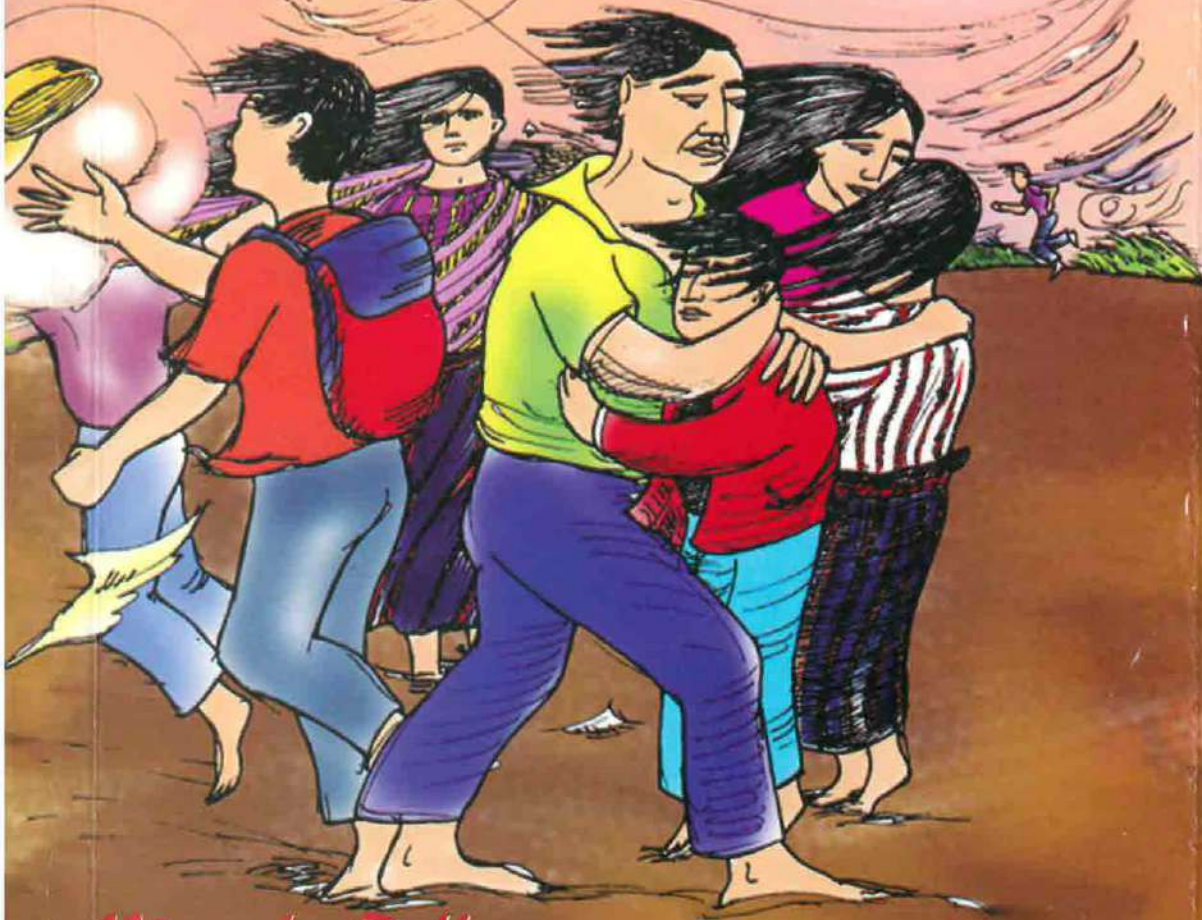


# *Migración transnacional retornada*

*Juventud indígena de Zacualpa, Guatemala*



*Ricardo Falla*

La migración retornada ha sido un tema olvidado. Se ha privilegiado siempre el estudio de la migración en una dirección. Y si del retorno se trata, se han estudiado las remesas, tanto económicas, como sociales, pero no el retorno de las personas, que son agente de transformación en nuestro país. En este libro se intenta iniciar el estudio de la migración retornada, todavía desde el estudio de casos de juventud indígena adulta de Zacualpa, Quiché Guatemala. El hilo conductor en el análisis, de nuevo, como en libros anteriores del autor es la identidad que aquí una y diferencia entre sí a las comunidades transnacionales

Ricardo Falla Sánchez es jesuita, antropólogo, guatemalteco. Con sus 75 años a cuestas, viene estudiando y hace tiempo a la juventud indígena de Guatemala. Él se llama Jabalí de Pelo Blanco, para usar la expresión misteriosa del Popol Wuj, libro también de jóvenes que luchan bajo la sombra de la abuela y del abuelo.





*Migración  
transnacional  
retornada*

*Juventud indígena de Zacualpa  
Guatemala*



*Ricardo Falla*



---

Una publicación de la Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales en Guatemala (AVANCSO) y la Editorial Universitaria de la Universidad de San Carlos de Guatemala (USAC)

Directora AVANCSO: Clara Arenas

Edición: Helvi Mendizábal Saravia

Diagramación: Fernando Soto Tock y Sergio José Wolford

Ilustraciones: Fernando Soto Tock

Fotografía página 29: Fernando Juárez Paz

Fotografía página 84: Álbum familiar de Camilo

Fotografías páginas 38, 40, 128 y 192: Ricardo Falla Sánchez

---

Guatemala, abril de 2008

Primera impresión: 1,500 ejemplares

Impreso en los talleres de Editores Siglo Veintiuno

El contenido de este libro puede ser utilizado citándose la fuente

I.S.B.N.: 978-99922-68-52-0

---

Instituto AVANCSO  
6a. avenida 2-30 zona 1,  
Ciudad de Guatemala  
Teléfono: 22325651, Fax 22325841  
[www.avancso.org.gt](http://www.avancso.org.gt)

---

Editorial Universitaria  
Universidad de San Carlos de Guatemala  
Ciudad Universitaria Zona 12  
Tel/Fax: 24769628  
E-mail [editorialusac@usac.edu.gt](mailto:editorialusac@usac.edu.gt)

## Presentación

Casi como un reloj de precisión, Ricardo Falla nos ha concedido en los últimos tres años el honor de publicar un nuevo trabajo suyo anualmente, lo que AVANCSO y la Universidad de San Carlos de Guatemala hemos hecho con especial agrado. Esta puntualidad en la presentación de los productos de su trabajo, valiosa en sí, nos pone además en contacto con una característica ideal, en ocasiones casi olvidada, del trabajo de investigación en Ciencias Sociales y también del investigador mismo: la construcción y compromiso con programas de investigación, con líneas de indagación sobre las que se profundiza gradualmente en el tiempo y que ninguna relación guardan con los apresurados trabajos de consultoría que atrapan hoy en día a tantos y tantos valiosos investigadores e investigadoras.

En este nuevo ciclo de su quehacer antropológico, Falla se ha concentrado en la juventud, especialmente en la juventud maya. Tiene sentido que sus preguntas hoy se relacionen con el cambio cultural y con la identidad de los y las jóvenes mayas en el mundo globalizado, asuntos que, concordamos con él, marcan el presente, como tuvo sentido que en los años '70 su mirada se centrara en el cambio cultural relacionado con la llamada revolución verde y corrientes de transformación en la Iglesia Católica y en el movimiento social. Y como también tuvo sentido que, en los años '80, identificara como centro de su interés antropológico y humano el cambio por el que se luchaba de diversas maneras en el ámbito del accionar social y revolucionario, así como la realidad e impacto de las masacres y la represión del Ejército guatemalteco sobre su pueblo.

En *Alicia, explorando la identidad de una joven maya. Ixcán, Guatemala*, (2005), y en *Juventud de una comunidad maya. Ixcán, Guatemala*, (2006) el autor se ha centrado, como bien lo indican los títulos de sus trabajos, en esclarecer lo que significa en términos de perspectiva de futuro, ser un joven o una joven maya hoy en Guatemala. La diversidad de identidades que se tienen o a las que se aspira, hacen del tema un campo lleno de complejidades. La mirada sobre el especialmente complejo Ixcán nos lo deja ver con claridad.

El contenido del libro que hoy se presenta, *Migración transnacional retornada. Juventud indígena de Zacualpa, Guatemala*, pone el acento en una de esas aspiraciones de las y los jóvenes hoy: el viaje al Norte. El tema, sin embargo, es aún más preciso, es el viaje al Norte, pero visto desde la experiencia de quien por decisión propia retorna a su pueblo de origen. Aquel hilo conductor sobre el cambio social y cultural, reaparece con fuerza en este estudio, alimentado por un trabajo de campo realizado ya a mediados de la primera década del siglo XXI. Las preguntas del autor se refieren en este caso a la reinserción de estas retornadas y retornados voluntarios (no deportados) en su comunidad, y a su papel como generadores de cambio.

Son preguntas que se responden a lo largo de un proceso de entrevista detallada, de la construcción de historias de vida, en las que de nuevo Ricardo Falla nos muestra su especial capacidad para escuchar y detectar el sentido profundo de la palabra de su interlocutor o interlocutora. Y también es una pregunta que se responde desde la adultez del joven o de la joven, es decir, cuando ya se acerca a los 30 años de vida y ha cerrado el círculo del viaje que inició en la adolescencia.

El tema de la identidad es el punto de partida para el autor, quien lleva a cabo una exploración sumamente interesante en la que se va viendo cómo a lo largo de su viaje, las y los jóvenes mayas que migran experimentan otros ángulos de sus identidades, dependiendo de con quien interactúan: adultos mexicanos, trabajadores estadounidenses chicanos, mayas guatemaltecos de diferente etnia, dueños estadounidenses blancos, otros indocumentados, etc. Pero, en definitiva, al final del viaje, estamos ante jóvenes, hombres y mujeres, de Zacualpa, Quiché, que han regresado a su pueblo y son vistos y ven con nuevos ojos.

Finalmente, una palabra sobre la construcción de los relatos contenidos en este libro. En esta ocasión, Falla construye un macro relato o relato tipo con elementos de cada historia personal, que nos permite visualizar un patrón del trayecto de la migración. Lo importante es que en esa fusión no se pierde el respeto y la profundidad de cada uno de los relatos individuales, que siguen estando presentes y constituyendo la base del análisis.

Instituto AVANCSO  
noviembre de 2007

## *Reconocimiento*

A Carlos Gómez de la Cruz, Camilo Alvarez, Juan Tiniguar y María Morente, por el tesoro de sus vidas. A Ana Gutiérrez y Vilma Cabrera, por su orientación general. A las Hermanas Franciscanas de San Antonio por la acogida y por el apoyo en entrevistas y acceso al grupo de jóvenes de la Iglesia Católica. Al grupo de jóvenes, especialmente a Tomasa Hernández y su familia, por abrirme su hogar. A los Padres franciscanos, por el apoyo desde la parroquia. A Sergio Romero por un mes de trabajo de campo en inmersión lingüística. A Clara Arenas, Juan Hernández Pico SJ, José Luis Rocha y Joseph Owens SJ, por la lectura total o parcial del borrador. A mi comunidad jesuita de Santa María Chiquimula, por la paciencia. Por fin, a Secours Catholique (Caritas Francia) por el financiamiento de la investigación.



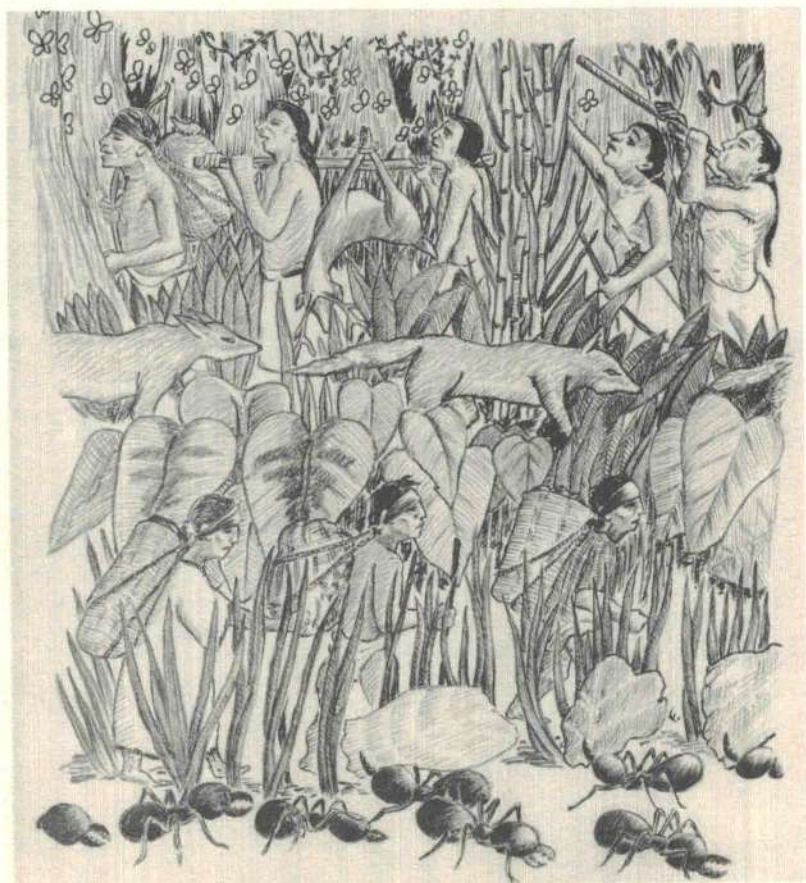
# Contenido

<b>Introducción</b>	1
<b>1. Los kichés: migrantes desde siempre</b>	1
Joven que me lees	1
Las primeras ellas y los primeros ellos	3
Las cuatro creaciones: capacidad migratoria	7
Migraciones históricas	9
Migraciones míticas	10
<b>2. Este libro</b>	16
Génesis	16
Literatura sobre migración retornada	19
Apoyo teórico: identidad y relaciones de experiencia	21
Suposiciones y precisiones previas	26
<b>3. Zacualpa</b>	28
Geografía y población	28
Historia reciente	33
Número de migrantes	36
<b>I Joven adulto retornado</b>	39
<b>1. El viaje a EE.UU.</b>	40
Carlos	40
<i>Por qué me fui</i>	41
El viaje	45
Analicemos su historia	66
<b>2. La estancia en EE.UU.</b>	82
Camilo	82
Trabajos estacionales: primeros meses de estancia	85
Trabajos estables	90
Pérdida del trabajo	95
Descanso combinado, agitado y accidentado	101
Ante la policía: pérdida de la licencia	110
Regreso a Zacualpa	120
A modo de conclusión	125
<b>3. La vuelta a Zacualpa</b>	126
Juan	126
<i>Compañía grande</i>	128
Papeles	136



## *Migración Transnacional Retornada*

Viaje de vuelta	141
Identidad, cultura y autoestima: reflexiones de Juan	155
<b>4. Identidad en acción</b>	174
<b>II Joven adulta retornada</b>	189
María	190
<b>1. Viaje a EE.UU.</b>	194
La historia: <i>no invento nada</i>	194
Análisis desde los ojos de ella	200
<b>2. Estancia en EE.UU.</b>	207
<b>3. Vuelta a Zacualpa</b>	227
<i>Por qué volví</i>	227
Al no más regresar: ¿identidad de retornada?	231
Cómo se entiende ella como mujer	237
Aflora la identidad religiosa	264
Identidad política	278
Mirada transnacional: deportaciones	285
<b>4. Identidad en acción</b>	294
<i>Me robaron mis mangos al sólo llegar</i>	294
<i>Cómo investigué</i>	397
Análisis de lo privado a lo público	299
<b>5. Identidad de muchas virtualidades: comparación</b>	307
Semejanzas de identidad	308
Diferencias no genéricas	310
Contrastes debidos a la relación de género	311
<b>III Conclusiones: Identidad de la juventud retornada</b>	315
<b>1. Joven, haz pausa y recuerda</b>	315
<b>2. Rasgos de la juventud adulta retornada</b>	318
Valoración del aquí desde allá	319
Relación de género y familia	321
Clase emergente	324
Alianzas interétnicas	326
Religión psicologista	328
Capacidad de liderazgo político	330
<b>IV Anexo: Espigando la bibliografía</b>	333
<b>V Bibliografía</b>	341



*Oyeron noticias de una ciudad  
que se llamaba Tulán y allí migraron.*

*Pero luego retornaron, se arrancaron de allá  
y abandonaron donde sale el sol.*

*Porque les dijo Tojil:*

*“Ésta no es nuestra casa.*

*¡Vámonos! Veamos dónde nos vamos a plantar”.*

*Popol Wuj*



## *Introducción*

### *1. Los kichés:<sup>1</sup> migrantes desde siempre*

#### **¡Joven que me lees!**

Si te parece... porque libro y libre son palabras hermanas... puedes comenzar con esta introducción. Se remonta a los tiempos de los antepasados kichés. Desde antes, muy antes, siempre migraron.

Migraron en los vientres de sus madres, como aún hoy día tantas mujeres que cruzan el desierto. Los búhos las guiaban. También a veces las traicionaron.

Otros migraron casi desnudos. Se escondieron de la migra en sus cerbatanas y las usaron como canoas para cruzar los ríos. Usaron máscaras para esconder quiénes eran. El zancudo los ayudó para distinguir a los muñecos de la mera autoridad.

Otros se perdieron en el trayecto. Fueron engañados. Siguieron el camino negro. No el rojo, ni el amarillo, ni el blanco. Entraron a la cárcel de los vampiros, no pudieron traer las mil flores que les pidieron como prueba. Fueron devueltos a la tortura de la pobreza.

---

1 Usaremos la escritura castellana de los nombres de idiomas mayas porque estamos escribiendo en castellano. Utilizamos la escritura que usaba el Instituto Indigenista, eliminando los cierres glotales (si los hay) y utilizando k en vez de c (ante a, o, u) y en vez de qu (ante e, i). Así, *qu'iche'* > kiché, *k'anjob'al* > kanjobal... Con ello no queremos despreciar la escritura aprobada por la Academia de Lenguas Mayas

Otros se asfixiaron en el bajo mundo de los camiones. Fue su Xibalbá. Soñaron navajas, soñaron calaveras, soñaron ser enterrados vivos, soñaron que sus cabezas se colgarían de los postes de luz para que otros no los imitaran.

Recibieron nombre nuevo. “¡Migrante serás tú!”. Se humillaron para ganar confianza. Danzaron como huérfanos. El baile del venado, el baile de la comadreja. Les dieron trabajo. Les dieron cacao. Les pusieron el billete verde en sus manos morenas. Se alegró demasiado su corazón...

... e hicieron fiestas, pidieron licores, compraron mujeres, se olvidaron de las suyas.

Éstas, entonces, agarraron también camino. Migraron para rescatarlos. Se atrasaban entre las espinas. No siguieron el paso de los hombres. En la soledad inmensa de la frontera fueron violadas. No pidió permiso la jícara para escupir. Abrieron y rompieron. La sangre mojó la arena. No era savia del palo oloroso.

Las que llegaron estaban partidas. No podían dormir. Soñaban con sus hijos. Los habían dejado con la abuela. ¡Ella no los educaba como madre! Los poseía, temía perderlos. No les enseñaba el secreto de la vida. Les ocultaba el riesgo. En el tapanco había escondido la pelota de su lucha. Ellas preocupadas: sus hijos crecían comodones, artistas, pero sin retos, sin ideales.

Tojil les dijo entonces. Habló con ellos y con ellas. Usó dos idiomas. Uno para él. Otro para ella, pero con el mismo mensaje. Dijo: “ésta no es nuestra casa”. Dijo también, “arranquémonos”. Dijo, “volvamos. Nuestra casa es donde está nuestro ombligo.”

Mucho llanto hubo entonces. El Sol todavía no había salido. Mucho frío sufrimos en el regreso. No teníamos el fuego. Tojil

---

de Guatemala, ni tampoco la opción posible de escribir en idioma maya con cursiva esas palabras, por ejemplo, “yo hablo *q'anjob'al*”, “el *Popol W'uj* está escrito en *k'iche'* antiguo”, etc. Por lo demás, al usar la escritura de los idiomas mayas, seguimos a la ALMG con cursiva.

bailó dentro de su caite y sacó la chispa. Pero se apagó por los huracanes. Nadie tenía brújula. La aurora nos orientaba. El lucero de la mañana.

Aterrizamos. Gentes de todos trajes nos esperaban. Abrazos y abrazos y directo a nuestro pueblo. La niña pregunta: “¿y cómo es Tulán?” El niño, qué le traje. ¡Trajimos a Tojil! No lo conocían estos pueblos. Sólo lo ansiaban. Nos pusimos a jugar, a tocar, a cantar... frente a él. Amenazamos con nuestra bulla a los que se habían quedado. Se enojaron con nosotros.

Encontramos nuestros árboles, jocotes, mangos, limas. También había ladrones. Jóvenes, casi como nuestras hijas. Amenazándolas. ¿Será que es ésta nuestra casa? ¿Se equivocó Tojil?

Tojil dijo allá, “ésta no es nuestra casa”, allá lo dijo. Pero acá parecía que tampoco lo era. ¿Dónde quedamos? ¿Dónde están nuestras raíces? Buscamos el ombligo. Los perros lo habían desenterrado. El hambre de la pobreza. También ellos lo sintieron.

“El ombligo es más espiritual”, nos dijo Tojil, “el ombligo y su casa está dentro de ustedes, búsqüenlo allá, y Tulán con todas sus pirámides renacerá en ustedes. Pero ya no será Tulán. Serán ustedes, pueblo de los muchos árboles: *K'i che*.”

Allá quedaron tribus hermanas. No podíamos olvidarnos de ellas. El llanto siempre va con nosotros. La distancia nos consume. Pero aprendimos que los amores más fuertes son los amores en la ausencia.

Joven que me lees, todo esto y mucho más encontrarás en este librito...

## **Las primeras ellas y los primeros ellos**

El pueblo kiché nunca se comprendió a sí mismo sin la migración. No entendió nunca al ser humano sin su capacidad de

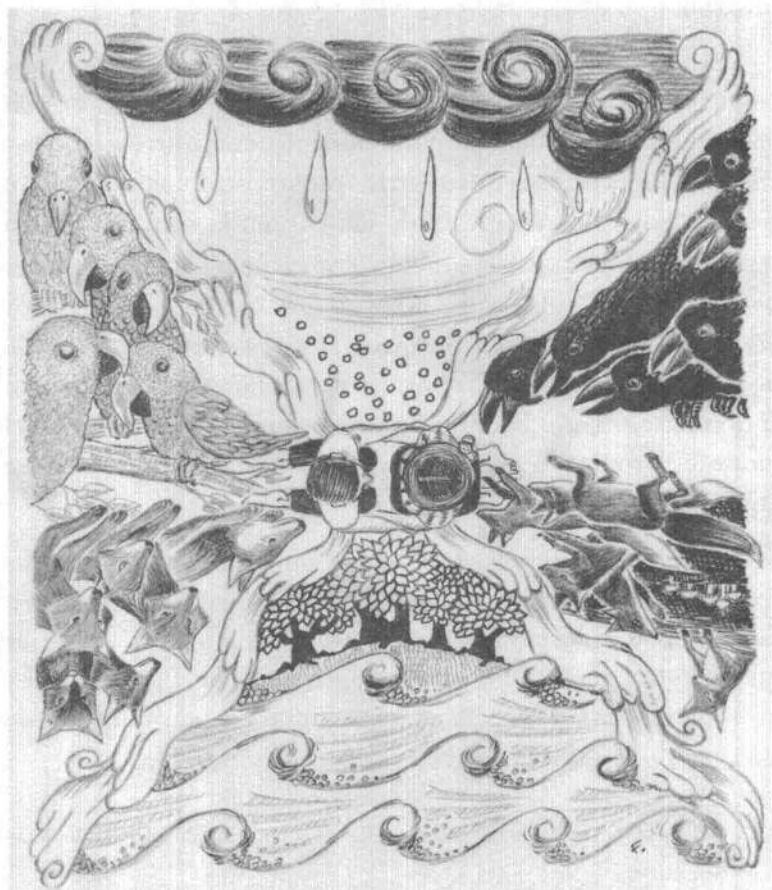
moverse, caminar, visitar pueblos lejanos y buscar dónde plantar su vida.

Todos sabemos que, de acuerdo al *Popol Wuj*, la materia única que pudo entrar en su formación fue el maíz. Obvio, porque de maíz se alimentaba. Pero si nos acercamos un poco más al texto sagrado, encontramos que este maíz era un *maíz migrante*. No un maíz brotado de la tierra de los kichés, sino traído de fuera. Entonces, en la carne, en los huesos, en el hálito del ser humano, no sólo del ser kiché, porque se trataba de la creación de los primeros hombres, estaba el movimiento de un lugar a otro. “De Paxil, de Cayalá vinieron las mazorcas amarillas y las mazorcas blancas” para formar a los primeros cuatro varones.

Dirás: “Eso, los hombres, ¿pero las mujeres?” Es cierto, de ellas nada dice el *Popol Wuj*. ¿Fueron hechas de maíz o sólo aparecieron de repente al lado de ellos? No es explícito el texto. Pero si volvemos los ojos a sus nombres, encontramos allí también inscrito el movimiento continuo, no sólo en sus piernas o en sus brazos o en su cuello para mover la cabeza, sino en todo su ser, ya que el nombre dice cómo es toda la persona. Bellos son sus nombres: Agua de la tortuga roja, Agua del camarón, Agua del gorrión y Agua de la guacamaya. Todas son agua, es decir, *arroyos* que corren. Llevan en su terminación la palabra *ja’* o *a’*, que quiere decir agua o río o arroyo.<sup>2</sup> Son arroyos que atraviesan largas extensiones desde los cerros cubiertos con pinos blancos hasta las zonas calientes del Río Grande que desemboca en el golfo. Eso son las mujeres. Como sus parejas, andantes que no se quedan quietas. Lo llevan en el espíritu que le da vida a su carne, suponemos que también del mismo maíz migrante.

2 Los nombres, como aparecen en el original, eran: *Caba paluna*, *Chomiba*, *Tzunumiba*, *Caquixcaba*. Las traducciones tradicionales interpretan *ay ha* por casa. No hay forma concluyente de dirimir, si se trata de casa (*a o ja*) o de agua (*a’ o ja’*), pues Ximénez no utilizó apóstrofes (?). Por la existencia de ríos con el mismo nombre, p. ej. *Tz’ununa’*, nos hemos inclinado por esta interpretación.

Però hay secretos más escondidos. La cruz maya de los cuatro puntos cardinales nos acerca a descubrirlos. El maíz amarillo y el maíz blanco fueron traídos por cuatro animalitos que son muy conocidos en las áreas kichés, hasta tanto que en algunos pueblos dan su nombre a apellidos (*kalpul*) de familias enteras: el zorro (*yak*), el coyote (*tin*), el perico verde (*k'el*) y el cuervo (*joj*). No dice el *Popol Wuj* si eran machos o hembras. Tal vez en pareja lo fueron a buscar



*la cruz maya del matrimonio kiché*



en sus picos, en sus trompas, en sus estómagos... Estos animales apuntan a un significado social y porque forman *una cruz* en la disposición del matrimonio kiché. Cuando una joven de apellidos Joj y Yac, digamos, Juana Joj Yac, se casa con un joven de apellidos Tiu y Quel, por ejemplo, Diego Tiu Quel, cada calpul ocupa idealmente una esquina de la casa y así las líneas que los dividen forman el eje de esa cruz en cuyo centro se hincan el joven y la joven que se casan y sellan su compromiso tomando el santo trago.

Cuando las líneas de la cruz maya, inscrita en el matrimonio, se extienden como arroyos a toda la cosmología, entonces no son líneas quietas, sino pueblos en movimiento, como arroyos que se extienden hasta donde se ocultan los puntos cardinales. Se juntan en el centro de los amores y de allí cubren la superficie de la Tierra, indicando que la migración, como capacidad humana,<sup>3</sup> es universal. Ya no son cuatro arroyos que corren paralelos por barrancos alternos todos al Motagua, sino *cuatro arroyos imaginarios* que se despliegan hasta los confines del mundo y que se originan allí donde se originó la creación de los seres humanos. Todo el mundo es propiedad del ser humano y no hay fronteras a ese derecho radical.

Y si de los nombres de ellas saltamos de vuelta al de los primeros varones, también encontramos una cualidad de movimiento y rapidez instantánea: ellos son todos *tigres (b'alam)*, tigres rápidos que caminan en los bosques, en la noche, bajo la Luna y que en su velocidad no pasa ni un segundo cuando saltan de un lado a otro, tal es su velocidad y su poder cuando atacan.<sup>4</sup>

3 Aunque históricamente la migración puede ser el resultado de la violación de un derecho.

4 Sus nombres, según el original, eran *balam quitze* (tigre muchos árboles), *balam acab* (tigre noche), *mabucutah* (no hay nada), *iquibalam* (luna tigre).

## Las cuatro creaciones: capacidad migratoria

### *Andar con rumbo*

“Ah”, podrás objetar, “todas éstas son bellas frases de Jabalí de Pelo Blanco, pero están asentadas en corredizas metáforas y en interpretaciones alegóricas demasiado ambiguas”. Bien, tal vez tienes razón. Busquemos más rigor.

En la creación de los primeros hombres, dice el *Popol Wuj*, que ellos fueron ya capaces no sólo de decir el nombre de los Creadores y Formadores, como no lo habían podido hacer las primeras tres creaciones fallidas. Ellos “hablaron, conversaron, vieron y oyeron, anduvieron, agarraron las cosas”.

Esta palabra “anduvieron” (*xeb'inik*) nos hace mirar en dos direcciones, para adelante y para atrás. Para atrás: a los muñecos de madera de la tercera creación. Ellos podían andar, pero a diferencia de los varones pensantes, “caminaban sin rumbo”. Su andar no tenía dirección, sentido, motivación e identidad. Si andaban, no migraban. Es cierto, “se parecían al hombre, hablaban como el hombre y poblaron la tierra”, porque “tuvieron hijas e hijos, pero no tenían alma ni entendimiento”. Por eso, aunque caminaron de un lado al otro en pos de su alimento, no lo hicieron con inteligencia, sino solamente “sin rumbo” (*xa loq'*).<sup>5</sup>

Los hombres de barro de la segunda creación eran todavía más defectuosos, porque “no tenían movimiento”, “no tenían fuerza” y “no podían andar, ni multiplicarse”.

Y los animales de la primera creación estaban aún más alejados del ser humano, porque no tenían siquiera figura humana. No podían hablar y recibieron el castigo de fijarse “en los barrancos y

5 Según el vocabulario kiché de un antiguo misionero, Fray Domingo de Basseta (1698), esta expresión significaba “sin causa, sin propósito, en vano” (Chistensen 2003: 83).

en los bosques”, donde se multiplicarían, pero sin la capacidad de forjar en otra parte su propio nicho ecológico.

### *La incertidumbre en el amor*

Si miramos para adelante, los cuatro primeros varones resultaron seres demasiado potentes, especialmente en su mirada: “las cosas ocultas las veían todas, *sin tener primero que moverse*”. Entonces, a los Creadores y Formadores les asalta una gran duda que deben resolver antes de darles sus cuatro compañeras. La duda es: “¿Y qué tal, si no procrean y no se multiplican cuando amanezca?” No nos explica el libro sagrado por qué se les ocurre dudar.

Dos razones se pueden mencionar, ambas con relación a la capacidad migratoria. La primera, que si todo lo ven sin moverse, el imán cognoscitivo de la curiosidad no les afectaría y *quedarían quietos* en su lugar, como dioses haraganes, que todo lo ven, pero que no tienen la motivación para acercarse ni a las cosas, ni a los demás seres humanos, los cuales también se mantendrían en su lugar, quietos sin acercamiento mutuo. La mirada omnisciente traería inmovilidad.

Y la otra razón tiene que ver con el amor. Si todo lo ven, él, hasta los deseos íntimos de la mujer, y ella, hasta las dudas invisibles que cruzan por la mente del compañero, entonces el amor no surge, porque *el amor humano* (no el de los dioses) supone la incertidumbre y el riesgo del conocimiento incompleto de la pareja. Si no hay incertidumbre, no hay amor. Y si no hay amor, no hay procreación; y si no hay procreación, no hay multiplicación<sup>6</sup> de los pueblos; y si no hay multiplicación, no hay migración.

6 Respecto a la diferencia entre procrear y multiplicarse: *xeq'otajik*, procrearon; *xek'iritajik*, se multiplicaron, según la transcripción de Sam (1999: 127).

## Migraciones históricas

Así es como el *Popol Wuj* fundamenta la capacidad migratoria de su pueblo, que en la historia recorre grandes distancias de ida hacia *ciudades maravillosas*, como Tulán, pero también migraciones de retorno. A una de esas ciudades iría el pueblo en busca de inspiración religiosa y apoyo político, pero de ella volvería con la misión de engrandecerse a través de la fundación de ciudades semejantes.

Los especialistas<sup>7</sup> piensan que Tulán pudo ser la metrópolis comercial, política y religiosa maya de *Chichén Itzá* en Yucatán, adonde anualmente llegan más de un millón de turistas embelesados por la pirámide de Kukulcán (*Q'ukumatz* en el *Popol Wuj*<sup>8</sup>) y por los juegos de sombra, que en forma de serpiente descienden desde su cúspide en los equinoccios al caer el sol. Si hoy esa Tulán es atracción para gente del primer mundo, ¿qué no sería para los primeros gérmenes de pueblo (primeros, según el texto sagrado) que vivían entre bosques, sin edificios, sin templos ni imágenes, sin conocimientos de la escritura y escultura, sin el juego de la pelota?

En efecto, imantados por “las noticias que les llegaron de esa ciudad”, se pusieron en marcha. Una aventura como la de tantos jóvenes kichés que migran a los EE.UU. Al llegar allá fueron bien recibidos, no como nuestros jóvenes hoy, y “se llenaron de alegría” y dijeron “¡Por fin hemos hallado lo que buscábamos!” Lo que buscaban era el brillo de esa civilización y una religión más corporeizada, con imágenes que se pudieran tocar y cargar, que los simbolizaran.

7 Tulán era la denominación de muchas ciudades mayas de influjo tolteca. Por eso, es difícil identificar de cuál se trata, aunque muchos se inclinan por alguna de Yucatán, ya sea Chichén Itzá o su sucesora Mayapán (Christensen 2003: 29).

8 “Serpiente emplumada”: *Q'uj'* es quetzal y *kumatz*, serpiente. Es decir, Quetzal/Serpiente. En náhuatl es Quetzalcóatl (Christensen 2003: 61).

Pero no se quedaron allá. Echaron raíces, pero retornaron al lugar de donde habían salido, porque allá mismo, en Tulán, sintieron la misión del retorno en la inspiración del dios que comenzó a guiarlos, Tojil, el mismo que adquirió cuerpo de piedra para ellos allá: “¡Ésta no es nuestra casa!”, les dijo, y “*se arrancaron*” de esa metrópolis, como cuando arrancamos con todo y raíces una mata del surco. Con sollozos se despidieron: “Lloraron en sus cantos por su salida de Tulán”.

Su misión era fundar también ellos un pueblo y una ciudad en el cerro donde les saldría el sol. Allí las fieras quedarían domesticadas al fundirse en piedras por el calor irresistible del sol. También las fieras humanas. El sol, ese primer sol, aparecería en forma de figura humana, y sería la revelación de un más allá que los acompañaría como Corazón del Cielo. El proceso de crecimiento fue largo. No lo podemos recordar todo aquí. Sólo repetimos que *esa misión* no hubiera sido posible, si los primeros padres y las primeras madres no hubieran ido al oriente a recibir esa fuerza religiosa y política (ambas mezcladas), pero que tampoco hubiera sido posible si se hubieran quedado allá, añorando desde lejos el lugar donde los antepasados míticos habían sido enterrados en la lucha contra Xibalbá.<sup>9</sup>

### *Migraciones míticas*

Ahora sí que nos vamos más atrás. ¡A los tiempos míticos! En ellos actúan seres que parecen humanos, pero que están fuera de la historia. Nunca existieron. Sus hazañas se parecen a las de los héroes de los cuentos de niños, pero, si las miramos contra luz, allí se ven las estructuras profundas de la vida, una de ellas, la de la ida y el retorno.

9 Interpretación de Christensen, quien dice que el lugar donde jugaban pelota los seres míticos *Jun Junajpu* y *W'uqub' Junajpu* se llamaba *Nim Xob'*, Honor y Respeto, y que es el mismo lugar por donde pasaron de vuelta los primeros padres y madres históricos antes de llegar al cerro donde les saldría el sol. (2003: 219).

En el *Popol Wuj* hay cuatro migraciones míticas. Se encuadran en la lucha entre la luz y las tinieblas, entre los pueblos de la superficie de la tierra y el reino del miedo (Xibalbá). Otra vez el número cuatro. Las dos primeras son como un ciclo, una la migración de la luz a la oscuridad y la otra, de la oscuridad a la luz. Ida y retorno. Y las otras dos también así, de arriba abajo y de abajo arriba. Pero la diferencia entre ambos ciclos es que el primero prepara al segundo y no es sino en el cuarto movimiento migratorio, como en la cuarta creación, cuando triunfa definitivamente la luz sobre las tinieblas y la revelación del sol como figura humana se puede realizar, momento en que comienza la historia.

En el *primer ciclo*, los héroes migrantes son dos de apellido Ajpú, ya hombres hechos y derechos, el primero con hijos mayores que podían competir con su papá y su tío en el juego de la pelota. Casi parecen gemelos, pero no lo son. El principal había nacido en un día primero del calendario maya y el segundo en un día séptimo, aunque ambos bajo la protección de la energía Ajpú: Uno Ajpú y Siete Ajpú.<sup>10</sup>

Ellos no migraron a una maravillosa ciudad, sino al reino del miedo, donde había muchas casas, como en una gran edificación subterránea, todas ellas dedicadas a los grandes tormentos. Su *motivación* para el viaje fue religiosa y política, no económica. Los señores quebrantahuesos de Xibalbá los habían oído jugar la pelota y los invitaron a competir con ellos. Los Ajpú no se pudieron negar, porque Juracán, Corazón del Cielo, les había dado la misión de vencer el miedo. Por eso, bajan. Más que a la juventud migrante de hoy, se parecen a aquellos guerrilleros que se despedían de sus parientes para adentrarse en la montaña, captados en su imaginación por un sueño revolucionario. Se despiden de su madre (Xmucané) y

10 El apellido Ajpú existe aún hoy día, pero sin el Aj, sólo Pu. El calendario se recorre con una combinación de 13 números y 20 nombres. De allí que uno sea 1 Ajpú y el otro 7 Ajpú. El nombre Ajpú, como uno de los 20 nombres, existe hoy día.

les encargan a sus hijos que la cuiden y le calienten el corazón con la música que saben tocar.

De paso, fíjate, joven que me lees, *no son los de Xibalbá los que migran* a la superficie de la luz, sino los Ajpú los que migran abajo. El movimiento, la búsqueda, el salir de sí mismos, siempre como nota ejemplar de los verdaderos luchadores.

Se van... *¡El viaje!* Como el de la migración al norte, accidentado. Fatalmente, porque fueron presos de su ignorancia, desconocieron los cuatro caminos de colores y cayeron bajo el dominio de los Señores desde su primera equivocación. En el juego de la pelota son vencidos definitivamente y finalmente sacrificados. Como hizo el Ejército de Guatemala, les cortan las cabezas y las cuelgan de escarmiento en un palo, mientras a su sombra entierran sus cuerpos.

¿Entonces ya no retornaron? Sí. Ellos mismos, no. Pero su descendencia sí, porque bajo ese árbol, con la saliva del Uno de los Ajpú, concibió la hija del señor de Xibalbá a dos gemelos y ella retornó con ellos a la superficie de la tierra. El viaje de ella no fue *retorno*, porque ella no era de la tierra, pero sí el viaje de la descendencia: en su vientre llevó a los hijos de los Ajpú sacrificados y enterrados en Xibalbá.

Al llegar a la tierra, como muchas mujeres que vuelven de EE.UU., ella fue vista como barrigona, mujer de mala vida, libertina... La suegra no la quería recibir. Pero ella se obstinó, los niños nacieron (¡estos sí son gemelos!) y, a pesar de ser rechazados por la abuela y los hermanastros, crecieron y se desarrollaron. Es una zaga impresionante y variadísima. El primer ciclo está completo.

El *segundo ciclo* comienza cuando ambos descubren la pelota de sus padres sacrificados en Xibalbá. Se encuentra escondida en el techo de la casa de la abuela, quien la había ocultado para que a los nietos músicos no les fuera a nacer el sueño de migrar

al lugar del miedo, como habían migrado sus padres. Si encontraban la pelota, se pondrían a jugar donde sus padres jugaban, serían invitados a Xibalbá y allí morirían también.

Pero los hijos de la joven de Xibalbá la encuentran gracias al ratón, un animalito al que los dioses le dieron el don de descubrir los secretos. Ellos se llamaban, uno, como su papá, Uno Ajpú, y el otro, que debe haber sido el gemelo que salió segundo del vientre de la madre, se llamaba como..., es decir, parecido a los primeros cuatro hombres, porque era algo tigre (*b'alam*): Ixbalamke.

Se ponen a jugar y los de Xibalbá, perezosos, centrados en sí, miedosos de la luz, los invitan. Tienen que ir, pero ellos son distintos de sus padres. Ellos no le dicen a la abuela que volverán, como sus padres que dijeron eso pero no regresaron, sólo le dejan una fotografía viva... no de papel... Siembran una caña de maíz en el centro de la casa. Ésa es su presencia. Si la caña retoña es que están vivos; si no, es que ya murieron. Pero ellos saben que no van a morir, como sus padres, porque llevan en sus venas sangre de Xibalbá, llevan el conocimiento del mundo de abajo que su madre les pudo haber dado y van preparados a triunfar... aunque no a volver. No se quedarán abajo, pero tampoco retornarán a la tierra.

Migran, pues, a Xibalbá, y aunque encuentran muchas pruebas mortales, no sucumben. Son como los migrantes del norte cuyos padres experimentaron lo que es esa aventura y sus madres les contaron a sus hijos. Tienen experiencia y superan las pruebas de las casas de la tiniebla, de las navajas, del frío, de los jaguares, de los murciélagos... Siempre ganan, pero nunca el *match* es definitivo. Siempre sale una nueva prueba.

La última es una hoguera. Tienen que saltar sobre ella. Allí es donde los dos jóvenes —éstos eran jóvenes, como tú, no hombres hechos y derechos, como sus papás— allí es donde ellos cambian la estrategia y deciden morir voluntariamente abriéndose en cruz



maya antes de hacer el clavado al centro de la hoguera para ser consumidos por el fuego. Se van... Se van de la vida... Migran a otra existencia.

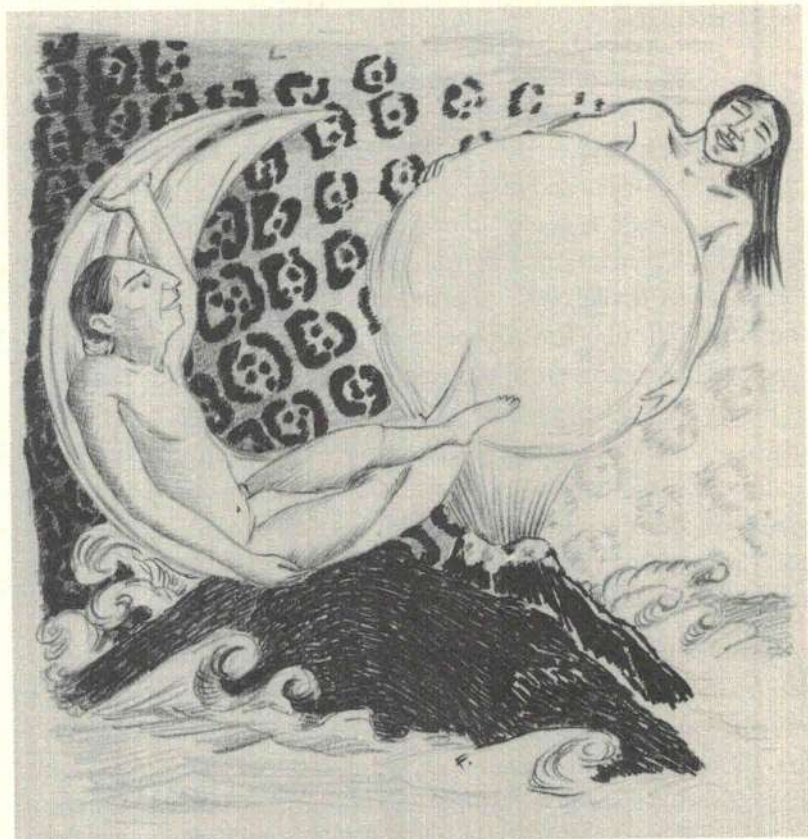
Y retornan a Xibalbá... Pero, ¡ajo!, éste es *un retornito*, dentro del segundo ciclo, un retornito clave que les dará la victoria para salir de Xibalbá y para retornar Arriba, ése sí, el Gran Retorno. El retornito a Xibalbá consistió en aparecerse como huérfanos bailadores que tenían grandes poderes para resucitar de todo, casas quemadas, animales descuartizados, gente sacrificada. Cuando comenzaron a ser vistos, no fueron reconocidos como los héroes de la tierra que habían muerto en la hoguera. Por retornar humildemente, sin amenazas, sin ser presumidos, son recibidos de nuevo en Xibalbá, ganan la confianza de los jefes del pus y de la sangre y hacen lo que éstos les piden, hasta llegar a despedazarlos... Pero ya no los resucitan. Al morir entonces los señores máximos, todos huyen y *se termina la tercera migración mítica*.

La *cuarta* se cumple cuando los dos, renacidos de las aguas de un río donde sus huesos molidos habían sido arrojados, retornan al Arriba. Siempre son las aguas, como madres, las que dan la vida a los muertos. Recuerda, joven, el nombre de arroyos de las primeras mujeres realmente históricas. Pero ya no retornan a la tierra, sino al firmamento, uno donde está el Sol y el otro donde la Luna, para ser contemplados por los habitantes de la superficie de la tierra en la primera aurora. La revelación del sol es la que ya hace posible, como lo narra inmediatamente el libro sagrado, la creación exitosa de la humanidad. Ése es *el Gran Retorno*.

La abuela, como ser mítico, ya no vio la salida del sol sobre la faz de la tierra. Sólo se alegró cuando las cañas de maíz retoñaron de repente en la mitad de su casa, sin ser regadas, ni nada. Indicaban el retorno a la vida, en esa época mítica, de sus nietos.

En ese nivel de pensamiento, la ida y el retorno superan la historia. El punto de ida no es ni Tulán, ni Xibalbá, ni los EE.UU.,

sino *esa agua profunda* de los arroyos, donde la muerte se transforma en vida. Allí se encuentra también el punto de retorno. Pero ya, del Gran Retorno.



*retornaron al firmamento*

## 2. *Este libro*

### **Génesis**

Este libro trata de la juventud adulta que ha migrado a los EE.UU. y ha retornado permanentemente a Zacualpa, municipio de Quiché, Guatemala.

¿Por qué este tema? La cosa fue así. Comenzamos con la idea de una cadena de estudios sobre la juventud indígena en Guatemala en una red de parroquias jesuitas. La finalidad era lograr un mejor entendimiento de los cambios profundos por los que está pasando la sociedad en general y la sociedad indígena en particular. Comenzamos con Ixcán, de donde hemos escrito ya dos estudios (Falla:2005 y Falla:2006). En la lista estaban Santa María Chiquimula, Totonicapán y el Puente Belice en Guatemala, pero por la relación entre la parroquia de Santa María y Zacualpa en torno a las celebraciones anuales de la semana de la juventud, luego se añadió esta última. Así comenzamos, en un equipo de cuatro representaciones, el estudio sobre la juventud indígena, pensando, como si fuéramos ingenieros de petróleo, llegar poco a poco a algunas conclusiones generales después de profundizar en los pozos sociales de este sector.

Al llegar a Zacualpa, provenientes del Ixcán, vimos que deberíamos estudiar la juventud desde el ángulo de la migración internacional, ya que era el fenómeno que más la estaba afectando. En Ixcán, en cambio, aunque ya existe una fuerte corriente migratoria a México y a EE.UU., no era tan importante, al menos cuando iniciamos el estudio en el 2002, y no hubo un ángulo particular en el estudio de esa juventud. Allí, fue hacer un mosaico de las facetas culturales del sector juvenil.

El trabajo de campo realizado en Zacualpa por el autor de estas líneas duró mes y medio, tanto en la cabecera municipal como en una aldea (julio y septiembre 2006), aunque desde 2002 venía

visitando el lugar y después de terminado el principal período de trabajo de campo, ha seguido llegando en 2007. Durante estas visitas fue acompañando la recolección de datos, por entrevistas grabadas y encuestas, que hacían el grupo de jóvenes de Zacualpa y las Hermanas Franciscanas de San Antonio, que han estado asesorando ese grupo. También tuvimos el apoyo por un mes de un estudiante de lingüística a nivel de doctorado en 2004.

El resultado fue un montón de información. La pregunta entonces fue, ¿por dónde comenzar? Nos decidimos, después de fichar todo el material, por aquellas entrevistas de jóvenes que más experiencia tenían de la migración (habían estado en EE.UU.) y que eran más ricas. Eso nos llevó a tres jóvenes adultos retornados, los más articulados. Todos varones.

Al empezar el análisis de los tres casos buscamos literatura sobre la migración retornada. No encontramos nada sistematizado en el terreno de la migración guatemalteca<sup>11</sup> o salvadoreña<sup>12</sup> a EE.UU., pero sí en el de las islas del Caribe. Allí tomamos conciencia de que el tema de *“la migración retornada es el gran capítulo que está por escribirse en la historia de la migración”* (King 2000: 7). Fue entonces cuando buscamos a una joven adulta retornada para

11 Se ha estudiado el retorno colectivo de refugiados de México, incluso jóvenes (North y Simmons: 1999; Hurtado: 2002; Falla: 2005; Falla: 2006; Mateo y Camus: 2007, entre otros), pero no el retorno individual desde EE.UU., aunque en muchas monografías y artículos se hace referencia a casos de personas retornadas, como se puede ver en el Anexo. La excepción es un estudio sobre el deseo de retornar de guatemaltecos/as y salvadoreños/as de Phoenix, Arizona (Moran-Taylor y Menjivar: 2005).

12 Véase el magnífico Informe sobre Desarrollo Humano de El Salvador (PNUD 2006). Al mencionar la inmigración hacia El Salvador, sólo toca sistemáticamente el caso de “los deportados” y el de la migración desde otros países de CA (pp. 40-45), no el del migrante retornado (voluntario), aunque se supone su influjo político (pp. 256, 261). Se estudia el impacto de las remesas, de las asociaciones de migrantes en el exterior, de las instituciones financieras locales... pero no de las personas en el país de origen que han tenido la experiencia de la migración y sin las cuales ese impacto sería difícil de recibir o de manejar.

poder comparar la experiencia masculina con la femenina. No la encontramos fácilmente en la ciudad. Sí, en una aldea vecina.

Decidimos pedirles permiso a las cuatro personas jóvenes adultas para que quedara su nombre, su fotografía y los detalles de su vida en el papel. Su historia sería un testimonio de inmensa riqueza para la juventud más joven y un apoyo para las personas estudiosas que quisieran proseguir el tema.

En eso, se dan las dos grandes redadas de migrantes en EE.UU., la de las fábricas Swift el 12 de diciembre del 2006 y la de la maquila de New Bedford en 6 de marzo del 2007. En la primera, alrededor de 500 y en la segunda 351 son guatemaltecos, tanto hombres como mujeres. Ya no pudimos integrar la experiencia de la migración retornada forzada: la deportación. Pero el haber abierto la brecha sobre la temática de la migración retornada voluntaria —ésta que tratamos aquí— deja el camino para analizar la forzada más fácilmente y buscar soluciones para enfrentar este enorme reto que está planteando la política de los EE.UU. Muchísimos de los apresados, hombres y mujeres, son indígenas del Quiché, incluso de Zacualpa, y de los alrededores, como Totonicapán y Sololá, según lo hemos podido constatar por las listas proporcionadas por el Centro de Atención del Migrante del Ministerio de Relaciones Exteriores.

La gestación de este libro ha sido un proceso migratorio hacia un encuentro sorprendente de lo que no se buscaba. Habrá gente que nos critique por no haber establecido desde el principio ni el objetivo, ni el método. Es cierto, tienen razón. Pero la aventura de la investigación implica esa misma flexibilidad, también propia de las personas migrantes de la actualidad, aunque siempre es imprescindible el olfato para saber por dónde corre la vida y dónde están las redes de apoyo. Así se le sigue la pista a eso que no se conoce bien pero que se

intuye vale la pena alcanzar. El criterio de un buen hallazgo, entonces, es la alegría intelectual. Como dirían los primeros kichés al llegar a Tulán y encontrarse con una civilización adelantadísima: “se alegró nuestro corazón al hallar por fin lo que buscábamos”... aunque propiamente no supiéramos en un inicio qué fuera eso que andábamos buscando.

## **Literatura sobre migración retornada**

Queremos presentar aquí un par de autores (resultados de investigación, esbozos de teoría) que nos han servido de referencia. Contra ellos, como telón de fondo, se podrán contrastar nuestros hallazgos.

### *La migración retornada: agentes de cambio en el Caribe*

Seguimos en nuestro viaje de investigación un artículo que revisa los estudios hasta la actualidad sobre la migración retornada a las islas del Caribe (Conway y Potter: 2006). Resumimos a continuación algunas de las conclusiones a las que llegan los autores y son de relevancia para nosotros. La conclusión central es que las personas migrantes retornadas *son agentes de cambio*.

Dicen los autores que las ciencias sociales no le han dado importancia a la migración retornada. La migración transnacional se ha visto como un proceso en una sola vía (de aquí allá, pero no de allá para acá), porque la población retornada en su mayoría ha sido de edad avanzada (retirados) y numéricamente insignificante, cosa que ha ido cambiando. También, porque la relación de la migración con el desarrollo se ha visto desde un ángulo muy economicista, y se le ha dado mucha importancia a las remesas y poca a las personas y a su capacidad de ser agentes de cambio (*agency*). Además, dicen los autores, la migración se ha visto más como un proceso macro que como un hecho de agentes

humanos, es decir, se le ha dado más importancia a lo cuantitativo que a lo cualitativo. Por todas estas razones no ha habido interés, hasta recientemente, en la migración retornada. Por eso, ahora que se descubre su capacidad de cambio, el método de investigación se hace más cualitativo con el análisis de las experiencias de las personas, su proceso de adaptación (decisiones, identidades) y las circunstancias cambiantes que las afectan.

Si citamos algunas conclusiones más sustantivas, una se refiere al *hogar* como ancla de la persona migrante (es como su retaguardia) dentro de una estrategia de flexibilidad (tanteando por dónde caminar) en la construcción y utilización de redes transnacionales con múltiples identidades (ser de aquí y de allá y de muchos allás a la vez). Por eso, según estos autores, en la mente de la persona migrante siempre está la idea del retorno, sea que lo llegue a realizar, sea que nunca vuelva.

¿Pero cuándo retorna de hecho? Mencionan varios *factores que promueven el retorno*, uno tiene que ver con el país de destino: la experiencia de discriminación (racial o ciudadana: ciudadano de segunda); otro, con el de origen: las raíces familiares; y, por fin, un tercero, con ambos, la oportunidad comparativa de ambos países para la mejora del nivel de vida. En toda persona migrante siempre está ese cálculo de la balanza, dónde va a estar mejor económicamente.

Y cuando la persona retorna, ¿qué *problemas de adaptación* encuentra? Si ha llevado viviendo mucho tiempo fuera (Londres, por ejemplo), el más fuerte es la diferencia existente entre los hábitos, la presentación (vestido, peinado), las formas lingüísticas (acento)... que trae y los de la población de la comunidad, la cual considera a esa gente como “otros” y como extraños. Es difícil la adaptación porque, debido a la diferencia, la persona retornada es rechazada. Otro problema se deriva de la competencia que ella encuentra en diversos ámbitos. Los autores mencionan, la competencia por empleos escasos y, en las mujeres,

la competencia por hombres. Por fin, se menciona la frustración de la gente retornada ante la falta de servicios: no hay agua potable, se va la luz, mercados no higiénicos...

En cuanto al aspecto de *género*, los autores, aunque acentúan en todo el artículo el carácter transformativo de la persona retornada, aquí ven a la mujer más como pasiva y son tal vez, por eso, pesimistas, indicando cómo las mujeres pierden lo ganado en el extranjero (aquí dependen más del esposo que allá), se cargan de más responsabilidades domésticas al volver (menos trabajo fuera), sufren el machismo en el trabajo como no lo sufren allá y se ven aprisionadas de nuevo por las normas locales de género. No hablan los autores de cuánto ellas, como agentes de cambio, las transforman poco a poco.

Veremos en el curso de este libro cuánto se cumple en Zacualpa lo que dicen los autores para una realidad, eso sí, muy distinta. En el Caribe la migración lleva más tiempo, ha habido bastante migración de esas islas de gente más profesionalizada que aquí, existe mucho turismo y la gente retornada a veces es de la segunda generación nacida en la metrópolis.

### **Apoyo teórico: Identidad y relaciones de experiencia**

Nos hemos inspirado en la teoría de la obra monumental de Manuel Castells, *La Era de la Información*. Al tratar el autor los movimientos sociales globales, dice que “en el último cuarto de siglo hemos experimentado una marejada de vigorosas expresiones de *identidad colectiva* que desafían la globalización” (II, 24). Se refiere a identidades reactivas (sin propuesta), como el fundamentalismo religioso, e identidades proactivas (con propuesta), como el feminismo. Aunque no menciona la migración internacional como una de esas oleadas de identidad, nos parece que podemos, sin



forzar los conceptos, considerarla también como un efecto identitario de la globalización económica.

Aquí bajaremos del nivel global de Castells al estudio micro. Parece como si fuéramos a dar un salto mortal y, ciertamente, tenemos el peligro de desencajar de su contexto el marco teórico que él sigue. Sin embargo, si se trata realmente de *un marco teórico*, vale para lo global y para lo local de la sociedad, tanto más que lo local se entronca con el nivel global. Es precisamente ese esfuerzo de puente el que rescata las identidades de las esquinas del universo y les da sentido dentro de una mirada global.

¿Cuál es ese marco teórico? Oigamos sus palabras. Son muy densas de significado. Lo importante es su mención de tres grandes relaciones que conforman la organización de la sociedad.

Las sociedades están organizadas en torno a procesos humanos estructurados por relaciones de *producción, experiencia y poder*, determinadas históricamente. La *producción* es la acción de la humanidad sobre la materia (naturaleza) para apropiársela y transformarla en su beneficio mediante la obtención de un producto, el consumo (desigual) de parte de él y la acumulación del excedente para la inversión, según una variedad de metas determinadas por la sociedad. La *experiencia* es la acción de los sujetos humanos sobre sí mismos, determinada por la interacción de sus identidades biológicas y culturales y en relación con su entorno social y natural. Se construye en torno a la búsqueda infinita de la satisfacción de las necesidades y los deseos humanos. El *poder* es la relación entre los sujetos humanos que, basándose en la producción y la experiencia, impone el deseo de algunos sujetos sobre los otros mediante el uso potencial o real de la violencia, física o simbólica. (I, 40-41).

Nosotros estaremos analizando en cuatro personas migrantes retornadas —he allí el salto mortal de los grandes movimientos sociales a los procesos individuales— esa “interacción” de las

relaciones de producción, de experiencia y de poder. Pero de las tres enfocaremos más aún las relaciones de experiencia, ya que son éstas las que construyen las identidades, en este caso, la identidad del movimiento humano transnacional.

Acerca de la trascendencia teórica de esta manera de interpretar la sociedad, Juan Hernández Pico, estudioso de la teoría de Castells, insiste que este marco teórico tiene aplicabilidad para entender la historia de Guatemala y la violencia que se anida en la experiencia de las relaciones de género y se transmite a toda la sociedad desde la Conquista, superando la mirada marxista de la sociedad.

La trascendencia teórica de esta herramienta es la incorporación de las relaciones de género y sexo y de la institución familiar, además de otro tipo de relaciones culturales [*relaciones de experiencia*], no sólo a la economía y a la cultura, como lo hacían los marxismos, sino también a la esfera del poder [*relaciones de poder*], de manera que el poder es una respuesta organizacional no sólo a las relaciones de clase y a su traducción en dinero, es decir en riqueza y pobreza [*relaciones de producción*], sino también a las relaciones de género y generacionales y a otras relaciones culturales [relaciones de experiencia] y a sus traducciones en roles dentro de la institución patriarcal de la familia y de otras instituciones jerárquicas como las iglesias, la escuela, los hospitales, las cárceles, la universidad, los territorios y barrios segregados, etc. Es evidente la gran relevancia que tiene este marco teórico para todo lo que ha pasado en Guatemala, no sólo en el último tercio del siglo XX y el comienzo del siglo XXI, sino al menos desde la Conquista. Porque es crucial la relación entre el dominio de la institución patriarcal, en la familia, en la autoconcepción de sí mismo del Ejército, en la organización de las Iglesias, en el pensamiento y sentimiento racistas, etcétera, y la cultura de la violencia. (Hernández Pico 2005: 574). [*Corchetes, míos*].

Al acercarnos a la migración como proceso identitario, hay que recordar que el corazón de la identidad se encuentra en el concepto de *sentido*: ¿quién soy yo?, ¿quiénes somos nosotras?, ¿quiénes somos nosotros?, ¿quiénes somos nosotras y nosotros juntos?<sup>13</sup> Veamos cómo define Castells lo que entiende por sentido.

Defino sentido como la identificación simbólica que realiza un actor social del objeto de su acción (II, 28)

Si traemos un ejemplo, recordando al *Popol Wuj*, para explicar estas comprimidas palabras, podemos decir que los gérmenes del pueblo kiché del *Popol Vuh*, que se encontraban en el lugar donde habían sido creados, son un actor social, que el objeto de la acción es la búsqueda por parte de ellos de una civilización y de un respaldo de poder en Tulán, que la acción es la migración a Tulán y la identificación simbólica es el sueño de tener dioses que los guíen en su peregrinar, hasta tanto que el cuerpo de los dioses sea el de ellos. Buscan un símbolo que habla como si no fuera de piedra, sino como uno de ellos. Así es como se construye, no sólo la identidad de ese pueblo, que ya sale hecho pueblo de Tulán, sino también el sentido de su existencia.

Sentido, identidad, experiencia son *tres conceptos* que se entrecruzan y complementan en Castells con significados parecidos pero no idénticos. Aunque parezca juego de palabras, la identidad construye el sentido y el sentido construye la identidad, y tanto identidad como sentido se generan de las relaciones de experiencia que se dan entre actores humanos.

Pero, ¿qué son relaciones de experiencia? *¿Qué es experiencia?* Repasemos las palabras ya citadas arriba:

La experiencia es la acción de los sujetos humanos sobre sí mismos, determinada por la interacción de sus identidades

13 Acabamos de trabajar el tema de la identidad en los dos libros sobre la juventud del Ixcán, Guatemala, mencionados arriba (Falla: 2005 y Falla: 2006).

biológicas y culturales y en relación con su entorno social y cultural. Se construye en torno a la búsqueda infinita de la satisfacción de las necesidades y los deseos humanos. (I, 41)

¿Muy claro, verdad? No, pues, no. Así habla el sociólogo que, sin embargo, no le quiere dar demasiada importancia a la teoría frente al análisis de los datos. Pero pongamos otra vez ejemplos. Cuando el autor habla de la acción de los sujetos humanos *sobre sí mismos*: no se refiere aquí a una acción externa, como cuando la migrante se lava en una poza de agua. Se refiere a la reflexión y a la toma de conciencia: quién soy o quiénes somos. Ésta es una acción del pensamiento y del sentimiento del sujeto humano sobre sí mismo. Al caminar días y noches hacia Tulán, los gérmenes del pueblo kiché irían haciéndose estas preguntas y al hacérselas, su acción interior de pregunta recaía sobre ellos mismos. He allí la experiencia.

Pero la definición del sociólogo dice algo más. Esa acción no se da en el aislamiento, sino en un *entorno* social y cultural, como podrían ser, siguiendo el ejemplo, los pueblos circundantes con que se encuentran los kichés al llegar a Tulán, cada uno con su organización social, cada uno con su cultura propia. Además, se da en una *interacción* de las identidades de ese mismo sujeto humano, por ejemplo, las identidades biológicas, como el sexo y la raza, y las identidades culturales, como las de origen, de generaciones, de espiritualidad. ¿Quiénes son ustedes y quiénes somos nosotros? Una interacción de preguntas que se generarían interna y externamente al pueblo kiché, cuando se comunicó con otros pueblos en Tulán, se desconfió de ellos, se comunicaron mutuamente, se conocieron y llegaron a enamorarse, hicieron alianzas, se emocionaron intensamente al jugar la pelota, pero también al quemar el pom frente a la aurora.

En el horizonte de esa experiencia está *la búsqueda infinita* de la satisfacción de necesidades y deseos humanos. El sueño del norte es un ejemplo de la falta de límites que tienen no sólo la

satisfacción de las necesidades, dentro de la pobreza, sino los deseos que se crecen a medida que se satisfacen.

Con estas herramientas vamos a analizar con lupa (análisis micro) el proceso de construcción de identidades y de sentido de cuatro jóvenes adultos, tres hombres y una mujer, conscientes de que además del salto mortal de lo global a lo local, estaremos dando otro salto mortal, que es aplicar una teoría de sujetos colectivos a individualidades. Sin embargo, el eje fundamental del análisis es el mismo, para lo global y local, para las colectividades y las personas: *la identidad*. En este libro, pues, estaremos siguiendo, como hilo conductor, la construcción o deconstrucción de las identidades de esos sujetos individuales, aunque enmarcados en sujetos colectivos, en el proceso de la migración transnacional: ida, estancia en el norte y retorno a Guatemala y Zacualpa.

### **Suposiciones y precisiones previas**

Antes de describir el entorno físico y social de Zacualpa, nos preguntamos, ¿cuáles son las suposiciones de las que partimos? Primero, que hay en Zacualpa, en su pequeña ciudad y en las aldeas, una juventud adulta, contradistinta de la “juventud joven”. Se distingue de esta última, porque, aunque su vida siempre está abierta a los cambios de identidad, suele tener un compromiso de matrimonio, de familia, de trabajo, de comunidad, como no lo tiene aún definido la juventud que no es adulta. No se puede dar un rango fijo de edad. Suele situarse entre los 25 y 30 años. La llamamos juventud, aunque adulta, porque se encuentra cronológicamente muy cerca de la juventud y guarda en su recuerdo vivamente las experiencias de ella, aunque ya las tiene más estructuradas y las suele narrar más articuladamente que ella.

En esta juventud encontraremos *la experiencia de la migración* como elemento que le da un sello particular. No queremos decir que toda la juventud adulta haya migrado internacionalmente, sino que aquélla que migró y regresó a Zacualpa es la que expresa esta posible identidad peculiar. La juventud adulta que no ha migrado no tiene esa experiencia, aunque, por contraste a la migrante que ha vuelto, su identidad también suponemos que ha de haber sufrido una determinación.

También *en los EE.UU.* existe una juventud adulta proveniente de Zacualpa, pero no pretendemos hacer una investigación de ella desde acá. La que estudiaremos es la que ha vuelto permanentemente y tiene la experiencia del retorno y la perspectiva para interpretar su propia vida, como no la tiene la juventud adulta que se encuentra allá. A esta juventud adulta retornada es a la que hemos podido oír, visitar, tocar, saludar... Por ella nos hemos dejado afectar. Pero insistimos que no nos hemos enfocado en la juventud adulta retornada sólo por la facilidad de su acceso, sino porque tiene una experiencia, perspectiva e identidad distinta.

Nos estaremos centrando exclusivamente en la juventud adulta retornada *voluntaria*, es decir, aquélla que en su proceso de decisión se definió por regresar establemente a Zacualpa, no en la que ha retornado a la fuerza, como es la deportada de los últimos meses. Para un momento ulterior, se impondría la comparación entre ambos grupos de población.

Estaremos enfocando a la juventud adulta que ha retornado *individualmente*, no colectivamente. En Zacualpa no ha habido, como hubo en Ixcán, un retorno organizado por grupos y por fechas de refugiados que estuvieron en México.

Suponemos que esa juventud adulta retornada de Zacualpa tiene *un influjo* particular en la construcción de la identidad de la juventud más joven, que por la cercanía de edad la admira o la

desecha como modelo y referente de vida, y en la construcción de la identidad de toda la comunidad de Zacualpa. Con lo cual no excluimos el influjo, en algunos casos, mayor, de parte de la juventud adulta y de toda población adulta que vive en el exterior sobre la comunidad de Zacualpa en general y en particular sobre sus parientes más cercanos.

Dado que la juventud adulta retornada es en su mayoría masculina, las narraciones de la juventud adulta migrante y retornada provienen *mayoritariamente de varones*. Por eso, aquí haremos el análisis de tres varones y sólo una mujer.

Por último, nos hemos concentrado en el proceso de la juventud *indígena*. Esto no significa que no haya también juventud adulta ladina que ha migrado y retornado, aunque en números absolutos sea menor, dadas las proporciones de población por etnia de este municipio.

### 3. Zacualpa

#### *Geografía y población*

El municipio de Zacualpa está situado al este de la cabecera departamental de Quiché, Santa Cruz, en un valle al pie de la sierra de pinos, llamada de Chuacús. Se llega por carretera asfaltada desde la ciudad de Guatemala, ubicada a 205 Kms. Desde algunas de sus aldeas se ve el resplandor de la capital en las noches y la silueta de los volcanes de día.

Al este tiene como vecino al municipio de Joyabaj, que es mayor en extensión y población, y también es un fuerte expulsor de mano de obra a los EE.UU. Al oeste tiene como vecinos a Chiché y Chinique. La población de todos estos municipios tiene el mismo idioma predominante, que es el *kiché*, pero se identifica cada una por aparte, cosa que también se nota en el traje de la mujer. En Zacualpa hay aldeas muy penetradas por la población de Chiché,



*vista desde algunas aldeas de montaña*

a la cual se le llama “maxeña”, por su origen de Santo Tomás (*max*) Chichicastenago. Las aldeas que están junto a Chinique se confrontan étnicamente con la población rural ladina de ese municipio y sufrieron por la represión de ésta, manejada por el Ejército en los años ‘80. En cambio, con Joyabaj: ni hay penetración de su población, ni hay una oposición especial.

El Municipio tiene 28,391 habitantes, 15,130 mujeres y 13,261 hombres según la proyección del censo de 2002 a 2005.<sup>14</sup> Esta diferencia expresa la fuerte emigración al norte, proporcionalmente más fuerte entre los hombres que entre las mujeres.<sup>15</sup>

14 Fuente, la oficina de planificación de la Municipalidad.

15 Los datos censales son defectuosos. Hay una subenumeración constante. Por ejemplo, niñez de menos de 1 año (2005) es 1,187, pero según el Registro Civil nacieron 1,326 niños/as. Además, en la niñez de 1 a 14 años se da una curiosa subenumeración de los hombres de entre 2 y 3% por año respecto a las mujeres. En el tramo de 25 años, sin embargo, la diferencia entre mujeres y hombres es de 14.7% del total de población de esa edad. Ya no se trata de subenumeración. Aquí entra en juego la migración masculina. Compárese con la diferencia de la población total de mujeres y hombres: 6.6% del total.



De ese total, 4,956 viven en la pequeña ciudad de Zacualpa<sup>16</sup> y el resto en las 32 aldeas rurales. La ciudad ha ido creciendo por virtud de la inmigración desde las aldeas, lo que también ha cambiado su fisonomía, ahora más habitada por indígenas que por ladinos. Las clases sociales dentro del pueblo indígena son otra novedad que se da más en la ciudad que en las aldeas.

De ese total, también, el 94.2% son indígenas y el resto, “ladinos”. La población ladina está casi únicamente ubicada en la ciudad. Las aldeas se encuentran en dos áreas, algo diferentes en algunas costumbres: las aldeas del valle que se encuentran más o menos junto a la carretera asfaltada que va de Santa Cruz del Quiché y sale a Joyabaj, y las de la montaña. Ésta es la gente llamada despectivamente “del monte”, en la ciudad.

La guerrilla se ubicó en la montaña durante el conflicto armado interno, pero la represión contra la población indígena se dio en todas las aldeas. Se puede calcular que el número de víctimas llegó a 1,500 personas. Zacualpa es una de las cuatro áreas culturales escogidas por la Comisión de Esclarecimiento Histórico para probar que en Guatemala se cometieron actos de genocidio y, más aún, que existió una política genocida por parte del Estado.

El 93.3% de la población de 3 años y más aprendió a hablar en kiché. Ésa es su lengua materna. El resto aprendió a hablar en castellano. Si comparamos este porcentaje con el del total de población indígena (94.2%) nos damos cuenta que hay un muy reducido número de población indígena (0.9 %) que ya no tiene el kiché como lengua materna. Es decir, que el idioma maya ha tenido muy poca erosión. La erosión se ha dado sobre todo en la ciudad, donde a la niñez le están comenzando a hablar sus padres

16 No le decimos “pueblo” para enfatizar el carácter urbano que recientemente ha ido adquiriendo, en especial por la migración transnacional. Ésta es una categorización personal, ya que en Zacualpa se sigue diciendo “pueblo” a la cabecera.

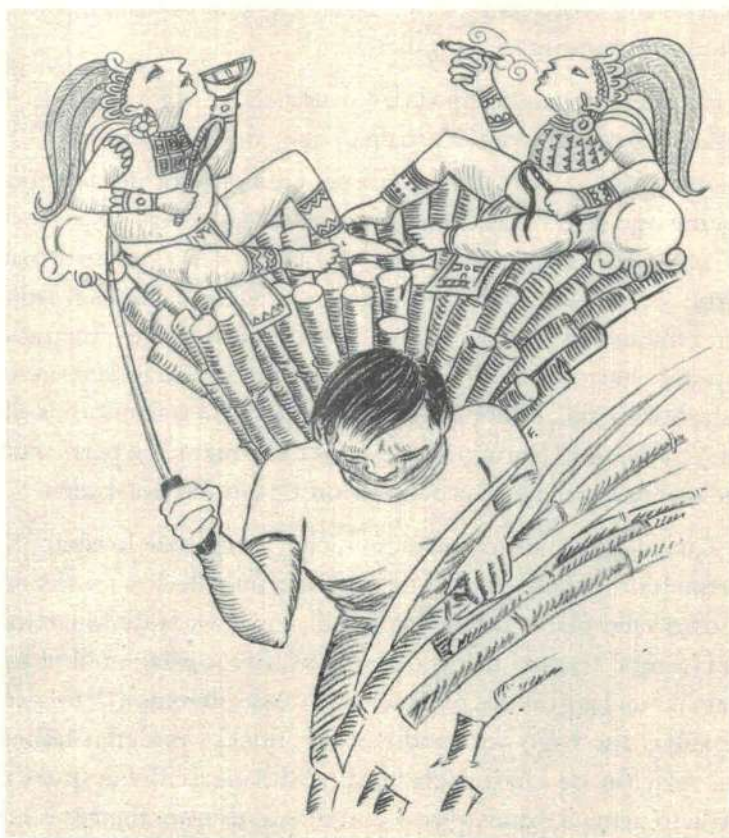
en castellano. Todavía se da en las aldeas una población monolingüe importante entre las mujeres.

En diferentes municipios de Guatemala, existe una población considerable nacida en Zacualpa, que en 2002 era de 8,340 personas (36%).<sup>17</sup> Este dato puede ser un indicador de la cantidad de gente que salió huyendo del municipio a las costas y bocacostas de Guatemala y a la ciudad capital en tiempo del conflicto armado interno y que ya no volvió, población indígena y también ladina. Esta emigración interna tomó los destinos de la migración temporal estacional de antes del estallido de la guerra y la represión (costa, bocacosta), donde los hombres buscaban trabajo solos ellos (caña) o en familia (café), y los destinos de la migración permanente (ciudades de Guatemala) especialmente de la población ladina.

Zacualpa fue, junto con el municipio vecino de Joyabaj y San Martín Jilotepeque, vecino de Joyabaj, uno de los tristemente famosos ejemplares donde las familias más ricas de Guatemala (los Herrera) tenían “fincas de mozos”. Éstos estaban obligados a trabajar en las grandes plantaciones de sus ingenios (Pantaleón, El Baúl) como pago por residir en esas fincas y poderlas trabajar. Esta relación de cuasi esclavitud ha desaparecido después del conflicto armado, que golpeó con masacres muy fuertes a estas fincas (200 víctimas en San Antonio Sinaché, la finca de mozos de Zacualpa), por razón de la inhumanidad anacrónica que esa institución ha supuesto y por la abundancia de mano de obra que la ha hecho innecesaria.

El genocidio afectó especialmente a la población indígena, que vivía hasta antes del conflicto interno armado en una situación de dominación y explotación fuerte por parte de la población ladina de la ciudad de Zacualpa. Entonces, la oposición ladino/indígena coincidía casi completamente con la

17 · Los datos de la Municipalidad no incluyen la proyección para esta cifra a 2005.



*la mano de obra estacional enriqueciendo a pocos*

oposición urbano/rural y la oposición de clase (ricos y pobres). Hay excepciones, porque había ya algunos indígenas ricos, por ejemplo, entre los contratistas de la mano de obra estacional, y porque también había ladinos pobres en la ciudad de Zacualpa y en aldeas vecinas a ésta.

Dentro de la población indígena, fue especialmente reprimida la población católica. Quedan en el convento dos cuartos, uno donde eran torturadas las personas consideradas subversivas y eran colgadas de ganchos que todavía hoy se pueden ver, y el

otro, donde hay un pozo en el que tiraban a algunas de las víctimas. Actualmente son capillas de veneración de mártires. El templo fue ocupado por el Ejército como cuartel durante varios años.<sup>18</sup>

### *Su historia reciente*

La historia reciente de Zacualpa puede dividirse en cinco períodos. El primero, de 1945 hasta aproximadamente 1974: la apertura democrática, la participación en elecciones, el ingreso de la Acción Católica como movimiento renovador de costumbres religiosas, la politización de sus líderes y su vinculación con partidos que entonces parecían muy de izquierda, como la Democracia Cristiana. Esta apertura de desarrollo político dentro del pueblo indígena se cierra en 1974, cuando el candidato a alcalde, un indígena, gana la alcaldía por elección popular, pero el gobierno le impide tomar posesión e impone a un alcalde ladino.

Una segunda etapa, desde esas fechas, hasta 1982. Es el período en que la población indígena, desengañada de los partidos políticos, no toda evidentemente, se organiza en una organización campesina, llamada el CUC (Comité de Unidad Campesina), la cual con el aumento de la represión, se vincula a la guerrilla del EGP (Ejército Guerrillero de los Pobres), y Zacualpa se convierte en terreno de guerra: la guerrilla en la montaña actuando clandestinamente y golpeando a miembros de la población ladina, y el Ejército masacrando gente, al principio a través de secuestros de líderes y, más tarde, a través de matanzas indiscriminadas en las aldeas. La gente que las vivió cuenta cómo se dieron esos horrores. Durante ese tiempo, la legitimación para la participación en la lucha armada provino en gran parte de la Iglesia Católica.

18 El catolicismo, medido por el total de bautizos en un año (361 en 2005) sobre el total de nacimientos (977 de julio 2004 a junio 2005, según conteo propio), es hoy muy bajo. Sólo un tercio de la población bautiza a sus hijos.

El tercer período se extiende desde entonces (1982), cuando el convento es ocupado por el Ejército, hasta 1986. Son cuatro años terribles de represión en que la gente fue obligada a organizarse en Patrullas de Autodefensa Civil para sobrevivir y el Ejército ejerció un control férreo en las aldeas y en la ciudad.

El cuarto período va de 1986 hasta 1996 y se caracteriza por el comienzo de la apertura democrática. En 1986, la Iglesia retoma el convento y los padres franciscanos (indígenas kichés de muy grato recuerdo entre la población católica) entran como párrocos del lugar. La Iglesia defiende a los perseguidos y comienza, muy a diferencia del tiempo de la Acción Católica, a valorar desde dentro las costumbres mayas de los antepasados. Se funda el Consejo Nacional de Viudas de Guatemala, –CONAVIGUA–, organización de mujeres indígenas que lucha por los derechos humanos, y se comienza a dar la lucha por la supresión de las PAC y la búsqueda de los cementerios clandestinos. Hay elecciones populares y se comienzan a sentir los aires de la cercanía de la firma de la paz, en 1996.

Durante este período, alrededor de 1990, empieza a reventar el boom de la migración internacional, la cual no era una novedad entre la población ladina que tenía parientes en los EE.UU. desde antes de la guerra, pero sí para la población indígena. Para gente ladina e indígena, la migración transnacional fue entonces una puerta de salida crecientemente masiva para la sobrevivencia, ahora no tanto política, cuanto económica. Un lugar de destino privilegiado, por la presencia antigua de población ladina, fue Providence, Rhode Island. Corresponde este auge repentino con la caída del quetzal frente al dólar: si el quetzal estaba a la par con el dólar no pagaba migrar, pero si por un dólar se cambiaban 3, 4 y 5 quetzales, entonces el viaje se hacía ya muy atractivo. El cambio de la moneda debió haber sido un aliciente importante para la migración internacional que no se pone suficientemente de relieve en la historia de ésta, pero que es mencionado en Zacualpa,

especialmente por personas ladinas que siguen muy de cerca la migración, porque son intermediarios de remesas del norte. Veáanse los años y cuánto se daba por 1 dólar.

<i>Año</i>	<i>Quetzales por 1 \$</i>	<i>Año</i>	<i>Quetzales por 1\$</i>	<i>Año</i>	<i>Quetzales por 1\$</i>
1983	1.00	1988	2.70	1993	5.77
1984	1.00	1989	3.41	1993	5.77
1985	2.67	1990	4.95	1994	5.63
1986	2.60	1991	5.02	1995	6.03
1987	2.52	1992	5.24	1996	5.99

Fuente: Banco de Guatemala.

El último período de 1996 hasta la actualidad (2006) corresponde al período después de la firma de la paz. Lo más característico (y visible) del mismo es el auge de la migración internacional y su efecto en todos los dominios de la vida. Con ello, aunque menos visible, se da la disminución del trabajo estacional a la caña y a las fincas de café. Especialmente notable es la transformación que corresponde con este período y el anterior, según lo percibe la gente, de las condiciones de vida en los ingenios de azúcar de la costa, transformación que databa de antes de la guerra, pero que se hace indispensable si dichas empresas pretenden competir con las ganancias de la migración del norte. También se hace visible la politización de la gente, ya no de lucha entre ladino e indígena, sino entre las fuerzas que apoyaron la represión (FRG) y las que se ponen en contra. De esa manera, por el control inteligente de las ONGs por parte del candidato a la alcaldía, el partido del mayor genocida de pueblos indígenas en Guatemala, el General Ríos Montt, la ganó para el último período electoral. También en este período, en que se dan las exhumaciones de las víctimas de la guerra con manifestaciones por las calles de la ciudad apoyadas por la Iglesia Católica y lideradas por organizaciones populares (CONAVIGUA), se hace más visible la eclosión de las iglesias evangélicas, cuya fuerza se iniciará en tiempos de la represión pero

cuya explicación completa se encuentra también en cambios culturales a los que la Iglesia Católica no ha respondido. También dentro de ésta se muestra con fuerza el intento de los movimientos carismáticos católicos por ocupar el escenario religioso, los cuales son impedidos por estructuras que sufrieron la represión y que sienten en ellas algo así como el olor al enemigo.

### *Número de migrantes*

El cálculo de cuánta gente de Zacualpa se encuentra en los EE.UU. en la actualidad es algo impresionístico. El alcalde nos dijo que en la Municipalidad calculaban 5 mil hombres (77%) y 1 mil 500 mujeres (23%): total 6 mil 500 personas. La voz de muchas personas ladinas es que “cada familia tiene uno en los EE.UU.” o que “cada familia tiene dos”. Aunque no es cierto que cada familia tenga una y menos dos personas en EE.UU., la lógica del cálculo nos sirve para hacer una estimación en base al número de familias que en 2005 eran 5 mil 679.

Hicimos los siguientes tanteos a través de la población escolar. En una escuela de una aldea de 415 familias pedimos a la maestra que solicitara al alumnado de 6° y 5° (36 alumnos) que escribiera en un papelito los nombres, edades y parentesco de sus familiares en EE.UU. Sólo los que tenían familiares entregaron el papelito, es decir, 22 papelitos con un total de 31 familiares. Si cada alumno o alumna representaba a una familia, había 31 familiares por 36 familias: 0.86. Extrapolando a toda el área *rural* de Zacualpa (4,684 familias) habría 4 mil 28 personas en EE.UU. procedente de las aldeas.

En el Instituto Básico pasamos una encuesta al alumnado de 3° grado (101), tanto de la jornada matutina (27), a la que asisten jóvenes de varias aldeas, como de la jornada vespertina (74), a la que van jóvenes de la ciudad de Zacualpa. Se les preguntó cuántos

hermanos o hermanas tenían en EE.UU., y si el papá y/o la mamá se encontraban allá. El resultado para las aldeas fue semejante al de arriba: 0.85. Y el de la ciudad fue de 1.46 familiares por familia. Extrapolándolo al número de familias de *la ciudad* (995) daría: 1 mil 452 personas en EE.UU. del área urbana.

En *total* habría, entonces, *5 mil 480 personas* de Zacualpa en EE.UU. a 2006, un número más conservador que el del alcalde. Es decir, 19.3% de la población residente en el municipio. Un número bastante cercano al que se llega si “de cada familia hay uno” en los EE.UU.<sup>19</sup>

En cuanto al *sexo*, el cálculo del alcalde es demasiado generoso para el número de mujeres. Según los pequeños cálculos de la escuela y del Instituto nos da un 16% de mujeres del total. Es decir, *877 mujeres y 4 mil 603 hombres*.

En cuanto al monto de remesas al año, nos fue difícil conseguir números exactos de las tres agencias, Banrural, Western Union y una particular. Ellas consideran que es una información sensible. Haciendo sumas en base a pláticas de gente conocedora del negocio<sup>20</sup> concluimos que se han recibido el último año hasta junio de 2006: *Q.138 millones* equivalente a \$ 17 millones 500 mil. Lo cual, supondría que cada una de las personas estaría mandando alrededor de \$ 265 al mes como promedio.

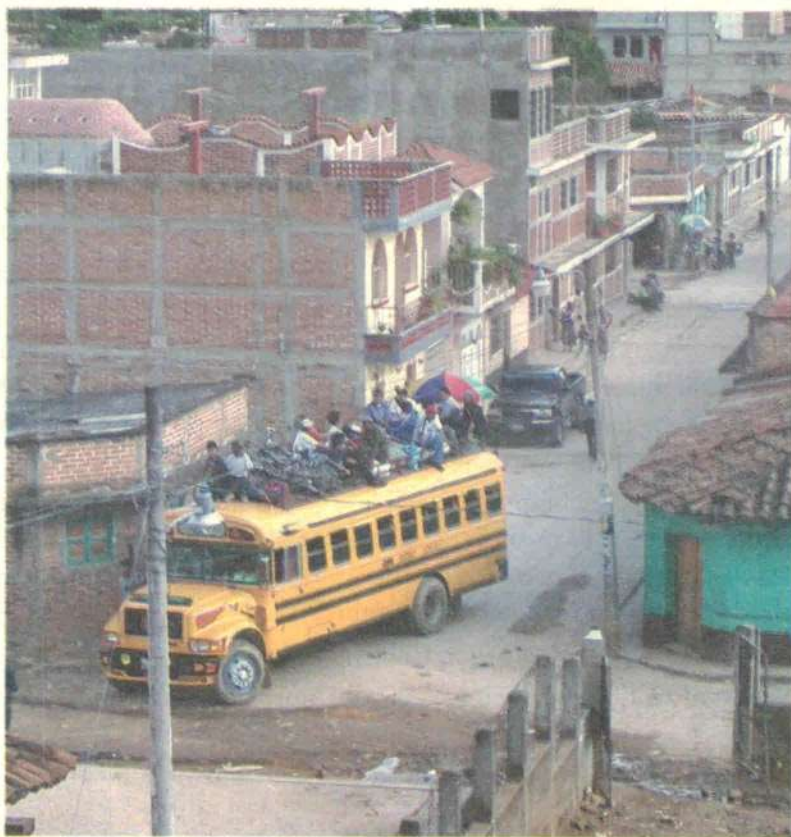
La población migrante *retornada* puede calcularse en 200 personas en todo el Municipio, con una aproximación de 24% de

19 Porcentaje muy cercano al del porcentaje de la población *k'iche'* con familiares en EE.UU.: 18.3%. Dato de OIM (2004), Censo 2002 y PNUD (Guatemala 2005). (Camus ed. 2007: 39).

20 Estos cálculos casan con lo que la gente informa. Nos parece, sin embargo, una cifra muy alta, si la comparamos con la remesa anual per cápita del departamento de El Salvador (La Unión) que más alta la tiene: \$ 240 en 2004 (PNUD 2006: 78). En el caso de Zacualpa sería de \$ 623 dólares per cápita al año; es decir, que cada habitante de Zacualpa recibe como término medio esa cantidad. Lo hemos platicado en Zacualpa con gente que nos proporcionó los datos. Nos dijeron que personas de otros municipios vienen a Zacualpa también a recoger su remesa. Si eso es así, no toda esa cantidad se queda en Zacualpa y la remesa mensual, calculada arriba, sería menor.



mujeres.<sup>21</sup> Es una cantidad relativamente pequeña, comparada al total de migrantes en EE.UU., menos de 4%. Pero eso no debería oscurecernos su capacidad de transformación social, como lo intentaremos mostrar.



*viajando a las aldeas desde la ciudad de Zacualpa*

21 En la ciudad logramos una lista (2007), todavía incompleta, de 52 personas retornadas menores de 40 años: 33 indígenas y 19 ladinas, 10 mujeres y 42 hombres (24% mujeres). Si se completa con las personas mayores de 40, las estimaciones de la gente conocedora dicen que serían más de 100. Sólo en la ciudad.

# I

## *Joven adulto retornado*

Entremos ahora en materia. Entremos a la experiencia de la juventud. En este caso, de la juventud adulta. Comenzamos por los varones. Oiremos su testimonio de vida e iremos concluyendo con análisis parciales.

Ordenaremos los testimonios de acuerdo a las tres etapas de la experiencia: la ida al extranjero, la estancia en él y la vuelta. De esa triple experiencia extraeremos más adelante los rasgos identitarios que pueden definirla.

Las historias de estos jóvenes son más amplias que el fenómeno de la migración. Cada una puede llenar un libro. Y un libro de literatura, bellísimo por su expresión, rapidez y agilidad, especialmente en la abundancia de diálogos. Pero aquí aprovecharemos de ellas sólo las partes que se refieren al tema. El ejercicio de redacción es sumamente cruel porque despedazamos lo que se debería conservar íntegro.

Pero siempre hay una justificación. Escondiendo muchas joyas, destacamos el brillo y la consistencia de una sola.

Esperamos que la lectura estimule la inteligencia. Pero no sólo ella. También la sensibilidad estética de la juventud que se acerque a estos testimonios de vida.

Y que su ejemplo emule el verdadero patriotismo transnacional. Si eso es posible. No queremos congelarlos, no queremos canonizarlos. Son gente viva que tiene un futuro abierto. Pueden cambiar mucho. Pero hasta el momento... nos dan una lección de amor a Guatemala al volver de los EE.UU. Ojalá que su capacidad de transformación sea ciertamente grande y a favor de los oprimidos, como ellos lo fueron en el norte.

Para facilitar la lectura, a veces hemos retocado el texto, omitiendo tartamudeos, propios de la expresión oral, y giros más complicados que son clarísimos al oyente *kiché*, pero tal vez no al lector castellano.

### 1. *El viaje a EE.UU.*

#### *Carlos*

Era un sábado por la tarde. Busqué a Carlos en su casa. Encontré la puerta abierta. Sólo retumbaba el aparato de sonido con una canción religiosa. No había nadie en la sala. Entré y esperé a que alguien saliera. Vi que junto a la máquina de coser había una tela amarilla. Alguien, tal vez Carlos, había estado trabajando y se había levantado un momento. Lo esperé y, en efecto, pronto volvió y le expliqué el motivo de mi visita: conocer su experiencia de los EE.UU. Aunque por ser miembro de uno de los conjuntos de la



Iglesia me recibió con cordialidad, era evidente que le rompía el ritmo de trabajo, más aún que el día siguiente era domingo y tenía que vender blusas en el mercado del pueblo. Accedió a platicar, sin darse cuenta que poco a poco se involucraría en el relato, “una historia muy larga”, como él repetiría varias veces. En medio de la entrevista apareció su hermano pequeño quien fue atraído, como un imán, por la narración cada vez más dramática. Allí caí en la cuenta, cómo estas historias eran una especie de mito del Mar Rojo, muy estructurado ya, cargado de emoción y de ejemplaridad. Durante la hora y media que estuvimos platicando, el relato del viaje duró la mayor parte del tiempo. Era ciertamente una historia larguísima, una historia que cuentan todos los migrantes, hombres y mujeres, y que se repite hasta la saciedad. Una historia siempre igual, pero una historia siempre distinta.

Carlos es un joven adulto de 30 años que nació en una aldea cercana de Zacualpa. Se fue a los EE.UU., cuando apenas era un adolescente de 16 años en 1993. Su viaje fue una aventura hacia lo desconocido. Estuvo allá 6 años, empleado en buenos trabajos, y volvió después de haber tenido un accidente de carro. Al volver, se casó con una joven de Zacualpa, con quien había mantenido un noviazgo a distancia. Con lo que ganó, hizo una casa de dos pisos de ladrillo, donde vive y trabaja con otros familiares, cosiendo las blusas típicas modernas que usan las mujeres indígenas del lugar y que se venden en el mercado. También compró terreno en la aldea.

### Por qué me fui

Como muchos migrantes, Carlos dice que la razón para viajar al norte fue la pobreza, en su caso, la *pobreza extrema*, puesto que, “estábamos en condiciones críticas... en el sentido de nuestro pan de cada día”, ya que su padre se había separado de su madre y se les habían muerto cuatro hermanas menores que él. El

trabajo del campo en la aldea era producción únicamente de maíz y frijol y no les alcanzaba para sobrevivir. En esos años, inmediatamente después del conflicto armado, todavía no se cultivaban verduras, ni se había diversificado la agricultura campesina, como ahora.

Además, *él se comparaba* con otros jóvenes que habían estudiado en el pueblo, vestían mejor que él y tenían un futuro abierto por la carrera del magisterio. Él había estudiado los primeros años de la primaria en “el pueblo” (la pequeña ciudad de Zacualpa), viviendo con su hermana, la cual había sido de las primeras personas que migraban del área rural al casco urbano, pero cuando tuvo ya fuerzas para trabajar, entonces debió volver a la aldea para hacer los trabajos del campo a la vez que completaba la primaria en la escuela rural. Sin embargo, en la aldea no había posibilidad para estudiar más que hasta 5° de primaria, entonces allí sintió que sus sueños de superación se le obstruían, a la vez que veía que su familia carecía de lo fundamental para subsistir.

En esta situación de contraste con otra juventud que se superaba y de pobreza del trabajo agrícola, oye las palabras de un amigo del pueblo, adolescente como él, vecino de su hermana, quien le *da la idea* de la migración y lo invita a acompañarlo. Al amigo lo encuentra los fines de semana en el pueblo, cuando la familia baja de la aldea al mercado que se organiza el domingo en la plaza del casco urbano.

... bajábamos el sábado y subíamos el domingo. Entonces era un sábado de éstos en que veníamos... y un amigo me decía que hay que viajar. Eso a mí se me entró en la mente. Como que yo no sabía qué esperaba... pero en ese momento yo decía, “Sí, esto es lo que quería oír o lo que yo esperaba”. No sabía qué era, pero siento que esto es lo que necesito oír, palabras como ésta. Entonces vine y le dije a mi mamá, “Sí, yo quiero viajar y quiero irme. Alguien de aquí, el vecino quiere irse y yo

quiero irme también”. Ella no me lo creyó, porque era muy pequeño yo, y me dice, “Ésas son cosas de la calle, eso a saber quién te lo dijo, aquí ni idea de eso”. Pero yo estaba tan serio, que no me dormía y pensaba toda la noche. Y le decía a ella que “Sí, tengo que ir, necesito irme”, le decía yo, “mira, no tenemos dónde vivir y no tenemos dinero para comer, no tenemos dinero para comprar nuestras ropas”. Porque uno mira la otra vida que la gente puede tener. Inclusive, mis amigos miraban la diferencia entre ellos y el mío: se vestían bien y yo no. Entonces le decía eso a mi mamá y no me lo creyó, hasta que amaneció el otro día. Y le estaba diciendo y entre más le decía, después llegó a darme su tiempo y... como que a ponerme atención y decirme, “Entonces, ¿lo que me estás diciendo es serio?”. Le decía yo que sí. Entonces me decía, “Pero si no tenemos nada, me decía, para eso vas a necesitar dinero. Según cuentan que hay que pagar mucho dinero”.

Para lograr los ocho mil quetzales que entonces les pedía el *coyote*, se arriesgaron con su madre a *entregar los papeles del terreno*, que era todo el patrimonio de la familia, a cambio del préstamo de un señor ladino. “En aquel el tiempo la gente ladina era la que tenía dinero, no como ahora, hay mucha diferencia”. Tampoco podía recibir ayuda de algún pariente, porque no tenía a nadie conocido en el norte. Eran los principios de la década del ‘90, cuando apenas comenzaba el auge increíble de la migración. No era como en la actualidad en que, según muchos testigos, “no hay familia de Zacualpa que no tenga a alguien en los EE.UU.”

Llegamos con alguien y llevamos el papel. Yo llevé una gran responsabilidad... Por un lado, me alegraba de que alguien nos daba el dinero, pero por otro lado... dentro de mí existía un miedo también de que, si yo no pasaba, podríamos perder lo último que teníamos. Porque a alguien le dimos los papeles de nuestra propiedad... Me decía mi mamá, “Mira, todo lo

ponemos en ti. Esto será para algo bueno o es para que nos quedemos sin nada”. Yo decía, “Con que yo llegue, van cambiar las cosas”. La idea mía era de llegar... Pero, como le decía... yo no tenía nadie allá, ni conocía a nadie, yo sólo sabía que me iba a los Estados Unidos.

En esos años de despegue de la migración, *el coyotaje* estaba todavía *poco formalizado* en Zacualpa y aparecían algunos hombres, casi como charlatanes de las plazas, que ofrecían llevar gente, y la gente se entregaba en sus manos, sin tener la garantía de su honestidad. Así fue con Carlos:

Llegó uno que ni siquiera conocíamos, sólo llegó aquí a contar eso de que él sabe cómo llevar la gente. Llegó en la calle y la gente se le amontonaban escuchándolo, escuchando cuál era su plática. Y nosotros, pues, nos metimos por eso. Yo a veces decía que eso era la mano de Dios que está con nosotros, porque estábamos perdidos. Sólo lo escuchábamos... ¡Yyy!, la historia es larga, usted. Estuvimos allí platicando con el amigo. Éramos dos, entonces. Decía, “hay que ir con ese señor, es el primero que llega...”. El señor era de Huehuetenango, vino acá al pueblo a buscar gente y él decía eso de que, “miren, yo los llevo, yo les consigo trabajo, yo les busco el apartamento, que ustedes puedan dónde vivir”. Pero yo no sabía nada de eso, si tenía que tener uno alguien allá quién responder por él y tenía que tener uno dónde llegar a vivir. La idea de nosotros era de llegar como sea. Entonces, cuando al siguiente día salíamos, yo le dije a alguien, “Mire, yo voy a viajar...”. Entonces, no le hice caso las palabras que me dijo, pero eran ciertas, y me dijo, “Y ¿quién es el que te va a dar los dólares?”, me decía. Yo no entendí eso. Y me decía, “Pero, ¿quién es el que te va a recibir allá y quién es el que te va dar allá dónde vivir? ¿o a qué lugar vas?” Y recuerdo que esas palabras me decía, pero en mi mente no existía eso. Sólo

me decía, “¿A qué lugar vas?”. “Yo no sé a qué lugar, pero ¡yo voy a los Estados Unidos!”. (risa) Y fuimos, verdad, viajamos.

## El viaje

### *Atravesamos México*

El coyote juntó un grupo de 22, pero sólo tres de Zacualpa, Carlos y su amigo, y una mujer. La primera etapa del viaje fue de cinco días de camino a pie de la frontera de México con Guatemala en adelante. Todo el día caminaban y si encontraban una casa al caer el sol, allí compraban comida y dormían. Si no, tenían que pernoctar en la intemperie: “Nos quedamos allí en la montaña escondidos y empieza a llover y... uno se llena de angustia ... porque le cuentan a uno que es muy difícil, que cuesta mucho, pero uno no entiende qué tan difícil es hasta que lo viva y lo esté viviendo y viviendo”.

Luego llegaron en carro hasta el D.F. y allí el coyote les compró el boleto y los metió en el tren y les dijo que los esperaría en una ciudad al norte de México. Durante la travesía, Carlos cuenta que sentía miedo porque comenzaba a enfrentar a un mundo desconocido de personas. Aunque había aprendido a hablar español en la escuela, no estaba acostumbrado a tratar con gente extraña. No había salido de Zacualpa, nunca había estado en la ciudad de Guatemala y en Zacualpa persistía el miedo de la represión. Un joven no podía hablar con alguien de fuera, porque podía comprometer al grupo. Debían ser las personas con autoridad las que tomaran la palabra. En el tren, en cambio, había pasajeros que entraban y salían y querían platicar.

... miraba gente que entraba... y uno no quiere que le platiquen allí, porque uno no sabe cómo hablan ellos, porque es el miedo que nos habían metido. La gente quería sentarse,

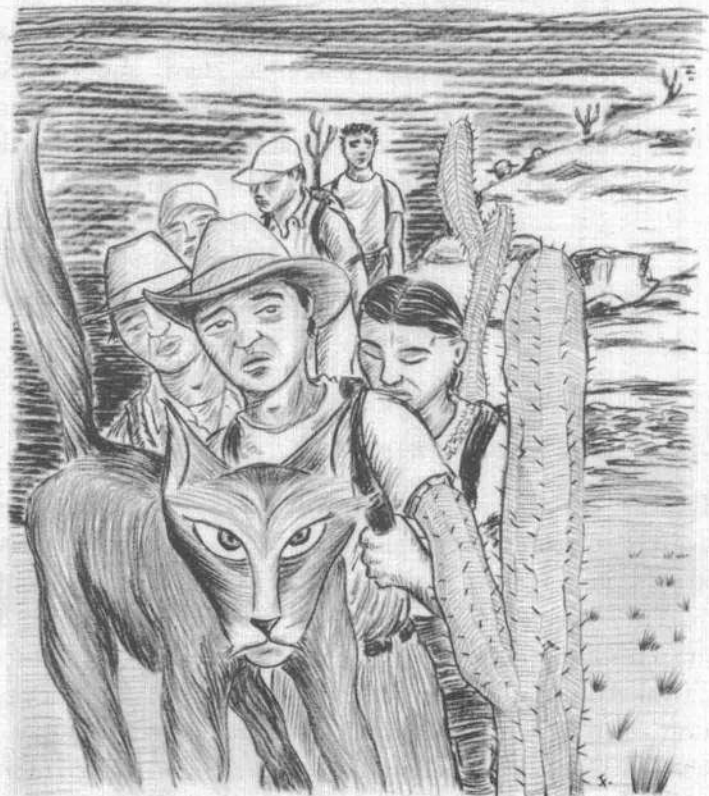


querían hablar o querían conversar. Yo lo que hacía era no contestar y era como que mejor si no me preguntan nada y que no me hablan. Porque tardamos como dos días y noches en el tren. Entonces, a veces yo me dormía, con tal de que los que entran y salen, y se sientan a la par mía ... con tal de que no me hablaran, porque no sé qué decirles y ni qué contestarles.

### *Se desaparece el coyote*

Llegaron por fin a Altar Sonora en la frontera con EE.UU. Salieron todos del tren. Estaban completos. Sólo el coyote no estaba. Él les había dicho que tomaran un taxi hasta llegar a la casa de un señor conocido, cuyas señas les dio. Allí llegaría él. Así lo hicieron. Pero al coyote ya nunca más lo volvieron a ver. Perdieron su guía y su dinero.

... llegamos a la casa, tocamos la puerta y le hablamos, “mire, somos gente de Luciano y Andrés de allá de Guatemala y ellos nos recomendaron por acá”. Nos hicieron pasar, “Adelante, pasen”, y estuvimos allí. En la noche llegamos, amaneció, y todo el día estuvimos allí. Anocheció y en eso de repente viene el señor y dice, “Miren, el señor no llega”, dice, “yo no sé si de verdad él los mandó o es porque ustedes sólo vinieron”. “¡Él nos dijo! De otra forma no encontramos el lugar”. Entonces nos dijo, “Si el señor no viene y no los viene a traer, no me queda más que sacarlos en la calle”, decía él, “porque a ustedes no los conozco. Y tampoco me pueden pagar lo que les pido. Y si la policía me encuentra, aquí voy a tener problemas. Mejor los voy a sacar en la calle. Voy a esperar otro día y hasta que anochece. Si no, mañana temprano se van saliendo” dice. Entonces nosotros teníamos esperanzas de que llegara, pero no llegó, ya nunca llegó.



*ya nunca más volvieron a ver al coyote*

El dueño de la casa les dijo que salieran de dos en dos en la noche para que la policía no los viera y comenzaron a separarse. La falta del coyote no significaba sólo que hubieran perdido la guía y los contactos, sino también el dinero que le habían dado a él: “el dinero se lo llevó”. Carlos y su compañero decidieron no separarse, pero entonces sintieron una gran angustia porque estaban perdidos y comenzaron a “arrepentirse”, que es una reacción repetida en muchas narraciones semejantes.

Yo pensé que “hoy, sí estoy perdido”. Y ya no sé ni para dónde darle. Si salgo, ¿para dónde voy? Empecé a temblar del

puro miedo, empecé a temblar y empecé a llorar. No sólo yo lo hacía, lo hacían todos. Entonces, allí dicen unos, “yo llamo a mi hermano que está allá y le digo que me mande dinero”. Entonces yo decía yo, “¿A quién llamar, si ni siquiera tengo a nadie allá?”. Y le decía al otro, “¿Tú tienes a alguien allá?”. Él dice, “Yo tengo mi tío”, dice, “pero no sé nada de él”, decía, “y si supiera yo, no sé si me hace el favor”. Entonces, sólo recuerdo empecé a temblar, empezamos a llorar allí y hasta arrepentirnos de lo que hicimos. “Creo que tenían razón y fue mal lo que hicimos”.

### *Trabajos de explotación en la frontera*

Al verlos desesperados, el dueño de la casa les dijo que para mientras, se fueran al río y que allí podían tomar agua. Al menos, de sed no se iban a morir. Podían bañarse y sentarse a pensar qué iban a hacer. Y los sacó y se fueron a la orilla del Río Grande donde estuvieron todo el día hasta que un hombre mayor entre todos y más valeroso les dijo que el grupo se partiera en dos, once por un lado y once por otro, pues hasta el momento iban juntos, y que él iba a buscar dónde había trabajo para ilegales. Es el único momento en la historia que Carlos menciona a la única mujer que iba con el grupo, sólo para enfatizar la solidaridad con el compañero, mostrando la despreocupación hacia ella, con la que no le unía ningún otro vínculo más que ser de Zacualpa.

Entonces, con mi compañero..., nosotros no nos separábamos. Iba una mujer también que es de aquí de Zacualpa, quería unirse.

- ¿Sólo tres iban de Zacualpa?

Sí, pero ella entró..., fue también, pero nosotros era la decisión con el compañero... Él decía, “No hay que separarnos, hay que seguirle”.

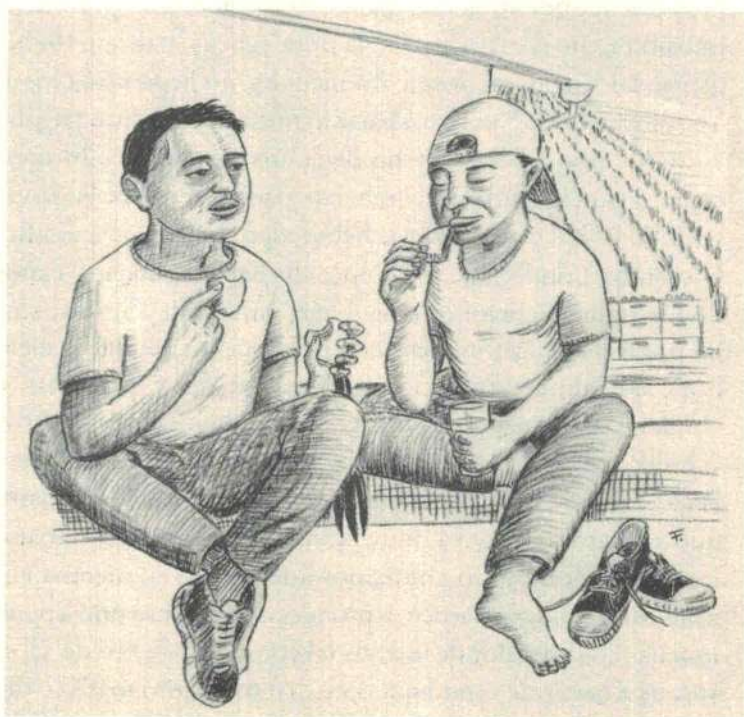
El señor volvió de su búsqueda de trabajo y se llevó al grupo de Carlos –al otro grupo no lo volvieron a ver– adonde un hombre que necesitaba gente para cortar cebolla, pero no les daba ni casa, ni comida. De la mujer tampoco sabemos ya más. Se fueron a meter a una casa abandonada y llena de polvo, donde se asfíxiaban de calor durante el día y de noche pasaban mucho frío.

Como eso de las dos o tres de la mañana, ¡hacía un frío que no se aguantaba! Yo oía como que si se le cayeran los dientes a uno de tanto, “a a a”, de tanto temblar. Al siguiente día, llega el picop allí y dice, “Todos los que quieren trabajar, ¡vamos!” y sin escuchar dos veces, nos tiramos allí. Nos metieron, nos llevaron a cortar cebollas y nosotros hacíamos cuenta cuánto: en el primer día, la tarea era de llenar 10 costales, no eran 10, pero por ser nosotros nos daban 10 costales, esos grandes. El trabajo era de cortar cebolla, la pura cabeza, y llenar 10. Nos dieron las tijeras, en donde no hicimos, no llegamos a los 10. Yo sólo hacía 4 ó 5 y el otro hacía lo mismo, y sólo nos pagaban 20 pesos por todo eso, y no llegamos a ganar los 20 pesos, cuando para los otros que trabajan y que son de allí, llegan a la hora de las 10 y empiezan a beber algo. Nosotros a esa hora buscamos dónde hay... –como allí habían muchos caños– dónde pudiera correr el agua. Llegábamos allí y limpiábamos un poco el agua y tomábamos, con tal de tomar algo. Llega la hora del almuerzo, todos, todos comen, y nosotros no comíamos, sino que era de comer lo que se podía. Si era cebolla, comíamos pura cebolla. Y todos hacíamos eso, hasta llegar a donde nos llevaban en la tarde. Cuando ya sentíamos que el hambre era ya muy dura, entonces comprábamos tortilla y frijol. No lo comíamos adentro, lo comíamos en la calle, en la calle comíamos. Entonces allí empieza uno a pensar muchas cosas en donde le decía (al compañero), “yo no sé, si la vamos a hacer de estar aquí o no. Yo me siento mal”, le digo, “porque no comimos y el trabajo está muy duro”.

### *Estamos desesperados*

Así pasaron seis días, trabajando a plena explotación y comiendo con lo poco que les pagaban. No se les abría el horizonte. ¿Será que aquí vamos a tener que estar en estas condiciones cuatro o cinco meses? ¿Cómo vamos a conseguir el dinero para que alguien nos lleve desde aquí? Un montón de pensamientos cruzaban por la mente de los dos y hubo un momento en que se les pasó por la cabeza una mala idea, algo que podía salvarlos del hambre y regresarlos a Guatemala, pero que significaba la rendición.

Hasta inclusive llegamos a pensar con él. “Mira”, me dice, “si ya no aguantamos, mejor salgamos a la calle”, me decía, “salgamos a la calle o hagamos algo, llamemos la atención, y



*comiamos pura cebolla*

que venga la migración o la policía, que alguien nos agarre y salimos de esto. Creo que nos van a regresar a nuestro país”, dice. Y cuando él me decía eso, a mí me daba miedo pensar en eso, porque era algo que no era bueno de hacerlo. Pero sí llegué a pensar, en caso de que ya no podíamos, es una buena idea, es lo que nos queda, salir a la calle y que nos agarren.

En la casa donde se alojaban pasaban grupos de 15 ó de 20 que se quedaban a descansar durante la noche. Iban al norte y llevaban su guía. Al ver a los que habían sido abandonados se entristecían, les daban lástima, pero no podían hacer nada por ellos, porque no tenían dinero para el viaje. Les decía uno de los coyotes: “¡Qué lástima! Si tienen dinero, yo aquí llevo gente, y ustedes pueden ser unos de éstos y los llevo”. Pero ellos no tenían para pagarle.

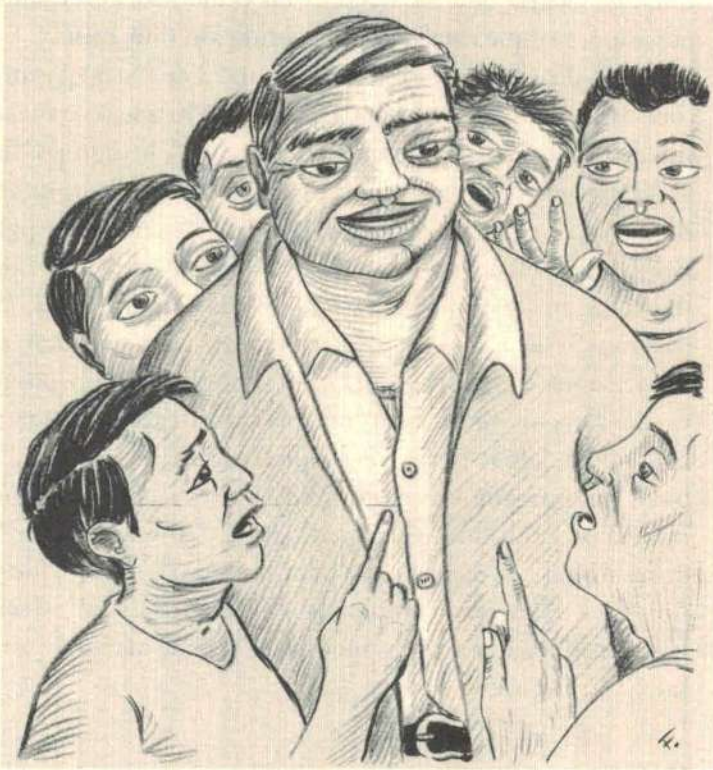
### *Llegó el día de la suerte*

En eso fue “el día de la suerte” para Carlos, porque llegó un mexicano, él solo. Un adulto. Iba también de paso y comenzó a decirles a los guatemaltecos que él estaba dispuesto a llevar a uno o dos. Todos se le ofrecían y él se reía. Carlos no hablaba, sólo dormitaba y oía, pero pensó que tal vez a él se lo podría llevar, pero tenía que acercársele y hablarle personalmente. Por eso, decidió esa noche no salir al trabajo al día siguiente y cuando se levantaron a las 5 de la mañana y el compañero lo despertó le dijo que se quedaría porque le habían ofrecido un trabajito sólo para el día, pero le estaba mintiendo. No se quedaba por eso. Estaba tramando una decisión que los iba a separar y que rompería la solidaridad de “superarse juntos” que hasta el momento llevaban entre ambos. Carlos entonces no salió al corte de cebollas, arriesgándose a que le cortaran por faltista o simplemente a perder el salario del día sin nada a cambio. Se quedó y entrada la mañana se acercó al mexicano.

El señor se levantó, como a las 8 ó a las 9 se levantó. El señor es de México. Entonces, cuando lo ví, empecé a pensar qué le voy a decir, porque no era fácil de decirle, “¡Lléveme!”, o algo así. Hasta que se dio la oportunidad, me acerqué a él. Y sólo le había saludado y él empezó a platicar. Platicamos. Me preguntaba, “¿Por qué no fuiste a trabajar?”, y yo le decía a él, “La verdad es que me sentí mal y no quise ir a trabajar”. Entonces él me decía, “¿Pero qué haces tú aquí? ¿a qué vienes?”, dice, “no tienes la edad para estar aquí”, dice, “deberías estar estudiando”, dice, “estar allá en tu pueblo”. Él decía, “¿De dónde eres?”. Yo, “De Guatemala”, decía. “Lástima”, dice, “así personas, así como vos, deberían estar estudiando”. Yo le decía, “No fue en mi caso”, le decía yo.

Entonces, hasta que después le llegué a decir, “Mire, don”, le digo yo, “si no estoy mal, yo escuché decirle en la noche de ayer”, le dije, “de que usted llevaba uno ó dos de todos los que estábamos allí. Yo quisiera que si de verdad fuera eso, yo quisiera que usted me pudiera llevar a mí”, le decía yo. Y en ese momento, el señor se me queda viendo y lo que hizo es empezó a reírse. Cuando él empezó a reírse, yo dije, “Esto fue por gusto de quedarme (no salir al trabajo)”. Entonces él me decía, “¿Pero cómo vas a pensar? Yo lo que decía era bromas, yo sólo estaba jugando con ustedes”, decía él. Entonces yo le decía, “Yo pensé que era cierto”, le digo. Entonces yo le empezaba a decir, “Mire, si llegamos, yo le pago”, le digo, “todo lo que usted pueda gastar, y hasta le puedo pagar, si tengo trabajo, más, ¡por el favor! Y darle todo, regresarle todos los gastos”, le decía yo. Y él decía, “No, yo sólo estaba jugando con ustedes”. Entonces dije, “Yo creo que no pude hacer nada”, decía yo.

El mexicano se fue ablandando con la plática del adolescente y lo invitó a comer. Luego, en la tarde, pasaba un grupo como de



*"lléveme", le decimos todos al mexicano*

15 migrantes y el mexicano le dijo a Carlos que tal vez cada uno de ellos estaba dispuesto a dar 10 pesos para ayudarlo y que él daba también los 10 pesos de contribución, pero ninguno quiso dar porque decían que tal vez no les alcanzaba para el viaje. Entonces, el mexicano le hizo la siguiente propuesta.

Me dijo, "Vente", me dijo y me enseña un billete. Yo no conocía el dólar entonces, pero sí podía leer los números. Entonces él saca un billete y me enseña. Dice, "¿Sabes cuánto es esto?", dice. "No sé". Sólo dice allí que son 100 dólares. "Esto son 100 dólares", dice. Y me decía, "Mira", dice, "te voy llevar", me dijo. En cuanto me dijo eso, yo sentía como



que una alegría que me hacía llorar o me hacía caer allí de la emoción, porque estaba en una condición muy crisis. “Te voy a llevar”, dice, “pero eso sí, te digo”, me dice, “si no pasamos”, dice, “tenemos que empezar a trabajar en lo que yo trabajaba”, me dice él. “¿Y qué es lo que usted hacía?”, le digo yo. “Mira, yo llegué acá”, dice, “pero salí de mi casa desde hace un mes”, dice, “vine en cada pueblecito”, dice, “vendiendo paletas, vendiendo helado, hasta juntar este dinero”, me dice. “¿Estás dispuesto hacer eso, si no pasamos?”, dice. Él me decía, “Si no pasamos”, dice, “yo guardo un dinero para comprar eso y empezamos a vender, hasta que juntemos. Si no pasamos, vamos a seguir haciendo lo mismo”, me decía él. Eso para mí era... Por demás decir, yo aceptaba todo. Y le decía, “Está bien, si no pasamos, estoy dispuesto a trabajar”. “Entonces”, me decía, “entonces está bien”, dice, “te voy a llevar”, me decía. “Siéntate bien, ponte bien a pensar”, dice, “que todo nos vaya bien, que crucemos el desierto bien”, decía él. Entonces llega la tarde y me decía, “Mira, mañana vamos a salir”, me decía él.

En un primer momento, sospechamos que este señor solitario podría haber tenido intereses no tan sanos con un jovencito al que iba a adoptar como suyo, pero no fue así. Queda en el enigma la historia de ese hombre. Lo que sí aparecerá en el relato más adelante es que buscaba en el joven a un ayudante, incluso para el paso del desierto, que le cargara la maleta y lo sirviera de muchas maneras.

### *Me sentí mal por romper la solidaridad*

Pero en este momento, el cargo de conciencia para Carlos era su compañero de viaje: el vecino de Zacualpa, el que lo había encandilado con el viaje al norte. ¿Lo iba a dejar solo?

Y yo, ¿qué le decía a mi compañero? Y yo, ¿qué le decía a él? Entonces, empecé a sentirme mal conmigo mismo, porque quizá le hubiera dicho a él que hiciera lo mismo, le hubiera dicho que... Eso lo pensé después, porque primero sentí yo que no era bien lo que hice. Entonces, ¿qué le decía yo? Y le digo (al señor), “Yo, mire, (risa al narrar) somos dos” le digo, “¿qué le digo a mi compañero?”. Y me decía él, “Si yo tuviera más dinero”, dice, “quizá llevaba a él también, pero no tengo, no me alcanza. El tuyo, sí me alcanza, tal vez”.

El mexicano, entonces, le aconsejó a Carlos que le dijera al amigo que no se despedían para siempre, que él se le adelantaba, pero que le iba a mandar dinero en cuanto pudiera. Todo eso en efecto fue lo que le dijo Carlos al amigo la misma mañana que salieron y se pegaban a un grupo de 16 migrantes. El diálogo entre los dos compañeros cuya compañía se rompía, porque la necesidad se impuso sobre la solidaridad fue como sigue.

Recuerdo que estaba (mi compañero) acostado con tanto sueño, pero que se despertó. Y me decía, “¡Cómo! ¡Cómo que te vas a ir!” Y luego le conté la verdad: “Mira, yo no me quedé aquí ayer, porque tenía trabajo. Me quedé, porque le tenía que pedir al señor que nos llevara o que me llevara”, le dije yo. Y él decía, “¿Y yo?”, dice. Entonces le decía, “Mira, con lo que yo he ganado lo puedes cobrar”, le decía yo... “lo que puedo hacer tal vez es mandarte dinero o algo”... Y se sintió tan mal. Después me dijo, “Bueno, si te vas”, dice, “pues te vas”, dice. “Yo no sé si voy a lograr a superar esto. No sé, si tú o yo, alguien llegue a morir”, decía él. “Por lo menos que alguien cuente”, dice, “lo que nos pasó”. Porque aquí (en Zacualpa) con la familia, ¡nada! Ellos no sabían nada, si estábamos vivos o encarcelados o perdidos o muertos. Entonces él decía eso, que “Por lo menos van a saber qué sucedió con nosotros”, dice, “y si yo la puedo hacer”, dice,

“si nunca te vuelvo a ver”, dice, “entonces, puedo decir lo mismo”, dice. Entonces yo me sentía tan mal...

Me despedí de él diciéndole de que “Me voy, pero yo espero verte pronto, no sé si aquí o allá, pero te voy a ver”, le decía yo.

Éramos, en donde yo me metí, un grupo de 16. Más el señor y yo, éramos 18. No habíamos caminado mucho en un picop, cuando nos agarró la policía... Y el señor era lo que me decía, que no dijera, “No digas nada”, dice, “no hables”, dice, “yo voy a responder por ti”, dice. Hablaron el chofer allí con la policía y yo no oí nada, sólo sentí que empezamos otra vez a darle el camino. No sé qué hicieron allí, si les dieron dinero o algo así. Nos dejaron ir, hasta que llegamos en el desierto... El dueño del carro nos fue a dejar en el desierto y allí estuvimos toda la tarde y en la noche empezamos a caminar

### *Estrategia de identidad*

La policía los había atrapado ya en terreno de los EE.UU., pero antes de entrar al desierto. Según parece, la policía norteamericana también se vendió y ellos pudieron llegar hasta donde comienza el desierto, pero en ese momento de incertidumbre se gestó la estrategia de identidad que el mexicano utilizaría con Carlos, es decir, hacerlo pasar por mexicano, más aún, por su hijo que no tenía edad para hablar por sí mismo.

En la noche empezamos a caminar en el desierto. Entonces, el señor, lo que él hacía, todas sus maletas, llevaba sus chamarras, chumpas..., todo eso lo metía en su mochila y decía, “¡Ten!”, dice, “y cárgalo”. El señor era de unos 45 años, creo yo, pero también tenía cuerpo. Era gordo él y le costaba caminar. Y entonces yo le tenía que cargar todo allí, la maleta... Entonces, yo ya no lo sentí, no sentí yo el peso, de la alegría o algo... Pero después de que descansamos, entonces yo sentía los hombros bien cansados y hasta se miraban ya como que

morados. Alcanzábamos los alambrados en el desierto y el señor no podía meterse debajo del alambre y yo lo ayudaba.

Avanzaron por el desierto y el guía se encontró con un indio de EE.UU. que no sabía castellano y se puso a la cabeza del grupo con grandes zancadas. Apenas podían seguirlo. No sabe Carlos si el indio americano los traicionó, el hecho es que cayeron en manos de la migración de EE.UU. y todo el grupo fue llevado de vuelta a la cárcel de Nogales (Sonora) en México, donde el señor mexicano le conminó de nuevo a Carlos que no abriera la boca. Pasaría como su hijo para que no lo deportaran a Guatemala. Todo el relato de Carlos es muy rico en diálogo y detalles psicológicos que nos ayudarán a definir su identidad actual como adulto migrante retornado.

Llega el señor, era un indio, era un indio que era alto. Él no hablaba español, no hablaba nada. Llegó y hablaban allí con el guía y el guía nos dijo, “Vamos”, y tuvimos que caminar, caminar. Estaba en el desierto, es un indio de Estados Unidos, y él caminaba tan rápido que a veces nosotros quedábamos. Él decía, “Hay que llegar”, dice, “porque va amanecer, hay que llegar”. Entonces, yo no sé qué es lo que sucedió allí con el indio, que si él fue el que nos entregó en las manos de la migración o es porque, ¡qué casualidad!, pasó la migración allí.

Yo sólo recuerdo haber estado allí y yo estaba... El señor (mexicano) me confió todo, me dio sus maletas, inclusive me dio todos sus papeles, hasta su dinero. “Ten”, dice, me lo metió en la bolsa. Yo iba bien cargado, él sin nada. Entonces el indio nos dijo, “Descansen aquí”, dice. Descansamos bajo los ixcanales, todos esos pinos, sí. No nos estuvimos amontonados, sino que un montoncito por allá y otro montoncito... Y yo me metí más para adentro y el señor se fue más para dentro también a esconderse, cuando yo oí algo,

esa voz que no se me borra de la mente, que es cuando ya hablaban por radio y hablaban, que yo no les entendía. ¡Era el inglés que ellos hablan! Y yo decía, “Esto, saber qué será”. Cuando vi, estaban uniformados. Dije yo, “Esto es la migración”. Y cuando vi, empezaron agarrar a todos. Yo quería huirme, pero no sé adónde darle. Empecé a tocar mis bolsas. Aquí traigo los papeles del señor y el dinero y aquí traigo su maleta en la mochila. Y él estaba más adentro. Empecé a buscarlo. No lo encontraba allí escondido. Empezaron agarrarlos a todos, agarrar a todos, a todos los agarraron. Y él decía, cuando lo encontré, dice, “Estate allí, no te movés, si no nos agarran, la hicimos”, dice. Pero yo le decía, “¿Para dónde vamos?”, le digo. “Pues no sé”, dice, “pero estate allí”.

Y agarraron a todos y dijeron, “¿Cuántos son?”, dicen la migración. “Somos 18”, dice. “Pero aquí sólo aparecen 16”, dicen. Y yo oía: “Aquí sólo aparecen 16”, dice. Entonces, yo no quise correr, porque sabía que si hacía algo, allí me moría allí en el desierto, porque era un desierto. Entonces cuando vi, llegó, llegó la migración conmigo y, “¡Salte!” me dice. Me vio y me agarró y fuimos. “Falta uno”, dicen. Entonces, yo pensé, empecé a pensar quién era el que faltaba. Era el señor. No aparecía. Entonces, oí que unos que hablaban español allí decían, “El que falta, ése no está lejos”, dicen, “no puede irse a ningún lugar”, dicen, “aquí debe de estar. Búsquenlo”, dice. Cuando vi, lo traían del cuello, aquí lo traían. ¡Y ya! “¿Cuántos son?” “¡Cabales!” dice. Llegaron los carros a traernos.

Fíjese que en ese momento yo empecé a ver todo el desierto, cuando nos llevaron a Nogales en la cárcel. Empecé a ver todo el desierto, todas las rocas. Yo no sentí, sólo cuando sentí algo salado que eran lágrimas que yo estaba llorando. Pero yo no sentía si estaba llorando, sólo estaba como alucinando o algo así. Se me venían los lugares donde había pasado todo el sacrificio de los cinco días de caminar, del

abandono en el río, del trabajo, del hambre, todo eso me venía en la mente. Y no sentí, estaba llorando. Y dije yo, “Esto de tanto esfuerzo llegó a su fin, porque ya nos agarraron y nos llevan a la cárcel”. Entonces ya no había nada que hacer allí, en realidad ya no había nada que hacer. Entonces yo sólo recuerdo que con el señor, yo le decía —él se llama Dionisio—, entonces le preguntaba yo, “¿Y su apellido?”, le decía yo. Me dice, “Dionisio Márquez”, me decía él. Entonces, después me dijo, “Mira, no hables”, dice, “si te hacen preguntas, no hables. Yo voy a decir que tú eres mi hijo”, me dice, “no nos separemos de mí”, decía él, “no te separes”. Entonces llegamos en la cárcel, en la delegación. Era una sala grande.

### *Por qué no me deportan*

En la cárcel de Nogales empezó el interrogatorio para ver a quién deportar fuera de México. Los mexicanos, aunque hubieran violado la ley, se quedaban en el territorio. Los que no eran mexicanos esperarían hasta que se completara el viaje y los sacarían a Guatemala y otros países de CA. Entonces, comprobar ser mexicano era muy importante. Una prueba de identidad oficial. Allí es donde el señor viene en ayuda de Carlos.

Llega el momento que nos entrevistaron. Pasaron ellos dos, saber qué les preguntan en la cárcel. Pasan otros dos, saber qué les preguntan en la cárcel, y todos (pasaron). Nosotros por último y me llaman a mí. “Tú, vente”, dicen. Me llaman y voy caminando. Saber qué voy a decir. Y el señor dice, “Si va él, voy yo”, dice, “porque él es mi hijo”, dice. “Ah, entonces véngase usted”. Y nos llevaron allí. Toda la gente pensaron que era mi padre, pero no lo era. Y llegamos allí con el que hacía preguntas y decía, “¿Para dónde van?”, dice. Y él decía, “Para qué negarlo, si usted sabe para dónde íbamos”, dice. Y empezó a decir que violamos la ley y todo eso. “¿De

dónde son?” dice el señor. “Yo soy de Hidalgo”. “Papeles, entonces”, le decían. Y sí los llevaba todos. ¡Qué tanto papeles! Yo sólo me recuerdo que yo estaba parado y cada vez que le decían, “¡Credenciales!” él entregaba. Le mencionaban otro papel, él entregaba. Y llevaba un puño de papeles. Y él decía, “Bueno, ustedes están afuera”, dice, “váyanse”, dice, “y los otros se van a quedar”, dice, “en cuanto ya se completa el viaje, los vamos a deportar”, decía, “ustedes sálganse”, decía.

Yo, de tanta maleta, allí me tardé de ir a traerla. El señor se adelantó, buscó la salida y yo todavía me quedé a unos 10 pasos tras de él. En cuanto sentí que alguien me agarró, fue la policía me agarró y me pregunta mi nombre, “¿Y cómo te llamas?”, decía. Le dije mi nombre y luego me dice, “¿Y tu apellido?”, me dice. Se me vino en la mente eso del señor que se llama Dionisio. Va, entonces le decía yo... “¿Cómo te llamas?” “Carlos”. “¿Tu apellido?” “Márquez”. Entonces, “Afuera”, me dice. Mire de lo que me salvé allí.

De allí el señor contrató un taxi de “alguien medio ‘chilango’, dicen ellos” que los llevó de Nogales hasta Arizona por 125 dólares cada uno. El señor le dijo a Carlos que se fuera en el asiento de atrás y Carlos se durmió todo el viaje y cuando despertó estaban ya a salvo. “Estamos en Arizona, miijo”, le dijo el señor.

### *Por fin llegamos a Phoenix en un naranjal*

Allí se escondieron en un huerto de naranjas muy mencionado por otros migrantes que llegaban por ese entonces a Phoenix, Arizona. Allí llegaban contratistas que buscaban trabajadores y uno de ellos les ofreció trabajo en Florida en la pizca de tomates. Aceptaron sin pensarlo y el intermediario se los llevó allá en un viaje de 3 días y 2 noches en carro. Cuando llegaron a Florida, fue el 13 de mayo de 1993. Había mucho calor. El trabajo

consistía en arrancar el nailon después de la cosecha, “trabajos que otros ya no lo hacían, porque ellos tenían experiencia de buscar otro trabajo mejor”.

Yo arrancaba eso, no sabía cómo arrancarlo, lo arrancaba por pedazos. Todo lleno de lodo aquí en el pecho y hasta en la cara... No aguantaba uno el calor y el señor no pudo trabajar, sólo decía, “Mira”, dice, “yo, como no debo nada”, dice, “yo no trabajo. Trabaja y me pagas”, decía él. “Sí”, le decía. Yo trabajaba allí, pero apenas que aguantaba y no podía por el calor y el tipo de trabajo era muy pesado.

### *La primera llamada a la familia: en kiché*

A los dos días de llegar a Florida llamó por fin a su familia a Zacualpa. Pero todavía no tenía dinero para pagar el teléfono y acudió, como de costumbre, al señor, que era su papá delante de todos, guatemaltecos y mexicanos. Con esa llamada resurgía su verdadera identidad, ante sí mismo e incluso ante el señor que escuchó la conversación pero no la entendió.

Entonces le dije al señor, “Necesito avisarle a mi familia que ya llegué, necesito llamar en mi casa”, le digo yo, “porque necesito que ellos sepan que estoy vivo y que ya estoy aquí”, le digo. “Pero si no hay dinero”, decía el señor, “necesitas dinero para llamar”. Entonces, después me dice, “Como ya estamos aquí”, dice, “y nos dan de comer, todavía tengo 10 dólares”, dice, “te voy a dar los 10 dólares hasta donde te alcance”, dice, “para un minuto o dos, saber cuánto te dura”. Fuimos en una casa, en una tienda. Entonces, en esa tienda yo sólo llevaba en mente el número. Y llegamos allí y le decíamos, “Queremos una llamada para Guatemala”. “Déme el número”. Yo le dí el número al señor. Me decía, “¿Y el área?”, dice, y yo le decía, le preguntaba, que qué cosa es, porque yo no sabía pues... “Todos los pueblos tienen un



área o un código”, dice. “No sé, sólo sé que éste es el número de allá” (risa), y el señor empezó a buscar en los libros hasta que encontró y llamé con un señor que todavía está en la Farmacia Maya, la de arriba, llamé. Yo llamé para que ellos pudieran llamar a mi familia y pudiera hablar con ellos. Di la cita y después una media hora hablé otra vez y ya estaban allí mi hermana y mi mamá. Entonces yo les empecé a decir sólo lo que era necesario que ellos supieran. Le decía yo, “Mira, no tengo, no hay dinero y no puedo hablar mucho. Sólo les digo que ya estoy, aquí llegué en Florida, y que estoy bien con un señor, pero que mi otro compañero se quedó”. Mi familia se alegró mucho, pero después me contaron que la familia de mi compañero estaban muy tristes y lloraban.

Yo hablé a mi familia así en nuestro dialecto y el señor se me quedaba viendo y me dice, “¿Qué es lo que dijiste?”, me decía él. “Pues les dije que ya estoy aquí”. Entonces él me dice, “Yo no sabía si tú hablas otro idioma”, me dice. “Si es el idioma de mi pueblo”, le decía yo. “Bueno”, dice, “pero yo no te entendí nada”, decía él. “Es el idioma *keiché* que nosotros hablamos allá”, le digo yo. “Ah, bueno”, dice, “se te puede ser fácil aprender el inglés también”, me dice él, “porque yo pensaba que estabas hablando en inglés”, me decía él (risa). “No”, le decía yo. Y estuvimos allí trabajando.

### *Como hijo del mexicano*

Durante los meses que estuvieron trabajando juntos, Carlos y su “papá” en Florida, Carlos le fue pagando lo que le debía. Trabajaban juntos y se entendían. Si, por ejemplo, trabajaban recogiendo cubetas de pepinos, ambos se colocaban juntos, pero Carlos trabajaba por tarea y el señor por día, entonces el señor le llenaba las cubetas a Carlos para que así él ganara más y le pudiera pagar más pronto. Llegó un momento en que el señor quiso

convencerlo a que se convirtiera realmente en su hijo adoptivo y se fuera luego a México y se integrara a su familia. Carlos, sin embargo, no podía olvidarse de los suyos.

Me quería bien el señor, porque hasta en el trabajo... en la pizca de pepino él trabajaba y yo tenía que trabajar por contrato. Depende de las cubetas que yo hacía me pagaban 40 centavos por cubeta. Entonces, él lo que hacía era de que yo estaba al lado de él y él pizcaba el pepino y a veces me daba allí casi una cubeta. Él, por día, allí me ayudaba. Entonces todos, todos llegaron a pensar que sí, de verdad era mi padre, y todos me decían, “Y tu papá”, dicen, “está allá”. “Es la manera de hablar de ellos”, pienso yo. “Mira, miijo, ven p’acá”, o “m’iijo, trae esto”. Y hasta él me llegó a decir cosas que a veces a uno le cambian la mente. Él me decía, “Mira”, dice, “olvidate de tu familia”, me dice, “porque vos vas a ser mi hijo”, dice, “mira, si tú quieres”, dice, “ganamos dinero. Yo, lo que vine a comprar”, dice, “era un tractor”, dice él, “para poder trabajar la tierra, que lo necesito mucho”, dice, “pero si entre los dos lo ganamos”, dice, “lo podemos hacer mejor. Te vas a mi pueblo”, dice, “y yo te voy a adoptar como un hijo”, dice, “y asunto arreglado”, me decía. Yo sólo lo oía sin decirle nada, pero por dentro yo sabía que tenía mi familia, una familia aquí, que tenía necesidad.

- ¿Y él tenía familia?

Sí.

- ¿Te iba casar con su hija, tal vez?

No, sólo lo que me llegó a decir era de que, “V’onós”, dice, “yo tengo allá”, dice, “mis hijos, mi esposa”, dice. “Te puedes casar”, dice, “o hacer..., ir a mi...” Le decía yo, “bueno, lo veremos conforme al tiempo”, le decía yo, “pero yo en mi mente, en mi corazón tenía mi familia, que si era por la necesidad de ellos...”

Estuvimos trabajando hasta que él consiguió ya trabajo en Norte Carolina. Lo que sí hacía yo era de levantarme temprano, hacía yo tortillas calientes y él se las comía y íbamos al trabajo. Eso sí hacía él. Le pagué. Yo recuerdo haber ganado la semana 150 dólares. Todo eso le daba y le daba y le decía yo, “¿Cuánto fue lo que gastó?”

### *Se muestra quién es kiché*

El señor lo tenía como su criadito que incluso podría convertirse en su socio, pero nunca desapareció la idea de que Carlos le debía al señor una suma que, según cálculos que fue haciendo este último, ascendía a 800 dólares. Pronto Carlos se los pagó y el señor consiguió un trabajo mejor en Carolina del Norte al cual no pudo llevar a Carlos porque era para trabajadores ya macizos que pudieran levantar maderas y Carlos todavía era un adolescente. Se separaron y ya nunca se volvieron a ver, aunque el señor volvió un par de veces a visitarlo en la Florida y sus compañeros le decían que “Vino tu papá a verte”, pero él no lo encontró. Con esta separación, la verdadera identidad de Carlos fue aflorando. La lengua sería el comprobante de lo que realmente era.

Ya no volvía a ver al señor y allí se fueron dando cuenta los otros. Y yo les dije, “Es que el señor es de México, yo no soy de México, yo soy de Guatemala”. Y no me lo creían, porque teníamos un parecido con el señor. Pero él era gordo. Es moreno. Y decían, “No, si tú no eres de Guatemala”, dicen. “Sí, soy de Guatemala, soy del Quiché”, decía yo. Y hasta que había otro chavo allí que también es del Quiché y dice, “¿Sabés hablar?” “Sí”, le digo yo... y empecé a platicar y yo empecé a platicar, porque no estaba mintiendo, ¿verdad? Y no me lo creían, hasta que se enteraron que yo hablaba y le decía, “Yo soy de allá”. Y dice, “¿Cómo está eso entonces?”, me decían ellos, “todo eso que estás aquí, y con él, ¿cómo

está el asunto ese? Si no habla usted ese idioma, no te lo creemos”, decían ellos. Hasta que pasan un día, dos días... y hasta después me decían que, “Esto es increíble”, me dicen, “no lo podemos creer”, decían allí entre ellos de todo, todo lo que habíamos vivido con el señor. Eso es la historia, digamos la parte buena en que viví mi vida.

Con esta “anagnórisis”, como dirían los clásicos griegos, se cierra el relato de su viaje. Todavía termina haciendo una conclusión sobre lo que realmente son los EE.UU., no lo que él y muchos se imaginan antes de viajar. Es una especie de conclusión, una especie de moraleja de su experiencia. El estilo se encuentra entrecortado, pero eso mismo es evidencia de una confusión que reina todavía en su mente.

Fíjese, que allí sí... yo... no sé qué pensar. Sólo decía yo que si esto es Estados Unidos... “Yo me lo imaginaba diferente”, decía yo. “¿Qué pensabas?”, me decía el señor. “Lo tenía muy diferente, un lugar... pero...”, le decía, “pero esto se ve lo mismo”, le decía, “en todos los lugares que hemos pasado es lo mismo”, decía yo, “hasta trabajos más pesados de lo que yo hacía en la casa”, decía. Y dice, “Sí”, dice, “esto es Estados Unidos”.

La parte que llama mala de su historia que luego comienza a contar es su ascenso en la escala de trabajos, su aprendizaje de inglés, su ganancia de buenos salarios y el comienzo de los vicios hasta que se accidentó y volvió a Guatemala. Al compañero que había abandonado en el viaje lo encontró, por sorpresa, en un campo de Florida meses después, pero también él forma parte de la cara negra de la experiencia, ya que se ha echado al vicio y no paga su deuda.

## Analícemos su historia

### *Datos históricos de Zacualpa*

Los hechos narrados por Carlos se sitúan a *principios de 1993*. Podemos recoger una serie de detalles que muestran que desde entonces hasta la actualidad (2007), la situación de Zacualpa y la migración transnacional han cambiado bastante. Es una indicación sobre el cambio continuo de los patrones de la migración internacional, ya sea por los cambios que se dan en los EE.UU. o los cambios que se dan en el país de origen y también en el país de tránsito.

Entonces, *la migración internacional estaba apenas despegando en Zacualpa*. Por ejemplo, el estilo de coyote charlatán supone que el objeto que quería vender, el viaje al norte, todavía no era muy conocido. Que todavía era una aventura poco conocida se confirma por el desconocimiento de parte de los jóvenes de los requisitos elementales de un viaje seguro, por ejemplo, la necesidad de tener quién lo reciba en EE.UU. También, la falta de familiares de Zacualpa en el norte para los jóvenes viajeros es otro indicio de que la migración internacional en Zacualpa apenas estaba agarrando fuerza. Todavía la red de zacualpenses indígenas en los EE.UU. era poco extensa y poco numerosa. También, el precio del viaje, ocho mil quetzales, es decir, \$ 1,386 al cambio de entonces, era relativamente bajo, comparado con las cifras de 2006 en que se está cobrando cinco mil dólares y más. Con todo, la migración internacional ya era un buen negocio, si no el prestamista no hubiera aflojado el dinero a una familia tan pobre.

Por el lado de Zacualpa, vemos que en esos años este municipio *estaba apenas saliendo de la oscuridad de la represión* terrible de los años '80. El miedo que muestra el joven durante el viaje frente a cualquier extraño sin atreverse a hablar por su cuenta era propio de los tiempos de la guerra. La agricultura de las aldeas que

soportaron una crisis económica y un aislamiento muy grande estaba todavía reducida a frijol y maíz. La migración estable de la aldea a la pequeña ciudad de Zacualpa estaba comenzando. Las escuelas rurales que años después crecerían por los cerros eran todavía limitadas en recursos y maestros. La escuela de la aldea de Carlos no llegaba a 6° de primaria en esos años.

*La estratificación en clases sociales* de la población indígena que después marcaría un cambio muy significativo de paradigma en las relaciones interétnicas, todavía no se había marcado tan claramente entre pobres y ricos, y todavía los únicos que tenían dinero para prestar, considera el joven, eran los ladinos. Dicha estratificación recibiría luego un impulso por la misma migración.

La penetración de la globalización de *las comunicaciones* en el Municipio también estaba comenzando. Ya había teléfonos de función comunitaria, como el de la farmacia, propiedad ladina, actualmente receptora de Western Union, pero no celulares.

Todos estos detalles indican que la migración internacional en Zacualpa ha ido cambiando rápidamente de fisonomía y que, consecuentemente, también la juventud ha debido de cambiar, tanto la que migra y como la que se queda en el pueblo. Adelante veremos la mirada del joven retornado adulto sobre la juventud actual.

### *Encuentro con muchas identidades*

Volvamos ahora la vista al proceso de las identidades, que es el ángulo desde el que estamos haciendo el estudio, y analicemos un poco el relato de Carlos. Nos ha contado que en el viaje se fue encontrando con una diversidad enorme de personas: el coyote huehueteco, los compañeros de viaje de procedencia revuelta, los migrantes de otros grupos, los pasajeros del tren, la policía mexicana, los deportados, el agricultor de Hidalgo (México), el taxista chilango, el empleador fronterizo mexicano de la cosecha de tomate, el indio de los Estados Unidos, la migración norteamericana,

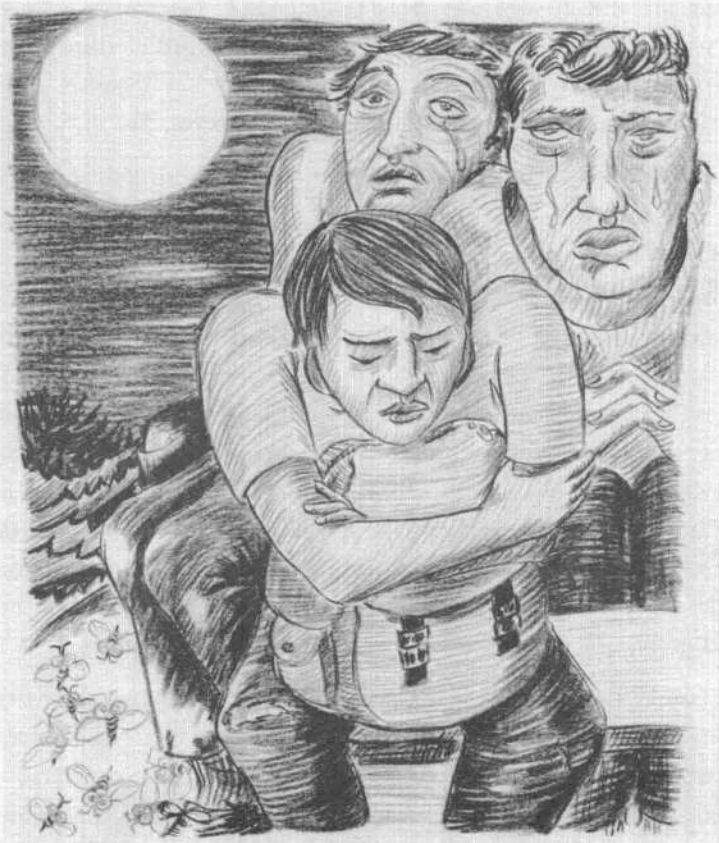
la que habla inglés y la que habla español, el contratista hispano de la Florida, los quichelenses y guatemaltecos de West Palm Beach, que aparecerán luego en escena...

Su reflexión en la actualidad es que toda esa población tan diversa se encuentra *dividida por escalas*, cuasi necesarias, por las que una persona en el viaje de la vida o sube o baja. Aunque él no lo dice así, casi podríamos decir que el migrante es el símbolo del ser humano que va para arriba o para abajo. Recordemos cómo entre los migrantes se da el contraste entre los que avanzan normalmente guiados por coyotes responsables y los abandonados y desdichados, donde él se cuenta por unos días. Los unos se compadecen de los otros, pero no los ayudan, no los pueden ayudar. Cada uno con su suerte en la lucha por sobrevivir. También contrastan los que tienen trabajo, por un lado, y los desempleados y hambrientos como ellos, por el otro, y dentro de los que tienen trabajo, están los que cosechan el tomate, en un peldaño de la escala, y los que recogen la basura después de la pizza, en otro más abajo. Están los que tienen la posibilidad de buscar “mejores trabajos” y los que tienen que aceptar, ¡y dense por agradecidos!, lo que les ofrezcan. Están los que almuerzan a medio día y los que trabajan con hambre; los que salen de la cárcel y los deportados. Todos ellos son “ilegales”, pero dentro de ellos hay todas estas diferencias. Todos ellos van de paso, pero la realidad social que se les impone es la jerarquía y el ascenso (o descenso, si tienen mala suerte), y al llegar a los EE.UU. se repite el mismo sistema en el acceso a las oportunidades que durante el viaje.

La experiencia del viaje le enseña también que hay diferentes identidades nacionales, étnicas, locales, lingüísticas, raciales, que se combinan y se negocian en la búsqueda de oportunidades jerarquizadas. Desde lo más suyo: originarios de Zacualpa, quichelenses, huehuetecos, guatemaltecos, mexicanos, chilangos, morenos, indios norteamericanos, policías de migración que

hablan inglés y los que hablan español. El mundo de contrastes identitarios se le diversifica, se le revuelve, se le cambia radicalmente. Ya no se define él como indígena versus ladino, como en Zacualpa. Siempre sigue siendo de Zacualpa y de tal familia indígena, pero esa definición en este nuevo universo no tiene funcionalidad. Entonces, esta experiencia ha de relativizar la oposición indígena—ladino al retornar a su comunidad.

Por fin, un contraste identitario que está siempre presente, aunque en este relato él no le dé un nombre específico, es el de



*todos entramos en una gran crisis*



ser “*ilegal o legal*”. Éste divide a todas las identidades anteriores. La colocamos entre comillas, no porque Carlos haya dicho explícitamente estas palabras, sino porque, aunque reconocemos que nadie es ilegal, existe un reconocimiento en él de que tiene algo de común junto a todos los migrantes que se encuentran en situación irregular dentro de la legalidad norteamericana. Más adelante, trataremos el tema de los papeles y del término “inmigrante” que suelen usar para reconocerse como tales. En este contraste, el primero (“ilegal”) pertenece a un peldaño jurídico, económico, social y, por lo general, aunque no siempre, racial, inferior al segundo, pero dentro de él hay muchos niveles, como dijimos. O sea que el paradigma dicotómico ladino-indígena que desde un punto de vista dijimos que se revolvió, de alguna manera más profunda se refuerza.

Pero, adelante tendremos más datos para complejizar esto.

### *Negociando la identidad: pasar como*

Pasemos ahora al tema de la negociación de la identidad, muy presente en todo el relato. Negociar la identidad es algo como decir “*pasar como*” ante los demás. Carlos negocia su identidad al pasar como mexicano e hijo del agricultor de Hidalgo. Pasa como tal y de esa forma, entregando (negando) la identidad propia, la de su pueblo de origen, gana la salida de la cárcel. Alguien puede decir que eso es una traición patria, pero para el migrante joven no hay nada de eso. Está vendiendo algo que él considera que se puede vender porque no se vende el corazón, sólo la apariencia.

Sin embargo, puede haber el riesgo de hacer una *dicotomía* (separación muy grande) entre identidad ficticia, aparente, mentirosa, e identidad profunda, verdadera y de corazón, como si ésta fuera incambiable y esencial, y como si una no influyera en la otra y la primera fuera una mera máscara que se quita y se

pone mecánicamente. Existe ese riesgo en la interpretación de las identidades, porque con el tiempo esa máscara se puede ir convirtiendo en piel y carne de la cara, insensiblemente.

En el caso del viaje de Carlos, se trata de un *tiempo* corto, fútil, que se lo lleva el viento, y, por eso, la negociación de las identidades es superficial y pasajera y, por decirlo así, la identidad profunda resurge cuando él reconecta con su propio medio social, pero si se tratara de un período largo, como en la estancia de años en el norte, podría suceder que no resurgiera esa identidad que llamamos profunda.

Más allá del tiempo, analíticamente puede existir una explicación que va a *la naturaleza de las relaciones*. Según Castells, como vimos al principio, son las relaciones de experiencia las que generan identidad y sentido, no las relaciones de poder, que son las que están en juego aquí frente a los poderes de la ley, tanto mexicanos como norteamericanos, ni las relaciones de producción, que aparecerán después en la próxima etapa de la estancia en el norte. Sin embargo, si las relaciones de poder hacen posibles relaciones de experiencia o más aún las exigen, entonces es cuando “la máscara se puede convertir en piel y carne de la cara”.

De todas formas, en el corto período del viaje de Carlos al norte, aparecen diversas formas de negociación de la identidad según *tres etapas* principales. No hay una sola manera de negociar la identidad, aunque siempre se trate de una relación ante el poder. Encontramos la primera, en la fase desde que salen de Guatemala y llegan a la frontera con EE.UU. La segunda, durante la crisis en la frontera. La tercera, desde que él asume la identidad de mexicano y de hijo del agricultor de Hidalgo hasta que se destapa como kiché de Zacualpa ya en EE.UU.

Durante la primera, la estrategia, por supuesto espontánea, que él utiliza para negociar su identidad, consiste en el *silencio*, en el gregarismo, en la entrega de la palabra al supuesto jefe del

grupo (el coyote), a la pasividad. En esta estrategia se da cierta continuidad con la estrategia de identificación por parte de la juventud en las comunidades indígenas rurales golpeadas por la guerra, que consiste en que otros, los de autoridad, hablen por ella, y ella, la juventud, a callar y no meter la pata, si llega gente de fuera. También en esta estrategia puede uno leer cierta continuidad con la manera de identificarse de la población adulta de esas comunidades frente al Ejército, ocultando la relación que tuvieran con la organización revolucionaria. El ocultamiento de la identidad es parecido al clandestinaje.

Durante la segunda etapa, esa estrategia de negociación entra en *crisis* y se quiebra. Falta el coyote que unifica, lidera, financia (con el dinero ajeno) y habla por el grupo. Surgen entonces liderazgos momentáneos para subsistir: buscar trabajo, alimento, alojamiento..., pero todo el grupo está en crisis. La estrategia del joven en este momento cambia radicalmente: desintegrarse del grupo, que como grupo no ofrece salidas y soluciones, y tomar la iniciativa para salir adelante por su cuenta. En este momento, la cultura del “sálvese quien pueda” se le impone. De pasivo se convierte en activo. De ser el convencido se convierte en convencedor. De ser el que sólo obedece se convierte en el que sigue una idea propia.

Entonces, al desintegrarse el grupo, se desliga de su compañero y amigo de Zacualpa, del que habla kiché como él y es zacualpense como él, del que lo convenció a migrar, de ese amigo con quien comparte una identidad profunda. Esa desintegración le provoca un sentimiento de *mala conciencia*, pero se separa del amigo, porque estaba en juego el sentido mismo de su viaje y el viaje tenía sentido para él porque hacía referencia a su propia familia. En esa crisis, entonces él logra ser aceptado por el agricultor mexicano, sin saber hasta dónde esa compañía le llevará de cambio en la presentación de su identidad.

La tercera etapa consiste en la *adopción de la nueva identidad*: es mexicano y es hijo de su acompañante. La definición de la nueva identidad no parte de él, sino del adulto, ante la policía de Nogales. La iniciativa para utilizar una u otra táctica de esta nueva estrategia de negociación parte del joven y del adulto. Las iniciativas se interrelacionan y poco a poco se va manifestando en la práctica qué quiere decir esa relación de nueva identificación entre el joven y el adulto como hijo y padre. Se manifiesta que la relación es de mutua ayuda: el adulto da la cara (papeles, palabra), la experiencia, la conducción y el dinero, y el joven le sirve... y poco a poco le paga la deuda. El joven, aunque parezca que ha vuelto en esta tercera etapa a la estrategia de la primera etapa de pasividad, se mantiene activo, observador, en la retaguardia, pero atento para salir del atolladero por su propia inventiva, como fue en la cárcel de Nogales, cuando tuvo que hablar por sí mismo.

Durante esta etapa, la identidad ficticia *influye* en la profunda, cuando el mexicano intenta convencer al joven que olvide a su familia y que se convierta en una especie de socio menor cuasi hijo integrado a su familia en México. El joven dirá, “por dentro yo sabía que tenía mi familia, una familia aquí (en Zacualpa), que tenía necesidad”, pero a la vez reconoce que la palabra del mexicano le afectaba por dentro: “él me llegó a decir cosas que a veces a uno le cambian la mente”.

Al tocar fin la etapa, ya se hacen presentes otras articulaciones, que son *relaciones de experiencia*, que refuerzan la identidad previa del joven: la comunicación con la familia (teléfono) y la presencia de guatemaltecos y quichelenses en Florida. A la vez, se dan también desarticulaciones, pues se rompen los lazos del joven con el adulto: le paga la deuda y se separan geográfica y laboralmente. Es el momento en que la identidad previa de Carlos, la que podríamos llamar profunda, resurge.



*como hijo del mexicano*

Sin embargo, se mantiene el *ocultamiento* de Carlos como “ilegal” en medio de una sociedad de ilegales que tiene sus contactos de trabajo con el mundo legal. Algo semejante a la sociedad clandestina en red (sin compartimentación) del tiempo del enfrentamiento interno armado en Zacualpa. (Cuando Carlos migra no se había firmado la paz en Guatemala). La población migrante que tiene la identidad de estar fuera de la ley en los EE.UU. es

como una red muy amplia que vive en “las sombras”, para citar a un politólogo norteamericano, partidario, desde su punto de vista americano, de dar la ciudadanía a los inmigrantes.<sup>22</sup> Entonces, la legalización, por medio de la residencia o de otras formas se parece al “salir al claro” de esas sociedades en red de la guerra en Guatemala.

### *Sentido de la decisión de migrar*

Demos ahora un paso más al analizar la relación entre identidad y sentido. Al aventurarse a migrar al norte, el joven toma una *decisión importante*, diríamos, hasta trascendental, que desde ese momento afecta la construcción de su propia identidad. Es trascendental, no sólo por los peligros del viaje para su propia persona, sino por las consecuencias que puede traer para su familia, es decir, su mamá, hermanas y hermanos, si no pasa y pierden su terreno hipotecado.

Pero el joven en su adolescencia *no es completamente consciente* de lo trascendental de su decisión, puesto que no sospecha el futuro que le espera. Ha tomado la decisión sin conocer todos los requisitos, peligros, apoyos, etc. Su madre, en cambio, es más consciente y piensa en el riesgo, no sólo de perder la tierra hipotecada, sino más aún de perderlo a él. Por eso, al despedirlo “empezó a llorar, y yo le decía, ‘mire’, que no se preocupara, que ‘tengo que ir’, le decía yo... ‘tengo que regresar otra vez’”.

---

22 “La arquitectura esencial de una reforma comprensiva es ésta: más visas para trabajadores inmigrantes, una aplicación de las leyes más dura y efectiva y una medida transicional de un tiempo que permita a los inmigrantes ilegales que ya están aquí [en EE.UU.] obtener su *salida de las sombras*”. p. 61.

Al rechazar la opinión de las personas que se oponen a darle la ciudadanía a la población migrante, el articulista argumenta que esta “viviría en un limbo permanente, con el riesgo de la deportación, si pierde el trabajo, con miedo de negociar con los empleadores y con poca probabilidad de hacer ese *salto emocional*, tan importante desde todo punto de vista, que es necesario para la asimilación”. Tamar Jacoby: “Immigration Nation,” en: *Foreign Affairs*, nov/dic. 2006, p. 64 [Cursivas nuestras].

Las dos veces en que la aventura parece fracasar, cuando los abandona el coyote y cuando los agarra la migración en el desierto, son para él momentos de crisis. No se trata sólo de una crisis objetiva, el fracaso, sino una *crisis del sentido* de la decisión que tomó. La palabra clave que él utiliza para referirse a esta crisis del sentido de su decisión es “arrepentirse”, por lo demás, muy usada por los migrantes. A este término lingüístico le añade el joven otras formulaciones, como “estoy perdido, no sé para dónde ir”, e indica que hay una expresión no lingüística colectiva del mismo estado de ánimo: “empecé a llorar, no sólo yo lo hacía, lo hacían todos”.

En el primer momento de crisis, ese *llanto* va acompañado de miedo: “empecé a temblar de puro miedo”. En el segundo momento como que no se percata del llanto, cuando le fluye por la cara y va acompañado del recuerdo de los esfuerzos del desierto y de la contemplación del paisaje, como si se diera en un estado de alucinación propia de un drogado. Tampoco va acompañado de miedo: “Yo no sentí, sólo cuando sentí, algo salado que eran lágrimas...”. Se abandona al fracaso y a la depresión. Llora y llora, todo el esfuerzo se ha perdido. Pero no teme directamente por su existencia, porque prevé lo que le espera, la deportación.

La descripción que el joven hace de los sentimientos opuestos de *exaltación y gozo* que acompañan la salida de la primera crisis es igualmente personal y profunda. Cuando el mexicano le ofrece llevarlo, siente una alegría desbordante, una alegría que, parecida al sentimiento de la crisis, “como que me hacía llorar”. Pero esa alegría no sólo tiene impulsos de llanto (¡no llega a llorar!), sino que lo introduce en una sensación de desmayo y de pérdida de sentido parecida a los sentimientos desatados por la crisis: la alegría como que “me hacía caer allí de la emoción”. En efecto, él atribuye la fuerza de esta emoción a que “estaba en una condición muy crisis”.

Así vive el joven la crisis de la decisión y la superación de la crisis. Las hemos descrito con mucho pormenor, porque a través de estos sentimientos poderosos de entrada a la crisis y salida de ella nos parece que el joven va construyendo una *nueva identidad*. No se trata ya de la identidad ficticia de mexicano y de hijo del que lo guía, sino de una nueva forma de concebirse a sí mismo, determinada por el hecho de que la decisión de migrar se manifiesta correcta y que ha tenido sentido la aventura que ha emprendido.

Pero el sentido de la migración va *asumiéndose* gradualmente por el joven, no sólo como el fruto de una decisión muy importante, pero puntual, sino como el sentido de una vida. Por eso, hablamos de construcción de la identidad del joven.

Esta identidad *no se opone necesariamente* a su identidad como perteneciente a tal familia, a tal comunidad, a tal etnia y país, ya que por la madre, las hermanas y hermanos ha adoptado el riesgo de esta aventura, cuyos detalles desconoce cuando opta por ella: el tipo de trabajos, lugares, asociaciones, etc. que le esperan. Por ahora, aunque va adoptando esta determinación nueva de su identidad que implica una gran apertura, él se mantiene zacialpense... Sin embargo, con el tiempo, podría llegar a ser que perdiera también esta identidad de origen.

### *La migración no es un pecado*

Es curioso que siendo el joven adulto una persona religiosa en la actualidad, no exponga en su lenguaje los sentimientos religiosos que pudieron haber aflorado en el momento de crisis o en la salida de la misma y que no le dé a este paso una interpretación trascendente.



El único momento del relato en que menciona a Dios es cuando se origina en él la decisión de migrar, antes de la crisis. Dice que cuando escuchó con el compañero la plática del coyote mentiroso y charlatán, él identificó en sus palabras la intervención de Dios: “yo a veces decía que eso era la mano de Dios que está con nosotros, porque estábamos perdidos... Sólo lo escuchábamos (al coyote)”. El coyote resultó mentiroso y no cumplió con sus promesas, *pero la invitación que hacía tenía sentido trascendente*, en cuanto que allí percibía él el poder de Dios, “la mano de Dios”, y su cercanía, “está con nosotros”. Cómo puedan combinarse las promesas mentirosas del coyote con la intervención de Dios es algo que no explica. Pero hace la distinción.

Este momento del origen de la migración apunta en la expresión del joven a una crisis semejante a la que él vivirá en la frontera y en el desierto de los EE.UU. Dice que “estábamos perdidos”, no por la migración, ni por el abandono del coyote, sino por la *pobreza*. Entonces, aunque en la crisis del viaje no saque a relucir la intervención trascendente, la expone en el origen del mismo, concebido como inicio de la liberación de esa crisis.

Es aquí donde se muestra cómo, para el joven, la decisión de migrar y de entrar en el proceso de construcción de esa nueva identidad de migrante responde a una *llamada religiosa*. Constatación de mucha trascendencia para un trabajo pastoral: la migración no es un pecado.

### *Historia e identidad*

Entremos por fin a analizar un poco la relación entre “la historia” del viaje, lo que hemos llamado “el mito del Mar Rojo”,<sup>23</sup> y la identidad de la juventud adulta.

23 En alusión al paso del Mar Rojo por los israelitas al huir de la opresión de Egipto, según el libro del Éxodo.

La pregunta que nos hacemos es *por qué quiere* el joven contar su historia. Parece una pregunta tonta. Evidentemente, a nosotros nos contó su historia porque fuimos a visitarlo y a pedirle que nos la narrara. Él no estaba en ambiente para ello, pero cuando fue entrando en la narración, comenzó a preguntarnos si queríamos realmente que nos contara su historia, porque era muy larga. Tocamos la tecla de una especie de grabación que muchas veces se habría repetido y la historia salió de una sentada con la densidad y la belleza que hemos visto. ¡Una joya literaria!

El joven insistió que su historia era muy extensa y que podría durar horas y días: “como le repito, es una historia *larga*... ¡Yyy!, la historia es larga, usted... ¡larguísima!”. Dijo que era una historia complicada, hecha de muchos retazos de experiencia (“el camino fue una larga experiencia”), pero notamos que la historia ya estaba *estructurada* con un esquema sencillo, si se quiere, con orden y sentido. Por eso, dijo que tiene un todo y que tiene divisiones, y preguntó si nos la daba “partes por partes”.

Comprendimos que era una historia que *se había ido formando* poco a poco, pedazo por pedazo, a través de la relación entre experiencia y narración en diversos contextos, unos cortos otros largos. Por ejemplo, en pocos minutos había narrado por teléfono a su familia su viaje partiendo de lo más importante: “ya llegué, mi compañero se quedó”; y extensamente había explicado a sus compañeros en EE.UU. cómo se había hecho hijo del mexicano.

Era una historia “increíble”, que parece mentira. Necesité de la prueba de la lengua kiché y, aun así, dejó pensativos a los oyentes. No una historia inventada, pero sí una que *se parece a un mito* por su repetición, por la esquematización, por el desprendimiento ligero de la realidad que la repetición conlleva (generalizando, acentuando pasajes y olvidando hechos) y por la referencia implícita a una gran colectividad que narra lo mismo, es decir, la experiencia de vida o muerte en el paso del país pobre a la opulencia del norte. Es una

historia que recibe respuestas de historias parecidas, cada una más increíble, de miles de otros migrantes.

También explicó el joven que era una historia que tenía sus “partes buenas” y sus “partes malas”. Toda la aventura del viaje era una *parte buena*, con lo que nos daba a entender que bueno no se identifica con ausencia de sufrimiento. Y la estancia en los EE.UU. era calificada por él como una parte mala, aunque tuviera éxito en los trabajos y responsabilidades que se le encomendaron. Malo y bueno no tienen un significado de sufrimiento y afluencia de dinero, sino que más bien algo que tiene relación con el sentido de la vida. El viaje es una parte buena, porque él llegó y no se rindió en el camino. La estancia fue mala, aunque no completamente, porque comenzó a tomar y luego se accidentó.

Pero también lo malo y lo bueno se encuentran *entremezclados* dentro de una misma etapa de la historia. Así es como dice que “tengo buenos y malos recuerdos de ese día” en que con su compañero decidieron viajar. Es buen recuerdo, porque escogieron una opción correcta. Pero es mal recuerdo porque el compañero comenzó a tomar en los EE.UU., cosa que ya no incluimos en el relato, y vendió su propiedad, la misma que luego Carlos compró y sobre la que edificó.

Volviendo a la pregunta: *¿por qué cuenta* el joven esta historia? La historia es la explicación de su situación económica y familiar actual, mejor que la de la media de la población urbana de Zacualpa, explicación que realza el sufrimiento y el esfuerzo del joven. Pero es más. La historia es la presentación hacia fuera de lo más íntimo de él, de la gran aventura de su vida, de lo increíble que es, de lo que da sentido y valor a su existencia ante la demás gente. La historia no sólo es un objeto de admiración, sino que es algo que le confiere a él mismo autoestima y le fortalece lo que él es. La historia, en breve, es una *expresión de su identidad que a la vez le da identidad*.

Él insiste en que la historia no es lo mismo que la vida. Una cosa es contar lo que uno ha sufrido y otra cosa es vivirlo: “uno sabe, si le cuentan a uno, que es muy difícil, que cuesta mucho; pero uno no entiende qué tan difícil es, hasta que uno lo viva y que lo esté viviendo y viviendo”. El joven adulto se piensa cuando era joven adolescente y dirige su reflexión a la juventud actual que carece aún de esa experiencia. Por un lado, él se ve movido a narrar su historia para que la juventud se prevenga, pero por otro lado, tiene que conformarse con la limitación de sus palabras. La historia no llega a construir la realidad. Cada persona joven tiene que vivir su vida y sólo así “entenderá qué tan difícil” es el paso del Mar Rojo. Tiene que “estarlo viviendo y viviendo” para que la vida le cale y lo haga distinto.

*Resumiendo:* sobre el mapa de la realidad de 1993 se presenta el viaje al norte como un encuentro con multitud de personas de identidades desconocidas hasta entonces y se aprende a negociar la identidad propia en un juego en que se presentan identidades ficticias y se mantiene la identidad escondida. Aunque entre identidad aparente e identidad profunda hay una mutua interacción, que realmente afecta la identidad profunda, la que está llena de sentido, es la crisis en la que el sentido de la decisión de migrar se pone en cuestión y, por tanto, el sentido de lo que el joven es. Al irse remodelando la identidad del joven, se mantiene la identidad de origen que lo une a la familia, especialmente a su madre, pero ésta se abre definitivamente a un futuro en el que incluso podría llegar a perderse esa identidad de origen. Se abre, por tanto, a muchas determinaciones que irán reconstruyendo la identidad del joven en contextos y articulaciones distintas. La reconstrucción de la identidad, por ser reconstrucción del sentido, tiene expresiones religiosas que a veces son explícitas, con la mención de Dios, o a veces son implícitas y quedan como palabras que llenan el interior de la persona. La nueva identidad, que no dice ruptura con la de origen, insistimos, tiene

una expresión privilegiada en el relato que surge de la experiencia del paso del Mar Rojo, como hemos llamado a esta transición existencial, y más que buscar elementos abstractos que definan esa nueva identidad, encontramos en la historia del joven una representación simbólica de lo que él es. Y como se trata de una experiencia colectiva y de una historia que se repite y repite individualmente en miles y miles de personas, podemos decir que la historia es la marca identitaria, simbólica, de ese nuevo pueblo que está naciendo y que está cambiando, al retornar, a las comunidades y sociedades de origen.

## 2. *Estancia en los EE.UU.*

### *Camilo*

Pasamos a la segunda etapa de la experiencia del migrante retornado: la estancia en los EE.UU.

Acudimos a otro joven adulto, Camilo, de 27 años de edad, quien, como Carlos, su cuñado, nació en una aldea, pero a diferencia de él, tuvo la experiencia previa de migración a la costa sur de Guatemala para cortar caña, cuando tenía sólo 13 años. Era un niño cuando bajó a trabajar temporalmente en la costa. También, trabajó de 14 años por unos meses en una maquila grande (Coramsa) en la ciudad de Guatemala.

Dos años después de esas experiencias de migración interna en Guatemala, él partió en 1995 hacia el norte. Igual que Carlos, no sabía adónde llegaría. El camino recorrido fue parecido al de éste. Llegó a Phoenix, Arizona, y se escondió en el mismo naranjal que Carlos, dos años antes, y de allí comenzó a moverse hacia el centro de EE.UU., siempre en trabajos agrícolas, hasta que obtuvo

el teléfono de Carlos y gracias a su conexión, viajó a Florida, donde se estableció, dejó los trabajos pesados y estacionales bajo el sol y encontró empleos buenos.

Dedica una buena parte del relato al proceso de perdición, “vicio” llama él (trago, droga, carros, accidentes, etc.), hecho posible por sus buenos empleos.

A los cinco años de estar en los EE.UU., después de perder el trabajo por el trago, volvió a Guatemala durante un corto período con la idea de regresar otra vez a los EE.UU. y completar la construcción de su casa en Zacualpa. En esa breve estancia de pocos meses se comprometió con su novia. Volvió al norte, ya sin coyote en un viaje accidentado en que la migración de los EE.UU. lo agarró seis veces, pero gracias a sus papeles mexicanos, no fue deportado a Guatemala. En esta nueva etapa intentó un proceso difícil de noviazgo a distancia que le causó momentos de mucha depresión y lo hizo beber más, hasta que en una de esas borracheras la policía le quitó la licencia al cruzarse una luz roja. Se quedó sin poder manejar en el trabajo, limitado en el ascenso que le había prometido la supervisora. Entonces, decidió volver permanentemente a Guatemala y se casó con la novia.

Como Carlos, también cose y vende blusas en el mercado de Zacualpa con la ayuda de su esposa, quien le administró el dinero para comenzar ese negocio cuando él estaba todavía en los EE.UU. Los domingos, a veces, no se encuentra en su venta, porque es un futbolista de liga, apasionado por este deporte desde sus años en los EE.UU. (En la foto, a la izquierda con compañeros migrantes de Jacaltengo, Guatemala, y de Perú, en West Palm Beach, Florida). También es músico, como Carlos, y con Juan, que nos va a guiar más adelante en la tercera fase de la experiencia, y otros cuatro jóvenes, forma un conjunto de música religiosa que toca en la misa vespertina dominical, caracterizada por ser aquella a la cual la población ladina asiste.



En su historia encontraremos una especie de ciclo modelo de reconstrucción de la identidad, que trataremos de presentar de forma abstracta al finalizar este apartado. No todos los migrantes retornados pasan por este ciclo, pero se da con mucha frecuencia, según hemos podido intuirlo en muchas de las historias que hemos escuchado, aunque cada individuo lo vive personalizadamente.

El ciclo tiene una primera fase de mejora en los trabajos y en los salarios. Luego, una segunda fase, que llamaremos neutralmente de “descanso combinado, agitado y accidentado”, de trago, droga, carros, accidentes... que de una forma u otra termina en pérdida del trabajo. Y una tercera, que consiste en la gestación de la decisión de la vuelta a Guatemala. Tres fases que están ligadas una a la otra y que por eso decimos que constituyen un ciclo.

Seguiremos un hilo narrativo, así como lo hicimos con Carlos. La narración desborda el modelo abstracto del ciclo, pero no queremos estrecharla y deformarla. Al final de cada apartado nos detendremos siempre un poco para analizar las palabras del joven. Tal vez a veces parecerá que perdemos el hilo en

este análisis, porque nos lleva por desvíos que parecerían no tener ninguna relación con el tema que nos guía, que es el de la construcción de la identidad. Veremos, sin embargo, que la mayoría de temas irán casando en su lugar como piezas de un rompecabezas.

Repetimos que no nos interesan las palabras de Camilo primariamente para conocer la situación objetiva de los migrantes en EE.UU. Eso se logra mejor, si una persona investiga allá sus vidas y sus historias. Sino que nos interesan para conocer la identidad del migrante retornado que hoy vive en Zacualpa. A pesar de ello, notaremos que su voz reconstruirá vívidamente la situación de las personas migrantes en el norte con un estilo literario de enorme realismo.

Nos iremos ayudando de los conceptos de relaciones de producción, relaciones de poder y relaciones de experiencia, y de su interrelación, según expusimos al principio del estudio.

## **Trabajos estacionales: primeros meses de estancia**

### *Migrando de Estado a Estado*

Camilo, después de llegar a Phoenix, Arizona, contrató a un “raitero”, que le dio “raid”, como a Carlos, a otro Estado de la Unión Americana. Aunque Carlos, su futuro cuñado, estuviera ya en Florida, no viajó para allá con él, pues carecía del número telefónico para llamarlo, sino que se dirigió a Atlanta a la pizca de cebolla, donde trabajó durante dos meses. Después, migró a Carolina del Norte a la pizca de mora (“bluver”, dice en la entrevista, debe ser, “blueberry”), de chile jalapeño y de tabaco. Allí estuvo otros tres meses. Después, migró a Carolina del Sur a limpiar los campos de golf en las esquinas donde no entraba



la máquina cortadora de grama. Allí permaneció otros tres meses. Y por fin, se dirigió a la Florida, a la pequeña ciudad de Júpiter en West Palm Beach, donde se estabilizó, trabajando en una panadería. Cerca de tres años estaría en ese trabajo, y luego, cambiaría a una mueblería, siempre en Florida, hasta cumplir los cinco años antes de volver a Guatemala la primera vez.

Camilo describe cómo se dio el primer cambio de Atlanta a Carolina del Norte, enfatizando mucho la dureza de la pizca de la cebolla, como constaba también del testimonio de Carlos:

Esa pizca de cebolla, ¡ay Diiioos!, es duro. Yo pensaba que es fácil. Toda mi cintura, aquí, ya no aguantaba yo, porque todo el día agachado, así, ¿ve? Hasta allí, (para) sentar encima de la taza, ya no se podía uno agachar... ¡Ja! ¡Y las ampollas! Como es una tijera grande, ¡puchi!

Comparaba ese trabajo, por su dureza, con la zafra en Guatemala a la que había ido en vacaciones de niño a los 13 años y entonces le vino la misma sensación de derrotismo que a Carlos, cuando éste decía que se arrepintió de viajar.

Entonces, yo decía, pues, “¡Y así es en Guatemala en el corte de caña! ... Si hubiera sabido, no hubiera venido”. Pero en fin, allí estuve.

Allí estuvo hasta pagarle la deuda al contratista que lo había traído desde Phoenix y tener un poco de dinero para comprar comida, chamarras, lo necesario para subsistir.

### *Contactos para los cambios de lugar*

Luego viajó a Carolina del Norte. No cambió de lugar por un amigo o por conocido, sino por la voz de un trabajador mexicano, recién encontrado, que era más experimentado y que entusiasmó a un grupito con la ilusión de algo mejor. Era un contratista, que

en esas condiciones de trabajos del campo, sólo los guiaba hacia su destino donde no les exigían papeles. Allí los contrataban y los soltaban y les pagaban en efectivo. El mexicano les dijo:

“¡Vamos al Norte Carolina, muchachos!”, dijo. Y el señor que nos había llevado (desde Phoenix) no quería que nosotros fuimos con otro. Pero el mexicano dice, “Muchá”, dice, “aquí se termina la pizca de cebolla. Vamos a ir para el Norte Carolina a trabajar. Allí no se termina el trabajo. Venimos después del Norte y vamos para Florida a la pizca de naranja”. Nos dijo el mexicano, “¡Vamos, muchá! Yo tengo cuates allá y allá trabajé el año pasado, y allá yo conozco unos americanos que dan buen trabajo y pagan bien”.

Se fueron.

Realza el joven la competencia entre dos ofertas, la del primer contratista conocido que no quiere que se vayan y la del otro que promete el 'oro y el moro'. Realza también que no sólo está en perspectiva un buen trabajo y un trabajo bien pagado, sino un trabajo que no se acaba, porque, aunque es estacional, en el caso de Carolina del Norte, después de la cosecha de un cultivo viene la de otro: mora, chile jalapeño, tabaco. Por fin, la gira terminaría en La Florida, donde se sabía que se podía superar la estacionalidad.

La gira, además, le añadía otra motivación al cambio: lograr más información, conocer más lugares con los propios ojos, con el fin, siempre, de posicionarse mejor en los trabajos: “nosotros queríamos conocer más, pues, conseguir trabajos así, algo que se gana fácilmente”.

El primer contratista se conformó, porque ya le habían pagado:

Sí, nos despedimos de él. “Ya no deben nada y gracias por todo lo que ustedes me pagaron”. “No tenga pena. Nosotros estamos muy agradecidos, porque usted nos hizo el favor de traernos, si no, a saber qué hubiéramos pasado”.

Trabajo globalizado, trabajo flexibilizado, una masa de gente que se movía de un lado al otro, donde más pagaran, y contratistas que ya sabían que es así y no tenían de qué quejarse, porque ésas son las reglas del mercado. El cariño, la simpatía, el agradecimiento, la solidaridad quedaban atrás.

## Trabajo pesado y trabajo tranquilo

El trabajo en Carolina del Norte fue muy pesado.

La pizca del tabaco. ¡Eso sí es duro! Yo no sabía... Como yo decía antes, cuando estaba aquí (en Zacualpa), ¡púchica! Como yo trabajé dos temporadas en la costa en el corte de caña, dije, 'Pues yo aguanto eso'... ¡Ja!, llegando allí, no es fácil, peor si empezamos por contrato.

Recordemos a Carlos trabajando también por contrato, mientras "su papá" trabajaba por día. Por contrato sacaba 250 dólares a la semana, por día sólo 130. Pero había mucho calor, el tabaco era amargo y pegajoso, y mucha gente se desmayaba por el olor y el veneno que se echaba, y cuando llovía se llenaban los surcos de agua. "Todos los días andamos mojados y allí me agarró una enfermedad que tengo hasta hoy día, un reumatismo". Pero aguantó.

De allí, partió hacia Carolina del Sur, también en grupo, detrás de otro "señor" que parecía más experimentado y les dijo:

"Vamos para Sur Carolina, vamos para Sur Carolina".  
"Pues vamos..." Y fuimos... y allí sí trabajé en un golf... Allí sí nos dieron carritos, ya todo bien... y sacaba 250 a la semana, parece.

Era trabajo "tranquilo" que consistía en recoger las hojas de pino y ramas donde no entraba la máquina.

*Análisis:*

*las relaciones de producción no construyen identidad*

¿Qué concluimos de esta descripción sobre el trabajo estacional para la construcción de la identidad de migrante del joven?

Se trata de un trabajo completamente *flexible* a merced de las leyes del mercado de la oferta y la demanda y nadie, ni los contratistas, ni los trabajadores, ni las empresas (no mencionadas por Camilo) pueden ni exigir fidelidad, ni darla. Lo que el trabajador busca es una paga más alta y unas condiciones de trabajo más “tranquilas”, es decir, un trabajo sin tanto esfuerzo físico. No hay ninguna posibilidad de que el joven construya una identidad con esas empresas agrícolas.

Este trabajo estacional es trabajo agrícola que unos meses demanda más mano de obra que otros por los cambios anuales del clima: mora, tabaco, etc. El joven lo *compara* con el trabajo estacional (zafra) en Guatemala y saca en conclusión que el trabajo en EE.UU., aunque la paga sea superior, es mucho más duro que el de Guatemala. Menciona la dureza, el cansancio del trabajo mismo, y aunque no lo menciona explícitamente, en Guatemala tiene su casa, por si se enferma, si necesita descanso, si necesita calor del hogar, en cambio, en los EE.UU. siempre está fuera de casa, no hay adónde regresar. Está como en el aire. Hablar de identidad en esas circunstancias es inconcebible.

Este trabajo supone una *migración interna en EE.UU.*, incesante, de un Estado a otro, atrás de contratistas, también hispanos, que ofrecen pero no suelen cumplir. Se trata de una masa flotante, aunque fragmentada en pequeños grupos, que se mueve de un lado al otro por las leyes del mercado, sin exigencia de papeles y sin la protección de la ley. Una multitud de gente que está fuera de la red de migrantes y que desconoce los contactos confiables y, por eso, se tira al primer ofrecimiento que recibe.

Sin embargo, es gente que va logrando poco a poco el *conocimiento* de EE.UU. para salirse de ese trajín y cesar en la migración interna por medio de un trabajo fijo y mejor remunerado. Por supuesto que no pocos deben lograr esta meta, como Camilo, pero esto ya no lo trata él. La experiencia de Camilo, como veremos a continuación, fue que hubo manera de destrabarse de la migración interna constante dentro de EE.UU. y encontrar un trabajo estable, donde existiría cierto nivel de confianza, sobre todo entre el trabajador y el patrón. Y lo más importante, que al tener trabajo estable, cosa que no tenía en esta etapa, podía construir relaciones de experiencia, fuera de las relaciones de producción, que son las que van construyendo sentido e identidad, como lo veremos adelante.

## Trabajos estables

### *Conecte para el cambio de lugar*

El paso de Camilo a un trabajo estable se dio a través de su futuro cuñado, que entonces era sólo un amigo, un amigo de la infancia con un par de años más y con más experiencia de los EE.UU. ¿Cómo ubicó a Carlos? En el grupo de trabajo en que estaba había un hombre de Zacualpa.

Este señor mandó un casete aquí (Zacualpa) con su esposa y la esposa de él le mandó el número de teléfono de aquí en la farmacia, y él me lo dio y yo le di una cita a mi papá. A los cuatro meses, casi a los cuatro meses, hablé con mi papá. Luego mi papá le preguntó a la mamá (de Carlos) por él y consiguió el teléfono y me lo mandó, y después yo le hablé a él, “Mira, mano, ¿y dónde estás?” “¿Dónde estás tú?” “Aquí estoy en Sur Carolina, ¿y vos?” “Yo estoy en Florida”, me dijo, “si quieres, vente para acá”. “¿Seguro?” “No te voy a decir que te consigo trabajo...”, pero me ofreció dónde estar.

Llama la atención la falta de previsión del adolescente Camilo antes de salir de Guatemala que no llevó ningún teléfono para comunicarse, ni siquiera el que servía de comunitario de la farmacia. Pero gracias a esa cadena de pasos logró la comunicación con el amigo, tomando la iniciativa él, no el amigo.

No sabemos quién tuvo la iniciativa de ubicar al amigo, si fue el papá que le aconsejó hacerlo o si fue él mismo que se recordó, una vez en los EE.UU., que su amigo estaba allá y que no estaría lejos. Parece más lo segundo. El hecho es que la comunicación con el papá en Zacualpa le cambió el horizonte, no sólo por eso, sino porque después de esa comunicación le mandó al papá los 5,000 Quetzales que había pedido prestados para pagar al coyote. Se liberó de la deuda.

Ya había juntado 3,000 dólares. Ya envíe aquí a mi papá. Como presté 5,000 quetzales, cuando me fui, lo envíe, y de un solo pagué lo que debía. Yo casi no llegué a deber casi mucho.

Ya no tenía que trabajar bajo la presión del interés que tenía que pagar. Descansó también, ya que su familia no sabía si estaba desaparecido, muerto, perdido o qué.

### *Fácil acceso al trabajo en La Florida*

Al llegar a Florida consiguió trabajo inmediatamente, no a través del amigo, sino siguiendo el procedimiento de todos los migrantes que no tienen empleo fijo: ir a una esquina donde pasaban los empleadores levantando trabajadores para el día. Toda la narración es muy rica en detalles acerca de la forma de integrarse al mercado de trabajo más estable.

Nos fuimos para Florida. Llegamos allá con el chavo (Carlos) y, no me acuerdo, creo que un día viernes llegamos en la tarde, y el lunes, martes nos dijo el chavo, “hay una parada”, dijo el chavo, “hay una parada, allí pueden pedir

trabajo, allí llegan los americanos a recoger a unos que necesitan trabajo”. “Está bueno”. Al siguiente día, cuando yo estuve allí, el primer día, fui a trabajar un ratito. Me dieron 40 dólares. Ya estaba bien. Un ratito trabajé, hice una zanja de un drenaje, eso es todo, y regresamos a la casa.

Y al siguiente día, estoy yo sentado a las 6 de la mañana allí en la parada. Como allí no había mucha gente entonces, puros americanos, dijo un señor, “¡hey, chavo, vení!”. “Sí”, le dije yo. “¿Tienes trabajo?” “No tengo”. “¿Quieres trabajar en una panadería?”, me dijo. “Sí, claro”, le dije yo. “Pues, ¡vamos!”. “¿Y es fijo?” “No, pero si vos le echás ganas, te puedes quedar allí”. “Está bueno”. Fuimos, fuimos, y cerca (está)... Ayudante de lava trastos. De limpieza nada más, lo que yo hacía allí. Era un buen trabajo, me pagaban 350 a la semana de lunes a viernes. Estuve trabajando tres meses allí y después el mexicano me dijo, “¿Sabés qué, chavo? Yo me voy para México, vos quédate aquí. Si quieres echar gana, échale gana, yo te enseño a hacer los panes, te enseño a hornear y hacé”. “Está bueno”. Le caigo bien al patrón, pues yo hacía lo que él me dice, “¡Órale, pues! A limpiar piso, trapearlo, echarle puro cloro y todo bien limpio”. Y lleva mi hora que laboro y la hora que salgo. Entonces, me dijo el patrón, “Se queda, ¡va! Hay que echarle ganas”. “Está bueno”. Y al otro señor le dijo, “Ese chavo voy a dejar en mi puesto”. Es buena onda conmigo.

Y me dijo, “¿Sabes qué? Vamos a México conmigo”, me dijo, “yo no tengo mi hijo”. Y por poco voy a venir... Si yo me hubiera venido para México con él... Entonces me dijo, “Vamos conmigo, tengo terreno, mano, tengo ganado allá”. Y él habla bien, bien el español. “Yo tenía esposa”, me dijo, “pero nos peleamos con ella y allí se quedó la cosa y ahora ando solo. Si quieres, vamos por México, vamos conmigo”. Y después, yo me puse a pensar, “¿Será que me voy?” Y así, así

la tontería, dejo pues... Y allí empecé a trabajar. Yo empezaba a las 2 de la mañana para las 4 de la tarde. 450 dólares me daba el señor a la semana. Tranquilo yo, allí trabajé tranquilo, trabajé 3 años y medio en esa panadería.

Parece que son años (1996) en que no había mucha oferta de mano de obra migrante en esa parte costera de la Florida, más alejada del área agrícola: “puros americanos”, dice el joven que había, se supone, en trabajos que después harían los migrantes. Dentro de este contexto, el éxito del joven no se debe únicamente a la suerte.

Además, su éxito, ya en el trabajo, se debe a la docilidad, inteligencia y responsabilidad, y a una especie de buen talante, simpático, cariñoso, respetuoso que le va ganando la confianza del patrón mexicano. Así es como después de tres meses, el mexicano lo deja en su puesto, mientras va en un viaje, posiblemente para arreglar asuntos familiares, a México. Allí es cuando le sube el salario de 350 dólares a 450 dólares a la semana. “Un buen trabajo”, lo califica el joven. Más tarde, tanta es la confianza que adquiere el patrón con él, que le ofrece, como hizo el mexicano con Carlos, convertirlo en su hijo y llevárselo a México. Como que la adaptación de estos jóvenes, su docilidad y simpatía, eran el peligro para perder su identidad, pues se pegaban a los que les daban trabajo despertando en los mayores un afecto de padres a hijos.

Como en Carlos, la invitación no deja de ser considerada. “Yo me puse a pensar”, dice él. Comienza a hacerse la pregunta si se va, si se iría, si se irá, hasta que la desecha como una “tontería”.

### *Análisis:*

#### *haciendo posibles las relaciones de experiencia*

Un par de cosas podemos sacar para la construcción de la identidad del joven. La primera, que logra conectarse con la *red de migrantes*



conocidos a través de la comunicación con la familia. La red es enorme, pero a él le basta hacer el contacto con un amigo, que es de Zacualpa, para gozar de ella. A través de la red, él logra obtener el trabajo estable que buscaba y residir también establemente en un lugar. Se trata de una red que sirve para obtener trabajos y casa donde vivir y otros apoyos, pero es una red de amistades actuales y de amistades posibles. Diríamos que se trata de relaciones de experiencia, en este momento muy en potencia, que luego se aprovecharán. De las relaciones de experiencia surge la construcción de la identidad. Pero, como lo veremos mejor adelante, esta identidad, aunque a la vez el joven se ha vinculado con su familia y ha pagado el precio del coyote (la deuda), se irá contraponiendo con la identidad original que también en este momento se afianza.

Una segunda observación se refiere a la relación con el patrono mexicano con el que logra confianza. Su relación es de trabajo, es una *relación de producción* que de por sí no genera una identidad, pero por el trato y la docilidad del joven se va convirtiendo en relación de experiencia, hasta tanto que el mexicano le ofrece llevárselo a México y convertirlo en su hijo, como le pasó a Carlos. Esta identidad, cimentada en la relación de trabajo, no florece, sin embargo, no tiene fuerza, aunque le atraiga, frente a la relación que tiene con su familia, con su verdadero papá en Zacualpa y con su identidad de origen, y frente a la relación con la red que ahora se le abre como una posibilidad.

Tercero, el éxito en el trabajo, el salario que le sobra para gastarlo en diversión, la ausencia de obligaciones familiares (soltero de 17 años) y el calendario de trabajo que le deja dos días libres, sábado y domingo, le permite una *convivencia* cada vez mayor con amistades que conoce en el trabajo o fuera de él y con quienes comienza a fumar, tomar, endrogarse, etc., como lo veremos adelante. Todo esto hubiera sido imposible en una vida de trasiego continuo corriendo de un lado para el otro de trabajo estacional en trabajo estacional.



*la red de migrantes es enorme*

### **Pérdida del trabajo**

El trabajo estable de la panadería le duró algún tiempo, pero lo perdió porque la panadería cambió de dueño. Entonces, él se fue a trabajar a una mueblería, adonde el patrono anterior lo recomendó. El joven trabajó bien, pero el hábito del trago y la droga fue creciendo y dominándolo, como veremos adelante, y al final fue despedido de la mueblería por impuntualidad en el trabajo. Se había dormido por la borrachera y no llegó a tiempo.

En un rico diálogo, verdadera literatura oral, refleja la ideología inapelable del trabajo en los E.E.UU. y la suerte que le cae al que no se ajusta a ella.

Trabajé en una mueblería al salir de... la panadería. Vendemos muebles, camas, roperos, modulares, de todo vendemos. Llegan la gente a comprar y nosotros vamos a dejar en las casas. Tenía buen trabajo, pero como mi patrón vendió la panadería, él me recomendó con el otro amigo de él que tiene su mueblería. Entonces, y como yo tomaba mucho... En la panadería sí trabajo toda la semana, de lunes a domingo; ahora en la mueblería, sólo trabajo de martes a domingo. Lunes es descanso. Al contrario, yo quería descansar domingo y no lunes, porque lunes todos los amigos van a trabajar de nuevo y yo el domingo tengo que trabajar. "Tengo que jugar y tengo que hacer cosas", es lo que tenía yo en mente.

Entonces, por chupe perdí ese trabajo. Con el patrón salimos el domingo, vamos a vender en la plaza allá por Lakeworth... Pero salimos del chupe y cargamos el camión para ir a vender a Lakeworth. Y qué, si un día no me desperté, estaba borracho, y como a las 5 de la mañana tenemos que salir. Y mi patrón es italiano, es italiano mi patrón. ¡Púchicas! y me despierto a las 6 de la mañana. Agarré mi carro, ¡rum!, y me fui. Llegué allí en la tienda. Ya no estaba él. Lo que hice yo, regresé en la casa. En la tarde llegué. Entonces la señora de él, "Pues él ya se fue, aquí usted ya sabe qué hacer. ¿Va a trabajar?". "Sí". Y empecé a trabajar adentro, empecé a limpiar los muebles y todo eso. Y a la tarde llegó el señor, pero enojado conmigo: sólo se fue.

Éramos dos, que al llegar allí en la plaza, sacamos todos los muebles que hay adentro y después los ponemos allí en el suelo. Después de terminar lo que se vendió, se vendió, y lo que no, nos fuimos otra vez.



*manejando y dándole a la cerveza*

Pero esa vez él solo se fue, yo no fui. Entonces, me dijo “¿Quieres trabajar o no quieres trabajar? Dime la verdad.” “¡Disculpa!” “Vos tomás”. Es que él es cristiano, no sé de qué iglesia será. “Tomaste, ¿verdad?” “No.” “Ah, ¿cómo que no? Si te gusta tomar, mejor ve a tomar para no estar aquí, porque aquí lo que quiero yo es trabajar. Vos sabés, cómo soy. Trabajamos y trabajamos”. ¡Val Pero es buena gente, es bravo sí, pero buena gente. Comencé a trabajar y cuando termino de trabajar de regreso, “¿Qué quieres? ¿Quieres una hamburguesa o qué quieres? ¿o un hot dog o qué sé yo? ¡Dale! ¿Qué clase de agua quieres? ¿Jugo o agua? ¿Qué quieres?”. Pero trabajamos duro también. Y allí perdí mi trabajo con él. Dos veces hice así con él. La primera vez me perdonó y la otra vez, ya no. Y me dijo, “Bueno, ¿sabes qué? Yo creo que aquí no más. ¡Y seguís tomando! Porque yo te había dicho que no tomes. Eso no sirve, no tomes. ¿Tienes religión?” “Sí, soy católico”, le dije yo. Y, “No”, dice, “pues no tomes”. Como no entendía yo, perdí mi trabajo.

Allí me metí en jardinero, en el “*landscape*”, le dicen, mantenimiento. Sí, allí trabajé, y después de allí, a los casi cuatro

años y medio, me vine. “¿Y si puedo ir a dar vuelta en Guatemala?”, le dije (por teléfono) a mi papá. “Vení”, me dijo... “yo ya compré...”

### *Análisis del relato*

La *empresa pequeña* que sirve de contexto a este desencuentro entre patrono y trabajador era una empresa donde trabajaban dos personas bajo la supervisión de un patrón. El patrón era un migrante, como el trabajador, pero ya establecido, probablemente con papeles, de origen italiano. Era un patrón no distante, porque podía hacer el trabajo de sus empleados, si era necesario. En cuanto al trabajador, ya no era un jornalero agrícola. Ya tenía cierto nivel económico, pues poseía un automóvil para acudir al trabajo. Era un trabajador de confianza que casi podía estar en el lugar del patrón. Patrono y trabajador casi se asemejaban, aunque el “casi” es un barranco sin fondo, pues uno le pudo quitar el trabajo al otro, incluso sin que el trabajador pudiera acudir a la ley. Todo se juega en relaciones personales, pero relaciones de trabajo.

En cuanto a la *ideología* del trabajo vemos que lo que manda en la relación de patrono/trabajador es el trabajo. “Trabajar y trabajar”, todo lo demás es secundario. Las normas del trabajo las pone el patrón y él mismo las exige. Si el trabajador daña el trabajo, el patrón no lo tolera. No importa que el patrón sea un migrante italiano. Ya ha introyectado las reglas del éxito del país del norte. Trabajo es trabajo. Además, por ser su empresa pequeña, él depende de sus trabajadores, como no sucede en una plantación agrícola, pues, si uno falta, todo se desequilibra. Por eso, la exigencia suya no es sólo debida a su carácter enojado, sino a la situación estructural en que se encuentra.

Dada esa situación del patrono respecto a su trabajador, el patrono no sólo exige cumplimiento puntual en el trabajo, sino una *actitud* de entrega al trabajo que supone una decisión permanente de trabajar. “¿Quieres trabajar o no quieres trabajar?” Una señal visible y comprobable de esa actitud es la pertenencia a una iglesia que fustiga el vicio y exalta el ahorro, como la iglesia “cristiana” a la que pertenece el patrón. Para el patrón, las relaciones de experiencia de una comunidad religiosa sostienen la ideología de la entrega al trabajo. Para el trabajador, sin embargo, las relaciones de experiencia dentro de su iglesia (católica) están articuladas a una concepción del descanso más amplia, como veremos adelante, donde la identidad religiosa no tiene peso.

Ya aquí aparece la contradicción entre la visión del patrono de lo que es el *descanso* y la visión del trabajador migrante. La palabra clave que en la entrevista pronuncia el trabajador para referirse a su visión, es “mente”: “Tengo que jugar y tengo que hacer cosas’, es lo que tenía yo en mente”, dice. “Mente” es la preferencia de lo que él hubiera deseado como descanso en un trabajo como el de la mueblería, es decir, que el descanso le cayera el día domingo, cuando todos descansan, y no el lunes. Para el patrono, descanso es dejar de trabajar, no importa cuándo, pero para el joven trabajador, descanso es algo más que eso, descanso es una actividad social que puede tomar rasgos obligatorios, parecidos al trabajo. Por eso, dice el joven que “tengo” que jugar. Se está refiriendo al equipo, a las ligas, a los campeonatos... que se juegan en domingo. Le causa problema que en el trabajo de entregar muebles a la plaza dominical de Lakeworth se le impida cumplir con esta especie de obligación en la que entran en juego amigos, es decir, relaciones de experiencia. Las relaciones de producción, según el patrón, entran entonces en conflicto para él con las de experiencia. Eso es lo que sucede también, cuando las borracheras del sábado en la noche con sus amigos (ya no el

juego de fútbol) chocan con las obligaciones de trabajo del domingo. En vez de que las relaciones de experiencia dentro de una iglesia apoyen la ideología del trabajo, aquí ambos tipos de relaciones, las de experiencia y las de producción van en direcciones opuestas y las primeras llegan a ser más fuertes y vitales que las segundas. En otras palabras, el descanso no se puede sacrificar por el trabajo, según el joven trabajador migrante. Por eso, en definitiva pierde el trabajo.

El despido inicia un proceso de decisión de vuelta a casa en Zacualpa. Aunque el joven tenía muchos recursos y relaciones y nunca se quedó sin trabajo (de la mueblería pasó a la jardinería), el choque con la realidad del mundo del trabajo lo hace reflexionar sobre el sentido de su vida y se va fraguando la decisión de retornar a su casa. Es decir, es una vuelta a la identidad original de zacualpense, de hijo de tal familia, de miembro de tal etnia. Todavía no se trata de un retorno definitivo a su comunidad, puesto que lleva en mente regresar otra vez a los EE.UU. después de una estancia en su pueblo. Más adelante veremos cómo la decisión a un retorno definitivo se gesta cuando le quitan la licencia de manejar por andar borracho.

Mantengamos presente cómo aquí de repente surge la figura de la mujer en medio de las relaciones de trabajo, como sombra del patrón, cuando en los relatos del joven la mujer se encuentra bastante invisibilizada, a no ser cuando se trata de relaciones de experiencia, y aun allí, tal vez por la pena a descubrir lo más íntimo de su vida, siempre se encuentra un poco en la penumbra. Más adelante trataremos de retomar este tema.

Dada esa situación del patrono respecto a su trabajador, el patrono no sólo exige cumplimiento puntual en el trabajo, sino una *actitud* de entrega al trabajo que supone una decisión permanente de trabajar. “¿Quieres trabajar o no quieres trabajar?” Una señal visible y comprobable de esa actitud es la pertenencia a una iglesia que fustiga el vicio y exalta el ahorro, como la iglesia “cristiana” a la que pertenece el patrón. Para el patrón, las relaciones de experiencia de una comunidad religiosa sostienen la ideología de la entrega al trabajo. Para el trabajador, sin embargo, las relaciones de experiencia dentro de su iglesia (católica) están articuladas a una concepción del descanso más amplia, como veremos adelante, donde la identidad religiosa no tiene peso.

Ya aquí aparece la contradicción entre la visión del patrono de lo que es el *descanso* y la visión del trabajador migrante. La palabra clave que en la entrevista pronuncia el trabajador para referirse a su visión, es “mente”: “‘Tengo que jugar y tengo que hacer cosas’, es lo que tenía yo en mente”, dice. “Mente” es la preferencia de lo que él hubiera deseado como descanso en un trabajo como el de la mueblería, es decir, que el descanso le cayera el día domingo, cuando todos descansan, y no el lunes. Para el patrono, descanso es dejar de trabajar, no importa cuándo, pero para el joven trabajador, descanso es algo más que eso, descanso es una actividad social que puede tomar rasgos obligatorios, parecidos al trabajo. Por eso, dice el joven que “tengo” que jugar. Se está refiriendo al equipo, a las ligas, a los campeonatos... que se juegan en domingo. Le causa problema que en el trabajo de entregar muebles a la plaza dominical de Lakeworth se le impida cumplir con esta especie de obligación en la que entran en juego amigos, es decir, relaciones de experiencia. Las relaciones de producción, según el patrón, entran entonces en conflicto para él con las de experiencia. Eso es lo que sucede también, cuando las borracheras del sábado en la noche con sus amigos (ya no el



juego de fútbol) chocan con las obligaciones de trabajo del domingo. En vez de que las relaciones de experiencia dentro de una iglesia apoyen la ideología del trabajo, aquí ambos tipos de relaciones, las de experiencia y las de producción van en direcciones opuestas y las primeras llegan a ser más fuertes y vitales que las segundas. En otras palabras, el descanso no se puede sacrificar por el trabajo, según el joven trabajador migrante. Por eso, en definitiva pierde el trabajo.

El despido inicia un proceso de decisión de vuelta a casa en Zacualpa. Aunque el joven tenía muchos recursos y relaciones y nunca se quedó sin trabajo (de la mueblería pasó a la jardinería), el choque con la realidad del mundo del trabajo lo hace reflexionar sobre el sentido de su vida y se va fraguando la decisión de retornar a su casa. Es decir, es una vuelta a la identidad original de zacualpense, de hijo de tal familia, de miembro de tal etnia. Todavía no se trata de un retorno definitivo a su comunidad, puesto que lleva en mente regresar otra vez a los EE.UU. después de una estancia en su pueblo. Más adelante veremos cómo la decisión a un retorno definitivo se gesta cuando le quitan la licencia de manejar por andar borracho.

Mantengamos presente cómo aquí de repente surge la figura de la mujer en medio de las relaciones de trabajo, como sombra del patrón, cuando en los relatos del joven la mujer se encuentra bastante invisibilizada, a no ser cuando se trata de relaciones de experiencia, y aun allí, tal vez por la pena a descubrir lo más íntimo de su vida, siempre se encuentra un poco en la penumbra. Más adelante trataremos de retomar este tema.

## Descanso combinado, agitado y accidentado

### *Cómo empecé a fumar y tomar*

Camilo nos narrará ahora cómo comenzó a tomar trago y cómo inició una vida de alcohol, drogas, carros y accidentes... en una combinación de otras actividades, como el deporte y la asistencia a la iglesia. Cronológicamente se sitúa este período de su vida desde que estuvo trabajando en la panadería, durante su primera estancia en los EE.UU., hasta que perdió su licencia de conducir y decidió volver definitivamente a Guatemala. O sea que este tiempo largo de Camilo en el “vicio” cruza varios períodos de trabajos estables y cruza también las dos épocas que estuvo en los EE.UU. Comienza el relato, cuando todavía trabajaba en la panadería. Por tanto, tenemos que retroceder un poco a antes de la mueblería.

Entonces, como con el señor que trabajamos juntos, yo fumaba y fumaba... Y después salió el señor y entró otro, un americano, y él le echaba a la marihuana... ¿No sé, si puedo decir todo eso?

- Sí, claro.

Va, y trabajo como unos seis meses. Él, trabajando duro allí y yo también. Después me dijo, “Si quieres, órale, por el cansancio...”, porque allí se cansa uno de estar trabajando adentro y ¡con un calor! Porque en Florida, allí no cae nieve, hielo. Allí, puro calor, allí sí, todo el tiempo hay calor, no hay temporada que cae nieve, nada. Puro calor, pero un calor, eso sí, que sí es tremendo. Y adentro trabajando duro, y pegado al horno, metiendo los panes adentro. Pero el vapor... Allí suda uno, hasta que empezamos a darle.

Él me regalaba. Y le daba yo. Empecé a fumar, pues, y empecé a tomar. A los tres años y medio empecé a tomar. Y

agarré mi carro, saqué mi licencia y agarré mi carro. Allí empecé a fumar y a tomar con ese señor. Y después yo compraba las drogas. Sí, pues, fumaba marihuana.

*Ya siento que estoy en mi pueblo*

Y después de eso, como a mí me gusta jugar fútbol, y como allí ya había sentido que ya estoy en mi pueblo... Nada, puedo ir donde yo quiero, puedo ir los domingos... y sábados estoy jugando en tal lugar. Como allí hay ligas, campeonatos se hacen, y como ya me conocían los chavos que yo más o menos le hacía al deporte, me llevaban aquí, me llevaban allá. Y yo tenía 17 años. Jugaba bien, bien, y íbamos a jugar. Me metí en dos torneos en un lugar que se llama Indiantown y otro, West Palm. Y sábados, a jugar, no me encuentro en la casa... Terminamos y dicen los amigos, "Mira, mano, tené una cerveza"... y otra. Y así empecé el vicio.

De allí, -fui a hacer cinco años- y después hice mis cositas, compré un pedazo de terreno, compré otras cosas, compré otro terreno y después compré mi carro. Pero, ya no ahorraba más dinero, ya no ahorraba dinero, porque salía mucho, iba a la discoteca, iba ver los grupos que llegan, por ejemplo, "Los Tigres". He visto "Los Tigres" en vivo. Y grupos de música popular. Yo me siento, cuando escucho un grupo que me gusta. Y allí estoy, 40 dólares la entrada. Llegando allí, empiezo a tomar. Y como tenía carro los 3 años que trabajé... Después salí, me fui a otro trabajo, perdí mi trabajo por tanto tomar.

Se refiere al trabajo de la mueblería con el patrón que perdió por falta de puntualidad, como vimos arriba. Prosigue.

... Y así empecé yo. Sí, ¡ay Dios! Hacía muchas cosas. Y para fumar, encontré a otros amigos. Le damos duro a la

cocaína, a la marihuana después. La cocaína, consumí tres años de pura droga.

### *Iglesia y cerveza van juntos*

Y fui a una iglesia, hice mi confirmación, en el '98 hice mi confirmación. Íbamos a la iglesia con un chavo de aquí, que se llama Carlos, el que es mi cuñado ahora. Es que íbamos a la iglesia, pero sólo íbamos a la misa. Como hay un lugar a 45 minutos de donde estábamos, allí puros hispanos hay, allí puros huehuetenangos, puros quetzaltenangos, totos... Todos, todos, puros hay allá. Y con sus familias van. Habían chavas, y como era joven, voy a ver las chavas nada más. Y cuando dijo el fray que está en la iglesia, que “Tal fecha empieza la clase de confirmación”... Y como el amigo ese donde fui, él hizo su comunión allá, y yo había hecho mi comunión aquí, dijimos, “¿Hacemos nuestra confirmación?” “¡Haguemos!” Pero, como allí entraron muchas chavas, pues entramos nosotros. Vamos a la misa los días sábados. La misa, a las 7 de la noche empieza la misa, para las 9 u 8 y media. Pasamos a comer y después de comer vamos a la tienda a traer cervezas todos los sábados. Llegamos a la casa, borrachos. Es que, saliendo de la misa, comemos, y después de comer, compramos cervezas. Como eran 45 minutos de camino en carro, ¡manejando y dándole!, ¡yyy!, ¡manejando y dándole!, ¡manejando y dándole!, ¡manejando y dándole! Y llegamos en la casa y llegamos en la casa, llevamos otros dos cajas, y otra vez (tomamos). Amaneciendo el domingo, estamos bien jodidos... Eso es lo que hacíamos nosotros allá, y así pasé y no ahorra mucho dinero. Y después pensé, “Mejor me voy”.

Entonces mi amigo vino. Tomábamos con él. ¡Yyy! Todos los fines de semana, manejando borracho. Hasta él tuvo un accidente, le quitaron su licencia, lo zamparon al bote, y por

eso él vino, vino antes que yo. El que toca la concertina ahora en el grupo, sí.

### *Análisis de la construcción de una nueva identidad*

Al detenernos a analizar estos párrafos, recordamos que el hilo que llevamos es el de la construcción de la identidad del joven migrante retornado, dentro de un ciclo que se repite con frecuencia y que tiene a las actividades del descanso como un componente importante. Una de esas actividades es el hábito de *tomar* bebidas alcohólicas, aunque no es la única, y por eso vamos a comenzar el análisis preguntándonos “¿por qué toman los jóvenes migrantes?, ¿cómo comenzó Camilo a tomar?”. Es la misma pregunta que le hará la policía, más adelante, a Camilo, cuando le quita la licencia de manejar, “¿Por qué tomas, muchacho? ¿Por qué tomas?”

Sobre la naturaleza del análisis, hemos de aclarar que no pretendemos hacer un análisis biográfico completo de por qué el joven comenzó a tomar, porque ni tenemos los datos suficientes, ni es nuestro cometido. Nuestra perspectiva va más bien a dilucidar un poco la situación social en la que están implicados muchos jóvenes, según el joven cuenta, ya que el trago no es únicamente un problema de él, sino problema de la sociedad migrante joven. Sin embargo, no se trata sólo del hábito de tomar, sino de toda una *cultura del descanso* con diversos elementos, siendo éste sólo uno de ellos. Para mantener una perspectiva desapasionada de prejuicios quisiéramos evitar el término “vicio”, aunque el joven mismo usa esta palabra con carga moral. Preferimos neutralizarla con una definición, tal vez anodina, como “actividades de descanso”.

Desde la perspectiva de este joven, el descanso está constituido por una serie de *actividades muy dispares*, como el deporte, la música, el trago, la droga, la iglesia... Todas ellas en su cultura juvenil forman una unidad y si no se las ve así, no se puede entender por

qué toma, siendo el hábito de tomar como la actividad que une a todas: después del fútbol toman, en la discoteca toman, en la casa mientras tocan la guitarra toman, después de la iglesia toman, fuman marihuana y toman... Parecería que esta actividad tiene una función *vinculante* de las demás y que tiene una carga cuasi simbólica, por ejemplo, de hombría. Véase cómo se mide el aguante del joven por el número de cervezas que puede tomar sin emborracharse.

El consumo de *droga* va a quedar fuera del análisis, por falta de datos. Sin embargo, de lo que aquí y allá dice el joven, aparece que su iniciación a la droga se dio en una triple escala: fumar cigarro, fumar marihuana y consumir cocaína y que se dio a través de compañeros mayores de trabajo que él, que eran americanos, algunos negros (lo dice en otra parte). El espacio donde consumían la droga era muchas veces el trabajo mismo y los compañeros con quienes consumía droga no eran los mismos compañeros de bebida (sin droga). Eran dos clases de amigos y dos niveles de amistad. Con los de la droga no se combinaban las otras actividades de deporte e iglesia, eran amigos un poco de trastienda, de identidad un poco oculta o de identidad muy distante de la propia original (eran americanos, hablaba en inglés con ellos). No eran verdaderos amigos con los que se identificara él abiertamente en cualquier lugar. Los amigos de la bebida (sin droga), en cambio, eran compañeros de casa, de iglesia, de juego, de música. Eran amigos dentro de la red hispana. Eran amigos con los que se podía presentar en cualquier parte. Eran incluso, amigos muy íntimos, algunos de ellos, que compartían la misma identidad de origen de Zacualpa. De ellos sí podía surgir una identidad, de los otros difícilmente.

Entonces, *¿por qué tomas, muchacho?* Del relato de Camilo podemos entresacar algunas razones o circunstancias que influyeron en el hábito de tomar.

Primero, está el *trabajo* mismo. Aunque el trabajo es algo opuesto al descanso, sin embargo, tiene relación íntima con él, y en la narración aparecen dos aspectos que tuvieron que ver con la bebida en exceso, los compañeros y la intensidad del trabajo. En cuanto a los *compañeros*, el “americano” es quien lo introduce al trago. También a la marihuana. En otra parte el joven nos dijo que pudo entrar en esa relación mutua de “yo te doy y tú me das” (bebidas y droga) con el americano, porque había aprendido inglés al sólo llegar a Florida en una escuela gratis de 9 meses y porque al socializarse con el americano se vio obligado a consumir al mismo nivel que él. Este paso de integración en la cultura norteamericana le elevó el nivel de consumo.

En cuanto a la *intensidad* del trabajo, el joven alude al calor de la Florida y del horno de pan, cuando trabajaba en la panadería durante su primera estancia en EE.UU., como si por el calor tomara cervezas, pero también menciona el “cansancio” y el encerramiento del sitio de trabajo, lo cual da a entender que el calor es mera ocasión de la bebida y que existe una necesidad de relajamiento y de sensación de libertad y que es a esa necesidad a la que responde la bebida (y la droga). Entonces, de forma más abstracta, podríamos decir que debido a la oposición entre trabajo y descanso, mientras más intenso y agobiante es el primero más intenso y desbordante tenderá a ser el segundo.

Otro elemento que explica el hábito de tomar tiene que ver con las *motivaciones de inversión* de las ganancias (salario) del trabajo. El joven, dentro del ciclo que venimos descubriendo, se encuentra ya en una etapa de desahogo económico: tiene un empleo estable como persona de confianza, ha pagado todas sus deudas y ha enviado dinero a su casa para comprar terreno. Pierde la motivación de invertir dinero en Zacualpa y deja de ahorrar. Como joven soltero, no tiene compromisos para enviar

mensualmente una remesa: “Era joven... no me importaba mi papá, le mandaba billetes, pero de vez en cuando”. Le sobra dinero y lo gasta en tomar y comprar drogas. “Se me olvidó el sufrimiento que había pasado para llegar aquí”, dice en otra parte.

Un tercer elemento, que lo sube cualitativamente en el nivel de posibilidades de descanso, es la compra del *automóvil*. “Saqué licencia y agarré mi carro”. Gracias al vehículo, “puedo ir donde quiero”; gracias a él adquiere una sensación de crecimiento en libertad. No sólo le viene bien para ir al trabajo, sino que le abre la posibilidad de participar en actividades de descanso, como el fútbol, las discotecas, la iglesia... El carro es un instrumento necesario para integrar ese todo, del que hablábamos arriba. Entonces, él llega a decir que ya no se sentía en el extranjero: “ya sentí que estoy en mi pueblo”. No porque hubiera una aglomeración de zacualpenses, que no los había, sino por moverse sin miedo en una red de amistades hispanas. En esta red no aparece el americano del trabajo, con quien consumía droga en un espacio distinto. “Sentirse en su pueblo” y “olvidarse del sufrimiento” son dos expresiones de una misma identidad en construcción.

Un cuarto elemento son las *actividades de descanso* que podrían estar desarticuladas de la actividad de tomar —bueno, ninguna actividad está esencialmente articulada a otra o desarticulada de ella—, pero no lo están. Menciona tres. Una, el *deporte*. El fútbol es para él la actividad más estimulante. Él es un gran goleador, “me conocían los chavos”, es decir, se hace algo famoso, lo invitan y lo llevan de un lado a otro, se integra en ligas y campeonatos, se integra en una red regional de migrantes de habla mexicanizada (“mano”, “chavo”...) de la ciudad de Jupiter (donde reside), Indiantown, West Palm, Lakeworth... No tarda ni una hora en la autopista de una a otra. Después del juego, vienen las cervezas: “vienen los amigos, ‘mirá, mano,



tené una cerveza”’. Y dice él, “así empecé el vicio”. Es decir, el hábito. No sabemos, si la adicción. Parece que no.<sup>24</sup>

Una segunda actividad de descanso es la *música*. Menciona dos espacios distintos, la casa con sus compañeros de Zacualpa, donde tocan guitarra, acompañándose con el teclado, cantando... y tomando. Es un espacio de recuerdos, de comunicación de preocupaciones y de melancolía. Éste era el estilo típico de esas pláticas: “¿Cómo estará mi esposa?’ ¡Y los problemitas! Y, ‘ya quiero irme, pero tengo deuda, vos’, o ‘quiero irme, pero no he hecho nada, vos’, o ‘no tengo trabajo, vos. ¡Ah, mejor dame una cerveza!’”. Y el otro espacio eran las discotecas, donde llegan grupos famosos, como Los Tigres del Norte y grupos de música popular. Oyendo, emocionándose y tomando.

La tercera actividad, la *religiosa*, también en dos espacios distintos, uno la misa al caer el sol el día sábado para “ver” nada más a las “chavas”; y el otro, el grupo de confirmación, donde platica con ellas durante el período de preparación de varios meses. En el relato no entra a recordar noviazgos o relaciones con esas jóvenes. Todo indica que se trataba de una sociedad kanjobal, la de Indiantown, adonde iba a la iglesia, de señoritas custodiadas por sus familias completas que ya llevaban muchos años en EE.UU. y que no serían acompañantes de chupadera de estos jóvenes visitantes de otras ciudades de La Florida. El nexo con Indiantown a través de la iglesia conllevaba relación cercana también con las familias y las personas mayores que servían de madrinan (americanas) de los confirmandos. Pero después de la misa, ¡sábado por la noche!, es cuando más se chupa. El joven vincula las dos actividades de descanso, la de la iglesia y la de la chupadera en un solo descanso desde su punto de vista. Y recalca

24 Para una exposición de la experiencia de población jocalteca en Jupiter, véase (Palma, Girón y Steigenga: 2007) y (Steigenga 2005). Según el Censo de EE.UU. en el año 2000 había alrededor de 6,576 guatemaltecos en el Condado de Palm Beach, donde se encuentra Jupiter, y 28,650 guatemaltecos en La Florida.

que lo que buscaban los jóvenes en la iglesia no era el sentimiento religioso, sino la atracción de la mujer joven, su trato, su amistad y posiblemente más.

Entonces, estas tres actividades, en vez de suplantarse la actividad de tomar, como si dijéramos, que una actividad sana suplantara al “vicio”, la estimulaban. Evidentemente, no la estimulaban porque la cerveza sabe bien y el hábito fuera adicción, aunque de allí podría surgir la adicción, sino porque *estimulaban la construcción de una identidad* que supone amistad, camaradería, autoestima... y que podría debilitar la identidad de origen de los jóvenes con la familia. Se trata claramente de relaciones de experiencia, las analizadas bajo el término de descanso, que construyen identidad.

El joven expresa esta *contradicción entre las dos identidades*, la de origen con la familia y su pueblo, y la de las nuevas amistades en EE.UU., al referirse a un adulto de Zacualpa, que a pesar de ser directivo de la iglesia en su pueblo, tomaba mucho allá en el norte: “la razón (es) porque uno no está cerca de su familia”. De allí, entonces, que ya no ahorrara dinero para mandar a casa. La motivación nacida de la identidad de origen se estaba debilitando a la vez que la experiencia de la nueva identidad en construcción le estaba demandando más y más gasto. No estaría invirtiendo en la construcción de una casa, pero sí en la construcción de una identidad, con el peligro de que ésta, como todo está lleno de ambigüedades, fuera una no identidad, vacía de sentido.

Entonces, entre el trabajo y el descanso aparece una *relación estrecha de influjo mutuo*. No puede haber descanso, sin el trabajo, porque del trabajo sale el salario para hacer todos los movimientos, pagar las entradas a la discoteca y los “doces” de cervezas. Pero el descanso también afecta al trabajo, en este caso, no para fortalecerlo, como si descansara para trabajar mejor al día siguiente, sino para dañarlo, por la goma del lunes y por la pérdida del alza de salario, de la licencia e incluso del mismo trabajo. Son dos relaciones, las

de producción y de experiencia, que se encuentran aquí en oposición, pero que se necesitan mutuamente.

## **Ante la policía: pérdida de la licencia**

Hasta aquí hemos visto cómo el ciclo del joven migrante a través de la escala en los trabajos y del ingreso en el mundo del descanso combinado, agitado y accidentado termina por perder el trabajo y decide volver a Zacualpa, aunque temporalmente. El descanso y las relaciones de experiencia que generaban una nueva identidad chocan con el trabajo y las relaciones de producción, y de ese choque surge la reflexión sobre el sentido de la vida. Ahora, veremos cómo el descanso y esas relaciones de experiencia chocan con la autoridad y con las relaciones de poder, afectando seriamente las relaciones en el trabajo, y cómo, luego, de esa crisis, surge la decisión del retorno, esta vez, definitivo. Al ir cerrando el ciclo, entonces, se va aclarando cómo el joven construye de tumbo en tumbo su identidad de retornado y no pasa a formar parte del inmenso número de migrantes que ya no regresan a Guatemala (Zacualpa) o que si vuelven es sólo de visita. La identidad de este inmenso número está anclada afuera de Guatemala en relaciones de experiencia hechas posible por el trabajo y la relación con la autoridad (*green card*, residencia...).

Proseguimos el relato de Camilo. Con su estilo chispeante y dialogante nos cuenta cuál fue el desenlace triste de tanta chupadera. Le quitaron la licencia por saltarse una luz y luego él decidió regresar a Guatemala. Así terminó su segunda estancia en los EE.UU. Finalizó la primera estancia, recordemos, cuando por tomar perdió el trabajo del italiano que le exigía puntualidad. Termina la segunda, porque la policía le quita la licencia por conducir bajo la influencia del alcohol. En ambos casos, la bebida.

Ya empecé más duro, ya tomaba los viernes, sábados y domingos. Lunes iba al trabajo con goma y bien jodido. Y a veces, entre la semana, como allí están los amigos con que trabajábamos... Como yo era el "forman" (supervisor) de una compañía donde yo trabajaba que es de una señora y me ha dado un picop, pues, "una troca", le dicen allá, para acarrear la gente. Y están en mi responsabilidad todos los trabajos que hacíamos.

Sí pues, entonces, cuando empecé más a tomar y a tomar, cabal, un día que veníamos en la misa a Indiantown. Y ya no estaba el Carlos, sino que ya es el Isaías que estaba. Entonces, ya venimos con él y empezamos a tomar. Compramos un doce de cerveza y como hay un lugar donde una lavandería, allí hay una plaza grande donde fuimos a parquear el carro. Entonces, empezamos a tomar allí como a las 10, 11 de la noche. Entonces, terminamos un doce de cerveza, entonces dijo aquél, "vamos por otras". "Pues vamos". Entonces, estamos con seis cervezas cada uno. A mí no me hace efecto. Hemos aprobado con aquél. Con unos 24 cervezas, sí ya se siente un poco, pero con seis cervezas no hace efecto, para mí, pues. Y ese día, yo no sé, a saber, tal vez ya convenía, o no sé. Si es mucho, hemos tomado como unas siete u ocho cervezas (cada uno). Entonces me dijo aquél, "vamos en la tienda, vamos a traer más". "Vamos pues". Como ya son como a las 12 de la noche y en la mañana se cierra... No se cierra, pero ya no dan cerveza de las 2 en adelante, ya no dan cerveza hasta las 6 de la mañana venden cervezas otra vez. Entonces, "vamos a traer más", "vamos pues", y como yo manejaba el carro entramos en una tienda y allí estaba parada la policía y a saber cómo se me fue la mente. Y sí, la policía allí estaba parqueada tranquila. Entonces, hubiera parqueado el carro tranquilo y hubiera mandado a aquél a traer la cerveza. No hay ningún clavo, aunque frente a la policía. Como uno va

manejando bien, verdad. Pero lo que hice, yo no me parqué en esa tienda, porque está la policía. Dije, “está la policía”, le dije yo a aquél, “mejor vamos abajo”. “Vamos, pues”. Agarré para abajo otra vez y cuando ya agarré de nuevo para abajo, allí cuando se fue mi mente. No sé, perdí el... No sé cómo decir. Ya no sentí. Agarré el carro y sólo me recuerdo que di la vuelta así y regresé y otra vez agarré el carril para arriba... y yo agarré la flecha y qué si era luz roja estaba la flecha y yo vi que estaba en verde y ya otra patrulla estaba allí escondida. Di la U allí, y allí no tenía que dar la U, porque estaba en flecha roja... Cuando escuché yo, ya iba la patrulla atrás de mí. Cuando miré el espejo retrovisor, vi que allí venía la policía. “¡Hijo de la gran!” , decía yo, “ahora ya estuvo, mano”. Bueno, no llevamos ni una lata de cerveza allí en el carro, nada, nada. Entonces, me orillé de la carretera y bajó... Era una señora, una policía. Me decía, “¿qué pasó, chavo?”, me decía. “Nada”, le digo. “¿Para dónde vas, pues?” “Para la casa”.

- ¿En castilla?

No, en inglés. “Para la casa”, le digo. “¿De dónde vienen?”, dice. “Venimos de aquí arriba”. Ya nos tenían controlado, pues como allí en esa plaza, que le digo, donde estábamos parqueados, allí hay una discoteca allí. Entonces, dijo ella, “¿de dónde salieron?”, dice. “Pues aquí”, le digo. “¿Vinieron aquí en la discoteca o qué?” Pues, ¿qué más le digo? “Ah, sí”, le digo. “¿Han tomado?”. Porque allí no hay que mentir. “Sí.” “¿Cuánto?” “Como tres cervezas”. “Ah, bueno”, dice. “¿Traen licencia?” “Sí”. Y yo tenía buen trabajo en la compañía, porque tenía mi licencia “clase D”, parece dicen allá. Ya tengo derecho de manejar camiones. Sí, pues, ya camiones tengo derecho de manejar, porque por la clase de licencia que he sacado. He renovado tres licencias: va la primera, la segunda y la tercera donde estoy. Entonces me bajó y me dijo... Después, el otro chavo que anda conmigo, el Isaías que andaba conmigo, él

traía su licencia, pero su licencia del Norte Carolina. Allá fue (a sacarla). Como allí no nos dan licencia tan fácil, allí en Florida, entonces él fue a sacar su licencia hasta en Norte Carolina. Entonces allí me bajaron, me hicieron “test” allí, pues, una prueba. Entonces me dijeron, “está bueno, si no estás tomado”. “No”, le dije, “tomé, he tomado como tres cervezas nada más”, le dije yo. “Y ¿por qué no te fijaste en la luz?”. “No me fijé”, le dije, “es mi error, disculpe, es mi error”. “Aah, bueno, entonces lo que hacemos ahorita es el test. Si logras pasar el test, entonces te vas tranquilo”. Y qué, si me pusieron una cinta allí en la pura carretera, una cinta de teip. Entonces me dijo, “bueno, camina encima de la cinta, pero tienes que pisarla bien. No tienes que salir”. Sí, pues, y como ya he tomado unas cuantas cervezas ya, allí no logré hacer el test. Sí, pues, iba para allá (y para acá), y entonces me dijo, “has tomado mucho”, me dijo. Y entonces, me dio otro test de un lapicero. Me dijo, “así, sólo los ojos, no muevas la cabeza”, me dijo, “sólo los ojos”. Pero cuando voy aquí, yo trataba la manera de mover sólo los ojos, pero como uno ya está borracho, ya con todo y cabeza, así le hacía yo, ¿ve? Entonces me dijo, “aah no, vos has tomado bastante”, me dijo, “¿sabés qué? ¿sabés qué? te vas ir a la casa”, me dijo. “No”, le digo, “¿por qué?” “Porque has tomado mucho”, me dijo y quitó mi licencia. “¿Sabés qué te puede pasar?”, me dijo, “bruto sos”, me dijo, “porque tienes una licencia buena y ahorita vas a tener lo que es di-yu-ay”. Sí, pues, me quitaron la licencia.

- ¿Qué es di-yu-ay?

Ya no tienes derecho manejar.<sup>25</sup> Sí, pues. Te quitan la licencia y tienes que pagar abogado, tienes que ir a la escuela de alcohólicos, tienes que hacer muchas cosas, tienes que trabajar gratis para un año. Sí, pues, si cumples todos los

25 Driving Under the Influence (of Alcohol): DUI.

requisitos que te piden, entonces ya te dan la licencia otra vez para atrás.

- ¿Y no te pidieron residencia, no te pidieron papeles?

No, no, no, nada, nada. Y me llevaron al bote, y allí perdí mi licencia.

Entonces ya no tenía derecho yo manejar... Y me decía la policía, “¿por qué tomas?”, me dijo, “ves, ahorita vas a perder tu licencia. Te dan tu licencia otra vez, pero si vos vas a trabajar por ella. Te dan, pero aquí entre un año. Ahorita no tienes derecho de manejar”.

Y mi patrón, o sea el supervisor mío, tiene toda la confianza en mí. Yo manejaba..., ya conozco los trabajos donde voy. Sólo me dice, “esto, esto se hace. Esto, esto se hace”. Ya tengo yo todo el conocimiento del trabajo y me da cualquier carro. “Agarra este carro, lleva esta troca, por ahora esto... “La llevo”. “Lleva el otro”. Como él ya sabe que tengo licencia. Sí, pues, entré en la compañía con licencia. Entonces, al siguiente día salí. Era un día viernes (cuando me agarraron.) Logré salir el domingo, me dejaron salir el domingo. No pagué fianza, nada, nada. Como no es un delito grave, sino simplemente andaba manejando borracho, ni accidente, ni nada... Sólo por no respetar la luz. Entonces salí el domingo y el lunes a trabajar, pero ya no con ganas, porque como ya no tenía licencia.

- ¿El carro se quedó?

Lo llevó aquél en la casa, el Isaías. Como le preguntaron a él si tiene licencia. “Sí, tengo”, dice. “Entonces, llevátelo”. Y a él no le hicieron el test de nada, no le hicieron pruebas, nada, porque como él no iba manejando. Él sólo estaba sentado conmigo. El más fregado soy yo, porque yo iba manejando, yo estaba en el volante. Y allí es donde ya después trabajé como un mes sin licencia. Yo no le he dicho nada al jefe que yo no

tenía licencia. Pero ya tenía yo miedo, porque cualquier rato me para la policía... porque me dijeron, "Si te logramos agarrar manejando otra vez, allí sí al bote de nuevo". Entonces ya tenía yo miedo. Y después le conté yo al supervisor, le digo, "Mira, esto y esto", le conté todo, "mira, esto y esto". Y me empezó a regañar. Era una señora mi supervisora. Me decía, "Bruto que sos", me dijo, "¿qué quieres?, ¿por qué tomas? Si vos estás bien, tienes trabajo. ¿Cuánto te estoy pagando?". Me está subiendo, me está aumentando la hora, y a veces los sábados sólo yo trabajo con ella. Me decía, "Vos vas a trabajar mañana, ahora con los otros chavos, no". Yo con ella teníamos confianza, tiene confianza ella en mí, pues trabajamos los sábados, sólo a veces, trabajamos como 4 ó 5 horas, y ella pone las 8 horas. Entonces, de allí me empezó a regañar ella, me decía, "Lástima", me decía, "ahora ya no puedes manejar, lo siento", me dijo, "porque si te logra agarrar la policía por una casualidad", me dijo... Porque allí, por una luz que no llevabas del carro, por ejemplo, de los frenos, si frenas y no alumbraba la luz atrás, te para la policía, te dicen, "¿Qué pasó? Chequea tu carro, arregla tu carro, porque no se mira la luz atrás". Por un intermitente que no funciona, te paran, sólo por eso te paran y te chequean: "Préstame ahorita tu licencia". "Aquí está". "Aah, bueno, no hay problema, sólo te avisamos, ¿te has dado cuenta que anda mal la luz del freno del carro?"

"Eey, chavo", me dijo (la supervisora). ¿Qué le digo? El carro lleva el nombre de la compañía pegado, se sabe en qué compañía trabaja uno. Uno allí lleva su uniforme, el mismo color de uniforme todos los trabajadores. Entonces, uno no puede mentir y decir, "No, no me he fijado, oficial, discúlpame, pero voy arreglar". Entonces, allí me dijo ella, "No puedes manejar porque de repente te agarran por una casualidad", decía, "no puedes, lo siento mucho", me dijo. Pero ya ella me había dicho que me va a subir 1 dólar con 50 centavos, más



mi aumento por el trabajo que estoy haciendo. Y eso perdí, el aumento, porque ya no tenía licencia.

Entonces cabal entró otro chavo con licencia, ya él manejaba, yo ya no, yo iba con aquél nada más. Hacíamos lo que yo hago, y yo digo lo que hacemos, pero él maneja. Entonces allí es donde perdí una buena oportunidad y, por bruto, pues, por tomar.

### *Análisis: la relación de poder afecta el trabajo y la experiencia*

De este relato nos interesa ahora profundizar en la relación del joven con la policía, teniendo en cuenta que esta relación es una relación de poder, entre el migrante y la autoridad norteamericana: cómo ve él y cómo siente esta relación, así como también, cómo reacciona él ante ella y cómo afecta el sentido de su vida, su propia autoestima y su identidad.

El relato del hecho puntual se da con un *doble trasfondo* de relación del migrante frente a la autoridad norteamericana, sea policía o “la migra”. Por un lado, Camilo “es un ilegal” que ha burlado los retenes migratorios de la frontera y se mantiene en un sordo y permanente enfrentamiento con ese poder, el cual o no quiere o no puede (nada dice Camilo al respecto) deportarlo de EE.UU. Pero por otro, el joven se encuentra en una etapa en que ya ha perdido el miedo a la autoridad, en concreto a los oficiales de migración, y se mueve por la región de la costa oriental de La Florida como si estuviera en su casa. En otra parte nos decía así: “Yo no tenía miedo, yo andaba donde quiera... Me dicen, ‘¡Suerte, que no te agarre la migra!’ A mí nunca me mira la migra... (ando) todo tranquilo”. Es decir, la relación ante el poder, aunque éste estuviera difusamente omnipresente, sin embargo, no actuaba y le había permitido al joven adoptar una inconsciencia práctica de su existencia, posibilitándole un ambiente para “sentirse en casa” e iniciar las relaciones de experiencia e identidad que describimos arriba. Es decir, aunque fuera un ilegal, se había

casi olvidado de serlo. Se movía como si estuviera en su patria, aunque no lo estaba. Por eso, el descuido.

Sobre este trasfondo, vemos que él le atribuye a la policía *notas contradictorias*. Por un lado, la policía da una apariencia de tranquilidad, le habla al joven calmadamente, no lo condena sin pruebas (“test”), lo regaña como si le estuviera haciendo un bien y casi hace con él el papel de una madre exigente, poniéndole la pregunta del millón, “¿por qué tomas, muchacho?” y exhortándolo a salir del “vicio”, como si estuviera en su mano hacerlo. Pero por otro lado, la policía está continua y estratégicamente ubicada para cazar a los jóvenes. Cuando infringen la ley, los persigue y no permite que se les escapen, como podrían hacerlo en Guatemala. Goza de un poder enorme, cuando el joven cae en sus manos, pues todo lo puede averiguar y todo lo puede comprobar. Es objetivamente fría y cruel, pues puede quitar la licencia y dañar el trabajo, dándole la sensación al infractor, por su amabilidad y tranquilidad, de que él es el malo, sin remedio, ya que no puede dejar el “vicio”.

La policía, con ser aparentemente tan objetiva, tiene un *comportamiento extraño* que no parece lógico, porque al compañero del joven que iba tan influenciado por el alcohol como él lo deja ir tranquilo manejando, sin interrogarlo ni hacerle los “tests”, mientras a él, por sólo haber cruzado una luz roja lo lleva a la cárcel. También subyace en el joven la imposibilidad de contestar por qué una persona pueda tener licencia de manejar sin estar legal en el país. ¿Por qué no le pidió la policía papeles de residencia? Evidentemente, porque no le correspondía hacerlo. Pero aquí aflora una contradicción entre autoridades de ese poder ante el cual él se encuentra y el joven está muy consciente de que enfrentarse con una autoridad no es lo mismo que con la otra. Por eso, las características que él ve en la policía no pueden generalizarse a las que vería en la autoridad de migración, si estuviera ante ella. El poder ante el cual está, aunque es tan perfecto y omnisciente, tiene fracturas e incoordinaciones.

Las *reacciones del joven* frente al poder de la policía son consecuentes con esa mirada que él tiene de ella. La primera reacción es alejarse de ella, aunque no sea un infractor, porque la policía es una amenaza: “está la policía, le dije, y nos fuimos para abajo”. Mientras más lejos de ella, mejor. Una segunda es la pérdida de la serenidad, de la claridad mental y de la misma destreza para conducir (“se me fue la mente”), cuando se acerca y entra en su esfera de influencia. Llevaba mala conciencia por ir tomado y al efecto del alcohol se añade el susto de la presencia de la policía que le hace cometer la infracción que no quisiera cometer. Una tercera reacción es el control por el retrovisor para saber si la policía los está siguiendo. Es la reacción del que se encuentra en una situación de inseguridad por estar ilegalmente en el país. Continuamente está al acecho de la persecución de la autoridad, aunque, como dijimos, el joven se encontrara ya en una etapa de descuido y confianza de que no le pasaría nada.<sup>26</sup> Una cuarta, es no huirse cuando la policía lo sigue, sino obedecer. Obedecer dócilmente a lo que le digan. El poder de la policía, cuando uno ha sido atrapado, es insuperable. No hay más que hacer caso. Una quinta, es decir la verdad, porque la autoridad en los EE.UU. es como un ojo que todo lo sabe, todo lo controla, todo lo puede averiguar. Sin embargo, aunque él mismo dice que a la policía no se le puede mentir, él todavía le miente en el número de cervezas. Y es que en la realidad de la vida diaria, aunque parezca tan omnisciente, siempre se la burla. Pero se la burla, no por el enfrentamiento, sino por el distanciamiento de ella. Una sexta, muy interesante, es el brote de rebeldía cuando le quitan la licencia y él dice, “No, ¿por qué?”, como una oposición que le sale de dentro, pero que luego se extingue ante el poder que tiene delante. Por último, la reacción de

26 Esta difusa conciencia de continua ilegalidad tiene rasgos de discriminación racial, que aquí no se mencionan, pero que se parecen a la difusa conciencia de la mujer indígena en Guatemala de que hay lugares donde no se le permite entrar o, si entra, es mal vista. Véase adelante en la joven migrante retornada que dice haber superado ese miedo al volver.

autoculpabilizarse, de haber sido “un bruto”, dándole la razón a la señora policía. Él mismo se culpabiliza de no pensar en las consecuencias de sus actos, sin tener en cuenta todas las causas que están fuera de su alcance y que lo hacen tomar. Son reacciones propias de los jóvenes migrantes, que carecen de la legalidad que los proteja frente a una autoridad amenazante, casi todopoderosa y todo vidente, fríamente objetiva, aunque con el rostro de la amabilidad del que puede mostrarse débil porque sabe que es fuerte. Ante esa autoridad no cabe el enfrentamiento. La mejor defensa es mantenerla lejos y estar fuera de sus miradas, pero si hay que acercarse a ella, hay que pretender la tranquilidad del inocente, aunque internamente esto resulte difícil de aparentar.

Al quedar dañada la relación de poder por la pérdida de la licencia, también queda afectada la *relación de trabajo*. Perdió la oportunidad del aumento que le ofrecían. Le quitaron el carro. También, aunque no lo diga, quedó limitada la *relación de experiencia*, porque carecería de la posibilidad que le daba ese instrumento de movilidad para estar con mucha libertad en distintas ciudades de esa región de Florida donde jugaba, iba a la Iglesia, tomaba, oía a músicos y orquestas... La pérdida de la licencia lo desinfla, le quita “ganas”, le sustrae seguridad... todos ellos factores del ambiente donde iba naciendo una nueva identidad que rompía con la identidad de origen.

Por fin, el contacto con la autoridad le deja humillado, con la conciencia de “bruto” y de inconsciente, amonestado no sólo por la policía sino también por la supervisora del trabajo. Ese percance le genera un *sentimiento de rechazo y de desidentificación* frente a ese mundo de relaciones de poder y de trabajo que se apoyan entre sí en esa sociedad y comienza a pensar en el retorno definitivo. Esa conciencia de lejanía del sistema de autoridad es la que separa también a los migrantes que no tienen papeles de aquéllos que ya han sido aceptados por la ley de los

EE.UU. de alguna forma, como lo veremos adelante en los testimonios que nos restan.

### *Regreso a Zacualpa*

Terminamos el relato del joven y cerramos todo este apartado del ciclo recurrente de muchos migrantes retornados con los arreglos que hizo para volver a Zacualpa, una vez que ya había perdido la licencia. Fueron seis meses en que tomó la decisión de volver y trabajó mucho para completar la construcción física de su casa de bloque. A la vez, reanuda la construcción de su identidad de origen.

Después, seis meses de chance me dieron de arreglar (la licencia). Ahora, si pasan los seis meses y uno no se pone las pilas para arreglar los papeles y todo lo que le piden a uno, entonces le suspenden su licencia por seis años. Sí, pues, ya no te dan la licencia por seis años. Y así pasé.

Mientras que logré terminar mi casa, regresé. Dije yo, “Mejor me voy”. Entonces llamé al Carlos y me dijo... Como él, el mismo caso pasó... y el otro que llegó apenas, también el mismo caso pasó. Entonces, me dijo... Y como ya tenía mi negocio aquí con mi esposa, entonces me dijo ella, “Si quieres venir, vente aquí, pues yo creo que aquí podemos vivir”, me decía, “aquí podemos trabajar, y con un poco de dinero que traes también de repente podemos...” Y así me decía el Carlos también, “Vení, mano”. Y cabal, él organizó su grupo del coro, y como yo podía tocar la guitarra más o menos antes. Yo, lo que tocaba yo, era guitarra.

Entonces, allá sacábamos canciones. Cuando tomábamos, empezamos a cantar con la guitarra. Yo compré mi guitarra, compré teclado. Dejé todas mis cosas allá. Como decía yo, “Allá



no me sirve, ¿para qué me va a servir allá?” Y cabal me llamaba él y me decía, “Mirá, mano, vení, nosotros estamos haciendo el grupo”, Y como él era saxofonista, porque tocaba en un grupo popular aquí. Sí, tocaba él música popular. Y como no tenía experiencia para afinar una guitarra, me llamaba, “Mirá, vos”, me dice. “¿Qué pasó?”, le digo. “¿Cómo se afina la guitarra con concertina?”, me dijo. “Así, así, así”, le decía yo por teléfono.

Esos seis meses tuve que trabajar yo duro para juntar un poquito de dinero y largarme de allí y venirme. Él me decía también, “Ya terminé de hacer la casa, ya está tu casita”, me dijo, “si quieres venir, allá tú. ¡Vení! Si quieres, vení, mano”, me dijo, “porque aquí necesitamos compañero para hacer un coro de la iglesia”, me decía. “Sí”, le digo, “sí”. Y así pensé

muchas cosas. Y así me decía ella también, que si yo pudiera venir. Y tomé la decisión, “Mejor me voy”, dije yo entre mí, y me vine, regresé. Y desde esa vez ya no regresé (a EE.UU.). Pues aquí estoy ahorita. Entonces así fue la historia (de cuando fui) nuevamente otra vez allá.

### *Análisis: las motivaciones para regresar*

Es imposible desentrañar todo lo que pensó –“pensaba muchas cosas”, dice–, todo lo que intervino en el proceso de decisión de regresar a Zacualpa y de revitalizar su identidad de origen con su pueblo. *Dos hechos gruesos* están presentes en la decisión, uno, que le habían quitado la licencia de conducir y otro, que había terminado la casa. Él podría haberse quedado para recuperar la licencia durante esos seis meses, pero los requisitos eran un cerro de dificultades, pagar abogado, trabajar gratis 60 días, asistir a una escuela de alcohólicos, pagar una multa... “¡Yyy, qué tanta cosa! Por esa razón dije, ‘¿qué hago?’”. Entonces, hablé aquí con el cuate (su futuro cuñado)... y le comenté mis cosas”, dice él en otra parte. Y sobre la casa, ésa era la motivación que destaca en su memoria como la principal para haber ido a los EE.UU., porque, cuando de adolescente volvía del trabajo de Guatemala o de la costa, se tenía que quedar a pasar la noche en el corredor de la municipalidad antes de subir a su aldea. Estos dos hechos decididamente influyeron en su pensamiento y recortaron la perspectiva de cinco años que había tenido al volver por segunda vez a los EE.UU. Ya sólo se quedó unos meses más. En total, entonces, sólo hizo dos años y medio en esta segunda estancia.

También aparece escondido entre sus palabras el *deseo de romper* con la vida de trago y droga que llevaba en los EE.UU. Señal de ello es que deja sus instrumentos de música que le podrían haber servido en Zacualpa, pero en ese momento parece que no prevé

que la actividad de la música se pudiera desarticular de la bebida. Además, parecería, por la expresión fuerte que usa, “¡Largarme de allí!”, que llegó un momento en que estaba hastiado de la vida en EE.UU. y no veía la hora por regresar.

Para tomar esta decisión tuvo el *apoyo de dos personas*, que lo convencen con sus palabras por teléfono para que regrese, una es el futuro cuñado y la otra, la futura esposa. El *futuro cuñado* ha sido compañero de él en los EE.UU. Vivían en la misma casa. Es como el puente para que pueda reintegrarse en la sociedad de Zacualpa. Este compañero le manejaba el dinero para la construcción de la casa y en las llamadas telefónicas le consultaba de cosas triviales sobre el manejo de instrumentos. Él, además, tenía la experiencia del trago y del accidente de carro: “Él, el mismo caso pasó”. Él es quien le propone esa reintegración a través de la actividad de la música en la iglesia, que parece que Camilo no llega a visualizar, puesto que, como dijimos, abandona sus instrumentos en el norte. Como que la visualización es difícil de imaginar: ¿cómo se puede desarticular la actividad de la música de la combinación de elementos que constituyen el descanso en los EE.UU.?

La otra persona es la *novia*, quien, según el relato, le habla sólo de la integración económica, pues ella administra el negocio, comprado con la remesa que él envió. Pero es de suponer que hablarían de la relación definitiva entre ambos, pues pocos meses después de haber llegado él se casaron por lo civil y cuando ella cumplió los 18 años, también por la Iglesia.

Así es como el joven ya de 23 años regresa a Zacualpa y reconstruye la identidad original, *desarticulando* la actividad del trago y de la droga del conjunto de actividades de descanso, como el deporte, que sigue practicando, y la música. Pero ahora, en vez de tocar canciones populares en espacios en que se bebe, toca canciones religiosas en la iglesia. La Iglesia ha sido también puente para rehacer su identidad. Su participación en ese espacio



ya no es para mirar o enamorar chavas, sino para cimentar una relación más estable con su esposa y con la comunidad, aunque, como veremos adelante, esa relación también llevará tensiones fuertes con las directivas precisamente sobre la música.

El joven ya no es el mismo que se fue. Trae un cúmulo de experiencias que le han cambiado. Una de las mejores expresiones de esa nueva identidad es la *historia* que él sabe contar a quien tenga interés de oírla. Una historia que se cuenta por partes. Aquí él hace referencia al período de su segunda estancia: “la historia de cuando fui otra vez allá”. Es una historia estructurada. También es una historia que se narra en un idioma que ha sufrido cambios, pero que a pesar de los cambios expresa una continuidad constante. Cambios superficiales son los vocablos mexicanos (“mano, cuate...”) y los ingleses (“forman...”). Menos superficial es el cambio del vocabulario kiché al castellano en que nos narró su historia. Menos superficiales aún son las transformaciones menores de la sintaxis, porque en esa operación hay una continuidad profunda que podría ser mejor analizada por un lingüista. Detrás de la sintaxis de las oraciones de su relato se trasluce la sintaxis kiché, que hemos querido dejar casi siempre intacta, engalanada, por así decirlo, con un ritmo y estilo kiché, que se nota, por ejemplo, en la estructura de los diálogos.

Aunque la creación de un kiché castellanizado no es un proceso exclusivo del joven migrante retornado, su rica narración nos ha puesto en contacto con una realidad de *reconstrucción del lenguaje*, no sólo de la identidad. Actualmente, se puede decir, que no sólo está construyéndose un nuevo castellano, por cierto riquísimo, como se puede ver por estos relatos, sino que el castellano es ya una lengua maya.<sup>27</sup>

27 No sólo se está usando el castellano como segunda lengua por parte de parlantes de idiomas mayas, sino como primera y a veces única lengua, incluso de forma escrita y literaria, como se puede atestiguar por las novelas de Luis de Lión. Véanse también las palabras del literato náhuatl castellano Natalio Hernández, que en un Congreso de las Academias de la Lengua Española, en Puebla, afirma que “*El Español también es nuestro*” (Hernández 1999:285-7).

## A modo de conclusión

Hemos visto en este capítulo sobre la estancia del migrante retornado en los EE.UU. *el ciclo* por el que pasa de ascenso de trabajo estacional a trabajo estable y de allí a más ganancias y mejores salarios que no llega a invertir en las remesas sino en el descanso combinado de muchas actividades, una de ellas el exceso en la bebida. Y cómo de esta bonanza va naciendo una nueva identidad que lo va desligando, aunque no completamente, de la identidad de su pueblo y familia de origen, y de esa misma bonanza proviene la pérdida del trabajo, que al fin y al cabo no resulta tan estable, la pérdida de la licencia de conducir y el daño al trabajo. Allí es donde se fragua la decisión para retornar definitivamente, reafirmandose así la identidad de origen que estaba en peligro de debilitamiento.

De manera más *sistemática*, hemos ido viendo también cómo las relaciones de producción (los trabajos, estacionales y estables) van cambiando y cómo ellas mismas posibilitan las relaciones de experiencia, en una dialéctica entre descanso y trabajo y entre relaciones de producción y relaciones de experiencia. Y cómo, por esa interdependencia, unas también dañan a las otras. Por fin, también hemos visto cómo las relaciones de experiencia y las actividades de descanso atentan contra las relaciones de poder y cómo éstas entonces repercuten sobre las relaciones de producción y las relaciones de experiencia, dañándolas. Es un triángulo de triple relación en que cada una de ellas influye en la otra, pero de las tres, son las relaciones de experiencia de las que surge y se construye directamente la identidad. Entonces, en el análisis no operamos con una concepción de pisos de relaciones, infraestructura, estructura y superestructura, sino con un plano de mutua interacción. Tampoco operamos sólo con la partición de cultura y sociedad, sino con este triple elemento, siguiendo a Castells, como lo dijimos en la introducción.

### *3. La vuelta a Zacualpa*

#### *Juan*

Pasamos ahora a la tercera etapa de la identidad en construcción del joven adulto migrante retornado: la vuelta a Zacualpa. Es decir, no sólo cómo se gesta la decisión de volver, cosa que ya comenzamos a ver en Camilo, sino cómo se realiza esa vuelta, cómo se da la integración del joven en la sociedad de origen y cómo se proyecta en el futuro.

Ahora nos estará ayudando en la reflexión otro joven adulto de Zacualpa, llamado Juan. No comenzaremos a oír su relato desde que toma la decisión de volver, sino un poco antes, desde que trabajaba en una compañía grande y allí comienza a evaluar su vida. De esa manera, se da un poco de traslape entre el relato de Camilo y el de Juan, aunque el foco de la reflexión en cada caso se centra en la etapa. Hemos querido así aprovechar la riqueza de cada uno de los testimonios cuya insistencia en un tema, sin desechar otros, nos ha hecho posible distribuirlos por las tres etapas mencionadas. Entonces, no es que Carlos no pueda hablar de la vuelta a Zacualpa, ni que Camilo no hubiera podido narrar su viaje tormentoso a los EE.UU., ni que Juan no hubiera podido hablar de las tres etapas a la vez. Pero hemos querido utilizar de sus narraciones las partes que más nos han convenido.

Se trata, entonces, de una película de tres protagonistas que se van pasando la estafeta. Sin embargo, al final de las voces de los tres, encontraremos más adelante a una cuarta, una joven que, como mujer, les puede hacer muchas preguntas que ellos ni siquiera han planteado.

Visitamos a Juan en su casa de la pequeña ciudad de Zacualpa. Íbamos con una hermana, quien ya lo había entrevistado. Nos esperaba él con su esposa Marta, y cuando nos acomodamos, cerró la puerta de la tienda y nos sentamos los cuatro detrás del

mostrador, mientras la niña de seis años se encerraba en un cuarto vecino para entretenerse por un rato con la televisión. Era de mañana y la plática fue muy cordial y profunda.

Una segunda vez, volvería yo a platicar con él, ya no con grabadora en mano, sino sólo con un pedazo de papel, para añadir algunos puntos. Esta vez, nos alargamos bastante, ambos de pie, recostado yo sobre el mostrador de la tienda. Me impresionó entonces mucho por su visión filosófica de la vida. En total, gozamos de tres entrevistas, una que le hiciera la hermana, previa a mi llegada, y las otras dos que he mencionado.

Después nos encontramos varias veces con él en la iglesia y en el convento, pues Juan toca y canta en el conjunto, o en su venta de hilos por libra que monta en el mercado los días domingo.

Juan tiene 29 años actualmente (2006) y se puede conceptualizar como un joven adulto, así como Carlos y Camilo, pero, a diferencia de los anteriores que viajaron a los EE.UU. cuando eran adolescentes, él emigró al norte de 24 años, cuando ya estaba casado y era padre de una niña. Como Carlos y Camilo, fue a hacer un tiempo de alrededor de cinco años, pero a diferencia de ellos, él no volvió por un accidente de carro, como Carlos, aunque lo tuvo, ni por un percance con la autoridad, como Camilo, sino por una especie de conversión interna que lo llamaba a volver con su esposa e hija, a pesar de que tenía muy buen trabajo en una compañía grande. Retornó a mediados del 2005.

Juan es el cuarto de una familia de 12 hermanos y hermanas, y el primero de los varones. Como Carlos y Camilo, nació también en una aldea de Zacualpa. Actualmente, tres de sus hermanos, una hermana y dos hermanos, residen en los EE.UU., a quienes su padre, quien también es un migrante retornado, los fue ayudando a viajar al norte. El papá migró al norte, acuciado por las deudas, efecto de la guerra, y actualmente se encuentra en Zacualpa y

tiene su puesto al lado de Juan en el mercado. También la mamá, quien juega un papel central en la conciencia de Juan, vive en Zacualpa.



### **Compañía grande**

Veamos dónde trabajaba antes de regresar a Guatemala. Se trata de una compañía grande, no como las empresas pequeñas que mencionaba Camilo.

En esa empresa, situada en la pequeña ciudad de Guymon, Oklahoma, se destazaban miles de marranos por día. Se llama Seaboard Farm.<sup>28</sup> A Oklahoma había migrado en 2003 desde Oregon, que había sido el destino primero de su viaje desde Guatemala.

28 Semejante a la empresa Swift donde se dieron las capturas de casi 1,300 trabajadores, 500 de ellos guatemaltecos, el 12 de diciembre de 2006. Para un artículo sobre la lucha ambientalista contra este tipo de empresas de carne en los EE.UU., véase (Williams: 2006).

Entresacaremos de su relato del trabajo en esta compañía tres aspectos de la relación de producción, siempre desde su punto de vista, primero la relación que tenía con otros trabajadores, segundo la presión bajo la que trabajaba y tercero su evaluación sobre el elevado salario que ganaba. Esta evaluación nos adentra en el tema de la identidad, ya que no sólo evalúa la empresa, sino toda su situación, comparando EE.UU. con Guatemala.

Cuando entró a la empresa, comenzó, como muchos otros trabajadores, lavando los *trailers* que quedaban muy sucios por los excrementos de los animales que traían a destazar. Después de que eran descargados, pasaban los grandes camiones al departamento de lavado. Poco a poco, lo ascendieron de ese trabajo sucio y se convirtió en supervisor de sus compañeros. Se ganó el ascenso porque tenía la inteligencia para explicar en *kiché* las regulaciones de seguridad a los trabajadores de Joyabaj. Algunos mexicanos que llevaban más tiempo, pero que no sabían el idioma maya, se molestaron por el ascenso. Como supervisor, quedó encima de ellos e incluso de algunos chicanos, es decir, americanos de origen mexicano.

Primero, lavaba los trailer y después (pasé) a acomodarlos, como *supervisor*. Eran tres turnos y era un trabajo más o menos... Ya, la hora me pagaban 13.50 me pagaban, 14 dólares la hora... la hora extra. O sea que me pagan las 8 horas a 8.50 y a partir de esas 8 horas, en adelante, eran de 13 dólares. Y me alimentaba bien también y nunca me enfermé. Yo, si comía, trataba de comprar lo que quería...

Y me dieron ese trabajo por la gente de Joyabaj, que eran bastantes y eran los que aguantaban más a trabajar y no podían hablar español, y tenían que saber usar el equipo de protección... y la compañía no quería que se lastimaran la cintura, ni quería hacerse responsable, que la demandaran. Entonces, le daban hojas a uno y tenía que leerles a la gente, explicarles cómo trabajar allí y cómo usar todo el equipo, y las consecuencias de

no hacerlo. Y de no hacerlo, la responsabilidad quedaba en ellos, porque tenían que firmar ese papel. Era un respaldo, pues, de la compañía. Pero sólo en dialecto, sí, pues, en *kiché* les traducía. Aah, y los mexicanos se enojaron cuando me dieron ese trabajo, porque había unos que ya tenían más tiempo que yo allí. Incluso, yo mandaba a unos chicanos pues.

Gringos no hacían este trabajo. Sólo había unos del *Army* que manejaban los trailer. Yo, cuando empecé a manejar los trailer, los del *Army* eran bastantes. Yo pensé que estaban enojados. Preguntaban algo, así como con una voz bien fuerte. Eran puros gringos, rancheros, *cowboy*. . . En Guymon, Oklahoma no hay negros, hay unos dos o tres negros por allí, pero no había mucho. . . Entonces, la mayoría de los choferes eran choferes que habían estado en el *Army*, en el Ejército de Estados Unidos. Y ellos tenían un carácter. . . Tal vez no le querían pegar a uno, pero hablaban muy recio y razonaban mucho y me decían a mí, “Aprende a trabajar bajo presión”. O sea, siempre usan la inteligencia. “El 80 por ciento el hombre es fuerte en la mente y tal vez un 20 por ciento en lo físico”, decían. Manejaban mucho. Como había mucha presión (sobre mí) y se daban cuenta, me decían, “Ya me hubiera salido de este trabajo, si fuera tú, pero es bueno que aprendas a trabajar bajo presión” . . . Porque no había horario de noche, ni de trabajo, ni de comida. Sacaba mi comida y empecé a comer algo y dicen, “Necesito que vayas a traer ese trailer y que me lo enganches. Trae el número tanto y me lo alistas”, y no era aquello de que, “Aah, es que estoy comiendo”, no. Era de levantarse e ir hacerlo rápido. Llevarse algo para comer, de repente que había que ir a traer un troque. . .

El trabajo que yo tenía era de supervisor de un turno de esa compañía grande que se llama *Seaboard*. Y supervisaba yo, de 3 de la tarde a 12 de la noche, cómo lavaban los trailer. Chequeaba, si los dejaban bien limpios. Tenían que entrarlos a lavarlos y sacarlos y parquearlos y no eran dos, tres, sino eran

como 30 trailer. Era un trabajo bien agitado. Ya después, agarraba los trailer como juguete. Tenía que ser rápido todo, porque era una compañía en que los trailer cargaban vacas, marranos, y esa compañía tenía su *truckwash*, su propio lavado de trocas. (Y hay que) apuntar qué número de troca, qué horas entró, qué anda jalando, qué horas entró, qué horas salió, cuánto tiempo se hizo para lavar, qué chofer lo traía. Porque los choferes que llegaban dejaban las trocas por allí, las dejaban dónde ellos querían. Y mi trabajo era ir a traerlas, bajar, quitar ese aserrín y parquearlas. Y entramos a lavar y sacar y todo lo que se tenía que hacer, como enganchar, desenganchar el trailer. Y a veces dejaban olvidado un marrano adentro. Yo tenía que llevarlo a un corral, como a dos millas, ir a dejarlo, y era otro proceso un poco difícil, porque no era de agarrarlo y girarlo. No. Había que pasar nota que, “El marrano número tal...”, y todo eso. Total, que algo que me ayudaba también era hablar mi dialecto, porque muchos que allí estaban trabajando son de Joyabaj y no podían hablar español y yo tenía que hablar dialecto con ellos para enseñarles cómo usar el equipo de protección, y otras técnicas que de cómo agacharse, de cómo levantar cosas pesadas...

...las horas extras eran 13 dólares, pero era una compañía que sí habían muchas horas de trabajo. Ya no quería uno, a veces era demasiado, trabajaba 17 horas, 15 horas. Entonces, ya de último ya a veces ganaba 2.000 dólares a la quincena, ya de último. Pero es cuando yo quería venirme. A veces, yo me daba cuenta de que tenía dinero, pero yo me di cuenta de que, como le digo, gracias a Dios, que eso no me hacía feliz. Y decidí mejor valorar a mi hija y a mi esposa, y por eso me vine. Porque si hubiera valorado dinero y hubiera ido atrás de mi dueño, hubiera hecho más tiempo allá o me hubiera llevado a mi esposa y a mi hija. Tuve la oportunidad de llevármelas, tenía el dinero para pagar que se las llevaran, pero yo evalué toda la situación de Estados Unidos, o sea, evalué cómo es realmente Estados



Unidos, y no me gustó... y decidí mejor dejar el trabajo y venirme. Y, gracias a Dios, aquí llegué.

... tal vez no se me cumplió “el sueño económico”, que se diría, volverse uno, digamos, millonario, o tener de todo. Tal vez no. Yo me di cuenta que, gracias a Dios, eso no me hacía feliz.

### *Análisis: miniespejo del país*

Es muy importante analizar la visión de este joven sobre la “compañía grande”, como él mismo la llama. Por la descripción que él hace, se trata de un *rastro* donde se destazarían miles de animales diarios, parece, sobre todo cerdos, traídos en tráileres que debían ser lavados para cumplir con regulaciones de higiene en ese *truckwash* donde Juan trabajaba como supervisor. La compañía, cosa que Juan no explica, está enclavada en una zona productora de ganado mayor y menor: el estado de Oklahoma.

Se trata de una compañía *grande*, porque tiene cientos, tal vez, miles de trabajadores. Juan no especifica. Es grande, porque está compuesta de diversas instalaciones. En el relato se mencionan dos, donde se lavan los tráileres y donde se encierra a los cerdos, “el corral a dos millas”. El trabajo en esta compañía es ininterrumpido. Se trabajaba día y noche. El joven era supervisor de uno de los tres turnos diarios, el nocturno. En esta compañía se jerarquizaba el trabajo: los que lavan los traileres, el supervisor y alguien que lo manda a él, probablemente no el dueño, y “el dueño” (el jefe de toda la empresa). Los choferes de las trocas no estaban bajo su supervisión. No menciona bajo quién estaban. El origen, etnia y nacionalidad de los trabajadores era diverso. Los que lavaban los traileres eran en su mayoría indígenas kichés de Joyabaj, municipio vecino de Zacualpa. Eran los que “aguantan más” en el trabajo, los que estaban dispuestos a los trabajos más pesados. No sabían el suficiente castellano como para comprender el escrito que debían firmar sobre las regulaciones de seguridad.

Entonces, el supervisor, Juan, por dominar dos lenguas, *kiché* y castellano, y conocer el inglés era a la vez traductor. Entre los que lavaban los trailers también había mexicanos y chicanos, parece que menos. Ellos son los que se enojaron cuando a Juan se le dio el ascenso en la jerarquía de la compañía. Juan era un guatemalteco ante ellos, no un puertorriqueño, aunque sus papeles legales fueran de esa nacionalidad, como veremos. Por fin, entre los lavadores de trailers que eran los trabajadores del peldaño más bajo, no había negros, porque, según Juan, apenas los hay en ese Estado de *cowboys*, ni gringos. Los gringos rancheros, que habían pasado por el Ejército de los EE.UU., ocupaban un rango de trabajo superior, eran choferes de trocas. El supervisor de los lavadores era Juan. Además de manejarse en las tres lenguas, sabía conducir trocas y desengancharlas de los trailers, sabía “apuntar” los registros necesarios para llevar el control de la operación de lavado, i.e. no era un iletrado, y estaba dispuesto a “trabajar bajo presión”, es decir, sin horarios de comidas, con disponibilidad y agilidad, a lo que le mandaran. El joven parece haber tenido una relación de mutua confianza con el “dueño” de la compañía: se refiere a él como “mi” dueño y cuenta con la posibilidad de haberlo seguido, “ir atrás de él”, en vez de haber regresado a Guatemala.

Así como esta compañía llevaba el control minucioso y por escrito de las tareas de los trabajadores, ella se encontraba, por ser una compañía grande, bajo el *control de la ley* a la que tenía que responder en distintos aspectos. En la exigencia legal de la higiene. Por eso, “bajar el aserrín” ensuciado por los cerdos en el trayecto desde los lugares donde se crían y venden hasta el rastro. En la exigencia de seguridad, así se cubre la compañía de una demanda legal en caso de algún accidente de trabajo ocasionado por un descuido de un trabajador. En la exigencia de papeles para acceder al trabajo. En esta parte del relato no se incluye lo que veremos adelante: las vueltas que dio para lograr la identificación a través de la compra de papeles de un puertorriqueño.

Es decir, es una compañía bien organizada para sostener un ritmo continuado y acelerado de producción a todas las escalas. Con mucho control sobre los trabajadores y cada vehículo y animal que tocan. Y sujeta a mucho control de la ley. Todo esto lo sabemos a través de los lentes del joven indígena de Zacualpa en cuya cabeza se encuentra una especie de representación de la estructura y la dinámica de esta organización. A partir de ese conocimiento, evaluará él su vida y tomará sus decisiones.



*eran tráileres que debían ser lavados*

Para hacer la evaluación, él parte del *trabajo*. No tenemos todos los datos en este momento del proceso mental que siguió, pero con los que contamos podemos hacer el análisis. Por un lado, él evalúa el trabajo como bueno, por el nivel del salario que gana, por la oportunidad de hacer muchas horas extra. Dice que a veces sacaba 17 horas, quiere decir, 8 horas de salario normal y 9 horas extra. Es bueno, por el resultado en la quincena: 2 mil dólares. Puede comprar la comida que quiere y no se ha enfermado, por mucha presión y desvelos que llevara. El proceso de evaluación lo describe como “un darse cuenta de”, como tomar conciencia de algo que le cae por sorpresa y poco a poco se le va aclarando: “me daba cuenta de que tenía dinero”. El criterio para juzgar el trabajo, pues, es el *dinero*.

Por otro lado, hay otro proceso de evaluación que también es de “caer en la cuenta de algo” y que es opuesto al anterior: “me daba cuenta de que *eso no me hacía feliz*”. Es una constatación que no se realiza al extender él sobre la mesa los billetes, sino que se realiza al mirar su subjetividad, al asiento de la felicidad en sí mismo. Entonces, el “darse cuenta” no es meramente un proceso mental, sino un proceso del corazón que hace relación a las dos mujeres de su vida, “mi hija y mi esposa”. Podríamos decir que las relaciones de experiencia que generan sentido para la vida están opuestas a las relaciones de producción que generan el dinero. Aunque, como hemos dicho arriba, parece que la relación de producción estaba también empezando a hacer posible en Juan la generación de una relación de experiencia respecto a su patrón.

Pero la evaluación de la felicidad abarca más que el hogar: “*Estados Unidos no me gustó*”. Dice él que pudo haber pagado para que su esposa y su hija fueran trasladadas a los EE.UU. y haber hecho vida allí, pero “*Estados Unidos no me gustó*”. Sus dos hermanos, cosa que no aparece en el relato, se habían casado en el norte y ya no pensaban en regresar a Zacualpa. Parecería que al llegar a esta evaluación tan amplia del sistema norteamericano

desde su identidad de migrante, no sólo de la empresa, él está reflejando la visión de la compañía en que estaba trabajando como si fuera un mini espejo de los EE.UU. La compañía donde ganaba tanto dinero, aunque nunca para ser millonario, era un reflejo del sistema en que estaba atrapado y del que se logró liberar.

## Papeles

Hemos visto cómo la compañía estaba bajo la presión de la ley y la articulación entre las relaciones de producción y las de poder se dan en la supervisión continua de las autoridades de la ley. Nos hemos fijado también, en el apartado anterior, en las relaciones dentro de la compañía, es decir, las relaciones de producción, entre los trabajadores mismos y entre los trabajadores (en concreto, Juan) y los jefes. Aquí en cambio, nos fijaremos más en las relaciones de poder entre el trabajador y las autoridades norteamericanas, las cuales le permitirán a Juan, a través de los papeles, acceder al trabajo. Aquí aparecerá cómo el poder tan omnipresente y todopoderoso del Estado o de los Estados norteamericanos tiene muchas fracturas y los migrantes saben cómo utilizarlas para faltarlos y confeccionar los famosos “papeles chuecos”.

Juan explica que “el papel” imprescindible para moverse en los EE.UU. es el ID. Está hablando de lo que sucedía en el año 2003, más o menos.

Eso es nada más para identificarse. Eso le piden hasta en la tienda para comprar algo, digamos, si compra bebida alcohólica, o lo que sea. Si no tiene eso, no puede hacer nada, definitivamente no puede hacer nada. Muchos no sacan eso, cuando se van a trabajar en los campos (al trabajo estacional). Pero es raro el patrón que no exija el “Ay Di”.

(Después se puede conseguir) el permiso de trabajo, aunque sea falso –cuesta 90 dólares, a veces 150, por allí anda el precio– y uno va y lo presenta y le dan un seguro social falso. El único verdadero es el ID.

Los patrones no chequean los papeles y le dan trabajo a uno, pero si los meten en la computadora para investigarlo a uno... , no le dan trabajo a uno.

Él explica que cuando llegó a Oregon la primera vez (2001) tardó como un mes de un lado a otro para conseguir el ID. “Iba en un lado y me lo negaban. Iba a otro y me lo negaban”. Y dice que cuando él se trasladó a Oklahoma (2003) entonces tuvo que conseguir otro ID pues estaba en otro Estado, y que allí fue más difícil conseguirlo. Sólo se lograba con papeles portorriqueños:

En Oklahoma, para poder trabajar en ese Estado, tenía que comprar un papel de Puerto Rico, que valía 1,500 dólares. Porque allá en ese Estado no aceptaban papeles falsos. Tenían que ser papeles portorriqueños, porque los portorriqueños son legales. Entonces algunos puertorriqueños vendían sus papeles y uno tenía que trabajar con esos papeles o con papeles ‘chicanos’, les decían, que son jóvenes méxicoamericanos que no quieren trabajar y venden sus papeles... Por ejemplo, si yo nací en Estados Unidos, tengo seguro social, permiso de trabajo, acta de nacimiento y todo. Entonces, si yo no quiero trabajar o no sé... (vendo mi papel).

Pero los papeles del puertorriqueño (o del chicano) no se conseguían en el mismo Estado, entonces otro le cobraba por irlos a sacar a otro Estado: “te cobraba 600 dólares que lo iban a sacar a 5 horas, 10 horas de allí, en otro Estado”. Luego, ya con el acta de nacimiento del puertorriqueño, que no tenía fotografía, y el seguro social, se presentaba uno a la oficina donde daban la identificación. Pero si el migrante no sabía inglés, entonces un intérprete le cobraba otros 800 dólares para ayudarle a responder

ante el oficial que lo interrogaba. Juan dice que él sabía algo de inglés y no necesitó de intérprete y que tuvo que responder a todas las preguntas que le hicieron en la oficina, sobre el lugar de nacimiento, nombres de los padres, etc. El requisito para que el papel sirviera es que tuviera más o menos la misma edad del migrante. Entonces, el migrante trabajaba con una identidad falsa, ficticia, realmente negociada con dinero, como si fuera un puertorriqueño.<sup>29</sup>

### *Análisis: discriminación en todo el sistema*

Las observaciones de Juan a todo este proceso son principalmente dos. Recordemos que no nos interesa tanto conocer la complicación y la variedad de posibilidades para obtener papeles falsos, cuanto el impacto subjetivo de todo el proceso en el retornado. La primera tiene que ver con *la complejidad del proceso* desconocida por los jóvenes que migran. Juan ataca la inconciencia con que viajan, la falta de responsabilidad de los padres y la reacción de la juventud actual de Zacualpa que no quiere oír explicaciones, como si éstas les mataran el sueño del norte: “nunca se les dice la realidad de cómo es Estados Unidos, y si se les dice, entienden que uno es orgulloso. Entonces, mejor se calla uno”. Según Juan, la explicación de las dificultades es interpretada por la juventud como obstáculo que los jóvenes adultos le ponen para desmoralizarla y evitar que se supere como ellos. Porque cuando éstos retornan de los EE.UU., los jóvenes de Zacualpa “ven a los que vienen llegando, con carro, con qué otras cosas que traen, y entonces dicen ellos, ¡Yo voy! Yo quiero algo igual”.

29 Nótese cómo los alegatos para justificar las capturas del 12 de diciembre 2006 en las seis fábricas de la empresa Swift son falsas. La migración norteamericana argumentó que el uso de los papeles falsos implicaba robo de identidades de los norteamericanos y que era una “nueva tendencia” que había que cortar de tajo por su peligrosidad (Gaouette: 2006). Ni era nueva corriente, ni los papeles eran necesariamente robados. La articulista cita allí a la personera de la Immigration and Customs Enforcement (ICE): “Creemos que cientos de ciudadanos americanos fueron afectados. Consideramos que esta es una nueva tendencia...”

Con estas palabras, el joven adulto retornado (Juan) *se contrasta con los jóvenes más jóvenes que él*. Él es un joven adulto, aunque no usa esta palabra, y éste es un rasgo de su identidad, ya no es joven sin experiencia, sino que ya conoce que la vida es compleja. Además, se está contrastando con esos jóvenes en cuanto migrante retornado, porque ellos no conocen los EE.UU., y él sí. Él es un joven adulto migrante retornado. Pero, aunque se contraste con ellos en estos dos rasgos, tiene de común con ellos el que reside en Zacualpa y tiene la perspectiva desde Guatemala.

La segunda observación es acerca del *sistema de discriminación* que se da en EE.UU. Ya explicitamos esta constatación implícita en el relato de Carlos. Aquí, Juan la formula de la siguiente manera:

(Los chicanos) no saben si son gringos o mexicanos. Tienen un complejo, pues, y se desquitan con los puros emigrantes, por ejemplo, se desquitan con los guatemaltecos. O sea, el gringo discrimina al chicano y el chicano al guatemalteco o al mexicano. Porque el que es chicano sabe hablar bien inglés y todo, porque allí nació, pero sus papás con mexicanos, tienen la piel morena y todo el físico, pues... mexicano.

Estas palabras tienen mucho contenido. Uno, *la venta de papeles se ve como una discriminación*, porque se afirma que una identidad vale más que la otra y se la negocia con dinero. Pero esa discriminación, que es racial, no es puramente racial, porque mexicanos y chicanos son racialmente iguales y, sin embargo, existe discriminación entre ellos. Es legal, es cultural, es lingüística... Pero dentro de la complejidad de esta discriminación, hay una identidad que vincula a guatemaltecos con mexicanos y esta identidad tiene una etiqueta reconocida: ambos son "puros emigrantes". No habla Juan de ser un ilegal, sino de ser un emigrante. Es muy importante esta autodenominación, ya que él es muy cuidadoso con sus palabras.



Dos, *la discriminación se entiende perfectamente desde Zacualpa*, donde se ha vivido dentro de una polaridad étnica y se ha matado por ella, pero aquí Juan hace referencia a algo más sutil y también típicamente de Zacualpa: la inseguridad de los que no saben qué son, si indígenas o ladinos, ya sea porque están blanqueando su identidad, ya sea porque son de padres de diversas etnias. Es una realidad propia de Zacualpa, porque aquí las identidades étnicas no sólo se han opuesto, sino que han convivido.

Por fin, no sólo está presente el aspecto económico, el legal, el lingüístico y el cultural en la discriminación, sino también un aspecto psicológico social, pues *la discriminación se concibe como una venganza contra el inocente*: “se desquitan”. El chicano no se venga contra el americano, porque no puede, entonces repite la misma discriminación que sufre contra el “puro emigrante” y así descarga su cólera de ser discriminado. Es como la búsqueda de una víctima inocente para expiar su propia subordinación, concebida como una desgracia de la que es responsable. Entonces, el emigrante resulta ser la víctima expiatoria de todo el sistema de jerarquías discriminatorias. Esta carga emotiva tiene asiento en su identidad como “puro emigrante”.

Esta última constatación nos hace *reflexionar sobre la naturaleza de la identidad*. Si lo que define el corazón de la identidad es el sentido, no puede haber una identidad verdadera, una identidad libre, cuando el sentido de la vida se encuentra bajo la opresión de un sistema como el descrito, que introyecta en la conciencia cargas emotivas y pensamientos de subordinación e infravaloración tan pesados. Esta reflexión se amarra con otra constatación, que dejamos al aire al hablar del descanso de Camilo, que llamábamos combinado, agitado y accidentado. Decíamos allí que en ese contexto de relaciones de experiencia se estaba construyendo una nueva identidad, pero también allí encontramos que esa misma identidad que el joven buscaba entre las amistades era una identidad que él descubre que no tiene

sentido para él. Entonces, ¿de qué identidad se trata? ¿Debemos distinguir entre identidad y pertenencia? ¿Debemos hablar sólo de *identidad en búsqueda de sentido*?<sup>30</sup>

## El viaje de vuelta

### *¿Qué sentiste al llegar?*

Oigamos primero la palabra que fluye de la boca de Juan, sin interrumpirlo, y luego haremos el análisis intentando ver cómo el aspecto de retorno de la identidad va apareciendo y se va enraizando. Al lado, encontraremos también la voz un poco tímida, pero certera, de su joven esposa.

- Y cuando volviste, ¿qué sentiste al llegar?

Yo, yo... desde cuando compré mi boleto... Compré el boleto, llegué al aeropuerto. Desde allí, digo yo, “Yo tengo que cuidarme, porque yo lo que quiero es llegar”. Y como que algo me impedía (para) no llegar, porque a la hora de llegar al aeropuerto, me dijeron, “Bueno, aquí está tu boleto, pero no lo canceló la compañía donde lo compraste, no pagó el boleto”, me decía. Y tuve que pagar 600 dólares en el aeropuerto allí para poderme venir.

- ¿Te robaron ese dinero?

O sea, fui yo (a la agencia de viajes) a ver cuándo hay salida a Guatemala. “Para tal día”, dicen. “Bueno, ¿cuánto es?” “600 dólares”, y me dieron un papel nada más, pero no me dieron

30 A este propósito recordamos las palabras de Manolo Maqueira, un gran conocedor (por contacto directo) de la juventud marera de los barrancos de Guatemala y un hombre excepcionalmente inteligente. Decía que en las maras había sentimiento de pertenencia pero no identidad. Varias veces le escuchamos decir esto.

el boleto que dan. Y dijeron que tenía que regresar no sé qué día. Pero como me quedaba a dos horas, porque en Dumas, Oklahoma, fui a comprar, y yo vivía en Guymon, Oklahoma, y el vuelo era en Amarillo, Tejas. Tenía que tomar el avión en Amarillo, Tejas. Estaba más lejos todavía y llegué a Amarillo y dijeron, “Sabe que el boleto, sí, aquí aparece su nombre, pero la agencia de viaje no pagó el boleto aquí”, o sea que, “paga ahorita o si no, ve allá y luego (vienes) aquí y después te vas”. Pero yo ya quería venirme, ya no aguantaba estar allí. Era como llegar al cielo para mí. Y pagué 600 dólares allí y le dije a mi hermano, “A ver quién me hace el favor de ir a ver allá, qué pasó”. Y le digo yo, “Señor”, digo yo, “me da una prueba de que yo pagué otra vez mi boleto”. Y gracias a Dios le devolvieron el dinero a mi hermano.

Y pagué y llegué. Tuve que esperar... Como llegué a las 7 de la mañana en Dallas y el avión salió hasta las 4 de la tarde en Dallas, ¡imagínese! Y de Dallas a la capital. Llegué como a las 7 y media llegué.

- ¿Y tú, Marta, estabas esperándolo o no?

(Marta) Sí, fuimos a esperarlo en el aeropuerto.

- ¿Y llegó puntual?

(Marta) No, se atrasó, porque habían dicho que iba a llegar antes de las 7 y casi llegó como a las 8.

(Juan) Sí, ya estábamos en el avión y dijo el piloto, “Nos vamos a atrasar una hora, porque hay un huracán o tornado pasando por quién sabe (dónde)”, dijo, “vamos a estar una hora aquí esperando”, ya estando adentro del avión. Esperamos una hora todavía allí. “¿Qué otra cosa irá a pasar? ¿Que caiga el avión?” Sí, eso esperaba yo.

Ya llegando a la capital, “¡ya estuvo!”, dije yo, y el otro día nos venimos (a Zacualpa).

- ¿Y se quedaron allá?

Sí, en un hotel, porque iba mi papá con ellos.

*¿Y tú, Marta, qué sentiste?*

- Y ¿era primera vez que ibas tú en el aeropuerto?

(Marta) Sí, era primera vez, nunca había ido, pero fue la primera vez que fui al aeropuerto.

- ¿Y qué sentiste cuando llegaba él?

(Marta) La verdad, la verdad, yo sentía, no sé, sentía yo para mí como que fuera un sueño, porque yo siempre pensaba de que tal vez no íbamos (a vernos), diría yo, que ya no iba a regresar o ya no íbamos estar juntos. Entonces, yo estaba allí, pero estaba pensando, “¿Será que es cierto o no, de que a él ya estamos esperando aquí?”, decía yo. Entonces, me sentí un poco extraña, me sentía un poco extraña de que él ya iba a venir.

- ¿Y tú, Juan, pensaste que venías al cielo?

Sí.

- ¿Y cuando fuiste a Estados Unidos también pensabas que ibas al cielo?

No, la verdad cuando yo iba a los Estados Unidos nunca pensé eso, siempre pensé que Estados Unidos era difícil. La mentalidad que tenía yo de Estados Unidos no era positiva, no era de aquello de que era bien bonito. No, yo siempre sabía, cómo era Estados Unidos. La diferencia es de que se gana un poco más, dependiendo de la suerte.

- Y cuando llegaste aquí a Zacualpa, ¿cómo sentiste el cambio?

Yo digo que entrando allá por Pachalum... Y era una temporada verdecita, que está dejando de llover, pero todavía está bonito todo. Sentí yo algo... ¡eso!... como que si estuviera

llegando al cielo. “No tendrá mucha diferencia llegar al cielo, de plano”, decía yo al sentir eso...

- Y la nena, ¿cómo la encontraste?

Sí, nos besamos. También ella empezó a platicar conmigo, como a interrogarme bastante. Y me hizo muchas preguntas. Casi toda la semana me anduvo haciendo preguntas... Me decía cualquier cosa, por ejemplo, me decía, me preguntaba si yo la iba acompañar cuando va para la escuela. Cosas así. Y, “¿Te gustaría jugar conmigo?”, me decía. Y si miraba en mí cualquier cosa, por ejemplo, “¿Y ese reloj, dónde lo compraste?” Cosas así. Cualquier cosa me preguntaba. Me preguntaba, no sé, quería saber de mí, quería jugar. Hacía algo y me decía, “Venga a ver lo que hice”, y ya iba yo a ver, y cosas así...

### *¿Y cómo volviste al mismo trabajo?*

Y como yo, cuando vine, traía eso de trabajar duro... Venía contento y todo, pero el otro día me fui con mi papá a trabajar al campo, porque yo no podía estar sentado así. Me sentía incómodo. Y cuando me dijeron, “Venga a comer”... con mis hermanas, ¡qué incómodo me sentí! No disfruté para nada. Decía yo, “¿Por qué se pierde tanto tiempo? Deberían todos estar trabajando”, decía yo, “si ahorita es hora de trabajar”, decía yo, “¡toda la mañana sin hacer nada ellos para preparar esta fiesta!”, decía yo. “Ah, ¡qué pérdida de tiempo!”, decía yo. Traía todavía eso, venía como que un poco acelerado yo.

Ahora lo que hago es, cuando tengo que trabajar, por ejemplo, cuando vendemos en la plaza, (lo que hago es) sacar todo rápido, ¿no? Ya sé ahora que los domingos y los jueves yo vendo en la plaza y es cuando tengo que trabajar duro, me levanto a las 4 de la mañana. Y (tengo que) armar todo, sacar toda mi mercadería, y todo eso, y desarmar todo otra vez. Pero son dos días nada más. Ya, digamos es un sistema de vida...

Pero si venía yo del trabajo allá con mi papá bien cansado y la nena decía, “Juguemos”, yo no podía decir que no. Jugaba yo bien cansado. “Nunca le voy a decir que no”, (pensaba), “no sólo no estuve con ella tanto tiempo y ¿para decirle que no?” Y ese tiempo empezó a jugar básquet o patear la pelota, y eso quería ella cuando empezamos a jugar. Y luego después, cantar, cuando yo tocaba la guitarra, o bailar, escuchando la música, cuando yo tocaba. Empezaba ella a entender (oír) la música y me preguntaba, como por ejemplo, “¿Y cómo crece un árbol?” O cosas así. “Y los pajaritos, ¿por qué vuelan tan alto?” O cosas así, cualquier cosa me preguntaba. Era algo asombroso para mí.

- Y tú, Marta, cuando vino él, tú eras la dueña y señora de todo lo que se hacía en la casa, ¿verdad? Ahora, viene él y, bueno, ya no eres tan dueña y señora de la casa, ¿no?

(Marta) La verdad es que por la relación que teníamos, que nos contábamos todo, yo no sentí tanta la diferencia. Como él siempre estuvo conmigo, a pesar de que estaba lejos, y lo que yo hacía él lo sabía, entonces, por eso, a mí no me afectó, digamos. Porque muchos así me decían, que cuando él iba a venir todo iba a cambiar, todo iba a cambiar... la comida y todo eso... Sí, que, “Cuando el esposo no está”, me decían, “uno puede hacer cualquier cosa”, me decían, “pero cuando ellos vienen”, me decían, “ya es diferente, porque uno ya está acostumbrado de estar solo, y que ellos vengán a cambiar todo”, me decían. Pero yo no sentí la diferencia. Era por lo mismo, de que él sabía lo que yo hacía... y tal vez eso me ayudó bastante... que no me afectó a mí...

(Juan)... nos llamamos todos los días, hablamos todos los días. Entonces yo fui descubriendo que yo la quería bastante, porque a veces uno no está convencido completamente de su pareja. Dije yo, “Aunque tenga yo a la Miss Universo aquí, yo sé que no voy a sentir nada por ella y no la voy a querer como

a ella”, decía yo. Entonces era algo muy importante para mí eso, porque estaba descubriendo yo lo que era el amor, ¿verdad?, que no era nada más placer, ni sexo, sino que era algo más, era algo diferente.

### *Algunos querían provocarme*

-Y respecto a la demás gente, no de la familia...

Cuando yo llegué aquí, yo sabía que muchos iban a provocarme para tener pleito en la calle. No sé por qué, yo lo sabía. Y así fue. “Bueno”, decían, “vos, hijo de tanto, que sólo babosada venís”. Yo miraba como que si no les escuchaba. “Va, ¿qué?”, decía yo. Para mí era estúpido compararme en discutir con ellos. Y la razón es porque en mi cerebro habían cosas que me decían que no vale la pena la persona que te está diciendo eso. “¡Está sufriendo por dentro!”, (pensaba). Y yo sabía eso. Entonces lo que hago es ver cómo ayudarlo con no llevar la contraria, porque se supone que “Yo ya descubrí ciertas cosas”, digo yo.

Incluso hay personas que han venido de los Estados Unidos... Vienen aquí, incluso XX viene. No avisó cuándo iba a venir. Llegó con su esposa a pegarla. Le dijo que era prostituta y que quién sabe qué. Y hasta tuvo problemas con su papá, su mamá... Se creía no sé quién, saber qué, y resultó en la cárcel. Ya después se dio cuenta de su realidad... de que estaba mal. Pero como que muchos se chiflan. No sé qué les pasa. En vez de aprender algo positivo, vienen más arruinados de como se fueron.

Por ejemplo, aquí tengo un vecino que... Muchos me han contado que cómo fastidia y maltrata. Y un día yo estaba con mi mamá y empezó a maltratar... empezó a decir montón de indirectas, y yo no le hice caso. No me aceptaba (lo que le decía). Dije yo, “Lástima que todavía andan en eso, lástima

que todavía su cerebro está programado así”, decía yo. “Y porque sólo venís de babosadas”, decía, y después va con palabras pesadas..., pero yo nada más le respondía como si nada. Se fue y después... No sé si estaba tomado. Y después, el otro día lo encontré en la calle, “¿Qué tal? Buenos días”, le dije yo. Y no me contestó o medio me contestó, pero ya estaba sano. Y el otro día también, “Buenas tardes”, le dije. Y ahora me habla. Y pasa bolo y no me fastidia para nada. “O sea”, dije yo, “mientras no se me venga encima, que me diga lo que se le pega la gana. Ahora, si se le viene encima a uno, pues ni modo de estar parado allí”, decía yo... Y cosas así aprende uno, porque allí donde yo trabajaba la mayoría de choferes eran choferes que habían estado en el *Army*... hablaban muy recio y razonaban mucho y me decían a mí “Aprende a trabajar bajo presión” o sea siempre usan la inteligencia. “El 80 por ciento el hombre es fuerte en la mente y tal vez un 20 por ciento en lo físico”, decían.

*Análisis:*

*sorpresas, choques, acomodamientos... renace la identidad*

Hasta aquí Juan con algunas palabras de Marta. Tenemos que cortarles la voz para entrar a analizar lo que han dicho, recordando que el hilo que vamos siguiendo es la construcción de la identidad del joven adulto retornado. Nos interesan sus pensamientos, sus sentimientos, sus pequeñas observaciones. El joven Juan regresa de EE.UU., con un deseo muy grande de llegar a su terruño, pero está consciente de muchas experiencias que trae que ya forman parte de sus hábitos, valoraciones y sistema de vida. Aunque más adelante oiremos y analizaremos la perspectiva de la mujer más sistemáticamente, aquí también aprovecharemos las observaciones, breves, pero llenas de sentido de la joven esposa.



Hay en el joven un *deseo*, que se le va haciendo *cada vez más incontenible*, de volver a su lugar de origen: “ya no me aguantaba estar allá”. Y mientras más se acerca, el deseo va generando presentimientos de que algo malo le va a suceder en el camino para no dejarlo llegar. “Yo tengo que cuidarme”, dice, como si estuviera pensando en las autoridades migratorias o en la policía que podría aparecerle con un requisito sorpresivo, ahora ya no impidiéndole la identidad norteamericana, sino la de retornado guatemalteco a Zacualpa. Siente como si hubiera una fuerza invisible que está empeñada en que no vuelva, cuando tiene que esperar y esperar en el aeropuerto. Dentro del avión se desespera. Este fuerte deseo está a la base de la reconstrucción de su identidad de origen, la cual, evidentemente, no es reconstrucción copia de lo que fue, como cuando después del terremoto se volvió a hacer la misma iglesia. Hay ya un gran cambio, pero la identidad, que es flexible, se mantiene. Él vuelve a ser de Zacualpa, ¡estando! en Zacualpa.

Cuando aterriza en Guatemala, entonces “ya estuvo”, dice. Pierde las premoniciones y abraza a los suyos que lo están esperando. No da detalles de este momento, únicamente que “nos besamos (con la nena)” y que estaban su esposa, también muy nerviosa, y su padre, además de otros. Pero el “cielo” del que él habla, todavía no está en sus manos. El cielo es Zacualpa con su hogar, sus familiares y gente del pueblo. Cuando se acerca, *lleva ojos positivos*, mirando los hermosos paisajes verdes de Pachalum. (No entran por Santa Cruz Quiché). “Sentí... como si estuviera llegando al cielo”. Su relato traspira alegría, sabrosura, saturación por la belleza de la naturaleza y una especie de sentimiento religioso que viene de la metáfora “cielo”. Él venía religiosamente muy tocado por una conversión que le había hecho volver a su esposa y a su tierra.

Es interesante fijarnos en el *contraste con la ida a EE.UU.* Niega que EE.UU. haya sido “un cielo” para él y dice de EE.UU., que él tenía de ese país una “mentalidad” (idea) no positiva, “no

bien bonita”. Se está comparando, otra vez, con los jóvenes más jóvenes de Zacualpa que viajan actualmente al norte, imaginándose que allá todo es maravilloso y que se puede entrar a trabajar sin pasar por la madeja enmarañada de los papeles. Él no pensaba así cuando se fue. Sin embargo, reconoce que la diferencia de EE.UU. con Guatemala es que allá “se gana un poco más... dependiendo de la suerte”. Es una apreciación económica, diríamos de relaciones de producción, no de relaciones de experiencia. Su experiencia vital allá ha hecho que, como dijimos, él sintiera que ya no se aguantaba un día más allá. Quería ver su tierra y especialmente a su esposa y su niña.

Una persona de su cielo es *la nena* de 5 años. En su encuentro con ella da detalles finos del comportamiento de ella que repercuten en la reconstrucción de su identidad, la de él. Algunos de ellos no le sorprenden, como que se besan. Otros, son sorpresa, no los había podido imaginar, aunque se hablaran frecuentemente por teléfono. Se refiere a toda la iniciativa que la pequeña despliega con él. La niña está inmensamente cambiada de como la dejó. El cambio en ella repercute en él: “Es algo asombroso para mí”, dice, refiriéndose a las preguntas que ella le hace. Algunas de estas preguntas nacen de la exigencia de cariño y compañía de la niña frente a su papá, tratándolo casi como compañero de juego. Otras, son preguntas ante las cosas que trae, como el reloj, cosas de EE.UU., país idealizado también por la niña. Otras, son preguntas filosóficas que los niños suelen hacer a esos años sin ser filósofos, pero que a él, amante de las experiencias profundas, le hacían pensar: “¿Cómo crece un árbol?”, “Los pajaritos, ¿por qué vuelan tan alto?”. El joven padre no tiene experiencia de cuidar niños. *Ahora se enfrenta a la nena que le exige ser padre.* Le impone la identidad de padre, no sólo romántica desde el teléfono, sino día a día, sin respetar el tiempo de trabajo y de descanso. En los EE.UU., él era dueño de su descanso y el trabajo estaba apartado de cualquier relación familiar, aunque como ya vimos en el caso de Camilo, continuamente entre trabajo y

descanso hubiera una relación tensa. El joven adulto comienza a reconstruir de cerca, al contacto con su hija, la identidad de padre que sólo actualizaba vía teléfono y vía remesas.

La otra persona de su cielo es *la joven esposa*. Los últimos meses antes de volver el joven, se hablaban a diario por teléfono, incluso varias veces al día en algunos momentos. Parece haber habido una crisis matrimonial superada en esta vuelta enamorada a la esposa. “Yo fui descubriendo que yo la quería bastante”, dice, lo que significa que en sí mismo Juan fue sacando a luz ante sus propios ojos algo de su propio yo que tenía oculto, que era el amor a ella. Y esta experiencia fue una enseñanza para él de lo que es el amor, en general, diferente del sexo, y de las apariencias externas de la belleza de una Miss Universo. Una *experiencia de maduración* que influía en su identidad como esposo de esa joven de Zacualpa y en su identidad con su pueblo.

*Desde la perspectiva de ella*, el encuentro fácil con su esposo responde también a esa comunicación telefónica que mantenían y, por eso, dice “yo no sentí diferencia... (porque) él sabía lo que yo hacía”. Aunque muchas personas, seguramente mujeres, la habían prevenido con que “todo iba a cambiar” cuando él viniera, que el esposo se metería hasta en la cocina a cambiar dietas, que le recortaría la libertad de “hacer cualquier cosa” sin preguntarle a nadie, sin embargo, ella dice que “yo no sentí diferencia”, cuando él llegó. Sin embargo, hay una palabra que ella dice que denota su estado de ánimo preocupado, cuando lo esperaba en el aeropuerto. Dice que se sentía “un poco extraña”. Por un lado, viviendo un sueño de algo que parecía imposible (volver a estar juntos), pero por otro lado, “extraña”, es decir, no reconociéndose a sí misma completamente, como si no supiera cómo ese sueño se haría realidad. Al no reconocerse a sí misma, ella también está reconstruyendo su identidad, como lo veremos en otra parte (probablemente otro libro), al enfocar a las jóvenes adultas que no migran.



*se hablaban a diario*

El joven se contrasta a sí mismo con la actitud de muchos *migrantes que vuelven “arruinados”* y celosos, tratando de sorprender a la esposa en adulterio, razón por la cual no avisan qué día llegarán, e incluso insultándola como prostituta y dándole de golpes. Son migrantes que en vez de aprender “algo positivo” en EE.UU., “se chiflan” y luego se “creen no sé quién”, es decir, machistas, frente a sus esposas, y orgullosos, en general, frente a sus padres y frente a la autoridad misma, y por eso, a veces caen en la cárcel. Mediante esta observación recordamos que con el análisis de la construcción de la identidad de Juan no estamos queriendo decir que Juan es la regla general. El análisis lo que hace es mostrar los elementos en juego de esa identidad, no las articulaciones que se generan con ellos. Aquí tenemos la referencia

a un estilo de identidad de migrante retornado, distinto del de Juan, el de los maridos celosos y arruinados o la referencia a procesos distintos de readopción de la identidad de retornado, porque el joven adulto al que él se refiere y que hemos dejado en el anonimato (XX), dejó luego esa actitud violenta contra su esposa. Él mismo dice: “Ya después se dio cuenta de su realidad... de que estaba mal”.<sup>31</sup>

También *los familiares* forman parte de ese cielo. El encuentro a que hace referencia Juan sucede al día siguiente de su llegada, cuando le hacen una fiesta de familia en la casa de sus padres en la aldea. Él llega, con la mentalidad del trabajo, a ayudar a su papá en la milpa. Entonces, registra él una disonancia entre las experiencias que él trae de los EE.UU. y las costumbres del lugar. Aquí es al revés del encuentro con la niña, porque él la ve muy cambiada y él se siente que no ha cambiado, pero frente a las costumbres del lugar él siente que no han cambiado mientras él, sí, mucho. “Me sentía incómodo... No disfruté para nada” (la fiesta). Sentía la contradicción entre la experiencia del trabajo contado por minutos y medido en dólares y la fiesta que le parecía una pérdida de tiempo y de dinero. *En la aldea, se mezclaban trabajo y fiesta*, mientras en EE.UU. una cosa era trabajo y otra cosa, fiesta. Y la contradicción no sólo se refiere a su persona, sino al sistema, porque dice que “deberían estar todos trabajando”. “El trabajo duro” se ha hecho un hábito en él, una valoración, un poco parte de lo que él es, de su identidad, diríamos.

Según pasaron los días, él buscó un *acomodamiento a las costumbres* de su pueblo y éste consistió en no abandonar la valoración del “trabajo duro”, sino restringirlo a ciertos días, jueves y domingo, los

31 Como estamos valiéndonos de testimonios sin ocultar la identidad de las personas, cosa imposible en un pueblo pequeño, donde aunque cambiáramos los nombres se averiguaría quién es la persona que habla, por eso no hemos utilizado otros testimonios de jóvenes adultos, como el de éste al que se hace referencia aquí, que serían muy ricos para el análisis, pero dañarían la privacidad de las personas.

días de plaza, cuando tendría que levantarse muy temprano y estar todo el día en el mercado. Ignoramos cómo, tanto los familiares, como el pueblo, poco a poco van también acomodándose a esta experiencia de trabajo de algunos de los migrantes retornados. Se trata de todo “un sistema de vida”, no un detalle solamente (el trabajo), sino de un conjunto de costumbres articuladas entre sí, de modo que si una cambia, todas cambian. Esta consideración nos llevaría al estudio del cambio en todo sentido, económico, político y social, de la comunidad, por virtud, no sólo de las remesas, económicas y culturales, sino de la remesa viva que son los migrantes retornados, pocos, pero muy incisivos.

Respecto a la *gente del pueblo*, el encuentro con quien viene del norte no está exento de fricciones, en este caso, dice Juan, de provocaciones. Él “sabía” que se darían esas provocaciones. Significa que se da un ambiente de cierta antipatía de alguna gente del pueblo, tal vez jóvenes de la misma edad que no han podido migrar, frente a los retornados, por una *actitud de superioridad* que traen éstos. Esa superioridad es la que los provocadores que no han migrado califican con la expresión: “sólo babosadas venís”, es decir, que viene dando muestras de creerse mucho, pero todo eso es vacío, despreciable, “babosadas”. El retornado no acepta la provocación, más, si el provocador anda con tragos: “no llevarle la contraria”. En esta reacción se cuele cierta superioridad propia del que siente que ha aprendido en los EE.UU. unas actitudes de resistencia a las palabras fuertes de las que carece el que no ha tenido esa experiencia. Por eso, en un lapsus muy interesante, Juan dice que sería “estúpido compararme” a discutir con él. Quiere decir, “pararme” a discutir, expresión que no implicaría superioridad, pero se le escapa, se le resbala de la boca (eso es lapsus) la palabra “compararme”. La comparación en la que el retornado sale superior tiene que ver con la fuerza “de la mente”. El que se ha quedado en Zacualpa, “todavía su cerebro está programado así”, es decir,

débilmente, sin control sobre las ideas e impulsos de violencia. En cambio, en el cerebro de él no caben esas ideas, más bien le da lástima ver cómo el que lo provoca tiene un problema psicológico: “¡Está sufriendo por dentro! Y yo sabía eso”.

Por fin, en esta rica narración de Juan aparece también la conciencia de que él, por la experiencia de EE.UU., ha logrado un avance para *superar esa violencia propia de mucha gente* de su pueblo. Aunque parezca exagerado fijarnos en ciertas palabras, no por acaso han salido de la boca de Juan. Dice: “lástima que todavía andan en eso, lástima que todavía su cerebro está programado así”. En la palabra “todavía” repetida dos veces se encuentra el rechazo a ese pasado, que no sólo es de una persona, sino de muchas que todavía “andan” en eso, y el rechazo a un tipo de reacción “programada”, es decir, parecida a la de una máquina, dirigida desde fuera por un ser pensante.

*En resumen*, la identidad del joven adulto, se reconstruye como retornado desde que le va naciendo la decisión de regresar al evaluar su vida y su trabajo y compararla con la felicidad de estar en Guatemala. El deseo crece y se hace fuerte. La identidad del retorno se ve amenazada por la misma autoridad norteamericana que amenazó al joven por trabajar e integrarse en la sociedad del norte. Y al llegar, el encuentro con la belleza del lugar. Todo son ojos positivos. Los abrazos con la familia. Pero luego, el choque porque o él no ha cambiado y los suyos han cambiado (la nena) o él ha cambiado mucho y los suyos están estáticos (costumbres: trabajo y fiesta). Su identidad se va acomodando, va tomando conciencia de su paternidad y de su calidad de esposo, de lo que eso significa en la práctica. Y sectores del pueblo también lo remodelan. Lo ven orgulloso: ante los que no han viajado, el que viene del norte trae una identidad de superioridad y desprecio a ellos. No niega en sus reacciones que en efecto tiene algo de lo que ellos carecen, la experiencia de EE.UU. Es un migrante, aunque retornado, es un migrante, es

decir, alguien que ha atesorado las experiencias de la migración. No reacciona como se lo imaginan los que lo provocan, pero sí reacciona con experiencias aprendidas en el norte que demuestran, sin mostrar orgullo, que es superior por su control mental y por el aprecio que tiene de sí mismo, como veremos adelante. Es un joven adulto con responsabilidades que marcan la diferencia de generaciones frente a la juventud más joven que apenas está abriendo los ojos y se quiere ir al norte sin saber las dificultades que hay allá. Parecería que él contemplara a Carlos y Camilo que se fueron de adolescentes a los EE.UU. sin saber dónde caer, sólo que ahora por el aumento del número de migrantes de Zacualpa en EE.UU., las redes son más fáciles de ubicar en el norte, aunque los empleos sean más difíciles de encontrar.

### **Identidad, cultura y autoestima: reflexiones de Juan**

Juan es un poco filósofo. Nos ayudaremos de sus reflexiones para profundizar en la identidad del migrante retornado. Sus palabras no incluyen esta terminología, pero insisten en algunos aspectos, especialmente los valorativos, que iluminan el núcleo de la identidad, como venimos entendiéndola, el sentido. Ponen de relieve el enfoque de la construcción de la autoestima y del descubrimiento de la propia persona para llegar a ese sentido, de modo que desde un principio en su discusión él distingue entre identidades que son falsas y aquellas que son auténticas.

No hemos querido transcribir textualmente los trozos de la entrevista con la idea de aligerar el texto. Aunque Juan tiene mucha profundidad, sin embargo, no fue sistemático en la entrevista y resulta un poco difícil seguirlo. Hemos preferido, por eso, dejar únicamente nuestra sistematización, apuntando siempre a sus propias palabras que aparecen entre comillas.



Sus reflexiones, sin embargo, no deberían llevarnos a pensar que todos los migrantes retornados piensan como él. Arriba ya lo encontramos a él distanciándose del estilo identitario de muchos. Sin embargo, nos da puntos de referencia sobre factores que son imprescindibles para la explicación de la construcción de la identidad que aquí estudiamos.

### *La identidad crítica y la distorsión de la historia*

En esa entrevista hay un momento en que Juan se *identifica* a sí mismo. Dice que es “un emigrante, habiendo vivido eso en Estados Unidos”, es decir, dice que es un migrante que en los EE.UU. ha vivido “eso” que narra. Eso que narra son las experiencias propias del norte. Se diferencia, entonces, de los que viven en Zacualpa, porque él posee esas experiencias y ellos no. También se diferencia de los que no han retornado permanentemente de Estados Unidos, porque él narra esas experiencias desde la decisión y desde el hecho de haber retornado. La identidad de Juan tiene, pues, esos dos cúmulos de experiencia, el de la migración y el del retorno.

Su identidad se expresa en *la historia* que narra. Desde que oímos la voz de Carlos salió el tema de la historia, que en Juan aparece de nuevo: “yo he compartido con muchos”, dice Juan. La historia es la expresión de su identidad que abarca la migración y el retorno. Pero, cosa que no analizamos en el caso de Carlos, la historia tiene públicos muy diferentes, ante los que se narra, públicos que la escuchan o no quieren escucharla, públicos que la comentan o sólo la escuchan silenciosamente, etc. Esta diversidad de públicos ante los cuales se narra la historia, de alguna manera contribuye para que la identidad del que narra su historia se construya. La identidad no se construye sin voces que respondan u oídos que escuchen.

Juan menciona *dos públicos principales*, que en ambos casos parece que son de hombres: el de los que no han ido a los Estados Unidos y el de los que han ido y han retornado. Ante los primeros es fácil narrar una historia distorsionada, pero ante los segundos es más difícil hacer esto, porque tienen el conocimiento para corregirla. Los que han ido al norte y vuelto pueden decirle al que narra su historia: “eso no es cierto, definitivamente no es cierto”, cosa que no pueden hacer los que no han emigrado.

Juan allí introduce el tema de *la distorsión de la historia*. Se distorsiona, cuando se *niegan* experiencias tenidas en EE.UU. que parecen humillantes: “las niego llegando aquí”, dice. Menciona algunas de ellas, como la experiencia de trabajos “asquerosos”, por ejemplo, lavar el excremento de los marranos de los trailers o haber tenido sentimientos de debilidad, por ejemplo, la añoranza y la tristeza por las que él dice que pasan todos los migrantes en EE.UU.: “siempre extraña (uno) su país”.

La distorsión de la historia se da también por el otro extremo, como *exageración* de proezas y de bienestar. Menciona él un ejemplo, pero se pueden encontrar muchísimos en las historias infladas de los migrantes que exaltan las apariencias. El ejemplo es de los que hablan de sus trabajos en restaurantes de lujo, como si ése fuera un gran éxito y una cosa para presumir. Dicen: “trabajé en un restaurante bien limpiecito y todo”, pero no por ser de lujo la paga era alta, como lo dice Juan por su propia experiencia: yo también “trabajé en un restaurante de lujo, pero no ganaba bien”. Podía estar “bien vestidito y limpio, pero no ganaba bien”, como donde el trabajo era entre excrementos de animales. O sea que no es el vestido y la limpieza lo que califica el trabajo de bueno, sino la cantidad del dinero, y eso, ocultan muchos en sus historias al presentar sólo las apariencias.

Juan da una *interpretación* particular a la distorsión de la historia con un concepto que para él tiene muchas vivencias: *la autoestima*. La negación de la historia verdadera o su exageración tiene su

fundamento en que esas personas “no quieren aceptar la realidad” y cifran su autoestima en algo falso. Refiriéndose a sí mismo dice: “mi autoestima no está allí”, es decir, no está en presentar imágenes falsas de sí mismo.

La interpretación de la distorsión de la historia se profundiza más cuando del bajo nivel de autoestima pasa a *la solución* que se puede dar a esa situación, refiriéndose a heridas que hay que sanar. Dice él de esas personas que se engrandecen con sus historias: “hay que curar todavía ciertas cosas”. La solución es la curación de heridas, porque la autoestima baja se debe a ellas.

De esta reflexión sobre la historia distorsionada, sacamos en *conclusión*, que si la historia de las experiencias en el norte es la expresión de la identidad, entonces, la identidad del migrante retornado puede ser más o menos falsa, más o menos tambaleante, porque se asienta sobre una autoestima equivocada, dubitativa, que no coincide con la realidad. Además, se puede concluir que puede haber una *identidad crítica*, que reflexiona sobre la autenticidad y verdad de la propia historia, porque está cimentada sobre una autoestima firme y verdadera, como la que Juan dice que tiene, y una identidad no crítica, como es la de muchos otros, a quienes él critica.

Esta distinción entre identidad crítica y no crítica nos introduce peligrosamente en el terreno de la *ética*. Allí hemos sido llevados por este joven. Y no podemos salir de ese terreno, porque constantemente está hablando de valores y valoraciones. Su perspectiva identitaria es eminentemente *valorativa*. Lo veremos en el terreno de la cultura. Por lo demás, también nos regresa a la pregunta planteada sobre la identidad y el sentido, si era posible tener una identidad sin sentido, o aplastada por la jerarquía victimizante de la sociedad, o desorientada en las relaciones de descanso agitado y accidentado. Veamos pues, adónde nos lleva el pensamiento de Juan en el terreno de la cultura.

### *Tengo mi cultura y la tengo que valorar*

El tema de la cultura es un tema de mucha discusión, cuando se evalúa el efecto de la migración internacional. Con la migración a los EE.UU. ¿Se deja la cultura? ¿No se deja? ¿Pretendemos, desde el análisis y la investigación, que los pueblos permanezcan estáticos? ¿No aprenden algo en los EE.UU.? Etcétera, etcétera.

El tema de la cultura tiene relación estrecha con el de la identidad.

Para el joven, que le ha dado mucha vuelta a esta problemática, cada grupo nacional en los EE.UU., como el de los americanos, los chinos, los hindúes, los guatemaltecos, “tiene su cultura”. *No da él ninguna definición de cultura, pero da ejemplos*, como la comida (la hora en que comen los chinos), el vestido (el pantalón de las mujeres), las costumbres del hogar. En el caso del hogar, cuando el hombre es guatemalteco y la mujer es hawaiana/americana, se da “un choque de culturas”, porque él trae unas costumbres y ella otras.

Ordinariamente, Juan se *identifica como guatemalteco* y cuando habla del regreso al lugar de origen, no dice “Zacualpa”, sino dice “Guatemala”, que es “mi país”. Esta forma de hablar al presentarse a sí mismo en la entrevista, es decir, esta forma de identificarse, supone una costumbre anterior que ha sido aprendida o al menos acentuada en los EE.UU. de reconocerse más como guatemalteco que como maya, o como kiché, o menos como zacualpense, porque mientras más se particulariza la identidad cultural resulta más difícil de ser reconocida por gente que a duras penas sabrá dónde está Guatemala. Sin embargo, él no da esta explicación de su manera de autoidentificarse. La estamos suponiendo después de oírlo hablar y de ver cómo se relaciona en su historia con las personas en EE.UU. Siempre es él, “¡guatemalteco!”

Sin embargo, el joven incluye *el idioma* (“el dialecto”) como otro componente o señal de la existencia de una cultura (o identidad) distinta y narra sin vergüenza que él hablaba, también sin vergüenza, el idioma kiché ante algunos migrantes, los cuales, sin embargo, no le respondían en el mismo “dialecto”. Él hablaba kiché y se presentaba como kiché. Tenía la identidad kiché. Pero a la vez, es una persona kiché que sabe castellano y que usaba este idioma al hablar con los hijos e hijas de las personas mayas de Huehuetenango, quienes le respondían en “dialecto”, el idioma de alguno de los pueblos de ese departamento, o en inglés. Es decir, no se reconocían como parlantes de castellano, aunque él sobreentiende que lo sabían. Al hablar de la situación de estos últimos, él ya no usa el término de “choque de culturas”, sino que usa una expresión despectiva “un chirmol bien hecho”. Es evidente que cuando a él no le respondían en castellano a él le sentaba mal, porque era como desconocerlo como guatemalteco con un aire de superioridad.

Cuando explica el caso de los migrantes kichés, él entra al terreno de las valoraciones y refleja su propia identidad, como migrante retornado. La negativa de esos kichés a hablar su propio idioma está acompañada de una reacción subjetiva de ellos que apunta a algo profundo, cercano a lo que llamamos identidad: “se molestan”, dice, se molestan cuando se les habla así. Se sienten identificados de una manera que quieren ocultar. El joven atribuye esta molestia a una transformación que afecta toda la personalidad, porque dice que “*han cambiado la forma de su pensar completamente*”. Entonces, acude de nuevo a su explicación favorita, la de la *autoestima*. Como es una persona que adquirió mucha experiencia de manejo de carros en EE.UU., no es raro que compare la autoestima con algo así como el nivel del aceite: la autoestima “no está a su nivel”. Eso es lo que les sucede a esos kichés que no quieren aparecer como kichés en EE.UU., que tienen su autoestima baja y por eso se avergüenzan de ser lo

que son: kichés. Por el contrario, el joven que les habla en *kiché*, no se avergüenza de ello porque siente que tiene su autoestima alta, en el sentido de que acepta la realidad y reconoce lo que es. Es lo que dice.

Volviendo al caso de los *jóvenes de padres mayas de Huehuetenango*, el joven tiene una reacción de disgusto, como dijimos, cuando no le contestan en castellano, y refleja su identidad como joven kiché que habla castellano, como guatemalteco. Él no es únicamente parlante del *kiché*, también es parlante del castellano y se siente despreciado cuando no le contestan en castellano. Por eso, él reacciona despectivamente y llama “chirmol bien hecho” a esa situación cultural en que está creciendo esa juventud maya americanizada que desprecia a los que hablan castellano, como él, y se niegan a utilizar una lengua franca que no sea el inglés, negando así no sólo una mayanización en castellano entre distintos pueblos indígenas de Guatemala, sino una mayanización que cruce las fronteras entre Guatemala y EE.UU.



*empecé a valorar más mi cultura*

Pero siguiendo con la reflexión de la relación cultural entre el guatemalteco y las otras culturas en EE.UU., el migrante retornado que es este joven, dice que “yo tengo mi cultura y la tengo que valorar”. *Esta valoración no surgió de la noche a la mañana*, sino que se dio a través de un *proceso*. Dice él, que “yo me di cuenta de muchas realidades y empecé a valorar más mi cultura”. También dice que “yo empecé a valorar más mi personalidad”. Es decir, que en la valoración de la cultura también tuvo que ver la valoración de la autoestima.

Los *argumentos* que utiliza para defender esta valoración no son sólidos. Él mismo ve su debilidad, ya que, aunque se muestra muy decidido en la valoración de su cultura y por eso volvió a Guatemala, sin embargo, hay circunstancias que no alcanza a explicar bien. La debilidad de los argumentos es un dejo de esencialismo. Dice, por ejemplo, “el gringo no puede hacer lo que hace el guatemalteco” y, por consiguiente, el guatemalteco tampoco lo que hace el gringo. Es como si las culturas de que habla estuvieran congeladas. Además, acude a una razón religiosa: “así los crearon”, es decir, Dios creó al gringo gringo y al guatemalteco guatemalteco y si pretenden cambiar su cultura (identidad) están yendo contra el plan de Dios que es fijo.

Pero decimos que es un “dejo” de *esencialismo*, porque en su expresión, aunque suele ser muy exacto en sus palabras, sólo está mostrando la gran dificultad que existe de adoptar la otra cultura, no una total imposibilidad. La prueba es la circunstancia de su hermano casado con una hawaiana. Su juicio allí es mucho más flexible y más personal, porque dice que “si eso me hace bien, adopto esa cultura”, con lo cual está diciendo dos cosas, una, que aunque sea difícil, es posible adoptar la otra cultura a través del matrimonio, y dos, que el criterio es el bien personal: “si eso me hace bien”.

El *bien* de que habla tiene dos caras o dos manifestaciones. Una es el gusto que se siente viviendo de esa manera cultural distinta. Si su hermano se “hace a la cultura de ella” y se fuera a vivir a Hawai sólo podría hacerlo, si logra “sentirse a gusto como viven ellos (los hawaianos)”. Igualmente, si ella viniera a vivir a Guatemala, sólo sería posible si se sintiera a gusto. La otra cara es más profunda y es la que decide si una persona se siente a gusto consigo misma. Es el *sentido*. Si “se vive así como sin sentido”, entonces no se puede vivir a gusto. Juan trae a colación el sentido de la vida, cuando habla del matrimonio bicultural de su hermano y dice que lo fundamental en que ese matrimonio bicultural tenga sentido es que puedan *compartir*: “si no comparten, viven así como sin sentido”. Entonces, no es tanto una tajante disyunción de “hacerse ella a la cultura de él o él a ella”, sino algo más flexible y más compartido.

Una relación más llevadera que la tensión sufrida en un matrimonio intercultural es la del respeto mutuo entre culturas. “La cuestión es respetar” la diferencia existente entre ellas. Pero esa diferencia no es separación, sino unidad. *Respeto en la unidad*. Y no una unidad extrínseca, sino de experiencias profundas, como las religiosas: “hacernos uno en pensamiento”, dice. Aquí se trasluce la relación del guatemalteco kiché con otras culturas en la iglesia, relación que después traspondrá a su relación de indígena con ladinos en la iglesia de Zacualpa al retornar. En un lenguaje cristiano afirma que “lo que nos une es Jesús”. Se trata de una misma fe en distintas culturas.

Con el encuentro de diversas culturas en la fe cristiana no negamos la posibilidad de encuentros de diversas culturas en alguna fe no cristiana o en espiritualidades humanitarias, donde la religión maya (contradistinta con la cristiana) pudiera sentirse “a gusto”, “con sentido”, “compartiendo” “en unidad de pensamiento”. Pero, el hecho es que las iglesias cristianas (católicas y evangélicas) en EE.UU. parecen hasta el momento, a pesar



de sus deficiencias, tener más capacidad de ofrecer un espacio de encuentro a los migrantes de Zacualpa que otras, a juzgar por el tema recurrente sobre su presencia en las entrevistas, no sólo la de Juan.<sup>32</sup>

En cuanto a la *discriminación que existe en Zacualpa*, él acentúa más la que se refiere a la relación económica y a la relación entre la pequeña ciudad y las aldeas. Zacualpa es un pueblo donde no se ha dado ese respeto mutuo entre las culturas (indígena y ladina) y la violencia sufrida durante el período del conflicto armado interno es testigo del carácter genocida que adquirió. Sin embargo, él no acentúa la discriminación cultural y racial en el relato, sino más esas otras dos relaciones vistas en una sola que es la *relación rural urbana* que supone la diferencia *económica*, posiblemente porque la misma migración internacional en la que participan ladinos e indígenas ha ido creando una clase social indígena urbana, a la que él pertenece, que se distingue de la rural.

El migrante retornado urbano indígena, que es Juan, se preocupa por la existencia de esa discriminación económica y social y, como comerciante que es, se fija en las transacciones de “los que viven en la montaña” (las aldeas retiradas) y en el precio de explotación que se paga por sus productos (papas) y el traslado de ellos (aguacates). La comparación con los precios del norte le ha abierto los ojos a la pobreza de los productores campesinos y a la injusticia que sufren: es una “cosa que no pasa en EE.UU.” Se suma a esa explotación el tono agresivo que se practica en el

---

32 La catástrofe del catolicismo norteamericano durante las últimas cuatro décadas en los EE.UU. se compensa con el surgimiento sorpresivo del número de la población católica hispana y de su participación en las iglesias repletas de fieles, no sólo en Los Angeles California, sino en otras partes del país, donde la población hispana ha alcanzado a ser el 39% de la población católica, es decir, más de 25 millones de personas. Este crecimiento se debe a la inmigración desde América Latina (Rief: 2006). Este fenómeno del catolicismo, que es una religión cristiana, es el que hace posible que la fe cristiana pueda servir de punto de unión entre diversas culturas, como dice Juan.

regateo de las personas que no quieren pagar ni 50 centavos por un aguacate y exclaman, “¡Aah! ¿50 centavos? ¡Nooo!”. Todo lo cual, en sus palabras, “es una ofensa para el agricultor”, porque mientras se regatea por 50 centavos, por allí pasa el hijo de la señora que le ha comprado a éste un helado por 10 quetzales. No dice si esa señora es ladina o indígena. No lo dice, ni lo deja entrever. Podría ser él mismo que le ha comprado a su nena ese helado, porque en la crítica que hace a esa situación él se incluye a sí mismo. Por eso, se preocupa. Juan es un *retornado con conciencia social*. Es un miembro de una clase media urbana emergente que no deja de reflexionar sobre esos temas.

De allí le nace la inquietud de “cómo colaborar para que nuestro pueblo sea mejor”. Las respuestas que da a esta pregunta son pequeños parches insignificantes, como pagar tres quetzales al lustrador. Pero la inquietud allí está en la identidad crítica de este joven como *potencial que podría encauzarse a transformaciones más profundas*.

### *En el norte descubrí lo que vale Guatemala*

La valoración de la propia cultura no significó para este joven retornado una cerrazón al aprendizaje. Por el contrario, durante la estancia en el norte estuvo en un continuo proceso de “descubrimiento”, de toma de conciencia (“darme cuenta”), de conocimiento de realidades, de inicio de valoraciones (“empecé a valorar”), en fin, de aprendizaje (“aprendí a enfrentarme con mi soledad”). No da realce el joven a aprendizajes técnicos (manejar máquinas), ni a aprendizaje de la lengua (aprendió inglés), sino más a los *descubrimientos subjetivos* que fue haciendo, entre ellos, cómo enfrentarse a su soledad.

¿Qué cosas descubrió? Dice, “Yo pienso que yo estoy contento de haber ido allá, porque descubrí la realidad de mi país, la realidad de Estados Unidos y, podríamos decir, la realidad del

mundo”. El descubrimiento de la *realidad de Guatemala* se da principalmente por dos vías que se refuerzan. Una es por la perspectiva que tienen otros que no son guatemaltecos sobre Guatemala, como aparece en los medios de comunicación: “sale allí (en la TV) cómo sufre Guatemala o las cosas buenas que tiene”. El ver *cómo otros miran a Guatemala* hace descubrir realidades que se conocían pero no se valoraban, ni como sufrimiento digno de publicarse, ni como bellezas, cualidades, facilidades que son buenas para la vida. La otra vía es *por la ausencia*, porque al no estar en Guatemala se echa de menos lo que no se tiene: “aquí en nuestro país a veces uno no valora lo que uno tiene”. Hace falta “no tenerla”, para valorar a Guatemala. Eso es estar lejos de Guatemala.

Este descubrimiento lo hacen los migrantes en los EE.UU., pero los que no retornan, se quedan con la añoranza de la patria maravillosa, una añoranza no efectiva, porque no vuelven, mientras el migrante retornado *saca de la idealización esa imagen y la traduce a decisión*, y cuando regresa, desde su perspectiva en el país, dice, “eso me hace sentirme bien”. Ya no mantiene la idealización del país, porque lo tiene. Pero tampoco mantiene la idealización de los EE.UU., aunque no los tiene, porque los conoció y por eso se vino. Sino lo que le da gusto es haber tenido la experiencia de ese descubrimiento, gracias al cual retornó.

*El descubrimiento de los EE.UU.* no es sólo un conocimiento, sino también una valoración. Para este joven retornado, EE.UU. es “una realidad muy fea”. Menciona dos instancias. Una es que en EE.UU. primero es el trabajo y después Dios. Según la experiencia de trabajo de este joven descrita arriba en la gran compañía, el trabajo es el dinero. Primero el dinero y después Dios. Y la otra instancia es la realidad de muchos ricos en EE.UU. que a pesar de su dinero “no viven felices”, “se suicidan”, “toman mucho”, “usan mucha droga”, especialmente los jóvenes, hijos de ellos. En EE.UU. hay mucha opulencia. Él mismo trabajó en

un restaurante donde se tiraba la comida. Pero esa riqueza no hace la felicidad. Por eso, valoró más la realidad de su país, “aunque tenga muchos defectos”, y valoró “la oportunidad que Dios le da a uno de vivir” en él. Y retornó.

Ese descubrimiento comparativo de la realidad de EE.UU. y la de Guatemala no es sólo objetiva, extrínseca a la persona, sino implica *un descubrimiento propio*. Recordemos la cita: “empecé a valorar más mi cultura y empecé a valorar más mi personalidad”. Es un descubrimiento que lleva a elevar el *nivel de autoestima personal* y desde esa autoestima, a descubrir la realidad de oportunidades de Guatemala. Y también es un descubrimiento de la *felicidad concreta para sí mismo*. El dinero que ganaba con 13.50 dólares la hora extra, “me di cuenta que... no me hacía feliz”. Ni “volverse millonario”, ni “tener de todo” lo hacía feliz. Entonces es cuando empieza a sentirse desgraciado en EE.UU. y ya no aguantaba a estar un día más, como lo vimos al relatar su vuelta. Es un descubrimiento que lo lleva a *una decisión*: “decidí mejor valorar a mi hija y a mi esposa”. Y se volvió.

Otra cosa que aprendió es a *vivir dignamente en soledad*: “aprendí a enfrentarme de tú a tú con mi soledad”. Una novedad cultural dentro de los migrantes que viven amontonados cinco o seis, sin privacidad, en un pequeño apartamento, a veces tres en un mismo cuarto, aunque sin “intimidad” (vivir solo). Novedad cultural hecha posible por un salario más alto de lo común entre ellos, pero para la cual no bastaba el dinero, sino también la valentía. Por eso, “enfrentarse”, porque a la soledad se le teme. Y en esa soledad aparece el otro aprendizaje clave para la decisión de volver a Guatemala: “aprendí a ser *amigo con mi esposa*”. Sin la intimidad de la soledad no podía hablarle por teléfono. Son dos aprendizajes que él pone en paralelo, el de la soledad y el de la amistad con su esposa. Así es como llega a “valorar a su hija y esposa” como tesoro que da más felicidad que la que pueden tener los millonarios con todo su dinero en los EE.UU.

Reconoce él que el enfrentamiento con *la soledad es un hecho casi insoslayable* para todos los migrantes en EE.UU., pero se trata ya no de un enfrentamiento “de tú a tú”, como él dice, para saber vivir en soledad, sino de una realidad avasalladora que “llega a dar depresión y ansiedad” y, como reacción inmediata, sin reflexión, sin la búsqueda de valoraciones, “lo primero que hacen es tomar”. Y entonces, se van a su cuarto y “no hay otra cosa más que hacer que estar encerrado todo el tiempo y tomar. Eso es lo que más pasa allá, que muchos se tiran al vicio de tomar o de mujerear mucho... buscan andar con mujeres... y hasta se llegan a endrogar”. Todo lo cual coincide con la visión de Camilo, aunque él no hablara del aprendizaje de vivir en soledad, ni de valorar a la esposa, que entonces no tenía.

Todo este descubrimiento tiene una *clave religiosa*: “gracias a Dios me di cuenta”, dice. También, que “he descubierto que el único camino que debo seguir y que tiene sentido en este mundo es Jesús y decidí mejor dejar el trabajo y venirme”. Por eso, dice que al volver a Zacualpa “me comprometí con la iglesia”, cosa que en EE.UU., “ni pasársele por la mente”, y le dieron “gananas de ir” a la iglesia.

Se trata de una *experiencia religiosa que no le nace en EE.UU.*, sino que traía en rescoldo desde que a los 18 años hizo en la Antigua Guatemala los cursillos de cristiandad, invitado por un ladino de Zacualpa. Cuenta que el momento de más impacto fue cuando al final del cursillo, los cocineros se presentaron a decirles que si no hubiera sido por una señora, no hubieran podido darles de comer. “¡Que venga, que venga!”, decían, y la señora se negaba a salir. Hasta que por fin aparecen con la imagen de la Virgen.

¡Qué trancazo! Yo tenía complejos de que no sentía afecto a mi mamá. Desde ese momento, empezó una experiencia diferente, como que trascendía yo algo, como que sentía algo inexplicable... Fue lo que más me impactó a mí. Y allí aprendí eso de la autoestima, que éramos iguales.

Ahora ya siento que somos iguales, ni color, ni tamaño. Decía uno: “Tanto que nos creemos... Si usted tiene duda de que somos iguales, vaya al cementerio y escarbe y verá que somos la misma mierda”.

Así se amarra la experiencia religiosa con la *autoestima*, de la que tanto habla, y con la aceptación de su propia *madre*, también religiosamente simbolizada. La autoestima significa aquí valoración propia, como indígena, frente a los ladinos de otros lugares (los participantes del cursillo), y convencimiento de que “somos iguales”. La aceptación de la madre es aceptación de su propio origen como indígena, en un pueblo donde la discriminación racial y étnica han sido muy fuertes. Entonces, aunque decíamos arriba que no acentúa la discriminación étnica y racial, sino la de explotación del habitante de la ciudad hacia el aldeano, en el fondo más sentido, *más íntimo*, está el problema de haberse sentido inseguro en su identidad y haber ganado esa firmeza gracias a la autoestima en un clima religioso.

Al narrar el aprendizaje de la valoración de su propia cultura e identidad a partir de la experiencia religiosa, recuerda también un momento en que *se completa el ciclo de transformación* y que coincide más o menos con la decisión de volver a Guatemala: la ruptura con la carrera musical popular. Como Camilo y Carlos, fue aficionado a la música y desde joven tocó en conjuntos populares que iban de pueblo en pueblo, pero la insatisfacción le mordía la conciencia, porque casi siempre en las fiestas salía un muerto. Mantuvo esa duda, si tocar o no tocar en esos conjuntos, y hubo sacerdotes que le dijeron que eso no tenía nada de malo, pero esas palabras no le convencían. En los EE.UU. se le presentó la oportunidad de participar en un conjunto musical que de Oklahoma se movía por Texas y tenía su propio bus. Lo invitaron y le ofrecieron que se haría famoso y que grabarían discos como el Buki. Él dudó un poco, pero luego les respondió negativamente. Las razones son reveladoras de una actividad

que parece de fiesta pero que tiene otro trasfondo de trabajo y explotación:

A ellos les gusta que los músicos se vuelvan adictos. El que gana es la compañía disquera, pero el músico tiene que ser esclavo de ellos. Incluso le quieren decir a uno a qué horas ir al baño. Y eso de ser famoso como el Buki, ¡puros cuentos! A ellos les gusta poner adicta a la gente...

Luego pensé, “¿por qué no hacer eso a Dios si es el que me ha salvado, incluyendo el accidente?”

Se refería a un accidente del que salió ileso a pesar de haber hecho trizas el carro ajeno que llevaba.

Entonces, una de las fibras identitarias de este joven es *la religiosa*, por la cual en la actualidad toca en el conjunto de la iglesia, pero ella está ligada a la experiencia de haber ganado en autoestima. Veamos ahora qué quiere decir por esa palabra tan socorrida. No esperemos definiciones.

### *Si el nivel de autoestima está alto, se puede vivir bien aquí*

El tema de la autoestima, para este joven retornado, es *un concepto más explicativo* de su experiencia migratoria que el de cultura y se relaciona estrechamente, no sólo con la identidad religiosa, sino también con el tema del sentido y las valoraciones, es decir, con el tema de la identidad en general.

Comenzamos con la autoestima y *la libertad*. “La persona que no se autoestima... le gusta vivir allá” en los EE.UU., dice, y trae a cuento otro aspecto de mucho contraste entre la cultura de EE.UU. y la de Zacualpa, que es “la libertad”. En los EE.UU. “los gringos tienen de todo”, la TV “ofrece toda clase de información” y pasatiempo, “moralmente no hay reglas” y “sí, pues, de todo se vale”. La libertad que se vive en los EE.UU. es entonces, para él, una *ausencia de valores*, ya que cualquier cosa que se

haga está bien, “de todo se vale”. Por eso, ese tipo de libertad riñe con la autoestima, que supone una valoración propia, y por eso, al que no se autoestima le gusta vivir en ese ambiente de libertad. Puede hacer lo que quiera, puede ver lo que quiera, puede divertirse como quiera... lo único que se necesita para ello es tener el dinero para hacerlo.

Aunque dice que “los gringos tienen de todo”, sin embargo, él mismo *diferencia entre los gringos “educados” y “reservados”* y los que no lo son. Los primeros son educados porque ante ellos “uno no se ofende”, como sucede ante los que no son educados. La ofensa consiste en mostrar que “tienen de todo” ante los que no tienen de todo. Por eso, los que son educados son también “reservados”, no son ostentosos ante los pobres (los migrantes). En una palabra, en clave religiosa, dice “son cristianos”.

Por oposición, también el *migrante guatemalteco puede ser como los gringos ostentosos y ofensivos*, cuando carece del nivel alto de autoestima, porque para no sentirse ofendido puede adoptar el criterio, que no es criterio, de que “todo se vale”. “Los gringos allá tienen de todo y uno se ofende con eso y dice, “Sí, pues, de todo se vale””. En esta condensada frase de Juan aparecen esos tres pasos de su argumento ligados entre sí: primero, el hecho de que los gringos lo tienen todo, segundo, que el migrante se siente ofendido ante ese hecho y tercero que adopta la actitud de que todo se vale. Si tuviera una autoestima bien consolidada, el migrante no aceptaría que todo se vale, pues él se valoraría a sí mismo, segundo no se sentiría ofendido, o al menos no humillado, y tercero no querría ser como esos gringos ostentosos que lo tienen todo.

Por eso, la autoestima para Juan se relaciona estrechamente con la *humildad*. Dice, “Teniendo bastante humildad, uno puede vivir bien aquí... Uno necesita humildad y tener la autoestima bien” para vivir a gusto en Guatemala, léase Zacualpa. La humildad la concibe en dos formas relacionadas, por un lado, no ser orgulloso como el que discrimina al agricultor que viene de la montaña,



replicando en Zacualpa la misma ofensa que le hace el gringo ofensivo al emigrante en los EE.UU. y, por otro lado, no aspirando a tenerlo todo como él que cifra su felicidad en ser millonario y estar libre de todas las normas morales. Esto último lo insinúa en la frase que dejó incompleta cuando dice, “si uno no tiene humildad, busca uno lo que cree...”. De acuerdo al contexto, la frase se terminaría, “busca uno lo que cree que le hará feliz”.

“Uno puede vivir bien aquí”, dice Juan. Evidentemente, con sólo autoestima no se resuelve el problema de los que por la pobreza y la falta de recursos o de empleo “no pueden vivir bien” en Guatemala o en Zacualpa, por mucha humildad que tengan. Juan no toca esta situación, pero nos ha encaminado para pensar sobre ella y sobre otra nota importante de la identidad del migrante retornado, del retornado que no ha vuelto forzado por la deportación u otra circunstancia semejante, y ésta es que tiene ciertos *recursos*, sea de tierra, de negocio, de empleo, para poder hacer esa vida decorosamente “bien”. Juan sólo apunta a la ambición desmedida que descontenta el corazón y que no se satisface con las limitaciones de Guatemala. Entonces, en la comparación de la vida en Guatemala y la vida en EE.UU. deben entrar factores económicos, aunque los mismos siempre sean vistos a través del prisma de las valoraciones, de la autoestima y de la identidad. Pero como norma general, el migrante (voluntariamente) retornado ha de encontrarse en cierta situación económica de desahogo para poder vivir “bien” en Zacualpa, como la de Juan y la de Carlos y Camilo.

Volviendo todavía a la autoestima y su relación con la libertad, hay *un aspecto de género* que Juan destaca, en el que la mujer que queda en Zacualpa se ve en desventaja frente a su esposo que está en EE.UU. El ambiente de “todo se vale” le da libertad al hombre a buscar experiencias sexuales con otras mujeres, mientras la mujer se encuentra en el pueblo atrapada por el control social. A eso lo llama “machismo”:

Caemos verdad en machismo, porque allá el hombre hace lo que quiere y es raro que le diga a su esposa, “Fíjate que yo hice esto”. Va, hace lo que quiere. Y ya en cambio aquí, la esposa hace una cosa y se sabe rápido. Es rara la persona que hace algo y nunca se sabe. Pero más que todo, se sabe lo que la mujer hace aquí y del hombre casi no se sabe lo que hace allá.

Dentro de esta constelación de conceptos *la falta de autoestima se relaciona con el machismo*, primero, porque si el hombre no acepta la actitud del “todo se vale”, entonces no traiciona a su mujer, y segundo, porque si el hombre tiene “humildad” y “autoestima”, tiene la sinceridad para comunicarle a su esposa lo que ha hecho.

Implícitamente también hay *una crítica a la cultura de Zacualpa*, cosa que ha aprendido en EE.UU., y es que en Zacualpa los valores se sostienen en gran parte por el control social. Reconoce que a la larga todo se sabe, aun en EE.UU., pero que en la comunidad más ojos están sobre una persona y los hechos ocultos “rápido” se conocen.

### *Resumiendo*

Lo que nos encanta de esta filosofía en bruto de Juan y de la sistematización que nosotros mismos hemos hecho, en la que todo fue casando en su lugar, es esa profundidad y ese convencimiento de su amor a Guatemala y a su pueblo. Nos lo decía en otra ocasión (fuera de la entrevista), con todo el cuerpo, levantándose con orgullo de la silla, torciéndose al levantarse, como quien dice que en cualquier lugar está dispuesto a defender sin vergüenza “lo que soy” y que no se sentía de menos. Ese convencimiento no le había nacido del trabajo, de lo que ganaba, de lo que el patrono, detrás del cual se podía ir, le prometía en el horizonte (relaciones de producción). No le venía de los papeles que de chuecos podrían convertirse en más aceptables (relaciones

de poder). Sino de la experiencia de haberse ido descubriendo a sí mismo en las relaciones turbulentas del amor. Eso es lo que le abre los ojos a descubrir quién es y qué es Guatemala. Porque a Guatemala la lleva en sí como elemento nuclear de su sentido. Guatemala, dice, pero está pensando en Zacualpa. Su imaginación está en las montañas, en la familia y en el puente de identidad que ha sido para él en el fondo de su vida y de su pasado, su madre. Su madre y “su raza”, una misma cosa.

#### *4. Identidad en acción*

Hasta aquí hemos visto cómo se va construyendo la identidad en la ida a EE.UU., la estancia y la vuelta, y hemos hecho consideraciones que se quedan sin comprobación en la práctica de *la acción* en el lugar donde existe esa juventud adulta retornada de los EE.UU.

Aquí nos centraremos en un caso ilustrativo en el que la identidad se pone en acción, por así decirlo, y la juventud adulta que ha retornado choca contra costumbres del pueblo, en concreto, contra las autoridades de la iglesia en la comunidad central de la ciudad de Zacualpa.

Aunque el espacio del enfrentamiento es el poder religioso, sin embargo, el análisis da luz para entender cómo *funciona* la identidad del joven adulto retornado y qué potencialidades tiene para mayores transformaciones en otro orden de cosas, como por ejemplo, en la arena política.

Acudimos a Camilo, de nuevo, quien es el narrador y el protagonista de la acción que subvirtió algunas normas que se

consideraban intocables en el desempeño de las celebraciones con música en la Iglesia católica.

La historia es ésta. Camilo regresó a Zacualpa, se casó por la Iglesia con la novia que tenía y, junto con otros dos migrantes retornados, Carlos su cuñado y un hermano de éste, comenzó a participar en el grupo de música en la comunidad central (urbana) de la parroquia, contradistinta de las comunidades de las aldeas. Esta comunidad tenía algunos instrumentos de la comunidad, como una bocina, un cabezal y tres micrófonos, y los tres jóvenes añadieron a éstos su propios instrumentos (“una guitarra, una concertina y un bajo”), comprados individualmente por cada uno. Eran todos instrumentos acústicos, porque de acuerdo a las normas de la parroquia, agresivamente defendidas por su directiva central, los instrumentos electrónicos estaban prohibidos: “La norma de la Iglesia aquí en Zacualpa, no se permitía hacer electrónico... sólo acústico, simplemente acústico”. La directiva central de la parroquia era la misma directiva de la Acción Católica.

Camilo no explica *la razón de esta prohibición*, ni hace la historia de ella, pero alude al estilo carismático de los cantos, como si la oposición a este tipo de cantos estuviera unida a la oposición a los instrumentos electrónicos por parte de la directiva central. Para entender la oposición al movimiento carismático (católico), aunque no lo dice Camilo, hay que tener en cuenta su semejanza con el movimiento pentecostal (evangélico) y con la experiencia de los católicos en Zacualpa, que fueron muy perseguidos por el Ejército durante el conflicto armado interno, mientras los evangélicos fueron vistos por la institución armada como aliados, razón por la cual el evangelismo pentecostal abundó y muchos católicos se pasaron a él para defender sus vidas. Entonces, la directiva central, al oponerse a la tecnología electrónica se estaría oponiendo al estilo del carismatismo católico y al movimiento evangélico pentecostal. Y como esta oposición se enmarcó en el

cuadro de una represión sangrienta, no es raro que desatara sentimientos muy fuertes.

Camilo sí dice explícitamente que la prohibición no emanaba tanto de la autoridad de los párrocos, quienes no vivieron allí los años más crudos de la represión, cuanto de la *directiva central* de la Acción Católica. Y también dice que esa prohibición impedía a las directivas de las aldeas, algunas de ellas con el mismo sentir de la central, aprobar el uso de los instrumentos electrónicos en las comunidades rurales, a pesar de que en algunas, había habido grupos que se habían separado de la iglesia católica por esta razón.

Llegó el día en que se debían renovar las directivas de la iglesia para los años 2004 y 2005. Dado su involucramiento entusiasta, Camilo fue propuesto para “Directivo de Coros y Conjuntos”, cargo que estaba vacante cuando él volvió de EE.UU., y fue nombrado con *aprobación de la mayoría* de los miembros de la hermandad, es decir, no sólo de la directiva central saliente, sino de toda la comunidad (indígena) de la ciudad de Zacualpa: “pusieron mi nombre allí en la votación... y cabal me votaron —la hermandad, pues, los miembros— y cabal saqué votos del secretario de la directiva, y empecé a trabajar en las cosas de Dios”. El nombramiento parece que no sólo incluía ser directivo de los coros y conjuntos, sino también ser secretario de la directiva central, un cargo de más peso.

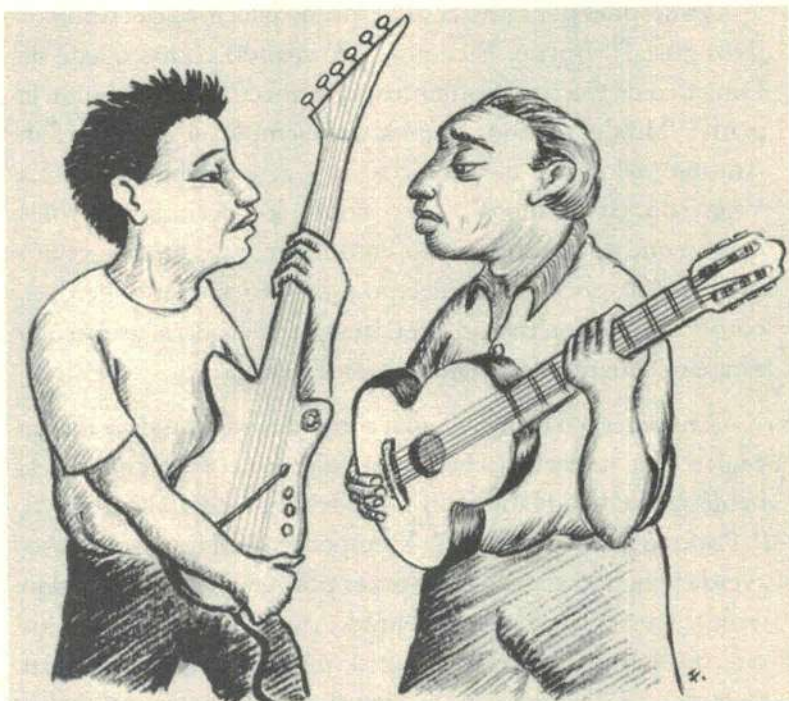
Desde ese puesto de autoridad, el joven retornado *comenzó a impulsar el cambio*, primero apoyándose en los de su grupo de músicos, luego subiendo al párroco, luego hablando con la directiva con argumentos a favor de la aceptación de los adelantos de los tiempos y a favor del gusto de los jóvenes... También hubo presión sobre la directiva central desde los grupos de música de las aldeas, en general compuestos por jóvenes, hasta que se levantó todo un movimiento que hizo que la norma se cambiara. Así lo cuenta Camilo:

Ya después pensamos, “¿Por qué no hacemos electrónico? ¡Nos gusta!”. Bueno, hacemos... Y cuando yo me quedé de Directivo de Coros y Conjuntos, ya empecé yo a hablar con la gente: “Mira, si muchos grupos, por ejemplo, el grupo de San Antonio, ellos son electrónicos. Los grupos de aquí de La Vega son electrónicos”. Pero como los rechazaron y les dijeron que no queremos esto, entonces ya esos grupos, como están así, de poca fe, por decirlo así... No sé cómo. Pero, sí, entonces mejor se fueron para otra iglesia. Todo el grupo que estaban se fueron a otra iglesia... en Tablón...

Entonces, yo llegué y hablé con el Fraile, cuando a mí me eligieron de secretario. Hablé con los de los coros y conjuntos, hablé con ellos. Hablé con los directivos central y dije yo, “¿Por qué no se permitía?”. Y empecé a hablar yo sobre eso, ¿verdad? Si uno alaba a Dios no es porque uno quiere... (algo malo). Y eso le gusta a la juventud. Ahora la directiva son los que no quieren. Unos quieren, sí, pues. Y empecé yo a dar ejemplos, a decirlo así: “Ustedes saben, antes no había carretera de aquí para allá. Yo me acuerdo, a pie, de aquí hasta Pasojoc, son 3 horas; pero ahora ya hay carretera. Entonces, el ambiente se va cambiando. Entonces, los jóvenes ahora van cambiando. Entonces, lo que hacemos”, dije yo, “¿Por qué no permitirlo de usar instrumentos? Es lo que los jóvenes quieren usar. Sí, pues.”

Y así fue un relajo. Allí fue un relajo, sí, pues. Entonces, allí me apoyaron todos los otros grupos. Me decían, “Mira, así está bien, así queremos nosotros”. Vinieron unos de San Antonio, dos grupos: “Nosotros tenemos deseo de hacer electrónico nuestro instrumento para alabar a Dios. Pero no nos dan chance”.

- ¿Y quién es el que no da chance? ¿Fray?



*era imposible evitar la comparación de instrumentos*

¡No! Los directivos de la junta central. O sea, han hecho un acta que decía, “Aquí en la parroquia...”, que decía, “menos electrónico”. Cuando vinieron los cantos “Ya llegó el Espíritu Santo”, que “Vamos a alabar al Rey”, no se qué otros cantos más, entonces decían ellos, “Eso no se permite cantar”.

Entonces, allí hablé yo con los directivos. ¡Yyyy! Empecé hablar, hablar y hablar. En fin, que logramos tener los instrumentos que uno quiere comprar según la capacidad de uno. Entonces, cuando vimos nosotros que sí hay oportunidad, empezamos a comprar los instrumentos de nosotros.

Es increíble cómo hasta entonces la iglesia de Zacualpa, fuertemente liderada por la directiva central de la antigua (y

perseguida) Acción Católica, se hubiera mantenido cerrada a esta innovación. Pero así fue. Entonces, el resultado del cambio, como cuando se abre un dique, fue *un vuelco a la compra* de instrumentos electrónicos, la privatización de ellos (ya no serían de la comunidad) y la gradual pérdida de control de la directiva central sobre los grupos de conjuntos, tanto acústicos, como electrónicos, que se fueron multiplicando con mucha fuerza y mucha alegría al ritmo del ingreso económico de sus miembros, donde la migración al norte tenía un impacto. Además, los grupos con más recursos desplazarían a los más pobres, que se quedarían con sus guitarritas, arrinconados en los oratorios y marginados de las invitaciones a conciertos en las aldeas.

Hubo, sin embargo, *un período intermedio* después del cambio de la norma, en que el grupo de Camilo siguió utilizando los instrumentos de la comunidad del centro de la parroquia junto con los propios cuando salía a dar conciertos de música religiosa en las aldeas, pero esto provocó críticas y acusaciones de que los sacaban de la parroquia a escondidas y los tapaban con chamarras para que la gente no los viera cuando los llevaban en el carro a la montaña. Ellos respondieron que los cubrían para protegerlos contra el polvo de los caminos, pero luego renunciaron a utilizarlos, aunque la directiva se los permitiera, y compraron sus propias bocinas y cabezales. Entonces, el grupo dividió sus funciones. Por un lado, seguiría tocando en las misas del pueblo, sábados o domingos, y utilizando allí tanto los instrumentos propios como los de la comunidad, y por otro, se independizaría en cierta forma de su comunidad para las actividades de las aldeas.

El grupo, entonces, decidió hacer su *fondo común* y algunos instrumentos permanecieron propiedad de cada uno de los músicos que los habían comprado, y otros instrumentos serían del grupo. Además, sacaron de la parroquia los instrumentos del grupo que todavía guardaban allí. Y, mientras más los criticaban,



ellos más se movían y seguían comprando, hasta que el total de inversión en el equipo completo se pudiera estimar en Q.135 mil.

Entonces, cuando hicimos de electrónico yo compré mi bajo, compré bocina de bajo, un cabezal de bajo. Y Carlos compró cositas otras. Juntamos un dinero y cuando vino ese problemita, entonces dijimos, “Bueno, llevamos las cosas (a la casa), está bien”.

Entonces, cuando salimos a las comunidades, no llevamos las cosas de la comunidad de aquí, sino que ya de nosotros. Entonces juntamos un dinero y fuimos a comprar dos bocinitas, un cabezal propio y unos micrófonos propios, unos pedestales, y así empezamos.

Y vino más problema, porque cuando vieron ellos que no nos dejamos nosotros, allí lo que quieren ellos es que digamos, “Bueno, si nos regañan, pues aquí muere, ya no seguimos, mejor ya no”. Y como nosotros no decimos así, entre más cosas dicen, más hacemos. Entonces, ya empezamos a comprar más cosas y más cosas... Entonces dijimos, “¡Compremos de nosotros! ¡Compremos! ¿Qué dicen? Claro, ni modo que nos agüitamos. No”.

Los roces siguieron, ya no directamente con la directiva, sino *con otros grupos y miembros* de la comunidad. Era imposible evitar la comparación de un grupo fuerte cuyos cantos se escuchaban por toda la manzana con un grupo acústico y, por eso, también era inevitable el resentimiento y “la envidia”.

O sea que hubo un cumpleaños de un señor... Y después él invitó a otro grupo. Bueno nosotros, con nosotros no hay ningún problema. Invitó a otro grupo de afuera. Para nosotros no hay ningún problema, pero lo que pasa es que ya de allí empezaron a decir cosas, “¡Ah, este grupo sí está calidad! Éste sí. En cambio, los que están aquí, ¡ya no, hombre, ya no!”

- ¿Y de dónde era ese grupo que invitaron?

Es de la comunidad. Como era acústica, pura guitarrita... Y nosotros, siempre el grupo de nosotros... No es para presumirnos, porque podemos. Cuando podemos, podemos darle. Y cuando no, pues no hacer de menos a los otros. Lo que queremos nosotros no es para presumirles, ni para hacer de menos a los otros, sino que lo que queremos nosotros es cantar... Y así empezaron todos así, ¡yyyy!, muchas cosas...

Independientemente de las intenciones del grupo, la realidad es que los *grupos acústicos fueron quedando en la penumbra* y si en un concierto se invitaba a dos, tendrían que ser ambos acústicos o ambos electrónicos para evitar las molestias y la interpretación de soberbia y presunción de los que más podían.

Los roces llevaron a unos meses en que *el grupo se apartó* de la comunidad, aunque siguió yendo a las comunidades y amenizando la misa en la iglesia central de Zacualpa, Esa separación se vio reflejada en *el nombre*, que identifica al grupo. Nombre religioso, como toda la expresión simbólica del mismo. Nada se dice ni del migrante, ni del retornado. La identidad tiene una fachada completamente distinta, aunque por debajo se encuentre camuflada y fuerte esa identidad difusa del migrante que aprendió en los EE.UU. cómo llegan los grupos mexicanos a dar conciertos en distintas ciudades. Sobre el nombre:

El nombre de nosotros es "Renacer Emmanuel". Porque antes, cuando muy empezamos, era "La Voz de Emmanuel". Pero como de tantos problemas que hay, salieron dos compañeros... Y de grandes problemas que hay, hemos parado, como unos tres meses paramos de no venir aquí en la comunidad. Pero ahora, de las comunidades, de invitaciones, nunca hemos dejado. De ir a misa, de ir a tocar en la misa, cuando tenemos turnos aquí, nunca hemos parado. Sólo en la comunidad de la

hermandad. Entonces, de allí pensamos, “¿Qué hacemos?” “Pues ponemos ‘Renacer’”. “¿Qué quiere decir renacer?” “Renacer de nuevo”. “Pues entonces ponemos...” “¿Y qué más?” “‘Emmanuel’, pues renacemos y Dios está con nosotros”. Entonces, por eso, nos llamamos “Renacer Emmanuel”.

### *Concluyendo con algunas reflexiones de análisis*

La historia de este conflicto religioso interno a la parroquia de Zacualpa puede seguir y seguir, pero nos basta lo expuesto para sacar algunas conclusiones sobre la identidad en acción del joven adulto migrante retornado.

Puede llamar la atención que en todo el relato no haya mención a la experiencia de EE.UU., ni que el grupo al autoidentificarse prescindiera de la definición que hemos estado usando de “migrante retornado”. Es que la identidad del migrante retornado no es como la débil identidad de un grupo de compañeros y compañeras de universidad, por ejemplo, que a los cinco años se reúnen a celebrar su experiencia de curso. No, *la identidad del migrante retornado no aflora a la superficie*. El grupo que lidera el cambio no se autonombra, por ejemplo, “Emmanuel Migrante” o cosa parecida. Su identidad es religiosa. El grupo es de esa comunidad. Su nombre hace referencia a su experiencia de lucha, por eso ponen “renacer”, pero se trata de una lucha en Zacualpa.

Esto no significa que no estén presentes *las experiencias de EE.UU.* que salen a flote más o menos claramente en este enfrentamiento. Recordando el relato de Camilo en EE.UU. podemos mencionar algunas de ellas: el encanto que ejercía sobre él la música popular moderna, el uso que hacía de instrumentos electrónicos, la observación que mantenía de los gustos de la juventud, las visitas a escuchar los grupos mexicanos en las discotecas de diversas ciudades de la Florida, el desahogo que sentían entre amigos al ensayar los instrumentos en la casa

conversando de sus problemas y sus planes, la costumbre de la puntualidad del trabajo aplicada al ensayo, la libertad de movilización por toda la región sin cortapisas cuando tenía carro, el sentimiento de estar en casa cuando adquiere esta libertad... Todas estas experiencias se reflejan en el gusto por los ritmos religiosos nuevos con instrumentos que se oigan y retumben, la consonancia con los gustos de la juventud de los grupos de música y de las comunidades en general, el visiteo a las comunidades rurales, el ensayo en casa donde se fraguan las pláticas para decidirse a contestar la norma, la puntualidad y disciplina en esos ensayos (no ensayan con gente de las aldeas, porque faltan, dice en otra parte), la libertad que busca para movilizarse sin norma por todas las comunidades rurales, la identidad que va creciendo de estar en su casa como verdadero retornado... Todas éstas y más experiencias de EE.UU. afloran en la acción de su identidad, pero no menciona para nada EE.UU.

Más aún, hay fuerzas más claramente de poder que influyen para poner en acción esta identidad. Algunas son fuerzas inscritas en la misma identidad, como la ya mencionada conciencia de superioridad [fea palabra] y la capacidad de liderazgo que puja por mostrarse a los cuatro vientos. Otras son fuerzas económicas que arrancaron de las ganancias en EE.UU. y que se desencadenan para la compra de instrumentos hasta donde den los recursos. Otras son fuerzas de animación de parientes migrantes que están en los EE.UU. y llaman por teléfono antes, durante y después de la fiesta del concierto, como lo hemos observado. Los parientes en EE.UU. también se hacen presentes por medio de contribuciones que envían para pagar las comidas de 100 ó 200 personas invitadas de la comunidad o de fuera de ella y también para pagar "la ofrenda" de Q.500 del grupo musical y sus viáticos, que, según dice Camilo, es lo que les dan en esas invitaciones de aldea. EE.UU. está presente en esos conciertos, aunque el grupo no se identifique como migrante retornado o algo así que hiciera referencia al norte. Son un grupo musical religioso.

¿Por qué se oculta esta faceta tan importante? La respuesta tiene que ver con la dialéctica de la identidad del migrante retornado. En esa dialéctica, *el retorno priva sobre la migración* y borra su marca, aunque no excluya su contenido. La prueba de que realmente son retornados es que se reintegran a su comunidad. Si se identificaran como “exmigrantes”, por ejemplo, eso les restaría integración, pues los limitaría en la composición del grupo, el cual, aunque la mayoría (cuatro o cinco de los siete) fueron migrantes, no es sólo de exmigrantes. También los limitaría en la convocatoria de sus seguidores, que son en su mayoría gente no migrante, aunque tengan parientes en los EE.UU. y aunque algunos piensen en irse al norte.

Esta particularidad de la identidad en acción que no aparecía en las reflexiones del capítulo anterior es muy importante para entender el liderazgo de la identidad del migrante retornado. Es una identidad que al retornar el migrante *se camufla y potencia otras identidades*, como la religiosa.

En teoría, puede también potenciar otras identidades, como la deportiva, la artística, la política... La identidad religiosa, con ser una identidad que prende fuego fácilmente, no está articulada esencialmente al liderazgo de la identidad del emigrante retornado. Asimismo, la identidad religiosa católica, tampoco. Aunque no damos datos de movimientos parecidos dentro de las iglesias evangélicas, el rápido crecimiento del pentecostalismo en Zacualpa y otras partes indica que *una identidad difusa* semejante está allí presente. Puede mover también a la espiritualidad maya, si se dan las circunstancias adecuadas, o a iniciativas ecuménicas donde por la intención de los parientes migrantes en EE.UU. se vean representados en un mismo concierto rural representantes locales católicos, evangélicos y de la religión maya, como hemos visto en otro lugar de Zacualpa.

La identidad religiosa en acción se muestra aquí como *un fenómeno de poder intapable*. “Ni modo que nos agüitamos”, dice Camilo, utilizando un vocabulario mexicanizado aprendido en

los EE.UU. “Podemos”, dice que dijeron entre sí en el grupo. La identidad, entonces, da a luz argumentos que dan fuerza a los sujetos portadores de esa identidad (religiosa, ya no migrante retornada). Con ellos refuerzan su convencimiento de que lo que están intentando tiene sentido. Esos mismos argumentos son externados por ellos para convencer a los que se oponen a sus intentos de cambio o para defenderse de sus acusaciones.

*El argumento* de más fuerza es el religioso, es decir, el que se afirma en la trascendencia: “alabar a Dios”. Por un lado, tiene validez ante todos, los que defienden los instrumentos electrónicos y los que los rechazan. Ésa es una fuerza. Pero más aún, es inmensamente fuerte, porque la trascendencia, en este caso personificada en Dios, es ilimitada e infinita. Entonces, mientras más y más se pueda alabar a Dios, mejor. Mientras más y más instrumentos se comprenden, mejor. Mientras más suena, mejor. Mientras a más gente gusta, mejor. Es un argumento que de sí mismo no tiene limitación. Por eso, imprime tanta fuerza, tanto entusiasmo, tanto convencimiento... y también, por eso, conduce al engaño y a la manipulación fácilmente.

Hay *otros argumentos que no son religiosos*. No son trascendentes. Se pueden verificar con la experiencia. Éstos son el gusto juvenil por esos instrumentos y ese estilo de música, la fuga de grupos musicales a otras iglesias, el modelo de otros pueblos (especialmente Chichicastenango, de cuya etnia son originarios muchos zacualpenses), el cambio que se acepta en otras dimensiones de la vida (carro). Incluso, se puede mencionar como argumento no religioso la expresión de la moralidad de la intención en ese tipo de acompañamiento musical: “lo que queremos es cantar” y no lo hacemos “para presumirnos, porque podemos”.

Todos estos argumentos no religiosos son los que *limitan y determinan* el argumento religioso que desencadenaría una fuerza infinita pero sin dirección, si no se contrastara con ellos.

En esa última forma de argumentación acerca de *la intención* de los músicos innovadores, ellos mismos reconocen que se trata de una lucha de poder en la que se trata de ganar o perder, pero ellos quisieran quitarle el arista de dolor para los que no ganan, diciendo que no pretenden la gloria por encima de los otros. Con este pensamiento, ellos se justifican para dar paso libre al movimiento.

Y es que se trata de un verdadero *movimiento* que busca apoyos por todos lados. Como el joven dice, “empecé a hablar, hablar y hablar” a todo nivel: hablar con los grupos musicales jóvenes de las comunidades rurales, a un nivel inferior, ya que lo rural se concibe como más bajo que lo urbano; hablar con los del mismo nivel, en la directiva, donde unos estaban a favor y otros en contra, tratando de convencerla para suprimir la norma contra los instrumentos electrónicos; hablar “con el fraile”, es decir, el párroco franciscano, a un nivel superior. Se trata de un movimiento de mucho entusiasmo y determinación, pues “entre más cosas dicen, más hacemos”, interno a la estructura local de iglesia, no secesivo, aunque podría haberlo sido, si hubiera encontrado un poder externo, como podría ser un monseñor excomulgado, que lo asumiera, pero en ese caso ya no hubiera luchado por el cambio de la norma, sino únicamente por atraer partidarios.

Es en este punto particular, donde la experiencia de ser un retornado voltea, por así decirlo, la experiencia de ser un migrante. Otra vez la dialéctica entre ambos polos. Porque la experiencia en los EE.UU. ante la ley ha sido de acatamiento frente a un poder aplastante por la distancia enorme entre un indocumentado y un Estado poderoso. Jamás pensar que tiene la capacidad de cambiar el mínimo reglamento de una fábrica, de un condado, de una policía. Aquí, en cambio, su postura es contra la ley misma, aunque ésta fuera una norma escrita. “¿Por qué no se permite?”, dice. ¿Por qué? ¿Por qué? Aquí, *un espíritu*

*cuestionador*. Recordemos el momento en que le quitaron la licencia de manejar en Florida. También le salió un “¿por qué?”, pero inmediatamente quedó enmudecido. Aquí, no. El por qué se plantea, se desarrolla, se encarna en un movimiento de transformación. Realmente, “un relajo”, como dice él.

*¿Cuál es la oposición al movimiento?* ¿Quiénes son “ellos” contrapuestos a “nosotros” de la frase de su narración: “cuando vieron ellos que no nos dejamos nosotros”? Esta oposición no es débil. Se encuentra en la directiva central que es la autoridad suprema de toda la estructura de iglesia de la que dependen todas las directivas de las 28 aldeas. ¿Por qué se oponía? Aunque no lo dice todo el joven Camilo, nuestra observación y la opinión de otras personas conocedoras del lugar indican que esta oposición se alimenta de la defensa de la tradición por parte de los adultos mayores en contra de la juventud, se alimenta del recuerdo de la represión desencadenada contra la Iglesia Católica por el Ejército y del crecimiento del pentecostalismo evangélico, se alimenta de la semejanza de este movimiento en su estilo, contenido de cantos (Espíritu Santo), uso de instrumentos, con dicho pentecostalismo. Esto ya lo hemos indicado arriba. Pero hay más, nos parece, esta oposición se alimenta de un *fundamentalismo generalizado* —no sólo de la directiva central, sino de directivas comunitarias y personas que fueron líderes en tiempo de la guerra— que se apega a la letra y a la norma, porque la gente muy religiosa en función de autoridad se siente insegura ante la invasión de nuevas costumbres traídas por la migración al norte y por el dinero que las avala.





## II

### *Joven adulta retornada*

Los testimonios de los jóvenes adultos nos cayeron porque sí, sin buscarlos. Su encuentro fue el producto de la riqueza desbordante de la cultura juvenil que ha experimentado la migración. No los buscamos por tener en mente una hipótesis a comprobar, sino que ellos nos descubrieron la hipótesis.

En cambio, el testimonio de la joven adulta, lo buscamos. No nos fue fácil encontrar a la mujer joven adulta migrante retornada voluntaria indígena. Eran muchos requisitos. En efecto, no la hallamos en la ciudad de Zacualpa, sino en la aldea cercana, rural, pero casi urbana, de Xicalcal.

Éste es un defecto de la metodología, tal vez no muy importante por encontrarse esta aldea en el ámbito de la ciudad, pero al fin y al cabo, defecto. Así son las ciencias sociales. No pueden tratar a las personas como si fueran piezas inconscientes de un laboratorio. Tienen que ajustarse a las limitaciones de la misma sociedad.

Pero, ¿por qué la buscamos? Siempre opera un mecanismo automático: si tenemos testimonios de varones, tenemos que tener testimonios de mujeres. Andamos buscando las diferencias, muchas veces sin saber por qué las buscamos, como si fuéramos coleccionistas que se gozan de llenar todos los cuadros vacíos de su clasificación.

Pero, más allá de ello, ¿por qué? La razón que llevábamos en esa búsqueda era que por el contraste encontraríamos lo común. Razón propia de la tradición antropológica. En este caso, lo

común era el proceso de construcción de la identidad de migrantes o de retornados o de retornados migrantes, tanto hombres como mujeres.

Por eso, siguiendo las tres fases del proceso del análisis de los testimonios de los jóvenes varones, también orientamos las entrevistas con María, que así se llama ella, de acuerdo a esas mismas tres fases.

En el curso del análisis se nos fue aclarando que ni las diferencias, ni lo común por el contraste bastaba, sino que se imponía encontrar la relación entre las diferencias, es decir, el aspecto de género. Así descubriríamos hasta dónde ese proceso identitario iba erosionando el patriarcado, aunque fuera lentamente, o lo iba fortaleciendo; hasta dónde la mujer se iba liberando, aunque poco a poco, de su opresión milenaria dentro de la cultura occidental y dentro de la cultura maya, e iba abriéndose a nuevos horizontes.

Ésa es la razón de haber buscado a María como representante iluminada e iluminadora de la experiencia de esa relación genérica. Se trata de una relación de experiencia, pero situada dentro de un conjunto, donde las relaciones de producción y las relaciones de poder se influyen entre sí a la manera de un triángulo. Todas ellas constituyen el entramado de la sociedad. Entremos, pues, a oír su tambaleante pero poderosa voz.

## *María*

### *Platicamos con ella*

Visitamos a María en Xicalcal, aldea situada en una planicie al pie de la cadena montañosa de Chuacús, donde estuvo acantonada la

guerrilla durante los años '80. Hasta allí llegamos caminando a pie durante menos de media hora desde la ciudad de Zacualpa.

Nos hizo pasar a su casa de bloques bien repellada, construida con dinero de EE.UU. Al lado, vimos la pila llena de agua cristalina, traída desde la montaña, cosa maravillosa, pues en la ciudad de Zacualpa el agua entubada llega enlodada. Nos enseñó su gallinero, también el huerto de plantas medicinales y de hierbas de sabor, los árboles frutales: naranjas, aguacates, mandarinas, mangos... que luego ocuparán un lugar importante, cuando relatemos su identidad en acción. Al lado de la casa, un amplio terreno recién sembrado de frijol e irrigado por otro chorro de agua (además del de la pila). Estos chorros, nos contará, tuvieron que ver con el viaje a EE.UU.

Su esposo, con quien ella se comunica casi a diario, lleva más de cinco años en el norte. Ella también estuvo dos años allá, una estancia demasiado corta para los estándares locales, pues hay otras cinco mujeres de la aldea que se fueron antes que ella y ninguna ha regresado. Ella volvió hace un año, o más exactamente, nos dice, el 9 de enero del 2006, después de las fiestas de fin de año.

La primera vez que la visitamos nos dio una entrevista grabada de más de una hora en un ambiente de mucha confianza. La segunda vez, días antes de Navidad (2006), cuando la visitamos para completar datos, no nos pudo atender. Llegamos a su casa y tuvimos que esperarla, porque no le habíamos avisado de antemano. Se encontraba en el oratorio, barriéndolo para la posada. Cuando llegó a la casa, muy amablemente nos dijo que tenía que cambiarse y que dispensáramos porque no tenía tiempo para sentarse a una plática como la anterior. La posada navideña la esperaba. Comprendimos y nos dimos cuenta de que era una mujer independiente y decidida y, a la vez, muy consciente de su tiempo. Sólo pedimos poder tomarle la foto delante de sus claveles, con el fondo del frijolar (aún no nacido) y la sierra guerrillera. En febrero 2007 pudimos, por fin, platicar con ella

otra vez largamente, esta vez en un cuarto de la casa de las Hermanas Franciscanas de San Antonio, en Zacualpa.



### *Un esbozo de su vida*

María tiene 30 años y es madre de tres, dos niñas de 12 y 10 años, y un “nene”, como de nueve años.

Desde niña, fue *una migrante perpetua*, como muchas mujeres de Zacualpa, por la guerra, la pobreza extrema y las ganas de ganar su propio dinero. Cuando tenía aproximadamente seis años, la familia tuvo que desplazarse a la costa por las masacres que se dieron en Zacualpa (1982) y sólo volvió a Zacualpa después de unos cuatro años, cuando se tranquilizó la situación en el pueblo. Durante esos años, ella siguió a su padre de finca en finca de café.

Cuando se sintió ya joven, decidió ya *no seguir detrás de su padre*. Se veía a sí misma desarrollada y tenía temor de “los hombres que son muy abusivos, porque a veces a uno de muchacha se animan a

agarrarla”. Entonces, comenzó a pensar en comprar ella misma su corte y toda su ropa y buscó trabajo en la ciudad misma de Zacualpa. Luego, salió de su casa a buscar trabajo doméstico en casas de la cabecera departamental y en la ciudad de Guatemala. Nunca se quedaba mucho tiempo en cada casa. Siempre encontraba trabajo a través de redes de mujeres que hacían ese trabajo en Guatemala.

En uno de esos trabajos tomó conciencia de la importancia de la *educación formal* que ella no había recibido de niña en la costa, por “andar arriba y abajo”. Fue al verse obligada a hacer cuentas en una tienda que tenía la señora de la casa donde trabajaba. Esa conciencia le duraría como una insistencia aun después de volver de EE.UU., como veremos adelante.

Ya que regresaba de vez en cuando a su casa, el futuro esposo, también de Xicalcal, la vio y la comenzó a enamorar por medio de cartas. Después de mucho pensarlo, ella se decidió a iniciar *el noviazgo*, porque estaba ya cansada de tanto trabajar, siendo todavía tan joven. Si se casaba, más si se trataba de un muchacho que venía de EE.UU., como su novio, podía encontrar una vida más tranquila.

*Se casaron*, cuando ella tenía 17 años y medio. Siguieron todos los pasos normales de las pedidas y los regalos, el matrimonio por la municipalidad y el matrimonio por la iglesia (católica), y pasaron a vivir a una casa, todavía de adobe, donde viven actualmente. No pasó ella a vivir con la suegra, como es la costumbre, sino que tuvo desde un principio su casa propia en un hogar aparte con su marido, quien tenía ya las posibilidades de ser independiente, por haber trabajado en el norte.

A los 18 años tuvo la primera niña. A los dos años, la segunda y a los dos, de nuevo, al pequeño. Por esos años es cuando ella estudia “dos años en alfabetización”, único curso formal de su vida.

Entonces, el esposo se va por segunda vez a los EE.UU., más o menos por el año 2000. A los tres años, en 2003, *ella decide irse también*, dejando a sus tres hijos al cuidado de su mamá en la casa propia de ellos.

Ése es el breve esbozo de algunas experiencias de María. Una mujer migrante desde su niñez. Una mujer independiente. Una mujer que conoce diversos ambientes en Guatemala antes de viajar al norte, pobres y ricos, rurales y urbanos. Una mujer que gustaba de los oficios del hogar, pero que también estaba acostumbrada al trabajo doméstico asalariado. Sin educación formal, pero consciente ahora de su necesidad para las hijas.

### *1. Viaje a EE.UU.*

#### **La historia: no invento nada**

Como en el caso de los jóvenes adultos, vamos a examinar el proceso del viaje de esta joven mujer, desde las motivaciones que tuvo para irse al norte hasta el encuentro con los primeros trabajos y lugares de residencia allá. Nos interesa aquí sobre todo ver el contraste del viaje de la mujer con el de los varones, dentro de muchas cosas comunes a ambos géneros, y la determinación que el género ejerce sobre la migración en general.

#### *Motivaciones para irse*

Lo primero, pues, ¿por qué decidió viajar a los EE.UU.? La principal razón que ella resaltó en las dos entrevistas fue la de colaborar con el esposo en el pago de una *deuda* que habían incurrido ambos al levantar la casa y al comprar dos chorros de agua dentro de un

proyecto de agua potable y de mini riego, después de que él hubiera estado la primera vez en los EE.UU. Es decir, incurren en esas deudas familiares, estando el esposo ya en Zacualpa. Para pagarlas, él regresa a los EE.UU. y llevaba como tres años allá, pero no logra pagar la deuda. Es entonces cuando, siempre hablando por teléfono, ella se decide a viajar. Pero no es él quien le impone el viaje, sino que ella es la que toma esta iniciativa. Probablemente, por debajo existiría la razón de que él no habría podido pagar sólo la deuda porque no ahorra dinero, cosa que ella garantizaría, al viajar al norte y estar junto a él. Por eso, parece que no se trata únicamente de razones escuetamente económicas, sino de una *estrategia de mujer* para estabilizar al marido con su presencia. Así es como ella se decide a dejar a sus tres hijos, todavía pequeños, con su madre, para que ésta, como abuela, los cuide, pero no opta por trasladarlos al hogar de los abuelos, sino que le pide a su mamá que ella sea la que se traslade a la casa recién construida que tiene magnífica agua potable, para que sea guardiana también de las posesiones.

También debió animarla a emprender el viaje, el cual se ve casi como una empresa de varones, el que *cinco mujeres* de su aldea ya se encontraban en EE.UU. Demostraban que la mujer también podía aguantar el paso por el desierto.

Ya decidida, se puso en contacto con *la red del coyotaje* a través de una mujer, que era una especie de representante de la red en Zacualpa. Dicha mujer debe haber tenido ya la experiencia de viajar a los EE.UU., pues cuando María nos narra su propia historia nos cuenta que esta mujer se encontraba en la actualidad en el norte. Esa mujer fue quien la llevó hasta Quetzaltenango con el coyote principal, quien recibió el pago y se comprometió a poner a María hasta su lugar de destino: “me llevó con el coyote e hicimos el trato con él”. Ella hace las cuentas de que el viaje le costó 50 mil quetzales, contando también los intereses, mientras al esposo tres o cuatro años antes le había salido sólo en 35 mil. Alguna parte pequeña de ese dinero, lo pondría su esposo desde



EE.UU., y la mayor parte la consiguió de un prestamista ladino de Zacualpa al 5% mensual.

Más adelante veremos cómo ella (en otro contexto) argumenta económicamente en contra de los viajes de los hombres que están yendo y viniendo y volviendo a irse. Su argumento es que cada vez que se van incurren en una nueva deuda. Por eso, dice, es mejor estarse más tiempo en el norte y retornar de una vez que estar en esta migración pendular que consume dinero.

### *Por el desierto entre puros hombres*

El grupo de migrantes en el que se integró para viajar al norte comprendía 14 personas. Ella era *la única mujer*. Para protegerse de una posible violación durante el trayecto, planificó su ida junto con dos hombres que le daban seguridad por el parentesco religioso que la unía a ellos. Ninguno era hermano o tío o primo, ninguno era pariente de carne y sangre, pero se trataba de relaciones supuestamente bastante sagradas: “de esta aldea salieron dos hombres, mis vecinos; uno era mi padrino y el otro es hermano de la iglesia. Se fueron ellos, me fui yo. Con confianza, porque hay dos casi familiares”. Por eso, recuerda ella que en el camino “no me violaron, no sufrí en ese grupo”. María era una mujer que tenía mucho conocimiento del comportamiento abusivo de hombres que “se animaban a agarrar a las muchachas y hacerles algo” en las costas. Era una mujer que sabía protegerse y este detalle importante—con quién iría—no le pasó inadvertido para el viaje.

El viaje fue relativamente *rápido* y sin mayores contratiempos. Ella no se detiene mucho a explicar esta parte de su historia. Después de 12 días, llegó cerca de donde se encontraba su esposo, a Providence, Rhode Island. Su trayecto fue el siguiente: La Mesilla (frontera de Guatemala con México); Puebla y Altar Sonora, en México; el desierto de Arizona, Phoenix, Los Angeles (en carro), Boston (en avión) y Providence (por tierra).

Para el viaje tuvo que cambiarse de ropa: “me fui con pantalón y con blusa”. Dejó su *traje indígena* para siempre en los EE.UU. No sólo hacía ese cambio para caminar con más facilidad y ponerse en cualquier postura durante el viaje, sino para encubrir su identidad de indígena guatemalteca de allí en adelante. En las casas donde había tenido que trabajar en Santa Cruz del Quiché y en la ciudad de Guatemala y en las fincas de la costa, nunca había tenido que arrancarse de su traje para esconder lo que era. Ésta era una nueva experiencia, por la que los varones migrantes no pasaban.

Le tocó andar a pie varios trechos. Donde más sufrió fue en el *desierto*. Allí caminó una noche, un día y otra noche y por ir sola en un grupo de hombres, tuvo que caminar al paso de ellos, ajustándose ella a ellos y no ellos al paso de ella. Pero ni los capturaron, dice, ni vieron animales feroces, como había oído que les sucedía a otros migrantes. Tampoco pasó durante el trayecto hasta los EE.UU. por una crisis de desesperación y arrepentimiento, como la que mencionaba Carlos.

Para ella, *el desengaño mayor* durante el viaje le vino estando ya en los EE.UU., cuando la red de coyotes le robó una suma alta de dinero. Por más que hubiera hecho el trato con un coyote de Quetzaltenango, que se supondría que era de más rango y honorabilidad que uno de Zacualpa, “allá (en Los Angeles) a mí me robaron 2 mil dólares”. Su esposo giró el dinero desde Boston para cubrir el precio del boleto de avión, pero lo giró a nombre de una persona que el coyote decía que no era él. Entonces el coyote exigió que le girara otra vez el dinero. Si no, ella no salía de donde estaba.

Eso es lo que hacen los coyotes de la gente que llevan... No sólo que uno tenía necesidad de sacar aquí la deuda. Y más, llegando allá nos robaron ese dinero. Yo le dije a mi esposo, “¿Por qué no pensaste un poco?”. “Bueno, ya se perdió, ya se perdió. Por lo menos uno llegó vivo, llegó sin ni una novedad”, decía él.

Según estas palabras, ella juzgó que su esposo no había “pensado un poco”, es decir, que no había calculado bien los riesgos del robo por parte de los coyotes y que se había dejado engañar, cosa que a ella tal vez no le hubiera ocurrido, si hubiera llevado el tiempo que él llevaba en los EE.UU. Por eso, aunque ella estuviera apenas llegando, todavía se atrevió a reclamarle un poco, como cuando una persona más lista le reclama al más tardado. Sin embargo, el esposo no tenía muchas iniciativas y optó por consolarse con la idea de que ella ya llegó y estaba viva y sana, sin novedad.

En efecto, el esposo, como migrante indefenso y consciente de su indefensión, ¿a quién iba a reclamar? ¿Cómo? ¿Desde Boston por teléfono al coyote de Los Angeles? ¿Desde Boston al coyote de Xela o a la mujer contacto de Zacualpa?

### *La crisis: no estar con él*

Por fin, ella no llegó a quedarse y trabajar en Boston, donde él trabajaba, sino a Providence, ciudad de Rhode Island, cercana de Boston, donde se encuentran muchos migrantes de Zacualpa, indígenas y ladinos, algunos ya con papeles de residencia. El esposo la acomodó allí con su hermano, es decir, con el cuñado de ella. La razón de no poderla llevar consigo a Boston es que “había mucha gente donde él estaba... era una casita apenas puro estrecho”. *No podía tenerla entre un montón de hombres*, durmiendo varios en un cuarto y tampoco tenía el dinero suficiente para pagar un lugar distinto, “porque paga mucho el apartamento, porque el apartamento es de 1,800 dólares, de 1,000 dólares”, dice ella.

Allí fue donde ella experimentó *la crisis del arrepentimiento* y dijo entre sí, “no hubiera venido”. A la molestia del engaño de los coyotes, ahora se sumaban la imposibilidad de estar con su esposo

y la actitud agresiva de la concuña, quien se sintió molesta por tener una más en su casa, aunque fuera de su propio pueblo:

Mi concuña, donde estaba, era muy enojada. “¿Por qué yo llegué?”, dice, “¿Por qué yo gastaba?” Entre mismos familiares hay discriminación —no sé si es discriminación—... porque acaba uno de llegar y tiene que gastar y tiene que comer... ¡Ay no! Hasta a veces a uno le da pena de estar allí, porque como no está ganando mucho.

Entonces, ya me desesperaba otra vez, “¿Qué voy a hacer? No hubiera venido, no hubiera dejado a mi familia. ¡Ay, no!”, decía. Estaba bien desesperada. Y casi dos meses estuve que ya quería regresar, pero como tenía una deuda, teníamos una deuda pendiente con mi esposo... “¡Ay, no!... ¿Qué vamos a hacer?”, dijo mi esposo, “bueno, ya estás aquí, pues ¡paciencia!”, me dice él.

Yo también estaba bien preocupada con mis hijos y con el trabajo que no muy me gustaba. “Bueno, este trabajo lo tengo que hacer, porque ya no me queda de otra, ya no hay un trabajo así bien limpio”. Donde trabajo (es) bien sucio.

No le fue difícil *encontrar trabajo* en Providence, pero las condiciones eran muy nuevas y muy duras para ella, pues todo el día estaba encerrada en un cuarto refrigerado y el salario, de 6 dólares a la hora, según ella, era muy bajo. Aunque estuviera acompañada de muchas mujeres que hacían el mismo trabajo “en escala”, como si fuera en una maquila, eso no le dio ánimos.

Yo trabajé en calamares. Es casi como esta mesa. Todas las mujeres están allí en filas, trabajando con la mano, haciendo bandejas de calamares. Pero todo el día está uno allí parada... Pero en una casa *friser*, no en una casa como ésta, en una casa *friser* que es puro congelado. Está allí cubrido con su suéter y con sus tenis y con dos calcetas.

Para seguir el ritmo de inestabilidad laboral acostumbrado en Guatemala, no estuvo allí más que un mes. La desesperación que sentía en donde vivía se contagiaba al estado de ánimo en el trabajo. El esposo, entonces, se apresuró a buscar un alojamiento para ella en Boston y se la llevó con él a los dos meses de haber llegado a los EE.UU., con lo cual se mejoró su estado de ánimo y se calmó su deseo de regresar cuanto antes a Guatemala con sus hijas e hijo.

## **Análisis desde los ojos de ella**

### *Perspectiva de mujer*

Lo primero y más iluminador es *la perspectiva de género* de esta mujer. No queremos decir con esto que ella migró a los EE.UU. para probarse a sí misma que una mujer también puede atravesar el desierto o que la migración internacional no es exclusiva de ellos. No, su motivación fue el pago de la deuda familiar. Pero gracias a esa motivación, ella arrostra las dificultades de “un esfuerzo masculinizado”, como es la migración, y entonces comprueba que ella, como mujer, también es capaz de esa hazaña.

Decimos que la migración internacional es un *esfuerzo masculinizado* porque los grupos llevados por los coyotes, como el de María, están mayoritariamente compuestos por varones y no sólo representan el peligro de violación para la única mujer que va con ellos, sino que todas las circunstancias del viaje están diseñadas para ellos, como es el paso que llevan, el lugar donde duermen, las pausas de descanso que hacen y los lugares que buscan para defecar en el camino, etc. Recordemos el testimonio de Carlos que también iba en un grupo con sola una mujer, la cual apenas recibe una mención de paso en la historia de Carlos y no es tomada en cuenta por él al pensar en la solidaridad.

Entonces, cuando, animada por el ejemplo de otras mujeres de su aldea que han viajado al norte, María se decide a irse, ella está comprobando, aunque ésta no sea su motivación, que una mujer también puede migrar y que la migración no es un esfuerzo exclusivo de los varones.

Aunque digamos que en la motivación no se encuentra la comprobación de esa capacidad de la mujer, existe sin embargo, un elemento de lucha femenina, disfrazado con el pago de la deuda, y ése es *estar junto a su esposo*, no perderlo, estabilizarlo. Esa lucha lleva a María a dejar a sus hijos y a romper el estereotipo de que la madre es para la casa y el varón es para el trabajo, estereotipo que en este caso se traduce así: la mujer es para la patria y el varón es para el norte. Además, no es él quien tiene la iniciativa del viaje de ella, aunque ella siempre todo lo consulte con él, sino ella. Ella se muestra siempre como la más rápida y creativa de la pareja.

En la historia de María, pues, hay una constante *autoestima femenina*. Muchos prejuicios de lo que es una mujer, una mujer indígena, una mujer madre, una mujer esposa que tuvo que quebrar para cumplir la meta de pagar la deuda familiar, con todo lo que eso implicaba. No es la única mujer que lo ha hecho, y eso la fortalece, pero es siempre una mujer en minoría y, por eso, puede ser reprendida como mala madre (deja a sus hijas e hijo), como indígena que ha renunciado a su cultura (deja su traje), como esposa no sumisa (sale a buscarlo), como mujer demasiado liberada que se arriesga a viajar entre hombres.

Sin embargo, cuando regresa a Zacualpa y en la iglesia de su aldea le piden que *cuenta* cómo le fue, ella no acentúa ese aspecto de autoestima femenina, sino que se fija en lo que todos, hombres y mujeres migrantes narran, que es el sufrimiento del viaje y el sufrimiento de los trabajos en los que tuvo que ganarse la vida. Además, coincide con Juan, enfatizando que ella dice la verdad y no se quiere vanagloriar de haber tenido magníficos empleos

sirviendo en una oficina a los americanos. Oigamos el resumen que hace de su historia.

Lo que yo les contaba a ellos (en la iglesia) era cómo llegué, cómo pasé un desierto, cómo sufrí hambre, en qué espacio estuvimos caminando, cuántas horas y si me costó... y el trabajo que fui hacer. No es un trabajo, como a veces cuentan algunos, que dicen que sólo a sentarse fueron y ganaron, y no es cierto. Porque a veces uno se deja creer cuando dicen que “Yo trabajé en la oficina, yo atendí a los americanos, yo...” ¡Ay Dios! Muchos inventan.

### *Crisis femenina del sentido de la migración*

Si nos recordamos de Carlos, hubo un momento, cuando el coyote abandonó al grupo, en que él se preguntó por el sentido de haber salido de su casa: ¿tuve razón al migrar? ¿me equivoqué? Todo ello lo describía él con la palabra *arrepentirse*. Arrepentirse significa que la decisión que tomó de migrar fue incorrecta, fue una locura, fue mala.

En el caso de María también hay un momento en que ella dice “no hubiera venido, no hubiera dejado a mi familia”, pero este momento no se da durante el trayecto, sino al comenzar la estancia en los EE.UU.

El cuestionamiento al sentido de su decisión de migrar no le viene del sufrimiento por el desierto, no le viene por el engaño y robo de los coyotes, no le viene tampoco por otras circunstancias externas propias de la manera de ser de los norteamericanos, pues ella se encuentra entre mujeres hispanas, guatemaltecas y hasta zacualpenses en el trabajo y en la casa. ¿Dónde está entonces *la razón de su crisis*? Encontramos dos cosas. La primera es que ella al llegar a los EE.UU. no pasa a vivir con su esposo

en la misma ciudad, sino que, forzada por las circunstancias que impiden que una mujer pueda vivir amontonada con un grupo de hombres, tiene que vivir apartada de él, como de prestada, con la concuña y el cuñado. De allí, nos parece que viene que ella vea con malos ojos el trabajo que tiene junto con otras mujeres y no se pueda acostumbrar a él, como las otras mujeres se han acostumbrado. Y de allí, también, que sienta más la discriminación de la concuña y posiblemente la concuña sienta también que ella, María, debería estar con su marido y no con ellos, molestándolos y le haga la vida imposible. El motivo del viaje al norte era para María ir a pagar la deuda *con su marido*, no lejos de él, y he aquí que al llegar quedan separados. Estar con él no se supe con estar con otras mujeres, por muy parientas que sean.

Y la segunda fuente del cuestionamiento es *el pensamiento de los hijos*. María es una mujer ya hecha, es decir, aunque joven, es una mujer con responsabilidades, no como Carlos, que era adolescente al migrar y sin hijos. Más difícilmente se acomoda a la nueva vida en el extranjero. Tiene tres hijos, por su bienestar se alejó de ellos, pero ahora no soporta la separación, esa manera de amarlos en la distancia. Si dijimos que habría quebrado el estereotipo de lo que debe ser una madre, siempre junto a sus hijos en la casa, aquí descubrimos que ella no ha roto completamente ese estereotipo, puesto que el amor comienza a parecerle sin sentido, si es en la lejanía.

Estos dos factores, la cercanía al esposo y la cercanía a los hijos luchan entre sí y hacen de la crisis de arrepentimiento *una crisis femenina*, muy distinta de la de Carlos. La crisis se supera con el cambio de lugar de residencia y de trabajo, pero, como veremos adelante, no se superará completamente. Si al sólo llegar era prácticamente imposible pensar en un regreso, la adaptación a la vida en los EE.UU. no llegará a completarse nunca, razón por la cual volvió a Zacualpa más pronto que las otras mujeres de su aldea. En el proceso de construcción identitaria de María



como migrante retornada, desde el principio parecería que el polo “migrante” está en desventaja frente al polo “retornada”. Se dará en ella un proceso distinto del de los tres jóvenes estudiados en que los dos polos de la identidad chocan fuertemente porque ambos tienen raíces.

### *Evolución de la migración internacional y rol de las mujeres*

Por fin, de la entrevista de María sacamos algunos datos que muestran la evolución de la migración internacional en Zacualpa, *que afecta lentamente el rol de las mujeres*. Si la comparamos con la entrevista de Carlos, hay una distancia de diez años entre los dos viajes al norte. Él viajó en 1993, mientras que María en 2003. Cuando Carlos salió de Zacualpa, la migración estaba despegando en el Municipio, pero cuando María se va, ya está en pleno auge, cosa que probablemente hace más frecuente, no sólo en términos absolutos, sino relativos, la participación femenina en este esfuerzo transnacional. La comparación entre el coyote charlatán de 1993 con la red de coyotaje bien montada, que incluso tiene a una mujer como contacto para atender las solicitudes de las mujeres, indica una creciente complejidad en la intermediación que ya tiene en cuenta a la mujer como migrante.

El coyotaje siempre es desventajoso y engañoso para los migrantes, hombres y mujeres, en 1993 y en 2003. A Carlos lo deja abandonado el coyote en la frontera de EE.UU., y a María le roba “limpiamente”, sin tocarle el bolso. Sin embargo, en *la treta usada por los coyotes* hay una diferencia doble, la primera es aplicable a hombres y mujeres, mientras la segunda tiene que ver con la diferencia de género. La primera diferencia es sobre *la cantidad* robada. A María le roban 2 mil dólares, bastante más que lo que Carlos pagó por el viaje (y en parte perdió). Diez años más tarde se mueve más dinero en el negocio del coyotaje y las pérdidas de las personas migrantes, hombres y mujeres, por el engaño que sufren son mayores. Y la segunda diferencia se encuentra en *la*

*forma* del robo que es más fácil hacerla con una mujer que con un hombre. Si a Carlos le hubieran exigido en Los Angeles 2 mil dólares más, probablemente se hubiera independizado del coyote y hubiera buscado por su cuenta, como lo hizo él y también Camilo, a otro hombre que lo sacara del atolladero en que se encontraba. Para María, como mujer, eso es más difícil y más arriesgado. Por eso, su esposo se siente forzado a sacarla de esa cárcel de los coyotes por medio del otro cheque que les manda.

Decimos que en diez años el negocio del viaje al norte *mueve más dinero* que antes. Si se comparan los precios que se les paga a los coyotes, la diferencia sale en 4.5 veces más en dólares. Ante la creciente demanda y ante las dificultades mayores del viaje, el precio ha subido en esos diez años de \$ 1,400 a \$ 6,300 (8 a 50 mil Q. al cambio de esas dos fechas). Hay más dinero para pagar esas sumas por el aumento de migrantes en los EE.UU. que pueden pagar el viaje del familiar y por el incremento de la riqueza en Zacualpa debido a la misma migración.

Entonces, si el caso de María es paradigmático, mientras más esposos están en el norte *más mujeres* pueden ser llevadas por ellos.

A la vez que la migración internacional va cambiando de formas, también *la realidad de Zacualpa* se ha ido transformando. En las entrevistas de Carlos y María aparecen pequeños indicios de esos cambios. Cuando María emigra, ya el pueblo *ha salido de la oscuridad de la guerra* y la huella del terror se ha ido borrando. En su testimonio, por ejemplo, no aparece ese fondo de miedo ante personas desconocidas que aparecía en el de Carlos. María había tenido la oportunidad de ser expuesta a muchas realidades urbanas y rurales en Guatemala antes de viajar, a las que Carlos, que apenas estaba saliendo del cascarón, nunca se había enfrentado.

Así mismo, la gradual apertura de Zacualpa a otros influjos de instituciones de afuera, impensables en tiempos de guerra,

provoca un cambio en *la agricultura* (el mini riego), la cual diez años atrás estaba reducida a las cosechas tradicionales de maíz y frijol. En esos cambios de la agricultura también influyen las remesas de los EE.UU., aunque en este caso no se trata de una remesa recibida, sino de una remesa prevista, ya que la pareja se endeuda en el proyecto de mini riego pensando que va a pagar la deuda con la remesa del norte. Este cambio en la agricultura involucra también a la mujer, quien se siente responsable de su financiamiento y se va al norte.

Otro cambio de la realidad de Zacualpa se ha dado en *la educación*. Cuando Carlos fue niño, no había primaria completa en su aldea, mientras que cuando crecen los hijos de María ya la hay. El Estado en tiempos de paz ha extendido sus servicios al área rural. Pero esta realidad supone también una demanda de remesas para pagar por la educación de las hijas e hijos, aunque ésta no sea la única manera de financiar los estudios. Más adelante veremos que la educación de las hijas de María se financia en buena parte por los ahorros de la migración y las remesas mensuales y que se está dando una generación de niños y jóvenes con más educación que la generación anterior que no pudo estudiar por andar de finca en finca en las costas o por no haber escuela completa de primaria en las aldeas o por el desprestigio que la educación tenía ante los padres, pues se concebía que sólo formaba haraganes, como le dijera varias veces María a su hermano en la costa, quizás para desquitarse de esa preferencia que se le daba al niño varón. La apertura de oportunidades de educación va rompiendo la idea de que sólo el hombre debe estudiar, como le sucedió a María en la niñez. La necesidad del estudio, vivamente sentida por ella, (y sentida como mujer, lo veremos adelante) incide en la promoción de la educación en sus hijas e hijo pequeño.

Por fin, toda la apertura que la migración en los tiempos de paz ha provocado, se corresponde con la multiplicación de los

*medios de comunicación.* El teléfono es un ejemplo, que en tiempos de Carlos sólo se encontraba en un lugar público adonde se llamaba a los parientes para responder a las llamadas del norte, mientras en la actualidad prácticamente en todo hogar con parientes en los EE.UU. hay un celular.

Estos cambios en la migración internacional y en la realidad de Zacualpa también se reflejan en la relación de género.

## *2. Estancia en EE.UU.*

Pasamos a la segunda etapa que estamos estudiando en todos estos testimonios, la estancia en los EE.UU. En los temas recurrentes de la historia nos interesa observar si se construye o no en ella una nueva identidad de migrante y cómo se diferencia ese proceso con el de los jóvenes varones, tratando de aislar factores de género de otros.

### *Soy una migrante trabajando en limpieza*

La crisis del choque cultural con los EE.UU. se fue calmando, cuando pasó a vivir en un mismo “cuarto” con su esposo. La convivencia, que le consoló el corazón, no les salió nada barata, pues el marido comenzó a pagar 800 dólares al mes por el alquiler.

Ya en Boston, con él, buscó trabajo, lo que cayera, porque la gente que migra no puede escoger, y en ese proceso ella fue dándose cuenta de *una identidad nueva* que se le daba, la de migrante. Esta identidad social se aplicaba a la población que hacía los trabajos más despreciados y que carecía de papeles legales para trabajar.

Me fui con mi esposo a Boston. Allí sí ya estuve más o menos, porque al llegar, me fui a pedir trabajo a una compañía de limpieza. Porque allí en Boston, sólo de limpieza hay. No hay otros trabajos como allá en ese lugar de pescado (Providence). Allí sólo de limpieza y de limpieza. Una suciedad que uno no ha agarrado en su propia casa, agarra entre las casas de los americanos, que no han limpiado por no sé cuánto tiempo. Y uno llega a EE.UU. y lo tiene que hacer, porque ha ido a trabajar. No se sienta de repente en una mesa (en una oficina). ¡No!

Porque allí uno se va como migrante, como nos dicen allá. Nos migramos allá sin ni un pedacito de papel que nos sirva para que nos defienda. Y estuve va de pedir trabajo.<sup>33</sup>

Bueno, me dieron.

Y allí... todos, no sola yo, sino que todas las personas que están trabajando, siempre compran unos papeles chuecos, porque si no tienen eso, no consiguen trabajo.

-¿Y usted compró su papel?

Yo tuve que comprar ese papel. Y compré ese papel. Me costó 125 dólares.

Aunque “todas las personas”, mujeres y hombres, se vieran forzadas a comprar “papeles chuecos”, ella nota que *los trabajos que hacían las mujeres allá* eran más pesados que los que ellas hacen en Guatemala, y esto se debía a que las mujeres allá tenían que hacer los mismos trabajos que los varones, y los de éstos son pesados. Los trabajos de limpieza, por ejemplo, no estaban reservados a las mujeres. Su mismo esposo trabajaba en una compañía de limpieza. Lo que hacían ellos hacían ellas y lo que

33 Como vamos viendo, a veces dicen “migrante”, a veces “emigrante” o “inmigrante” indistintamente.

ellas también ellos, dice. En esa aparente igualdad de hombres y mujeres, ellas salían desfavorecidas.

Allá, el trabajo que hace un hombre, hace la mujer. Si el hombre hace limpieza o carga unas cosas, como una “aspiradora”, le dicen, —es un jalador de basura en el suelo, también la mujer la carga. Y si el hombre recoge basura o hace fuerza con esas cosas o limpia la estufa, esas estufas bien chorreadas que ya no les sale (el sucio), años que están allí que no las han limpiado, también hace la mujer.

Además, el trabajo que ella hacía de alguna manera *erosionaba su identidad femenina* porque le afectaba la presentación y la belleza personal. Ella atribuye ese efecto a la materialidad del trabajo mismo, es decir, a lo que ella hacía con sus manos, y se compara de nuevo con su situación de trabajo en Guatemala, que no le afectaba de esa forma.

Tal vez aquí yo todavía logro pintar mis uñas, pero allá no. Allá, las uñas de uno le sirven como raspador de cosas. Porque aquí lavo yo todos los días, lavo mi ropa, pero no he gastado mis uñas. Pero allá, tal vez allá uno dice que es más fácil, porque uno va a esas máquinas para lavar ropa y no está arrastrando sus dedos y su mano lavando ropa, pero le sirven las uñas para raspar grasas o cocinas sucias. Y ese sufrimiento yo ya lo vi allá. Como allá, digo yo, gana uno su dinero, pero se sufre, se enferma uno...

Pero no sólo la materialidad del trabajo le afectaba en su belleza personal, sino la intensidad del mismo, la falta de descanso y la orientación que ella llevaba de ganar más y más dinero con más y más horas, ya que todos estos factores combinados resultaban en un descuido de su presentación y en la falta de interés por entablar relaciones sociales. *La preocupación* que incidía en la combinación de todos esos factores, no era la preocupación por integrarse en la



*el trabajo afectaba su belleza personal*

sociedad de los migrantes, sino la preocupación por la familia de Zacualpa. Allí se concentraban sus pensamientos.

¡Ay! Estaba yo bien preocupada. Todos los días trabajando, todos los días, ni un descanso tenía y ya me desesperaba.

Porque allí se tiene que trabajar por horas. Si uno es capaz de trabajar doce horas o 16 horas, pues puede trabajar, pero se siente uno cansado. ¡Todos los días! ¡Cansada de tanto subir! Porque allá en Boston, sólo de limpieza, limpiando esos edificios que a veces no tienen elevador. Uno se tiene que

subir cinco pisos a pura pie. ¡Ay, Dios! Yo ya no aguantaba los pies, ya no aguantaba los pies de tanto cansancio, todos los días. Vaya, a uno le pagan su dinero...

En un inicio, al aceptar el trabajo de limpieza, ella se engañó, porque lo vio como un trabajo propio del ama de casa. Luego, se dio cuenta de lo confundida que estaba al considerar con sus categorías un trabajo que era muy diferente a lo que pensaba. Le impactó la diferencia, porque en su casa lo hacía por sus hijos, allá no; en su casa no tenía tantos aparatos y sanitarios que limpiar como allá; y en su casa no utilizaba químicos tóxicos, que la empresa le obligaba a usar para limpiar las grasas de las cocinas de EE.UU. En definitiva, que este trabajo, aunque aparentemente fuera un trabajo propio del ama de casa, no lo era. Era inhumano, porque estaba acabando con su salud.

Bueno, me dijeron si yo sabía limpiar casas. “Claro que sí, porque soy ama de casa”. Yo podía limpiar todo, porque he criado a mis hijos, he hecho todo, sé cómo es la limpieza. Tal vez no tenemos lo que tienen allá. Tienen estufa, tienen baños sanitarios, ¡calidad! Se ve calidad, pero hay suciedad. Tienen tinas, tienen muchas cosas, tienen refri especiales. “Bueno”, dije yo, “¿qué voy hacer? Ya es mi trabajo.” Pero lo que más me afectaba son los químicos que usamos, porque usan esos químicos, ¿cómo se llama eso? Esos “spray” que hay. Ya no me acuerdo cómo se llaman. Esos *spray* arranca grasas. Pero viera que si uno lo jala (inhala), se siente mal, se siente todo bien adolorida la cabeza. Sólo esos químicos usan. A veces siento yo que me enfermo y casi ya me desesperaba también. Pero, como ve, es la situación del que se ha ido de acá.

Para curarse, la empresa no le daba medicinas. Tenía que ir al *hospital*, donde le pedían papeles de residente, que no tenía, y



entonces sólo la atendían para chequeo. Había traductora del español al inglés, no del inglés al *kiché*. Ella sabía español, así que no tenía problema, pero había mujeres monolingües que no sabían español, y se siente afortunada, en medio de todo. Agradece también la colaboración que encontró en gente bondadosa que trataba de entender sus penas, a pesar de ser una migrante. Oigamos sus apretadas palabras.

- Y allí en la empresa donde trabajaba usted, ¿no les daban medicina?

No, porque allí no dan medicina, allí uno tiene que ir al hospital, tiene que ir a “aplicar”, le dicen, a llenar papeles. Hay hospitales que sí ayudan, pero sólo le ayudan a chequear. Pero lo primero que le piden es, si es uno residente allí, si uno tiene sus papeles de allí. Yo pues me fui a aplicar en un hospital que se llama ‘Briga’,<sup>34</sup> y me pidieron también, pero yo les dije que yo soy una trabajadora. Y me examinaron, me sacaron prueba de sangre. No tenía nada, sólo era cansancio. Lo que necesitaba eran vitaminas. Y también tenía preocupaciones.

Eso es lo que me dijo el doctor. Pues, gracias a Dios, que allí hay unas personas que son buenas, que le ayudan a uno a traducir en inglés y le ayudan a uno al español. Por lo menos que uno entiende un poco el español, porque si no, hay personas que van también que no entienden el español. Cuesta mucho allá y peor ya en inglés, les cuesta mucho.

Ella siente que el diagnóstico que le dio el médico era correcto y que su problema de salud no se resolvía sólo con medicinas, puesto que había un cansancio y unas preocupaciones que apuntaban a *una realidad subjetiva* de su vida.

34 Brigham and Women’s Hospital, junto al Harvard Medical School.

### *Discriminación en el trabajo*

En las relaciones de trabajo existía una *discriminación múltiple*. Menciona ella la discriminación por parte de aquellos migrantes, hombres o mujeres, que por saber inglés se encontraban ya dentro de la estructura de mando de la compañía donde ella estaba. Su trato discriminatorio se sentía en las exigencias y en las amenazas de despido. ¿Cómo era eso posible, si eran de gente misma de Zacualpa? Eso la desconcertaba.

Los propios latinos, los propios de nuestras familias que han salido de aquí (Zacualpa), a veces lo discriminan a uno, sólo porque ellos ya han aprendido ya el inglés. Ya son supervisores, ya pueden chequear el trabajo. Por un poquito de polvo, ya dicen, “Ella no puede trabajar, mejor que se vaya”.

Los mismos supervisores varones de Zacualpa ejercían otra forma de discriminación, dice ella, la de preferencias en el trabajo a cambio de *favores sexuales*. Aunque ella afirma que eso no le sucedió a ella, sí lo observó con una joven que era muy atractiva. No sintió el abuso sexual en carne propia, pero sintió la injusticia del favoritismo.

Hasta a veces donde yo estuve —pero a mí no me pasó— a otras personas que tal vez no han trabajado... Hay una muchacha que no podía limpiar ni un vidrio, ni una mesa. No podía. Pasaba un trapito, así. Pero, como es bonita, entonces ya dijeron: “Ella es bonita, puede acostarse conmigo. Entonces, sí le doy trabajo”..., aunque no lo puede hacer. Los propios latinos, los propios vecinos de aquí del pueblo lo hacen discriminar a uno.

María usa la palabra “discriminación” para esas situaciones laborales que son expresión del patriarcado, pero también la aplica a *la relación laboral entre mujeres*, cuando por el poder que les da la legalidad, unas maltrataban a otras en el trabajo, aunque

ambas fueran guatemaltecas. En el siguiente caso, la mujer que la oprime es “chapina”, pero ya se cree más por el hecho no sólo de saber inglés, sino además de ser residente. Era una mujer ladina de Jutiapa, en cuyo caso la relación laboral se tiñe del racismo que María conoce de sobra por su vida en distintos lugares de Guatemala y en Zacualpa.

Una vez me pasó con una señora. Yo sí podía trabajar, pero ella no me quería como amiga. Tal vez ella tiene un pensamiento diferente. Yo tengo a mi familia en mi mente. No porque llegué en ese lugar ya pienso en cosas (de) fuera, sino que yo tengo en mi pensamiento a mi familia. Y ella siempre estaba atenta a qué voy hacer yo.

Una vez empezó a maltratarme esa señora, sólo porque ella ya sabe hablar en inglés y yo acababa de llegar... “Bueno”, dije yo, “aunque me quite el trabajo, pero yo sí voy a estar dura con ella, porque yo no quiero que me trate así, porque ella es chapina también y yo soy chapina también, y ¿por qué me trata así? Ella viene de la misma necesidad que yo. Sólo porque ella tiene ya su papel de residencia allá, tiene su valor. Y yo no tengo ni un papel, pero, “La honestidad que voy a hacer es lo justo para mí”, le dije yo.

Una vez empezamos a pelear con ella. Después dije yo, “¡Ay no! No sólo que estaba desesperada con mis hijos dejándolos allá y yo aquí con una señora que me discrimina. Sólo porque acabo de llegar me discrimina así. ¡Ah no! ¡Mejor no!”, dije yo. Bueno me salí en ese trabajo y llegué a otro.

Gracias a Dios que siempre Dios me ha ayudado. Esos días siempre salía de un trabajo y encontraba otro. Y encontré otro, pues.

¿Qué le da fuerza a María, que se encuentra en una situación tan destituida de poder, para *enfrentarse con su patrona*? Hay dos cosas principales. La primera es que se está enfrentando a una

guatemalteca, como ella. Ella se ha enfrentado a muchas patronas semejantes en Guatemala. El maltrato que sufre desencadena una reacción ya hecha hábito en ella. No se está enfrentando a una americana, con la que no puede discutir y maltratarse, porque se lo impide la lengua. No se está enfrentando tampoco al supervisor de una compañía, hombre, con un poder detrás de él, sino a otra mujer guatemalteca, como ella. Y el segundo factor es que ella tiene confianza de que encontrará otro trabajo y que su vida no depende de ese empleo. Se trata de una confianza en su habilidad para encontrar trabajos domésticos, experimentada también en Guatemala, y a la existencia objetiva, parece, de más trabajos para mujeres que para varones. Como dijimos al esbozar su vida antes de migrar al norte, ella sabía tocar las redes de información del trabajo doméstico.

En este enfrentamiento de mujer a mujer, María observa que la mujer con quien quisiera ser amiga ha cambiado de *pensamiento*. María tiene su pensamiento fijo en la familia (los hijos) que ha quedado atrás. La señora que es su patrona, en cambio, tiene ya su pensamiento en los EE.UU. Se trata de dos identidades diferentes que no simpatizan y, por eso, la patrona está atenta observando todas las reacciones de la recién llegada y al compararse no se compadece de ella, sino más bien se enoja. Esa diferencia que conduce a una superioridad en la que ya se encuentra establecida es la que María acentúa, no la discriminación racial. Más bien, se admira de cómo, proviniendo de la misma necesidad y de la misma patria, puede darse un cambio tan profundo.

Esta transformación identitaria no es exclusiva de las mujeres. *Todos*, hombres y mujeres pasan por este proceso de diferenciación tan fuerte que supone ya un cambio de nacionalidad, según ella. Ellos y ellas ya no son guatemaltecos de corazón, aunque digan lo contrario. ¿Por qué? Porque discriminan a las otras personas que son guatemaltecas también.

Lo discriminan a uno, le dicen a uno que no sabe nada. Me imagino que ellos al llegar también pasaron por eso, pero ellos ya no quieren agarrar la experiencia, sino que ellos lo tratan a uno como que no sabe nada. Como que ya no son los mismos chapines, ya no son guatemaltecos. Ya no piensan, los que ya están más tiempo allá. Cuando uno llega, le hacen así, lo humillan.

Aunque ella hable más de la discriminación entre latinos y guatemaltecos, también menciona la discriminación por parte de *los americanos*. En la relación con las dueñas de las casas americanas la discriminación es más drástica. No hay discusión, no hay maltrato de palabras. Sólo hay despido. Y el despido no es porque se resista la mujer a una orden, sino porque no la entiende. Entonces, aunque sea una migrante muy dócil y muy trabajadora, si no entiende lo que se le dice es como si se resistiera a los mandatos. Para el caso es lo mismo. La migrante, entonces, por no saber inglés, sin culpa alguna, se siente discriminada. Tres veces dice que le sucedió eso.

Casi en tres trabajos tuve que salir, porque como discriminaban a uno en el trabajo... Porque los americanos allí, si no les entienden, “¡Mejor que se vaya, porque ella no entiende!”. Porque allí el idioma es inglés. Uno tiene que hablar inglés, tiene que entender lo que le dicen, y si uno no entiende, lo sacan.

### *Trabajo y relación de pareja*

¿Cómo afectaba el trabajo a la relación de pareja? Por un lado, había una coordinación estrecha y *una igualdad entre ambos* para el pago de los gastos, tanto de los gastos propios de la estancia en los EE.UU., como del envío de remesas, turnándose un mes él y el otro mes ella. Estaban juntos pagando la misma deuda familiar.

No por eso se excluían ciertos roces de los que ella nos quiso hacer partícipes. Algunos provenían de las horas de trabajo de ambos que no coincidían, otros de la independencia de ella, pues trabajaba en un lugar distinto del de él, otros de la diferencia en lo que ganaban, otros, en fin, del celo propio del varón y del exceso de trabajo de ella que se autoexplotaba con dos trabajos, uno de mañana y otro de noche.

Allí ganaba a nueve (dólares) la hora. Pero sólo tres horas me daban. Empezaba a las 6 para las 9 (de la noche) y regresaba ya tarde en la casa. A veces tuvimos unos problemitas con él, porque como yo salgo del trabajo... Porque trabajo de 7 (de la mañana) a 4 (de la tarde). Descanso una hora y salgo a las 5 para entrar al otro trabajo. A veces llego en la casa y él no está, está en la calle. A veces me llega a encontrar. Así, como que lo veía algo molesto, porque estuve trabajando yo todas las veces.

- ¿Tú ganabas más que él o no?

Sí, ganaba un poco mas que él, sí, un poco más que él ganaba, pero siempre compartimos las necesidades. Hay que pagar el teléfono, hay que pagar recibos de luz, gas y el apartamento. Un mes él, un mes me toca a mí. A veces él manda para la familia, a veces yo mando para mi familia.

Hay un aspecto de la relación de pareja que no aparece en la entrevista. Si ella había ido a trabajar, *no había que tener hijos* durante el tiempo que estuvieran en los EE.UU. En Guatemala, cuando convivieron tuvieron tres hijos seguidos con sólo dos años en medio. En cambio, en el norte, esto no podía ser. El viaje al norte implicaba una planificación de la vida de pareja que cambiaría su imagen de mujer, es decir, de mujer que no necesariamente debía ser madre para realizarse. Las relaciones de trabajo les hacían cambiar sus relaciones de experiencia como pareja hacia una manera nueva, cosa que no debió haber sido sin tensiones y preocupaciones para ella que era de pies a cabeza una madre.

Para volver al trabajo, acotamos que aunque ella haya descrito en varias partes de la entrevista su trabajo como sucio, pesado, cansado, y como causa de su enfermedad, sin embargo, deja claro que *no retornó a Guatemala por el trabajo*. Y al afirmar esto, ya califica su trabajo como muy bueno. Parece que no se trata de una contradicción de ella, sino que se le mejoraron las condiciones laborales, según pasó el tiempo. La razón que ella apunta es que ya no se trataba de limpieza de apartamentos, sino de oficinas con menos basura. Pero lo importante para nuestro análisis es que ella no perdió el trabajo, como le pasó a Camilo, sino que lo dejó, y que era un buen trabajo. El trabajo no fue la razón del retorno. Hay que buscar la razón en otra parte.

Al venir, pues, dejé un trabajo muy bueno, porque estaba limpiando, limpiando baños sanitarios. Pero no es tan sucio, porque es servicio de las oficinas de americanos, que no son... Como se asean todos los días, no están tan sucios. Y yo hacía ese trabajo, no tan costoso, pues.

### *Descanso: casi sin relaciones de experiencia*

Para encontrar de dónde vino la razón del retorno, veamos un poco sus relaciones de experiencia en los tiempos de descanso. Ya vimos que ella dice que no tenía descanso, que trabajaba en dos lugares distintos y que trabajaba más de ocho horas diarias. Sin embargo, en otra parte ella matiza esa afirmación. Al explicar por qué ella en los EE.UU. *no participó en la iglesia*, añade que sí descansaba el lunes y martes, pero que sábados y domingos trabajaba. Los días de descanso no coincidían con los días de descanso de la gente alrededor de ella. Por eso, no tuvo ella relaciones en la iglesia con grupos de estudio que podrían haberle dado una experiencia de identidad distinta de la experiencia del trabajo y que podrían haber hecho de su estancia en los EE.UU. algo más gustoso.

Yo no participé en ni una iglesia allá. No participé en ni una iglesia. Yo supe ya al venir que hay un grupo que está llamando a los hermanos hispanos para que llegaran a clases de bíblico, pero ya tarde, ya tarde. Y eso sólo daban los sábados y domingos, y yo los sábados y domingos estaba siempre en mi trabajo, porque los sábados y domingos es mi turno siempre, siempre. Yo empiezo a trabajar los miércoles, jueves, viernes, sábados y domingos. Descanso lunes y martes. Ésos son mis domingos. Ya supe que había un grupo de hermanos que están aprendiendo la clase bíblico y cánticos, todo religioso, pero ya al venir.

El carro, como vimos en el caso de Camilo, era un instrumento que ampliaba las posibilidades de relaciones sociales a lugares de descanso de toda una región y a mundos muy diferentes del mundo del trabajo. Pero *el esposo no tenía carro*, cuando ella llegó a Boston, como para que la pareja saliera a pasear, y él no se decidió a comprarlo, aunque ella se lo sugirió, porque había tenido un accidente, no tenía licencia y en Boston era muy estricto el proceso para volverla a conseguir. Ella pensaba en el carro y aún piensa en él ahora, sin embargo, más como medio de trabajo que de descanso, por ejemplo, como para llegar puntualmente al trabajo y juzga su conveniencia desde el punto de vista económico. Incluso, ella ve, ya en Guatemala, que una buena opción económica para ambos en el futuro sería la compra de un carro para ir a la costa a vender cosas a las fincas.

Él tuvo un carro antes, antes que fuera otra vez a EE.UU., pero chocó, dice, y tiene mal récord allá. Entonces, no quiere comprar otro. Yo le dije al llegar, “¿Por qué no vas a comprar un carro?”. “No, salimos caro”, me dice, “hay que pagar impuestos todos los meses, 100 dólares todos los meses de impuestos.” Además, la licencia que no tiene, y allí en Boston es más peligroso que allá en Rhode Island, allá en Providence. Allá en Massachussetts hay muchos hispanos y falsificaron los



documentos de licencia. Entonces, si no tienes mal récord, estás bien. Si están bien los controles de las luces, si no andas así de ebrio al manejar, entonces uno puede. Pero allí en Boston es bien controlado.

Donde él trabaja está como media hora, no más, donde está trabajando ahora. Antes quedaba la compañía muy lejos, pero ahora se mudó. La compañía está cerca de donde él, a 15 minutos, a 10 minutos, así rápido. A veces, si le mandan muy lejos, entonces allí necesita el pase de pasar en los buses. Entonces en eso está ahora, no ha decidido, desde que estuve allí, no decidió comprar carro, porque mucho gasto.

Tiene que pagar uno parqueo aparte, porque no hay parqueo aparte, no hay. Sí tú tienes carro, tienes que pagar parqueo donde parqueas. Y si hay nieve, tienes que limpiar nieve, donde uno parquea también.

Y si uno va a un lugar, tiene que ver si hay parqueo. Si no hay parqueo, no se puede mover en carro para nada. Entonces, él dice, "Mucho problema". Ya casi iba venir este diciembre y yo le digo, "Fíjate, yo necesito comprar un carro", le digo, "yo pongo 15 y tú pones 15".

El esposo, en cambio, como hombre que ha vivido al estilo de soltero allá varios años, sí tiene relaciones y parientes en el norte. Ella le recomienda, por eso, que si sale a la calle, se cuida, no sea que lo vayan a herir y después todos tengan que lamentar.

Él a veces se toma uno ó dos, no más, y de allí se acuesta. O a veces salen, pero yo le digo que no saliera, porque si sale, a veces cualquier cosa le puede pasar en la calle, o se muere o queda herido o algo... Entonces, ya va pensar, ya va a lamentar después.

El suegro de María, una persona ya de casi 70 años, tiene visa para viajar a EE.UU., y si no va más frecuentemente es por una enfermedad que tiene de la que los niños, es decir, los nietos deben prevenirse (tos, se sospecha tuberculosis). El esposo tiene toda una familia con hermanos y sobrinos bien establecida en Boston, mientras ella, no.

Mi suegro tiene visa de viajar. Fue a Guatemala a sacar su visa. Le dieron su visa. Él tiene visa.

- ¿Cuántos años tiene?

Tiene como 67 ó 68, y tiene su visa de viaje. Ahorita, ha viajado como tres veces, pero tuvo un problema, porque dice que le dio asma, tiene asma, y los hijos de allá ya no lo quieren. Como hay niños y como allá es muy delicado con los niños.

- ¿Allá en Providence o dónde?

En Boston, en todo Estados Unidos es muy delicado con los niños. Una persona mayor que tiene una enfermedad de respiración, ya no la dejan vivir con los niños.

### *Juventud en EE.UU.*

Cuando ella previene a su esposo de los peligros del alcohol y de las salidas a la calle con amistades, es porque conoce la situación de *los jóvenes solteros* que residen allá. Son hispanos, son guatemaltecos, son salvadoreños, son de muchos países, que ya se han hecho al lugar. No son como “los jóvenes que han estudiado (en Zacualpa) y llegan a lavar sanitarios sucios”. Estos acaban de llegar y por lo menos están trabajando. La juventud a la que ella se refiere es la de los que no trabajan, son drogadictos, ladrones, asaltantes y violadores.

Hay muchos jóvenes que no piensan de trabajar, muchos jóvenes, como guatemaltecos y salvadoreños y de otros

países, que se someten a la droga, que se someten a robar a los propios paisanos. Y a veces, hasta a los americanos los asaltan, a las americanas también hasta a veces las violan.

Y allí es donde viene el peso para nosotros todos, los que nuestros familiares están allá. Ya dicen que todos los guatemaltecos, los que están trabajando allí son malas personas. Unos lo hacen, pero todos lo pagan. Así hacen.<sup>35</sup>

Ella es muy consciente de cómo *se distorsiona la imagen* de los guatemaltecos en EE.UU. en estos tiempos en que se dan deportaciones y mucha gente está en contra de ellos por virtud de unos pocos.

Ella misma también ve el peligro que en *las deportaciones*, esos jóvenes maleados vengan a contagiar la sociedad en Guatemala. Por eso, “el peso es para nosotros todos”, no sólo porque el estereotipo daña a los familiares de las personas que están en Guatemala, sino porque podrá dañar a la gente que está en Guatemala, tengan o no familiares allá, pues esa juventud maleada trae el crimen. Más adelante volveremos sobre esto.

### *Análisis: fibras identitarias en tensión*

Hagamos un balance del proceso de construcción de la identidad de esta mujer durante sus dos años de estancia en los EE.UU. Al sólo llegar asume *una nueva identidad*, la de “migrante, como nos dicen”. Es una identidad impuesta. Ella no la escoge, no opta

35 Véase (Rumbaut y Ewing: 2007). Según estos autores, se da una tasa mayor de criminalidad entre hombres nacidos en los EE.UU. (de origen hispano o no) que entre los inmigrantes. “Los varones hispanos nacidos en los EE.UU. tienen 7 veces más probabilidad de ir a la cárcel que los hispanos nacidos fuera de EE.UU. en el año 2000.” Se apoyan en estadísticas carcelarias. Así se derrumba el mito de que la migración y la criminalidad van de la mano, mito que se ha popularizado más después del 11 de septiembre. Es la asimilación al mundo de los EE.UU. el factor que origina la mayor criminalidad, no la inmigración en sí.

por ella, sino que tiene que aceptarla por el hecho de haber migrado al norte. Es pues, una identidad que tiene como fundamento la relación de poder ante el Estado. Suele implicar relaciones de experiencia con toda la población que en EE.UU. recibe el mismo apelativo, pero ambos aspectos son diferentes.

Un elemento que constituye esa identidad del migrante y de la migrante, indistintamente, es *el contrapoder* frente al poder del Estado. La burla de la población migrante hacia el poder del Estado más poderoso de la Tierra es un elemento identitario que se ejerce a través de los así llamados “papeles chuecos”, necesarios para poder trabajar. El acceso a los papeles también entra en la dimensión de las relaciones de producción, porque se compran como una mercancía que se vende al público y los empleadores los aceptan para valerse de esa mano de obra barata. Pero esos papeles son un contrapoder de lo que es un migrante en los EE.UU. Ella lo dice claramente, “todas las personas que están trabajando, siempre compran unos papeles chuecos”. Por medio de ellos, la población migrante reta al poder del Estado y se escabulle de su mirada omnipresente que supuestamente todo lo vigila. Ella entonces se concibe como participante de ese contrapoder, puesto que es migrante. Ya no entra ella a discutir qué relaciones invisibles de poder dentro de la población migrante le hicieron posible comprarlos, pero indudablemente fue a través de las relaciones que tenía su esposo.

La primera posibilidad de identificación social, no impuesta, a través de relaciones de experiencia se da con *la población no nativa de EE.UU.* de origen hispano o de origen guatemalteco y zacualpense. En su memoria resalta la discriminación que siente porque esa posibilidad de identificación no se facilita, dado que hay paisanos y paisanas que marcan una diferencia frente a ella que va llegando. Esa diferencia es “la residencia”, que también es un papel, que aunque tal vez pudiera tener orígenes chuecos, tiene visos de legalidad y le otorga al migrante mayor seguridad para

permanecer en el país y también la superioridad frente a la recién inmigrada. Ante esta superioridad, ella cuestiona la identidad de la que se ufana la población que ya “de corazón” no es guatemalteca, aunque haya nacido en Guatemala. Ella percibe que ya no se trata sólo de una identidad legal, sino de todo un conjunto de modos, costumbres, reacciones y pensamientos que ella siente que se dan en su relación con ella. Esta discriminación la encuentra redoblada por el racismo de algunas personas. Ella menciona una mujer de Jutiapa, que la trata de una forma hartamente conocida por ella.

Las relaciones de producción a las que “se somete”, como ella dice, la consumen, aunque gradualmente van siendo más rentables (nueve dólares la hora) y las condiciones de trabajo van mejorando. La consumen porque ella misma se autoexplota con dos trabajos (uno de ellos nocturno), y porque no le dejan descanso para hacer relaciones sociales que la vayan integrando al mundo migrante de EE.UU. Aunque en la entrevista no nos explayamos sobre este punto, la ausencia de participación en actividades de la iglesia, la falta de vehículo para pasear (no sólo para el trabajo) y toda la orientación de ella hacia el trabajo para bien de sus hijos en Guatemala, indican que hubo *deficiencia en sus relaciones de experiencia* y que de allí procede que el mismo trabajo se hiciera tan pesado, tan mecánico, tan agobiador. No es una realidad biológica la que el doctor le diagnostica en la enfermedad, sino un cúmulo de “preocupaciones”.

La principal relación de experiencia que ella mantiene es la de su esposo a quien ama y con quien convive. La muestra de que este tipo de relación afecta su estado en las relaciones de trabajo es que cuando ella pasa a vivir a Boston, junto a él, se siente mejor. “Allí, sí, ya estuve más o menos”, dice. De esta relación de experiencia se va construyendo *la identidad femenina* que la coloca al mismo nivel que el esposo en el hogar. Esta nivelación en las decisiones y responsabilidades se hace posible por las relaciones

de producción: ella trabaja independientemente de él y gana más que él. Pero la misma identidad no surge de la relación de producción, sino del trato con su esposo, trato que puede implicar roces, desconfianzas, pero también amores y mutuo apoyo. No podemos, sin embargo, afirmar que esta mujer sólo en EE.UU. comenzó a construir esa identidad más fuerte, pero según el testimonio que ella da, en estos años del norte se fortaleció. Es muy interesante ver cómo esta identidad refluye en las relaciones de trabajo en decisiones tajantes como renunciar a algunos trabajos, cosa que no encontramos en los testimonios de los jóvenes. Ellos perdieron su empleo, no lo dejaron voluntariamente. En cambio, ella, por dignidad, por no soportar la discriminación, lo abandona porque quiere.

Por otro lado, el esposo que ha vivido solo durante varios años en los EE.UU., y durante algunos de esos años siendo todavía soltero, sí tiene un mundo de relaciones de parentesco de hermanos y sobrinos extenso y, aunque no tengamos un testimonio de él como el de Camilo, parece haber pasado por el ciclo de actividades agitadas y combinadas de descanso que culminan con el accidente de carro. Si ella ha debido entrar a ese mundo de relaciones del esposo, ha sido *merced a él, no por cuenta propia*.

Todo este análisis es para explicar cómo el triple tipo de relaciones actúa en su identidad y cómo ella no llega a identificarse con la vida del norte, por entregarse casi sólo al trabajo y por haber encontrado muchos tipos de discriminación que la herían.

Por fin, si comparamos su proceso de construcción identitaria con el de Camilo, notamos muchas diferencias, algunas debidas a su ser de mujer, otras a su ser de mujer y madre, otras a que tenía más edad cuando migró, otras a las peculiaridades de los Estados (Massachusetts no es Florida), etc. Ella no anduvo migrando en *trabajos estacionales* agrícolas, algo más propio de

varones, de un Estado a otro. Sólo migró, tutelada por el esposo, de Providence a Boston. Ella no vivió ese ciclo de ascenso en los trabajos que llevó a Camilo a las actividades agitadas del descanso, a la pérdida del trabajo y al retorno a Guatemala. Parecería que ese ciclo es más propio de varones. Ella fue dueña de las decisiones de abandonar el trabajo. No lo perdió por una borrachera o por un accidente. Ella no tuvo, parece, tanto contacto con *identidades nacionales* diferentes (americanos, chicanos, chinos...), quizás por haber tenido un círculo más reducido de relaciones sociales. Por fin, *ella era madre y Camilo soltero*. Aunque éste tenía novia y ella le llevaba ya el negocio, la fuerza de su identidad de origen no se puede comparar con el amor y la preocupación de la madre. Ella más se parece a Juan que tenía a su esposa e hija en Zacualpa. Ambos tenían familia allí. Sin embargo, también con Juan hay diferencia, porque ella se encontraba *más partida que Juan*, puesto que el esposo estaba allá y las hijas y el nene aquí, mientras que Juan tenía a esposa e hija aquí. Tal vez podría uno añadir que el amor de la madre es más fuerte que el del padre y por eso ella se encontraba más vinculada a Guatemala que Juan, pero esa afirmación tiene el peligro de ser *ideológica* por considerar el amor fuera de los contextos sociales. Si es que ella se encontraba más atada a sus hijos que él, más bien habríamos de explicarlo por la concepción dominante de que la mujer es para la casa y la patria y el hombre más para la calle y el norte. Ya lo dijimos arriba.

Entonces, la identidad femenina, fortalecida en la relación igualitaria con el esposo, choca con la identidad de mujer como madre, y es esta última la que impide que la identidad impuesta como migrante se vaya asumiendo en las relaciones de experiencia (descanso y otras) como una identidad que da sentido a permanecer en los EE.UU. En la construcción de la identidad de esta joven mujer entran muchas fibras identitarias en tensión.

### *3. Vuelta a Zacualpa*

Pasamos ahora a la tercera etapa en este viaje de migración y retorno que venimos estudiando. El hilo conductor que nos irá guiando se centra en la pregunta sobre la identidad: ¿cómo fue reasumiendo su identidad local (de retornada) al contacto con Zacualpa y cómo fue transformando su medio, desde la familia hasta la comunidad?

A veces se oye decir que la mujer, cuando regresa de los EE.UU., de nuevo cae atrapada en la cárcel del patriarcado. Al ver, entonces, cómo ella reasume su identidad local y cómo transforma su medio, estaremos averiguando si esa afirmación es cierta.

Es decir, el hilo conductor de la identidad se verá atravesado por esta preocupación transversal de género en nuestro análisis.

#### **Por qué volví**

##### *Proceso de decisión*

Ya hemos preparado la respuesta a esta pregunta, al indicar su débil integración a la sociedad del norte. Ahora seguiremos el proceso de su decisión fijándonos en qué de *particularmente femenino* hubo en este proceso que no aparece en el de los jóvenes retornados. En las palabras que siguen encontraremos una mezcla de razones objetivas (económicas) con razones subjetivas (estado de ánimo). Abajo las analizamos.

Entonces dije, “Ya veo yo que he podido pagar esas deudas, ya pude pagar mi deuda del pasaje que me fui”. Ya pensé, “Ya no voy a querer estar más aquí”, porque ya sentía que empezaba a enfermar, empezaba el dolor de cuerpo, me daba dolor de cabeza y más pensaba a mi familia aquí. Porque tengo mis tres hijos.



Pensaba en mis tres familias, a saber cómo están. Más, el nene, que ya casi no lograba sus estudios. Estaba en parvulitos, repitió dos años en parvulitos. Ya casi iba a repetir dos años de primero. ¡Ay!, ya estaba yo bien preocupada todos los días, trabajando todos los días, ni un descanso.

También, como nosotros somos pareja, no tenemos que convivir... con otras personas. Tenemos que vivir en un cuarto y ese cuarto nos cuesta 800 dólares. Bueno, y esos 800 dólares a veces mi esposo puede ganar en una quincena. Bueno, paga él la renta y yo a veces le mando a mi familia. A veces, pago yo la renta y él manda para nuestra familia y a su mamá también. Siempre se divide el dinero. Cuando miramos, igual estamos. Ya va a hacer como tres años que no estamos ahorrando, nada. “¿Qué vamos a hacer?”, le digo yo, “si estamos aquí (es) la misma cosa. Mejor me voy”, le digo yo. Y como estaba ya bien preocupada por mi familia, “¿Qué voy a hacer?”. ¡Mejor, mejor me vine!

Mejor ya no quería estar allí. Ya todas las noches ya no dormía yo por tanta preocupación de mi familia. Y ya casi sentía, me sentía ya enferma de estar allí. “¿Qué voy a hacer?” Mejor me vine, porque estando con mi familia no tengo yo tanto dinero, pero estoy más feliz.

Ya me desesperé allá, porque ya no quería más trabajar y ya me sentía mal y entonces dije yo, “Mejor me voy”. Y con la preocupación de mi familia, de mis hijos. Y entonces regresé.

### *Análisis: la madre separada de sus hijos tiende a retornar*

Comencemos con *el proceso de decisión*. Allí encontramos, primero, un tiempo de duda. Ella fue a trabajar allá y, aunque no tenía una identidad de migrante permanente en EE.UU., no pensaba regresarse inmediatamente. Pero la duda empieza



*todas las noches ya no dormía*

a quebrarle la decisión de estar más tiempo. Ella expresa esta duda un par de veces: “¿Qué voy a hacer?”. Luego, en la narración ella acentúa que la iniciativa de la decisión partió de ella, no del esposo, aunque todo lo consulte con él. Después de tomar la decisión, antes de ejecutarla hay un tiempo de desesperación parecida a la que vimos en Juan. Dice ella: “ya no quería estar allí”. La decisión se le crece y la perturba continuamente como una obsesión (“todas las noches ya no dormía”). Por fin, la decisión, también como en Juan (sus “cielos”), tiene en la mira la felicidad. En el balance entre el dinero que se gana en EE.UU. y la vida en familia en Guatemala, ella prefiere la segunda: “Estando con mi familia no tengo yo tanto dinero, pero estoy más feliz”.

Esto no significa que *la economía* no tenga un peso en la decisión. Lo tiene en un doble sentido. Ya pagó la deuda del viaje. Ésta no la obliga a permanecer más tiempo en los EE.UU. Ya está libre de esa atadura. “Presté 35 mil y con los intereses llegó hasta 50 mil. En un año y tres meses yo pude pagar mi deuda”, dice ella en otra parte. Además, aunque haya comparado favorablemente a EE.UU. con Guatemala como lugar para ganar dinero, como pareja, casi no están ahorrando, debido al alquiler del cuarto en que viven. Si no estuviera ella allá, se lo ahorrarían, porque él lo compartiría con más hombres.

*La enfermedad* es otro elemento objetivo con efectos económicos, porque cuando tiene dolor de cuerpo o de cabeza trabaja menos. No está a gusto en el trabajo, no rinde. Pero esta enfermedad tiene también un aspecto subjetivo que ella repite: “la preocupación”. ¿Cómo están sus criaturas, particularmente el menor, que está reprobando sus años de escuela? Se siente culpable por el retraso del hijo. En cambio, al papá este sentimiento no le afecta. Aunque a mucha gente le parezca obvio que sea la madre la que deba sentirse más responsable por los hijos, aquí se muestra una desigualdad de género que la domina.

*El estado anímico* (“todas las noches ya no dormía”) le impide cada vez más integrarse en el mundo de relaciones sociales de los migrantes en EE.UU. “Más pensaba a mi familia”. No “pensaba” en arreglarse hacia fuera. Estaría desarreglada. No construyó relaciones de experiencia que generaran una identidad permanente de migrante en el norte.

Este análisis nos deja con una pregunta: ¿será que una mujer madre más difícilmente se integra en la sociedad de migrantes de allá si tiene sus hijos aquí y su esposo allá? El caso de María propone esta afirmación como hipótesis, pues por ser madre, la hala el amor por los hijos, como no lo hala al esposo, se enferma, no puede trabajar bien, se autoexplota y no se preocupa en relacionarse con la sociedad de migrantes de allá. Y por ser esposa, impide el

ahorro del alquiler del cuarto para la pareja. Véase la coincidencia con (Moran-Taylor y Menjívar: 2005) en el Anexo.

## **Al no más regresar: ¿identidad de retornada?**

¿Cómo se reasume su identidad local al sólo llegar? ¿Cómo se ve ella? ¿Cómo la ven? ¿Ha cambiado? Se trata de la identidad a través del lente del primer contacto.

### *Ante la familia: valiente y en paz*

Ella regresó por avión. Lo tomó en Boston a las 6 de la mañana, hizo escala de una hora en Carolina del Norte y llegó a Guatemala a las 2 de la tarde. Viajó sola e insiste en la experiencia de la propia valentía: “Yo tuve un gran valor de no tener miedo, porque Dios me ha cuidado en cada momento”.

En el aeropuerto la esperaban tres de sus parientes cercanos: su papá, su hermano y la hijita grande. Tenían “un carrito para traerme a mi casa. Y llegué acá a las 7 y media de la noche”. En un día, pues, desde Boston hasta la aldea de Zacualpa. Al llegar a su casa, dice:

Saludé a mi familia y me acosté ya con mi conciencia más o menos tranquila, porque ya estoy con mi familia. Bueno, mi esposo se quedó, pero no es tanta la tristeza, como con los hijos (risas). No es tanta la preocupación, porque ya es adulto, ya se sabe cuidar. Si se descuida, ya es su problema.

Aquí aclara que la preocupación que sentía por sus hijas e hijo al estar allá incluía sentimientos de *culpabilidad*, pues dice que al dormirse esa noche encontró la tranquilidad de conciencia

que no tenía allá. También habla de tristeza, ahora por su esposo, ya no la que sentía por los hijos, y de preocupación por él.

Tres sentimientos, preocupación, culpabilidad y tristeza, muy parecidos, que se reforzaban, cuando estaba en EE.UU., pero que aquí se distinguen, porque uno desaparece (culpabilidad) y los otros dos disminuyen. Respecto al marido se siente triste, aunque no tan triste como estaba por las hijas y el hijo. Respecto a él, también, se siente preocupada, pero no tan preocupada como se sentía por las niñas y el niño. El marido ya es grande y se puede cuidar. Y, de nuevo, respecto al marido, no se siente culpable de haberlo dejado. La culpabilidad ha desaparecido, la que tenía por haber dejado a sus criaturas solas en Guatemala. Está tranquila, está en posesión de sí misma. Tiene paz. Es retornada con paz, aunque sienta la separación de su pareja.

### *Ante la iglesia: con pena*

En la aldea se enteraron que había llegado y por parte de la comunidad católica la invitaron para darle la bienvenida. Pero, ella tenía vergüenza, “pena” dice, de presentarse en público porque se había ido al norte sin decirles nada y porque su apariencia era ya diferente de la de la gente del lugar. Aquí, sí la vemos muy enfocada en su imagen, no como allá. Pero aquí no pretende adornarse, sino más bien al contrario, ruralizarse. Tardó un mes en lograrlo hasta presentarse en el oratorio. Al explicarlo se ríe.

(Risas)... Me daba pena, ¡viera!, me daba pena, porque, ¡ay!, cuando me fui, no les dejé dicho a los hermanos.

Me daba pena (también), porque al venir de allá uno aquí, (estaba) todo cambiada de la cara, del cuerpo. Entonces, eso me daba pena a mí, porque me miraba en el espejo y me miraba diferente, porque me miraba aquí de los cachetes, como ver una muchacha de 15 años, bien gorda, bien maciza, aquí. Todo,



*me miraba en el espejo y me miraba diferente*

de los ojos. Y de las manos también algo clara. Como allá, sí aclaré un poco. Y yo, cuando veo a las personas, yo las veo todo desmayadas (de) los ojos. Sí, todo desmayadas (de) los ojos. ¡Ay no! Me daba pena. Entonces, “¿Qué voy a hacer ahora? Voy a...” Me puse a trabajar allí en la casa, me puse a asear la casa, me puse a ir a dar las comidas a los pollos. Y como hacía mis mandados aquí en el pueblo, me dejé que me quemara un poco. Y así, hasta el mes.

Entonces ya se me fue un poco la vista (apariencia) de allá... Hasta ese tiempo me dieron la bienvenida, porque como hasta ese tiempo llegué...

En la vergüenza de presentarse en la iglesia entran en juego mecanismos propios de la identidad. La identidad de ella con la comunidad *se fracturó* de alguna manera cuando ella no fue transparente para comunicarle de su viaje al norte: no le tuvo confianza para exponerle un propósito que podría llevarla a no ser ya de aquí, como otras mujeres que se quedaron allá. Las apariencias externas podrían también inducir a confirmar que se había dado en ella un cambio de identidad, pues ya no parecía una zacualpense de aldea, sino una ladina o migrante agringada, bien alimentada y de tez aclarada. Por eso, para disminuir la vergüenza ella trata de cambiar un poco esa apariencia. Pero la vergüenza se tiene que dar, ¡algunal!, porque es el reconocimiento traducido en sentimiento de que en esa fractura de identidad existió algo que de acuerdo al juicio de la comunidad fue indebido. Como una niña que sabe que ha hecho una cosa mala ante gente a quien estima, le da vergüenza pararse en medio y que los ojos de todo el mundo se fijen en ella. Esta vergüenza es más fuerte en la mujer que en el varón, por no estar acostumbrada a pararse en público.

Sin embargo, esta vergüenza, como sentimiento propio de relaciones de experiencia, cimenta la identidad de origen con la comunidad: se trata de *un sentimiento de transición*, de modo que cuando ella se presentó en público, ya le preguntaron y ya contestó, el sentimiento desaparece y la identificación se fortalece. Es como si con los ojos la comunidad la desvistiera, ella se sintiera muy avergonzada al sentirse desnuda y luego la vistiera de nuevo con la identidad de la comunidad. La identidad fracturada se vuelve a restablecer.

En efecto, ya presentada y bien mirada, *comienzan las preguntas*. ¿Sobre qué versaron? Ella había viajado después de cinco mujeres de la aldea y ellas no habían vuelto aún. Lo normal era que ella hubiera permanecido más tiempo en el norte.

Siempre me preguntaron que por qué yo me vine. Yo les dije la verdad, “Porque yo no podía más estar allá, porque ese lugar es muy duro”. Yo ya fui a ver y es muy duro. Y tal vez si me preguntan si voy a regresar otra vez, “Aaah saber”, les digo yo, “tal vez algún día de repente... o ¿quién sabe? No sé, no tengo en mi mente eso”, les digo yo, “no tengo en mente”. Porque a veces la necesidad lo lleva a uno, pero no tengo en mente. Porque yo, cuando me fui, tenía en la mente... yo vi la situación que ya era algo urgente que teníamos que cancelar esas deudas y por eso me fui. Si no, no me iba también, no me iba.

Le hicieron dos tipos de preguntas, ninguna, sin embargo, de reclamo de por qué se había ido sin avisar. La primera fue sobre *el retorno*, “¿por qué yo me vine?” Su respuesta fue sincera, pues dijo que no había podido estar más tiempo porque no aguantó. No ocultó su debilidad. De su debilidad no se avergüenza, porque no afecta la identidad con la comunidad. “Nunca tuve miedo al regresar, nunca dije, ‘¡Qué vergüenza! ¿Por qué me regresé rápido?’”, dice en otra parte. Y explica que no aguantó porque “allá es muy duro” y contaría el tipo de trabajo que hacía, su cansancio y enfermedad, etc. Pero añade: “yo ya fui a ver”, con lo que se pone en un plan de mayor experiencia que las que le preguntan, que no han salido al norte. Por eso, así como no se avergüenza de narrar su debilidad ante el sufrimiento, no tiene tampoco sentimientos de inferioridad o de fracaso ante la demás gente de la comunidad. Ella asienta su palabra sobre la experiencia y no la pueden rebatir, porque conoce lo que es la migración, el viaje, la estancia y el regreso.

El otro tipo de pregunta también tiene que ver con su identidad de retornada: “me preguntan si voy a regresar otra vez” a los EE.UU. La comunidad quiere indagar cómo está su identidad respecto a la comunidad: ¿es *retornada permanente* o sólo viene de paseo? La primera pregunta era sobre el pasado, aunque



no dejaba de tener implicaciones del presente, porque la gente quería saber cómo narraba hoy lo que le pasó antes. Pero esta segunda pregunta es sobre el futuro, ¿qué está en su “mente” para el mañana? “Mente”, quiere decir, intención y sentido, por lo tanto, identidad. Ella responde que no piensa viajar de nuevo. Se define como retornada voluntaria y permanente.

¿Y la gente le cree cuando dice eso? ¿No podrá suceder que de nuevo se escape de repente sin decir nada? Ella *deja abierto el futuro*, de acuerdo a las circunstancias imprevisibles en el presente y compara la decisión de haber viajado hace tres años con una posible decisión en el futuro. En esa comparación ella afirma que su decisión de viajar fue correcta, aunque no haya aguantado más tiempo allá, por la urgencia de las deudas: “yo vi que era algo urgente que teníamos que cancelar esas deudas”. “Era urgente”, dice, se trata de la urgencia de los intereses normales en Zacualpa del 10% mensual (aunque para ella fue sólo de 5%).

Luego, *compara* lo que ella narra ante la gente ahora, con lo que narraban hace casi diez años, antes de que su esposo se fuera por primera vez. Como en la actualidad hay más gente que ha migrado, ya no se pueden inventar “las mentiras” de antes. Ya oímos este tema de Juan y aquí se corrobora. Muchos inventan, pero ante los que han estado allá esas mentiras se desmoronan.

¡Ay Dios! Muchos inventan... Muchas cosas decían las gentes antes, porque decían que en los carros viejos dejaban tirados los dólares, y si uno buscaba en los carros viejos, allí encontraban dólares. Y si uno quería un carro, sólo iba a donde dejaban los carro viejos y allí ya pide uno permiso, y ya tiene uno su carro viejo dice. Muchas cosas inventa la gente, entonces.

Entonces, mi esposo, como ya fue una vez, al regresar dijo: “Mentira, ¡cómo cuesta! Yo, cuando fui, sólo pescados estuve trabajando, sólo pescados...”

## Cómo se entiende ella como mujer

¿Cómo se entiende ella ahora, como mujer? ¿No choca con las costumbres y la mentalidad de la comunidad? ¿Cómo siente ella el cambio al retornar? ¿Deconstruye lo que aprendió a ser en el norte? Vamos por pasos.

### *Mujer de casa y agricultora*

Hoy, es decir, después de retornar, María compara su trabajo de limpieza por las casas en EE.UU. con los trabajos propios del *ama de casa* en Zacualpa y no tiene duda al afirmar que ahora se siente más contenta. Estos trabajos no sólo incluyen los oficios dentro de la casa y el cuidado de las hijas y el hijo, sino también los cultivos de hierbas y árboles frutales en el sitio de la casa, tanto para el consumo como para la venta en la plaza del domingo, y la crianza de animales domésticos. Oigamos su voz y abajo analizaremos un poco lo que dice.

Ahora estoy viendo, cómo es una ama de casa. Una ama de casa hace sus oficios rápido, hace su limpieza, limpiando la casa, cuidar los hijos, sembrar sus animales, comer uno tranquilo sin ni una preocupación. No como estando uno allá. Y yo veo que aunque a uno no le están pagando por hora, pero la está pasando uno bien. Eso es lo que he agarrado yo de experiencias, estando uno en su casita, sembrando sus gallinitas, alimentando uno bien. En cambio, allá, ¡ay Dios!, comiendo a la carrera. Porque si se atrasa más de la hora que empieza a trabajar, ya le dicen que no tiene necesidad de trabajar, mejor que se vaya, que buscan a otro que sí tenga necesidad. Y si uno tiene hambre, tiene que alimentarse. Si no, no hay fuerza para trabajar más. Así, uno ya ha pasado por experiencia.

Si uno tiene sus animales y va a la plaza y los vende, pues tiene sus centavitos. Y si uno tiene sus cultivos, sus hortalizas y también uno los cuida, va a la plaza y tiene sus centavitos.

Ahorita estoy trabajando... Allí está trabajando mi papá para hacer mis hortalizas de hierbas y de rábanos. Sí, porque ya viene el verano. Ya voy a sacar güicoyes, voy a sembrar frijoles, un poco de milpa y, después, rábanos. También cilantro o cualquier hortaliza que podemos hacer. Así vamos pasando, vamos pasando el tiempo poco a poco.

Tengo esas dos mis limas que tienen mucha fruta. Las he sembrado yo. Y ese surco de caña que está aquí. Lo ha sembrado mi esposo. Y esos que están allá, todos los que están allá los he sembrado yo... La caña, también he sembrado yo, tengo mi surco de caña. Y he sembrado una mi mata de guayabas. También hemos comido guayabas este tiempo que pasó. Y ese mi aguacate, también dio aguacate este tiempo. Y así siempre estoy contenta. No, casi no estoy preocupada.

Una cosa es clara, que ha habido un enorme cambio en sus relaciones de producción al venir del norte. Este cambio es *ventajoso para ella*, porque ahora no tiene un supervisor encima. Ahora ella es independiente y dueña de su propio trabajo. No hay quien le esté exigiendo o la esté correteando para que se atragante la comida, nadie que la corrija y amenace con despedirla (“mejor que se vaya”). Por eso, se siente tranquila y sin preocupaciones.

Sin embargo, en ese trabajo independiente quedan *rasgos* de la experiencia del *trabajo del norte*. Uno de ellos es la conciencia de que esos trabajos que ella desempeña ahora, aunque aquí en Zacualpa no son pagados y no se valoran como trabajo, sí tienen ese valor y podrían ser medidos en tiempo de horas y minutos. Otro rasgo relacionado con éste es el ritmo con que hace sus oficios, como si quisiera salir de ellos para dedicarse a otras cosas:

“una ama de casa hace sus oficios rápido, hace su limpieza, limpiando la casa, cuida los hijos, siembra sus animales”. La rapidez tiene que ver con la medida del valor del trabajo en tiempo. Por fin, un tercer rasgo, también relacionado con los anteriores, es el poco aprecio a los “oficios” de limpieza, lavado de trastos y de la ropa, en los que las hijas le ayudan, frente a otros trabajos más relacionados con la producción agrícola.

Los trabajos agrícolas que destacan en su descripción son aquellos que *ella misma* ha realizado y pueden ser mostrados ante otras personas como prueba de su trabajo. La prueba es la siembra misma, la mata, el árbol... que están allí, que se pueden ver, que se pueden gozar. Con esas siembras, esas matas, esos árboles, ella se identifica y repite varias veces que son suyos: “mi” surco de caña, “mi” mata de guayabas, “mis” limas... Y los muestra como suyos, y se siente orgullosa, como lo hizo con nosotros. Se siente de lo que hace y de lo que es. De esta forma se construye su identidad agrícola, no directamente por el trabajo mismo, sino por la presentación ante los demás de su propia valía por ese trabajo.

Sin embargo, el objeto mismo del trabajo, el árbol o las frutas, se cargan de ese *sentimiento de identidad*, como si ella estuviera en ellos, de una forma como no se carga de sentimiento el dinero (los billetes). Por eso, una herida a esos árboles o una violación de esa fruta (robo) puede sentirse como hecha contra ella misma, como lo veremos adelante al tratar de la identidad en acción.

Esa especie de simbolismo aparece también en las *siembras hechas por el esposo*. Al mirar “las cañas rojas, bien suaves” que él sembró, se recuerda ella de él y recuerda cuándo las sembró. Entonces, tener esas siembras cerca es como tenerlo a él y enseñarlas, como enseñarlo a él.

El consumo de las frutas y de los productos de esas siembras propias está también cargado de sentimiento. Es un *consumo emotivo*, como aparece en el acento que ella pone en “comer

tranquilo sin ni una preocupación"... porque "hemos comido guayabas". El gusto del consumo no proviene sólo del sabor peculiar, dulce, astringente, o como sea, de la guayaba, sino del saber que es una fruta de un árbol sembrado por ella o por el esposo. Un árbol de familia que ha crecido con los hijos y los cuida con su sombra. Pero el gusto también proviene de que se come en familia. "Hemos comido", dice ella. El gusto no es de ella sola, es de sus hijas e hijo y parientes cercanos que coinciden en que está sabroso y construyen el gusto. Así es como el consumo emotivo revive el espíritu agrícola de esta mujer retornada del norte.

Por otro lado, ella también tiene una relación de trabajo con personas que realizan trabajos para ella. Ella es clara al definir cuáles son los trabajos que ella misma hace, y cuáles *los que paga* para que otros hagan. Ella misma "siembra" animales (pollos) y hierbas pequeñas (cilantro) en un pequeño huerto rodeado de alambre. Pero el papá le siembra las hortalizas (rábanos), le siembra el frijol, la milpa, los güicoyes, y ella le reconoce su trabajo en dinero.

También paga *moxos*. Es decir, personas que le trabajan y no son de su familia cercana. Nos da un ejemplo. Ellos hacen los trabajos propios del varón, según la mentalidad de la comunidad, por ejemplo, los que se refieren al mantenimiento de los chorros del mini riego, un proyecto de 22 casas, con dos chorros en cada una, de Xicalcal y de la vecina aldea de Chichá. Si los tubos se revientan, entonces hay que repararlos y ella paga su mozo —en ese caso, no es su papá— para que suba a la sierra de Turbalá, de donde viene el líquido vital, y arregle la avería. El marido desde EE.UU. financia el gasto, que no suele ser muy alto, por ejemplo, 100 Quetzales cada vez, y ella lo pasa a la directiva.

- Y tú ¿formas parte de la directiva o no?

No, sólo soy un representante, no más.

- ¿Tú representas a tu esposo o a ti misma?

A mi esposo.

- ¿Y tienen que pagar cada mes o no?

No, a veces al año. Si no hay problemas de los chorros o de los tubos, si no se revientan los tubos, entonces uno no (tiene que pagar), uno está tranquilo. Pero cuando se revientan los tubos, llaman a los mozos, y como uno no está su esposo o el dueño del chorro para que vaya a reparar, entonces tiene que pagar un mozo.

En dos aspectos ella, como retornada, se *ajusta a la mentalidad* de la comunidad. Uno, que ella no es la dueña de los chorros y que no tiene membresía en el grupo del proyecto. Sólo representa al marido que es considerado como jefe de la familia que participa en el proyecto. Y el otro es que ella no sale ella misma a trabajar en el mantenimiento. Aunque tuviera la fuerza para hacer esos trabajos de hombres, como sucedía en EE.UU., ella no sube a arreglar el tubo entre solo hombres, no le toca, no es cosa de mujeres. Se sentiría rarísima si lo hiciera. Ni se le pasa por la cabeza que eso pertenece a su dignidad de mujer. Más bien, si recordamos la aparente igualdad de trabajos de hombres y mujeres en EE.UU., ella los consideraba agobiantes, precisamente por ser de hombres. Por eso, paga mozo.

Ella paga con la remesa que envía el marido. Ella tiene dos clases de dinero, la remesa y “los dineritos” que gana por vender “las gallinitas”, todo en diminutivo. El dinero siempre es dinero, pero para ella “*los dineritos*” corresponden a un sistema de vida más modesto, más lento y más monótono, pero tranquilo y suficiente para la vida. Ella dice que “van pasando el tiempo poco a poco”. Nos recuerda el juicio de Juan, cuando decía “uno puede vivir bien aquí”.

Por fin, los palos frutales, indica ella, son un *imán tradicional* que reúne a la familia extensa, aunque los hijos ya vivan en casas propias aparte del papá, porque a donde él van a chupar, por ejemplo, los mangos y jocotes. El suegro la alaba porque ellos dos, ella y su esposo, se han preocupado en pensar hacia delante en la familia, mientras sus otros hijos que están en los EE.UU. no lo han hecho.

Siempre me dice mi suegro, “Ustedes sí piensan en su familia, porque ninguno de mis hijos ha sembrado lo que ustedes han sembrado, porque mis hijos sólo aquí vienen”, dice. Porque el papá tiene naranja, también tiene sus limas. “Sólo aquí vienen a comer”, me dice, “sólo aquí vienen a traer sus frutas. Pero ellos no piensan. En cambio, ustedes no”, me dice, “miren, ustedes, hasta yo vengo a comer algo con ustedes aquí”, me dice. Los otros hermanos de mi esposo no (siembran). ¿Por qué? Porque como yo siempre hablo con mi esposo, (le digo), “Mira, yo necesito sembrar tal cosa, necesito sembrar tal cosa, porque más después uno necesita alimentarse de algo que tiene en su casa”, le digo, “no sólo comprar y comprar”. Y lo primero que sembró él es una mata de jocote. ¡Y cómo dio de jocote!

*Resumiendo*, podemos decir que ella al retornar se convierte, de una asalariada que ganaba en dólares, pero que sufría por la presión de los supervisores, a una mujer independiente que recupera el trabajo agrícola propio y que paga a otros para trabajos agrícolas que ella considera que no son propios de la mujer en su aldea. El regreso a esta vida le supone un ritmo más lento, un nivel de vida más modesto, pero más tranquilo y más bello. El gusto por los árboles y las frutas indica la recuperación de una identidad agrícola femenina de la mujer que es responsable de su casa. ¿Cómo cambiará esta identidad cuando el marido regrese? Eso queda por verse. Nada está cerrado, nada está inmóvil.

*Madre: la mujer que no fue y que quiere ser*

¿Cómo se siente frente a sus dos hijas y el hijo pequeño? Fueron su preocupación en EE.UU. Ahora que ha retornado, ¿cómo los ve? ¿Cómo se ve a sí misma, en cuanto madre? ¿Cómo se transparenta la idea que ella ha construido de lo que debe ser una mujer a través de la relación con ellos?

Veremos que ella tiene una imagen de lo que debería ser una mujer, que no corresponde con lo que ella ha sido. Entonces, al ver que ya no es posible retroceder la historia, ella *proyecta esta imagen* en el futuro de sus hijas con una gran utopía. Ella hace esta proyección especialmente al pensar en la mayor, que está entrando en la adolescencia. Ya “piensa”, ya puede decidir entre los dos modelos de mujer, la que siguió su madre o la que ella le propone.

En esta imagen proyectiva de la mujer podría haber el peligro de *la alienación y de la pasividad*, como si ella pensara que ella quiere para su hija la nueva idea de mujer, pero para ella ya no, porque ya es imposible cambiar. Veremos si ella cae en esta trampa que la aprisionaría o si sus consejos a las hijas regresan a ella, como si se viera en un espejo, e influyen en su identidad.

Ella tiene 30 años y la hija 12 cumplidos. Ha podido ser madre joven adulta con hija adolescente, porque se casó antes de ser mayor de edad, según las costumbres de hace algunos años. Ella se casó de 17 años. *El casamiento a esa edad temprana* es uno de los hechos contra los que ahora lucha para sus hijas.

Entonces, en el análisis de la mente de María consideramos primero cómo ve su pasado hoy y luego qué pretende para sus hijas en el futuro.

Sobre la visión del *pasado* dice ella:

A veces me siento aquí y al ver allá a las montañas, digo yo, “¡Hasta dónde he llegado yo! Ir a los Estados Unidos y regresar. Y antes..., a la capital solita, a las costas primero, al Quiché





lucio contra el casamiento a edad temprana

solita. Y yo era una niña todavía, como la edad de mi hija”, digo yo.

Eso a veces le cuento a ella: “Yo antes a tu edad, yo estaba trabajando allá”, le digo, “porque yo ya conocía el dinero. Así como haces ahora”, le digo yo a mi hija, “dame un mi quetzal, dame tal, dame esto, porque esto quiero”, pero antes yo no podía decir así a mis papás. Yo tenía que ganarlo, porque ellos también no ganaban también. Y ahora, sólo de pedirme a mí. ¡Qué buena vida!” le digo yo (risa).

María suele ser parca y poco poética en sus palabras, pero aquí aletea cierta poesía y se le pierden los ojos en *las montañas* que cuidan el valle de Xicalcal, donde ella nació y ahora vive. ¿Qué

tienen esas montañas que le despiertan el recuerdo de su pasado? Para la gente de Zacualpa, según lo hemos podido entender a través de muchas entrevistas, esas montañas son señales de un pasado muy antiguo, puro, auténtico. Son símbolo de la identidad con la tradición de Zacualpa, aunque también son señales de pobreza, y también, en cierta forma, de atraso. En sus cumbres se encuentran algunos de los altares mayas que aún hoy congregan a mucha gente, de sus pliegues sale el agua limpia que irriga los valles, de sus bosques, la leña... pero de allí bajan los campesinos más pobres a vender sus productos en los mercados.

Pero para ella son también *símbolo del aquí* desde donde las contempla. Después de tanto viaje, ¡está de nuevo aquí! De vuelta aquí, delante de ellas que la vieron nacer. ¡Ha retornado! Se maravilla: “¡Hasta dónde he llegado!”. No se quedó perdida, a pesar de haber andado siempre sola.

Recapitula todo *su pasado de migraciones* en cuatro etapas que se culminan en la última, la migración a los EE.UU. Las cuatro etapas han sido la vida en la costa sur de Guatemala, con constante migración de finca en finca; la vida en la cabecera del departamento; la ciudad de Guatemala; y por fin, la ida a los EE.UU. Ella se admira al recordar que comenzó ese andar incesante, cuando era apenas una niña, de la edad de su hija, como si ésta, cosa impensable, comenzara hoy a irse de un lado para otro. Y se admira de que en muchos momentos anduviera “solita”, indefensa, y que, sin embargo, ahora esté aquí en Zacualpa al lado de las montañas que la vieron nacer.

De este recuerdo nace su historia cuyo *destinatario principal* es su hija mayor, con quien ya se entiende como de hermana a hermana, como de amiga a amiga. “Eso a veces le cuento a ella”. A veces también incluye a la segunda. Al contarle su historia, como dijimos arriba de Carlos, ella revela su identidad. Le revela a su hija: quién es ella hoy y aquí por lo que ha sido.

La tónica de esa historia es propia de alguien que cuenta grandes hazañas. Casi el hilo conductor de la misma es el valor que la ha acompañado. Ya vimos en el relato de su llegada por avión desde EE.UU. la alusión al “valor” de viajar sola. Y si ha habido limitantes que ella desearía que no se repitieran en la vida de su hija, ella no los asume con culpabilidad y con derrotismo. No disminuyen la tónica de la autoestima de haber hecho grandes viajes, sino más bien la refuerzan.

Ella le dice a su hija cuáles han sido las principales *limitaciones* en su vida. Las menciona como diferencias entre la hija, hoy, y la madre entonces a la edad de la hija. Una gran diferencia es la pobreza, porque los papás de María casi no ganaban dinero para darle a ella, mientras que la hija hoy le pide a su madre y esta le da. María tuvo que trabajar de niña, mientras que la hija está liberada de tareas sólo para estudiar. María estuvo en constante movimiento en busca de un trabajo mejor pagado, mientras la hija no ha vivido fuera de Xicalcal nunca. Por fin, la diferencia que no menciona en la cita anterior, pero que será el foco de la siguiente: María nunca estudió y se casó temprano, mientras que la hija está estudiando, puede seguir estudiando y ojalá que siga estudiando, para no ser como la mamá.

Así es como María convierte su historia en consejos para ambas en *el futuro*.

Yo les digo a ellas dos que ya están grandes, “Si ustedes piensan casarse”, les digo, “¿para qué me fui a arriesgar yo?... Porque yo me fui a ganar un poco dinero y lo tengo ahorrado para que ustedes estudien más después... El dinero es lo más importante para el estudio. Si no hay dinero, uno no puede estudiar”.

Así le estaba diciendo yo a mis hijas ahora, que ojalá ellas se sometan a estudiar, ojalá que no se queden a medias, porque si se quedan a medias, si piensan ellas casarse, “Mejor”, les digo yo, “no estudien”, les digo yo, “porque si uno está

estudiando y después se casa, las mismas quedan como yo: estando en la casa, cuidando los hijos. ¡Por gusto el gasto que hizo el papá”, les digo yo...

Porque a veces ella se va al comedor. A veces veo a las niñas de 13 y de 14 años que están allí con los muchachos. Entonces, le digo yo a la mayor, “Bueno, si tienes esa experiencia, piénsalo bien”, le digo yo, “si te vas a casar, mejor me vas a cocinar ahora”, le digo. Porque lo que estoy haciendo ahora con ella es que yo cocino, yo torteo, y ellas lavan sus ropas, ellas barren a veces. Yo cocino y ella, ni un huevo puede freír. Entonces yo le digo, “Si piensas en esos pensamientos”, –porque ella ahorita empieza los 13 años– le digo yo, “si vas a pensar que te vas a casar a los 16, 17 años, mejor ya no estudiés, practicá aquí conmigo”, le digo yo, “tienes que tortear, lavar ropa”.

Y a veces la pongo a cocinar. No puede. Entonces, “No puedo, mamá”, me dice. “Ya vio, no puede”, le digo yo, “entonces, ¡estudiá!” le digo yo, “uno estudiando, a veces, agarra la cocina; a veces, no”, le digo yo, “porque estudia y trabaja, y después hasta a veces compra sus comidas”, le digo yo, “a veces compra sus tortillas para que no se queme en el fuego”, le digo yo. “¡Ah”, me decía (risas). Así le digo yo a ella, “Porque yo ya he pasado”, le digo yo, “yo ya he visto que el estudio es necesario.”

Pero yo veo que hay muchachas, hay jóvenes que han estudiado y se van a los Estados. Y ¿qué llegan a hacer allá? A lavar sanitarios sucios. Eso es lo que llegan hacer allá. Y aquí uno se esfuerza con su futuro (de ellas)...

Yo veo que si hubiera estudiado yo, yo pensaría en un trabajo en la capital o aquí mismo. Pero a uno lo que le afecta es el estudio, porque aquí lo primero que le preguntan a uno es qué título ha sacado. Entonces, si uno no tiene ni un título, no le pueden dar trabajo. Cuesta conseguir trabajo, pero sí he visto jóvenes que han ganado sus grados y están trabajando ahora.

Yo, eso es lo que recomiendo yo a mis hijos, yo le digo a la primera hija que está en 5° y a la otra que está en 4°.

Para María hay *dos modelos de mujer* entre los que su hija debe escoger. Casi podrían titularse, el del casamiento temprano y el de los estudios. Si quiere casarse temprano, tendrá que cocinar, hacer sus propias tortillas, quemarse junto al fuego (hasta el físico del modelo es diferente), renunciar al estudio y verse excluida de trabajos de oficina con buen salario. Es posible que se vea también obligada a emigrar a los EE.UU.

Si quiere *estudiar*, en cambio, no tiene que dejarse llevar por el gusto de un matrimonio (o relación) temprano, ni esclavizarse a la cocina y al fuego. Podrá comprar la comida o las tortillas, su piel inmediatamente dirá que es una mujer de libros y cuadernos, deberá culminarlos para sacar el título y, gracias al título, encontrará buenos trabajos. El casamiento vendrá después de los estudios, después en importancia y después en tiempo.

Los estudios son para María una *inversión*. Hay que ser consecuente con los estudios y terminarlos hasta el fin (título), porque si no, esa inversión se pierde. Por eso, la hija debe pensar bien si está dispuesta a que en ella se invierta ese dinero, porque si no, es mejor que se prepare para ser una ama de casa y que aprenda bien a tortear y a cocinar. Si no, a medio palo se encontrará, sin título y sin saber, porque esto también se aprende, ser ama de casa.

Esa inversión supone *ahorros* que María obtuvo con el viaje al norte. Los guarda en una cuenta en el Banrural de Zacualpa. Pero estima que no le alcanzarán para la educación de los tres hijos. Ellos, con el tiempo tendrán que ayudar a pagar su propia educación.

Para María, que no ha estudiado, la educación es vista *casi únicamente como un bien económico*. No le da un significado de vocación y de gusto en sí misma. Para ella, por eso, el proceso de los estudios

de los hijos está matizado por una incertidumbre y una inseguridad. ¿Será que yo voy a perder el capital invertido en ellas? Como no son las hijas las que están invirtiendo su propio dinero en ellas mismas, ellas no sufren esa incertidumbre. La sufre la madre.

Otra forma de perder la inversión es a través de *la migración*. Si se gastó en los estudios y la hija sacó su título, pero después se va a los EE.UU., entonces de balde se invirtió ese dinero, pues al llegar allá, no usa el título, sino que se va a limpiar inodoros. Para limpiar inodoros no hace falta título, ni estudios. Lo dice ella por propia experiencia.

Como migrante retornada ella juzga que (probablemente) no hubiera tenido que ir al norte para ahorrar dinero para el estudio de sus hijas, si hubiera seguido el modelo que ahora desea para ellas, el modelo de la mujer estudiada. Entonces, la idea de la mujer estudiada es una idea importante para que las hijas *no vayan al norte*, como ella tuvo que ir. Negativamente, el viaje al norte ha influido en su idea de mujer.

Está bien claro cuál es el modelo de mujer que María piensa para sus hijas. María lo vive intensamente e intensamente lo desea para ellas. ¿Pero cómo lo realiza? Depende de la voluntad de ellas para su realización. ¿Las fuerza? ¿Les impone su idea? ¿Cuál es *su estrategia* para la realización de ese modelo? En esa estrategia también se encuentra una mirada de mujer.

La estrategia consiste en un *diálogo* en que ella respeta las decisiones, algunas imprevistas, de la hija, y en que ella la aconseja a concentrar sus pensamientos en lo que hace. El siguiente es un ejemplo ilustrativo de la relación entre madre e hija sobre los estudios.

Al comienzo del 2007, la hija, movida por el ejemplo de compañeras de clase de 6° de primaria, se inscribió en la academia de mecanografía en la ciudad de Zacualpa, sin consultarle a su mamá antes de pagar la inscripción. Sacó de los restos de un dinero que llevaba a la ciudad para comprar los útiles escolares

de los tres hermanos. No se trataba de mucho dinero. Unos 30 quetzales. María no recuerda exactamente cuánto fue.

Después, me dijo, “Mira, mamá, mira el recibo, yo ya me dejé inscrita”, me dijo. “Aaah, ¿y con qué dinero?”, le dije yo. “Con esto que agarré aquí”, me dice, “porque yo vi que todavía me alcanzaba y tomé esto”, me dice. “¡Ay Dios! Y si va a llegar el mes y yo me atraso, ¿qué vamos a hacer?” “No”, me dice, “¡guarda!” me dice, “ya no voy a pedir más cosas para comprar, sino que eso lo vas ahorrar”, me dice. “Aah”, le digo yo, “bueno, vamos a intentar”.

La mamá no le reclamó que hubiera hecho mal, porque todo iba orientado a los estudios, la mecanografía es necesaria, y quedó complacida porque la hija le dijo que ya no le estaría pidiendo para cosas superfluas. Así la mamá podría ahorrar.

Entonces la mamá le aconseja *concentración de pensamiento* con palabras de mucha sabiduría, probablemente aprendidas de la cultura *kiché* de hacer las cosas “con un solo corazón”, pero también aprendidas de la experiencia en EE.UU., donde los doctores le detectaron que sus “preocupaciones” eran causa de la enfermedad. Los consejos van a la forma cómo debe usar su mente y en último término pretenden la construcción de la identidad de la hija a la manera como la madre la piensa.<sup>36</sup>

Entonces le digo yo, “Yo quiero que vayas y no quiero que te estés allí platicando con las amigas allí, en las teclas riendo o haciendo a saber qué”, le digo yo. “De repente pasa alguien y se hacen burla y tú te estás allí con ellos también”, le digo yo, “entonces así no vas a aprender nada”, le digo yo. “Siempre cuando vas en la clase, allí estés y allí estén tus pensamientos. Y si vienes aquí en la casa, tus pensamientos es aquí. Y si te vas a

36 Recordar a Juan hablando de la fuerza de la mente.

a la escuela, tus pensamientos es allá”, le digo yo. “Y si te vas a la iglesia, también tus pensamientos allí en la iglesia”, le digo yo.

Comprende María que la motivación de la hija para estudiar mecanografía está muy *influida* por las compañeras de sexto. En la academia, las adolescentes de la aldea se rozan con jóvenes de la ciudad. Todo eso es un atractivo que puede desviar la recta intención del estudio. Por eso, su consejo a la hija es que concentre su atención, no se distraiga con otras pláticas y otras ideas y se fije en lo que pretende en los estudios.

También en su relación con *el niño pequeño*, aunque éste es varón y todavía pequeño, aparece su idea de mujer. Ella ve que su niño ahora un día quiere ser bombero y otro día, policía. Todavía no está en la edad para optar por una forma de vida. Sin embargo, ella está dispuesta a apoyarlo en “lo que él decida más después, porque ahorita es de pensamientos de pequeño”. Por ahora, no sólo le insiste, como cualquier madre, a terminar sus tareas y salir a pasear en la bicicleta para hacer ejercicio, sino también a colaborar en los oficios de casa, considerados ordinariamente como sólo de las mujeres.

Le estoy enseñando también a que lave su par de calcetines, lave un su pantalón. Eso le mantengo yo (le insisto), a lavar sus trastos. Todo eso le digo: “No sólo las mujeres (hacen eso), puedes hacer eso también tú”.

Que cuando se case, apoye a la compañera de hogar, como su padre en EE.UU. ha debido hacerlo con ella, intercambiando los oficios del apartamento donde vivían.

Por fin, desalienta a sus tres hijos a migrar a los EE.UU., pero tanto les habla de sus trabajos en el norte, que probablemente



un efecto no pretendido será que ellos de jóvenes intenten migrar.<sup>37</sup>

### *Pareja a distancia*

¿Cómo se ve ella ahora, como retornada, frente a su compañero de vida? ¿Qué ha cambiado en la manera como ella se siente y ve frente a él? ¿Tiene su identidad fuerza transformadora frente a él como frente a sus hijas e hijo?

María no es como muchas mujeres cuyos esposos han viajado al norte y no conocen cómo es la vida allá. Ellas dependen de la información del esposo, quien en la especie de regateo continuo sobre el monto de la remesa, suele inventar cosas que no son ciertas. Éste no es el caso en la relación de María y su esposo, porque ella *conoce cómo es la vida allá*. Veamos cómo explica ella esta relación de comunicación telefónica casi diaria con él y de envío de remesas cada quincena (por Banrural o Western Union).

Siempre me habla todos los días, a veces cada dos días me llama. Pregunta cómo estamos. “Estamos bien”, le digo yo, “así que trabaja un poco, porque la situación aquí es muy duro”, le digo yo. “Bueno, ya me voy también”, me dice él, “porque me canso de estar aquí también de tanto trabajar todos los días, me canso mucho”. “Es cierto”, le digo yo, “se cansa uno mucho, porque yo ya fui a ver. Se cansa uno, pero teníamos un compromiso, todavía no se ha terminado. Entonces, tienes que trabajar un poco más”, le digo yo. Y así le estoy animando un poco, porque yo veo que todavía no podemos que él venga, porque todavía hay cosas que él desea y yo deseo también. Y aquí no se puede. Se puede, pero no más pasando un poco la vida. Allá cuesta mucho ganar dinero, pero siempre se junta poco a poco.

37 El hecho de que hay padres y madres adultos retornados con hijos jóvenes en EE.UU. parece indicar que un efecto de las palabras de los padres y madres jóvenes adultos en sus niños o niñas será el viaje al norte.

La conversación es una relación de experiencia y una relación de producción entre ambos. Primero, *la relación de experiencia*. María es muy parca para expresar las palabras de amor que se dicen en pareja por teléfono. Sólo sabemos que es una relación muy frecuente, casi diaria, y que él pregunta “cómo estamos”. Pide detalles del día a día y del estado de ánimo y de salud de todos. Y asimismo, él cuenta cómo se siente (“me canso”) y cuáles son sus pensamientos de futuro (“ya me voy”).

Por debajo hay un *aire de tristeza* en ella. Ya escuchamos la palabrita que se le escapa al sólo volver, siente tristeza por él, hay vacío, hay amor. Amor en la distancia.

Aunque ella es una madre de pies a cabeza, ahora no está teniendo más hijos. En su mente ha de haber habido un cambio respecto a este punto después que retornó del norte. Cuando el esposo se fue a EE.UU., ya no tuvieron más hijos, porque él se había ido. Era una situación forzada. Pero cuando ella también se va y convive con él, juntos planifican los nacimientos y no tienen más hijos. La situación forzada se vuelve voluntaria. Al volver de nuevo a Guatemala, ella necesariamente trae *una manera de ver* la maternidad que no implica tener más hijos. Puede pensarse que, aunque él estuviera aquí, de todas formas seguirían evitando la procreación. Con ella no tocamos el punto, pero debió de influir en ella como migrante voluntaria la experiencia de convivencia en los EE.UU. con su pareja sin tener hijos.<sup>38</sup>

La conversación telefónica también incluye el tema clave de lo económico y puede pensarse como una *relación de producción*. “Trabaja”, le dice ella. Él le responde, “me canso de tanto trabajar”. La remesa es el centro de la plática. Ella quiere, y a veces, hasta le exige que él mande más dinero, “porque la situación aquí es muy duro”, y él se defiende, porque los gastos han subido.

38 La migración al norte es un factor de la disminución de la natalidad y, por tanto, de la disminución de la tasa de crecimiento demográfico.

Debido a este continuo *regateo*, cada uno acentúa en la conversación la dureza de la vida donde está. Él dice, como ya dijimos, que se cansa mucho y ella que la situación económica está crítica en Zacualpa. Pero ella, como migrante retornada, se distingue de las esposas añorantes que tienen los ojos vendados,<sup>39</sup> porque nunca han estado en el norte, y ella le dice “yo ya fui a ver”.

En la conversación, ella le recuerda insistentemente al esposo *el punto de vista de Zacualpa*. Él está allá y se puede olvidar. Más aún, pueda ser que ya no quiera volver a su tierra permanente-mente y que agarre “la costumbre de regresar” cada vez a los EE.UU. El punto de vista de ella es la mejoría de la vida en Zacualpa, no en el norte. Ése es el “compromiso” que adquirieron. Ya no se refiere a la deuda, sino a unas metas de “deseos” que los dos tienen de superación: que no estemos “no más pasando un poco la vida”. Es decir, ella quiere dar un brinco de mejoría que rompa con la monotonía cíclica de la vida que se conforma con la sobrevivencia tranquila. Ella tiene una motivación más fuerte que la de él para dar ese salto, tal vez no espectacular, pero sí cualitativo.

Por eso, a diferencia del estereotipo de mujer que está clamando al cielo para que el esposo regrese, ella le dice que siga allá, que *aguante*, que tenga paciencia hasta ahorrar el dinero que tienen presupuestado entre ambos. Ella es la de la iniciativa en esta especie de empresa familiar del esposo que gana allá y de la mujer que planifica aquí. Sin embargo, sus palabras no son una imposición o un mandato. Sólo una animación (“lo estoy animando”). Pero una animación con el recuerdo claro de su obligación: “tienes que trabajar un poco más”.

Parece cruel la posición de ella que quiere mantener al esposo más tiempo allá, pero lo que ella teme es que el esposo vuelva pronto sin lo suficiente para superarse y entonces, de nuevo,

39 “Viudas blancas”, les suelen llamar (Palma: 2005b).

regrese a los EE.UU., y otra vez retorne a Guatemala antes de tiempo y así se esté sin parar en ese penduleo que se convierte en una costumbre que consume los ahorros por los gastos de los viajes de ida y vuelta. En su argumentación, siempre por teléfono, le pide que se siente y piense. Que no se deje llevar por impulsos de retorno que no significan realmente una voluntad de quedarse en Guatemala. Ella quiere construir una identidad de retornado permanente en él.

Entonces, yo le dije, “Mira, ponte a pensar, ponte a pensar bien. Siéntate un momento”, le digo yo, “... de repente agarras la costumbre de regresar (a los EE.UU.) otra vez. Entonces, ¡así no!”, le digo yo, “¡así no! Porque cuesta mucho dinero”, le digo, “sólo ganarías unos 50 mil de ahorro, y ya después de esos 50 mil, gastarías tú 25 mil al llegar. Y ya después de gastar esos 25, dejas 25 de ahorro. Ya no te va alcanzar. Y ya piensas irte de nuevo”, le digo. Entonces, “No”, le digo, “mejor, ahorra otro poco y después pudieras venir”, le digo, “porque aquí los tres hijos...”

Y ya la primera este año va sacar su sexto, ya va a primero básico, y ella está decidida a llegar hasta donde ella quiere”, le digo yo, “porque ella está decidida. Mira que ahorita se sometió a mecanografía, porque dijo, ‘yo me voy a mecanografía, mamá’, me dice, ‘porque yo tengo que aprender, porque más después tengo que aprender yo lo que necesito’, dijo ‘Bueno, está bien, a ver qué dirá tu papá, a ver qué lucha vamos a hacer, porque a veces él se atrasa allá’”.

Pero le digo (a él), “Te atrasas, bueno. Yo me conformaría con que me mandaras 700 quetzales (cada quince). Ya con eso, yo ya podría vivir un poco acá. Porque ahorita no estoy comprando maíz”, le digo...

Intuimos que la *diferencia de visiones* de la vida como pareja es que ella es una retornada voluntaria permanente y él no llega a

verse como retornado permanente. Una diferencia de identidad que repercute en los planes de educación para los hijos. Para convencerlo se respalda con la motivación de la hija para seguir estudiando. Le dice que la hija ya está “decidida”, pero esconde la incertidumbre que veíamos arriba de que siempre pueda quedar atrapada en un casamiento temprano.

Por ser retornada voluntaria permanente, ella tiene *planes económicos*. En las pláticas telefónicas han surgido varios pequeños proyectos, pero para algunos de ellos, ella está a la espera de que él vuelva para comenzarlos, porque o no puede hacerlos sola o porque, aunque pueda, debe caminar con prudencia con él para no despertar celos. A continuación menciona algunos de ellos: el carro, el molino, el horno... y coser blusas.

“Hubiéramos hecho eso, ya hubiéramos superado más en adelante, porque viajando uno (con el carro), logra también llevar las cosas acá y llevar en las costas. En las fincas se vende, por los hermanos que llegan a trabajar que tienen necesidad de alimentarse y de ganar un poco para acá”, le digo, “hubiéramos hecho eso, hubiéramos superado más”. Y también aquí no había molino de nixtamal. Yo le decía también, “Compremos un molino de nixtamal, hagamos acá eso y ponemos una tiendita”, le digo. No quiso también. “No, que mejor me voy a ir allá, que mejor voy a hacer otros años (en EE.UU.) y después...”. Y ahora ya no se puede hacer nada aquí, porque ya hay dos molinos de nixtamal, ya hay tienda, ya hay lo que uno quiere comer.

Lo que estoy pensando yo ahora hacer, de repente hacer un horno para aprender a hacer pan. Yo estuve en un comité de mujeres. Hicimos un proyecto de horno, nos pusimos a hacer pan, pero como eran pequeños mis hijos todavía no podía repartir pan en las casas, porque me costaba mucho con los

pequeños. Entonces dije yo, “Yo no me animo”, dije, pero yo ya aprendí cómo hacer pan, sólo que no tengo tiempo para repartirlo en las casas.

En la actualidad, sus hijas están más crecidas, también el niño, ya no exigen tanto cuidado, y el *negocio del pan ha cambiado*, porque ya no hay que salir a repartirlo. La gente tiene más dinero, dice ella en otra parte, y lo busca, busca no sólo pan sino también pasteles. Pero el lugar donde se venda debe estar junto al camino. Continúa ella.

Ya sé hacer un poco el pan, pero me falta mucha experiencia para que lo que se hace se vea bonito. Y hacer pasteles. Entonces, lo que necesito ahora es que él haga una mi casita, así a la orilla del camino, para que haya venta. Porque si uno está metida hasta acá, no llegan las personas. Entonces, eso es lo que yo me pongo a pensar. Pero a veces si le digo, no va a querer. No sé. No va a querer, porque ya van como dos o tres veces que le digo y no me acepta. Entonces, a saber qué va a hacer ahora. Eso es lo que yo tengo pensado...

Y someterme a coser, aprender algo, para ver qué puedo hacer, porque yo no me quedaría aquí en la casa. Estoy aquí ahorita, porque no me puedo someterme a algo, porque él es un poquito celoso. Entonces, si yo me pongo a hacer algo, de repente él me inventa cosas. Entonces, yo no quiero pelear. Eso es lo que le digo yo.

Aparece aquí clara la diferencia de opiniones sobre los proyectos y se confirman *las dos perspectivas e identidades*, él allá y ella aquí; él pensando, “mejor me voy a ir allá”, y ella, “hubiéramos hecho eso, hubiéramos superado más”.

De los dos proyectos previsible que ella menciona, uno requiere de la presencia del marido, el otro no. El proyecto del horno de pan junto al camino, donde pasa la gente, necesita que él “haga la casita”, ya que su casa está metida entre el frijolar donde está el sitio con árboles.

El otro proyecto posible es el de “someterse” a coser, parece que blusas. Frente al marido, tiene la ventaja de que es un trabajo dentro de la casa. Lo puede hacer sola, sin que él la ayude.

Ella es la de *la inventiva*. Ella es la que está en el lugar. Él está fuera y no sigue el movimiento económico de la aldea y no tiene las ocurrencias de la que está inserta. Sin embargo, él le puede poner el veto: “ya van como dos o tres veces que le digo y no me acepta”. Y ella acepta el veto. “Yo no quiero pelear”, dice.

¿Por qué no quiere pelear? Más adelante veremos que es por los hijos, dentro de una concepción religiosa según la cual el pleito puede enfermarlos.

Su identidad femenina como esposa se encuentra en *tensión*. Por sus ocurrencias sobre pequeños nichos de oportunidad económica, ella saldría y se movería: “yo no me quedaría aquí en la casa”. Pero por la paz en el hogar, por sus hijos, ella contiene esos impulsos y dice “no me puedo someterme (meterme) a algo”.

Lo que puede *molestar al marido* no es sólo que salga de su casa, sino que genere ingresos propios. Aunque hay un regateo por el tamaño de la remesa entre ambos, la remesa es un lazo de dependencia para la mujer. La herida que puede nacer de pasos de ella hacia la independencia es la fuente de imaginaciones sobre sus intenciones de parte de él: “de repente me inventa cosas”.

Así es como vemos que *las relaciones de experiencia* de esta pareja (celos a distancia) condicionan *las realizaciones económicas* de ella. No sabemos, si al revés también, las de él. Y también las relaciones económicas entre ambos (ser una empresa, él allá y

ella acá) repercuten en las relaciones de experiencia, manteniendo a la pareja unida y conteniendo su imaginación económica por bien de paz en el hogar. Ella es la que refrena movimientos de pelea. No sabemos cómo inciden en él.

### *Frente al racismo y al machismo: sin miedo*

¿Cómo se siente ella en ambientes públicos que suelen ser una amenaza para la mujer, ya sea en cuanto mujer solamente, ya sea en cuanto mujer indígena? ¿Mantiene una identidad temerosa? ¿O, como diría Juan, tiene una autoestima de alto nivel?

Ella suele platicar de muchas cosas con su hija. Una de ellas es su postura ante el racismo y el machismo de la sociedad. Al tocar estos temas en sus conversaciones, no pretende que su hija intente algo que ella no ha logrado para sí, sino al revés, ella se pone como *ejemplo de valentía* ante ella. El consejo que le da es, “sé como yo, no tengas miedo, hija”.

“También para mí...”, le digo yo a mi hija, “porque si yo no hubiera salido, también ahora tal vez hubiera tenido miedo de ir al Quiché o ir a Guatemala”, le digo yo. “Yo ahora no tengo miedo, si me voy al Quiché o a Guatemala. Donde quiera que yo vaya, yo no tengo miedo. Yo antes entraba en un banco con miedo”, le decía, “yo nunca me entraba a un banco antes. Y ahora, no miedo tengo. Hasta en los Estados Unidos me entraba a un banco, cambiaba mi cheque, hasta sacaba dinero en caja automática”, le digo yo.

“Hasta a veces”, le digo yo, “yo no tengo miedo, ni porque están un montón de muchachos allí. Si yo tengo que comprar algo donde ellos están, ‘Yo tengo que comprar’, les digo yo, no les tengo vergüenza, porque yo no les estoy diciendo nada (malo). Y si ellos dicen algo, pues que digan, pero yo, como tengo que comprar, lo que quiero compro. No tengo miedo, no tengo vergüenza, donde quiera que vaya”, le digo yo.



En estos párrafos ella pinta dos situaciones donde la mujer ordinariamente se siente excluida. Sin que haya una prohibición expresa, ella siente que hay una onda que le impide pasar, entrar, caminar... por esos espacios que ella describe, según su experiencia de mujer. El primero es el de los bancos, generalizable a *instituciones de poder*, restaurantes de lujo, tiendas caras, etc. En ellos, la mujer indígena, por su traje, siente miedo, por lo que le puedan decir al entrar, por lo que no pueda responder, porque la puedan regañar. Se trata del racismo que ella percibe más que el varón indígena por su clara identificación como indígena (traje).<sup>40</sup> Y el segundo, es *el de montón de muchachos*, jóvenes varones, que ocupan un lugar cercano a un mostrador o un puesto de ventas y que están hablando y burlándose del que pasa. Tampoco en este espacio, distinto del de paredes cerradas del banco, hay una prohibición formal. Pero la mujer siente ondas que le dicen que si pasa por allí, le pueden decir algo que la avergüence. No es un ambiente explícitamente racista, aunque puede serlo, sino machista. La reacción de una mujer que no tiene conciencia es el miedo y la vergüenza para inhibirse a cruzar.

Ante esas dos situaciones, ella se considera actualmente con la conciencia para *superarlas*. No tiene miedo. Y eso se lo debe a su experiencia de migrante: “si yo no hubiera salido, también ahora tal vez hubiera tenido miedo”. Se siente con derecho de entrar a cualquier parte y de comprar cualquier cosa. Es un derecho del que ella es consciente en Guatemala, no en los EE.UU., donde lo aprendió, porque allá siempre estaba el espectro de ser “ilegal”.

40 Recuérdese el caso de Irma Alicia Velásquez Nimatuj, excluida del Tarro Dorado en la ciudad de Guatemala por ir vestida con traje indígena en 2002. Dice ella: “En ese momento sentí un escalofrío desde mis pies hasta mi cabeza... Y me pregunté: ‘¿Por qué en mi país no puedo entrar a una taberna por ser y expresar que soy una mujer *k'iché* ¿Qué me hace diferente del resto de mis compañeras?’” (Velásquez Nimatuj 2005: 40).

La constante de *la valentía* ha venido apareciendo. Recordemos que cuando retornó a Guatemala sola en los aviones dice “tuve un gran valor de no tener miedo porque Dios me ha cuidado”. Recordemos también que cuando resume su vida de migrante en su recuerdo con los ojos perdidos en las montañas se maravilla también de sí misma por la misma razón “¡Hasta dónde he llegado yo! ¡Ir a los Estados Unidos y regresar!” Ahora se repite el mismo tema dicho a su hija, “Sé como yo, no temas”. Ésta es una característica propia de la identidad de esta mujer migrante retornada que cruza transversalmente a todas. Tal vez la fundamental.

### *Conclusión*

¿Cómo podemos concluir sobre la identidad femenina de esta mujer retornada? Hemos analizado su posicionamiento en el trabajo agrícola, como ama de casa que administra los dineros del norte, en la relación ante las hijas y el hijo pequeño, y ante el esposo, y en el contexto de algunos ambientes públicos. Trataremos de concluir sobre su identidad mirando transversalmente lo expuesto desde los tres tipos de relaciones, de producción, de experiencia y de poder.

Primero, en cuanto a las *relaciones de producción*. De los EE.UU. trae la experiencia de un trabajo remunerado que, aunque le daba ganancias en dólares y la colocaba en una relación de igualdad con su pareja, sin embargo, le dañaba la salud y la explotaba en su ritmo y exigencia. Ahora, las relaciones de trabajo en que se encuentra son muy distintas. Ha pasado a ser una agricultora independiente, con trabajos que ella misma hace para ganar “dinerito” y con trabajos que paga a mozos. Pero a la vez, ella forma parte de una microempresa transnacional con su esposo, porque mientras él gana ahora los dólares, ella los administra con iniciativa propia, aunque sea consultándole por teléfono, para los trabajos ya mencionados. En las inversiones que ella hace juega un papel importante su experiencia de limitación como mujer en

los trabajos remunerados por falta de educación. No le dan empleo en una oficina. Lo que ella no pudo ser, lo invierte en la educación para que las hijas e hijo puedan serlo. Su mente de mujer está puesta en el futuro de sus hijas para quienes quiere un modelo de mujer que no esté atado a los oficios domésticos, sino que goce de la comodidad y los salarios propios del trabajo de oficina, y en el futuro de su hijo para quien quiere un modelo de hombre correspondiente a ese modelo de mujer que quiere para sus hijas. Sin embargo, ella no deja de ser una mujer campesina que sigue simbolizando en las siembras (cañas, árboles) y en los productos agrícolas (jocotes, mangos), el sudor de su frente y la habilidad de sus manos, mientras despacha los oficios domésticos con la celeridad de quien ha aprendido a medirlos por el tiempo. Aunque pareciera que al retornar ha retrocedido en la conciencia del valor de su trabajo, al volver a ser ama de casa, a largo plazo, su identidad proyectiva (en sus hijas e hijo) es un salto hacia adelante.

Segundo, en cuanto a sus *relaciones de experiencia*: la estructura de su familia ha pasado por cuatro etapas hasta el momento. La primera, ella y su esposo en Zacualpa procreando tres hijos en un modelo de familia nuclear moderna. Moderna, decimos, porque no se trata de una familia extensa con los abuelos paternos. En cuanto se casaron se separaron de los hogares de sus padres. La segunda, ella aquí con los tres hijos a una edad en que le limitan mucho la salida a otros trabajos (proyecto del pan), y el esposo allá, ella añorándolo y muy dependiente de él. La típica familia transnacional. La tercera, ambos conviviendo allá, pero sin procrear hijos, y los hijos con la abuela materna aquí. Es el momento en que practica un nuevo modo de ser madre: madre que no sigue teniendo hijos. Es otro tipo, también frecuente de familia transnacional: la abuela cuidando a los nietos. Ella no resiste esta estructura y se vuelve. La cuarta, de nuevo ella con los hijos aquí y él allá, con la diferencia de que ahora ella ya ha tenido la experiencia de EE.UU. Se ve en su identidad una nueva imagen de madre. No es mejor madre por tener más y más hijos, sino por

educarlos mejor. Un enfoque más educativo que biológico. Y una nueva imagen de esposa: al mismo nivel que él, aunque dependa de las remesas, porque el marido depende de la administración de ellas y de la atención de los hijos. Esta nueva relación ha sido posible por dos grandes avances tecnológicos, el teléfono en casa (no sólo comunitario) y los métodos anticonceptivos.

Tercero, *las relaciones de poder*. Más adelante completaremos este aspecto al tratar su identidad política. Aquí sólo recordamos su posicionamiento práctico ante el racismo reinante en el país y ante el machismo. No es ella una líder de un movimiento que defienda los derechos de la mujer, pero al ingresar en espacios de la calle o de instituciones que ordinariamente percibe como amenazantes, su yo se posesiona de lo público, consciente de su derecho para ocuparlos. Si ella ha participado en grupos de mujeres (proyecto del horno de pan) promovidos desde fuera por algún partido para desarrollar las capacidades de ellas independientemente del marido, parece que la fuerza de su conciencia como mujer a nivel público procede más de su experiencia migratoria, incluso anterior al viaje a EE.UU., que la ha llevado a diversos ambientes.

Todos estos tres tipos de relaciones *se condicionan* mutuamente y a veces es difícil distinguir uno del otro, pero hemos hecho este ejercicio de análisis guiados por la hipótesis de que la identidad se construye por las relaciones de experiencia y de que en el caso de la identidad femenina tenemos que ir a las relaciones dentro de la familia para encontrar cómo se ha reforzado. Aunque esta mujer no transforma de repente el mundo en este ámbito tan importante de la opresión de la mujer, nos queda muy claro que definitivamente ella contribuye con su vida a “socavar a diario... los cimientos del patriarcado” (Castells 2001: II, 226.). De estas pequeñas experiencias y luchas se nutre el tejido de las voces de mujeres del mundo que son la base del feminismo en los países del Tercer Mundo.

## Aflora la identidad religiosa

¿Es María religiosa? ¿Cómo lo es? ¿Cómo vuelve a aflorar su identidad religiosa, oculta durante el tiempo de EE.UU.? ¿Qué fuerzas la mueven a expresarse religiosamente de nuevo? ¿No trae peculiaridades que chocan con las estructuras de su comunidad? ¿Provoca cambios?

Para responder a estas interrogantes, primero nos fijaremos en su integración en la comunidad y después abordaremos el tema de las lógicas más profundas que todavía persisten en su religiosidad a pesar de los años en el norte.

### *Comunidad: poder y experiencia*

María no participó para nada en actividades de la Iglesia durante el tiempo que estuvo en EE.UU. No expresó su identidad religiosa en público. No tenía tiempo. Ese tiempo en el norte fue para ella un paréntesis de ausencia de la religión a nivel público. Antes de viajar había sido parte de la directiva de la Iglesia Católica en Xicalcal y al volver de nuevo participaría en la Iglesia. Pero en EE.UU., nada.

Después de un mes de haber retornado, se presentó a la iglesia de su aldea. No quería estar encerrada en su casa. De esa forma, se reintegra, no sólo a la comunidad religiosa, sino, a través de ésta, a la comunidad de la aldea en general. Entonces, no sólo retoma la identidad religiosa, sino también, de manera explícita, la identidad comunitaria, como si sin la primera difícilmente podía retomar la segunda.

No sólo se presenta a la iglesia, sino que se decide a integrar en la estructura de cargos. Lo narra así.

Y después, en ese tiempo cuando yo llegué, estaban buscando catequistas de cada sacramento, están buscando de

la confirmación, del bautismo y de las primeras comuniones. Porque antes, (lo) hacían sólo los directivos. Entonces, como mucho cargo para ellos, entonces buscaron cada persona para que les ayudara.

Eso estaban buscando y yo estoy sentada allí. Como soy nueva, ya como un mes estaba en la iglesia, ya entonces yo dije (para mí), “Es mi voluntad... ¿Qué voy hacer acá? ¿Estando en la casa, estando en la casa? ¿O qué voy hacer? Si voy en la iglesia, estaría bueno. Me siento así muy desanimada sin hacer nada. ¿Qué voy hacer? Bueno, no voy a dejar... Y yo con mi voluntad me voy a decir que, ‘Yo voy a ser la catequista de los de primeras comuniones’”.

Bueno, yo hablé, “Yo quiero ser la catequista de primeras comuniones, si no va querer alguien. Pero si alguien ya está decidida, entonces yo tampoco”. Sólo, sólo estaba allí ofreciendo. “Bueno”, me dicen, “está bien”, me dicen, “usted quédese, porque no hay personas que quieran”, dicen.

Me quedé de catequista de primeras comuniones. Y al mes, bueno, ya me dicen, “Ya vamos a apuntar los niños, a ver...”

Para comprender cómo se integra en la comunidad, conviene conocer *la estructura de cargos* de ésta. La Iglesia a nivel de aldea estaba organizada de la manera siguiente. Había una directiva, que ella menciona, “los hermanos directivos”, en masculino, compuesta por siete personas de acuerdo a los cargos de presidente, vicepresidente, secretario, tesorero y tres vocales. Pero, en el momento en que ella regresa, la directiva está compuesta casi exclusivamente por mujeres, excepto el presidente. La migración a los EE.UU. había tenido su impacto en la organización religiosa de la aldea. No había suficientes hombres para esos cargos que tradicionalmente habían sido ocupados por ellos. El vicepresidente hacía poco que había

migrado, y otro “hermano” que había retornado, no había querido aceptar ningún cargo, probablemente porque sólo estaría unos meses. Entonces, ella percibe la necesidad de personas, aunque sean mujeres, que trabajen en las estructuras de la Iglesia.

Pero a ella no le ofrecen entrar en la directiva. Era demasiada recompensa, según llegaba. Había cargos de *catequistas* que le son más atractivos porque a través de ellos resuelve necesidades sentidas de sus hijas. Se trata de tres tipos de catequistas, según los tres sacramentos que ella menciona. Es allí donde ella se integra, motivada por el hecho de que su hija, en su ausencia, no había recibido la primera comunión. Ella se ofrece voluntariamente, no la obligan, pero tantea si no hay otra persona que tal vez se haya ofrecido, para no quitarle el cargo. Va poco a poco en su proceso de integración, que a la vez supone un puesto en la estructura de mando.

Aparte de esos cargos, hay *otros* donde ella podría entrar a trabajar. Menciona la existencia de la directiva de mujeres, como una rama más débil de la organización. Allí no dice que haya entrado. Y menciona, apareado al conjunto de los que tocan instrumentos, el coro de las que cantan. El primero, de varones y el segundo de mujeres. En el coro se integra como cantante y allí empieza a sentir los roces con alguna otra mujer por asuntos de poder (quién manda) y estilos y costumbres en el desempeño de esa pequeña tarea por parte de las mujeres. Estos dos grupos, cuando ella llegó, se encontraban incompletos y desvencijados, por efecto de la migración a los EE.UU.

¿Cuáles fueron las *fuerzas* que la llevan, entonces, a reintegrarse a la comunidad religiosa? Una, es la *dinámica del retorno*. Si ella volvía a su aldea, volvía también a su iglesia. Difícilmente se entendía una identidad sin la otra, la comunal sin la religiosa. No asistir a la iglesia era casi sinónimo de estar sola en su casa. Otra, *la identidad proyectiva de madre*. Sus hijas necesitan socializarse dentro de la iglesia (sacramentos). Incluso le piden a su

madre que les enseñe a rezar. Tercera, la iglesia como *lugar dónde ocuparse fuera de la casa*. Dice que “me siento muy desanimada sin hacer nada”, si sólo se queda en su casa. La casa es ya para ella un lugar muy estrecho. Necesita proyectarse. Las clases de primera comunión suponían esfuerzo y tiempo para lidiar con trece niños y niñas durante varios meses.

En el cargo de catequista no menciona problemas, pero sí surgieron roces en su función de *cantora* con algunas mujeres que habían acaparado los espacios de canto en las celebraciones. A continuación describe la reacción de una de ellas, la cual resentía su presencia, porque le recortaba sus espacios de poder criticándola frente a la directiva.

A veces yo la saludo, le digo “Buenas tardes”, le digo, “¿cómo estás?”. Bueno, yo así no más, pero de amistad. Y ella, en vez de hablar ella, se pone a mirarme así ¡con unos ojos!, (como) que me quiere decir algo, pero no me (lo) quiere decir.

Entonces, yo hace poquito les decía a los directivos, “¿Por qué no nos llaman y hacemos una reunión con ellas en conjunto?”, les digo yo, porque mal acostumbrada está ella, porque al llegar yo, está ella en su directiva, ella representa una directiva, es tesorera o vocal primera, ya no me acuerdo. Entonces (la) mal acostumbraron, porque ella, cuando yo llegué, a ella le daban sus cantos de entrada, ella hacía sus tres cantos de entrada, tres cantos de despedida y...”

A los hermanos directivos les decía, “No mal acostumbren a la hermana, (para) que haga sola ella los cantos”. Porque al llegar yo vi un problema, porque sólo a ella le mandaban a rezar, le mandaban cantar. Bueno, como ella también representa a la junta directiva, ella llama a las muchachas, a las niñas, o a las que pueden rezar. Y no van con ella, porque ella cuando se pone a rezar, le dice a uno, “¿A ti también te llamaron a rezar?” Y los directivos a veces los llaman a los que pueden



rezar, que se acerquen y que ayuden a rezar, y después estando con ella al lado ya le dice (ella) a la hermana que está aquí al lado, “¿Te llamaron a ti a rezar?”

¿De donde provienen los roces? María traía una sensibilidad más democrática y chocó con el acaparamiento de *poder* por parte de una mujer. Por ejemplo, según ella, ninguna de las cantoras debía ser la única que cantaba en toda ocasión. Si había tres cantoras, a una le debía tocar el canto de entrada, a la otra el canto de aclamación en el medio y a la otra el de la despedida. Ninguna debía hacer más de un canto cada vez. Además, si esa mujer, además de cantora era también directiva, no debía abusar de este último cargo. María dice que abusaba de él, porque no respetaba la palabra de otras personas de la directiva que llamaban a otras jóvenes y niñas a “ayudar a rezar” y ella las desanimaba de participar.

A través de sus reclamos ante la directiva, María fue promoviendo *pequeñas innovaciones* para darle variedad a las celebraciones y salir de la rutina un poco. Los cánticos debían renovarse: hay que cantar “cantos variables”, porque “si yo voy a cantar sólo un cántico... lunes... miércoles... viernes, yo voy a malacostumbrar a mis miembros”. No hay que repetir las estrofas hasta la saciedad: “¡Uuuu! repetir como cuatro o cinco veces la misma estrofa”. Deben ser escogidos de acuerdo al tema que se está desarrollando en la celebración: “porque cantan unos cantos que no es la línea de la palabra que están dando o del tema que están dando”. Entonces, como ella trató de convencer a la directiva de estas cosas y también habló con las otras cantoras e incluso ella misma dice que las “corrigió”, hubo una reacción contra ella por querer ponerse por encima: “Ella nos está mandando ahora, nosotros tenemos que mandar a ella”. Las innovaciones que esta mujer pretende hacer se toman como un acto de poder.



*yo siempre paso a cantar solita*

Con las relaciones de poder se entremezclan las *relaciones de experiencia*, distintas de las anteriores, aunque también generan poder y se apoyan en ellas.

“Venir acá a cantar delante la gente, creo que nadie quiere”, le digo yo (a la directiva), “todos tienen miedo de acercarse aquí, porque aquí es sagrado el altar”, les digo yo, “es sagrado. Hasta a veces me hace a mí”, les digo yo, “al llegar allí, siento que el corazón que me sale”, les digo yo.

Hay como cuatro personas que sí podemos cantar. (A) las otras hermanas a veces las animamos. Les decimos que vayan a cantar. Pero sólo unas de los miembros se animan a cantar, las otras no se animan a cantar, porque no pueden, porque no les sale la voz. Y de todo se quejan.

Les digo a mis hijas también, “Canten conmigo”, les digo yo, “canten conmigo”. “¡Ay, no!, mamá, nos da vergüenza”, dicen. “Ajá, bueno, está bien, entonces”, les digo, “un día será”, les digo yo. Y así yo siempre paso a cantar solita, animando a la gente, solita, animando a la gente.

Ella utiliza varias veces el término “animar”. Animar significa empoderamiento de ella misma frente a la comunidad y empoderamiento de las mujeres, a quienes ella convence de que se quiten el miedo y pasen también a cantar con ella delante de toda la gente. Ese empoderamiento, sin embargo, significa *una experiencia muy rica de alegría*, que no es mero poder, aunque dé poder, que es algo más que el poder, alegría. Ella pretende que con los cantos la gente que asiste a las celebraciones entre en esta experiencia.

Pero esta experiencia se apoya, a su vez, en una creencia religiosa, improbable como creencia, que genera la fuerza de esa experiencia, como ella misma lo dice: “siento que el corazón se me sale”, cuando se acerca a lo sagrado que es el altar. Cuando, entonces, dice “todos estamos alabando a Dios”, la acción de cantar no genera empoderamiento solamente por la experiencia colectiva de que toda la gente en la iglesia se sienta bien, optimista y alegre, sino porque hay una creencia de que Alguien merece alabanza. Como veíamos al analizar las palabras de Camilo que se justificaba con “la alabanza a Dios” para defenderse de los que pudieran atacarlo de buscar su propio poder, aquí, en la creencia entra en juego una dimensión ilimitada y, por eso, muy potente, aunque manipulable.

Esa cadena de creencia, experiencia y empoderamiento se expresa también en la *identidad familiar*. A veces, se pone más de relieve el aspecto de empoderamiento de la identidad religiosa, como cuando la madre anima a que sus hijas la acompañen a

cantar, es decir, a ponerse sin miedo delante de la congregación, aunque ella no lo logre, porque las vence la timidez. Otras veces, se enfatiza más la experiencia y el gusto mismo del acto religioso, como cuando la hija le pide a la madre, no ésta a la hija, que le enseñe a rezar el rosario. Y otras veces, se pone más de relieve el aspecto de la creencia, como cuando la madre le aconseja a la hija que no deje de agradecer a Dios por estar estudiando mecánografía, consejo que más bien recorta el poder de la hija, ya que le mete en la conciencia que no se dedique exclusivamente a lo práctico que le dará el conocimiento tangible y comprobable. Pero siempre, ya sea enfatizando un aspecto u otro de esta cadena, en ella se expresa la identidad de la madre que quiere para las hijas e hijo la identidad religiosa, como la identidad de la hija (la mayor, la más consciente), que quiere que la madre le enseñe lo que no le ha enseñado desde EE.UU.

Pero entre esos tres elementos puede haber *contradicción*. No es una relación en cadena sin conflictos la que siempre se da. María dice que a la iglesia van a construir relaciones de amistad. Ésta es una experiencia que se da al ser todas las personas de una misma confesión, al oír un sermón de paz y al sentarse juntos. No puede ser que vayan a pelear.

En la iglesia nos dicen que no hay que hacer enemigos entre vecinos. Ellos son católicos y yo soy católica. Nos sentamos (juntos) en la iglesia. Y si hemos peleado, no estamos bien allí, porque allí lo que dicen es todo bueno.

Sin embargo, ella mismo cuenta cómo la otra mujer no le responde con palabras “de amistad”, cuando ella la saluda así y cuando la tutea, sino que más bien le responde “¡con unos ojos!” que dicen mil palabras que se callan. Por estar en espacios donde se fomenta con la experiencia religiosa el empoderamiento, se dan conflictos de poder, ya que una mujer siente que

la otra le recorta su lugar donde se movía libremente antes de que la migrante retornara. El empoderamiento, pues, entra en conflicto con la experiencia (pretendida), ya que el conflicto destruye la amistad.

Pero, curiosamente, esta mujer retornada, en su búsqueda de paz —más adelante veremos por qué la busca— utiliza las relaciones de poder dentro del espacio religioso para *restablecer el equilibrio* que se pueda haber perdido por la competencia de poder. Las utiliza cuando acude a la directiva con la propuesta de tener una reunión con las mujeres que cantan para llegar a un acuerdo. Si las relaciones de experiencia se pueden destruir por el poder, ella también prevé que pueden ser restablecidas a través de una intervención de poder.

*Resumiendo*, si esta mujer, al volver a su pueblo se integra a su comunidad religiosa, no se integra sólo a un entramado de relaciones de poder (cargos y responsabilidades), sino también a una red de relaciones de experiencia (religiosa), y son éstas las que le reavivan la identidad que estaba oculta, como ascuas entre ceniza, aunque ella al volver choque con formas de practicar esta identidad que no le parecen, porque trae un aprendizaje donde el tiempo se valora más (no repetir las estrofas), donde el aburrimiento no se sufre (siempre los mismos cantos) y donde en las relaciones inmediatas hay más igualdad (no acapare una todos los espacios). Si ese aprendizaje traído del norte la hace chocar, también le hace buscar formas de restablecer el equilibrio, porque sabe arreglar las cosas con el diálogo.

### *Lógicas culturales profundas*

En la cultura indígena hay lógicas profundas propias de la conciencia religiosa. La primera pregunta que ahora nos hacemos es la siguiente. ¿Será que estas lógicas se han diluido de los hábitos

del corazón de esta mujer al contacto con la civilización del norte?<sup>41</sup> Nos referimos a la lógica, según la cual existe *una comunicación mutua* entre las fuerzas no experimentables (sobrenaturales) y el cuerpo físico y social de las personas, como se ve en la posibilidad de que una persona cause una enfermedad en otra por acceso a la brujería o como se ve en el impacto que puede tener el pecado de los padres sobre la salud de los hijos.

Como estamos hablando de fuerzas no experimentables, entonces nos hacemos a la vez otra pregunta: ¿cómo juegan en el proceso de construcción de *la valentía (autoestima) de mujer* esas fuerzas que son capaces tanto de quitar la vida o de darla?

Con respeto nos adentramos en los sentimientos y en la mente de María, apoyándonos en dos ejemplos principales que ella nos proponía.

En el primero, ella hacía referencia a una señora rica de la ciudad de Guatemala en cuya casa sirvió como doméstica un tiempo. La señora la trataba mal y ella quiso huirse, pero para impedirle la huida que la mujer leía en los ojos de María, no sólo mantenía la alarma encendida, sino que la había amenazado con perseguirla a cualquier lugar del mundo por medio de la *brujería*, si se escapaba. María no temió la amenaza y se fugó en un momento en que la alarma estaba desconectada. Pero siempre le quedó la inquietud de si alguna vez no caerían los efectos de la brujería sobre sus hijas e hijo. Hasta el momento dice que no ha sucedido eso.

La señora me acusó que me iba a matar con brujería. Entonces dije yo, “¿Qué voy hacer si me va a matar con brujería? Bueno, que me haga lo que me haga, yo no tengo miedo”, dije yo, “la cosa que estoy bien”. Y gracias a Dios no

41 Nos inspiramos, al hablar de “los hábitos del corazón”, en el libro de Robert Bellah y otros: *Habits of the Heart* (1985). La cultura no es sólo estructuras de pensamiento o de comportamiento, sino también de sentimiento, donde ser enraizan los valores.

me ha afectado, como me dijo. No me ha afectado. Estoy bien con mis hijos. Ni uno de mis hijos ha sufrido una enfermedad que ya que se muere. No, viene su enfermedad y si uno lo cura, siempre se va (la enfermedad).”

¿Cree ella en la posibilidad de la brujería? ¿Mantiene la lógica profunda que mencionábamos? Parece que hoy, después de su retorno de EE.UU., que es cuando narra esto, *todavía cree en ella*, porque piensa que el maleficio de la brujería podría haberle caído a ella y también a su pequeño cuerpo social del cual forman parte sus hijas e hijo. Supone que es posible.

Sin embargo, una cosa es creer que es posible y otra creer que se dará, que tiene suficiente fuerza para dañar. Aunque ella crea (parece) todavía en su posibilidad, ahora ella *relativiza su fuerza*, porque piensa que la brujería puede hacer más daño cuando se le teme que cuando se *la enfrenta* con valor. Ante la amenaza de esa mujer, ella pensó, “no tengo miedo”, y se escapó. Y hoy se enorgullece de lo que hizo entonces, se siente valiente. Esta conciencia de poder le viene desde antes de EE.UU., pero con el viaje se le fortaleció.

También la relativiza, porque *la amenaza es incierta*, no porque no crea en la brujería, sino porque hay circunstancias de las que depende, como, por ejemplo, si la señora realmente acudiría al brujo, si éste tendría el poder suficiente para hacer el mal, etc. Ante una amenaza incierta, le hace más fuerza su estado de opresión en esa casa, que es cierto, tangible e insufrible. Entonces, ella se arriesga a optar por estar sana y libre en el presente (“la cosa es que estoy bien”) y dejar al futuro la amenaza.

La relativiza también por la creencia en *un contrapoder* al de la brujería, el cual disminuye o hasta anula la fuerza a la brujería.

Este contrapoder se mueve en la misma lógica profunda. Ella dice, “gracias a Dios no me ha afectado” la amenaza.

Pasamos al segundo ejemplo, donde aparece más clara la creencia en Dios, como fuente de salud y bienestar. Aquí habla del efecto que pueden tener *los pleitos dentro del bogar* sobre los hijos y da varias veces gracias a Dios porque los niños están sanos.

“Yo no quiero pelear”, eso es lo que le digo yo allá (en EE.UU., a mi esposo), “no me gusta pelear”. Porque, ¿qué gana uno de estar peleando con el esposo? Ya al rato de repente uno hace caras delante de sus hijos, ya sus hijos se ponen a enfermar. Gracias a Dios que ya casi los 14 años que estamos viviendo, ni una de mis hijos que ha sufrido de morir. (Si) viene un poco enfermedad (con ellos), lleva uno con el doctor, los cura, y se va la enfermedad. Pero nada de que se me mueran. Ni una vez, gracias a Dios. Porque yo le he dicho (a mi esposo), “Nosotros estamos portando bien, por eso los hijos no se han enfermado. Porque si nosotros (estamos) peleando todos los días, todos los días haciendo caras entre nosotros, allí los hijos ven. Y si hablamos malas palabras, ya los hijos aprenden, ya no le hacen caso a uno. Nos enfermamos nosotros y se enferman ellos. Gracias a Dios que a veces hay problemas, pero los resolvemos.

Para ella está *clarísima la relación* que existe entre el buen comportamiento de los esposos entre sí y la salud de los hijos: “estamos portando bien, por eso los hijos no se han enfermado”. Pero la razón obvia de esta relación “parecería” ser la psicológica, que “los hijos ven” las malas caras que los esposos se hacen, que luego los hijos aprenden de sus padres y no los obedecen y que el hogar se vuelve una especie de infierno en que tanto los hijos como los esposos paran en el hospital. Sin embargo, sólo decimos que esta “parecería” ser la razón obvia, porque en el discurso, María con frecuencia—tres veces en sólo este párrafo—da “gracias



a Dios”. Gracias a Dios porque nunca se han enfermado de muerte y gracias a Dios porque los problemas con el esposo se han resuelto. Aparece el contrapoder frente al efecto del mal, que no parecería, si la lógica cultural profunda no estuviera presente.

Más se aclara la creencia en esa lógica profunda con la distinción que hace entre *dos clases de enfermedades*, las que vienen y van, y las mortales. Los hijos han tenido de las primeras y la curación ha sido a través del doctor, no de quien tiene un poder sobrenatural, por medio de medicinas y no por medio de oraciones y ofrendas (“costumbres” o misas). Si hubieran tenido una enfermedad mortal, una que no se cura con medicinas, ni con el doctor, es porque la causa pertenecía al dominio de lo no comprobable.

En su mente está presente *la suerte de su hermano pequeño* que murió hace años por el efecto de la brujería de una mujer de San Andrés Sajcabajá, municipio vecino a Zacualpa, con quien su padre peleó en la costa. Como venganza, esa señora “le hizo brujería a mi mamá y a mi papá y a quien le tocó fue mi hermanito”. Según ella, “los de San Andrés dicen que le hacen a uno hasta pagar lo último” y por eso el hermanito murió.

Eso que le sucedió a su hermano pequeño, “gracias a Dios” no ha sucedido con sus hijos. Aquí ella se distancia, no de la creencia de sus padres, sino del *comportamiento de ellos para resolver los conflictos*. “Antes, ellos sólo se buscan problemas y no se arreglan entre ellos”. En cambio, ahora, ella lo que hubiera hecho es “irme donde fallé... y ver dónde puedo resolver el problema”. No niega la fuerza posible de la brujería, sino que dice que antes que ésta se desencadene hay que resolver el problema dialogando y reconciliándose. Una forma de resolver el conflicto semejante al que proponía arriba entre las cantoras: hablar, reunirse, explicar... y no quedarse con el resentimiento por dentro.

Ésta es la misma forma que sigue con *el esposo*: “Gracias a Dios que a veces hay problemas, pero los resolvemos”. No es que el esposo le vaya a hacer brujería, pero sí que el esposo le transmita un rencor y enojo que en vez de caer sobre ella podría caer sobre los hijos, no sólo por psicología, sino por una especie de castigo que se desencadena al romper la armonía.

Al llegar al término de este análisis, ya podemos responder a la segunda pregunta planteada, ¿cómo juegan las fuerzas sobrenaturales en el proceso de construcción de la valentía (autoestima) de esta mujer?

En su conciencia de valentía podemos distinguir *dos fuentes de poder*. Una es la experiencia de ser una migrante que ha superado las dificultades hasta llegar de vuelta aquí y la otra es la experiencia religiosa de protección de ese contrapoder al mal, que ella llama Dios. Ambas fuentes, la experimentable y tangible y la no experimentable e intangible, en vez de oponerse, *se apoyan*. Podría suceder que se opusieran y que mientras más baja estuviera su autoestima (por fracasos de la vida) más acudiera a Dios. Pero en ella la autoestima y la confianza en Dios van de la mano, más aún, la confianza en Dios es un elemento de su autoestima, y así opaca el miedo que podría tener a las fuerzas de la brujería, sin dejar de creer en ésta.

La autoestima, bañada religiosamente, la lleva a un equilibrio en las relaciones sociales para no desencadenar fuerzas dañinas (sobrenaturales o no) sobre las hijas y el hijo, tanto frente al esposo, como frente a la comunidad. Se trata de una *autoestima femenina de armonía y de paz* dentro de una mentalidad de complementariedad. Ella siente en sí misma fuerzas que la harían una gran guerrera (“si estuviera yo peleona, ¡ay Dios!, yo me pongo a pelear”), pero escoge el camino del diálogo y la reconciliación tanto para con el esposo, como para con otras personas, antes de acudir a métodos “últimos”, por amor a sus

hijas y a su hijo pequeño. Parecería que esta autoestima de armonía pertenece al ideal de la cosmovisión maya.

## Identidad política

Hemos visto a María ante las estructuras de poder de su iglesia de aldea, pero el poder religioso es de otra naturaleza que el poder político. Entonces, ¿cómo se posiciona ella ante las estructuras políticas de la comunidad y de la nación y cómo influye la identidad religiosa en ese posicionamiento? ¿Cómo le influyen también las experiencias de la guerra, vivida a través de su familia, por un lado, y las experiencias en carne propia del norte? Éstas son algunas de las preguntas sobre la identidad política a las que queremos responder en base al material de sus relatos.

El contexto necesario para entender sus palabras es el siguiente. El año 2003 se celebraron elecciones nacionales. En la contienda hubo tres partidos más fuertes, el FRG, que estaba en el gobierno, la GANA, que fue la ganadora a nivel nacional, y la UNE, un partido de cierto corte izquierdista que obtuvo la segunda posición a nivel nacional. El líder y candidato del FRG era el General Ríos Montt, durante cuyo período como Jefe de Estado de 1982 a 1984 se cometió una cadena de masacres contra la población indígena, también en Zacualpa. Aunque este partido perdió las elecciones a nivel nacional en 2003, las ganó a nivel municipal en Zacualpa y el alcalde ganador fue don Ernesto Calachij, originario de Xicalcal, la misma comunidad de María. Este partido realizó a nivel municipal una contienda agresiva y levantó la bandera étnica en contra del contendiente más cercano, que era un candidato ladino, un migrante retornado, que a pesar de ser ladino tenía mucha población indígena que lo respaldaba

y se había organizado en un Comité Cívico. Los católicos de Zacualpa, en general, indígenas y ladinos, respaldaron a este candidato, hastiados de la corrupción a nivel nacional y sabedores de la historia del líder nacional del FRG, un genocida de pueblos indígenas, cuyo símbolo era y sigue siendo la mano azul.

Antes de viajar a EE.UU., María había participado en un Comité de Mujeres, liderado por la esposa del futuro alcalde, que entonces se encontraba en otro partido, el PAN.<sup>42</sup> María había participado con esa señora en varios proyectos de mujeres: uno, el del horno de pan, ya mencionado, otro de planchas (estufas) mejoradas y otro de reforestación (ciprés). Ella recuerda positivamente estas experiencias y dice que aprendió mucho, por ejemplo, aprendió a hacer pan, pero no pudo poner en práctica este aprendizaje por tener niños todavía pequeños. Entonces el pan se ofrecía de casa en casa, como dijimos arriba, y ella no podía dejarlos solos. También los otros dos proyectos fueron exitosos, pues consiguieron lo que se proponían, que era conseguir algo regalado: “nos dieron la estufa mejorada” y “nos dieron árboles” (vivero).

Entonces, el actual alcalde no era “manita”, sino “pan”: “Era PAN, pero como no ganó, se sometió a la manita”. Mostró ser un candidato que iba buscando cómo ganar, no importándole a qué partido se afiliaba.

Después, ella se fue a los EE.UU. y al volver encuentra que la campaña de las próximas elecciones (2007) se está iniciando. Hay un salón comunal en Xicalcal que fue hecho por el FRG y cuando hablamos con ella se estaba gestionando su inauguración por parte del Comité de la aldea, cuya persona más activa era un pariente joven del alcalde. Entonces, este líder se acerca a María y le pide su contribución, pero ella le pregunta si se trata de una obra comunal o de una obra partidaria. Oigamos el diálogo de

42 Que gobernó el país de 1996-2000, antes del FRG, 2000-2004.

esta mujer que revela una gran perspicacia y una adaptación al medio político después de volver de los EE.UU.

El sobrino del alcalde es el Comité de la aldea... o son primos... Entonces me decía él, hace dos días: "Tú no estabas", me dice, "pero nosotros tenemos un grupo", me dice. "Ah sí", le digo. Como construyeron un nuevo salón y no lo han inaugurado todavía. "Entonces", me dice, "ya vamos a inaugurar este salón", me dice. "Bueno", le digo yo, "pero sería toda la comunidad, entonces me integraría yo", le digo yo, "pero si sólo de la mano azul, creo que no se va poder, no, no, no," le digo yo. "¿Por qué?"

"Entonces, (si así fuera), sólo (los) de la mano azul serían los que celebran aquí, los que hacen actividades aquí. Pero si el salón es comunal... Dicen que es comunal, pero yo he oído que cuando se empezó a construir este salón no era comunal, sino que era sólo del FRG", le digo yo, "sólo ellos se buscaron entre sí y las otras personas, como que no existieran. Y eso no debería ser así", le dije yo al muchacho. "Si es comunal, sí, yo daría mi contribución de inaugurar", le digo, "si no, pues yo no me integraría, porque no sólo que en la iglesia nos han dicho que el voto es secreto", le digo, "porque para el voto no hay que gritar que yo voté a tal persona, que yo voté a tal otro, porque si no, se buscaría un problema", le digo yo, "y a nosotros en la iglesia nos han dicho que el voto es secreto. Si tú estás haciendo tus obras buenas, estás demostrando que quieres a tus vecinos, que quieres arreglar tu comunidad, entonces estás trabajando bien, tienes buena vista (imagen), vas a lograr tus votos" le digo yo, "y si no, no vas a lograr nada", le digo yo, "porque una persona, cuando quiere hacer algo, lo hace con voluntad", le digo yo, "y no con peleas", le digo yo. "Ah sí", me dice, "pero con política y con gritos se logra también", me dice. "Bueno, es la decisión suya", le digo, "pero yo no veo así", le digo yo. "Si tuviera esa experiencia de

ofrecerme para alcalde, en algo yo haría obras para toda la gente que necesite”, le digo yo, “pero nada de ver la cara, si está en mi junta política o si no”, le digo yo.

Entonces, lo que hacen ellos: si está en la junta política, sí le dan lo que ellos quieren, pero si no está, esperan un poco para ver si estás allí con ellos todos los tiempos, entonces te dan. Ahora, si no, sólo te convencen que, “Acercate, acercate”, y no te dan nada. Entonces, yo eso le decía yo, “Así no se debe ser”, le digo yo, “si quieres hacer buenas obras, tienes que hacer para todos”, le digo yo, “para todos y no ver la cara de nadie”.

Porque al llegar (yo de EE.UU.) me contó mi hermano que ellos cuando empezaron a construir ese salón, sólo llegaron los del FRG no más, sólo ellos llegaron. “Las otras personas las miraban, como si fueran animales”, dice, “las maltrataban al pasar”, dice. Pero ese salón se hizo a puros medios políticos para ellos. Y como ellos dicen que la mano azul es más fuerte y más peleonero y más exigente en sus trabajos, entonces al llegar yo (de EE.UU.)...

El relato de ella sigue, pero aquí lo tenemos que cortar.

¿Cuál es su identidad política? Por ahora, tiene una *identidad política negativa*. No dice simpatizar por ningún partido, en este momento de la entrevista, pero sí afirma que no simpatiza con el FRG, el partido más fuerte del municipio, el partido del alcalde que salió de su aldea. Ésa es su identidad política, el distanciamiento del FRG.

¿Por qué se define en contra de este partido? Por el contexto social en el que se mueve, le influyen en esta antipatía sus *parientes*, especialmente el hermano, y la gente de *su iglesia*, a través de las orientaciones acerca del voto secreto. Son orientaciones que no apoyaban directamente a ningún partido, pero que en forma

indirecta estaban dirigidas contra el FRG que, cuando estuvo en el gobierno central, utilizó los beneficios de los proyectos (horno, planchas, abono químico) para manipular a la gente para votar por él. La insistencia de la iglesia por el voto secreto iba dirigida a liberarse de ese compromiso que la gente sentía como obligación por haber recibido un beneficio del partido gobernante.

Las razones principales que ella menciona para su identidad negativa frente a ese partido son tres. Una es la ya mencionada de *la manipulación del voto* a través de beneficios que fuerzan a la población, siendo así que el gobierno tiene la obligación de beneficiar a toda la ciudadanía por igual, sin diferencia de afiliación política. La segunda, *la discriminación* que ejercían contra todas las gentes que no estaban con ese partido. No sólo excluirlas del beneficio, sino ofenderlas con gestos. A la gente que no trabajó en la construcción del salón “la miraban como si fueran animales”. Y la tercera, *el estilo “peleonero”, “de gritos”,* utilizado por ese partido durante la campaña. Ella no lo experimentó, parece, más que al inicio de la campaña, porque viajó a EE.UU., pero le contarían al volver. Ese estilo de enfrentamiento abierto disuena con ella, quien, como ya vimos, opta por la armonía y la paz. Es de suponer que aunque se tratara de otro partido o de una organización social más cercana a ella, le disonaría si adoptara el estilo de gritos. Ella estaría más a favor del diálogo para resolver los problemas.

Positivamente, su identidad política se define más por *el bien común* para toda la aldea (su mundo inmediato), que por la lucha dentro de un partido. Insiste que si la obra (el salón) “es comunal”, entonces ella está dispuesta a dar su contribución. Hace falta hacer “obras para toda la gente que necesite”. Además, por su experiencia previa a EE.UU., ese bien común puede lograrse a través de la organización de las mujeres, aunque cueste deslindarla de la política y aunque los beneficios que se obtengan sean más bien del tipo de regalos (planchas) que de capacitaciones (hacer pan). Se define por el bien común y el bien obtenido a través de las mujeres.

Sin embargo, manifiesta cierta *apertura a la participación partidista* en su propia persona, porque en su imaginación guarda una cercanía a la posibilidad de ocupar alguna vez el puesto de alcalde: “Si tuviera esa experiencia de ofrecirme para alcalde, en algo yo haría obras...” No quiere decir que le hayan ofrecido la candidatura, pero la idea que ella ha ido construyendo de su propia persona la hace sentirse no lejos de esa posibilidad. Si no, no se pondría en los zapatos del alcalde para pensar qué haría si tuviera esa responsabilidad.

Además, esta cercanía imaginaria no se queda en su cabeza, sino que *se comunica* a uno de los líderes de ese partido al que ella se opone en la aldea. Tiene el valor para hacerlo no importándole lo que puedan pensar de ella o hacer con ella.

¿Esta identidad negativa le viene a ella dada por *herencia de sus padres*? Sabemos que Zacualpa fue un municipio mortalmente dividido por afiliaciones políticas y que mucha gente murió por estar del lado del gobierno y mucha más por estar al lado de la insurgencia. ¿María responde a esta división? ¿O hay algo más que nos pone en otro plan de entendimiento? Ella afirma que “por la violencia nos fuimos a la costa”. ¿Qué significa eso?

No perseguían los soldados a mi papá. No. Sólo nos fuimos porque mi papá no quería morir, no quería morir. Porque hay unos que pensaron, “Como no debemos nada, no vamos a huir” y no se fueron y los mataron. Los mataron aunque no están integrados (en el apoyo a la guerrilla).

Porque llegaron los guerrilleros a nuestra casa. Me acuerdo todavía. Llegaron a nuestra casa y dijeron que mi papá se integrara con ellos, que los soldados vienen... que sí van a luchar, pero mi papá dijo, “Yo no sé de eso, yo sólo sé agarrar mi azadón, mi machete, y trabajar. Yo sólo sé eso. Yo no sé agarrar arma. Yo no sé que es hacer de mensajero...”, dijo mi papá. “Mejor, ¡vamos!”, le dijo mi mamá.



De estas palabras concluimos que su familia no estuvo *ni con un lado ni con el otro* en la guerra, aunque estuviera más al alcance de la guerrilla que pasó por la casa, al pie de la montaña. Pero el papá no quiso integrarse al apoyo de la lucha guerrillera, ni como mensajero, ni menos como combatiente. Entonces, al permanecer neutral en la guerra, pero más cerca de la montaña, el papá temió que el Ejército los confundiera y los matara, como si estuvieran afiliados a la insurgencia, según les pasó a muchos que decían “como no debemos nada, no vamos a huir”. Por eso, la opción más segura fue escapar a la costa. En esta decisión se oye la voz de la madre que selló las discusiones, diciéndole a su esposo: “¡Vamos!”

De esta neutralidad se puede inferir que la identidad negativa de ella contra el partido del general genocida no era una herencia de afiliaciones de familia.

¿Qué de esta identidad negativa proviene de *la experiencia del norte*? Parece que lo principal no son ideas sobre la política o sobre el papel de la sociedad civil, sino un sentimiento de *valor y dignidad* (contra la discriminación) que ha venido apareciendo en todo el relato y que no es exclusivo de la experiencia del norte, sino que se ha venido construyendo desde la juventud. La experiencia del norte ha sido la culminación de esa valentía de la que ella se maravillaba, lo hemos visto arriba, contemplando las montañas desde su casa.

Los medios para defender esa dignidad no son tanto los propios de una lucha despiadada, sino los medios del *diálogo* para evitar “los pleitos”, ya que la ruptura de la armonía a todo nivel es lo que puede enfermar a las generaciones que vienen. Este estilo parece que proviene de la experiencia de la convivencia con el marido en el norte.

No tiene *un análisis de clase*, aunque haya experimentado el contraste entre pobres y ricos en los EE.UU., para ver en esa oposición una radical falta de armonía.



*no simpatizaba con el partido del alcalde*

## Mirada transnacional: deportaciones

El problema candente de la reforma migratoria en los EE.UU. y de las deportaciones es un tema que a María la preocupa profundamente. Se trata de una política norteamericana que debería generar una política nacional. Sin embargo, como veremos, en ella esta situación no llega a construir una identidad política, en cuanto que defiende soluciones, se afilie a movimientos para parar esta amenaza o a partidos que ofrezcan una alternativa. Se trata de

políticas que se generan “allá”, como ella dice, y ante las cuales, por la distancia geográfica, no se imaginan puentes por los que se podrían de alguna manera detener esas medidas. En ella esta problemática genera una *conciencia prepolítica* que podría ser un receptor favorable para una acción u organización que ella pudiera considerar viable y hacedera, cercana.

En el siguiente extracto de su segunda entrevista, realizada un poco más de un mes antes de la redada de New Bedford cerca de Boston (6 marzo 07), define algunos aspectos del problema, todavía vivido como amenaza. También destaca los efectos sobre el “aquí” (Zacualpa) y explica una de las causas. Para hacer este análisis, ella ofrece pistas de clasificación muy interesantes de la migración retornada que tienen que ver con el problema del efecto de la población retornada no voluntaria (deportados) y su integración a Zacualpa y Guatemala. Las palabras de María parecerán tan sencillas y claras, como si no ofrecieran mucho contenido. Después de leerlas intentaremos su sistematización y veremos su riqueza, por lo que dicen y lo que dejan de decir.

Estoy preocupada, porque mi esposo está allá oyendo la situación, que dicen que ahora... los que están viviendo en la casa tienen que ser residentes, y si no son residentes, a los que están dando posada a los emigrantes, dicen que les van a quitar la casa. Entonces uno se preocupa. Peor, si lo hacen eso más después. ¡Pobre la gente!

Imagínese, todos los que vienen, ¿qué vienen a hacer aquí en Guatemala? Los que ya se hallaron allá. Por lo menos, nosotros o mi familia, si viene él, tenemos dónde trabajar, dónde vivir. Pero hay algunos que no. Hay algunos que se han ido por la violencia, se han ido, porque ya no tienen dónde vivir o estaban aquí en el pueblo alquilando y se han ido. Ya les gustó allá, porque allá están ganando. Están sufriendo, pero también uno paga su renta y todo. Viven mejor. Como ellos no tienen familia que han dejado acá, ya no se preocupan.

Y los jóvenes que se han ido y se han casado allá, se han juntado con nuestras mujeres de aquí y ya tuvieron sus familias, ya no quieren venir, ya se hallaron allá. Imagínese, si vienen, ya no se van en supermercados... Como los mercados de aquí se ven sencillos. Y allá el supermercado es especial y les gustan las cosas bien registradas por las máquinas, que no haya microbios, y si vienen aquí, ¡qué!, nuestras frutas no están registradas, ni examinadas. Imagínese (risas).

No sé qué día, yo vi en el periódico o en La Prensa Libre que en Los Ángeles ya están haciendo eso, ya lo están haciendo, dicen. A ver si van a llegar en ese acuerdo que los inquilinos tienen que tener papeles buenos, no papeles de éstos que no sirven.

Y la necesidad que tienen los americanos allá también. Si a la gente la mandan para acá, los americanos no limpian la suciedad que hacen.

Y los pobres de nosotros también nos vamos a comer los unos a los otros aquí, porque, imagínese, los que ya están acostumbrados de estar allá, ¿qué van a hacer aquí? Aquí no les están pagando por hora, aquí les pagan por día. Imagínese, ganan 35 Quetzales aquí, si hay trabajo. Si no hay trabajo, ¿qué van a hacer? Va a haber una gran... No sé cómo le diría yo. Se van a juntar muchos ladrones o maras.

... porque lo que afecta a muchos jóvenes que no piensan también de trabajar allá, muchos jóvenes, como guatemaltecos y salvadoreños y de otros países, es que se someten a la droga, se someten a robar a los propios paisanos y, a veces, hasta a los americanos los asaltan, a las americanas también hasta a veces las violan.

Y allí es donde viene el peso para nosotros todos los que nuestros familiares están allá, porque ya dicen que todos los guatemaltecos... son malas personas. Y ¡qué!, si unos lo hacen, pero todos lo pagan. Así hacen. A ver qué dice Dios más

después. Ojalá que se calme, porque son muchos emigrantes. ¡Imagínese!

A saber cuántos emigrantes hay allá. ¡Muchos! No sólo unos cuantos miles hay. ¡Ya hay millones, digo yo, con todos los niños que hay! Ajá, con todos los niños que hay, ya hay millones.

El problema del retorno forzado se puede ver desde tres ángulos, desde los que están allá, desde los que están aquí y desde los que están entre el allá y el aquí, es decir, los sujetos mismos del retorno forzado. Ella ve el problema principalmente desde la perspectiva del aquí, pero *lo ve como persona que ha estado allá*, porque ella es migrante retornada. No lo ve como las personas que no han viajado a los EE.UU. y no se imaginan los escenarios que se viven allá. Ni tampoco lo ve como las personas guatemaltecas que están allá (EE.UU.) que no se fijan tanto en lo que sucederá aquí (Zacualpa, Guatemala) con su venida.

Pero también ve ella el problema desde los sujetos del posible retorno forzado, en la persona de su esposo. Él puede ser uno de los golpeados por la amenaza que entonces (febrero 07) ya se sentía en el área de Boston.

Él es para ella la principal *f fuente de información* (teléfono casi a diario) del ambiente que se está viviendo allá. El ambiente lo describe ella escuetamente por lo que él “está oyendo” allá, por lo que “dicen que...” va a suceder. Una mezcla, indudablemente, de hechos verdaderos, de comentarios y rumores que generan desde los EE.UU. esa preocupación que él le contagia por teléfono. A esta fuente de información ella agrega lo que aquí ha leído en el periódico (Prensa Libre) de lo que está sucediendo ya en Los Ángeles, California, y lo que también aquí “dicen” (las personas con parientes allá) que está pasando. Aquí también se genera un ambiente de preocupación cuyas fronteras son difíciles de definir, pero que no es por eso menos real.

La reacción psicológica que estos ambientes, el de allá y el de acá, generan aquí es algo experiencial. Ella lo define en sí misma repitiendo varias veces: “estoy preocupada”. El resultado en ella, si no fortalece una identidad política, sí fortalece *la identidad* de zacualpense y guatemalteca, porque en estos momentos es más seguro estar aquí y porque tanto ella como su esposo, si fuera forzado a volver, encontrarían formas de vivir relativamente dignas.

La amenaza que reflejaba ella en febrero no era la de las deportaciones, ni tampoco la de las restricciones legales sobre la oferta de trabajo a los migrantes (en fábricas, comercios...). Ella se fija, tal vez como mujer, más bien en las leyes que impedirían a los dueños de viviendas (casas, apartamentos...) “dar posada a los emigrantes”, es decir, alquilarles lugar donde vivir, con la amenaza para esos dueños de que “les van a quitar la casa” —se fija en *la vivienda*— lo cual resultaría en un retorno forzado a Guatemala, porque, aunque tuvieran trabajo y aunque no cayeran en una redada de deportación, si no tienen dónde vivir, tendrían que regresar. Ella refleja la importancia que tuvo para ella (y lo caro) el cuarto independiente donde vivió con su esposo.

El problema de *las deportaciones* directas e indirectas (ella no excluye otras causas de retorno forzado) visto desde aquí es fuente de mucha preocupación. Probablemente no lo ve así su esposo que está allá. Para ella tiene muchos aspectos. El primero es de la *falta de empleo* para la gente que retorne: “¿qué van a hacer aquí?”, dice. Es lo básico.

El segundo es el de *la inseguridad*, el desorden, la ingobernabilidad y la violencia: “nos vamos a comer los unos a los otros”, dice. Ella prevé una situación que es indescriptible porque no se conoce más que como amenaza: “va a haber una gran...”, dice ella, y ya no sabe decir qué será esa “gran...”: “no sé cómo le diría yo”.

Esa inseguridad se dará por la falta de empleo, ya mencionada. Habrá hambre y lucha de unos con otros por arrebatarse la comida

(“nos vamos a comer”), y *habrá muchos delincuentes*, organizados o sueltos: “se van a juntar muchos ladrones o maras”, que no sólo arrebatarán la comida, sino el dinero, las cosas y la vida misma. Y esa inseguridad se dará también por el retorno forzado de delincuentes. En dos pinceladas los caracteriza, como conocedora directa que es del fenómeno de la delincuencia por parte de los migrantes (o sus hijos) en los EE.UU. De nuevo, ella ve el problema desde aquí por lo que conoce allá, es migrante retornada. Los caracteriza como jóvenes; no todos, pero muchos; origen, “salvadoreños, guatemaltecos y de otros países”, se supone, hispanos; no trabajan; “se someten a la droga”; roban y asaltan (“a los propios paisanos y a veces hasta a los americanos”); violan (“a las americanas también hasta a veces las violan”). Todo esto lo hacen por una especie de identidad: “no piensan de trabajar allá”, es decir, que dejan de trabajar, no porque no tengan oportunidades, sino porque “no piensan” en ello. Si estos jóvenes retornan forzosamente a Guatemala, la inseguridad y la violencia se multiplicarán exponencialmente.

Por fin, menciona ella un tercer factor que agudizará la falta de empleo y también la inseguridad: *el número*. Si se deportara a todos los migrantes que están en los EE.UU. sería una oleada incontenible de personas de todas las edades: “¡Ya hay millones... con todos los niños que hay”.

¿Cuál es *la causa* de la política norteamericana de las deportaciones? Evidentemente, la entrevista que tuvimos con ella no se centró sólo en este tema y ella podría haber abundado más para responder a esta pregunta, pero nos llama la atención que en nuestra conversación resaltó *la delincuencia juvenil* de los mismos guatemaltecos y salvadoreños y gente de otros países hispanos. Según ella, ese comportamiento de unos pocos redundaría en la construcción de una imagen que se aplica a todos los que son de esas nacionalidades de origen: “unos lo hacen, pero todos lo pagan”, “ya dicen que todos los guatemaltecos...

son malas personas”. Ella no explica si hay un interés de parte de la sociedad y gobierno norteamericanos en extender esa imagen de pocos a muchos, pero establece que esa extensión de imagen falsa es una realidad. Para ella es falsa, porque son pocos los que hacen eso, pero el comportamiento de pocos incide en la mayoría: “es allí donde viene el peso para nosotros todos”. Y la mayoría no abarca sólo a los guatemaltecos en los EE.UU., sino a todos, a “nosotros”, como María, que están en Guatemala y sufren las consecuencias de la fabricación de esa imagen y del fundamento que le da el comportamiento de la juventud delincuente.

Al hablar de la imagen de lo que “dicen” que “son” los guatemaltecos en los EE.UU. estamos hablando de la proyección de una identidad.

María *no afina de qué sector* de juventud guatemalteca proviene la criminalidad, si de la nacida allá o de la nacida en Guatemala. Pero, si la delincuencia entre hispanos en los EE.UU. es más frecuente entre los que ya nacieron allá que entre los migrantes nacidos en estos países,<sup>43</sup> entonces la delincuencia de que habla ella proviene más de la juventud residente que de la que no tiene papeles, y paradójicamente la extensión de la identidad adscrita provendría de los que no pueden ser deportados sobre los que sí.

En cierta forma, María siente que la problemática de las deportaciones no le afectaría a ella y su familia tanto como a otros, en el caso de que su esposo fuera forzado a retornar. Es aquí donde ella distingue *dos tipos de retornados*, los que tienen la identidad allá y los que la tienen aquí. Los primeros, si retornan, volverán a la fuerza, los segundos, voluntariamente, como ella volvió.

43 Véase el artículo ya citado (Rumbaut y Ewing: 2007) sobre el mito de la criminalidad de los migrantes y la paradoja de la asimilación.



Ella menciona *tres condiciones que diferencian* a ambos. Primero, las condiciones de *experiencia*, que se refieren a gustos (“les gustó allá”, “les gustan las cosas bien registradas por las máquinas”), a decisiones (“ya no quieren venir”), a encontrarse como en su casa (“ya se hallaron allá”), a tener la mente tranquila (“ya no se preocupan”)... Podríamos llamarlas condiciones identitarias.

Segundo, las condiciones *económicas* que se refieren a las posibilidades de trabajar aquí, comparadas con las de allá (“no tienen dónde trabajar aquí”, aquí “ganan 35 Quetzales, si hay trabajo”, allá “están ganando”), a la necesidad de casa propia en Zacualpa, sea porque la vendieron o nunca la tuvieron (“ya no tienen dónde vivir aquí”) y al nivel de vida (“viven mejor” allá).

Y tercero, las condiciones *familiares* que se refieren a lazos matrimoniales (“los jóvenes que... se han casado o juntado [dos opciones] allá con nuestras mujeres de aquí [o con otras]”) y a la existencia de hijos en Zacualpa o en EE.UU. (“los que no tienen familia” aquí, los que “ya tuvieron sus familias” allá).

Estas tres condiciones se juntan para explicar que esa gente migrante de Zacualpa (residente o no) ya no quiere retornar a Guatemala y que sólo retornaría si es forzada a ello. A través de estas tres condiciones, María *se contrasta con esa gente*, (a) porque a ella no le gustó estar allá, decidió retornar, no se “hallaba” y vivía “preocupada” pensando en mil cosas; (b) porque ella tiene dónde trabajar aquí, tiene tierra y siembras, tiene casa y tiene un proyecto económico para el futuro de su familia. (c) Y sobre todo, porque ella tiene a sus hijas e hijo en Zacualpa y en ellos, ella quiere ser lo que no pudo ser, con una identidad proyectada de madre con fuerza de transformación. Ella es migrante retornada voluntaria y los otros serían forzados.

Pero la figura de su esposo da para *una distinción más entre los migrantes retornados forzados*. Si su esposo fuera forzado a retornar, no se encontraría en una situación imposible, porque tiene

condiciones objetivas, tanto económicas como familiares (b y c), favorables para salir adelante en Zacualpa. No es como las personas que no tienen esas condiciones objetivas. María supone que el esposo tendría también la condición identitaria subjetiva, pero no es tan claro que la tenga, aunque ella lo desearía. Ella concibe a su esposo como un futuro migrante retornado voluntario que sólo espera la circunstancia (tiempo, ahorro) para retornar. Entonces, la distinción entre los dos tipos de migrantes retornados forzados se establece por la circunstancia. Uno, como el esposo de María, sería migrante retornado circunstancialmente forzado. Y el otro, como migrante retornado forzado, a secas: bajo ninguna circunstancia estaría dispuesto a retornar.

Ambos tipos de retornados se contrastan con el retornado voluntario en que son forzados, pero el primero, como el esposo de María, es *más fácilmente reintegrable* a la sociedad local (Zacualpa) que el segundo. Esto no quiere decir que el segundo tipo no pueda reintegrarse de ninguna forma a la sociedad de acá. Habrá de los que se reintegran, cada uno de diferente manera (trabajando, holgando, delinquiendo...), habrá de los que vuelven a EE.UU. La reintegración supone la construcción de una identidad de retorno, haya sido el retorno voluntario o forzado, forzado circunstancialmente o completamente forzado.

Esta discusión nos deja a las puertas de un estudio en el cual no entraremos: el de la integración de los deportados. Estudio de mucha necesidad en la actualidad, pero para el que por ahora no estamos preparados.

#### *4. Identidad en acción*

##### *Me robaron mis mangos al sólo llegar*

Como en el caso de Camilo, uno de los jóvenes adultos, nos centraremos en un hecho que, aunque pequeño, muestra la capacidad transformadora de la mujer retornada. El nivel público de la incidencia de su acción es la comunidad de Xicalcal, donde María contribuyó a calmar la pandilla de jóvenes. No lo hizo enfrentándose a ellos, sino de maneras inteligentes a través de una serie de mecanismos comunitarios.

La historia es la siguiente. María acababa de volver de EE.UU., cuando se da cuenta de la existencia de grupos de jóvenes esquineros que, según su hija le informa, se comportan al estilo de una mara, amenazando con violar a las jóvenes que se les acerquen. Esa misma noche, unos ladrones entran a su sitio y le roban unos mangos que estaban casi maduros. Ella se queja con el alcalde auxiliar y el caso llega a la reunión comunitaria donde se amenaza a los jóvenes con lincharlos, después de que ella logra averiguar quiénes habían sido. Con eso, la pequeña mara del lugar se calma y el ambiente queda de nuevo tranquilo. Oigamos sus propias palabras, que son irremplazables por la riqueza del diálogo y de los matices. Abajo intentaremos el análisis sobre los mecanismos que ponen en acción la identidad de migrante retornada de esta mujer.

Antes, cuando yo recién llegué (de EE.UU.), ese 9 de enero, al día siguiente se amontonaron un montón de muchachos alrededor de los caminos, estaban jugando pelotas y después hasta las 10 de la noche están allí todavía. Entonces, yo decía le decía a mi hija, “¿Qué hacen ellos?”. “Ésos, así se están todo el tiempo”, me dice, sólo buscando muchachas que se dejan violar, están allí”. “Ooh”, le digo yo, “tené cuidado, hija”. Yo, como no sabía, la mandé a comprar pan a las siete. Como mi

nene quería pan. “Pan, mamá”, (dice). “Andá con tu tía, pues, andá comprá”. Y cuando vi eso, “Ay no, Dios mío, mejor ya no (te) voy a mandar, porque no va ser...”, le digo, “no va ser que son locos. Ya que han tomado algo, saber qué, ya no van a pensar a quién van a agarrar”, dije yo, “mejor ya no” dije. Yyy, desde ese tiempo ya no me animo yo (a mandarla). Pero gracias a Dios que ya se calmó. Ya no, ahora, ya no...

- ¿Y cómo se calmó?

Al llegar (de EE.UU.), yo tenía una mi mata de mangos allí en la entrada (de la casa), y esa mata de mangos dio mangones, así grandes... Entonces (los) vieron unos de esos muchachos que son vagos y después robaron... Yo me puse bien enojada. “¿Qué voy hacer? ¡Hoy sí!”, digo, cuando cabalito pasó ese alcalde auxiliar a mi casa (a invitar a una reunión). “¿Verdad que ustedes son de la mano azul?”, le digo yo. “Sí”, me dice. “Bueno, y la mano azul tiene tres presupuestos de su campaña”, le digo, “que es seguridad, bienestar... y no sé qué es el otro”, le digo yo, “entonces, aquí falta la seguridad”, le digo yo, “ni un voto les voy a dar”, le digo yo, “porque aquí tengo yo mis cosechas de manguito, yo estoy esperando que macizan bien esos mangos, para yo comer con mi familia”, le digo yo, “y mira ahora dónde está”, le digo yo, “robaron ayer”, le digo, “en la noche”, le digo. “Entonces (los) de la mano azul no son buenos”, le dije yo, “no tienen seguridad y no tienen bienestar, ni nada”, le dije, “son mentira. Están buscando el apoyo de la gente, pero no hacen nada”, le digo yo.

¡Me puse a regañar al alcalde auxiliar!

Llegó él con los otros compañeros y les dijo: “Fíjense que bien enojada (está) la María con nosotros, conmigo, yo al pasar. ¡Bien enojada (está)!”, les dijo.

Nos estaban citando a una reunión comunal. “Bueno”, dijo allí, “aquí le vamos a parar estas cosas”, dijo, “si se va a seguir,

vamos a controlar”, dijeron, “si se va seguir eso, vamos a controlar”. Es que el robo conmigo fue primero, pero después allí con mi cuñada en la tienda entraron a asaltar cosas en la tienda otra vez. Entonces, dijo un ex comité en la reunión, “¿Por qué, ustedes comité, sólo dijeron, ‘Vamos a parar’? ¿Por qué no miran (investigan)? Eso, hay razón quiénes fueron”. “Sí”, le dije, “sí”, le dije yo, “hay razón”. “¿Porqué no vamos a llamar (a los hechores)?”, (dijo el ex comité).

En eso, estaban haciendo unos proyectos de casitas regaladas allí en la aldea, en ese tiempo, cuando robaron los mangos, y una semana después echaron pintura a esas casitas, pintaron a las casitas, pintaron Vatos Locos, pintaron 18, 13, no sé.

Allí, “Bueno”, dijeron, “hoy sí vamos a parar” dijo (el alcalde auxiliar). Y llamaron a los que fueron. Porque los mismos que robaron los mangos, (eran) los mismos que fueron a pintar las casas.

De allí llamaron a ellos. Después, ellos dijeron que no fueron ellos. Llamaron a otro que “Sí fue”, dijeron. Como son cómplices, dijeron mismos quiénes fueron. Y llamaron a los otros, y dijeron que sí van borrar esas pinturas y si se van a calmar. Y si no, ya la población de allí ya se van a levantar y van a agarrar a esos muchachos y los van a linchar o a saber qué les van hacer. Porque ya les llamaron tres o cuatro veces la atención y no hacían (caso). “Bueno”, dijeron (los muchachos) y allí se calmó todo. Y ahora está tranquilito, está calmadito.

- O sea, ¿si tú no regañas al alcalde auxiliar, no se hubieran calmado?

Ah sí, le di una su regañada. Y el alcalde auxiliar es más mayor que yo, más mayor que yo. Yo lo regañé, yo sin pena lo regañé.

Ella luego nos explicó que esos jóvenes que habían robado eran y no eran de la comunidad, porque se habían criado en otra aldea de Zacualpa adonde la mamá había salido a vivir, pues de allá era el marido, pero los padres de los jóvenes habían peleado y la madre había regresado con ellos a Xicalcal, a vivir con los abuelos de los muchachos.

### *Cómo investigué*

También nos relató cómo hizo ella para comprobar que habían sido ellos los ladrones de los mangos. Utilizó una *estratagema* que había usado otra vez, antes de viajar a los EE.UU., para encontrar, entonces, a los ladronzuelos de unas mandarinas. Porque pequeños ladrones de frutas había habido siempre, pero no eran maras. Esa vez ella fingió que había perdido un pollo recién comprado, de esos que no se hallan en su nueva casa, y así tuvo una excusa de meterse a las casas de los vecinos de cuyos niños sospechaba. Algo así hizo también con los mangos.

Y así hice con esos mangos también. Fui a (una) casa a ver. Como allí hay un muchacho que no está muy bien de la cabeza, “De repente él fue”, le dije a la mamá. “Vamos a ver en sus cosas”, dijo la señora. Fue a ver en sus cosas. Nada.

Entonces, ella aprovechó el momento para dirigirse *al niño* de la casa, quien era el que podía dar un pedazo valioso de información, pues se juntaba con los mareros de la calle. El niño dio las pistas primero y luego los nombres de los hechores.

No aguantó el muchachito, el hijo de la señora no aguantó y dijo: “Fíjate que ayer me dijeron a mí que vayamos a cortar mango, a las nueve. Pero yo no sé dónde es, dónde iban a cortar mangos”. “¿Y quién fue?”, le dije. Y me contó todo el



*me dolió mucho lo que me hicieron*

muchachito. Entonces... Y como la mamá lo regañó, “Si sabes algo, decí de una vez. Si no, te voy a pegar”, le dijo, “si sabes algo... Como (te) estás juntado allí con esos haraganones que están allí, tienes que saber quién fue. ¿O tú fuiste?”, le dijo. “No, mamá, yo no fui”. “¿Quiénes fueron, pues, quiénes fueron?” “Tal, tal. Sólo me dijeron que vamos a cortar mango, pero yo no sé dónde es que iban a cortar mango a las nueve de la noche. Sólo vamos a ver si ya está apagada la luz, corriendo nos vamos”, dicen. Y cabalito, esa noche lo cortaron todo y lo fueron a comer allá atrás de ese salón que estaba allí. Y dice que hasta los llevaron a su mamá. “Mirá estos mangos, mamá, están bien buenos”. “¿Dónde los compraron?” “En el pueblo”, dijeron. Y la mamá comió el mango también.

Entonces, todo eso se dijo en la reunión que se hizo. “Ustedes no acepten que un hijo de noche les regale algo o una mañana les regale algo, si ustedes no ven que (lo) compró. Usted no acepta algo que un hijo anda así paseando y lo traiga”. Eso lo dijeron los comités en la reunión.

- ¿Y tú hablas en la reunión de la comunidad?

No. Cuando sea necesario, sí doy mi opinión, no más. Sí, doy mi opinión, pero cuando sea necesario. Cuando no, no. Entonces así fue y regañé este alcalde auxiliar, no tuve miedo para nada, porque me dolió lo que (hicieron). No tuve miedo para nada, aunque a veces uno debería tener miedo, porque ya es persona grande. Pero yo no tuve miedo, nada. Ya van dos veces que él pasa en mi casa. Me respeta, me dice que hay reunión, “¡Ojalá que vaya! Puede ir, es de mucha importancia para la comunidad”.

- ¿Y sí vas a las reuniones?

Sí, yo no faltó, yo siempre voy, yo siempre asisto en cada reunión que haya.

- ¿Y las mujeres van?

Ah, unas que van, unas que no van. Por eso, dicen ahora, “Si algo pasa en alguna casa... Pero si no viene en su reunión, ¿cómo va tener precaución para su seguridad? ¿Cómo, si no va a venir en su reunión, si no asiste? Y después cuando llega, se pone a gritar, se pone a discutir con la gente. Es culpa de ella, porque no está en sus reuniones”.

### **Análisis: de lo privado a lo público**

Analizaremos ahora este relato fijándonos en cinco cosas, cómo se desencadena la acción de esta mujer, qué razones objetivas la sustentan, cómo esta acción pasa de lo privado a lo público,



el método de investigación propio de ella y, por fin, la información general sobre el comportamiento de esos jóvenes callejeros, sin la cual la investigación de los hechos no hubiera surtido su efecto.

### *Cómo se desencadena la acción*

La acción se desencadena por *el dolor* que ella siente cuando le roban los mangos: “me dolió lo que hicieron”. El robo le toca una fibra que está en carne viva, que parece que tiene que ver con la sensibilidad a flor de piel por la llegada recentísima del extranjero. ¡Así la reciben en su pueblo! Es una señal de “malvenida”. Pero el dolor no genera en ella miedo, ni sentimientos de conformismo, sino *un enojo* contra los responsables: (“yo me puse bien enojada”), que no son sólo los jóvenes callejeros, sino la autoridad que los permite. En eso *pasa el alcalde auxiliar*. Ella no lo esperaba, ni tenía la intención de salir a buscarlo. Entonces, espontáneamente —todo es así, sin planificar— dirige su enojo contra él, como garante de la seguridad de la aldea, y contra su partido de la mano azul. Se trata, pues, de un sentimiento activo que la hace salir de sí misma, pues el enojo le da valor: “no tuve miedo para nada”. Después, ella tomará conciencia que, por ese enojo, sin ella darse cuenta, *rompió una barrera de respeto*, establecida en la comunidad, porque una joven no debería hablarle de esa forma (“regaño”) a un hombre mayor: ella es joven y él es “ya persona grande”. La ruptura de esa norma en la relación generacional es la que, ante todo, recalca. No recalca que ella es mujer y él es hombre, pero se sobreentiende.

### *Razones objetivas de la acción*

Aunque la reacción de “regaño” es un brote espontáneo, tiene razones objetivas que la sustentan. La *inmediata* y más sensible (cercana a los sentidos) es la violación de sus frutas, sus “mangones”

(así nos dice a nosotros) o sus “manguitos” (así le dice al alcalde), pero siempre “sus”. Le duele y la enoja que otros los prueben... Hasta la mamá de los ladrones los comió y ella no. ¡Ella recién llegada! La razón más de *fondo* es el peligro de violación de sus hijas. También “sus”. Recordemos cómo se proyecta en ellas para ser en ellas lo que no pudo ser en sí misma. Los ladrones no entraron a la casa, pero se acercaron a ella y a las hijas y, por el contexto del relato, creemos que María liga la violación de sus mangos con la posible violación de las hijas. No piensa que los ladrones andaban detrás del dinero, de los regalos, los electrodomésticos que ella pudiera haber traído de EE.UU., sino más piensa en sus hijas. Por eso, el dolor y el enojo de esta mujer recién retornada son sentimientos de defensa y de justicia propios de una madre.

### *Actores en el paso de lo privado a lo público*

Estos sentimientos y la acción espontánea que generan se trasladan del terreno de lo privado a lo público. Para entender cómo se da este proceso en que se combinan las acciones de muchos, nos ayuda considerar los diversos actores, incluida ella misma. Así se aclara cómo todos ellos combinan sus acciones hasta llevar a término la pacificación de la aldea. Entre las *autoridades*, está primero, el alcalde auxiliar, quien no se encuentra en su oficina, cuando ella le habla, sino en la casa de la mujer, en su terreno, no en el de él. La otra autoridad mencionada es “el comité” o los “compañeros” del alcalde auxiliar, a quienes él pasa el comentario de ella, cargado de enojo. El comité es una especie de coautoridad con el alcalde auxiliar.<sup>44</sup> Todos ellos, alcalde y comité, eran del mismo partido político. Por fin, la última autoridad, es “la reunión comunal” adonde se lleva la protesta de la mujer. Allí se ventilan los problemas y se deciden las cosas. A la reunión no suelen asistir

44 Parecen ser dos autoridades, la alcaldía auxiliar y el comité, encargado de proyectos. Todo un grupo de hombres de un mismo partido, el de “la manita azul”. Unos apoyando a los otros.

todas las mujeres, pero ella siempre va, aunque sólo participe cuando hace falta. Se plantea allí el problema de los robos, pero se le dan largas, hasta que un “excomité”, al parecer de otro partido, alguien que fue autoridad y tiene el peso de ser un “pasado”, critica a las autoridades actuales, porque sólo dicen que van a “parar” los robos, pero no los paran, sólo dicen que van a apostarse para identificar (“controlar”) a los ladrones, pero ya se sabe (“hay razón”) quiénes son.

Otro actor es *María misma*. Su acción ya desencadenada, prosigue. En ese momento de la reunión, ella interviene. Probablemente también ha intervenido en otras, pero no lo dice aquí. Interviene para apoyar al excomité: “Sí, le dije, ‘sí, le dije yo, ‘hay razón’”. Y cuenta con pelos y señales la investigación que hizo por su cuenta para averiguar de los hechos. El relato de María debe haber cautivado la atención de los asistentes, porque no tenía vuelta de hoja. Era concreto, ajustado a la psicología de las familias y hasta gracioso.

Otro actor son *las otras personas afectadas* por ese grupo de jóvenes. No sólo fue María la que sufrió de ellos, sino también su cuñada, la dueña de la tienda. El robo de la tienda debió de ser un robo de más cantidad. María, entonces, no está sola con su protesta en la reunión, sino también están su cuñada y su hermano con ella. Otros afectados son también los dueños de las casas regaladas y los responsables del proyecto de casas, los miembros del comité, por las pintas en las paredes nuevas. Y, por fin, toda la comunidad se veía afectada por el amedrentamiento de ver las siglas de las maras urbanas tan temidas, con un dominio incuestionado en la comunidad, mientras no se borraran las pintas.<sup>45</sup>

45 Decimos “tan temidas”, porque las maras locales, donde la juventud se encontraba como en otra familia, al ser integradas en las dos pandillas transnacionales, la 13 y la 18, se han convertido en instrumentos de muerte y violación para la juventud de los barrios. Véase (Levenson: 2007).

Entonces las autoridades decidieron llamar al actor principal del problema, *los jóvenes ladrones*. Éstos no reconocieron sus hechos y culparon a otro, y éste a otro y a otro, y así en adelante. Fue todo un interrogatorio, probablemente fuera de la reunión, en que unos acusaron a otros, se despedazó la solidaridad entre los muchachos y confesaron. Luego, fueron llevados a la reunión comunal, donde fueron amenazados con lincharlos. Ella dice que, “la población de allí ya se van a levantar y van a agarrar a esos muchachos y los van a linchar o a saber qué les van hacer”.

Un último actor en esta trenza de acciones fueron *los padres de familia*. Las autoridades (“los comités”) los exhortaron, luego, a no dejarse engañar por sus hijos. La base de esta exhortación era el relato de María, según la cual, la mamá de los muchachos ladrones ingenuamente también había comido de lo robado. Había sido engañada por sus hijos, a quienes no daba seguimiento. La exhortación era pues para los papás y las mamás, para estar más cerca de sus hijos y ayudar a calmarlos.

### *Linchamientos y justicia maya*

La amenaza del linchamiento no era una amenaza en el aire, porque Zacualpa no había escapado a la ola de linchamientos de toda Guatemala a partir de 1996.<sup>46</sup> En el “a saber qué”, que dice María, contrapuesto al linchamiento, puede estar ella refiriéndose a la Justicia Maya, también practicada en Zacualpa para contrarrestar los linchamientos: chicotazos u otras sanciones de escarmiento dadas por “los alcaldes mayas”.<sup>47</sup> Pero María no especifica qué sanción se les daría, ni dice que fuera partidaria del linchamiento

46 Según MINUGUA, 310 linchamientos desde 1996 hasta mediados de 2000. “Vecinos de Tunajá, Zacualpa, no creen en la justicia”, Prensa Libre, 24 de agosto de 1999.

47 Los alcaldes mayas tienen su sede en Zacualpa, pero son originarios de la aldea de Tunajá, donde se dio ese linchamiento, cuya noticia trascendió a todo el país en 1999. Véase nota anterior.

o de otra medida. Ella era partidaria de que desaparecieran los hechos delictivos de la juventud. Los jóvenes, entonces, después de reconocer los hechos, prometieron borrar las pintas y se calmaron. Todo quedó, desde entonces, “tranquilito”, por obra de la comunidad, pero también por la intervención valiente y enojada de esta mujer.

### *Método de investigación propio de la mujer*

Al intentar cambiar la situación de la comunidad para bien de sus hijas y de su hijo, los actores sobre los que María pretende influir son, en último término, los jóvenes. Influye a través de la autoridad y a través de los demás actores que vimos arriba. Pero no le basta el enojo y la protesta. Le hace falta la información. Entonces, tiene que penetrar esos grupos de jóvenes. ¿Cómo lo hace? Utiliza un método de investigación, que ya había seguido en otra ocasión antes de viajar a los EE.UU.

Consistía, en tener *una sospecha* (hipótesis, diríamos) sobre dónde encontrar una pista, ya fueran restos de lo robado (cáscaras), ya fuera un informante (un niño). En este caso, la sospecha cayó sobre una casa donde había un niño que María se enteró que andaba con el grupo de jóvenes.

Luego, imagina *una razón aparente* que dará a la dueña de la casa para poder meterse sin que sospeche de qué se trata, sin que se moleste y, por lo tanto, sin que se cierre de inicio a permitir la investigación. La interlocutora es la dueña de la casa, una mujer, como ella, y una madre, como ella. Es la mujer, no el hombre, quien se encuentra en casa durante el día. Además, entre mujeres se entienden mejor. En este caso, la razón aparente fue la del muchacho que no era normal, de quien ella puede sospechar que robó los mangos, sin que la mamá se incomode, pues si lo hubiera hecho no era por maldad, sino por su trastorno mental. Entonces

la madre colabora y busca entre las cosas del muchacho los restos de los mangos.

Allí es donde María misma le *pregunta al niño*. Cambia de dirección los tiros de su pregunta, ya no sobre el muchacho, sino sobre el muchachito, y éste “no aguanta”. Suelta, desembucha, cuenta. María usa un término acostumbrado para los torturados en la guerra, que “aguantaban” o que no “aguantaban”. El niño cuenta lo que hicieron los jóvenes, pero se defiende, diciendo que fue invitado por ellos sin saber para qué.

María logra *la solidaridad de la mamá* del niño. Era lo que se pretendía. Ésta no se pone al lado del niño, cosa que pudo suceder, pues ellas defienden a sus hijos con los dientes, sino al lado de María. Está hastiada de regañarlo para que no se junte con “los haraganones”. Entonces, lo amenaza con la fuerza (“pegarle”), si no dice más, es decir, si no dice quiénes fueron. Ya no es María la que interroga. Así es como el niño da la información final que sirve para la prueba ante la comunidad.

Resumiendo en pocas palabras, la estrategia de la mujer retornada para la investigación fue: acercarse a una madre, como ella, en su casa, para acceder a la información del niño, simpatizante de la pequeña mara de la aldea. Una estrategia que no aprendió en EE.UU., donde también había maras. Sino en la comunidad rural de Zacualpa. Con la fuerza y el valor que traía de la experiencia de viajar muy lejos, adopta la manera de ser de la comunidad. Era retornada y asumía serlo, es decir, vivir en al comunidad. Sólo así podía defender a su familia y exigir justicia.

### *Información general sobre los jóvenes mareros*

La información sobre el comportamiento en general de esos jóvenes es muy importante para defenderse de ellos. Ella conoce *los daños* que causan o pueden causar a sus hijas, a su niño, a ella, a la familia. Son “vagos”, “haraganones”, que pueden trabajar y están bien alimentados, pero no trabajan, sino roban en las casas. Ingieren

(“toman”) “a saber qué” y se ponen “locos” y peligrosos. “Agarran” a las muchachas y las “violan”... “si se dejan violar”. Tienen cierta relación (tal vez muy simbólica aún) con las maras internacionales que son mucho más violentas, aunque ella aquí no dice que esos jóvenes locales estuvieran armados, ni que fueran eslabón del narcotráfico, aunque consumieran alguna droga. El daño principal para las hijas es la violación. Para el niño, que lo atraigan a su grupo. Para ella y la familia toda, que asalten en la casa, en las calles y en los caminos, y hagan muy difícil la comunicación dentro de la aldea a ciertas horas y con el pueblo de Zacualpa.

Conoce las debilidades del grupo de jóvenes. La principal es su poca cohesión y resistencia. Pronto se acusan entre sí. No es un grupo compacto. Otra debilidad ya mencionada es la participación de niños. Y por fin, la relación con los padres de familia, quienes, aunque sus hijos los engañen, pueden sobre ellos.

A pesar de que la visión de ella acerca de esa juventud es muy negativa, resalta también algunas *cosas buenas*. Se juntan a jugar. Eso es bueno. Lo malo es que del juego se extiendan al control de la calle, a la bebida o al consumo de droga de noche, y que luego, cuando se apagan las luces, roban. No deja de ser positivo también que lo que roban se lo coman juntos. No es positivo el robo, sino la camaradería. Se trata de grupos molestos para la comunidad y peligrosos para el futuro, pero que suplen entre sí vacíos afectivos. El peligro principal viene del fortalecimiento del nexo con las maras transnacionales. En ese momento en que se calmaron (¿por cuánto tiempo?) todavía estaban en los niveles elementales del desarrollo de una pandilla.<sup>48</sup>

48 En Guatemala se mencionan cuatro niveles de pandillas posiblemente interconectados: 1) Los simpatizantes y “esquineros” 2) Pandillas de barrio: violencia de impacto menor, robos. 3) Pandillas MS y 18: venta de droga, renteo, asesinatos, asaltos. 4) Células de pandillas: sicariatos, narcotráfico, crimen organizado. Encima de toda la pirámide se encuentra el crimen organizado (no necesariamente pandilleros) (Ranum 2007:12). Según esta clasificación, el grupo de esta aldea estaría entre 1 y 2:

### *Causas del comportamiento de los jóvenes: los padres*

Por fin, al referirse a los padres, María apunta algunas causas de que esta juventud se organice de esta manera y ataque a la comunidad. Conocer las causas es importante para poner los remedios de fondo. Una causa, dice, es la separación de los papás entre sí, como se ve en el caso de los muchachos ladrones de mangos; otra, la poca integración de los jóvenes en la comunidad (esos ladrones eran de fuera y no de fuera); y otra, la falta de comunicación entre padres e hijos, como se ve en el engaño de los hijos hacia los papás y la falta de seguimiento de los padres respecto a los hijos.

### *Concluyendo*

Si resumimos ahora un poco los pasos de este análisis, queda bastante claro cómo la acción de esta mujer retornada tuvo un papel crucial en la transformación de la aldea, pacificando al grupo de jóvenes a través de las autoridades, de la colaboración de las mujeres y de la amenaza que recibieran los jóvenes en la reunión de la comunidad. Ella misma podría decir que esa acción fue superficial, porque no atacaba las causas que ella misma enumera. Pero lo que nos interesaba en este punto era mostrar cómo una mujer retornada podría desencadenar cambios sociales.

## *5. Identidad de muchas virtualidades: comparación*

De lo que llevamos, quisiéramos sacar algunas potencialidades de la identidad de la migración retornada en general, para varones y mujeres, y también la determinación mutua entre el patriarcado y esas potencialidades. Por eso, vamos a comparar ahora la identidad en acción de María con la de Camilo, fijándonos en tres aspectos, las semejanzas, los contrastes debidos a circunstancias



diferentes de la relación de género y los contrastes debidos a esta relación, es decir, al patriarcado.

## Semejanzas de identidad

### *Conciencia de autoestima y de poder*

Podemos enumerar cinco semejanzas de las identidades en acción de estos dos jóvenes adultos, la mujer y el varón. En ambos aparece una conciencia de autoestima y de poder, y hasta de superioridad, aunque esta palabra suene mal, que procede en buena parte de la experiencia de migración. En María aparece como falta de miedo para enfrentarse a la autoridad e indirectamente a las maras juveniles. En Camilo, como entusiasmo imparable para cambiar las normas musicales frente a las autoridades de la iglesia. En esta conciencia encontramos la dialéctica de la migración retornada, porque el haber estado fuera los anima para estar más adentro (en su comunidad). En María, para participar en las reuniones, no como otras mujeres pasivas. En Camilo, para hacer más arraigado en la juventud de todo el Municipio el movimiento musical.

### *El retorno borra la marca de la migración y sólo queda un aura*

En ambos, la dialéctica de la migración retornada hace que el retorno prive sobre la migración y que borre su marca, aunque todo el mundo tenga en su mente que esa persona fue migrante. Entonces, la identidad de migrante retornado o retornada se oculta y sólo queda una especie de aura sobre él o ella que consiste en que toda *la gente sabe que ¡ha estado en el norte!* Ni María, ni Camilo actúan como ex migrantes, sin embargo, en María existe esa aura que la identifica frente al alcalde auxiliar. Éste la respeta y al día siguiente o a los dos días de haber llegado ella del norte pasa él a

invitarla para ir a la reunión. Evidentemente, la quiere ganar, no sólo para la comunidad, sino para el partido. Es pieza importante, por haber estado en los EE.UU. En Camilo esa aura se irradia, no sólo desde su persona, sino desde el grupo de compañeros músicos, que todos saben que fueron migrantes y tienen cierto capital para apoyarse, aunque el grupo musical no se llame con ningún término que haga referencia a la migración.<sup>49</sup>

### *Concreto en ambos, aunque por eso diverso*

En la acción de ambos se transparentan aprendizajes concretos de experiencias observadas, asumidas, aprendidas... en EE.UU. No son las mismas experiencias en ambos, pero sí son concretas. En María está viva la *experiencia de las maras* de los EE.UU., casi con las mismas características con las que describe las de Xicalcal. Sabe lo que son, sabe lo que pueden. Inmediatamente, identifica a la de la aldea con ellas, cuando la hija le explica qué significa el montón de jóvenes callejeros. Conoce su peligrosidad. En Camilo, las experiencias se refieren más bien a *los tours de música* por toda la región donde vivía en Florida. Dentro de estas experiencias concretas se podrían enumerar, aunque no aparezcan aquí, aprendizajes técnicos (manejo de máquinas) y lingüísticos (inglés), relaciones habidas, formación y estudios, etc.

### *La identidad que da la cara*

En ambos casos también hay otra identidad, que no es la de la migración retornada, que reviste a ésta. Esa identidad en María es la de ser de su comunidad (Xicalcal). Por eso, tiene derecho a ser protegida y a ser oída en las reuniones. En Camilo, la identidad

49 Este proceso de ocultamiento no se da cuando el retorno es organizado o en grupo, como fue el caso de los refugiados de México que al volver trajeron la identidad de retornados. Véase el caso de las identidades de origen de la juventud del Ixcán (Falla 2006: 38-58).

*religiosa*, de la cual saca fuerza y argumentos para movilizar sus ideas. Esas identidades le dan cuerpo a la otra, que permanece escondida, casi únicamente como experiencia, no como identidad, razón por la cual la hemos llamado arriba “aura”.

### *Referencia a la juventud más joven*

Por ser María y Camilo jóvenes adultos con hijos pequeños, su acción hace referencia a la juventud más joven que plantea riesgos o cambios a la comunidad, ya sea con *amenazas*, como en Xicalcal, ya sea con propuestas contra costumbres establecidas de gustos viejos, como en el caso de los instrumentos musicales electrónicos.

### *Diferencias no genéricas*

Ahora pasamos a las diferencias entre ambos. Con el fin de preparar el análisis de los contrastes propios de las relaciones de género, enumeramos primero algunas diferencias debidas a otras circunstancias, especialmente al hecho de que la acción de ella se realiza en la aldea y la de él en la ciudad.<sup>50</sup>

### *La amplitud del influjo de la acción*

La amplitud del influjo de la acción de María es más reducida que la de Camilo. Ella ejerce su acción en la aldea, y sólo en ella se calma la mara, mientras que Camilo lo ejerce en *todo el Municipio*: desde la ciudad, por ser nudo de la estructura de Iglesia, los instrumentos electrónicos entran (legalmente) a todas las aldeas.

---

50 Hubiera sido mejor estudiar a migrantes retornados, hombres y mujeres, o todos de la ciudad o todos de las aldeas, para obtener una comparación más pareja. Esto no nos fue posible.

### *Incidencia en espacios de decisiones distintos*

Debido a la estructura de poder diferente en la aldea y en la ciudad, la acción de María incide en un espacio de decisiones y de coacción inexistente en la ciudad, que es la reunión comunitaria, gracias a la cual ella logra indirectamente el propósito de calmar a la mara, cosa que sería imposible en la ciudad, tanto para una mujer como para un hombre. En la ciudad no se da el espacio de la reunión comunitaria ordinaria.

### *Facilidad de la identificación de los delincuentes*

Los jóvenes integrantes de la pequeña mara son más fácilmente identificables en la aldea, por ser la aldea más pequeña que la ciudad y por conocerse todos.

### *La dimensión política*

La acción de María se roza más con las fuerzas políticas que la de Camilo. Se da en una comunidad politizada y la solución del problema pasa por las autoridades. En cambio, la acción de Camilo es apolítica. En la ciudad es más fácilmente distanciable el influjo político del religioso. Y si él hubiera buscado argumentos o apoyos políticos (partidistas) para lo que pretendía, hubiera dado al traste inmediatamente con lo que pretendía. Lo cual no significa que las posiciones de resistencia frente a su acción de cambio estuvieran exentas de los recuerdos y temores de la historia política del pueblo.

### *Contrastes debidos a la relación de género*

Ahora pasamos a ver los contrastes debidos a la relación de género.

### *El poder privado y público*

Las diferencias arrancan de la diferencia de poder: patriarcado. El poder de ella, como mujer, está reducido al terreno de lo privado. El marco de su situación es la del hogar donde ella cuida a las hijas y al hijo, y según esa construcción, ella debe amarlos y los ama más que el papá, y ella los defiende como una leona. Este marco está sobredeterminado por la migración internacional que lleva al papá fuera y deja a la mujer en casa, como si él fuera para los EE. UU. y ella para la patria. Por eso, está en una situación de madre y de padre, de doble obligación hacia las hijas y el hijo.

El poder de él, en cambio, se ubica en el terreno de lo público, de lo público religioso. El marco de su situación es la directiva de la iglesia y el conjunto musical, ambos espacios exclusivos de varones. Un movimiento de cambios religiosos de la naturaleza que lidera él no hubiera podido ser liderado por una mujer, por muy valiente que fuera, pues habría carecido de la plataforma para impulsarlo.

### *Motivaciones: seguridad o entusiasmo*

Las motivaciones se originan de este marco de poder. Para ella, la motivación de la acción es la defensa de las hijas y del hijo, como madre que también hace de padre, pues él está en los EE.UU. Ella no busca un liderazgo público, como Camilo, ella habla en las reuniones sólo cuando tiene que hablar. No busca entusiasmos, busca seguridad para sus hijos y busca justicia, para que no le roben sus productos. No busca fe, no busca religión en ese momento.<sup>51</sup> Busca la defensa de los pequeños.

Para él, la motivación es el entusiasmo religioso por ejecutar un cambio que destrabe las normas que aprisionan ese mismo

51 Evidentemente, esa sola acción no se puede ver aislada de una búsqueda por parte de esta mujer de un respaldo mayor desde la Iglesia.

entusiasmo y que prohíben el uso de instrumentos electrónicos. Busca, por tanto, la movilización, el movimiento, el liderazgo público. Habla a todos los niveles sin cesar, trata de convencer sin darse tregua. Como ella, busca cambiar las cosas, pero no busca seguridad, ni busca justicia, aunque su acción suponga la conciencia del derecho de la juventud. Pero no es eso lo que pretende. Busca fe, busca religión.

### *Argumentación verificable o religiosa*

Los supuestos, argumentos y métodos de prueba son, por lo tanto, distintos. Para ella, el supuesto es que la comunidad entera necesita y desea seguridad para sus hijos y que las madres son las que más sienten en carne propia esta urgencia. Como lo que busca es seguridad y justicia, los argumentos deben basarse en pruebas muy concretas y verificables. Y los métodos para lograrlas (investigación) son una mezcla de formas, por un lado formas tradicionales de la comunidad que se apoyan en el testimonio de las mujeres y los niños, y, por otro, formas nuevas que suponen el conocimiento general del comportamiento de los jóvenes esquineros. Ésas son las fuentes a las que puede acceder como mujer.

Para él, el supuesto es que todos los miembros de la iglesia, jóvenes y adultos, hombres y mujeres, están de acuerdo en que Dios se merece la alabanza y mientras más y mejor se le alabe más deberían todos estar de acuerdo. Sus argumentos no se basan en pruebas concretas, porque no se puede comprobar si Dios se alegra más de los instrumentos electrónicos o no. Sus argumentos son religiosos y manipulables por el poder. Entonces, los métodos para lograr la comprobación se fundamentan en la aceptación y en el entusiasmo mismo, que es el objetivo de su acción, y tienen que ver con la presentación de los nuevos ritmos, con la ostentación de los instrumentos y el aplauso de la juventud y de la concurrencia que los oye.

*Poder sin dinero o con él*

Como la acción de ella no va encaminada a mostrar quién puede más, no tiene necesidad de dinero. En cambio, como la acción de él es una muestra de poder (“no nos agüitamos”), necesita inversión y capital. Los que van más adelante son los que pueden comprar instrumentos.

De esa manera, la guitarra electrónica, por ejemplo, se convierte en un símbolo exclusivo del poder del varón, mientras el papel de la mujer se reserva al canto. La voz no se compra. No necesita dinero.

*Acción conservadora o innovadora*

La finalidad social de la acción de ella es restablecer el orden de la comunidad, calmar a una minoría de jóvenes, ir contra sus novedades peligrosas y defender a la mayoría de la juventud. En cierta forma, es una finalidad conservadora, aunque ella de hecho esté cambiando las relaciones de poder al ejercer como mujer un influjo en lo público desde lo privado. Con su acción, paradójicamente reforzada por el patriarcado (amar y cuidar más a los hijos), erosiona los fundamentos del patriarcado.

La finalidad social de la acción de él, en cambio, es la novedad en las comunidades, la animación de la juventud mayoritaria, la satisfacción de sus gustos, el rompimiento con el aburrimiento de lo viejo. Es una acción innovadora contra el adultismo en la iglesia, aunque de hecho no cambie las relaciones patriarcales al ejercer como varón un influjo en lo público desde lo público. Con su acción, paradójicamente reforzada por una dinámica de renovación, no erosiona, al menos directamente, los fundamentos del patriarcado. Indirectamente, es probable que sí, por la estrecha relación entre el adultismo y el machismo.

## III

*Conclusiones**Identidad de la juventud retornada**1. Joven, haz pausa y recuerda*

Joven que me has leído, contigo hemos migrado por este libro. Ahora, conviene que nos detengamos para recordar e ir resumiendo. Es bueno seguir el consejo de sabios de la espiritualidad que dicen que hay que hacer una pausa donde encontramos el sentimiento de paz y de gozo para gustar el placer intelectual, porque ese recuerdo o esa idea o ese momento nos dice algo.<sup>52</sup> Y que no pasemos adelante hasta saciarnos. Hoy en día se escribe mucho y ya no leemos con calma. No asimilamos. Por eso, hagamos este ejercicio de volver a migrar con la memoria, ya sin tocar el libro, desde el principio hasta el final.

Comenzamos con los antiguos kichés. Recordemos el maíz migrante y los nombres de arroyos de las primeras mujeres. Los kichés consideran la migración como algo tan constitutivo del ser humano, como el pensar, amar y agradecer a Tojil. Buscamos luego otros pensadores actuales. No quisimos descubrir el Mediterráneo. Y oímos sus voces sobre las identidades del ser humano globalizado y sobre las fuerzas de transformación de la migración retornada. Luego dejamos de migrar por las ideas y, de repente, nos situamos en la bella y luminosa Zacualpa, ensangrentada por el genocidio de 1982, pero vuelta a ponerse de pie

52 Nos referimos al método de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio que ayuda a hallar la decisión más acertada para cada persona en los momentos cruciales de la vida a través de movimientos del espíritu humano: "haciendo pausa en los puntos que he sentido mayor consolación o desolación o mayor sentimiento espiritual", dice en su castellano antiguo. (Ignacio de Loyola 1522:62).



desde las migraciones internacionales que estallaron como un boom en los años 90.

Conocimos entonces a cuatro jóvenes adultos, todos ya con hijos pequeños, pero con la experiencia de la adolescencia y la temprana juventud todavía fresca. Nos agarraron de la mano y nos llevaron al norte. Carlos nos cruzó por las fronteras y el desierto y nos mostró cómo la identidad ante el poder no es la que genera el sentido de la vida, aunque lo haga posible. Camilo luego nos mostró sus trabajos, ascendentes en la escala del salario, trabajos estacionales y agrícolas, primero, y luego, estables y bajo techo. Pero también nos llevó por sus lugares de experiencia, juegos, bares, discotecas, iglesias, el cuarto de sus amigos íntimos. Con él apreciamos la tensión entre trabajo y descanso y la lucha de identidades, de allá y de aquí. Luego, en EE.UU. nos encontramos con Juan. Se encontraba en una gran crisis interior, “si vuelvo, si me quedo”. A pesar de ganar muchos dólares en la destazadora de animales, optó por la identidad de acá, optó desde dentro. Sufrió una conversión filosófica del sentido de su vida y pudo abrirnos a los procesos profundos de la identidad del retorno, introduciéndonos al peligroso terreno de la ética a través de la muletilla con que acude para todo, a la autoestima. Así completamos la mirada de la ida, la estancia y el retorno del joven adulto.

De nuevo en Zacualpa, conocimos a María. Ella nos invitó a viajar otra vez al norte para apreciar la misma experiencia, pero con ojos de mujer. La acompañamos en las tres etapas. Ella, desde pequeña fue migrante en las costas y en los pueblos. No le asustó el viaje al norte y atravesamos el desierto a paso de hombre, con ella. Se había quitado el corte, para aparecer como mexicana. Y llegamos a Los Ángeles, pero allí la trabaron los coyotes. No la soltaron hasta que el marido les pagó el rescate desde Boston para pagar por segunda vez el boleto. Y volamos con ella. . . , ella iba con el ansia de estar junto con él. Pero no se pudo. Era muy caro el cuarto para los

dos solos. Entró en gran crisis. La crisis misma, desde sujetos y circunstancias distintas, que pasó Carlos en el viaje del desierto. Cuando, por fin, lograron juntarse, ella empezó a trabajar y trabajar y trabajar. Le iba bien con el dólar que ganaba. Escaló en la escalera del salario, pero se agotaba. Los dólares no le generaban identidad. Su preocupación eran los hijos. Por eso, en el norte casi no tuvo lo que Castells llama “relaciones de experiencia”, aunque la relación con su esposo fuera fuente de descubrimiento de un renovado amor y una nueva manera de ser mujer y madre. Ambos ganaban dólares, no sólo él, y decidieron no tener hijos allá. Pero la atracción de Zacualpa seguía siendo muy fuerte por los niños. Entonces, retornó. Se liberó de una cierta culpabilidad que sentía. Se liberó de la esclavitud del trabajo del norte. Y volvió al campo, a sus árboles frutales y sus hortalizas, sin dejar de pertenecer a la empresa transnacional del hogar separado. Pero ella ya no era una “viuda blanca” ordinaria. Ella conocía el norte y en el continuo regateo por las remesas ya no podía ser engañada.

Camilo y María nos abrieron una ventanita para entrever su capacidad transformadora. Pudimos espiar el liderazgo del primero para efectuar un cambio en las estructuras de iglesia a nivel municipal para dar gusto a la juventud que se entusiasma con los instrumentos electrónicos. Ella también nos abrió la ventanita y la vimos enfurecida, desatando la acción de pacificación de su aldea cuasi urbana en contra de la juventud organizada en maras que podía amenazar de muchas maneras a sus hijos e hijo.

Hasta aquí llegamos. Oímos sus palabras y nos detuvimos a analizar, a pensar lo que dijeron. Las tomamos en serio. Casi las pusimos en marco.

Sí, tenemos el peligro de la ilusión óptica pensando que así es toda la juventud retornada. Por eso, lo que viene a continuación es nada más que hipótesis, es decir, suposiciones desde datos firmes que nos ayudan a imaginar situaciones generales.

## *2. Rasgos de la juventud adulta retornada*

Veamos ahora qué rasgos tiene la juventud adulta retornada, en general, varones y mujeres, de Zacualpa. Tengamos en cuenta que estamos hablando de la juventud adulta, que ya tiene responsabilidades de familia y trabajo, no de la adolescencia, ni de la temprana juventud, ni de la adultez retornada. Hablamos también de la retornada voluntaria y permanentemente, a sabiendas que hay muchos grados de voluntariedad y permanencia. Es decir, no hablamos de población deportada o visitante. Por fin, nos estamos refiriendo a la retornada individualmente de EE.UU., a diferencia de la juventud retornada colectivamente, por ejemplo, de México o recientemente de Bolivia, y a la juventud más urbana que rural.

¿Qué capacidad de transformación tiene esta juventud? ¿Hacia dónde se inclina? ¿Pretende hacer de Guatemala otro EE.UU.? ¿Se olvida de la gente pobre? Para responder a esta pregunta enumeraremos *rasgos* que la caracterizan. Son hipotéticos y deberían comprobarse cuantitativamente.

Con estos rasgos expresamos sólo *tendencias* de esa juventud, que dependen de contextos múltiples, por ejemplo, del lugar de origen de la migración, de la razón de ser de esta migración, del trabajo, del lugar de destino, etc. Estamos hablando de Zacualpa y de su juventud que ha ido en busca de trabajo al norte. No se aplican, por ejemplo, a la juventud retornada que ha salido de las ciudades a estudiar allá.

Hemos preferido hablar de rasgos y *no de identidad*, porque en el curso del análisis hemos visto que la juventud retornada de Zacualpa no tiene una identidad de retornada, como en el caso de los retornos colectivos, sino sólo lo que hemos llamado un “aura”, es decir, la conciencia de la persona retornada y de cuantos la

conocen de que fue al norte. La identidad que la juventud retornada afirma al retornar es la de ser de aquí (Zacualpa, Guatemala) y no ser de allá. Entonces, la opción del retorno se funde con la identidad del pueblo de Zacualpa.

Es la misma identidad del pueblo de Zacualpa, porque esa juventud afirma ser de aquí, como la gente que no migró. Pero es distinta, porque incluye la experiencia del norte, como un aura, de la que carecen los que no migraron.

Sobre este pequeño, pero importante sector social, queremos decir unas palabras conclusivas.

### *Valoración del aquí desde allá*

La juventud retornada aprendió a valorar a Guatemala y Zacualpa, desde la experiencia de EE.UU. Esta experiencia incluye *temas recurrentes* en casi todas las historias de migrantes, desde por qué decidió viajar al norte, cómo pasó el desierto y qué penalidades sufrió en el viaje, cómo se acomodó allá los primeros días, los primeros trabajos y las escalas de salarios, las jerarquías de la discriminación, la identidad impuesta de migrante, el envío de remesas, la comunicación y las crisis con la pareja, la novia o la madre en Guatemala, el pago de la deuda, los vicios, especialmente entre los varones, etc., etc.

Estas historias expresan simbólicamente la identidad de la persona migrante, pero, aunque la historia que se cuenta en EE.UU. sea semejante en todos esos temas recurrentes con la que se cuenta en Guatemala, tienen *perspectivas distintas*, que provienen de dos identidades con valoraciones contrapuestas sobre lo que es Guatemala (o Zacualpa) y lo que es EE.UU. La juventud retornada descubre que los EE.UU. son “una realidad muy fea” (millonarios se suicidan, se derrocha la comida, discriminación instituida en

toda la estructura, el trabajo esclaviza...) y que Guatemala ofrece oportunidades para vivir "con humildad", felicidad y tranquilidad, con las satisfacciones insustituibles de la familia, la belleza del lugar y el sentido de autoestima y valentía ante la vida. Por eso, opta por Guatemala, mientras la otra juventud migrante se ha quedado allá y valora más los EE.UU. que Guatemala, aunque añore desde allá a Guatemala.

También la juventud retornada, como la que se quedó allá, ha *añorado e idealizado* a Guatemala desde EE.UU., pero ella optó por el amor en presencia y retornó, mientras que la otra se queda allá con un amor, digamos, en ausencia. La valoración de Guatemala desde la lejanía se hizo retorno en una, mientras en la otra se quedó en la idealización. De esta diferencia parece ser más consciente la juventud retornada que la que se quedó allá.

¿De dónde viene la opción por el retorno? La opción nace de un proceso de *autovaloración* que ha acompañado al de valoración de Guatemala. Es un proceso empañado de experiencia, vivido por la juventud (tal vez más la masculina) que estaba por cortar la identidad de origen y a través de una fuerte crisis no lo hace y se reapega a su casa, y vivido por la misma juventud (tal vez más la femenina), cuando no ha pensado en quedarse y entonces el sufrimiento de la crisis nace de la falta de adaptación, es decir, de la falta de relaciones de experiencia que generen la identidad con la sociedad migrante de EE.UU.

Por tratarse de crisis, éstas suelen interpretarse en *clave religiosa*, aunque se trate de religión vivida al margen de las instituciones.

Este proceso de valoración construye las *bases del liderazgo* de la juventud retornada. Primero, porque la valoración implica una posibilidad objetiva de vivir dignamente en Guatemala: recursos, cierto poder económico. Segundo, porque también implica una fe de que mejorará su vida en el país y comunidad de origen. Tercero, porque esta juventud se sabe partícipe de una historia colectiva

de millones de personas, aunque la mayoría de ellas no haya retornado. Y cuarto, porque ella trae nuevos conocimientos tecnológicos, destrezas aprendidas, visiones más amplias, tal vez inglés..., pero ante todo, que es lo que más le da fuerza, porque trae el descubrimiento comparativo del aquí y del allá y el descubrimiento de sí misma en la crisis de identidad que vivió. Por eso, su palabra se respeta y su apoyo se aprecia, aunque también se resiente como amenaza y se mira como señal de orgullo.

Habrà juventud retornada que se crea “la gran cosa” y exagere las historias del norte, pero también hay juventud retornada que para ser *de verdad retornada* (sumirse en su comunidad), se desviste de las señales de prestigio que trae y hasta se cambia de aspecto, quemándose al sol, como María. Juan diría que todo depende de la autoestima.

## Relación de género y familia

La migración en Zacualpa es un esfuerzo masculino, expresión del patriarcado, según el cual el hombre es para la calle (el norte) y la mujer es para la casa (la patria). Sin embargo, este esfuerzo se está feminizando poco a poco,<sup>53</sup> parece que también en la población indígena. Ya vimos que los cálculos estimativos de Zacualpa indican que el 16% de la población migrante en EE.UU es de mujeres.<sup>54</sup>

Por el mismo patriarcado, *el retorno es más propio de mujeres* que de hombres, cosa que tiende a comprobarse por la comparación

53 Véase en (Monzón 2006: 23), aunque no ofrece cifras.

54 Según OIM (2004), 27.3% de la población migrante de Guatemala en EE.UU. es mujer (Monzón 2006: 25). La feminización de la migración en términos cuantitativos no es, sin embargo, un argumento de que el patriarcado va desmoronándose, ya que muchas van a trabajos domésticos dentro de “las cadenas transnacionales de cuidado” (cuidar niños/as, enfermos/as, ancianos/as) (Monzón 2006: 7). A nivel internacional, casi la mitad (49.6%) de los 95 millones de migrantes son mujeres (UNFPA 2006: 21).

del porcentaje de mujeres que sale (16%) con el porcentaje que retorna (24%).<sup>55</sup>

La *relación típica* generada por la migración es la del varón que sale y manda remesas desde EE.UU. y la mujer que se queda y las administra en Zacualpa. Aquí hablaremos primero de la mujer que está en esta posición, aunque después de retornar, y segundo del varón que es retornado, pero cuya esposa no fue a EE.UU. Hay otras combinaciones que se pueden imaginar a partir de estas dos situaciones, pero no las tocamos aquí.

Esa juventud *femenina* que ha estado en EE.UU. ha sufrido la experiencia de un trabajo agotador. Si va como doméstica o como empleada de limpieza, su trabajo es muy diferente al de ama de casa que desempeñó en Zacualpa. Ese trabajo, sin embargo, le permite igualdad económica frente al marido allá y puede entrar así a una relación nueva de amor en que se va transformando para ella el modelo de mujer, porque comprueba que es posible ser esposa sin tener hijos. Los hijos que ha dejado en Guatemala siguen siendo su polo de referencia y la jalonan más a ella que a él, por el patriarcado mismo. Entonces, cuando retorna, esa juventud adulta proyecta en la educación de los niños, sobre todo en las niñas, la imagen de lo que no pudo ser como mujer o esposa. De allí que el patriarcado se vaya erosionando generacionalmente. Pero la relación transnacional con el esposo se mantiene y ella participa en una empresa familiar en que él manda divisas y ella las administra. En esta relación, sin embargo, esta juventud adulta no es como las esposas que no han viajado al norte (“las viudas blancas”). Ella ya tuvo la experiencia de EE.UU., y la casa o el terreno o la inversión en educación, ordinariamente símbolo de la jefatura masculina, es producto, al menos parcial, de su trabajo en el norte. Esas inversiones no son sólo del esposo, son también de

55 De 52 personas retornadas menores de 40 años en la ciudad de Zacualpa, 10 son mujeres y 42 hombres.

ella. Entonces, el esposo en su regateo económico no la puede ni fácilmente engañar, ni hacerla depender de su autoridad como si estuviera vendada de los ojos. Sin embargo, la relación a distancia no deja de ser tensa y ella prefiere el diálogo al enfrentamiento, pues el pleito podría afectar a los hijos. Dicha relación le da liderazgo público en Zacualpa, porque saben que tiene esa conexión del norte. Pero también su liderazgo se basa en la valentía que le ha dado la experiencia del norte para moverse en espacios implícitamente prohibidos a la gente indígena, especialmente a las mujeres, y en espacios machistas. También puede enfrentarse ante la autoridad masculina, si se trata de la defensa de los hijos e hijas.

La juventud *masculina* que retorna a un hogar en el que la esposa no ha estado en los EE.UU. ha tenido la experiencia de vivir (casi) como solteros. Sus compañeros de trabajo y de vivienda son varones y en su historia esta juventud suele invisibilizar la relación con mujeres allá. Aunque las mencione, lo hace muy de paso, se trate de viajeras por el desierto, supervisoras, policías... Las mujeres con quienes ha tenido relaciones pasajeras quedan también ocultas. En cambio, esta juventud masculina destaca la relación desde el norte con la mujer en Zacualpa, madre, novia o esposa. Ella es su polo de referencia, junto con los hijos, si los tiene. Es también consciente del contraste de género que existe entre la situación de la mujer que está en Zacualpa, controlada socialmente por la comunidad, y la del hombre que está en el norte, el cual goza de libertad y de ausencia de control social (“de todo se vale”). La relación de esta juventud masculina adulta con su esposa en Zacualpa suele entrar, entonces, en crisis por el tipo de “relaciones de experiencia” que se viven en los EE.UU. La solución de la crisis a favor de la esposa es un ingrediente importante para encontrar él su propio yo íntimamente unido a la valoración por Guatemala. Descubre el amor, se descubre a sí mismo y descubre a Guatemala.



Este proceso, que tampoco puede idealizarse, unido al control social de Zacualpa, dará por resultado la tendencia a una relación más equilibrada de género, aunque la inversión en casa, terreno, negocio y carro haya provenído exclusivamente de su trabajo en EE.UU. (no del trabajo de ella) y lo coloque en un nivel de mucho poder frente a ella.

Las nuevas y múltiples formas de hogares con esposos o hermanos o hermanas en EE.UU. o en pueblos vecinos a Zacualpa o en otros lugares de Guatemala, todos ellos vinculados al hogar de los padres adultos o ancianos en Zacualpa, forman *una verdadera telaraña* en la que las mujeres que están en Zacualpa (hermanas o cuñadas) se apoyan entre sí horizontalmente y contribuyen a fortalecer la red, cosa que se nota al ser ellas las organizadoras de fiestas enmarcadas en celebraciones religiosas. Son momentos en que ellas se experimentan con poder, aunque esas fiestas sean posibilitadas por el dinero de hermanos o esposos desde EE.UU. y estén continuamente acompañadas por llamadas telefónicas apenas audibles en el trueno de los instrumentos electrónicos. Algunas pocas de estas mujeres pueden ser retornadas, otras no.

Dentro de estos hogares, sin embargo, aparecen *las clases sociales* entre las dueñas de los hogares y las domésticas traídas de la montaña.

### **Clase emergente**

La juventud adulta retornada es un sector social doblemente emprendedor. Tiene la experiencia de haberse arriesgado a buscar un sueño en el norte y de haberse arriesgado a reintegrarse en su pueblo.

Allá *experimentó los trabajos peor pagados y más despreciados*, el ritmo exigente del trabajo, la debilidad de la negociación (por ser ilegal)

frente a los patronos y muchas otras cosas que aparecen en los temas recurrentes de las historias, al mencionar las relaciones de producción. En la experiencia de la dureza del trabajo vio muchas veces retratado el miniespejo del país. Pero, allá también *experimentó el ascenso*, el agrado de muchos patronos y cierto éxito económico que muchas veces fue el principio de “vicios”, accidentes, la pérdida misma del empleo y de otros papeles, como licencia de conducir, que le eran necesarios para trabajar. El relativo éxito económico, en comparación con otra juventud que no ahorró, le dio perspectivas abiertas de inversión en Zacualpa. Si no hubiera tenido esas perspectivas, no hubiera vuelto.

Pero al retornar, ya *no pertenece a la clase campesina* del Municipio. Comienza a ver de lejos a los pobres, especialmente de las aldeas. Ha dado un salto cualitativo, aunque pequeño. Esta juventud adulta es vista por la gente pobre como si ya se hubiera olvidado del sufrimiento de su familia y de la pobreza de su origen. Pero esta juventud dice que no se ha olvidado y argumenta a partir de ese sufrimiento para enaltecer su propio esfuerzo.

No se siente amenazada por las clases pobres, a las que considera sumisas y bastante desvalidas, incluso dignas de compasión. *Se siente amenazada por la juventud* más joven que se organiza en grupos callejeros y puede tener contacto con maras externas más fuertes. La amenaza puede venir contra el negocio, carro y casa, y contra los hijos, que si son varones pueden integrarse en esos grupos, y si son mujeres pueden ser abusadas e incluso violadas. La amenaza se vive con ambigüedad, porque en el caso de los jóvenes retornados, ellos mismos estuvieron en los bordes de esos grupos y los conocen de cerca. Pero todos, jóvenes retornados y retornadas, se valen del conocimiento de los hábitos juveniles callejeros para defenderse.

Debemos distinguir a la juventud adulta retornada *de una clase social más adinerada*, más estable, más adulta y más reducida. La primera pertenece en su mayoría a un sector que ha emergido de la pobreza y está en transición hacia consolidarse como clase social más identificada con la segunda o hacia volverse a empobrecer o a estancarse en su medianía. La segunda está compuesta por gente adulta retornada o no retornada y tiene, entre algunos de sus miembros, amarre con el negocio del coyotaje y, según se comenta, con el narcotráfico u otros poderes ocultos. Cuando hablamos de la capacidad de transformación de la juventud adulta retornada no nos estamos refiriendo a la segunda.

Además, hay que insistir que esa juventud retornada es sólo un elemento pequeño de la clase media emergente, generada en gran parte por las remesas del norte, pero no únicamente por esas razones.

### **Alianzas interétnicas**

La identidad étnica de la juventud retornada indígena no se discute. ¡Retornó a su pueblo! El retorno supone el afianzamiento de una identidad con Zacualpa, una identidad con la familia, madre, padre, esposa, hijos, todos ellos indiscutiblemente indígenas.

En esta juventud no ha habido pérdida de identidad, aunque sí una *erosión* grande de muchos *elementos culturales* que desde fuera pueden ser considerados como señales de identidad. Se da, entonces, una contradicción de miradas y de opiniones. Una cosa es oír a esta juventud adulta retornada hablando sobre lo que se siente a sí misma y otra oír a quienes no salieron al norte.

En el norte se le rompió a esta juventud *el paradigma bipolar ladino indígena*, pues fue identificada como migrante o hispana, es decir, se la revolió en una misma identidad (adscrita), donde

caben mestizos, ladinos, mexicanos... También fue identificada como guatemalteca y ella misma prefirió muchas veces auto-nombrarse como guatemalteca, no como zacualpense, ni indígena, porque Guatemala suena más que Zacualpa en EE.UU.<sup>56</sup>

Sin embargo, hay *otro paradigma* también bipolar que ella no conocía y experimentó. Este paradigma es el que distingue al “*ilegal*” (casi igual a “emigrante”) del “*legal*” dentro de un sistema de discriminación complejo, en el que el ilegal es la víctima más baja que recibe el peso de la discriminación de otras poblaciones también discriminadas, como la guatemalteca residente o la chicana. Recordemos los testimonios de María y de Juan. El chicano o la guatemalteca residente han aprendido a repetir hacia el emigrante “ilegal” la discriminación que han sufrido y siguen sufriendo. En este sistema, las fibras raciales se entretajan con las económicas, las sociales, las legales, a veces coincidiendo, a veces, no. No parece sencillo analizarlo, menos desde lejos. Sin embargo, en el fondo vemos que se repite la bipolaridad (los millones que viven “en la sombra” y los que están en la claridad) y la juventud retornada trae la experiencia de haberla vivido constantemente.<sup>57</sup>

56 Depende de contextos. Si hay mucha población de un pueblo o de un área lingüística (kanjobal) en una ciudad de EE.UU. y tienen organizaciones visibles, entonces es más fácil ostentar la identidad local que la nacional, por ejemplo en Los Angeles (Popkin: 1998) y Jupiter, Florida (Palma, Girón y Steigenga: 2007). Compárese, por el contrario, con Phoenix, Arizona (Moran-Taylor y Menjivar 2005) e Immokalee (Williams: 2005), donde la población guatemalteca se encuentra muy revuelta y es dispersa o estacional. En el caso de Zacualpa, la concentración más mencionada se da en Providence, Rhode Island, pero allí hay tanto población ladina como indígena de Zacualpa.

57 Al hablar de la reforma migratoria, el siguiente autor maneja a la población “ilegal” como si estuviera en la sombra. La reforma permitiría “a los inmigrantes ilegales que ya están aquí [en EE.UU.] obtener su *salida de la sombra*”. (Jacoby 2006: 61).

Pero cuando esta juventud retorna y en su tierra vuelve a ser “legal” le resulta muy fácil relacionarse con la población ladina de Zacualpa con la cual comparte una misma posición de clase frente al campesinado indígena. Entonces, dentro de la misma etnia aparece una discriminación social, como no se daba antes, entre indígenas de aldea e indígenas de la ciudad, la cual a su vez, paradójicamente<sup>58</sup> provoca migración de las aldeas al casco urbano y tiende a fortalecer la desigualdad. Allí es donde se genera esa doble mirada, la propia, la de la juventud retornada que se afirma indígena, y la externa a ella, especialmente de la gente rural, que considera que esa juventud ya cambió de “pensamiento” y se volvió ladina, tanto más que el aspecto externo (incluso la piel) se va asemejando al del ladino. Entonces aparecen sutiles discriminaciones raciales, no sólo de clase, internas a la etnia, cosa que la juventud retornada consciente (es decir, la que tiene una autoestima bien fundada) vive con mucha sensibilidad y podría ser el motor hacia una mayanización más amplia a base de personas con experiencia no rural en la actualidad, por ejemplo, comerciantes, maestros... Si dijéramos que el proceso de mayanización es como una flor que se va abriendo, en Zacualpa todavía no se ha abierto, aunque los brotes de esas flores están allí y sólo requieren un contexto más favorable de formación y organización.<sup>59</sup>

## **Religión psicologista**

La migración al norte *no se vive como pecado*. Más aún, en medio del brillo del consumismo, se encuentra con frecuencia una atracción del norte a la que las historias le dan rasgos religiosos, como si la migración al norte hubiera sido una llamada de Dios.

58 Mucha gente de las aldeas siente atracción de la ciudad de Zacualpa, precisamente por estar más valorada que las aldeas.

59 Para ver un proceso de mayanización kanjobal apoyado por la Iglesia Católica en los EE.UU., véase (Popkin: 1998).

La juventud migrante tiene una religiosidad mamada en los hogares. Luego, aunque ella se olvide de practicarla en público por falta de tiempo (“aquí vinimos a trabajar”) o por las relaciones de descanso agitado (trago, drogas y otros “vicios”) o por otra razón, esta *religiosidad resurge* como fuego entre cenizas en las crisis de identidad, en el sufrimiento de la no adaptación o en el debate interno entre quedarse o volver, entre tomar una nueva compañera o volver a la esposa. Se trata de expresiones religiosas no culturales (misa o servicios) y no institucionales (Iglesia), que, sin embargo, a veces impulsan a buscar la iglesia. Cuando se llega a dar una relación institucional, ésta puede impedir el retorno, al contribuir a generar la identidad de allá.

Al retornar, esta juventud tiende a reintegrarse en las redes de iglesia que son mediación para la aceptación de la comunidad. Entonces, desarticula la participación religiosa externa, no convencida, que tuvo en el norte, de otras actividades de descanso. La socialización de los hijos en la familia le exige también educarlos religiosamente y dar el ejemplo con la práctica. La integración en la iglesia puede ser intensa, aunque tendiente a las manifestaciones exclusivas de espacios religiosos (cantos, celebraciones, sacramentos, cultos, fiestas) sin una fe que exige justicia. Las interpretaciones religiosas tienden a ser más intimistas y psicologistas, y menos sociales. Es lo que está en el ambiente. Mucha plática sobre autoestima y poco sobre justicia social. Sin embargo, como religiosidad de clase emergente, en vaivén, mirando para arriba y mirando para abajo, así como puede fortalecer la ideología del trabajo, del ahorro, de la bondad y bendición de la riqueza, de la clase escogida por Dios, así puede también fortalecer una concientización de las causas estructurales de la pobreza y una búsqueda de formas organizadas para superarlas. Para esto hace falta formación, relaciones de experiencia hacia la justicia, y organización, aunque sea de pocas personas. Como esto es difícil, la tendencia

será que la religiosidad emerja con esta clase emergente y legitime el status quo.

Cuanto hemos dicho, hipotéticamente se aplica a la religiosidad de las iglesias cristianas, católica y evangélicas, y a la religión maya. Cada una con sus particularidades.

## Capacidad de liderazgo político

Aunque esta juventud adulta vivió de niña la violencia que sus padres narran como experiencia central de sus vidas, para ella estos recuerdos no se encuentran en el centro de su *imaginario*. Es la hazaña del norte la que focaliza ese imaginario, como se ve en las historias, desde el “paso del Mar Rojo”, como hemos llamado a la aventura del viaje, la secuencia de trabajos y todos los temas recurrentes de la estancia, hasta terminar con la vuelta.

Ha experimentado, aunque no la haya gozado, la afluencia de los EE.UU. y al retornar la compara con la de su pueblo. Le *choca la situación de pobreza* de Zacualpa y le nace la inquietud por mejorarla, desde su conciencia de clase emergente. Pero no trae experiencia política para encauzar esta inquietud y fácilmente se dispersa en esfuerzos individuales para metas que no son del bien realmente común.

En el norte, por su destitución legal, tampoco tuvo experiencias de enfrentamiento con autoridades o patronos. Está acostumbrada a una práctica de *diálogo* subordinado. Al retornar, sin embargo, el contexto legal es otro y vuelve a ser ciudadana. Entonces, el diálogo al que está acostumbrada deja de ser subordinado y puede pasar al enfrentamiento.

¿Pero ante quién va a luchar? Su amenaza principal es *la violencia* común. Contra ella se inclina entonces a oponerse, concentrando su atención en la juventud más joven, por un lado, y en la ausencia de ley y orden, por otro. Allí es donde ya en Zacualpa idealiza un aspecto del sistema norteamericano: la ley.

La idealiza, aunque ella misma la violó permanentemente y aunque decidió volver a su tierra porque había descubierto que EE.UU. es “una realidad muy fea”. Por eso, esta juventud se inclina a ser partidaria de la mano dura,<sup>60</sup> por proteger, como dijimos arriba, sus bienes y sus hijos pequeños.

Otra amenaza más lejana que siente en el horizonte es la *deportación* de los emigrantes. Aunque es juventud retornada, no favorece que muchos, ni menos todos, vuelvan: “nos comeríamos unos a otros”. La competencia de muchos contra muchos estorbaría el negocio, el espacio de empleos, las decisiones y el poder. ¿Pero qué hacer en Zacualpa o Guatemala para presionar, como el movimiento de migrantes en los EE.UU., al gobierno de allá? No ve qué. Las comunidades transnacionales no dejan de encontrarse divididas por los límites de los Estados nacionales.

Y la pobreza de Zacualpa, ¿cómo resolverla? La experiencia de esta juventud es que la poca riqueza que tiene le ha venido a Zacualpa del norte. Entonces, la solución debe venir de fuera. El modelo de la entrada de riqueza ha sido la divisa. Se manda de allá, pero se administra aquí. Es un modelo que lleva tensión y la juventud retornada la conoce perfectamente. Entonces, no puede tampoco venir toda la solución de allá. Si se envían remesas colectivas, por ejemplo, (en Zacualpa no hemos encontrado que se haya dado ese paso) para proyectos comunales, esa juventud puede *servir de puente* para canalizarlas, evitando que todo se decida en el norte, y para administrarlas evitando la desconfianza de la comunidad local. Y lo que se dice de remesas económicas, puede trasladarse a remesas sociales y remesas políticas.<sup>61</sup>

Esta juventud retornada ha venido destituida de una experiencia política del norte, pero no se puede descartar que

60 Nos referimos a la actitud, no a la afiliación con un partido político concreto.

61 Para la experiencia de remesas colectivas se puede ver el libro de Rodolfo García Zamora sobre el estado de Zacatecas, México. (García Zamora 2003).



tenga luego un liderazgo político que de alguna manera reciba fuerza de allá (por ejemplo, del movimiento de migrantes) y la encauce aquí.<sup>62</sup> El hecho de que en el período electoral pasado, el candidato más importante de la oposición para la alcaldía de Zacualpa fuera un retornado adulto del sector ladino de la ciudad indica que nada impide que también un hombre o una mujer retornada indígena pueda serlo. Se trata de juventud abierta al aprendizaje, como esponja, y una juventud que ha vivido de cerca el sistema de explotación global y conoce sus debilidades. Es una juventud que al entrar en la arena política sabría centrarse mejor en esta época de la globalización y en las inmensas posibilidades de las identidades que la globalización misma suscita y se le vuelven en contra.

¡Pero necesita formación política!

---

62 Quizás la que venga con las experiencias de las grandes manifestaciones de migrantes en EE.UU. a partir del 2006, venga distinta.

## IV

### *Anexo*

### *Espigando la bibliografía*

Queremos espigar en la bibliografía sobre migración transnacional de Guatemala los datos dispersos sobre migración retornada. La ordenaremos por regiones, desde más cerca a Zacualpa hasta más lejos: Joyabaj; zona kiché; zona fronteriza con México; y EE.UU. Es importante fijarse en la fecha de la recolección de datos ya que las formas de la migración están en continuo cambio. En general hablan casi exclusivamente del retornado (varón) y algunos autores destacan más el individualismo del retornado y otros su carácter de apoyo a organizaciones. Fuera del último trabajo mencionado, ninguno trata el retorno (de hecho o en añoranza) como tema central. Tiende a predominar el acento sobre la remesa (económica o social) frente a la remesa viva: la persona agente de transformación.

#### *Región altiplano central*

##### **Joyabaj**

(Argueta 2006)

Municipio de Quiché, vecino a Zacualpa. Recolección de datos de 2005 en la ciudad de Joyabaj. Las ocupaciones de los retornados se diversifican más al volver. Éstos tienden a dedicarse al comercio y al transporte (son choferes), no al estudio (p. 76). Algunos, trabajan como arquitectos (p. 84) y hacen para sí buenas construcciones (p. 115). Si se dedican a la agricultura, la tecnifican

más (p. 84). Un dirigente de mara, no guatemalteco, es retornado (p. 78), pero no se comprueba que las maras estén formadas por retornados. Los retornados regresan hipertensos, gordos (p. 80); traen nuevas costumbres, como que exigen a sus mujeres que se pongan brasieres (p. 101). Han traído el SIDA (p. 112). Algunos de las aldeas no hablan español, pero saben inglés (p. 104). Traen ahorros (p. 125). El que regresa compra carro y terreno (p. 72). Vienen a subir los precios (p. 79). No les gusta participar en actividades comunitarias: sólo miran el bienestar de su familia (p. 114). La visión de la autora refleja la de informantes no simpatizantes de los retornados. Sin embargo, citando a (Carrera 2000), indica que hay que estudiar la migración retornada (p. 22). Recalca que ni las remesas, ni el retorno de migrantes son el único factor de la visibilidad del auge en la ciudad de Joyabaj, especialmente notable en los edificios y el embotellamiento del tráfico. Hay otros factores económicos.

### **San Antonio Sija**

(González y González: 2006)

Aldea grande (5,641 habitantes) de San Francisco El Alto, Totonicapán. De habla kiché, como Zacualpa. Recolección de datos de fines del 2005 y principios de 2006. Los retornados traen costumbres nuevas: vienen hablando castellano (p. 96), toman en exceso (p. 66), vuelven orgullosos (p. 100), aumentan el costo de las señoritas (p. 97), opinan que el casamiento no es para siempre (p. 106). Presentan una forma de relacionarse exclusiva, sólo entre ellos (p. 99). Especialmente se da entre los coyotes, quienes manejan mucho dinero, tienen construcciones de varios pisos (p. 81), carros de apariencia “tremenda” (p. 99), ya no saludan a la gente, sólo conviven entre sus amigos (p. 87), generan miedo en la comunidad de modo que nadie quiere tocar el tema de la violencia. Cargan pistolas (p. 99), pero también

financian equipos de fut (p. 92), funcionando como propietarios de ellos (p. 92). Los equipos no financiados por ellos están en desventaja (p. 92). En el proceso de estratificación ha jugado una comparación con el ladino: “ni modo que nosotros nos quedamos así (atrás)” (p. 81). Pero también hay ejemplos de retornados solidarios, dueños de *pick ups*, que se solidarizan con los necesitados, como en los entierros, masivamente concurridos por vehículos (p. 87). También se menciona a negociantes de ferreterías que han facilitado los materiales de construcción al traerlos a la comunidad (p. 89) y distribuirlos inmediatamente con un telefonazo hasta donde se hace la construcción (p. 90). No aparece en la monografía si en los múltiples comités de la aldea y sus parajes hay retornados que sean la contraparte que equilibre el poder del Comité de migrantes de San Antonio organizado en Los Angeles, California. La perspectiva del autor está influenciada por los líderes de la comunidad que tienden a ver los cambios como destructivos de la tradición.

### San Vicente Buenabaj

(Palma y Vásquez: 2002)

Aldea grande (12 mil habitantes) de Momostenango, Totonicapán. También de habla kiché. Recolección de datos de 1997 y 1998. Los retornados experimentan tres cambios importantes en su vida. a) Adquieren más poder por tener más riqueza y logran un mejor nivel de vida. b) Son capaces de plantearse un proyecto de vida: no están presos del círculo vicioso de la pobreza del campesinado. c) Con frecuencia se distancian de los problemas comunitarios. Aunque aporten con dinero a los proyectos comunales (agua, luz, escuela), no participan en procesos de organización social o política (pp. 45-46).

## *Región fronteriza con México*

### **Santa Eulalia, ciudad, y aldea Yichjoyom**

(Popkin 1998)

Municipio de Huehuetenango de habla kanjobal. La aldea es pequeña (450 habitantes). La recolección de datos es de fines de 1995 a mediados de 1996. En la aldea el 11% de los 54 migrantes han retornado. Del casco del pueblo no ofrece cifras. Algunos de los retornados participan en el liderazgo de dos organizaciones, la Asociación Maya-Q'anjob'al Eulalense y una filial de la ALMG (Academia de Lenguas Mayas), que unen al Municipio con el movimiento maya kanjobal del departamento y con el nacional (p. 87). Migrantes visitantes participan en sus actividades y sirven de vínculo con el movimiento maya kanjobal en Los Angeles (p. 88). Las dificultades de adaptación a la comunidad se refieren más a los visitantes que a los retornados: tienen pereza para salir al campo, toman con amigos, sienten que el ritmo de vida de Santa Eulalia es lento, que falta variedad en la comida, hay suciedad y el clima es demasiado frío (pp. 117-118). Hay jóvenes que se desalientan de migrar porque dicen que temen no reintegrarse a la comunidad al retornar (p. 132). Parece que la insistencia en el tema de retornados visitantes (no permanentes) se deba a la fecha de la investigación. La migración masiva estalló después de 1990 (p. 60). Para haber retorno, primero tiene que haber migración.

### **Soloma**

(CONGCOOP: 2000)

Municipio de Huehuetenango también de habla kanjobal, que a fines de los '90 se calcula que tenía 7 mil migrantes en EE.UU.

(p. 15). Recopilación de datos del 2000. Se insiste en el libro en la necesidad de investigación sobre el retorno (p. 50). Los retornados con cierto éxito (los que no se dieron al vicio) tienden a involucrarse en asuntos colectivos de la parroquia y otras iglesias evangélicas (pp. 25, 34). También traen enfermedades contagiosas, como el SIDA (p. 37).

(Kron: 2007)

Recopilación de datos de 2006. La autora reseña la vida de un hombre que a fines de los '90, ya de más de 45 años, retorna definitivamente y compra tierra (siembra por primera vez), construye casa y arma tienda. Este hombre volvió, por ver la necesidad de desarrollar su pueblo y se constituyó en líder de proyectos de carretera, agua potable, luz. Atribuye a los cooperantes internacionales estas ideas de desarrollo que él desconocía (pp. 71-72). Así como él, hay hombres que han vuelto a asumir cargos políticos y sociales en la alcaldía, los consejos de desarrollo y otras organizaciones (p. 79). Otros retornados son coyotes. Administran sus actividades desde Soloma o Huehuetenango, han apoyado la campaña política electoral (UNE), controlan el transporte público, los hoteles, las viviendas más grandes y la maquinaria pesada de obras de construcción (pp. 74-75). El coyote solomero es una figura de múltiples niveles de identidad. Se camufla como mexicano y se camufla como chicano (p. 75). Hoy en Soloma los puestos de poder económico y político ya están ocupados por kanjobales. Los ladinos sólo controlan los bancos (p. 79).

### San Mateo Ixtatán

(Piedrasanta 2007)

Municipio chuj de Huehuetenango. Recolección de datos de fines de 1998 y principios de 1999. La autora entrevista a un retornado

de 32 años que migró de 26, se legalizó en EE.UU., ha viajado varias veces e incluso piensa volver al norte, aunque no definitivamente. Se contrasta con un tío que ya nunca retornará pues se llevó a esposa e hijo. Él tiene su familia en San Mateo, ha construido casa nueva, comprado camión y puesto tienda. En un sindicato agrícola de EE.UU. aprendió lo que son los derechos laborales. Admira “la ley para toda la gente” de los EE.UU. No aparece en la etnografía si ha contribuido en algo con su comunidad. El patrón de las primeras migraciones de mateanos es de permanecer en el norte de dos a cuatro años y luego retornar. La esposa e hijos son un ancla de retorno (pp. 100-109).

### **Ixcán, Pueblo Nuevo**

(Falla 2006)

Aldea multilingüe del Ixcán con 2,560 habitantes. Recolección de datos de 2002 al 2006. La migración al norte es muy reciente (año 2000 más o menos), debido a la conformación de esta comunidad que retornó colectivamente de México y salió al claro de la selva de la resistencia en Guatemala en 1993 y 1994. La proporción de retornados de EE.UU. entre 2003 y 2005 (20 entre 60) muestra un movimiento pendular de jóvenes desde los EE.UU. más que un retorno permanente al Ixcán. Dentro de esa población retornada, el porcentaje femenino (15%) es igual al de salida (15%). Pero el porcentaje de retorno de la población soltera es menor (50%) que el de salida (70%), de donde se concluye que las personas casadas tienden más a retornar que las solteras, pero que las mujeres no tienden a retornar más que los hombres (p. 142). En el estudio se analiza también el retorno individual del joven desde México para estudiar en Guatemala (pp. 125-132), pero este retorno debe verse dentro de un contexto de migración pendular a ciudades del sur de México (Cancún) en busca de trabajo y dentro del contexto

de una múltiple identidad nacional de buena parte de la juventud nacida en los campamentos de refugiados del vecino país (pp. 70-78).

### *Desde EE.UU.*

#### **Jacaltenango**

(Steigenga 2005)

Municipio de Huehuetenango de habla *popiti*. Recolección de datos 2001 a 2005 en Jupiter, Florida, adonde han emigrado muchos jacalcatecos y han formado organizaciones. La diferencia fundamental entre los inmigrantes italianos de principios del siglo XX y los mayas es que éstos van a EE.UU. con la intención de retornar en algún momento después de cuatro o cinco años, aunque esto es pocas veces posible (p. 15). Los evangélicos parecen inclinarse menos al retorno, debido a menos conexiones con el pueblo de origen, mejor acogida de sus iglesias en su nuevo hogar y normativas contra elementos tradicionales de su religiosidad previa (p. 16). El autor menciona el caso de un retornado que viajó a Jupiter en 1993 por primera vez y después de períodos intermitentes en Jacaltenango y Jupiter volvió a Guatemala en 2002 a reunirse con su familia. Durante alguno de esos períodos en Guatemala trabajó con una organización patrocinada por el gobierno, pero perdió el puesto con el gobierno de Portillo. Su hija ha sido la reina del municipio. En Jupiter ha sido líder comunitario y ha asistido, según la situación, a diversas iglesias. Es un ejemplo, dice el autor, de identidades múltiples (p. 13). Parecería que cuando éste escribe todavía está en Guatemala.



## **Añoranzas de retorno**

(Moran-Taylor y Menjívar: 2005)

Las autoras estudian desde Phoenix, Arizona, a 36 personas, guatemaltecas y salvadoreñas de ambos sexos y de alrededor de 30 años de edad, para detectar cuáles son los factores subjetivos del retorno (entrevistas: 1999). No estudian el retorno mismo, sino sólo su añoranza. Concluyen que los factores principales para añorar con fuerza al país de origen son la existencia de hijos en el país de origen, la previsión de una movilidad ascendente y el sentimiento de ser parte de una comunidad. En este último punto, Phoenix se contrasta con Los Angeles, a la fecha de la investigación, por carecer de grupos organizados nacionales y por tener los migrantes pocas redes de amigos y familiares. Por el contrario, la falta de añoranza se asocia con experiencias negativas, como haber sufrido persecución política o desempleo en el país de origen, y con haber contraído matrimonio con una persona de nacionalidad distinta en el norte. Por ejemplo, si la pareja es de la misma nacionalidad (él y ella de Guatemala, por ejemplo) más se añora el retorno que si son de distinta.

V  
*Bibliografía*

**Argueta C. de Pérez, Meiby Lisset**

2006: Migración internacional y diferenciación social en un espacio urbano, (el caso del municipio guatemalteco Joyabaj, Quiché). FLACSO. Guatemala.

**Camus. Manuela (ed.)**

2007: Comunidades en movimiento: la migración internacional en el norte de Huehuetenango. Instituto Centroamericano de Desarrollo y Estudios Sociales (INCEDES), y Centro de Documentación de la Frontera Occidental de Guatemala (CEDFOG). Guatemala.

**Castells, Manuel**

2001: La era de la información. Economía, Sociedad y Cultura. Vol. I: La sociedad red. Vol. II: El poder de la identidad. Vol. III: Fin de Milenio. Siglo 21. (1ª. Edición en Inglés: 1996)

**Christensen, Allen J.**

2003: Popol Vuh. The Sacred Book of the Maya. O Books. New York.

**Colop, Sam**

1999: Popol Wuj. Versión poética K'iche'. Cholsamaj. Guatemala.

**CONGCOOP**

2000: Bienvenidos a Soloma. Un acercamiento a la migración hacia EE.UU. de América. Coordinación de ONG y Cooperativas. Guatemala.

**Conway, Dennis y Robert B. Potter**

2006: Caribbean Transnational Return Migrants as Agents of Change. *Geography Compass* 1. pp. 1-21.

**Falla, Ricardo**

2005: Alicia. Explorando la identidad de una joven maya. Ixcán, Guatemala. AVANCSO y Editorial Universitaria. Guatemala.

2006: Juventud de una comunidad maya. Ixcán, Guatemala. AVANCSO y Editorial Universitaria. Guatemala.

**Gauette, Nicole**

2006: Raids target illegal migrants in U.S. identity theft scheme. En *Baltimore Sun*, Dec. 13.

**González y González, Juan Diego**

2006: La migración de los indígenas indocumentados hacia los Estados Unidos de Norteamérica, y su impacto en la organización social de San Francisco El Alto, Totonicapán. Tesis de Licenciatura, Escuela de Historia, Área de Antropología, Universidad de San Carlos. Guatemala.

**Hernández Hernández, Natalio**

1999: Noihqui Toaxca Caxtilan Tlahtoli – El Español también es nuestro. Palabras pronunciadas en la clausura del Décimo-primer Congreso de las Academias de Lengua Española que se efectuó en la ciudad de Puebla. *Estudios de Cultura Náhuatl* 30, pp. 285-7.

**Hernández Pico, Juan S.J.**

2005: Terminar la guerra, traicionar la paz. Guatemala en las dos presidencias de la paz: Arzú y Portillo (1996-2004). FLACSO. Guatemala.

**Hurtado Paz y Paz, Margarita**

2002: "Aquí estamos esperándolos". Vivencias de mujeres retornadas esposas de trabajadores migrantes en los EE.UU. Caso de la Colonia 15 de octubre, La Trinidad, Escuintla, a tres años de su retorno a Guatemala. Universidad de las Regiones Autónomas de la Costa Caribe Nicaragüense, URACCAN, y Escuela Superior de Educación Integral Rural, ESEDIR, Guatemala.

**King, Russel**

2000: "Generalizations from the history of return migration," en: Bimal Gosh. (ed.) *Return migration: Journey of hope or despair*. Geneva, Switzerland: International Organization for Migration and the United Nations. pp. 7-56.

**Jacoby, Tamar**

2006: Immigration Nation. En *Foreign Affairs* (nov / dec).

**Kron, Stefanie**

2007: Negociando la frontera en la transmigración *q'anjob'al*. En (Camus ed 2007: 95-112).

**Levenson, Deborah**

2007: Goodbye Child. Youth and the Violence of Modernity. Duke University Press. (En prensa).

**Levitt, Peggy**

1996: Social Remittances: A Conceptual Tool for Understanding Migration and Development. Working Paper Series. 96.04

**Mateo, María y Manuela Camus**

2007: Una mujer *q'anjob'al* de Mamá Maquín. En (Camus ed.:119-150).

**Monzón, Ana Silvia**

2006: *Las viajeras invisibles: Mujeres migrantes en la región centroamericana y el sur de México*. Consejería en Proyectos. Guatemala.

**Moran-Taylor, Michelle y Cecilia Menjivar**

2005: *Unpacking Longings to Return: Guatemalans and Salvadorans in Phoenix, Arizona*. International Migration. Phoenix Arizona.

**North, Liisa L. y Alan B. Simmons**

1999: *Journeys of Fear. Refugee Return and National Transformation in Guatemala*. Mc Gill Queen's, Canadá.

**OIM: Organización Internacional para las Migraciones**

2004: *Encuesta sobre el impacto de las remesas familiares en los hogares guatemaltecos*. Guatemala.

2006: *Encuesta sobre remesas. Inversión en salud y educación*. Organización Internacional para las Migraciones. Guatemala.

**Palma C., Silvia Irene y Antonio Vásquez Bianchi**

2002: *Cuando las ilusiones se dirigen al Norte: Aproximación al análisis de la migración a Estados Unidos y las implicaciones de ese proceso en comunidades del Altiplano occidental de Guatemala*. FLACSO. Guatemala.

**Palma C., Silvia Irene (Coord.)**

2005a: *Después de Nuestro Señor, Estados Unidos. Perspectivas de análisis del comportamiento e implicaciones de la migración internacional en Guatemala*. FLACSO, Guatemala.

2005b: *Crónicas de amor*. En (Palma 2005a:187-204).

**Palma, Silvia Irene, Carol Girón y Timothy J. Steigenga**

2007: De Jacaltenango a Júpiter: negociando el concepto de familia en el espacio transnacional y el tiempo. En Camus ed. 2007:171-204.

**Piedrasanta, Ruth**

2007: Apuntes sobre transmigración y remesas entre los chuj de Huehuetenango. En Camus ed. 2007:95-112.

**PNUD**

2006: Una mirada al nuevo nosotros. El impacto de las migraciones. Informe Nacional de Desarrollo Humano, El Salvador.

**Popkin, Eric Stephen**

1998: In Search of the Quetzal: Guatemalan Mayan Transnational Migration and Ethnic Identity Formation. UMI Company. University of California, Los Angeles.

**Ranum, Elin Cecilie**

2007: Pandillas juveniles transnacionales en CA., México y Estados Unidos. Diagnóstico Nacional Guatemala. IUDOP, UCA, San Salvador.

**Rief, David**

2005: Nuevo Catholics. En *New York Times*. Dec., 24.

**Rumbaut, Rubén y Walter A. Ewing**

2007: The Myth of Immigration Criminality and the Paradox of Assimilation. Report. Immigration Policy Center.

**Steigenga, Timothy J.**

2005: Lived Religion, Transnational Identity, and Collective Action Among the Maya of Jupiter. Presentación a la

Conferencia auspiciada por la Fundación Ford sobre "Latinos in Florida: Lived Religion, Space and Power". Antigua, Guatemala.

**UNFPA (Fondo de Población de las NN.UU.)**

2006: Estado de la población mundial 2006. Hacia la esperanza. Las mujeres y la migración internacional.

**Vásquez Bianchi, Antonio**

2003: Factores condicionantes de la migración a Estados Unidos en comunidades rurales. En Palma coord. 2004:91-107.

**Velásquez Nimatuj, Irma Alicia**

2005: Pueblos indígenas, Estado y lucha por la tierra en Guatemala. Tesis de Doctorado. Universidad de Texas, Austin. Versión castellana. (Por publicarse)

**Williams, Heather**

2006: Fighting Corporate Swine. En *Politics and Society*. 34, 3, pp. 369-397.

**Williams, Philip J.**

2005: Looking for Lived Religion in Immokalee, Florida. Programa CIESAS Peninsular. Florida. Presentación a la Conferencia auspiciada por la Fundación Ford sobre "Latinos in Florida: Lived Religion, Space and Power". Antigua, Guatemala.

ISBN 99922-68-52-2



9 789992 268520

La Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales en Guatemala -AVANCSO-, es una institución privada, no lucrativa, cuya misión es contribuir, a través de su Instituto de Investigación, al entendimiento de la problemática más significativa del proceso social guatemalteco.

Este libro responde al objetivo de AVANCSO de ofrecer un espacio para la publicación de trabajos de alta calidad que no han sido realizados dentro del Instituto, pero que complementan su agenda de investigación.

Otras publicaciones de la Editorial Universitaria

*La sangre de Guatemala: Raza y nación en Quetzaltenango, 1750 - 1954*  
Greg Grandin

*La pilastra abalaustrada serliana en el Reino de Guatemala (1730 - 1790)*  
Luis Luján Muñoz

*500 años después -Arte Mestizo-*  
Jaime Barrios Peña

*Historia de la educación en Guatemala*  
Carlos González Orellana

*Sociología guatemalteca -El problema social del indio-*  
(Tesis de Licenciatura 1923)  
Miguel Ángel Asturias

*Masacres de la Selva -Ixácán, Guatemala-* (1975-1982)  
Ricardo Falla

*Quiché Rebelde*  
Ricardo Falla



**AVANCSO**

ASOCIACIÓN PARA EL AVANCE DE LAS  
CIENCIAS SOCIALES EN GUATEMALA



Editorial Universitaria  
Universidad de San Carlos de Guatemala