁰

⁸ En México se trabaja intensamente sobre las capacidades de adaptación de los grupos indígenas a nuevas situaciones con su incorporación a otras corrientes migratorias (Pérez Ruiz, 1990 y 1993; Zabin, 1992; Zárate, 1997; Lestage, 1998; Martínez Casas, 1998; Velasco Ortiz, 1990 y 1995). Esta plantea cómo desde los años 40 los mixtecos han interiorizado la migración de tal modo que es un rasgo más de su identidad, entendiéndolo que es una estrategia de sobrevivencia viable para la reproducción social de los mixtecos como etnia, se trata de “la cultura de la migración”, es decir, migrar como oficio. Se mueven como mano de obra temporal y dinámica, en el mercado laboral urbano como comerciantes o albañiles en el DF, Puebla y Tijuana, en el rural como jornaleros en Veracruz, Sonora, Sinaloa, Baja California y California. Otro caso es el de Besserer (1997) sobre la comunidad de San Juan Mixtepec, que en su diáspora ha creado múltiples asentamientos en otras regiones mexicanas y en los Estados Unidos, un caso extremo de territorialización y multicentrismo, donde la identidad resimbolizada como mixtepecos está por encima de las nacionales. Algo semejante en Guatemala lo encontramos entre los k'anjobales, los pioneros en la salida hacia los Estados Unidos, o con los momostecos, quienes se mueven por circuitos comerciales dentro y fuera de la República Guatemalteca.

⁹ El que el indígena se resista a plantearse la emigración como permanente tiene que ver con su especificidad étnica (Le Bot, 1995). Los indígenas, cuya agricultura de subsistencia los ha obligado históricamente a extender sus recursos, buscan salidas a través de la diversidad ocupacional y unas estrategias de migración estacionales.

¹⁰ En 1991, AVANCSO indicaba cómo la capital de Guatemala era el destino prioritario de los

Las relaciones étnico-espaciales se están concibiendo de forma distinta y se ven transformadas hacia la ciudad y hacia la comunidad. La comunidad, vista desde la ciudad, había venido siendo estigmatizada por su pobreza y negada por su vinculación con el atraso antimodernizante, pero la mejora de los servicios y comunicaciones en las aldeas y municipios introducen manifestaciones novedosas de los localismos y pertenencias espaciales que se tornan más amplias y menos limitadas a esa identificación total, que suponía antes el mundo comunitario. El sentido de este cambio nos lo transmite este joven momosteco comerciante de La Terminal cuando habla 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, sí 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

Otro ejemplo son esas casas de sakapultecos en La Ruedita, que desde 1998 cuentan con teléfonos inalámbricos con los que refuerzan su capacidad de comunicación, o su progresiva intrusión en espacios laborales propios de la movilización maya, desde donde están conociendo todo el altiplano indígena y participando en un ambiente activo e ideológico de transformación sociopolítica y cultural. En general, su asentamiento urbano ha permitido hacer más sólidas sus relaciones con el lugar de origen y reafirmarse como originarios de allí, más allá del subdesarrollo y del ostracismo en que se las entendía anteriormente: son sakapultecos de El Quiché, pero con los matices que produce vivirlo desde fuera. Entre los jóvenes sakapultecos se resignifica su comunidad desde un plano más simbólico porque sus posibilidades de estancia allá se ven dificultadas entre otras circunstancias por sus inserciones laborales y porque, a diferencia de sus padres, ellos son capitalinos y su territorio concreto es el urbano. Es decir, se están dando diferentes configuraciones de la relación, incluso dentro de grupos sociales semejantes y coexistentes.

Los indígenas que residen en la ciudad van a significar el espacio urbano y van a sentirlo parte suya. El corredor es el caso más ambiguo porque se ha

indígenas al migrar, mientras la salida a "los estados" empezaba a barajarse entre ellos. Sin embargo, ahora mismo es difícil que la capital mantenga su poder de atracción: "... su creciente concentración de recursos financieros y de servicios privados" permite el desarrollo de formas informales y precarias de sobrevivencia, donde el fuerte crecimiento del área metropolitana en un sentido amplio tiene que ver fundamentalmente con el crecimiento vegetativo (Gellert, 1998: 6).

movido en esta dialéctica como espacio fluido que vive en ambos al tiempo: son las mujeres de las aldeas que llegan a diario a vender flores a La Terminal u otros mercados o el pocero de La Brigada, que sube a las aldeas kaqchikeles a perforar pozos de agua o los vecinos de las colonias, que prefieren llegar a comprar la verdura al municipio vecino de San Juan Sacatepéquez. Es interesante cómo también en éste área se están dando casos de reforzamiento de las fronteras; un inmigrante de La Brigada, que en su proceso de ascenso social se había trasladado a una colonia de clase media cercana, comenta:

... yo casi no me siento bien aquí, porque yo no tengo amistad aquí y como no es mi gente. Aquí hay personas que dicen, 'ah ya se está llenando de indios esta colonia'. Yo pienso que nuestra raza ya no está tan dormida como estaba antes. Bendito sea Dios nuestros jóvenes, pues ellos se están preparando y adelantando y sacando nuestra cultura para arriba. En cambio antes no, antes nos marginaban, ahora ellos están en un lugar especial para opinar que está pasando. Nosotros posiblemente nos vamos a ir, porque mi hijo está con que nos vamos a ir para San Pedro, ni a mi pueblo, ni a su aldea [de su mujer], a San Pedro. Allí vamos a tener más personas de nuestra raza ¿verdad?, y yo me siento mejor allí.

Por otro lado, el territorio fronterizo del corredor entre lo rural y lo urbano es importante para los inmigrantes indígenas de otros lugares del altiplano, que hacen de estos espacios lugares preferentes de asentamiento, intuyendo esta intermediadora presencia de indígenas "urbanos". Esta base étnica permite relativizar el trauma que enfrentan en un primer momento de llegada a la ciudad de Guatemala, ya que el "corredor" les ofrece cierto espacio de referencia.

Indígenas urbanos y ciudad capital

Los indígenas habitantes de las "orillas de la ciudad", en su sentido extenso de exclusión, viven su cara más fea. Las condiciones de vida y vivienda en que se encuentran en cualquiera de los escenarios son deficientes en extremo, como de espaldas a ese mundo urbano imaginario, implícitamente definido por las comodidades. Están instalados en extensiones o terrenos que son como tierra de nadie en su aspecto de desolación y abandono, sumidos en la precariedad, el hacinamiento y la tensión permanente que genera vivir en la pobreza. "Casas" inconclusas de materiales de desecho parecen resguardar sujetos también desechables. Son zonas estigmatizadas que concentran el miedo y el recelo de la población capitalina y de la misma administración pública. La especificidad

de los indígenas como pobres capitalinos ha sido durante mucho tiempo su invisibilización. A este hecho se refería Rosaldo (1989: 194) al exponer que “Los miembros de los grupos raciales minoritarios reciben un mensaje peculiar: o siguen a la corriente o se quedan en sus ghettos, barrios y reservaciones, pero no traten de ser versátiles y culturales.”

Pero, frente a la poderosa simplificación de los estereotipos y la imagen generalizada de que la presencia de los indígenas se genera con las oleadas migratorias durante la modernización y posteriormente, no son ellos los primeros indios que se localizan en la ciudad.¹¹ Además de una relación histórica de tiempo largo, su incorporación tardía con la modernización —pero incorporación al fin— tenía mal que bien unos antecedentes que nos identifican formas, empleos, redes, territorios de llegada que permitieron la creación de un mapa cognitivo de la ciudad capital, de sus oportunidades y de sus normas. Espacios urbanos como los que hemos visto ya estaban jugando un papel muy significativo para el asentamiento de estos pioneros en este momento de migración rural-urbana de los indígenas en los años setenta.¹² Así, “las nuevas experiencias” no son tan nuevas; normalmente los migrantes continúan tradiciones y redes migratorias previas. No se suele emigrar solo, sino que se es parte de una experiencia colectiva e incluso histórica en contextos renovados por el mismo paso del tiempo.

Los que arribaron durante los años sesenta y setenta lo hicieron de forma más individualizada —lo que no quiere decir exenta de redes y vínculos en la ciudad— y está asociada a las mujeres jóvenes que llegan al servicio doméstico o a los hombres que ingresan al servicio militar o a la construcción. En general, esta corriente de indígenas, a la que parece que le pesa descolgarse al mundo capitalino, pone en paréntesis ese proceso migratorio que se esperaba más definitivo y unidireccional. Las cosas resultaron más complejas y para todos los casos tratados en las etnografías hay que poner apellido a la migración y los sujetos que incorpora: en La Terminal son migrantes de doble residencia, temporales o golondrina; en La Brigada son entre commuters y residentes

¹¹ El reconocimiento del indígena por los capitalinos se produce a mediados de la década de los ochenta entendiéndolo como resultado del desplazamiento interno durante y después de las campañas de tierra arrasada.

¹² Por ejemplo, en el caso de los desplazados por la violencia, que corresponderían a un caso extremo de migración, pues llegan sumidos en la incertidumbre, el miedo y la provisionalidad, sin más aspiraciones que salvar sus vidas, se comprobó que la mayoría de quienes arribaron a la ciudad lo hicieron en buena parte porque contaban con familiares y/o paisanos en ella, que fueron un apoyo decisivo (Bastos y Camus, 1994).

urbanos periféricos; en La Ruedita, muchos de los inmigrantes sakapultecos sostienen las aspiraciones de regresar a Sacapulas, tal vez difíciles de ver confirmadas pero que apoyan un sentimiento de recelo a una plena inserción urbana. Todos ellos en su diversidad comparten una voluntad de entender la relación con la ciudad desde la precariedad de lo “incompleto”, fomentando con ello el establecimiento de puentes de comunicación urbano-rural más fluidos y dinámicos.

La reserva que parece mostrar el indígena por acercarse y/o instalarse en la supuesta “ciudad ladina” hay que entenderla desde la peculiaridad del tipo de relaciones interétnicas que se han construido y que en Guatemala son tan complejas y conflictivas. Hemos constatado en los casos presentados cómo en la ciudad receptora se hacen patentes las prevenciones y discriminación social e ideológica que el indígena ha sufrido y continúa sufriendo en la actualidad para ser parte reconocida del mismo conglomerado social que el resto de los guatemaltecos. La postura paternalista del ladino que espera unas respuestas “serviles” de parte de la contraparte indígena dificulta la práctica de unos tratos horizontales y directos. Refiriéndose a Bolivia, Thomas Abercrombie (1991: 104) señala que el indio humilde y sus modos extremadamente formales son parte de una estrategia que entiende que si quieren retener su limitada autonomía bajo condiciones coloniales sólo es posible reproduciendo su (estigmatizada) indianidad: saben que son sujetos de paternalismo y lo aceptan. Y frente a la “invisibilización” social, una de las respuestas de estos grupos indígenas inmigrantes ha sido el ocultamiento en un sentido recíproco. Desde el indígena hemos visto que se produce el empoderamiento de La Terminal, aunque limitándose a ella —casi como una reservación—; o bien se encuentran como “escondidos” en la periferia urbana y los barrancos, criando a sus hijos desprovistos de marcas étnicas externas, como en La Brigada o en La Ruedita.

Pero las etnografías señalan también que es preciso leer entre líneas su “aceptación” a la coacción y su imagen de indio cerrado, inhóspito, desconocido. Como señala Goffman (1988) detrás de estas “máscaras” sociales, en la trastienda, se expresan otros términos de relación con resentimientos y rencores, pero también con dobles sentidos e ironías, y hay que considerar cómo se han producido estas relaciones y su influencia en los procesos de identidad étnica en detalle, en su constitución histórica no sólo estructural sino local, porque si son maestros en sobrevivencia es porque son maestros en el manejo de las relaciones sociales.

Las múltiples formas de relación espacio-etnicidad nos muestran cómo los grupos sociales se identifican, buscan y desarrollan sus propias formas de sociabilidad (Carrithers, 1995).¹³

Algo semejante propone Kearney (1996) cuando llama la atención en vigilar la forma en que las personas se “interconectan” entre sí, forjando relaciones entre identidades diferenciadas, porque es una base fundamental para comprender la vida social desde “abajo”. Es decir, más allá de las solidaridades mecánicas que se suponen a los grupos y comunidades indígenas,

las realizaciones diarias de intercambios sociales intrae e interfamiliares y otros procesos más formalmente ritualizados que reafirman las reacciones sociales son acciones que todas las sociedades deben llevar a cabo para mantenerse, y es a través de esta labor de sociabilidad como las poblaciones humanas ajustan la calidad de las relaciones sociales para adaptarse a las circunstancias cambiantes y resolver las diferencias irreconocibles que pudieran surgir (Gledhill, 1997: 20).

Se trata de un proceso imbuido de relaciones de poder que hay que ver cómo evoluciona y se estabiliza o no, (*idem*).

El sello que imprime la etnicidad en las formas que hemos visto muestra concepciones de la sociedad y de las relaciones sociales que guían su peculiar conducta como residentes urbanos. Así, la fortaleza de los vínculos con su origen, con su capacidad de generar redes en las condiciones más difíciles a través de la identificación grupal familiar y paisanal, les permite no perderse en la ciudad, no despersonalizarse. Lo que se está dando en México y en Guatemala entre quienes se internan hacia la frontera norte, nos indica que resultan “funcionales” a condiciones de vida diferentes, más allá de la tierra y la comunidad donde se les ha enclaustrado en el discurso. Los pobladores del corredor muestran un manejo sutil de los códigos urbanos frente a las formas más rígidas de los hombres k'iche's en La Terminal, al entender las fronteras étnicoespaciales. Pero éstos combinan una intención de superación de sus posiciones económicas y sociales junto a una disposición de mejora de sus pueblos, algo que se puede dar en otros colectivos, pero no con la impronta colectivo-holista con que se produce en este sector de indígenas. Su estrategia de recomunalización se propone la búsqueda de ingresos económicos para la reproducción del hogar en origen, pero también de su espacio de pertenencia

¹³ Esta idea de la sociabilidad permite ir más allá del pragmatismo de las redes sociales, entendidas como capital social (Portes y Sessenbrenner, 1993).

étnico y cultural, ya que favorece la reproducción ritual, económica y social de una comunidad.

La comunidad sakapulteca metropolitana propone la visión y comprensión de unas movilidades individualizadas que son afirmadas por el colectivo. El ascenso social de los individuos puede ser compatible con los intereses comunitarios en su afán de ampliar y aprovechar la diversificación de las redes y relaciones sociales. La capacidad de socialización y de interacción de los sakapultecos viene de lejos, desde su misma pertenencia a un municipio que ha sido un cruce de caminos y de movimiento, sumándose a la nación antes de los años sesenta desde espacios de intermediación, como el servicio militar en los hombres o el comercio en las mujeres.

Para entender la voluntad de visibilización de los indígenas en estos finales de siglo y sus capacidades de sociabilidad, quiero señalar por último sus perceptibles incursiones en espacios que antes eran tabús: los supermercados, las zonas residenciales, los bancos, que se traduce simbólicamente con la “toma” del Parque Central en el centro neurálgico de una ciudad a la que le cuesta reconocer su rostro indio, durante los domingos, cuando muchos indígenas acuden al mismo a pasear, comer o comprar.

La territorialización de la capital

Apenas trabajando sobre los indígenas como pobladores de la ciudad capital, hemos visto las múltiples dimensiones y retos que esconde la relación entre etnicidad y espacio en Guatemala. En los puntos anteriores he señalado parte de estas diversidades y las transformaciones que conllevan, como:

- Detenerse en las diferencias del “ser indio” es compatible con niveles de análisis superiores, y las interrelaciones de estas formas concretas permiten pensar a los “indígenas urbanos” como un “todo” o una realidad general.
- Tanto por sus peculiares relaciones con los lugares de origen, como por el asentamiento en terreno urbano, se están generando reconocimientos de la “localidad” que afectan las dimensiones étnico-espaciales.
- La relación cuasi segregada y siempre asimétrica de los indígenas residentes de unos “no lugares” con la “ciudad capital”, acompañada por la presencia y huellas de los indígenas en ella, se combina con una

silenciosa pero creciente presencia en el simbólico centro urbano, haciéndose progresivamente menos “invisibles” y más “públicos”.¹⁴

Así, los indígenas urbanos y sus formas múltiples de percibir y vivir la pertenencia espacial requieren un marco de interpretación actualizado al momento de globalización en que estamos inmersos y propongo que el indígena urbano está en consonancia con la redefinición de la territorialidad, un término puede ser clave para dar forma y contenido a la discusión étnico-espacial.

La globalización: un marco necesario

El proceso de cambio en Guatemala se comprende mejor ubicándolo dentro del marco de “la globalización”, el cual viene generándose históricamente y se refiere a este momento de crecientes interconexiones e interdependencias a escala global o mundial que están creando una mayor conciencia de unicidad e interdependencia entre los hombres. Este proceso de comprensión del mundo en que estamos inmersos se produce a través del desarrollo tecnológico de las comunicaciones y los medios de transporte y se refleja en los intensos flujos de capitales, las relaciones de producción o las novedosas instituciones transnacionales que están creando otras formas de integración económica y política, cortando las fronteras nacionales y conectando comunidades y organizaciones en nuevas combinaciones de espacio-tiempo.¹⁵

El que ahora se enfatice la globalidad está provocando el replanteamiento de múltiples categorías, en particular la espacial, a la que hace referencia directa, pudiéndose entender como un estilo de regionalización y de concepción del espacio, donde lo global y lo local serían los extremos de la relación. La condición global, según Robertson (1992: 53), quedaría resumida en “... la institucionalización global de la vida mundial y la localización de la globalización”. En esta evanescencia de espacios intermedios, la nación, ente

¹⁴ No tanto en el sentido de “no lugares” de la sobremodernidad a que se refiere Augé, pero sí recogiendo el sentido paradójico que señala este autor sobre las polaridades falsas entre los lugares y los no lugares (1993: 84). En este caso, en el sentido de su habitabilidad, ya que a muchos habitantes de la ciudad les parece inconcebible la vida en estos barrios, estos “no lugares” que, sin embargo, son los espacios de la cotidianidad de la mayoría de la población metropolitana.

¹⁵ Estas ideas son básicamente compartidas por autores como Appadurai (1990 y 1991), Larrain (1994), Comaroff (1996), González Chávez (1996), Long (1996), Gledhill (1997). Explicito lo que comprendo por globalización porque este término contiene una poderosa fuerza ideológica en tanto se generaliza y populariza su versión como un fenómeno que es continuación de la modernidad y, con ello, del paradigma de la homogenización cultural por la civilización occidental.

territorial todopoderoso de la modernización y representación fundamental del mapamundi político, parecería estar perdiendo vigencia y significación. Enfrentando la globalización desde su vertiente cultural, este proceso de progresiva interacción y convivencia implica, por un lado, un flujo intenso de signos cada vez más universalizados, los cuales requieren una domesticación, reinterpretación y apropiación en sus aterrizajes “locales” (Comaroff, 1996 y Gledhill, 1997), lo que se ha sintetizado en la dialéctica de la homogeneización-diferenciación cultural.

Esto se produce porque la globalización supone crecientes flujos humanos y, si la migración rural urbana había sido el partenaire de todo proceso de industrialización y “modernización”, ahora la movilización de personas también lo va a ser del “nuevo *round* en la compresión de espacio y tiempo” que supone esta fase posmodernista (Harvey, 1994: 283).¹⁶ Pero el sentido de la migración se está asumiendo desde otras preguntas, lejos de la visión hegemónica y simplista de un movimiento de población donde los migrantes quedaban bajo el dominio absoluto de las fuerzas ciegas de un destino marcado por las fuerzas estructurales y los desequilibrios regionales.¹⁷

Ahora pensar la migración en términos culturales permite entender de forma más activa los espacios y los sujetos involucrados (reconfigurando la constitución espacial de las comunidades y reconceptualizando tipos sociales como campesinos, trabajadores, migrantes, indígenas) y, también, pensar en términos más relacionales y dinámicos: circuitos, esferas, campos o zonas fronterizas (Kearney, 1996). Las migraciones vienen a vincular empíricamente esas dos esferas espaciales que son lo global y lo local y amplían los círculos de interacción desde la comunidad, a la sociedad urbana y al Estado-nación. Es

¹⁶ Esta idea de la compresión espacio-tiempo, como la de la crisis de representación producida con el reajustamiento radical del sentido del tiempo explosivo y el espacio acortado en la vida política, cultural, económica, desde mediados del siglo pasado (Harvey, 1994), es fundamental para entender los avances en el cuestionamiento a los enfoques de las ciencias sociales, siempre por detrás de los cambios que se producen en la vida social.

¹⁷ Este modelo bipolar de la migración rural-urbana es una representación inadecuada para la migración contemporánea y —yo añadiría— para anteriores; de hecho, desde hace varias décadas se han desarrollado trabajos importantes que recogían y avanzaban estas inquietudes de la migración como un campo de relaciones, por ejemplo en África con Garbett y Kapferer (1971) o en América Latina con Roberts (1974) y Altamirano (1988) en Perú, o Albó, Greaves y Sandoval (1986) en Bolivia. Refiriéndonos a América Latina, los migrantes eran una categoría en los ámbitos urbanos que se explicaba en sí misma y en los handicaps que conllevaban. Lo que se cuestionó las investigaciones fue el fracaso del modelo de importación de sustituciones, sus resultados en el mercado ocupacional y las respuestas ofrecidas por el sector informal urbano. Mientras, por otro lado, el rastreo de los antropólogos a los campesinos desde sus comunidades dificultaba la interpretación del sentido de la vida que éstos incorporaban como influencia de la ciudad receptora.

decir, entre los extremos continúan encontrándose espacios intermedios que hay que rastrear, no darlos por difusos o evanescentes.

Territorialización: un reto de la práctica a la teoría

Los llamados procesos de “desterritorialización” suponen que las reagrupaciones de migrantes en nuevas localizaciones hacen que reconstruyan sus historias y reconfiguren sus proyectos dentro de una cualidad de no localizamiento, una dinámica en que la pérdida de vínculos entre gente y territorios alteraría las bases de la reproducción cultural, provocando que para estos grupos la referencia original sea en parte inventada y que estas imaginaciones de las personas encuentren sus contrapartes fracturadas y fragmentadas.¹⁸ Por el contrario, aquí planteo que un proceso migratorio —más o menos permanente— supone que el “aterrijaje” en la sociedad receptora deriva con el tiempo en un proceso de territorialización y enraizamiento, de reconocimiento y apropiación del contexto que se habita. La aplicación de la idea de territorialización respecto a la presencia indígena en la ciudad permite superar el reto simbólico a la ideología étnico-espacial ortodoxa y atender a las realidades que he venido señalando: la territorialización es la materialización de esta presencia, porque remite a las formas en que grupos de población establecen relaciones con un territorio y van a entenderlo como suyo porque lo viven.

La idea de la territorialidad ofrece un importante potencial por sus dos facetas aparentemente antagónicas: la objetiva y la subjetiva-simbólica. En su dimensión objetiva esta extensión determinada de tierra, que es el territorio, incluye en sí misma la idea de apropiación y, como una entidad política que comprende una jurisdicción, no admite su posible partición o comprensión parcial. Contiene, entonces, un sentido de intervención y control o, como dice Sack (1991: 203), es la “... forma espacial primaria del poder”. En la dimensión subjetiva, el territorio tiene una enorme densidad simbólica (Giménez, 1996) que es capaz de generar ese ámbito de las comunidades imaginadas (Anderson,

¹⁸ La propuesta de Appadurai (1990 y 1991) frente a la desterritorialización consiste en acercarse al rol de la imaginación en la vida social y capturar su impacto en los recursos imaginativos de la vida y en las experiencias locales; el mismo autor corrige la visión de la desterritorialización cuando señala que ésta “genera diversas formas de ‘reterritorialización’” (1996:54). Otros enfatizan que las posiciones posmodernas provocan la descentración del sujeto (ver Larrain, 1994), o que la globalización nos conduce a un yo internamente diferenciado (Kearney, 1996). Por otro lado, hay posiciones extremas de los posmodernos “escépticos” sobre el hiperespacio, la disolución de las cosas y la pérdida de posibilidades del individuo para posicionarse (Rosenau, 1992).

1993)¹⁹ o de lograr que el discurso cultural de la nación asuma la asociación naturalizada del mismo con la tierra, la pertenencia, las raíces, el sustento, la referencia necesaria y primordial de esta presunta identidad nacional.

La intervención que se efectúa sobre el territorio le dota de un sentido histórico y dinámico (Giménez, 1996), inscribiéndose dentro de la multidimensionalidad y fluidez de la dimensión espacial. Sin embargo, los territorios suelen contener, también en el caso de Guatemala, grupos de composición social e institucional —como el estado, iglesias, ONG...— heterogénea, que tienen sus propios proyectos, interpretaciones, representaciones e intereses dándole cada uno un carácter de naturalización de la posesión que le dota de una fuerza emotiva tal que afecta al orden sociocultural de su comprensión (*idem*) encontrándose todos ellos en competencia en la acción sobre el territorio.

El sentido que el territorio podía tener para las comunidades rurales o indígenas se está modificando con las migraciones al superar sus bases concretas, y está dejando de entenderse como esa entidad de carácter totalizante que englobaba dentro de un mismo espacio contiguo la generalidad de las pertenencias sociales y de las relaciones sociales (Giménez, 1996: 15). El territorio está derivando hacia una expresión y manifestación en “términos simbólicos-expresivos y emocionales”, con los que se están consolidando otras formas de localismos, de reterritorializaciones de la cultura de origen y nuevas formas de relación con el espacio (Giménez, 1996: 7). Digamos que los indígenas pueden asumirse al mismo tiempo como guatemaltecos, capitalinos, momostecos, *k'iche's* o mayas, pero esto, que podría parecer perogrullo, forma parte de las transformaciones actuales, reflejando la redefinición de las fronteras étnico-espaciales.²⁰

¹⁹ La idea de cultura de Gilberto Giménez parte de su concepción semiótica que aplica también sobre el territorio, puesto que es, primero, “un espacio de inscripción de la cultura”, una forma de objetivarse ésta; segundo, puede servir como “marco o área de distribución de instituciones y prácticas culturales espacialmente localizadas”; y tercero, “puede ser apropiado subjetivamente como objeto de representación y de apego afectivo y, sobre todo... como símbolo de pertenencia socio-territorial” (*ibid*: 6). Esta combinación de “formas objetivadas y subjetivadas permite entender que la “desterritorialización” física no implica automáticamente la desterritorialización en términos simbólicos y subjetivos” (*ibid*: 6). Con esto discute a algunos teóricos de la globalización que, aún sin mayor precisión, identifican la migración con una desterritorialización creciente.

²⁰ Hasta ahora estamos captando la extrema movilidad de los indios y sus capacidades de adaptación a otros contextos desde la resignificación de sus pertenencias reales o simbólicas a una “comunidad” —territorial o social— de pertenencia o de referencia. Pero descubrimos un fenómeno que no es nuevo. Los indios siempre se han movilizado porque no han contado con recursos suficientes en sus lugares de origen: puede haber sido a las plantaciones agrícolas diferentes, de colonos, a las ciudades intermedias y a las metrópolis, como comerciantes, albañiles, domésticas, campesinos, mecánicos, maestros...

Por otro lado, la creciente dispersión y multiplicidad de la presencia de los indígenas en el territorio nacional y fuera de él, favorece la conformación de un imaginario étnico simbólico más amplio y renovado: una “territorialización” abierta y difusa como la de la “nueva” frontera étnica (Gros, 1998). Este autor se refiere a esta frontera como atravesando la sociedad, en el sentido en que cruza de forma insospechada todos los sectores y espacios sociales, debiendo comprenderse, más que desde su función divisoria, desde una función de encuentro.

Territorialización de múltiples sentidos

En Guatemala, la experiencia en la ciudad para los indígenas no es positiva y hay que referirse a ella en términos de ciertos avances en las posibilidades de sobrevivencia. Esto ayuda a entender que la respuesta indígena a esas aspiraciones de cambio de vida que conlleva cualquier proyecto migratorio sea un traslado que busca mantener una circulación y crear asentamientos base en diferentes espacios socioeconómicos. Se ha salido más por expulsión que por atracción y, con estas formas migratorias de apariencia inconclusa, demuestran su capacidad de acción hasta donde pueden. La ciudad no ofrece todo lo que desean, como ellos mismos dicen: “la ciudad es pisto”, su vida en ella se construye en términos de precariedad y la “utopía” urbana está teñida de pragmatismo y contingencia.²¹

A continuación voy a presentar tres importantes componentes de la relación étnico-espacial que estarían practicando, redefiniendo y proponiendo los indígenas en Guatemala, discutiéndolos a través de la idea de la territorialidad.

Papel de la comunidad

La fuerza de la comunidad —en su vertiente de recipiente concreto y territorialización de unas relaciones sociales intraétnicas, como en su vertiente simbólica—, ligada a la fuerza de la etnicidad en países como Guatemala, debe entenderse por el sentido holista con que dotan las relaciones comunales de cara

²¹ Alejandra Navarro (1999) ha trabajado la importancia de la dimensión simbólica de la migración que está permitiendo su reproducción al ir construyendo el sentido y la producción de utopía. Y así como los inmigrantes en Estados Unidos se ven continuando una situación de opresión y marginación (son ilegales, antisociales, violentos en su ubicación social), se dan cambios en su dimensión sociocultural de acceso a bienes de consumo. Con el tiempo, México es añorado por su carga cultural y familiar; y los Estados Unidos por los satisfactores materiales.

a una histórica exclusión y por el sentido holista que tiene en cuanto a la significación y lógicas de su propia visión y práctica sociocultural.²²

Las múltiples y variadas formas con que se utiliza y se da por entendida a “la comunidad” a lo largo de este texto tiene que ver también con esa diversidad con que hemos visto que la significan las diferentes personas que la integran.²³ Recapitulando sobre ello, encontramos que la adscripción comunitaria de los indígenas en Guatemala les empuja a reconstituirla en el mundo urbano: sea una recreación en formas más concretas y urbanas como los sakapultecos en La Ruedita, o bien, como una paradoja, reforzando su pertenencia al lugar de origen, como una recomunalización como los comerciantes *k'iche's*, que renuevan el eje simbólico que la tierra tiene en el ser indígena maya, algo que en la ciudad y por las actividades urbanas parecería que deja de tener sentido.

O bien desde formas más simbólicas, como lo que está ocurriendo en La Brigada y en el corredor —pero que también podemos pensar que se está produciendo en otros puntos de la geografía capitalina—, con el sentido de convocatoria que tiene esta área para los inmigrantes indígenas del altiplano que están haciendo de este sector un territorio en disputa con otros tantos pobladores del área no indígenas y con la “ciudad ladina”.

Un significado muy diferente es el que le dan ciertos sectores de las segundas generaciones de indígenas urbanos, quienes desarrollan de forma aún más discursiva el sentido de la comunidad. Es posible pensar a los jóvenes sakapultecos de La Ruedita ya no sólo como parte de comunidades imaginadas diferentes (la de Sacapulas natal, la de La Ruedita, la de ser capitalinos), sino que se imaginan también en mundos distintos más allá de sus pertenencias étnicas y esto les permite “contestar y en ocasiones subvertir esos ‘mundos imaginados’” (Appadurai, 1990: 297). Las formas de vestir, la música, sus ámbitos de estudio o de trabajo, sus amistades, las drogas, sus sueños, tienen otros vuelos que los que tenían sus padres. Ellos perfilan un significado de la etnicidad más allá de la localidad de origen a través de redes e instituciones, fiestas y eventos diversos

²² Es decir, el comportamiento holista de las comunidades indígenas e incluso de los indígenas engeneral podría entenderse no sólo como un reforzamiento del sujeto colectivo frente a la discriminación y papel de subordinación histórica que han sufrido (Bastos, 2000); sino que también su comprensión del mundo social parece caracterizarse por el holismo en el sentido de Dumont (1966), aunque esto debería trabajarse más (Martínez Casas, 1998).

²³ Con el término de comunidad he llevado a la práctica la sugerencia de Cohen (1993) de trabajarla no en términos estructurales, morfológicos u objetivos sino de forma interpretativa y experimental con lo que significa para sus miembros, que resulta en algo altamente variado y dinámico, pero más cercano a su realidad: la comunidad se construye simbólicamente por sus miembros para diferenciarse del resto social.

que permiten la extensión de las relaciones entre jóvenes a través de las “diferencias” que imponen los marcos urbanos y rurales, tradicionales y modernos, religiosos y lúdicos. Así, bajo el manto de una etnicidad compartida, el deporte se vincula con la Academia de las Lenguas Mayas; los certámenes de belleza con fiestas tradicionales; rituales de origen prehispánico se recuperan a través de viajes organizados. Estas “hibridaciones” señalan formas de ser indígena que a su vez reflejan la incorporación de socializaciones más amplias, pero no por ello menos coherentes, con las realidades que viven los jóvenes.²⁴ Y lo que interesa señalar son otras formas de vincular y entender la comunidad matriz y otras comunidades a través del paso del tiempo, habiendo experimentado otros mundos de vida y otras representaciones.

La fuerza de la comunidad original se hace patente en la insistencia con que los migrantes regresan a ella para reflejarse y marcarla físicamente.²⁵ Los migrantes son parte activa en los procesos de cambio en la ciudad y en la comunidad, con ellos viajan los símbolos de lo urbano y de la globalización que ya están presente en los lugares más remotos y, al mismo tiempo, fomentan una progresiva transformación positiva de la percepción de “lo local” desde la ciudad. La intermediación también conlleva una dimensión ideológica con que los residentes vuelven a proyectarse en el campo, los vínculos cambian y las relaciones interpersonales se hacen más complejas y asimétricas: “ya no son como los que se quedaron en el campo” (Albó *et al.*, 1986: 75). A partir de esto podemos entender que la comunidad va a adquirir no sólo otra dinámica económica con diferenciaciones internas de la población, sino otras representaciones socioculturales y otros papeles en los intereses políticos en juego. Para quienes ya no son residentes en ella, se convierte en un centro simbólico que articula gente y asentamientos a través de un sentido de pertenencia y es un importante mercado de negociaciones políticas partidistas para unos —indígenas urbanos o rurales— y otros —ONG, sectores y partidos

²⁴ El término de hibridación cultural expresa bien la mezcla de elementos culturales vistos desde afuera: a la indígena que se tiñe el pelo de rubio o un indígena con guaraches entrando a *internet* los vemos con sorpresa porque nos parecen antagónicos y ese matiz *kistch* que nos extraña y sorprende es el que estoy dando a esta palabra, por eso la voy a poner entrecomillada. Todos hacemos, manejamos y sintetizamos elementos culturales de diversas matrices.

²⁵ Sobre la “reconquista” de la cabecera municipal y la elasticidad y riqueza histórica y actual de la “comunidad” indígena ver Bastos (2000); y, sobre la gran dependencia simbólica y real que llega a generar la comunidad sobre los migrantes ver el caso de San Jerónimo en Michoacán, pueblo a la vez “fantasma” —sus habitantes se encuentran en los Estados Unidos— y en pleno auge inmobiliario (Zárate, 1997).

representantes de desarrollo y “la nación” de diferentes signos y cortes más o menos etnicistas.

Para Hirabayashi (1985: 593), la fuerza de la etnicidad no es tan sólida en sí misma como categoría relacional como es la identidad paisanal (1985 y 1993). Para él hay grupos que se comportan de forma más corporativa que otros, pero esto no se produce porque sean más indígenas, sino que está ligado a “... la pobreza relativa y la falta de desarrollo en su pueblo”. La tesis que propongo iría por otro camino, afirmando que precisamente por su diferencia étnica y su proceso histórico como indígenas, tanto en Guatemala como en otros países de América Latina, su identidad está ligada a una comunidad originaria pero se extiende a otros niveles donde no requiere concretarse físicamente, sino que se mantiene como un referente simbólico principal y no excluyente (Giménez, 1996 y Bastos, 2000). La localidad o comunidad es una base de identificación, pero su fuerza coincide con la base étnica y es difícil limitarla al tratarse de una respuesta funcional a la situación de exclusión urbana en los primeros años de estancia.

La comunidad, aunque puede parecer un referente vago y etéreo, está presente en la vida de los indígenas de la ciudad en diversas modalidades: el sentimiento de comunalidad se continúa expresando en ellos. Esto que puede parecer incoherente, hay que verlo en su combinación, en el juego que suponen todas las formas que toma, porque lo que está produciéndose con ello son recreaciones sociales de la etnicidad desde otras coordenadas. Y pienso esto por algo muy obvio. Como señala Cohen (1993), una comunidad se sostiene como tal si sus miembros se sienten pertenecientes a ella (no quita que puedan pertenecer a múltiples “comunidades”), ahora bien si sus integrantes —por las circunstancias que sean— se alejan de la misma, la integridad de la entidad comunitaria se vería impugnada y entraría en un proceso de desarticulación. Se puede decir que los indígenas se mantienen “hablando” un lenguaje común como tales y su pertenencia étnica continúa siendo efectiva, a pesar de su imprecisión y su multiplicidad.

La apropiación al revés: la “conquista” de la ciudad

En la ciudad de Guatemala los indígenas se introducen en otras categorías y relaciones sociales que modifican las señas de etnicidad marcadas por el origen municipal o comunal y que cobra tanta importancia en las relaciones intraétnicas en el interior de la República. Así, las mujeres demuestran cómo en la capital

el traje puede alcanzar otras dimensiones o generar otras formas de identificación, y lo mismo ocurriría con otro símbolo étnico: la lengua; aquí los indígenas deben dirigirse a múltiples interlocutores y el castellano se impone como lengua franca. El territorio comunal-municipal de referencia no es una base inmovible y el elemento urbano-metropolitano, a través de los migrantes indígenas, también impone su impronta y otras normas y valores.

El emplazamiento de los indígenas en territorios metropolitanos, en su doble sentido de establecimiento y de convocatoria, no ha derivado en una integración, aculturación o ladinización sistemática dentro de la sociedad capitalina, ni en una diferenciación extrema que pudiera generar brotes de violencia étnica.²⁶ Por el contrario, dentro de su inserción en estos espacios de interacción social compleja, nos encontramos una tercera vía muy amplia que depende de múltiples factores interrelacionados, generando manifestaciones diversas de un mismo proceso.

Antes de comentar ejemplos de indígenas apropiándose de la ciudad, quiero rescatar la variable que siempre debemos tener presente junto a la espacial: la temporal y, en este caso, la histórica. Por un lado, porque los *k'iche's*, los habitantes del corredor o los sakapultecos nunca fueron grupos cerrados ni convenciones centradas espacialmente. Es importante recalcar que los indígenas de Guatemala se reconocen entre ellos y conocen y ubican los centros “urbanos”: Quetzaltenango, Huehuetenango, Chimaltenango, Cobán; otros laborales como “las costas” o de colonización reciente como el Ixcán; también los centros simbólicos del país, como Esquipulas con su Cristo Negro. Entre ellos, como vimos en el epígrafe de este artículo, la ciudad capital, por tratarse de un núcleo comercial, de servicios y administrativo centralizado que requería su presencia no sólo como fuente de recursos económicos y empleo, sino por trámites diversos (papeles personales, títulos de tierra, ejército, salud...) al que se les ha obligado a llegar —peregrinar— en múltiples ocasiones. También por tratarse de un lugar habitado desde tiempos prehispánicos —en ciudad de Guatemala estaba el centro habitacional y ceremonial de *Kaminal Juyú*—, presente en la memoria histórica de los diferentes pueblos —kaqchikeles y poqomames— que

²⁶ El carácter de propiedad del territorio y el sentido de pertenencia que lleva implícito puede acentuar las tensiones y las inclusiones/exclusiones de las fronteras étnicas; la coexistencia de grupos diferentes en un mismo terreno puede provocar una incapacidad para asumir la convivencia con otros proyectos, algo que hasta ahora no hemos observado. Christian Gros tiene un trabajo esclarecedor sobre el comportamiento de la etnicidad en la América Latina actual y su carácter distintivo y no violento (1998).

se encontraban ahí. En este sentido, se puede entender la territorialización actual que tratamos como de reinscripción de un territorio originario.²⁷

La Brigada es un ejemplo del estira y afloja entre dos mundos siempre en comunicación, pero con diferentes relaciones de fuerza, donde se ha enfatizado el poderío de la ciudad capital en su expansión territorial que habría venido tomando impulso y ganándolo a los municipios indígenas noroccidentales. Sin embargo, los indígenas urbanos también pueden desarrollar una “apropiación” al revés, porque al establecerse se involucran al proceso de “territorializarse”: van a significar los espacios capitalinos como parte de su vida. Así, los territorios indígenas se amplían y refortalecen, de alguna manera, con los asentamientos en la ciudad.

La “intrusión” de diferentes grupos étnicos en territorios donde antes eran vistos como extraños es una afrenta ideológica al *status quo* de una capital y una nación donde no se les ha reconocido como habitantes-ciudadanos. Los sakapultecos en La Ruedita y en otras áreas urbanas son los casos más patentes de cómo se han emplazado y hecho suyos estos terrenos capitalinos. Esta presencia de los indios en la ciudad de Guatemala acorta las fronteras culturales entre indígenas y ladinos, lo que implica, como señalaba Appadurai, mayores “debates culturales internos” en este espacio de convivencia. Además, como rescata Humberto González (1996:11), estas presencias “en casa” permiten descubrir la acción social desde abajo y desde dentro; ahora se destapa la participación activa de los sectores populares y de los indígenas en ella.

Claudio Lomnitz (1995), escéptico y terminante, apunta que la territorialización de los inmigrantes tiene múltiples variantes según puedan reconstruir o no mecanismos de relación social donde puedan crear “lazos comunitarios” y logren trasladar sus ideales o proyectos sociales, por lo que no necesariamente es un proceso exitoso en el terreno sociocultural. Pero, tratando de caracterizar el proceso como tal, se podría pensar en la disolución de fronteras y distancias culturales en otros términos. Así, podemos recoger lo que señalaba Carlos Degregori (1998) cuando explicaba al cholo —indígena

²⁷ Esta idea de la reinscripción se la debo a Paul Liffman quien ha trabajado sobre la territorialidad entre los Wirárika (huicholes) en México. Plantea cómo los reclamos actuales sobre el territorio de este grupo no se sirven ya de los títulos coloniales de tierras, sino de las prácticas rituales y de las peregrinaciones que han mantenido una memoria geográfica colectiva. Esta última remite a un territorio más amplio que el reconocido por escrito. Ahora esta argumentación encuentra posibilidades de demanda en términos del Convenio 169 —firmado por México—. La enajenación de su territorio ha supuesto que de abarcar 90 000, las mojoneras del siglo XVIII señalaron 6 000 y el actual gobierno les reconoce 4 000 km cuadrados (comunicación personal, diciembre 1999).

urbano— en la sociedad peruana y se refería a la estrategia de disimulo de los inmigrantes indígenas, que dejan de hacerse ver como indios con el disfraz de sujetos migrantes excampesinos y exindígenas, pero no dejan de modificar para siempre la imagen de la ciudad capital y de su población y de producir un nuevo tipo de identidad ciudadana en el cruce de caminos entre identidades étnicas, clasistas, regionales y de género.

Esto no tiene por qué ser lo que ocurra en la ciudad de Guatemala, aunque el caso de La Brigada ofrece ciertas semejanzas, pero es un ejemplo de lo que Hannerz (1992) refiere como “creolización”, para describir la interrelación cultural acumulativa histórica y en marcha entre el centro y la periferia. Algo semejante a lo que es el mestizaje cultural, pero sin sus connotaciones negativas en el sentido de “redención” de lo indio, que este término tiene en Latinoamérica, sería lo que resulta del compromiso activo de la gente haciendo sus propias síntesis (Hannerz, 1992). Con el proceso de emigración —y la histórica relación desigual étnico espacial— los indígenas demuestran su habilidad de respuesta a otras formas de vida, donde incorporan la experiencia de espacialidad vivida. Desde ahí se interpretan y sincretizan en un diálogo forzoso las experiencias históricas y las nuevas, los elementos exógenos y los endógenos, y la premodernidad, modernidad y contemporaneidad.

Territorializaciones en entredicho

Las relaciones entre estados y grupos étnicos en América Latina están modificándose, suponiendo una negociación de la territorialidad de la nación y la de estos grupos (Gros, 1998).²⁸ En Guatemala, de cara a las variantes que suponen los indígenas urbanos, pareciera que las representaciones territoriales desde las que ambos plantean y argumentan sus propuestas parten de la ya manida diferencia étnico-espacial de indígena comunal rural y ladino vinculado al orden urbano. Desde el gobierno nacional y la municipalidad capitalina se estigmatiza a los migrantes en la ciudad como causantes del caos en que se ha

²⁸ La soberanía territorial es un concepto fundacional del Estado-nación que afecta su subsecuente autoimagen y auto narrativa que incluye ideas sobre el lenguaje, el origen común, la sangre... fomentando ese isomorfismo de gente, territorio y soberanía (Appadurai, 1996). Este principio básico e inviolable está en proceso de cuestionamiento y adaptación por diferentes vías, entre ellas los flujos migratorios. En el caso de la actual movilización étnica, por ejemplo, el Estado en Colombia ha avanzado en el reconocimiento y legitimación de la identidad étnica y de sus territorios denominados resguardos. Parece que con el neoliberalismo y la descentralización en el ambiente político de violencia e ingobernabilidad le interesa tener a los indios de interlocutores frente a otros grupos.

convertido la metrópolis y se ningunea a los indígenas como residentes de la misma: no hay etiquetas para ellos.²⁹ Tampoco los mayas y sus proyectos políticos quieren ver esta realidad; ellos sienten que pierde fuerza el papel simbólico del territorio y, con él, herencias culturales como la de esos “hombres de maíz” campesinos que reivindican como parte de su identidad primordial. Sin embargo, esta falta de reconocimiento se contesta desde los mismos implicados y exige reinterpretar la situación de los indígenas en la ciudad de Guatemala.

No voy a entrar a debatir sobre los derechos territoriales y reclamos de autonomía de los pueblos mayas, sólo comentar qué aporta la transformación que los indígenas urbanos —y otros fuera del ámbito común asumido en el país y fuera de él— al sentido ortodoxo de la territorialidad, —ligado a la soberanía nacional—. Arjun Appadurai relaciona variaciones de las formaciones espaciales, como ésta y otras, con la emergente cartografía postnacional que está cuestionando la autorepresentación de los estados (1996: 51). Se están produciendo dos fenómenos complementarios en la redefinición étnico-espacial del territorio guatemalteco. Por un lado, y como señala Richard Adams (1996), se observa una creciente polarización y segregación geográfica de la diferencia étnica: mientras hay una expansión territorial de los no indígenas, se produce una concentración de los indígenas en el Altiplano Occidental. Y no puede negarse la existencia y persistencia de un campesinado indígena que mantiene su peso y su participación en la definición de Guatemala, como un país que es eminentemente agrícola.³⁰ Por otro, Bastos (2000) afirma la creciente dispersión de los indígenas que acompaña el proceso anterior de la modernización, los indígenas aparecen en regiones “nuevas” que son áreas de contacto interétnico y van a convivir en otros espacios con indígenas de orígenes diversos y con “ladinos” en una relación diferente a la creada con el café. Con la globalización presenciamos la ruptura de los límites adscriptivos que ponen en cuestión la demarcación rígida de fronteras: se puede ser indígena más allá de los territorios

²⁹ El hecho de etiquetar las diferencias y lo anómalo por parte del Estado y la sociedad puede ser parte de una estrategia de manipulación para defender relaciones de poder fundamentales (Gledhill, 1997: 22). Se puede también pensar en no hacerlo.

³⁰ La población rural e indígena del país no se ha modificado prácticamente en términos absolutos. La primera, de 1973 a 1994, constituye 65 por ciento de la población y en el Altiplano Occidental —donde los indígenas constituyen 90 por ciento de la población— asciende a 78 por ciento, mientras la PEA agrícola es de 63 por ciento (recogido en Gellert *et al.*, 1997).

designados como propios a los que los indígenas se ven atados.³¹ Las redes sociales y la comunidad viajan con los sujetos y se pueden reinstalar en otros centros, núcleos habitacionales, urbanos o no.

Este doble movimiento centrípeto y centrífugo no permite separar la situación del grupo en origen, esas comunidades en que tradicionalmente se ha entendido “la etnicidad” como “pura”, de los “tránsfugas” que salen de sus fronteras. Resulta interesante pensar que tanto en las cabeceras municipales y departamentales del altiplano como en la ciudad capital parece darse un fuerte impacto simbólico, al enfrentar y ocupar estos indígenas “tránsfugas” unos espacios de actividades y de presencia que antes les estaban “vedados”, retando las fronteras étnico-espaciales en esos “territorios” ladinos por excelencia. El poder de la pertenencia étnico-comunitaria los cubre y articula a todos de una u otra manera; pareciera que se mantiene un fuerte arraigo territorial en un sentido amplio, —tal vez porque se sustentan a su vez en unas sólidas relaciones sociales—. A pesar de sus diferentes manifestaciones en múltiples ámbitos, entre ellos el metropolitano, todos forman parte de un proceso y las incoherencias que se les puedan achacar a las diferentes lógicas que se generan en estas situaciones debemos hacerlas visibles para una interpretación más acertada de la realidad.

Con el neoliberalismo y la globalización parece que los territorios étnicos son a la vez reforzados —sorpresivamente legitimados y reconocidos por el Estado en América Latina o en proceso de ello (Gros, 1997 y 1998)—, como puestos en entredicho con la dispersión dentro del ámbito nacional y la transnacionalización. Los indígenas en la ciudad de Guatemala forman parte de esta dinámica de cuestionamiento y enriquecimiento de unas categorías dadas. Su establecimiento urbano nos ofrece unos indígenas desde su pertenencia a una sociedad más compleja y no tanto desde la comunidad —que no desaparece como un referente significativo—. Están desarrollando un sentido de la guatemaltequidad amplio y diferente al nacional tradicional, en que estaban excluidos implícitamente. Ahora pueden sentirse capitalinos y guatemaltecos con lo que tiene de reclamo de ciudadanía nacional. Esto es algo que puede coincidir con las percepciones de Appadurai cuando se refiere a ciertos casos de reterritorializaciones que están creando unas comunidades residenciales,

³¹ Por el contrario, en el caso de Guatemala y de otros grupos indígenas, la ciudad o la migración transnacional les facilita descubrir y reforzar vínculos étnicos con otros indígenas de otras procedencias lingüísticas o geográficas (Hirabayashi, 1996; Burns, 1993; y Zárate, 1998), escapándose de ser parte de la “propiedad nacional”.

que no se basan tanto en un imaginario nacionalista con un reclamo territorial, sino en un esfuerzo por la generación de uno local “rico en los discursos de ciudadanía, democracia y derechos locales” (1996:55).

Si hasta ahora no podemos afirmar que el factor étnico haya servido como un claro articulador de demandas políticas, sociales o culturales en la ciudad —puede ser que se constituya como tal, puede ser que no—, sin embargo, los indígenas no han dejado de ser arte y parte en el conglomerado urbano y en su construcción social, y los territorios urbanos introducen bases de asentamientos étnicos al tiempo que introducen la ambigüedad en su composición social y no dejan de estar impugnando el proyecto de integridad territorial de los Estados-Nación modernos. Esto es, forzando hasta dónde es posible al Estado guatemalteco y a sus conciudadanos a modificar actitudes, discursos y reglas de juego. Se tiende a interpretar la globalización como una fuerza dominante y no se ve en la transespacialización de la etnicidad un carácter subversivo que tiene implicaciones sobre la composición de las clases populares, las metrópolis o las formas políticas vigentes.

Bibliografía

ABERCROMBIE, Thomas, 1991, “To be indian, to be bolivian”, in Urban & Sherzer (eds.), *Nation-state and the indians*. University of Texas Press.

ADAMS, Richard, 1970, *Crucifixion by power*, University of Texas Press, Austin.

ADAMS, Richard, 1996 “Un siglo de geografía étnica, Guatemala 1893-1994: evolución y dinámica de los sectores étnicos durante los últimos cien años”, *Revista USAC*, núm. 2, Universidad de San Carlos de Guatemala, Guatemala.

AGUIRRE, Beltrán, 1967, *Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizo América*, Instituto Indigenista interamericano, México.

ALBÓ, Xabier *et al.*, 1986, *Chukiyawu. La cara aymara de La Paz. Nuevos lazos con el campo*, vol. IV, CIPCA, La Paz.

ALONSO, Ana María, 1994, “The politics of Space, Time, and Substance: State Formation, Nationalism, and Ethnicity”, *Annual Review of Anthropology*.

ALTAMIRANO, Teófilo, 1988, *Cultura andina y pobreza urbana: aymaras en Lima metropolitana*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

ALONSO, Ana María, 1994, “The politics of Space, Time, and Substance: State Formation, Nationalism, and Ethnicity”, *Annual Review of Anthropology*.

- ANDERSON, Benedict, 1990, "Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy" en Featherstone, Mike (ed), *Nationalism, Globalization and Modernity. A Theory, Culture and Society Special Issue*, Sage Publications, London, New Delhi.
- ANDERSON, Benedict 1991, "Global ethnoscaapes. Notes and queries for a transnational Anthropology", Richard Fox, (ed.), *Recapturing Anthropolog*, School of American Research Press, Sta Fe.
- ANDERSON, Benedict, 1993, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el surgimiento y difusión del nacionalismo*, FCE, México.
- ANDERSON, Benedict 1996, "Sovereignty Without Territoriality: Notes for a Postnational Geography", in Patricia Yaeger (ed.), *The Geography of Identity*, The University of Michigan Press.
- ANDERSON, Benedict 1993, *Los "no lugares". Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*, Gedisa, España.
- AVANCSO, 1991, "Vamonós a la capital. Estudio sobre la migración rural reciente en Guatemala", *Cuadernos de Investigación*, núm. 7, Guatemala.
- BASTOS, Santiago, 2000, *Cultura, pobreza y diferencia étnica en la ciudad de Guatemala*, tesis de doctorado, CIESAS-UdeG, Guadalajara.
- BASTOS, Santiago y Manuela Camus, 1993, *Quebrando el silencio. Las organizaciones mayas y sus demandas (1986-1992)*, Flacso, Guatemala.
- BASTOS, Santiago y Manuela Camus, 1994, *Sombras de una batalla. Familias desplazadas por la violencia en ciudad de Guatemala*, Flacso, Guatemala.
- BASTOS, Santiago y Manuela Camus, 1995a, *Los mayas de la capital. Un estudio sobre identidad étnica y mundo urbano*, Flacso-Guatemala, Guatemala.
- BASTOS, Santiago y Manuela Camus, 1995b, *Abriendo caminos. Las organizaciones mayas desde el nóbel hasta la firma del Acuerdo sobre Derechos Indígenas*, Flacso, Guatemala.
- BESSERER, Federico, 1996, *La transnacionalización de los oaxacalifornianos: la comunidad transnacional y multicéntrica de San Juan Mixtepec*, ponencia XIX Coloquio Colegio de Michoacán, Zamora, México.
- BURNS, Allan F., 1993, *Maya in exile. 1993, Guatemalans in Florida*, Temple University Press, Philadelphia.
- CARRITHERS, Michael, 1995, *¿Por qué los humanos tenemos culturas?*, Alianza Editorial, libro de bolsillo núm. 1736, España.
- COHEN, Anthony, 1993, *The Symbolic Construction of Community*, (1ª. ed. 1985), Routledge, London and New York.
- COMAROFF, John L., 1996, "Ethnicity, nationalism and the politics of difference in an age of revolution", preparado para *The Politics of Difference. Ethnic Premises in a World of Power*, E. Wilmsen y P. McAllister (eds.), The University of Chicago.
- DEGREGORI, Carlos Iván, 1998, "Movimientos étnicos, democracia y nación en Perú y Bolivia", en Dary (comp), *La construcción de la nación y la representación ciudadana en México, Guatemala, Perú y Bolivia*, Flacso-Guatemala, Guatemala.

- DUMONT, Louis, 1966, *Homo hierarquicus. Essai sur les système des castes*, Gallimard, París.
- GARBETT, G K and Kapferer, B., 1971, "Theoretical orientations in the study of labour migration", in *New Atlantis*, vol 3.
- GELLERT, Gisela, 1998, *Las dinámicas de la población en Guatemala como lectura de sostenibilidad*, ponencia para el Congreso Centroamericano de Geografía, Costa Rica, septiembre, Flacso-sede Guatemala.
- GELLERT, Gisella *et al.*, 1997, *El caso de Guatemala: transformaciones sociopolíticas a causa de la migración a Estados Unidos en comunidades seleccionadas del Altiplano Occidental*, informe de investigación, Flacso.
- GIMÉNEZ Montiel, Gilberto, 1996, *Territorio y cultura*, Universidad de Colima, Centro Universitario de Investigaciones Sociales.
- GLEDHILL, John, 1997, *El reto de la globalización: reconstrucción de identidades, formas de vida transnacionales y las ciencias sociales*, Colegio de Michoacán, Zamora, México.
- GOFFMAN, Erving, 1988, *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Amorroutu, Argentina.
- GONZÁLEZ Chávez, Humberto, 1996, "Introducción: globalización y regionalización", en González Chávez y Arroyo (comp.), *Globalización y regionalización. El occidente de México*, Universidad de Guadalajara, México.
- GROS, Christian, 1997, "Indigenismo y etnicidad. El desafío neoliberal", en *Antropología en la modernidad*, Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá.
- GROS, Christian, 1998, *Ser diferente por (para) ser moderno, o las paradojas de la identidad. Algunas reflexiones sobre la construcción de la frontera étnica en América Latina*, borrador.
- GUPTA, Akhil y James, Ferguson, 1992, "Beyond Culture: Space, Identity, and the Politics of Difference", en *Cultural Anthropology*, 7.
- HANNERZ, Ulf, 1992, "Escenarios para las culturas periféricas", en *Alteridades*, 2.
- HARVEY, David, 1990, *Time-space compression and the rise of modernism as a cultural force. The condition of postmodernity*, Blackwell, Cambridge, Oxford.
- HIRABAYASHI, Lane, 1985, "Formación de asociaciones de pueblos migrantes a México: mixtecos y zapotecos", *América indígena*, vol. XLV, núm. 3.
- HIRABAYASHI, Lane, 1993, *Cultural capital. Mountain zapotec migrant associations in Mexico City*, The University of Arizona Press.
- HIRABAYASHI, Lane y Teófilo, Altamirano, 1991, "Culturas regionales en ciudades de América Latina: un marco conceptual", *América indígena*, vol. LI, núm. 4.
- IWANSKA, Alicia, 1973, "¿Migrantes o commuters? Los mazahuas en Ciudad de México", en *América indígena*, vol. XXXIII, núm. 2, Instituto Indigenista Interamericano, México.
- KEARNEY, Michel, 1996, *Reconceptualizing the peasantry. Anthropology in global perspective*, Westview Press.

- LARTIGUE, François, 1994, "Epílogo. Elogio de un muerto y huellas en la ceniza", en Alain Breton y Jacques Arnauld (coords.), *Los mayas. La pasión por los antepasados y el deseo de perdurar*, (1ª. edición en francés, 1991), Conaculta y Grijalbo, México.
- LARRAIN, Jorge, 1993, "Cultural Identity, Globalization and History", in *Ideology & Cultural Identity. Modernity and the Third World Presence*, Polity Press, Cambridge.
- LEBOT, Yvon, 1995, *La guerra en tierras mayas. Comunidad, violencia y modernidad en Guatemala (1970-1992)*, Fondo de Cultura Económica, México.
- LESTAGE, François, 1998, "Crecer durante la migración, socialización e identidad entre los mixtecos de la frontera norte (Tijuana, Baja California)", en Barceló y Sánchez (coords.), *Diversidad étnica y conflicto en América Latina*, vol. III, UNAM-Plaza y Janés, México.
- LONG, Norman, 1996, "Globalización y localización: nuevos retos para la investigación rural", en González Chávez y Arroyo (comps.), *Globalización y regionalización. El occidente de México*, Universidad de Guadalajara, Guadalajara.
- LOMNITZ-Adler, Claudio, 1995, *Las salidas del laberinto*, Joaquín Mortiz, México.
- MARTÍNEZ Casas, Regina, 1998, *Vivir invisibles. La migración otomí en Guadalajara*, tesis de Maestría en Antropología Social, CIESAS Occidente, Guadalajara, México.
- NAVARRO, Alejandra, 1999, "Mirando al sol". *Hacia una reconfiguración de la experiencia migratoria*, tesis de licenciatura en Comunicación, ITESO, Guadalajara, México.
- PÉREZ Ruiz y Lorena Maya, 1990, "Ser mazahua en Ciudad Juárez", en *México indígena*, núm. 4, nueva época, enero.
- PÉREZ Ruiz y Lorena Maya, 1993, "La identidad entre fronteras", en Guillermo Bonfil (coord.), *Nuevas identidades culturales en México*, Conaculta, México.
- PORTES, Alejandro y Julia Sensenbrenner, 1993, "Embeddedness and immigration: notes of the social determinants of economic action", *American Journal of Sociology*, 98.
- ROBERTS, Bryan, 1973, *Organizing strangers. Poors families in Guatemala City*, University of Texas Press.
- ROBERTS, Bryan, 1974, "The interrelationships of city and provinces in Peru and Guatemala", in Cornelius and Trueblood, *Latin American Research*, núm. 4, Beverly Hills and London, Sage.
- ROBERTSON, Robert, 1992, "Mapping the global condition" en *Globalization, Social Theory and Global Culture*, Sage Publications, Londres.
- ROSALDO, Renato, 1989, *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social*, Conaculta, Grijalbo, México.
- ROSENAU, Pauline Marie, 1992, "Humbling History, Transforming Time, and Garbling Geography (Space)", capítulo 4 de *Post-modernists and the Social Sciences, The insights, inroads, and intrusions*, Princenton University Press.
- SACK, Robert, 1990, "El significado de la territorialidad", en Pérez Herrero (comp.), *Región e historia en México*, UAM-Instituto Mora, México.

SMITH, Carol, 1990, "Introduction: Social Relations in Guatemala over Time and Space", en *Guatemalan Indians and the State: 1540-1988*, University of Texas Press, Austin.

VAN Young, Eric, 1988, "Are regions good to think?", *Mexico's Regions*, Van Young editor, Center for U.S-Mexican Studies, San Diego.

VELASCO Ortiz, Laura, 1990, "Mixtecos: una cultura migrante", en *México indígena*, núm 4, nueva época, enero.

VELASCO Ortiz, Laura, 1995, "Entre el jornal y el terruño: los migrantes mixtecos en la Frontera Noroeste de México", *Nueva antropología*, vol. XIV, núm. 47.

WEBER, Max, 1967, *Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, (1ª. ed. en alemán 1922; 1ª. ed. en español FCE, 1944), México.

ZABIN, Carol (coord.), 1992, *Migración oaxaqueña a los campos agrícolas de California*, documento del Center for US-Mexican Studies, University of California, San Diego.

ZÁRATE, Eduardo, 1997, *Comunalismo y ciudadanización entre los purépechas de Michoacán*, ponencia presentada en LASA 1997.

ZÁRATE, Eduardo, 1998, "Lógicas culturales y proyectos de desarrollo entre los purépechas de Pátzcuaro", *Regiones*, núm. 9, Centro de Investigación en Ciencias Sociales de la Universidad de Guanajuato.