

Ser indio en La Terminal

MANUELA CAMUS*

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

Además de ser un lugar de intenso trasiego de mercancías y personas, debemos destacar su función como espacio de inserción laboral y su papel como centro de acogida residencial para un amplio sector de población de muy escasos recursos. No me estoy refiriendo sólo a los hospedajes y vecindades que abundan en esta área, sino que los mismos puestos de venta, desde los más formales del interior del mercado hasta los jacaes y bodegas periféricos, son utilizados

por familias completas como lugares de habitación. Así, en torno a los dominios de La Terminal, individuos y familias, migrantes o capitalinos, indígenas y ladinos, encuentran un lugar donde cobijarse y un lugar donde acceder a un empleo en la urbe.¹ En este escenario transita, pero también habita y trabaja, una población que le es propia: cargadores, vendedores, merolicos y charlatanes, niños trabajadores y niños de la calle, boleros, “bolitos” o alcohólicos, conductores y ayudantes de camión, prostitutas, quienes transmiten en torno al mercado, a las cantinas, los comedores, los camiones o los burdeles, información, canciones, chismes que permiten enfrentar la precariedad de la vida cotidiana. Un ambiente difícil e inestable, de cotidianeidades violentas por el abandono y la exclusión que sufren sus pobladores. Esta área urbana está estigmatizada y es caracterizada como de “alta peligrosidad” por ciertos círculos de la sociedad capitalina, hasta el punto de que nunca se ha realizado un recuento ni una descripción de la población que ahí trabaja y/o reside, lo que refleja, además, la poca importancia que, desde la administración tanto municipal como estatal, se le ha concedido. De hecho tampoco fue estimada en sí misma como un espacio residencial en el último censo de 1994. Se puede considerar que La Terminal es un vecindario un tanto particular porque el centro de la vida barrial lo impone el ritmo del mercado, un ámbito laboral especialmente

* Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales-Guatemala.

¹ Guatemala, aunque se compone de diversas “etnicidades”, se divide ideológicamente, como por un tajo de machete, en la ficción biétnica de “indígenas” y “ladinos” —este segundo término se utiliza para denominar a quienes no son indígenas y, en general, a los mestizos—. Como plantea Solares, “esta entidad conceptualmente difusa y ambigua, pero al mismo tiempo insoslayable, no es para Guatemala algo marginal ni periférico en su andamiaje socioeconómico... está como ‘incrustado’ en el centro de la conciencia nacional” (1993: 322).

absorbente, un lugar de tránsito y de relaciones fugaces. Sin embargo, se puede pensar en sus residentes y en los vendedores en general como “vecinos” en un caso singular de convivencia urbana.

Se trata, entonces, de un mercado urbano, como tantas otras centrales de abastos en diversas ciudades y países latinoamericanos, que inunda las calles aledañas con sus redes entre comerciantes, sus prestamistas, una alta presencia de migrantes y ese desorden, entre aparente y real, pero también con sus peculiaridades. Tal vez, por la crónica falta de regulación del Estado guatemalteco, es especialmente caótico. Los mismos administradores del mercado son incapaces de controlar este mundo con vida propia y tienden a magnificarlo en sus apreciaciones: “son un montón... a saber cuántos”, dice uno de sus responsables. Según el control de cobro del arriendo de los puestos éstos suman 4 116 en el interior del mercado y 300 fuera del edificio. Además, conforme al talonario de recibos, se llega a estimar el doble de esta cifra en los alrededores, pero no se puede confirmar.

La otra característica particular es la colorida presencia de unos sujetos que se hacen diferenciar del resto de las personas que componen la vida del mercado. En este trabajo quiero rescatar precisamente a este grupo específico de pobladores a quienes se les distingue y se distinguen socialmente por ser “indígenas” o “naturales”.

Para la población indígena de Guatemala el mercado de La Terminal es un punto de referencia fundamental en la ciudad capital. Para muchos de ellos, procedentes del altiplano guatemalteco, éste encarna su primer encuentro con el mundo urbano y, por la misma presencia que el indio ha tenido históricamente en los mercados, supone un colchón que amortigua el ingreso a la ciudad, una especie de “entrada natural” donde no se encuentran como extranjeros ni como extraños. Se puede entender como un primer nivel de intermediación, una primera articulación residencial, social y económica porque, como destacan ellos mismos, “la ciudad es pisto [plata]”; una expresión que recoge las implicaciones de una vida altamente mercantilizada, junto a las posibilidades de sobrevivencia que ofrece y que el mercado simboliza.

El papel que, como negociantes, juegan los indígenas en este mercado es el de simples revendedores de múltiples productos agrícolas, artesanales o industriales. Le “hacen a todo”, principalmente a la venta de frutas y verduras, o de tortillas, flores, ropa, bisutería,

hierbas, dulces, muebles de pino. Así, no sólo no ocupan un nicho particular, sino que no cubren un papel especial ante la demanda urbana, que podría ser realizado por otros sujetos. Resulta indiscutible la vitalidad que impone su presencia como vendedores en las aceras y puestos, como compradores, como gentes de paso desde el interior, como vecinos de las colonias periféricas y como comerciantes de otras plazas urbanas que llegan aquí a abastecerse. Se extienden por las inmediaciones del mercado ofreciendo estas mercancías al por menor por una ganancia irrisoria. Por otro lado, aunque los clientes de La Terminal son sumamente heterogéneos en su procedencia socioeconómica, los que llegan a comprar a los indígenas pertenecen a esos extensos sectores populares urbanos que buscan rebajar los precios de su canasta alimenticia a los mínimos posibles.

El hogar completo se ve involucrado en las actividades comerciales, cuyas posibilidades de acumulación son escasas y se basan en una autoexplotación individual y familiar. Lo más común es que cada uno de los jefes (de familia) cuente con una vía de ingreso o “negocio”, repartiéndose entre ellos la compañía y el apoyo de los hijos. Así, no hay diferencias de género en la forma de autoemplearse. Se trata de una lógica grupal que busca minimizar las dependencias a costa de la participación colectiva en la empresa familiar (Bastos y Camus, 1995).

El indígena que negocia en La Terminal nos puede servir para simbolizar lo que la sociedad de la ciudad de Guatemala considera que debe ser su presencia en el espacio urbano. De manera un tanto simple y sin matices, se puede partir del hecho de que en este país se ha construido ideológicamente un ordenamiento social basado en una división jerárquico estamental asociada a lo espacial: unos, indígenas, en sus comunidades del altiplano y, otros, ladinos o mestizos, pobladores del resto del país y urbanos por excelencia (Camus, 1996; Le Bot, 1996; Solares, 1992).² En esta segmentación étnica, la capital de Guatemala se puede considerar el centro hegemónico del ladino. Se supone que el indio que llega a esta ciudad o bien pasa a residir en ella haciéndose habitante urbano, aprendiendo el *castilla* y vistiéndose a la usanza occidental, o bien se trata de gente en tránsito, un indígena “tradicional”, campesino y comerciante de productos del campo y artesanales, pobre y analfabeto en la ciudad. Este último corresponde al modelo de indígena que encontramos en La Terminal. Su presencia es “permitida”

² Aunque los datos son discutibles, el último censo nacional daba una proporción de un 43 por ciento de población indígena, que serían aproximadamente unos tres millones y medio de personas.

si se mantiene recluido en este ámbito altamente etnizado, donde ni siquiera es vinculado al contexto de desintegración y peligrosidad social en el que son incluidos el resto de los pobladores de la zona.

Pero aquí quiero ir más allá de los estereotipos y tratar de desentrañar la presencia y la vida de estos indígenas en torno de La Terminal. Para muchos de ellos ha servido como un lugar de transición entre la llegada a la ciudad y su posterior inserción urbana, pero para otros es un espacio de asentamiento —probablemente porque han logrado un puesto de trabajo altamente competido espacio del mercado—. Estos indígenas, los que permanecen en el mercado de La Terminal, son el tema central del presente trabajo. En ellos distingo tres grupos según la relación que mantienen entre su comunidad de origen y la ciudad: los que llamo “de doble residencia”, quienes tienen el hogar en el lugar de origen mientras los hombres jefes con algún hijo u otro pariente o paisano llegan a la Terminal puntualmente, por temporadas, a comerciar. Un segundo caso son los migrantes que ahora son residentes estables de la ciudad y, por último, los nacidos en esta capital o socializados en ella. Mi tesis es que cada uno de ellos desarrolla una forma de inserción urbana y unas prácticas y unos contenidos de ser indio diferentes.

Las intenciones de este artículo se decantan por la presentación de un material etnográfico resultado de un trabajo de campo, sin reflexionar sobre las posibles implicaciones teóricas que tiene tanto para la antropología urbana como para el estudio de la etnicidad. Ello me permite un tratamiento más libre de las ideas, aunque menos académico.³

Los indígenas de doble residencia: los insumisos

Este primer grupo está constituido básicamente por hombres que llegan al mercado por temporadas a negociar. Con ellos nos encontramos ante las formulaciones de unas identidades sociales complementadas: son hombres, indígenas k'iche's y campesinos-comerciantes. Es especialmente difícil en estas

personas separar y considerar autónomamente estos componentes. Esta plataforma de identificación común permite que, en La Terminal, se desarrolle esta estrategia de migración circular a la capital de una manera relativamente homogénea y consciente. Así, hay una fuerte presencia de estos comerciantes y podemos ver el funcionamiento de unas redes informales de información donde la etnicidad se muestra eficaz como un recurso urbano, sirve para adquirir un lugar o puesto en el mercado —lo máspreciado—, un hospedaje, una compañía, unas referencias en la cotidianidad de la vida en un mundo lejos de su hogar y comunidad natal.

Su lugar de procedencia es principalmente una región del altiplano occidental guatemalteco, de lengua k'iche', que recoge parte de los departamentos de Totonicapán y Quiché, y donde históricamente se ha producido una significativa simbiosis entre el comercio y la agricultura minifundista. Como expresa el vendedor callejero de Momostenango, Santos Sica:

somos como las palomas, porque en cuanto tenemos alas debemos salir volando. Por generaciones hemos visto a nuestros padres hacer lo mismo, ya la fecha existen comerciantes momostecos desde Estados Unidos hasta Panamá y en el interior del país estamos en Petén, Livingstone y muchas otras partes. Aunque tenemos tierra, ello no nos detiene; las tierras son pobres y escasas, pero aún cuando no fuera así, de todas formas el comercio es principal, la agricultura no nos atrae como negocio (Porras, 1995: 35).

La entrada al mundo laboral urbano que, en nuestro caso se va a remitir únicamente a La Terminal, supone para estos comerciantes pendulares, hombres solos o acompañados de otros parientes, normalmente también varones, la residencia en su ámbito, y la alternativa por la que optan es la de los hospedajes. La ubicación en los cuartos supone una intensa convivencia y el estrechamiento de los vínculos de amistad entre quienes los comparten, a lo que se une el que todos ellos sean indígenas y tiendan a ser hablantes de k'iche'. Marcos Yat encontró a su amigo y socio actual en el mítico hospedaje “La Terminal”:

³ Los datos que se presentan se obtuvieron a través de 84 encuestas y 14 entrevistas realizadas entre agosto de 1993 y junio de 1994 a hogares e individuos “indígenas”, parte de cuyos resultados están publicados en Bastos y Camus (1995). Los consideramos como “indígenas” porque, tanto los jefes de estas unidades domésticas, como los entrevistados, se autoidentificaron como tales. El acceso a este universo hay que agradecerlo a SODIFAG (Sociedad para el Desarrollo Integral de la Familia Guatemalteca), una organización de desarrollo guatemalteca que, desde 1986, puso en marcha en el mercado un programa de educación a niños y niñas trabajadores, que parte de la asistencia directa de los educadores a los menores y sus familias. Hay que entender entonces que no se trata de una muestra representativa de los hogares que trabajan en La Terminal, puesto que nos estamos refiriendo a los beneficiarios de sus programas, un sector que se encuentra en condiciones particularmente precarias.

“¡Ah Dios! bastante gente vive, saber cuántos cuartos hicieron el señor, como tiene dos niveles”. Antes había estado en el Mesón Quiché, pero es “más mejor el hospedaje Terminal porque hay agua, luz, hay baño, en cambio, en el otro lado, no”. Aquí los cuartos son de cinco personas que no suelen conocerse entre sí, “con quien le toque a uno, yo tuve un cuarto, 138 número, ahí nos toquemos, nos quedamos como cuatro años por ahí. Ya nos conocíamos, hay de San Antonio, hay de Patzité y hay uno de San Francisco, diferentes pueblos que estamos en este cuarto, son naturalenses, son de Quiché, son naturalenses. Son comerciantes, por eso están viniendo”. Respecto al Hospedaje San Jorge, una mujer comenta:

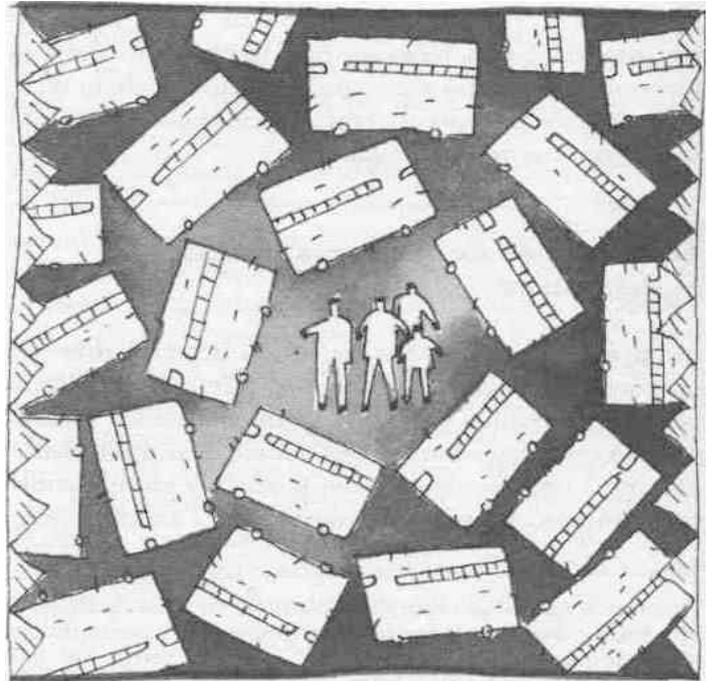
allí viví como tres años, ahí resulté la enfermedad paludismo, porque como ahí era bajo, de puro subterráneo, y era un horno, nos tapábamos con chamarra [cobija] pero sudábamos toda la noche. Allí había mucha gente, es que ahí el don tiene un carácter muy bueno. Digamos que si usted no tiene para su cuarto, le va a ir a decir: “disculpe ahora no te voy a pagar”, dice: “mañana está bien”. Al día siguiente le llevas el uno veinte. Adonde te deje colocar y ahí tienen una cama, un colchón, ya sólo llevas tu almohada para tirarte a acostar. Allí ¡ay Dios! miles de gentes, es genial, todos los comerciantes de aquí.⁴

La gente de su pueblo “donde se están durmiendo es en el hospedaje Terminal, en el hospedaje Abril, casi todos allí duermen, porque también allí hay una buena dueña de la casa, sólo viene de noche a cobrarles como a trece cada cuarto. Allí, en ese cuarto, usted junta la gente para que se entren todos con usted, jateados se quedan allí durmiendo, y ya hay facilidad para ellos y no está la dueña de la casa, viene a cobrar y se va”.

Otra posibilidad es vivir dentro del mismo puesto del mercado “porque aquí tengo que cuidar esta venta, sino se va a perder”, una situación que sale más económica, antes que pensar en gastar en un cuarto o lugar para el futuro, comenta “prefiero voy a ganar un poquito”. Para quien nos hace estas observaciones, se trata de una venta de jarcias y fruta en un puesto de tablas de tres por tres metros sobre una acera aledaña al mercado. Consiguió este derecho al espacio a través de un administrador del mercado y lo comparte con un paisano, explotándolo quince días uno y quince días otro.

Al no contar con mujeres entre ellos y pasarse el día en la calle, tienen que pagar todos los servicios: las comidas y el lavado de la ropa: “Nosotros pagamos. Hay agua y todo, pero cuando uno llega en la noche, llega cansado, y salimos a las seis y media sin ganas”. Unos servicios que, en muchos casos, son realizados por mujeres indígenas.

Se puede decir que la socialización urbana de estas personas se produce en y desde la Terminal, que es prácticamente el único territorio donde se mueven. El resto de la ciudad se conoce relativamente pero no se vive, los momentos de ocio son casi inexistentes. En este sentido se puede hablar de un espacio de relaciones limitado, donde lo que se puede rescatar con más solidez es la comunicación con los paisanos que, como ellos, tienen su trabajo en La Terminal, y los contactos entre los comerciantes vecinos, a los que les une la cotidianidad y un sentimiento de gremio, de estar en la misma situación. En definitiva, sus interacciones sociales están marcadas por lazos familiares, étnicos o laborales, lo que contribuye a un cierto dominio del mundo del mercado pero que no facilita la salida de este aislamiento. Todos enfatizan que se ven enfrascados en su dinámica de negociantes y que, por ello, no cuentan con tiempo libre. En el caso de uno de estos comerciantes que, desde hace tres años, se hace acompañar de su hijo, expresa que éste “no ha salido,



⁴ Estas entrevistas se realizaron en 1994. El valor promedio de la moneda guatemalteca durante este año fue de 5.63 quetzales por un dólar. Para fines prácticos sugiero leerlo como si fuera equivalente al peso mexicano actual.

no lo he llevado. Si voy a salir a pasear de plano no gano". En algunos esta postura se refuerza por la misma concepción que tienen del trabajo que realizan: "sólo de estar sentado, sólo recibiendo dinero", la que permite que vean su estancia en la ciudad casi como un descanso en un ambiente que "así, como dice usted, parece mi casa".

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

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

No se externalizan aspiraciones a un cambio en su situación socioeconómica, en general están satisfechos con su estrategia de vida basada en la doble residencia. Uno de los entrevistados, a pesar de los 14 años que lleva en la ciudad, dice, "si hubiera pisto por allá, yo no viniera por acá". Otro expresa, me iría, como nosotros sólo venimos a trabajar y nos vamos". Como comerciantes en La Terminal tienen unas limitaciones de las que son conscientes y, ante ello, muestran su sentido práctico: no idealizan su estrategia y no manifiestan mayores ambiciones, al menos respecto a

su experiencia en la ciudad. En este sentido, se produce un sentimiento de conformismo: "así como está el negocio ya estuvo ¿para qué?, ya sale el gasto, ya estuvo".

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

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

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

La forma de vida de este tipo de sujetos tampoco es cuestionada por la sociedad urbana, entra dentro de los estereotipos del campesino indígena que llega a comerciar puntualmente a la ciudad y sale de ella, trabajador y honrado, que se limita a realizar un servicio en un ámbito donde no molesta, donde le está permitida la presencia: una especie de ámbito negociado del que se han apropiado. Como hemos visto, enfatizan su independencia laboral como "cuentapropistas" y su conformismo ante su

mínima posibilidad de acumulación (durante años se mantienen en un cuartucho) implica una voluntad de no arraigo en la ciudad. Por el contrario, sus vínculos con el origen se materializan con la familia y la inversión en tierra o casa. Por todos estos elementos es factible hablar de una estrategia de recampesinización consciente y definida.

Todos ellos son minifundistas de autosubsistencia que tienen unas pocas cuerdas de milpa o unas cabezas de ganado, analfabetos funcionales, con un castellano mal aprendido y una experiencia de socialización urbana limitada. Todo un complejo de percepciones e identidades que se acepta como natural, pero que resulta significativo para enfrentar una experiencia como es la de vivir en La Terminal en un contexto de empobrecimiento, precariedad y desarraigo de muchos de sus habitantes (ante los que pueden enfatizar sus valores de hombres campesinos con un sentido vital).

En este contexto, mantenerse como indígenas de sus comunidades tiene la funcionalidad de no integrarse al espacio urbano en condiciones básicamente negativas —entre otras, la discriminación étnica—. La posición de los comerciantes de doble residencia se podría entender como una de las posibles respuestas a la vida en la ciudad. Estaríamos hablando de una construcción étnica entre una sociedad indígena-rural y una sociedad ladino-urbana, donde la subordinación del primer segmento es entendida desde la recampesinización, desde la insumisión o resistencia a la asimilación.

Los migrantes asentados: los residentes provincianos

Frente al grupo de comerciantes de doble residencia, los indígenas que ahora son residentes en la ciudad de Guatemala no reflejan una identidad social tan cohesionada. Se trata de familias nucleares jóvenes que tienen entre cuatro y seis hijos, en las que los cónyuges comparten un mismo origen geográfico y comunitario, y en donde predomina la procedencia de áreas empobrecidas del departamento de El Quiché. Su expulsión del lugar de origen se produce por la falta de recursos y la entrada a la ciudad por parte del hogar indígena supone también el arribo de mujeres indígenas e introduce un elemento de tensión: ya no es posible mantener autónomos los dos mundos étnico-espaciales, el indígena comunal y el ladino capitalino. Esta contradicción se va a reflejar en sus formas de entrar en la ciudad y en el significado que, para ellos, toma el ser indígena.

En este grupo, el abanico de posibilidades residenciales es heterogéneo pero existe una fuerte tendencia a no abandonar las áreas de influencia de La Terminal, con las ínfimas condiciones de vida que esto supone. En la inserción habitacional se observa en general la importancia de las redes familiares, y se identifica a La Terminal como un espacio laboral cotidiano más que como residencia, ya que la mala calidad de la vivienda y de los servicios, y los continuos robos, impiden la afinidad. Los residentes provincianos consideran que están viviendo ahí por necesidad, porque ahí tienen acceso al trabajo y porque obtienen más que en otros mercados: “aquí se le gana la comida, en cambio allá cuando va viendo, ya no está cabal tu capital, que vas a empezar a deber a la gente, y así no quiero yo”.

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

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

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

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

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

Relacionado con este proceso de inserción urbana está el acceso a la educación de los hijos de estos hogares de indígenas migrantes. Prácticamente no se produce un esfuerzo de acercamiento a las escuelas públicas. En parte por desconfianza y en parte por desconocimiento. Además, no es que la educación formal no se considere como un elemento importante para la futura vida urbana de los hijos, sino que, en general, la ven lejos de sus posibilidades. Lo que

encontramos es la reproducción de los mínimos niveles educativos de los padres, la ciudad eleva los años de estudio, pero aún se mantienen en unas muy bajas proporciones.

Claramente ubicados en la ciudad, estos residentes se caracterizan —frente a otros migrantes— por la comunicación con su comunidad de origen desde su inserción en La Terminal. Pero, fuera de sus viajes y sus vinculaciones con el lugar de origen —que unos mantienen con más asiduidad y fuerza que otros—, el círculo vital en la ciudad se circunscribe al mercado. En este sentido debemos recordar que la fuerte presencia de los indígenas en La Terminal nos habla de un espacio etnizado y, de hecho, los resultados de la encuesta muestran unos hogares donde los rasgos étnicos de mantenimiento de la práctica de la lengua y el traje en el hogar —de adultos, jóvenes y niños— son muy altos, también aparece como incuestionable su autoidentificación como indígenas.

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

Pero de cara al mundo urbano, donde probablemente van a continuar residiendo, las dificultades de adaptación se manifiestan en sus vivencias como indígenas. Visualmente son personas identificables como indios. Los hombres mantienen un aspecto de campesinos y de trabajadores pobres. Algunos portan sombrero de paja o cachuchas desgastadas, pantalones blancos, incluso faja y los definitivos caites o guaraches; pero, sobre todo, les delata su forma rudimentaria de hablar el castellano y su acento. Las mujeres visten

todas como indígenas pero, además, lo que llevan y cómo lo llevan las identifica como mujeres no urbanas. Sus ropas y sus chinelas son sencillas y están muy usadas, algunas conservan sus huipiles de origen, otras llevan otros más comunes y populares. También sus formas de hablar demuestran su origen étnico.

La ciudad complica las cosas, es un terreno de ladinos y los términos étnico-raciales y espaciales se confunden. Aquí asumen para sí los estereotipos, aceptan su etiqueta étnica como natural y se ubican en La Terminal, que es un espacio permitido a los indígenas. Sin embargo, afirman su identidad como indios y como diferentes al ladino. En general no hay una elaboración de ésta, ser indio se asocia con lo familiar y lo local, también con la raza por la descendencia biológica: “raza de indígenas”. Cuando a un cargador se le preguntó si el ser indígena no se diluye una vez en la ciudad: “no, qué gano por quitar”, otros contestaron “¿para qué voy a pasar por ladino si tengo familia de todas maneras?” o, “si papá es natural y mamá es natural, todas maneras es así, en cambio, si su papá es ladino y su mamá es ladina, es ladino entonces”. Además también se identifica con ser pobre y ser diferente.

Los cuestionamientos se producen respecto a sus hijos, aquí se externalizan las contradicciones del sistema étnico impuesto en Guatemala: “[soy indígena] porque así es mi mamá, así es mi papá. [Sus hijos] si son indígenas, pero ellos ya no son indígenas, porque ya aquí nacieron en la capital. Son, digamos, son ladinos porque aquí lo hicimos, aquí estuvieron, aquí nacieron”.

Por ello, la reproducción del idioma maya a muchos no les parece funcional en la ciudad:

mis hijos los aprendí de así de hablar en castellano y así me hablan. Yo sí hablo lengua con mi esposo. Es que, fíjese, está bien, nosotros hablamos en lengua con las criaturas, pero cuando ya sean grandes, ellos no pueden hablar en castellano, digamos que si ellos quisieran platicar con alguien, ellos no pueden, se les da vuelta la lengua, no dicen lo que es. Entonces eso no quiere mi esposo, mejor que aprendan ellos en castellano, ya cuando su voluntad de ellos, si pueden hablar así lengua es su problema, como aquí casi la mayoría no son naturales.

Al ser La Terminal un espacio de interacción entre indígenas es interesante cómo se han desarrollado unas señales de reconocimiento étnico más

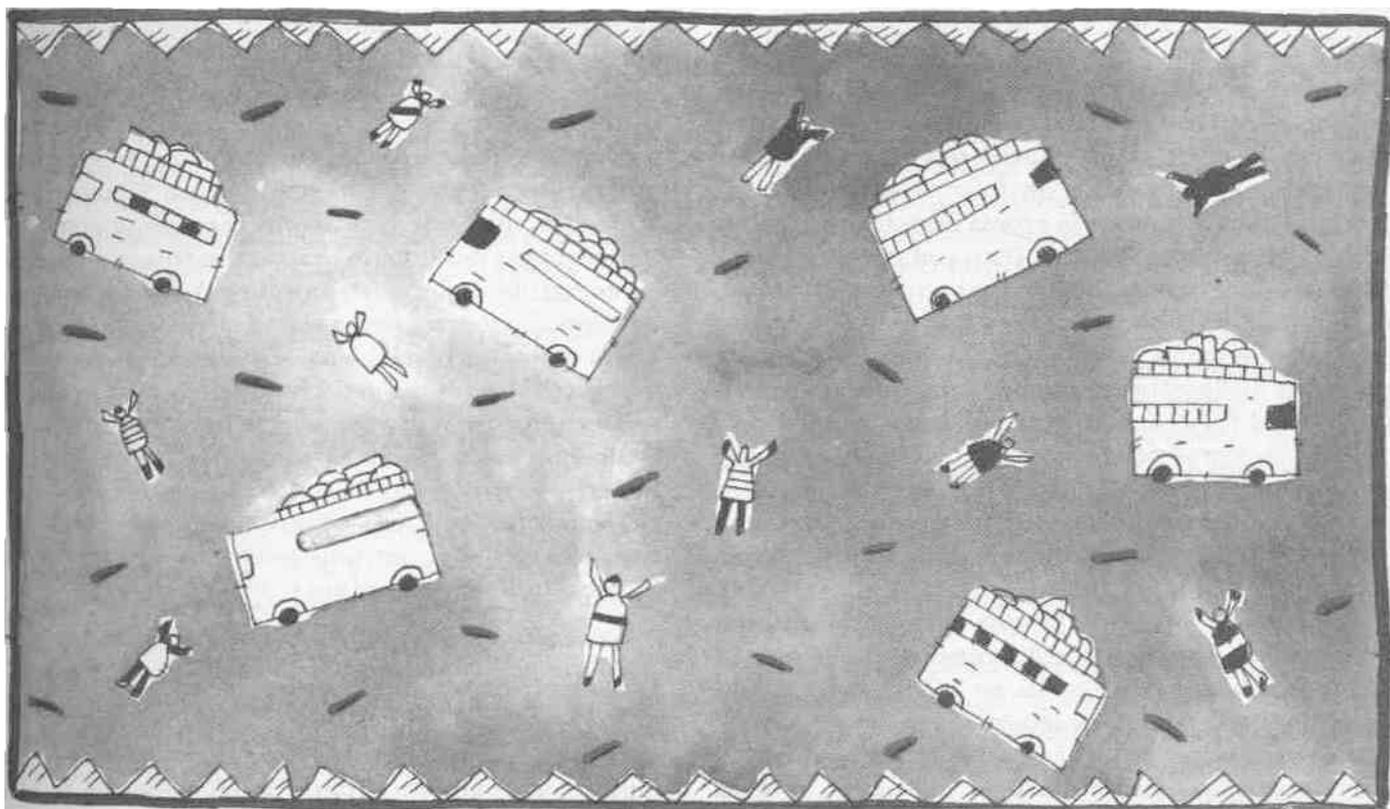
allá del municipio y de urbanidad frente al paisano rural, modificándose lo que ha ocurrido tradicionalmente en el interior del país, donde cada uno se identifica antes que nada con su comunidad: son quetzaltecos, chajules o sanpedranos. Lo mismo ocurre con el corte y huipil de las mujeres que las han vinculado con el ser de un sitio específico. Lo que podemos ver entre este grupo de residentes es cómo la especialización de la venta, el paisanazgo, el idioma, el municipio se convierten en categorías de interacción en La Terminal en el nivel intraétnico, tanto en hombres como en mujeres. En ciertas situaciones pueden comportarse y ejercer como trabajadores, como tomateros o naranjeros, como indígenas de manera genérica, como k'iche's entre k'iche's, como momostecos u otras formas.

Obviamente ser hombre o ser mujer implican vivencias y visiones muy distintas. Las mujeres se ven marcadas por el uso del traje maya.⁵ Son un estandarte de la etnicidad, el símbolo de lo que es ser indígena para la sociedad guatemalteca, la reducción de sus posibles identidades sociales. Sin embargo, esta forma distintiva de vestir, que expresa su pertenencia a la sociedad indígena, reúne otras posibilidades y significados. Por ejemplo les es útil para la interacción intraétnica en el mercado, donde se puede resimbolizar por encima de su origen local.

Se puede pensar que, en torno a esta vestimenta, se producen dos tensiones y significaciones principales. Una, entre indígenas, es la de demostrar su “urbanización” y, a través de la misma, expresar identificaciones más “desarrolladas” y “sofisticadas” que la meramente municipal, donde además entra la posibilidad de elección estética personal y el reflejo de unos símbolos de status superior y de mayor nivel socioeconómico que los paisanos campesinos. Por ejemplo, una mujer de un municipio cercano a la ciudad capital tiene siempre presente el ser de Santa María de Jesús pero, como ante sus paisanos busca demostrar los avances de su experiencia urbana, no quiere usar el corte de allí y utiliza diversos huipiles. Refiriéndose a la ropa característica de este lugar, un huipil de rombos con tonos morados y un corte de algodón azul oscuro, dice: “yo tenía pero no me gustaba, ya lo quité, porque mi corte era negro, una blusa roja, verde, morada, me la quité, ahora me visto así. Ya tengo como tal vez unos siete años de estar quitada esa ropa”. Sobre el huipil comenta que se pone: “lo que me gusta, lo que le va con ésta”.⁶ Ella se permite entonces un juego con los

⁵ En Guatemala se asocia el término de “vestido” con la vestimenta de la ladina, la indumentaria occidental; el término de “traje” se vincula a la vestimenta maya, también se le denomina “traje típico”.

⁶ El cambio de corte tiene implicaciones más definitivas que el cambio de huipil. El primero es la pieza que cubre la parte íntima del cuerpo y, por lo tanto, se conserva con más fuerza. Mientras el huipil es como el cuadro o el texto



elementos visibles de su etnicidad de cara a los demás indígenas con los que interacciona en el mercado y en la ciudad.

Otra es la posibilidad de ponerse vestido, de hacerse ver como ladinas e identificarse como tales frente a la sociedad. Aquí estamos hablando de relaciones interétnicas, de dos sociedades diferentes y en ello entra, sobre todo, la preocupación por la situación futura de sus hijas en la ciudad, es la tentación de construir para sus hijos una identidad de “estilo ladino”. Dice una mujer: “a mi Blanca sí le puse vestido, hace dos años que le quité yo. Le ponía short también, como la gente ladina”. Esto se producía por influencia de su hermana:

después que murió la difunta mi hermana, ya no hay quién me trae la ropa, me traía short bien bonito para mis hijas. Ella me ayudó mucho, ella me ayudó mucho de comprar zapato a mi hijo varón y a mis hijos les compraba ella ropa, gente de ladina quiere hacerles ella. Después, yo mis hijas ya no pude yo vestirles así ladinas, ya le quité la ropa de ladina a la Blanca, ahora ya es natural de vista, y ahora la nena chiquita todavía la viste yo de ladina, porque todavía su ropa de Blanca lo pone ella.

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

que se presenta al público, contiene la estética, la exhibición, la moda y cambio. De hecho evoluciona más visiblemente e incluso puede sustituirse por blusa o playera. Así, el cambio a vestido es simbolizado por el quitarse el corte (reflexiones y sugerencias surgidas de una conversación personal con Carol Hendrickson y Emma Chirix, julio de 1996).

largos los vestidos, qué va a decir el hombre con uno así”.

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

Reflexionando sobre lo que hemos apuntado, parecería que para estos residentes ser indígenas no es algo negociable con el resto de la sociedad urbana y guatemalteca, así se les adscribe y así se adscriben ellos. Para ellos hay unas diferencias dadas por diversos elementos, entre ellos el biológico, el racial, el de la sangre, que son inmodificables: ser indio se hereda. Pasar de la comunidad a la capital, nacer en un lado o en otro, puede suponer muchas tensiones y contradicciones entre lo impuesto y el artificio. Para nuestros casos, hombres y mujeres, sin embargo, las fronteras son difícilmente traspasables. El cambio exige, además del vestido, un español sin acento y un conocimiento y manejo de las formas y costumbres del otro, que no tienen. Es más, encontramos una intención de mantenimiento de los límites étnicos en la ciudad. En general, los residentes, aun desde su situación de extraños, provincianos, inferiores e indios en la ciudad, son partidarios de esta delimitación. Matías asegura que no se puede escapar de este destino, de esta condición: “a muchos que sacan la mujer de aquí, que la llevan para allá, dicen que ya son ladinos ¡no hombre, no son ladinos! ¿pues qué?, ¿sólo cambiar?, ¡ah qué gente babosa! Ya porque saben hablar ya se hizo ladino ¡no hombre!, ¿por el vestido ladino? no, se conoce”.

Como resumen final, y tratando de englobar las características de lo que serían los residentes indígenas en La Terminal, volvemos a insistir en que no encontramos en ellos una identidad social tan coherente como la de los comerciantes de doble residencia: se internaliza y se vive el ser indio con la confusión de lo que es ser parte de la ciudad. Han llegado como campesinos indígenas rompiendo la frontera simbólica de los dos mundos supuestamente autónomos: el indígena comunal y el ladino capitalino,

cargando con las valoraciones negativas de lo que es ser indio en las escalas sociales guatemaltecas. Se podría pensar que resienten las condiciones de subordinación en que se encuentran y, ante ello, optan por quedarse como encapsulados en el círculo laboral residencial del mercado de La Terminal. Un indicador que puede ilustrar este sentimiento de inseguridad y desamparo es su actitud hacia la religión. En este grupo es donde encontramos mayor proporción de experiencias negativas con el alcohol y militancias neopentecostales mientras, en los demás casos, el factor religioso no se hace explícito o bien la Iglesia aparece como un espacio de socialización en la ciudad. Dado que no es factible para ellos —individuos y hogares— ocultar su origen étnico ni manejar una negociación identitaria positiva, aquí, al menos, las interacciones son, en una buena proporción, entre iguales, tanto en el sentido étnico como social.

Los neoi indígenas urbanos

Este conjunto de indígenas capitalinos es interesante porque en el ámbito urbano se ha trabajado fundamentalmente sobre indígenas migrantes, conociéndose poco sobre los individuos y los hogares socializados en la ciudad. Lógicamente, frente a los anteriores, nos estamos refiriendo aquí a personas más jóvenes y, en general, todavía solteros. También hay que señalar que las entrevistas realizadas corresponden en su mayoría a mujeres, lo que se va a traslucir en los testimonios que se presentan. Para quienes vinieron de muy niños la procedencia regional es diversa, los que nacieron en la capital suelen ser hijos de matrimonios realizados en la ciudad entre cónyuges de municipios e incluso idiomas mayas diferentes.

Las diferencias de estos indígenas capitalinos con respecto a los otros dos grupos se comprenden desde su pertenencia a la ciudad. Su ubicación residencial demuestra una significativa diferencia frente a los grupos anteriores porque, en general, han logrado salir a vivir fuera del espacio de La Terminal. Esto puede ser un indicador de su experiencia urbana y de su mayor involucramiento en la vida capitalina, diariamente conocen, manejan y se relacionan con otros ámbitos urbanos, su socialización es más amplia y también sus aspiraciones en la ciudad.

Unos alquilan su vivienda en las colonias de la periferia urbana. Otros son propietarios en estas mismas áreas, a veces por invasión:

Donde vivíamos era pequeño, ya teníamos dos niños y no podían ni moverse ¡va! Teníamos que pagar tanto y

no había luz, sólo con candela. Nosotros queríamos que fuera una cama para ellos y otra para nosotros, pero no se podía, teníamos que hacer todo un lío. Vimos nosotros esa situación, nos arriesgamos y la hallamos, fue una invasión que hicimos. Por medio de la gente de aquí estaban diciendo que estaban invadiendo, hasta ahorita ya llevamos diez años. Sufrimos primero con el agua, con los drenajes ¡ay, con todo se sufrió! Ahora ya me siento feliz, ya entregaron a cada quien los lotes, es de 6 por 12, más o menos, no está perdido uno por el barranco.

Otros han logrado comprar, como en el caso de una familia, que primero residió en el mismo puesto que cuidaba,

aquí mismo, en esta covacha [jacal], allí dormíamos porque la señora nos dijo que le cuidáramos el negocio. Vivimos allí como cinco años, todos allí nos dormíamos. Al tiempo, mi papá se fijó que no cabíamos allí, que era muy peligroso, como disparaban mucho en la noche, muchos ladrones. Entonces ahí dijo mi papá que iba alquilar aquí en la zona ocho. Allí vivimos como unos doce años. La casa donde alquilábamos era grandísima, era como de una cuadra. Cuando nosotros empezamos eran dos cuartos, después otra familia salieron de allí, habían tres cuartos. Nunca cambiamos hasta que mi papá pudo comprar un terreno en la zona 19. Entonces él construyó y nos pasamos allí, pero hace como cuatro años.

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

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

iglesia, católica o evangélica, el Parque Central o el Parque de la Aurora y otras vías comerciales de la ciudad, especialmente por el centro urbano.

En general, este grupo de capitalinos, aunque apenas tuvieron acceso a la escuela y se encuentran con muchas limitaciones económicas, muestran preocupación por la escolarización de sus hijos, en ello exhiben su opción urbana. “Como les digo yo a mis hijos: ‘eso es el provecho para ustedes’, yo no les puedo dejar otra cosa, ¡va!, que el estudio, porque el estudio nadie, ninguno va a pelear con ustedes por el estudio”.

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

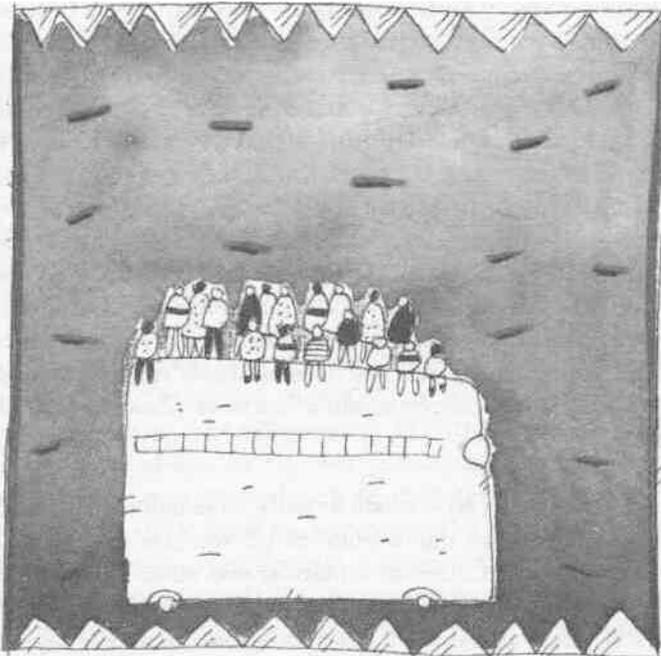
Respecto al aspecto externo, los hombres se acercan a los estereotipos de la moda Juvenil urbana de sectores populares, mientras que todas las mujeres visten corte y huipil, sin ocultar su indianidad, pero transformándola. Portan sus señas de capitalinas que las diferencian de las migrantes y campesinas: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

Para el hombre la identificación como indígena es conflictiva. Un joven urbano lo expresa cuando se le cuestiona: “pues yo ahí diría que sí, porque... digamos, ladino no soy, y sería engañarme decir que soy ladino y teniendo mi mamá de corte, cuando definitivamente no”. Entiende que la sangre indígena se hereda y también sus hermanas son indígenas, por “su papá y su mamá..., no pueden ser ladinas”. Sin embargo, para él mismo es contradictorio ser indígena y ser capitalino, entiende que se tratan de dos perspectivas y formas de pensar diferentes. Dentro de ellas, él prefiere situarse ocultando su origen indígena y reafirmandose como capitalino, el elemento étnico pasa a segundo plano y trata de no interactuar como indígena, en gran parte, porque acepta los estereotipos negativos del ser indio, también se desliza entre el “nosotros” y el “ellos”.

Como digo, es en el modo de ser y en el modo de pensar. Siempre habrá diferencias. Si yo voy con mis primos [indígenas del interior] a platicar con ellos, ellos tienen otros sueños que no tengo. Digamos, ellos se dedican sólo a sembrar su tierra y a tener su esposa, tener sus hijos y

a cuidar su tierra y nada más y no se complican la vida [risas]. En cambio uno no, porque uno se traza una meta y al llegar a esa, quiere otra y así, nunca está conforme uno aquí. En cambio ellos con cualquier cosa... A los naturales, digamos nosotros ¿verdad? tenemos poca, cómo dijera yo... poca iniciativa para hacer uno sus cosas, entonces... por ejemplo yo estoy influenciado por la ciudad, entonces tengo que hacer... digamos tengo que sobresalir aquí en la ciudad. Esa es la diferencia. [Para él, por ejemplo, en la ciudad no es necesario conocer la lengua] ...uno tiene necesidad de comunicarse con aquellas personas, pero como no tengo yo esa necesidad.

Tampoco las mujeres dan importancia a la lengua y muchas la entienden, pero no la hablan. Así: “en lengua yo no sé, unas que otras palabras las entiendo y ahí casi no. Porque allá es un lenguaje con mi papa, y con mi mamá es otro, entonces ellos no podían enseñarnos. Es que a mí no me gusta pues... no, no me gusta. Porque fijese que entonces puede haber gente que lo mira a uno, tal vez hablan de uno ¿verdad? y por eso es que no me gusta”. Sin embargo su identificación como indias se ve marcada por el embrollo de estar en la ciudad y su vestimenta maya. El traje es, para Rosario, lo que la identifica como indígena: “yo soy pura indígena. Porque, digo yo, de que por el traje somos de aquella parte, pero la verdad es que somos capitalinos. Sí, por el traje”. Respecto a sus hijas mantiene este símbolo étnico, en sus argumentos se mezclan una diferente valoración del cuerpo y de la sexualidad y razones prácticas: “no me gusta verla así



en vestido, porque como ellas no se fijan ni como se sientan, hay días, hay ratos que están de buen carácter, se sientan bien y hay ratos de mal carácter, se abren, y eso es lo que a mí no me gusta. Entonces, le digo yo ‘te voy a vestir como yo me visto’”.

Rosario también aporta información sobre cómo se vive de diferente manera (entre mujeres y hombres) la apariencia de ser indio:

[Los hijos] ya no quieren hablar lengua, ¡va!, entonces ellos son más capitalinos que yo. No [son tan indígenas], bueno mis hijas sí, pero los varones no se echa de ver ser indígenas. No, no, no son indígenas. No, no pues, están más aquí que en otro lado y aquí nacieron, aquí están. Sí, eso hace la diferencia, digo yo. Ay, no [serían ladinos], porque entonces me pondría yo el vestido, para ir todos cabales. Sólo porque en la forma de que uno se viste yo creo que si se la ve, ¡va! Los varones exigen un vestuario más ambiente, ellos dicen que ‘mamá así se pone y así,’ y ya digo yo que son más capitalinos.

La tensión entre la persistencia de unos rasgos étnicos y otros ciudadanos adopta sentidos diferenciados entre las generaciones de mujeres. Una joven de 15 años que hace tortillas junto a su madre y hermanas expresa cómo, para las segundas, las dudas son mayores: “Sí, todas llevamos corte. No me gusta [el vestido], ahora ella [una hermana] sí se pone a veces así falda. Ana también, sólo ellas dos, pero no, ya nos acostumbramos ya con la ropa. [Mi mamá] nunca nos dijo que usáramos vestido, sólo corte y así”.

Estas muchachas han pasado por momentos de indecisión: “me puse una ropa mientras estuve estudiando, pero me lo quité otra vez. No sé por qué ellas [mamá y abuela] no quieren que yo use vestido, no sé por qué”. Sin embargo, ahora, dice “me quedo con el corte, ya no quiero ponerme vestido”. Otra, que ha sufrido experiencias semejantes, ha desarrollado una reivindicación más profunda y rotunda de su indianidad que, de nuevo, la hace explícita a través del traje. Una vez se cambió cuando acudía a la escuela:

sólo cuando iba a estudiar iba con uniforme, nada más. [En casa me mudaba] sí, porque me daba vergüenza andar así con uniforme. Tengo una sobrina que tiene siete años ahorita, a ella le ponen las dos cosas, o sea que le ponen corte y vestido. Cuando va a estudiar se pone uniforme, cuando regresa se quita el uniforme, se pone pantaloneta, prefiere la pantaloneta y no el corte. Pero su mamá sí le pone corte, o sea que, cuando la traen aquí los sábados, corte le ponen. Yo no me lo quito porque, como dice mi papá, es un orgullo de uno llevar el corte de uno, llevar el traje de uno, eso es lo que él dice, yo estoy de

acuerdo. [Y sobre el huipil dice] ...nosotros usamos de diferente, usamos el de Santiago Atitlán, el de Xela, así.

Rosa, que vende hierbas medicinales, actualmente muestra un gusto refinado, se pone:

de todo, de todas clases. El de Quiché (lugar de origen de su padre] ya no mucho me gusta, porque a mí me crecieron sólo con ese traje. Entonces, a mí me aburrí y no me gusta ese traje ya. Mi papá sólo de Quiché. Como sólo de allí es él, sólo de allí quería que me pusiera. Mi mamá no podía decir porque como dice él, él es el que manda, pues no lo pueden atacar. Sí, yo me pongo de Xela. Yo me pongo de San Pedro... ahora, como está mi esposo, me dice, "ahora ponga de tal cosa". Él me compra y me dice, "mirá porque si se te compra, te guste o no te guste, te lo tenés que poner"...

También Rosario, que tiene un puesto de cocos, se pone huipiles de diferentes estilos,

lo que pasa es que el huipil de nosotros es con blonda, sí, es con blonda. Entonces, como la cosa del coco mancha mucho, entonces no me gustó a mí, sí y mis blusas porque son muy caras. Tengo de Tecpán, tengo de aquí de Atitlán. Sí, tengo de aquí de Patzún y tengo de Toto. De todos tengo. También tengo de Palín, sí. En cambio los de Quiché porque por la blonda, la tela es delgada, ¡va! Éste es de Palín, aquí en La Terminal lo compramos. Me vienen a dejar así... cuando nosotros queremos, le pedimos a una señora y vienen a dejarlos.

A pesar de que estos indígenas urbanos continúan descubriéndonos cierta confusión en la forma de entender la diferencia étnica en un mundo urbano, al fin, su etnicidad se construye desde la ciudad capital. Aquí las diferencias de género se manifiestan como determinantes. Los hombres pueden pasar con más facilidad su origen étnico a segundo plano y no interactuar como tales con la sociedad capitalina, porque ya no exteriorizan su origen étnico. Por el contrario, las mujeres, al conservar su traje maya, nos hablan con más contundencia de este proceso de refuncionalización étnica; se dirigen hacia la sociedad en general como indígenas, pero con un matiz de orgullo y no de subordinación, como en el grupo anterior. Y, con los nuevos contenidos que aportan al ser indio, se puede hablar más claramente de una indianidad urbana. Pero a todos ellos los tenemos luchando, conviviendo y relacionándose con otros habitantes de las colonias periféricas de la capital, como parte de los heterogéneos sectores populares y más allá del mundo social que se encierra en La Terminal.

Una etnicidad insular

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

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

En el sector de los indígenas urbanos, las formas de vivir y dar significado a la etnicidad son aún más complejas. En ellos debemos distinguir y tratar con más cuidado las diferencias (que ya se apuntaban en el grupo anterior) que se producen no sólo por generación, sino también por género. Ciertos factores de discriminación étnica en lo urbano son superados por estos jóvenes: hablan un castellano sin acento, dominan su espacio laboral dentro del mercado y se involucran en la problemática urbana como parte de los sectores populares. Los hombres visten según los patrones de la "moda" urbana y, al no externalizar su etnicidad, estos muchachos se permiten un uso estratégico de su identidad personal. Frente a la sociedad urbana —en lo que sería una etnicidad manejada situacionalmente— su pertenencia étnica puede ocultarse o no según los propósitos individuales.

De todas formas, los hombres pueden desarrollar otros códigos étnicos que estén presentes para ellos y no sean perceptibles para los legos, otras señas de identidad que no he trabajado.

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

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

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

indígenas migrantes. Algunas jóvenes solteras manifiestan que se van a casar con indígenas: “porque así, sin ofenderle, bueno, los ladinos nos tratan de indias a nosotras, y si yo algún día me llegara a casar con un ladino, yo sé que mis suegros me van a decir ‘india’, eso no me gustaría que me digan a mí”.

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

Obviamente, en La Terminal no se alcanza la coherencia grupal interna y la profundidad histórica que caracteriza a la comunidad indígena, pero, a cambio, se puede identificar en el mercado una base que, hasta donde hemos podido ver, se encuentra en los tres grupos y a la que no hemos prestado en este texto toda la atención que se merece, aunque aparece implícitamente: es la fuerza integradora y ordenadora del hogar, donde desembocan los esfuerzos de los jefes, la mujer y el hombre, de sus hijos y de otros posibles miembros. Esta institución se refuncionaliza y alcanza en la ciudad un papel fundamental ante sus acciones individualizadoras y ante el ambiente social de un espacio como La Terminal. Al interior del hogar encontramos unas prácticas y un discurso de conciliación y respeto entre los jefes, una negociación y un pacto de obligaciones compartidas que van a acentuar por encima de las disensiones, especialmente de cara a la sociedad externa, en este caso, la urbana.

Se podría pensar que este comportamiento holista responde, de nuevo, a un mecanismo de resistencia y es en gran parte responsable del mantenimiento de la diferencia étnica en la ciudad.

Bibliografía

BASTOS, SANTIAGO Y MANUELA CAMUS

1995 *Los mayas en la capital. Un estudio sobre identidad étnica y mundo urbano*, Guatemala, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales-Guatemala.

CAMUS, MANUELA

1996 "El discurso y la práctica de la diferencia étnica en Guatemala". Ensayo para el Seminario Teórico del Primer Semestre del Doctorado en Ciencias Sociales. Centro de Investigaciones y

Estudios Superiores en Antropología Social-Universidad de Guadalajara, México.

LE BOT, IVON

1996 *La guerra en tierras mayas*, México, Fondo de Cultura Económica.

PORRAS, GUSTAVO

1995 *¡Déjennos trabajar! Los buhoneros de la zona central*. Debate núm. 28, Guatemala, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales-Guatemala.

SOLARES, JORGE

1992 "Guatemala: etnicidad y democracia en tierra arrasada", en Aguilera *et al.*, *Los problemas de la democracia*, Guatemala, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales-Guatemala.

1993 *Estado y nación. Las demandas de los grupos étnicos en Guatemala*, Guatemala, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales-Guatemala/Fundación Friedrich Ebert.