

Respuestas de las mujeres indígenas guatemaltecas a la migración a los Estados Unidos

Manuela Camús*

Resumen

La mujer indígena como sujeto social se redimensiona en la coyuntura actual cuando se hace cargo de nuevas responsabilidades en la división del trabajo y cada vez se le exige más en ámbitos para los que poco se la consideró. En el caso de la migración internacional, donde la tendencia en las comunidades mayas de Guatemala, es que sea protagonizada por hombres jóvenes casados y solteros de bajo nivel educativo, es la mujer –esposa, madre, abuela– sobre la que se “monta” la migración como fenómeno individual y colectivo. “Las viudas blancas” o mujeres cuyos esposos están en los Estados Unidos, quedan al mando del grupo familiar y comunitario rompiendo la tradicional jefatura masculina y la virilocalidad, las bases mismas del patriarcalismo (entendiéndolo específicamente desde la diferencia étnico cultural) y deben asumir actividades públicas a las que antes no tenían acceso o eran “prohibidos”. Pero al mismo tiempo de tener que realizar estos esfuerzos se las va a penalizar por ello. Van a sufrir un férreo control comunitario que las afectará psicológicamente con actitudes de melancolía y pesar; y, sobre todo, van a sufrir “nuevas” o renovadas violencias de género e intradomésticas que ahora parecen aumentadas, quizás porque también se ven más reconocidas y contestadas. Muchos autores consideran que esta “jefatura femenina provisional” que se da forzada por la ausencia del cónyuge migrante supone relaciones más equitativas, pero esto aún no está claro y no parece ser la vía de “empoderamiento” que las mujeres desearían. El trabajo afina la diversidad de situaciones en que las mujeres se encuentran según su estatus familiar y su edad. Dentro del abanico de situaciones, la ponencia se centra en las paradojas entre el “empoderamiento” de las mujeres y las “nuevas violencias” y vulnerabilidades.

* Española residente en Guatemala. Investigadora del Instituto Centroamericano de Estudios Sociales y Desarrollo, INCEDES, de Guatemala. Obtuvo un doctorado en Antropología Social por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social de Occidente, CIESAS, de México.

Planteamiento

En el actual contexto de globalización y neoliberalismo los países centroamericanos se insertan en la nueva lógica y estructuras globales por la vía subordinada de la migración transnacional. Esto aterriza en nuestras vidas cotidianas de múltiples formas. Me centraré en las vivencias de las mujeres ante las nuevas condiciones sobre la familia y su reproducción por la forzada ausencia masculina. La migración “al Norte” produce una realidad de familia transnacional que se mantiene al límite por la incertidumbre de la llegada del dinero para sobrevivir. La vida de las mujeres se redimensiona cuando se hacen cargo de más responsabilidades en la división del trabajo, asumiendo actividades públicas a las que antes no tenían acceso. Al mismo tiempo de tener que realizar estos esfuerzos se les va a penalizar por ello, van a sufrir un férreo control y se les va a exigir más socialmente.

Esto también aplica con la mujer indígena y campesina. Ahora, en su caso, es preciso entenderla en su marco social comunitario. Su problemática se encuentra en un escenario de tensión entre oleadas de proyectos, actores, instancias “modernizantes” –desde la década de los 40 hasta ahora– y el mantenimiento (ya híbrido por su larga historia) de una ideología comunitarista corporativa y jerárquica donde las relaciones de género son de “complementariedad desigual”. A esto se añade otro factor perturbador: la salida de tantos hombres de las comunidades reta la construcción específica de poder y género de la comunidad indígena rural y con ello, la sexualización de sus papeles, el deber ser masculino y femenino, el matrimonio, la maternidad, la familia.

Las mujeres indígenas viven un cúmulo de transformaciones contradictorias entre procesos de “empoderamiento” y de creciente independencia de su toma de posiciones, pero también de precarización, despojo y “nuevas violencias”. Elizabeth Maier resume la situación de estas mujeres indígenas que tienen que aprender a negociar la vida diaria sin el permiso tradicional del varón: se encuentran “arropadas con sentimientos encontrados entre la necesidad de sentirse apoyadas, el miedo de saberse transgresoras y la satisfacción de la libertad de decisión; ellas se debaten solas –y frecuentemente en silencio– en el proceso de renegociación de los nuevos márgenes del comportamiento femenino aceptable en las condiciones globales” (Maier 2006: 221).

El objetivo de estas páginas es escuchar la voz de las mujeres indígenas rurales de Huehuetenango, en el escenario de globalización de la periferia (Andrade-Eckhoff y Silva 2004) y migración transnacional sin opción. Para ello, este documento se plantea en cuatro partes. La primera trata de describir el escenario de la investigación desde la que se parte y lo que supone hablar de género y comunidad indígena. Una segunda parte describe los procesos de cambio y los retos que suponen en las comunidades. Después se describe el abanico de situaciones que viven las mujeres indígenas según las circunstancias migratorias, edad, responsabilidades familiares y estatuto o estado civil. Y finalmente se trata de reflexionar sobre lo visto rescatando las respuestas de las mujeres.

I. La globalización de la periferia en Huehuetenango

1. La investigación “Comunidades en movimiento”

Las observaciones que se presentan son parte del trabajo de la investigación “Comunidades en movimiento” sobre el impacto de las migraciones internacionales en el departamento de Huehuetenango en Guatemala¹. En ella se trató de manejar un enfoque histórico y sistémico. Por un lado, entendiendo que el momento actual es un paso más dentro de la superposición de las diferentes dominaciones vividas por las comunidades indígenas. Y por otro, entendiendo que las actuales migraciones internacionales no explican todas las transformaciones y que hay que hacer análisis que conjuguen con el resto de las dimensiones que están en juego.

1 Quiero agradecer los comentarios de Ana Silvia Monzón sobre un borrador previo.

Los testimonios y datos que se presentan fueron recogidos en un extenso trabajo de campo durante 2006 y 2007², donde se tuvo una presencia especial en tres municipios: Santa Eulalia, Cuilco y Barillas. Todos ellos espacios de población agrícola de subsistencia.

El departamento de Huehuetenango es una demarcación político-administrativa resultado de un proceso histórico complejo. Contiene tres elementos definitivos: Su carácter fronterizo con México; su condición de periferia para la lógica nacional de Guatemala, con altos niveles de ocupación rural y pobreza³; y su conformación física definida por la Sierra Madre y la Sierra de los Cuchumatanes, que se refleja en la composición étnica, ya que las montañas han facilitado el desarrollo autónomo de grupos indígenas diversos (ver mapa anexo). Estos grupos tienen un sentido de identidad referenciado a sus tierras y municipios, con su lengua y traje distintivos, expresando una lógica cultural y social en sí mismos (Lovell 1990).

Estas tierras y sus poblaciones pasaron de ser parte del corazón del área maya, a serlo de la periferia del sistema colonial impuesto por la corona de Castilla y León, lo que se mantuvo más tarde con el régimen republicano guatemalteco. Durante estos siglos se produce una sujeción histórica a los espacios comunitarios que refleja la relación de poder segregadora y de control a que se vieron sometidos, primero con las reducciones y la conformación de “los pueblos de indios” que facilitan el pago de tributos en la colonia; después, como “pueblos de mozos” minifundistas, que debían ausentarse para la recogida del café u otros productos en las fincas con el liberalismo. Ahora, en el nuevo orden de globalización corporativa, pasan a ser “pueblos de migrantes transnacionales” donde los varones salen para inyectar remesas y donde los indígenas se reconvierten en “clientes consumidores” puesto que este esfuerzo migratorio reedita como nunca antes.

Se puede decir que en las comunidades mayas se viene produciendo “el reto de la autocalpitalización”. A pesar del Estado guatemalteco, los proyectos de desarrollo y las políticas contra la pobreza, son los sujetos mayas quienes están llevando a cabo una incipiente dinamización económica con las remesas. Ellos se están introduciendo “por sí mismos” al consumo, el “desarrollo”, los servicios y la diferenciación social, provocando esos múltiples retos, dislocamientos, conflictos, descomposiciones y recomposiciones en la comunidad y en la región.

Este departamento se caracteriza por una fuerte migración (después de Guatemala y San Marcos, tiene por encima de las 100.000 personas fuera) cuyo patrón es de hombres jóvenes casados y de muy baja escolaridad, incorporando poco a poco a más solteros y a mujeres⁴. Son pioneros en salir al norte por lo que supuso la guerra en esta región y expertos por el carácter fronterizo de Huehuetenango⁵. Uno de los aportes de este departamento es el funcionamiento de las redes sociales que permiten superar la vulnerabilidad de la exclusión territorial individualizada. Esto facilita una aventura transmigratoria algo menos precaria que la vivida desde otras regiones de Centroamérica. Se trata de una migración protagonizada por “indocumentados” cuyas aspiraciones están en el retorno⁶. Aunque se generan circuitos migratorios, éstos no tienen los alcances y estabilidad que sí logran algunos pueblos indígenas de México, por ejemplo.

2 Los testimonios corresponden a un perfil de mujeres con hijos, campesinas y de entre 30 y 45 años cuya lengua materna no es el español, de ahí las peculiaridades de sus formas lingüísticas que he tratado de respetar. Se reitera la voz de María Mateo, mujer q'anjob'al lideresa de Mamá Maquín en Nueva Generación Maya, porque con ella se desarrolló una larga historia de vida en la que reflexionaba sobre las relaciones migración internacional y violencia contra las mujeres.

3 Se trata del segundo departamento más numeroso del país. Según el último censo del 2002 alcanza los 850.000 habitantes, de los que el 65% son indígenas; las proyecciones de población para el 2007 daban 1.028.210.

4 Un 30% de los inmigrantes guatemaltecos en Estados Unidos son mujeres, calculándose unas 400.000 (OIM 2007). En las comunidades que trabajé, la salida de mujeres alcanza 20% de los migrantes y parece darse una tendencia creciente de feminización (INCEDES 2006); pero también hay aldeas donde no hay registro de mujeres migrantes.

5 En el 2005, Huehuetenango recibía 303 millones de quetzales dirigidos a 75.500 hogares. En términos de grupos étnicos, los akatekos tienen al 12% de su población en el exterior, y el 60% de las familias de chujes, q'anjob'ales y mames tienen familiares allá (PNUD 2006).

6 La “ideología del retorno” favorece la vinculación y solidaridad de los migrantes con su lugar de origen y su familia, que envíen remesas, inviertan en construcción y tierras, mantengan la endogamia (Moran Taylor 2001).

1.1 Una región violenta

Las oleadas modernizadoras se vienen dando desde la década de los 40 y se frenan violentamente con la guerra de los 80, obstaculizándose el proceso de movilidad social en el mundo indígena rural. “La violencia” y lo que fue la posterior militarización de las comunidades, fueron el detonante para la salida a “el Norte”. La represión fue extrema en este departamento, obligando a los mayas a establecerse en el refugio, en las Comunidades de Población en Resistencia o, de forma cada vez más contundente, en Estados Unidos. Estas experiencias amplían la práctica migratoria de las poblaciones indígenas que tomará otra dimensión. También el proceso de expulsión está ligado a las políticas de ajuste y privatizaciones de los 80, a la crisis del café de final de siglo, a la falta de apoyos a la agricultura de granos básicos y a los desastres (no) naturales provocados por los huracanes Mitch y Stan.

Entre las transformaciones que se están viviendo, hay que añadir que Huehuetenango pasa de ser la periferia en la nación a tener una centralidad estratégica al ser parte de la frontera sur de México y por la riqueza de sus recursos naturales y culturales. Hay una reconquista del territorio de parte de las oligarquías, las corporaciones y las distintas fuerzas militares que buscan rediseñar un mapa de lógica espacial y económica transnacional donde las comunidades indígenas y la población en general tendrían poco protagonismo. Se promueven procesos de integración económica y comercial con el Tratado de Libre Comercio y el Plan Puebla-Panamá. Y es un espacio clave para la seguridad de Estados Unidos y de México respecto al control del tráfico de drogas y la contención de los migrantes centro y latinoamericanos. Esto produce la remilitarización de la región y de la frontera.

Pero además hay otras formas igualmente transnacionales que no siguen estas normas ni intereses “oficiales”. Huehuetenango y otros departamentos vecinos son parte de un corredor de drogas y plataforma para el tráfico de armas, mujeres, carros, ganado o para la explotación del negocio de la migración hacia Estados Unidos. Son actores emergentes y poderes paralelos: *coyotes*, prestamistas, contrabandistas, mafias o “crimen organizado”, donde están incluidos los indígenas.

Esto expresa un ambiente violento que se suma al reciente pasado de enfrentamientos guerrilla-ejército, así como a la militarización de la zona y el “proceso de paz” y el retorno de los refugiados, la desmovilización de la guerrilla y las tensiones con las Patrullas de Autodefensa Civil. La región es fuente de conflictos donde vienen a incluirse y confundirse estas expresiones actuales y, entre ellas, como veremos, las violencias sociales vividas en la cotidianidad.

2. Comunidad indígena, justicia y jerarquía de género

Las comunidades mayas están histórica y étnicamente condicionadas. Son parte y producto de una larga historia de dominación que ha reforzado la idea y la práctica de comunidad, basada en el reconocimiento mutuo y en una intensa relación con la tierra. En ellas, las dimensiones de unidad cultural y de organización social se combinan y se traducen en una norma cultural holista donde los individuos se conciben ubicados jerárquicamente dentro de un colectivo (Bastos 1999). Esta comunidad corporada maya no se refiere a un modelo ni a una práctica de sociedad ordenada, equilibrada, complementaria, solidaria y sin conflictos, sino que incluye diversos, y a veces divergentes, intereses individuales y colectivos. Tiene un carácter de “continuidad cambiante” que le permite renovarse y ser “moderna”. Siempre está respondiendo a las presiones e imposiciones del “mundo exterior” y debe mantenerse en negociación con el Estado-nación. De forma contundente Hernández Castillo afirma: “Las concepciones sobre la disciplina, la responsabilidad materna, las relaciones entre hombres y mujeres, así como las concepciones sobre la ley y la costumbre, prevalecientes en las comunidades indígenas, se han construido en un diálogo permanente con los discursos legales estatales, nacionales y hasta internacionales” (2004: 357)⁷.

⁷ Weber plantea que “comunidad” tiene un fundamento distinto al de “sociedad”, al basarse en el sentimiento subjetivo de formar parte de un todo y no concebirse como un agregado de individuos. Y se refiere más que a la “comunidad” como algo dado, al proceso de “comunalización”, algo siempre en construcción (1967).

2.1 Relaciones de género y conflicto

Para la unidad campesina mesoamericana, la sobrevivencia de todo el conjunto depende del mantenimiento de la unidad familiar y de la prestación mutua de servicios. Pero en la comunidad, la “armonía social” y la familia se rigen bajo unos principios jerárquicos y de desigualdad. Las relaciones sociales en el ámbito comunitario incorporan una serie de normas y preceptos que justifican un orden de poder que se mantiene naturalizado como “costumbre” y que se puede imponer de forma violenta y agresiva. La violencia no es aceptable, pero sí comprensible cuando se rompe con las normas de relaciones diferenciales entre los hombres y las mujeres o entre adultos y menores. Desde pequeños se aprende en la familia que el castigo tiene “objetivos correctivos”.

La masculinidad y el convertirse en el hombre que la comunidad espera, “cabal” y “entero”, está ligada a la responsabilidad doméstica, desde aquí es que el hombre es considerado parte del colectivo. Así, se debe ser casado y con hijos, ser trabajador y cumplir con el papel de proveedor de la unidad doméstica, debe saber mandar, mediar y administrar para representar a quienes dependen de él: esposa, hijos, hermanos, padres, ahijados, nietos. Quizás sea este exacerbado sentido de la responsabilidad familiar y comunal, asociado a la reproducción del grupo y de la vida rural, lo que explique el por qué de la salida de los hombres hacia los Estados Unidos y la permanencia de las mujeres en las comunidades de origen.

La mujer queda subordinada a los hombres. Como esposa debe asistir al hombre, tener su ropa lista, darle de comer –el no hacer la comida es uno de los puntos de mayor conflicto conyugal–, llevarle la comida a la parcela, cuidarlo cuando está enfermo, esperarlo cuando vuelve del trabajo, darle atenciones y obedecerle. A cambio de su “protección”, los hombres manejan un poder que es violentamente patriarcal. Un testimonio muy común sería: “ella vivía bien, él sólo la pegaba cuando chupaba” (Bosch 2007: 119). Las mujeres al encontrarse bajo la dependencia de algún hombre tienen difícil encontrar salidas autónomas porque él suele ser el propietario de los recursos claves: la tierra y la vivienda. Es el “dueño de los títulos” y, como expresa María Mateo, “si es bolo va vendiendo cuerda por cuerda”. Y del cuerpo de la mujer, una amiga contaba a esta misma María Mateo: “Cuando él se va encima no siento nada, lloro yo, siento miedo cuando él llega, es como una pena, una tristeza y a mí me duele mucho. Si yo le digo a él, ‘es que me siento mal’, ‘ah, es que ya fuiste a dar con el amante, por eso ya no me quieres’. Y me empuja y dice ‘si no, se va a dormir a su hamaca y no come’... Hay un trabajo en las noches –dice María– que a las mujeres no las dejan dormir y sufren más trabajo”.

Para muchos autores se trata de una unidad o complementariedad de desiguales en interdependencia. El hogar es más importante que las partes, pero los trabajos están valorados diferencialmente, más el doméstico que no tiene valor de cambio. Sin embargo existen unas guías de respeto y moralidad que valoran el consenso y entendimiento mutuo entre géneros, quizás el que hombre y mujer tengan que ser trabajadores responsables hace que su participación conjunta genere espacios y valores que favorecen el mutuo acuerdo (Palencia 1999, Bastos 1999). Y como veremos después porque se refleja en los testimonios, en este tipo de ámbito el discurso y la práctica es el de la “responsabilidad” y el “trabajo”, también el del “sufrimiento” por las difíciles condiciones de supervivencia. Es un mundo de producción necesaria por la gran precariedad en el que todos participan y son interdependientes, dice una de las mujeres entrevistadas: “*La pereza a nada lleva,... es responsabilidad de cada uno ayudar al común*”.

Para mantener la paz comunitaria y la unidad familiar, en los conflictos conyugales se busca que sus miembros lleguen a acuerdos negociados, no a soluciones justas; se cuestiona el incumplimiento de los roles, no el hecho de la violencia ni su corrección; y en este sistema la mujer tiene la posición más difícil (Bosch 2007: 153). Ella es la responsable de la continuidad del matrimonio, por ello “los consejos dados a la mujer se dirigen a regular su comportamiento sexual, limitar sus encuentros y evitar la plática con hombres” (Vallejo 2004: 398). Con todo, un hombre irresponsable y violento es rechazado y marginado por la comunidad ante la que puede perder el prestigio; y hay un control sobre sus deberes como jefe de familia.

Shannon Speed (2006) recoge tres puntos de lo que ha sido la sujeción de la mujer indígena: el matrimonio arreglado, la exclusión de la participación en las decisiones comunitarias y la herencia por línea masculina. Todos ellos impiden los derechos de las mujeres de autonomía personal, participación cívica y sustento. Según ella, las mujeres zapatistas lo han cuestionado, y lo mismo se puede decir que se está produciendo en Guatemala, son principios que están en transformación.

II. El escenario ideológico-cultural

Actualmente las condiciones de globalización corporativa y sus reglas de juego implican la extensión de la migración internacional como un fenómeno estructural a nivel mundial. Como ya planteé, la migración no lo explica todo, las diferentes dimensiones están en un proceso de fuerte transformación que implica que los modelos “tradicionales” están reciclándose. Las comunidades y el “ideal comunitarista” se enfrentan a retos y cuestionamientos terminantes.

1. Comunidad y familia transnacionales

La ausencia de tantos jóvenes solteros y casados implica toda una recomposición de la comunidad indígena, la familia y las funciones de sus miembros e introduce situaciones que antes no estaban contempladas de forma tan extensiva.

El impacto de estas ausencias está ligado a las nuevas dimensiones transnacionales. Una es “la comunidad transnacional” en que la comunidad tradicional territorializada trasciende sus límites con la dispersión de sus miembros y se hace multilocal a través de otros espacios nacionales e internacionales. Otra, en la que me voy a enfocar, es la “familia transnacional”, cuya definición tentativa sería: la que “tiene miembros de parentesco inmediato en varios países simultáneamente, que mantiene comunicación y sentido de identidad como familia, que tiene intercambio de bienes y servicios, y una circularidad de presencia física, aunque no sea frecuente por los obstáculos migratorios para las personas indocumentadas” (Peláez y Ugalde 2007: 111).

La unidad doméstica indígena tiene que hacerle frente a nuevas formas de obtener recursos y reformular el “paquete” ideológico de normas, comportamientos, valores que sostenían estas convivencias familiares y comunitarias y las tareas y responsabilidades de sus miembros por jerarquías de género, edad, estado civil. Se podría pensar de que nos encontramos en un “nuevo clima cultural” (Garza en Hernández Castillo 2004: 348). “La migración desordena lo tradicional, sacude la certeza de las acostumbradas pautas de comportamiento, cuestiona los valores tradicionales, fragmenta a las familias, introduce nuevas prácticas y abre espacios físicos, simbólicos y sociales en donde las mujeres inmigrantes inician nuevos comportamientos relacionales” al transitar los dominios habitualmente masculinos, como exigen las condiciones de la globalización neoliberal (Maier 2006: 220).

1.1 La capitalización y nuevos estilos de vida

Ya comenté como el “capitalismo” está penetrando en las aldeas indígenas del altiplano y, entre otras cosas, se visualiza por el cambio en el estilo de vida: la casa tradicional introduce servicios como gas, agua, luz, individualiza habitaciones, separa la cocina, abre ventanas y se eleva en pisos. Se incorporan televisiones, aparatos de sonido, muebles “modernos” y refrigeradoras. Hay un mayor acceso a los medios de comunicación, un creciente bilingüismo, los horizontes de vida se han ampliado (incluso transnacionalizado). Se escuchan las norteñas, los corridos, el *tex mex* y el rap. Se generaliza la cachucha, los jeans y los tenis. El transporte se multiplica con los “busitos” y se hace más caro y más cómodo, siendo los mismos indígenas sus empresarios. También lo hacen las farmacias, las escuelas privadas, las fotocopadoras, las ferreterías. Se interviene entonces el paisaje con nuevas edificaciones y servicios en las cabeceras municipales: cibercafés, hoteles, oficinas de remesas, bancos. Es un proceso de creciente “urbanización” desordenado y caótico que se está dando sobre lo que era un paisaje majestuoso con mínima incidencia de desarrollo urbano.

Pero con ello también hay una extensión de la violencia que hasta ahora se ha considerado propia de las ciudades, y en este nuevo paisaje han aparecido grupos de delincuentes y asaltantes, linchamientos, maras. Esto afecta a las mujeres y al grupo familiar que se encuentran ante una mayor vulnerabilidad, más cuando el hombre “protector” está fuera y envía dólares. Los asaltos, violaciones, robos, secuestros *express*, agresiones, acosos, han aumentado considerablemente hacia las mujeres (y los menores) por ser ellas quienes ahora manejan el dinero. Si hasta hace poco era impensable la violencia contra la mujer como sujeto social, ahora el “tabú” de su indefensión se ha perdido y, precisamente por ello, se ha convertido en un objeto de violencia para su despojo. Aunque no hay que olvidar los tremendos precedentes de la guerra, según datos de la Comisión de Esclarecimiento Histórico, Huehuetenango fue el 2º, departamento con más violaciones sexuales reportadas, un sustrato de violencia contra las mujeres que apenas empieza a destaparse.

1.2 Transformaciones reproductivas

Otro tipo de cambios de gran impacto que viene de más largo tiene que ver con los patrones matrimoniales que se hacen más tardíos y les permite disfrutar de la etapa de juventud como nunca antes y atrasar la llegada de los hijos. “Los posibles cambios en los patrones de fecundidad femenina en la comunidad rural guatemalteca tienen implicaciones profundas en la configuración de la familia y las expectativas de vida de las mujeres y de sus hijos, así como en el futuro de la propia comunidad, en el uso de los recursos naturales y, por ende, de la tierra” (Palma 2005: 196). Incluso la asunción de que matrimonio y reproducción van de la mano y se constituyen en el eje de la vida personal y social, también empieza a cuestionarse.

El ambiente de la comunidad ha tenido que hacerse mucho más permisivo, la tendencia de mujeres y hombres a una mayor afirmación personal rompe con los patrones y controles sexuales de la monogamia y, algo mucho más significativo para la reproducción comunitaria, la endogamia. Hace tiempo que los matrimonios concertados han dado paso al “amor romántico”.

También se dan relaciones prematrimoniales novedosas: “Hoy hay muchas chamacas que se embarazan, tienen más estudios que nosotras, pero no son conscientes. Saben de planificación pero no la usan. Antes teníamos miedo a los papás y al qué dirá la gente. No le dejaban salir a una a la calle” (recogido por Bosch 2007: 164). Según Ricardo Falla, en sus encuestas en Cuarto Pueblo, Ixcán, “el 20% de las madres jóvenes de 18 a 24 años son madres solteras”. Para él inciden diversos factores: más libertad de los jóvenes que pueden salirse del control de los padres emigrando o en nuevos caminos o espacios sociales y culturales, como los institutos⁸; desinformación en educación sexual; influencia de los medios de comunicación; falta de diálogo intergeneracional; fuerza de la pasión y el romance sobre la amistad; falta de comunicación entre los sexos; la posibilidad de salir a el Norte y huir de las responsabilidades; y rechazo al aborto.

Las jóvenes mujeres “atravesar el difícil camino de aceptar ser madres, aunque de manera diferente a como fue su propia madre” (Falla 2006: 215-216). A la creciente autonomía de las mujeres, algunos varones responden con violencia y otros con la renuncia de sus responsabilidades familiares, esto último resulta algo insólito en las comunidades. El argumento más común es que la pérdida de papeles del hombre jefe de familia y proveedor por el desempleo hace que se canse de esos rasgos impuestos a su masculinidad y abandonen los privilegios a costa de hacerse desatendidos. Pero esto hay que matizarlo entre la población indígena por la fuerza aun presente del “ideal comunitarista” y las normas de control que han permitido unas relaciones maritales más estables entre ellos.

Hay un aumento de los abortos ante los embarazos no deseados provocados por la misma salida de las jóvenes de la comunidad, por su mayor nivel educativo y por la creciente ausencia de los jóvenes y de muchos jefes de familia que son migrantes. Y es que, como ya señala Falla, sigue existiendo mucha suspicacia hacia la

8 Las escuelas e institutos son novedosos porque son espacios mixtos de encuentro entre jóvenes que les permite disfrutar la etapa de juventud y la sexualidad, rompiendo con la sexualización de los espacios y tareas rurales “tradicionales”.

educación sexual de los jóvenes porque “van a perder el respeto” y, al saber más, van a tener relaciones a más temprana edad. Además, las formas insensibles en que oficialmente se ha abordado la planificación familiar hacen que los métodos anticonceptivos sean vistos con desconfianza y escepticismo de parte de la población maya.

También se está produciendo un fenómeno preocupante no registrado antes en las comunidades indígenas quizás por ser tabú: el suicidio de jóvenes, algo que se ha relacionado con embarazos precoces y con las nuevas situaciones de falta de futuro con la globalización en el mundo rural. Esto se recoge también en otros países latinoamericanos y hay que darle más seguimiento. Otro hecho sintomático es el aumento del consumo de alcohol entre jóvenes y mujeres. También son pocos los esfuerzos por trabajar sobre la expansión del VIH SIDA en el altiplano, donde viene penetrando desde hace tiempo, pero donde se siguen ignorando sus formas de transmisión aunque popularmente se las relaciona con migraciones internas y con retornados de Estados Unidos. En comunidades donde hay más población saliendo al “Norte” hay más información. Una comadrona identificaba que el SIDA “puede venir a afectarnos mucho aquí a nuestro pueblo, porque como la gente se va por allá y ya viene dañada...”; otra de Santa Eulalia lo conoce pero “no sabe mi mano, no sabe mi corazón tratar eso que se llama SIDA (Camus 2000).

1.3 Violencia de género

La violencia tiene que ver con las condiciones históricas de la vida de los indígenas, con la herencia de la guerra, pero también con el empobrecimiento y polarización social y económica actual. Y es que el empobrecimiento favorece la reproducción de las desigualdades y la recarga del trabajo doméstico. Para Tania Palencia la violencia intrafamiliar se hace especialmente violenta porque “pone en tensión los aportes de cada quien exigiéndoles el máximo consumo de esfuerzos y energías” (1999: 103). Según los entrevistados de su estudio “antes había más ayuda mutua entre hombres y mujeres y señalaron que ‘ahora es más difícil ganarse la vida’... coincidieron en advertir que las esferas más comunes de conflicto y violencia física y psicológica entre hombres y mujeres eran aquellas derivadas de la escasez del gasto para mantener la familia” (1999: 104).

Pero además de este argumento de precarización, hay otro factor. La relación entre los efectos de la modernización y el aumento de la violencia de género ha sido señalada por diversos etnógrafos incluso en los 50. Una mujer en el refugio se refiere a los cambios que introducen los muchachos que salían a trabajar a Cancún:

... las madres no estaban muy de acuerdo en que se fueran porque trajeron otras mañas, otras costumbres (...) lo que más nos preocupó es que se empezaron a dar violaciones de las jovencitas, algunas eran antes de que se juntaran las parejas, porque aquí la costumbre cambió, eso de las pedidas ya casi no se hacía, entonces se las llevaban; otra mala costumbre que se dio en varios campamentos, es que los hombres tenían dos mujeres como se hacía antes sobre todo entre las *k'anjob'al*, pero aquí las mujeres ya no aceptaban (...) También hubo papás que hicieron su mujer a sus hijas, sobre todo los que eran viudos... (Olivera 2004: 42).

Las nuevas bases de matrimonio rompen con el “tradicional” concertado modificando las formas de control familiar y comunitario y generando este proceso de autonomía otras expectativas. Ricardo Falla tiene la tesis de que ahora se dan formas de violencia conyugal diferenciadas a las tradicionales porque:

Hay más embarazos precoces que llevan a la formación de parejas que no se conocen; la borrachera está más extendida en la juventud después de la guerra; la cultura de la violencia justifica que las amenazas pasen a los golpes e incluso al asesinato(...); la migración es una salida para la impunidad de los jóvenes; la mayor movilidad de los jóvenes puede hacerlas caer en la prostitución y las redes ocultas; la violencia intrafamiliar es más fácilmente convertible en otras clases de violencia, de vulnerabilidad y de pobreza” (Falla 2006: 320).

Observa que la violencia en las parejas jóvenes “tiende a ser más corta en el tiempo aunque más intensa y con efectos más duraderos: es decir, que el ciclo de la violencia se rompe más frecuentemente y se producen menos esclavitudes de mujeres sumisas de por vida, pero la violencia física y psicológica es más destructiva de las personas (...) se hace más complicado que antes” (Falla 2006: 320-321).

III. El abanico de situaciones de las mujeres

Yo me pongo a pensar ¿Qué nos queda para Guatemala? Nada. Porque al menos si yo tuviera un hijo que se hubiera graduado, pero no hay trabajo para que él o ella trabaje, ¿dónde van a ir? Van a ir a hacer el beneficio a los Estados.

Y para ir a los Estados cuesta para lograr llegar, no se sabe si sale bien o si sale mal.

Hay unos que sí van a trabajar, mandan dinero y se comunican con sus hijos y sus esposas. Los hombres se van y dejan a la mujer, y lo que viene aquí bien tanteadito se lo dan a la mujer. Ellos hacen un cálculo de cuánto gasta la mujer, cuántos niños tiene, así mandan los gastos, suficiente.

Otros que ya no se regresan, buscan a otra mujer allá y la familia ya se olvida, mejor no mandan nada.

Hay otros que vienen en carro, traen buena ropa, traen buen dinero y lo que hacen es salir a buscar a otra mujer y la verdadera esposa se queda sufriendo.

Muchos pierden la vida por ir a los Estados, se pierde la cultura, se pierde la dignidad, se pierde el respeto, se pierden los hijos, la idioma.

Ya cuando la gente regresa es rara la persona que va a regresar de como se fue así vino. Vienen cambiados, lo malo es que la dignidad la pierden... (Cruz S., 33 años, Corinto).

Después de haber dibujado el ambiente de trastocamiento actual, en este apartado quiero dar cuenta de las diferentes situaciones en que se encuentran las mujeres en los hogares y comunidades donde se produce una migración significativa hacia los Estados Unidos. Trataré de ofrecer una cierta sistematización y ordenamiento, aunque el epígrafe de Cruz S. lo resume mejor que mi esfuerzo.

Voy a distinguir el caso de las mujeres que se quedan y las que se van; y a recoger muy puntualmente el caso de la juventud. Aunque no está muy desarrollado en el texto es importante distinguir dos tipos de efectos-problemáticas: la relacionada con la sobrevivencia y la reproducción material; y las tensiones entre la fuerza y el cambio de las ideologías de género, familia y poder.

1. Las mujeres casadas que se quedan en la comunidad

Entre las mujeres casadas que se quedan en la comunidad hay que distinguir las casadas con y sin hijos y según formen parte de un hogar extenso en la tradición de la patrilocalidad, es decir, vivan bajo el techo de los suegros o queden a cargo de una unidad doméstica independiente. Los datos en el anexo muestran el impacto de la migración en la organización familiar; las ausencias imponen estrategias especiales a las unidades “transnacionales” con las expansiones temporales de la familia extensa y de la jefatura femenina.

1.1 Bajo los suegros

La figura de la suegra cobra especial poder en la familia extensa mesoamericana⁹. Antes de que la mujer se considere “anciana” y llegue a adquirir cierto carisma hacia la comunidad, el único momento en que goza de poder y lo practica sucede cuando se convierte en suegra y tiene alguna nuera en su unidad doméstica. Entonces ella debe controlar y debe enseñar los modos familiares a la nueva miembro.

A esta norma se suma ahora la circunstancia de que con las migraciones internacionales hay un aumento de las familias extensas cuando hay personas migrantes. Estas familias extensas alcanzan a un 45% del total de

9 David Robichaux señala que existe un patrón de lo que llama el sistema familiar mesoamericano: un grupo local de parentesco basado en el principio patrilineal en la residencia y herencia o “patrilineo limitado localizado” (2007:42).

los hogares con migrantes. En estas unidades encontramos que la mayoría de quienes han salido son cabezas o responsables de familia, es decir, personas casadas o con cónyuge con o sin hijos¹⁰.

Las familias tenderían a hacerse extensas, no sólo por un mayor control sobre las nueras, como veremos, sino para contar con más apoyos y asegurar mano de obra masculina adulta y con capacidad de decisión según la norma tradicional. Esto indica que, ante la salida de hombres y mujeres adultos de la unidad doméstica, el reto ante la precariedad, la dureza de la vida campesina y la recarga de trabajo sobre la mujer, produce una estrategia de conformarse como familia extensa.

En estos casos se suele encontrar a esposas más jóvenes. En su situación tiende a darse que sea el suegro quien recibe el dinero mandado y quien decide cómo gastarlo. “Hay casos que el suegro le limita parte de la remesa que le corresponde a la nuera, a veces ni se entera ella en cuántos quetzales se convirtieron los dólares y no le queda más que enojarse contra el suegro, a quien su esposo tiene más confianza que a ella” (Falla 2006: 151). Esto las lleva a una mayor dependencia, y a tener que solicitar el favor cuando requiere gastos propios para ella o sus hijos. La mayoría de estas mujeres no puede cuestionar su posición dentro del núcleo familiar y suelen estar sometidas a sus dictados. Lo mismo recogen Peláez y Ugalde el caso de una joven de 21 años con un bebé de tres meses a la que su esposo embarazó antes de salir a los Estados y dejó en la casa de sus padres “para que tuviera toda la protección (y dominio) de la casa paterna” (2007: 106); en casa de estos suegros, la chica ha quedado con mayor dependencia, menor capacidad de gestión, menor libertad y autoridad y la mamá de ella dice que su hija y nieto “se la pasan rasguñando para que los mantenga don Mateo” (ibíd.: 107).

También el poder y el control de los suegros se mantiene “a distancia”. Doña Marcela de Nancultac, Santa Eulalia, describe la crisis final con la suegra, cuando ya había logrado su vida aparte: “Ya cuando hubo el quinto viaje estaba viviendo aquí yo sola con mis hijos y empecé a trabajar en la Asociación de Mujeres, y salía y salía y ahí empezó el problema. Que si yo tenía mis amistades, hombres y mujeres con los que platico. Fue un momento de crisis que se resolvió, pero fue tremendo. Qué si de recordar, me duele. Ahorita me siento tranquila, aunque mi suegra se meta en mi vida”. Y su paisana Ana cuenta algo semejante, cuando regresa de los Estados Unidos: “Con mis suegros era muy duro. Ellos eran muy atentos cuando salgo. Ellos le contaban muchas cosas a mi marido, que salgo mucho, que viene mucha gente a mi casa, un sin fin de problemas. La gente nos criticaba, hasta las mismas mujeres de aquí nos criticaban, que cómo no estábamos atendiendo a nuestros esposos y que no teníamos nada que hacer y por eso no nos quedábamos en la casa y un montón de crítica”.

Algunas manejan ciertos mecanismos de defensa, como en el caso que recoge Bosch (2007): una mujer al observar que su marido ya no mandaba dinero dejó a sus cinco hijos al cuidado de la suegra, anciana y enferma, y se marchó de la comunidad para buscar trabajo. Dicha acción obligó a la suegra a reclamar al hijo por sus deberes económicos paternos para que la esposa regresara y cuidara de sus propios hijos.

No siempre el papel de las suegras supone subordinación de la nuera y nietos, muchas jóvenes agradecen su cuidado y apoyo. Además son vistas por la comunidad como un respaldo moral cuando la experiencia migratoria de sus allegados ha sido exitosa (Palma 2005). Hay que pensar que con el éxodo generalizado de los hombres, muchas mujeres mayores quedan solas y, como en el caso de Angélica, una joven de 16 años con el novio en los Estados, su futura suegra la busca: “Yo voy a los bautizos, a los casamientos y dicen que me siente con ellos (...) eso me gusta (...) mi suegra me regala cortes y también me pide que vaya a visitarla (...) ella está sola porque todos sus hijos están en Estados Unidos” (ibid: 199). Así quedan ambas como Penélope en la espera del regreso del Ulises amado, lo que puede limitar la autonomía y decisiones de las mujeres.

10 Por otro lado, la escasez de tierras para las segundas generaciones en las comunidades de retornados –y quizás en el resto– es posible que suponga una mayor estancia de los nuevos cónyuges en las casas de los padres del muchacho.

1.2 Sobre las mujeres jefas de hogar

En todos los espacios trabajados hay una presencia importante de la jefatura de las mujeres que se encuentra entre el 22 y el 38% (ver datos en anexo). La gran mayoría se produce porque el esposo está en la migración y el resto tienden a serlo por viudez –son más bien escasos los casos de madres solteras o mujeres separadas–. Así encontramos a muchas mujeres al frente de un hogar en un mundo agrícola y sexualizado, una realidad que debe ser impactante para la comunidad.

La ausencia del jefe varón y el elevado número de jefaturas femeninas en hogares rurales no es una situación tan insólita en Guatemala. La represión del ejército durante la guerra en el altiplano, más en El Quiché y en Huehuetenango donde fue incluso calificada como genocidio en algunos espacios, supuso ya no sólo el desplazamiento sino la muerte de muchos campesinos y campesinas. El número de viudas y huérfanos se multiplicó durante el periodo de la violencia y ellas tuvieron que hacer la lucha desde cero en muchos casos¹¹. Son muchos los casos en que se encuentran este tipo de vivencias: “teníamos que luchar nosotros, los más chiquitos, ya sólo con mi mamá”. O el de Cruz S.: “Él se fue porque cuando hubo guerra aquí en el 83, nosotros fuimos víctimas. Su papá, José Morales, él fue secuestrado, es desaparecido. Por eso fue el problema que él tuvo, no tenía papá, no tenía suficiente dinero, y lo que pensó fue irse a los Estados, y yo me quedé con los hijos luchando a como dé lugar. Él lo que quería era recuperar su vida, quería hacer su casa, quería tener un pedazo de propiedad que fuera de él. Pero desgraciadamente se fue”.

Con todo, la masculinidad como se concibe en las comunidades indígenas rurales se pone en entredicho de forma muy fuerte con estas migraciones tan largas a lugares tan lejanos. El “tradicional” hombre trabajador rural y proveedor es “desterrado” por la sobrevivencia: algo que le va a cuestionar la esencia de su sentido de vida y el de su unidad interdependiente. En lo encontrado, la visión de las mujeres sobre la posición en que quedan es descarnada y señalan con fuerza la sobrecarga de trabajo y de trabajos que antes eran “aparte” por ser masculinos –desde el ejercicio de la autoridad y la disciplina hasta la siembra o el corte de leña–. A lo que suman la soledad, los costos emocionales, el control comunitario, las envidias o la sucesión de enfermedades de los hijos¹².

María Da Gloria (2004) apunta una serie de tensiones conyugales que se producen en el proceso migratorio. Ella trabaja sobre las mujeres rurales casadas con hijos que se quedan esperando las remesas. Señala que el hombre continúa siendo el proveedor y mantenedor de la familia, pero al principio las remesas son tardadas, irregulares e insuficientes. Entonces la mujer debe encargarse de producir para el hogar y entrar al espacio público y el hombre puede sentirse fracasado. Otro momento es cuando el esposo reaparece por el patrón circular de la migración y su reinserción genera problemas. Los ahorros se disuelven y tienen que recuperar posición de autoridad erosionada: “es un lío adaptarse otra vez a la esposa” y “ya como que uno sale sobrando en la vida” y al revés para ellas (2004: 222). Otro factor que crea inquietud son los celos: la defensa del honor familiar corresponde a las figuras masculinas y en su ausencia les resulta difícil ser efectivos, así se multiplican las sospechas y se envenenan los vínculos matrimoniales. Los hombres temen la infidelidad femenina y sospechan que las mujeres no entienden su esfuerzo y lo que cuesta ganar el dinero (ver Sabbagh 2007). También tienen miedo al contagio a las ideas de la sociedad norteamericana donde “las mujeres mandan”.

1.3 Control comunitario

Como decía y siguiendo con lo anterior, todos los documentos reiteran cómo las mujeres con esposos migrantes pasan a ser más fuertemente controladas por la comunidad. Aquí es importante pensar cómo los patrones y modelos ideológicos tardan en ser replanteados, lo que ocasiona fuertes distorsiones y contradicciones

11 Kohpalh recoge que según Stoll en el área ixil había 2,642 viudas según censo del 1989; y que a nivel nacional se estima que 60.000 mujeres perdieron a sus esposos en la guerra civil de los 80 (1998: 44).

12 Son muchas las etnografías guatemaltecas que recogen estos puntos, por ejemplo: Palma 1988 y 2005, Hurtado 2002, INCEDES 2006 o Sabbagh 2007.

hacia la práctica de la vida cotidiana. Las penalizaciones que suponen los rumores y de los chismes tienen que ver con las formas en que la ideología comunitaria marca sus parámetros de lo permitido y lo castigado, es decir, reflejan relaciones de poder, reacción y control ante las transgresiones y los cambios. Cuando los chismes recaen sobre un individuo los efectos se hacen extensivos inmediatamente a sus círculos más próximos involucrando al colectivo, por eso las presiones para su “corrección” se hacen más férreas.

Este control sobre las mujeres lo corrobora el siguiente testimonio de Bosch recogido en Chaculá:

Algunas tienen su vigilancia. En parte es lo que dice la gente, los chismes que se cuentan. Cuando ven a las mujeres solas ¿a saber dónde irán, qué andarán buscando caminando solas?; (...) porque hasta allí llegan los chismes, la gente va a contar lo que sus mujeres hacen aquí, si platican con otros o en qué gastan su dinero. Luego ellos se enojan y cuando regresan, ya vienen a reclamarle a sus esposas; (...) también cuando los hombres se van, dejan a las mujeres recomendadas a las suegras, a las mamás, a sus hermanos. Antes de que alguien se informe de aquí, ellos, los esposos, ya lo saben, corriendo llegan los chismes al norte (2007: 161).

O el de Margarita Hurtado que observa cómo “[a] las mujeres solas ahora las toca lidiar con un mayor número de hombres que se sienten con autoridad sobre ellas que cuando estaba su marido” (2002: 23). Ricardo Falla también apunta que las jóvenes tienen más control social sobre ellas que ellos “y éste será un factor más para que ellas sean más fieles en la práctica a ellos que ellos a ellas” (2006: 153).

Jocelyn Sabbagh (2007) recoge el impacto del “chisme transnacional” en la vida de las mujeres de Jacaltenango y muestra su efecto negativo al empujarlas a la esfera privada, enfermarlas física y psicológicamente y limitarlas en su participación en la comunidad, algo que perpetuaría las relaciones de poder de género y, se puede añadir, acrecentaría la dependencia económica. El hecho de estar en boca de todos y con ello provocar el ostracismo comunitario, también ocurre en La Trinidad, una comunidad de reasentados jacaltecos ahora en la bocacosta de Escuintla. Aquí se suma que la lucha común que supuso el retorno de México se quiebra porque migrar no es socialmente aceptado. Las mujeres son tratadas por los pobladores y sus autoridades como traidoras, viven entre el estigma y la incertidumbre, en el doble dolor de la hostilidad comunitaria y la soledad en la dirección del hogar (Hurtado 2002: 2-4). Ellas reivindican que la migración trae beneficios a todos, que pagan sus contribuciones, gastan en la comunidad, asalarian mano de obra local y crean información y redes para migrar.

Otra forma de control, se encuentra en la necesidad del esposo de constatar su paternidad, de ahí que sea relativamente común que en las familias de los emigrantes el último hijo corresponda por edad a los años que lleva el padre emigrado. Muchos hombres esperan dejar embarazadas a sus esposas para marcharse. El embarazo es un proceso conscientemente buscado por ellos mismos. “Cuando se embarazó me dije, ahora ya puedo marchar, ya no me va a dejar”. Otras mujeres recuerdan: “Los dos decidimos planificar. Yo lo pensé primero, eran tres niños seguidos y ya no. El cuarto él lo quiso al irse al norte”. Las mujeres embarazadas cuyos maridos emigran, viven sus nuevas gestaciones con el apoyo y la supervisión de su madre y de su suegra.

1.4 La “autonomía” de las mujeres

Como contrapartida a este control inmovilizador, las mujeres deben tomar decisiones y responsabilidades que las van llevando a nuevos ámbitos: salir a los bancos, a contratar mozos, a trabajar la tierra, a las reuniones comunales, a la Iglesia... para muchos autores se trata de pequeñas esferas de poder. Las jefas del hogar en ausencia de los esposos parecen gozar de cierta autonomía. En su versión más optimista, ellas son quienes reciben la remesa económica y quienes deciden sobre su uso: “Ahora vivo mucho mejor que antes, yo decido sobre todas las cosas que precisamos. (...) Ya no hay quién me mande, yo sola decido”¹³.

13 Son pocas las mujeres que muestran deseos de acompañar al esposo a la emigración. Según Bosch, algunas por temor a lo desconocido, pero la mayoría lo refieren a los espacios de autonomía ganados. Muchas prefieren que los hombres salgan a la migración, así el hombre envía dinero y “no se daña su cuerpo” (Bosch 2007: 173), pero también se dan, como veremos, otras situaciones.

Aunque hay que recordar que, como gestora de la pobreza, lo que administra la mujer es “el gasto”, cuando hay ahorro o inversiones algo mayores las decisiones son más complejas. Y sin embargo, esto es importante para la calidad de vida de estas unidades con jefatura femenina. En ellas Bosch (2007) observa ventajas en términos de equidad en el consumo y disminución de la violencia familiar y como dice una de las entrevistadas “la esposa tiene la obligación de velar por el buen uso del dinero y responsable en todo en la casa y en la comunidad”. Es probable que, como observan Pérez Sainz y Mora, aquí no se trata una jefatura por deserción masculina que supondría una mayor exclusión social del hogar, sino de ausencia por migración del cónyuge y si hay remesas lo que se produce es una mayor inclusión social del grupo por la ayuda a la sobrevivencia que supone este envío (2007)¹⁴.

Podemos pensar entonces que las mujeres que viven solas de forma –digamos– *semiautónoma* y reciben el dinero que les mandan los esposos, están naturalizando otro modo de vida e innovando otras formas de relación y acciones que la situación en que se encuentran las obliga a construir. Viven entre diversas contradicciones y precariedades. Todavía siguen muchas de las pautas de comportamiento establecidas, del modelo de ser mujer aceptado comunitariamente, puesto que este control social hacia ellas sigue estando vigente.

Y, matizando las posiciones “autonomistas” siguen sufriendo la gran dependencia del que continúa siendo el hombre proveedor. Mientras las remesas llegan, al menos pueden subsistir, pero el futuro es sumamente incierto. En muchos casos las remesas flaquean, los hombres tienen accidentes, se “echan al vicio y pierden el sentido”, fundan nuevos hogares; entonces “en lugar de cambios son problemas cuando los esposos no mandan dinero o no regresan. Cuando ello ocurre (...) ellas suelen regresar con sus padres o buscar apoyo de un grupo familiar cercano, quedando en el mismo como dependientes. Algunas denuncian cómo ellas con sus hijos se sienten utilizadas y humilladas por estas situaciones. Además, si prestaron o empeñaron, pierden sus escasas propiedades: tierras, casa y otros, y con sus mínimos recursos, sus hijos no pueden acudir a la escuela” (CONGCOOP 2002: 35).

El control de parte de los esposos puede ser férreo porque “el hombre mantiene su rol de proveedor a distancia, tomando decisiones y monitoreando la conducta de su esposa” (Peláez y Ugalde 2007: 107). Comentando una de las familias entrevistadas:

Dada la ausencia de marido, la disciplina está a cargo de Ester. Sin embargo, las decisiones en el hogar son competencia del esposo. Ella le pide permiso hasta para ir a misa, porque “la gente habla y puede decir cualquier cosa”. Por esa razón, ya no se siente libre para salir, ni para visitar a sus padres o hacer compras. Este esquema patriarcal implica unas relaciones familiares extensivas que permiten suplir roles como el del marido: por ejemplo, David envía las remesas a su hermano, quien se encarga de distribuir el dinero (ibid 2007: 110).

Este mismo control, la legitimidad y la autoridad patriarcal se ven fortalecidos por las remesas, aun cuando también deben abrirse a nuevas ideas y prácticas; el hombre proveedor mantiene su autoridad moral y sus decisiones (Palma 2005 y Sabbagh 2007)¹⁵.

1.5 Costos emocionales

El costo emotivo en las mujeres por la separación de sus seres queridos es fuerte a pesar de todos sus esfuerzos por hacerlo positivo (Palma 2005). Por los cuadros de depresión en mujeres por la ausencia del esposo y el recargo de roles se las ha denominado “viudas blancas”: quedan como prisioneras en una cárcel invisible sujetas a atender a esposo, hijos, familia suya y del esposo¹⁶. Ricardo Falla prefiere utilizar el símil de

14 Según una encuesta sobre remesas de la OIM en el 2003 recogida en Sabbagh (2007), las remesas en Guatemala son recibidas en un 61% por mujeres.

15 Dice una madre de su hijo ausente: “él les escribe a sus hijos y les dice qué deben hacer y por dónde deben caminar (...) antes nos decía en qué debíamos usar el pisto que mandaba (...) desde que su patojo se ha hecho hombre, él es el que se encarga” (Palma 2005:193).

16 Serían “blancas” por la ausencia del esposo en contraste por el luto de la muerte del mismo.

“huérfanas”, porque encuentra casos donde estas mujeres son tratadas como tales por sus “protectores” esposos migrantes que presionan por dejarlas recluidas al hogar como precio por la remesa ante los peligros del mundo exterior (2006: 152).

Las mujeres con esposos en los Estados se refieren al malestar emocional, tienen ansiedad y nervios por las responsabilidades que acumulan y por la incertidumbre respecto al futuro; en general, la familia que queda manifiesta sentimientos de “tristeza” y pérdida de sueño, apetito, de ganas de trabajar, de comunicarse y “las mujeres aseguran que apenas comparten sus sentimientos y, cuando lo hacen, buscan a otras mujeres de su familia y amigas cercanas, coincidían en que ‘llorar’ era su mayor desahogo” (CONGCOOP 2002: 34-35). Lo mismo reitera Maier (2004) que encuentra en muchas mujeres solas por esposos ausentes un *ethos* sentimental de angustia, soledad, pérdida, dolor, humillación, fatiga emocional y victimización. Doña Catalina, de Cuilco, reconoce que “nos sentimos algo tristes, en veces uno se desespera (...) cuando está el hombre, pues salimos a trabajar los dos contentos, venimos a comer (...) contentos”.

Para entender lo que supone la separación “forzada” del cónyuge más allá de casos de liberación por las vidas de coerción y violencia, que también se producen, vamos a escuchar la percepción de una esposa de 38 años cuyo esposo está en los Estados captando el drama de la distancia conyugal y el paso del tiempo. Cristina es muy activa y alegre pero el tiempo pasa y:

Yo tengo que pensar para adelante, pero todos los días él y yo hacemos cosas, conocemos gente (...) quedan ideas guardadas y vivencias y no nos vemos (...) es como si uno se pusiera poquito a poco a pintar; uno hecha un color todos los días y al final tiene el cuadro, pero si el marido no está no sabe que pintura puso uno y cuándo llegue sólo va a ver el cuadro, pero le costará entender por qué se ve bonito o feo (...) uno va haciendo la vida todos los días (...) y la vida pasa y el amor también, por eso tengo ganas de que venga y al mismo tiempo de que no venga (...) eso es muy confundido para mí. Platicando con usted me doy cuenta de que las cosas no serán nunca como antes, como a uno le gustaban y, cuando regrese, tendrá que ser algo nuevo y a saber si me va a gustar, ¿verdad señor? (...) eso es lo malo, que yo tengo tristeza por el amor que nos teníamos, pero a saber si será igual después (Palma 2005: 197-198).

Y están los casos en que los esposos regresan, pero fundidos y enfermos. Cruz expresa esta situación:

Yo lo viví más pior porque él regresó enfermo, y no tuvo solución de nada, solo Dios sabrá que vivió allá. No duró mucho tiempo, 6 meses. Total que para él no hubo nada, el gasto que hizo para llegar, logró pagar y ya.

De que se fue para allá, 94, por ahí, él se fue de mojado con alguien que ya había ido una vez, sí logró llegar, pero es como que un sueño hubiera sido. Según dicen, trabajó con un gringo que no tenía esposa, que no tenía hijos, que era un gringo solo. Y dicen que él se ponía pura droga. Dicen que el gringo tomando le dio a él. Yo pienso que es así, porque el último resultado que tuvimos de un médico fue que tenía una parte del cerebro que la tenía negra. Fue un hombre sano, trabajador, y de repente vino perdido de una vez, porque unos muchachos lo traían porque él solo no podía venir... Él sigue enfermo, está internado en Huehuetenango. La mamá se encargó de eso, porque hay que estar pagando, ya para nosotros no. Tiene un hermano en los Estados, digo que es de lo que él ha mandado.

Cruz ahora tiene que ejercer la “jefatura” sola:

Yo no tengo casa. La casa donde yo vivía con la mamá de él, como tiene más hermanos y como ya hubo problema, ya no podía yo soportar más. Mejor lo que hice me salí y me vine a esta casa. Yo trabajo lo que es agricultura, lo que es tejidos... La tierra es de mi hermana, ella no me cobra, vive en Ixtahuacán, pero no es suficiente. La mamá de él nos dio un pedacito para trabajarla, y ahí siembro milpa para poder tener maíz. Y hay gastos así diarios, tengo que tener verdura, tengo que tener frijol, tener mis animalitos como gallinas. Trabajando y ver de dónde. Hay días en que sin ni un centavo. Yo hago más mi lucha por mis hijos. Muchas mujeres dejan abandonados los niños, les dejan recomendados con algún familiar y se van a trabajar, en los Estados, en México. Eso a mí no me gusta. Tengo 4 niños a mi cargo. El más grande ya va a cumplir los 14, él va a la escuela, está en sexto de primaria. Ahora la niña está sacando quinto, tiene 11 años, el otro niño tiene 8 años cumplidos y la niña más chiquita está conmigo. A veces no hay esperanzas, no hay consuelo de quién va a ayudar.

1.6 Vida de sacrificio

Como señalé al principio la mayor queja de las mujeres que se quedan que se encuentra en las mujeres es por la recarga de responsabilidades, muchas correspondientes al hombre. En el plano ideológico subrayan una y otra vez cómo resienten y añoran esa figura de autoridad, respeto y “sus consejos”. La situación de las mujeres con esposos migrantes es contradictoria. Pero si algo se reitera en los testimonios es la acumulación de responsabilidades. La salida a los Estados Unidos las introduce a muchas al espacio público pero por la puerta de la obligación. Se las quita el poder y de nuevo las circunstancias se lo otorgan por la pura necesidad: se han de encargar de la cooperativa y el trabajo comunitario, de cumplir el rol de padre, de buscar recursos... sin reconocimiento ni consideración especial. María Mateo comenta cómo en Nueva Generación, Barillas: “En otros lugares ya casi todas las mujeres se han quedado solas y están asumiendo la responsabilidad, ya han asumido ser parte de la Junta Directiva de la Cooperativa. No son socias pero están asumiendo ese cargo. Los hombres aceptan que las mujeres estén ahí, la asamblea las elige a ellas para ser parte de la Junta Directiva. Entonces como que en eso van generando más libertad, por una parte, pero habría que investigar esas mujeres hasta dónde realmente están mejor...”.

Sin embargo, frente a otros trabajos que muestran mujeres más pusilánimes y el poder de los “chismes transnacionales”, apenas encontré mujeres que *se echen el candado*, quizás porque no se lo pueden permitir al vivir de la tierra. A Antonia, de Horno de Cal, Cuilco, le ha tocado “bastante compromiso”. Ella es la encargada de construir una casa con el dinero que su madre y hermano envían y de cuidar a sus hijos y a los de su hermana, que también se fue a los Estados. Es responsable de hacer producir la tierra con las cosechas de milpa, frijol, maní y de llevar adelante compromisos con diferentes instituciones de desarrollo y comunales. Cuando tiene oportunidad realiza también ventas de comida o de adornos para Todos los Santos.

Mientras doña Catalina, también de Horno de Cal, las dificultades en su hogar la obligaron a asumir papeles de adulto muy temprano: “era yo de 12 años, como quien dice ya era yo vieja”. Ahora, con su esposo en los Estados: “como nos mantenemos solas, sembré mi pedacito de manía¹⁷, sembré un pedacito de frijol, otro pedacito de milpa, porque qué va uno a hacer si estamos sentados”. Los productos del campo les permiten sostenerse y cambiarlos por otros: “si yo tengo elote lo cambio por frijoles, se ayuda uno”. Y María de Corinto, Cuilco, de 43 años, con su esposo y una hija en Los Estados, sigue trabajando: “así estamos; ni porque está mi esposo, llegó el trabajo, ni por qué no está, llegó el trabajo. Manda el dinero para el abono, para el trabajador, ahí voy a ver yo. Sembramos manía, a los tres meses tiene que cosechar, sembramos tomate, a los tres meses tiene que cosechar. Se terminó el dinero, pero ahí está el maíz, vendemos”.

En hogares campesinos de aldeas tan apartadas como Nueva Generación Maya, donde no hay luz, ni teléfono y donde las parcelas están a horas de camino a pie, el trabajo de la mujer es excesivo puesto que todo tiene que hacerse a mano en este ámbito donde los recursos monetarios son mínimos. De ahí que los casos donde no hay figura masculina suelen ser dramáticos. En uno de los hogares de esta aldea el esposo es un migrante de 39 años que se fue hace 7 años a Alabama para construir vivienda, pero ya no envía nada ni llama y no saben por qué. Se trata de una familia nuclear, ella de 37 años con 4 hijos de 13 a 8. Todos ellos tienen que trabajar la parcela de cardamomo, milpa, frijol y cargar la leña. Además venden pollos de granja. Tienen 100 cuerdas y la casa está a nombre de él.

Otro caso es el de doña Micaela, mujer jefa del hogar de 45 años. Su esposo se fue a los Estados Unidos y se quedó allá con otra mujer. El primer hijo, Pascual, salió en su busca y lo encontró, pero después Pascual murió atropellado por un tráiler. Melchora, su segunda hija, fue madre soltera y en 1998 salió a los Estados, pero ya nunca se reportó, dejó a su hijo Luis con Micaela y no le envía nada. Dicen que se casó con otro hombre. Miguel, es otro hijo de 20 años que está también en “el Norte” desde el 2003. Trabajaba en una planta cortando tablas y se quedó sin mano en un accidente. Ahora está “en el vicio”. Tiene otro hijo, Sebastián, que no ve por

17 Maní o cacahuete.

un ojo y no se entiende lo que habla. Vende *guasch* y mendiga. Otro de sus hijos se quedó en Chiapas y le entregó un hijo, nieto de Micaela, para ayudarla; tiene 16 años. Micaela se hace cargo de los abuelos, padres del esposo, con 85 y 70 años. Ella hace ollas de barro.

2. Mujeres que salen a “el Norte”

El hecho de la migración femenina es importante porque supone unas aspiraciones diferentes de cara al futuro: ellas tienden a quedarse en los Estados y a rehacer su vida allí; salen por motivos laborales y económicos, por estigma familiar o comunitario –mujeres abusadas o engañadas–, como escape a la violencia doméstica o por su propia decisión autónoma (Monzón 2007: 43). Gabriele Kohpalh (1998) recoge historias de mujeres, entre ellas indígenas q'anjob'ales y k'iche's, que viven en Los Ángeles ya a fines de la década de los 90. Ellas tienen sus propias motivaciones para participar en la migración internacional y proponen razones diferentes y combinadas de migrar, añadiendo a las causas anteriores las políticas y las de rechazo del matrimonio forzoso. Las mujeres a las que se refiere son menos pasivas de lo que planteaba el estereotipo.

Los datos recabados no permiten hablar de un perfil de las mujeres indígenas que migran a los Estados Unidos. Apenas de que se trata de jóvenes y aunque son tanto casadas como solteras, no suelen estar a la cabeza de un hogar autónomo. En Horno de Cal, Cuilco, resalta la alta presencia de mujeres ya que poco más de una cuarta parte de los ausentes son mujeres (28%). Normalmente se trata de hijas de los jefes del hogar –a veces son nueras o nietas–. Son muchachas jóvenes con una media de 24 años y la mitad de ellas son casadas. Además se encuentran 4 casos de viudas, podemos suponer que en situaciones de precariedad donde los Estados son una válvula de escape para su sobrevivencia.

En Nueva Generación Maya, Barillas, las mujeres son un 22% de los migrantes. Ninguna de ellas es jefa de hogar autónomo, todas son dependientes de alguna jefatura. La mayoría (80%) son hijas y hay también 4 nueras. La mitad son solteras y de ahí hay diversidad de estados civiles: 35% son casadas, hay una separada con hijo y dos madres solteras. La media de edad es de 26 años, aunque la mayor parte se encuentran entre los 17 y los 29 años. Tres cuartas partes son nacidas en México y cuentan con papeles mexicanos. Son alfabetizadas; la diferencia con los hombres es que no pasan la primaria.

En la cabecera y aldeas cercanas de Santa Eulalia, las mujeres migrantes apenas alcanzan el 12% del total y, de nuevo, suponen un abanico diverso. La mayoría se encuentran bajo la jefatura del hogar como hijas, una es una nuera. Hay 4 solteras, 3 casadas y dos madres solteras. Tienen de 18 hasta 49 años, y la media de 27 mostraría esta mayor tendencia que en los anteriores casos a ser adultas. Predominan quienes han obtenido unos estudios de primarias bajas. Son procedentes de aldea.

El Observatorio de las Migraciones de INCEDES (2006) trabajó dos comunidades indígenas, en ellas captaron la salida reciente pero creciente de mujeres entre el 2000 y el 2003. La primera tendencia era de mujeres casadas que salían a encontrarse con sus esposos; a ellas se han sumado jóvenes solteras que quieren dejar de ser “mantenidas” y ayudar a sus familias. Quizás esta feminización de la migración también nos dice que ya no es suficiente con la salida masculina.

2.1 Mujeres casadas migrantes

Aquí voy a presentar diferentes experiencias que nos hablan de este segmento de mujeres migrantes: unas, las que son casadas y que aparecen en la actual familia transnacional como parte de hogares extensos, ellas son las mujeres que salen “siguiendo” a sus esposos; otro el de mujeres viudas o separadas ya mayores que salen presionadas por la falta de medios. Además es importante apuntar las posibilidades que la experiencia nortea puede tener en ese “empoderamiento” o ciudadanía de las mujeres indígenas; así como también ver la dimensión perversa de las lealtades étnicas, algo que los mismos sujetos indígenas deben enfrentar y denunciar: los abusos y trata sobre las mujeres, muchas veces legitimados por la “costumbre”.

María Mateo recoge la situación de fuerte contradicción y dolor de muchas mujeres obligadas a partir hacia los Estados Unidos por sus esposos, dejando a sus hijos al cuidado de sus suegros u otros parientes y aporta sobre una nueva forma de violencia psicológica que se crea a través de los celos provocados por los chismes:

En Nueva Generación es totalmente cerrado, demasiados celos. Las mujeres son obligadas a irse junto con él a los Estados Unidos. Ellos no quieren volver y las mujeres se van para seguir a sus esposos. Ya como cinco ahorita han llevado a sus esposas en este año, vienen con mucho coraje y con muchos celos. Ya cuando llegan le dicen a la mujer: “Yo sólo vengo a verte con dos decisiones, te vas o te quedás y te olvidás de mí”. Entonces ¿qué hace la mujer? Pues ni modo. Por eso me doy cuenta que la violencia psicológica también tiene que ver con la migración, porque: “vos estás ahí solito y yo aquí”, y que no se qué... Se quedan los hijos con unos hermanos, otros se quedan con los suegros, otros con las abuelas, para ellas era una obligación de dejar a los hijos para ir con el esposo (ver Mateo y Camus 2007: 144).

En estos casos la migración es cuasiforzada y ellas se mantienen dependientes del esposo. Otros casos, quizás más comunes, se producen del revés, son mujeres en busca de sus esposos migrantes. En algunos de ellos la motivación son los rumores respecto a las infidelidades de ellos.

Están también las mujeres “separadas” y viudas forzadas por la necesidad que buscarán insertarse en las “cadenas globales de cuidado”, espacios laborales de reproducción del rol femenino: cuidado de niños y ancianos, trabajo doméstico... Aura es una mujer de 44 años que está viendo como irse a “el Norte” con su hija: ella se juntó a los 15 años con un hombre que resultó casado. Llegó a Horno de Cal con sus suegros y con ellos salía a trabajar a Chiapas en el café. Así empieza también su calvario con el esposo polígamo. Éste ya ha salido varias veces a los Estados Unidos, pero ella no ha visto “*los beneficios*”, en la última ocasión se fue con una tercera mujer. Su hijo mayor salió de 14 años hacia los Estados y ha sido el pilar de la subsistencia familiar desde el 2002 para acá. Con su apoyo pusieron tienda y levantaron una casita cuando regresó. Ahora el chico quiere volver a salir porque “el dinero se termina”. La idea que ella maneja es que ya que está sola quiere sumarse al éxodo junto con su hija menor: “qué vamos a hacer, aquí nomás se come uno, se viste uno, y de allí qué va a hacer uno, aquí no hay dinero”. Ella cuenta con familiares en Florida.

En general se entiende que la experiencia migratoria de las mujeres en los Estados Unidos puede favorecer procesos de autoestima y ciudadanía (Monzón 2007). Como ejemplo, Maier (2006) ilustra sobre las transformaciones en la autorepresentación de las mujeres indígenas cuando pasan a ser parte del mercado laboral rural norteamericano. Entran en una paulatina democratización del espacio público y privado y a una mayor paridad de género y generacional. Estas mujeres mexicanas manejan ciertas condiciones de “legalidad” que les dan ventajas respecto a las “indocumentadas” guatemaltecas. Las mujeres ahora ganan por sí mismas, son sujetos salariales y ello les permite tomar decisiones más autónomas. Logran mayores ofertas de educación formal, cursos de educación reproductiva, y desarrollan una voluntad individual frente a la familia patriarcal en la selección de pareja, el incremento en la edad de matrimonio o la aceptación cultural de la planificación. Se ven beneficiadas por una creciente penalización a la violencia masculina contra las mujeres, por la extensión del discurso del derecho de las mujeres. Maier se atreve a plantear una “ciudadanía femenina emergente” adentro y afuera de las fronteras étnicas de sus propias comunidades (2006: 206)¹⁸.

La historia de Mariana es un caso excepcional, pero refleja lo que Maier ha propuesto. Ésta es una mujer eulalense y retornada de los Estados Unidos que conjuga el “empoderamiento” de la mujer gracias a la experiencia de vida y ciudadanía en los Estados Unidos y una actualidad de participación en una asociación de mujeres en Santa Eulalia:

Él llegó a Florida en el 87, trabajó en el campo cortando tomates. Tuvo residencia el primer año, porque llegó como refugiado. Le dieron sus papeles. En ese tiempo cuando él ya se sentía bien allá, empezaba los problemas conmigo, que me extrañaba mucho, que tenía otras mujeres. Me enteré por mis familiares que tengo allá y cuando él venía aquí se ponía muy violento. Cuando le dije que nos divorciamos, me llevó con él. Fue en el 92.

18 Una discusión aun no abordada que yo sepa, es la de la migración internacional de las mujeres –y hombres– indígenas en relación con los derechos colectivos indígenas.

Nos fuimos para Colorado. No tenía papeles, me puse a trabajar en campos de cebolla, tenía que amarrar el costal. Mi esposo contrató una intérprete para que llevara mi caso, me ayudó a solicitar mis papeles de trabajo. Me dieron mis papeles, ya podía trabajar, más tranquila. Tenía mi apartamento con mi esposo, la plata que ganábamos la ahorrábamos. Yo le mandaba dinero a mi mamá y a mi suegra.

Allá sí lo defienden a uno. Por ejemplo con mi marido, yo tuve problemas con él porque me pegaba. Los domingos llegaba bolo, que se iba a tomar, a los salones de baile, y tuvimos que ir a los juzgados. Aquí nadie me defendía porque le tenían miedo, era puro chisme de mí con su familia, y yo lo aguantaba. La primera vez no lo denuncié, la segunda tampoco, pero cuando él me golpeó la tercera vez yo reaccioné mal. Le pregunté que quién era esa mujer, “que era una compañera de trabajo”, “ah, ¿por qué si era una compañera de trabajo no me la presentaba?”, y se puso colorado. Entonces le dije que me hablara claro que si tenía otra mujer nos podíamos divorciar. Estábamos en la calle y me empezó a golpear bien duro y yo no le dije nada, pero al otro día no salí del apartamento. El regresó de misa y se cambió, se echó su loción, agarró el carro y se fue. Llegó hasta las 4 de la mañana bien tomado, jaló mi chamarra y quería dormir en el suelo. Yo le pedí que no me molestara que tenía que ir a trabajar en la mañana porque le estaba mandando dinero a mis hijas, pagando una renta, comida, gasolina y que en nada me estaba ayudando él. Empecé a pelear con él. Me pegó y le pegué. Como no tenía fuerza le di con la escoba. Cuando él me soltó salí corriendo y fui a llamar a la policía. Un señor les marcó primero y llegó. Me preguntaron si era la de los problemas y me preguntaron qué estaba pasando. Levantaron a mi esposo de la cama y se lo llevaron. Me llevaron a mí también, pero no me encarcelaron, me tomaron fotos, de lo que él me arrancó, lo archivaron.

Al otro día fui a trabajar, con dolor y todo. Cuando él salió de la cárcel le dije que no quería estar con él, “mejor me voy a vivir sola aquí o me regreso a Guatemala”. Él no se quería ir. Había una trabajadora social que me apoyaba. Me dio seguridad, porque al apartamento donde yo vivía llegaba un policía para cuidar. Me preguntaron que qué quería yo en contra de él: “que dejara de tomar”. En el fondo yo lo quería, pero no le demostraba eso. Se fue a la iglesia al grupo donde estábamos. Yo le dije entonces que si ya no tomaba y que si ya no me golpeaba, volvía con él. Lo mandé a la escuela de Alcohólicos Anónimos y sólo así fue dejando de tomar y de golpear. Ésa es la idea que fui aprender allá. Aquí hay muchas mujeres maltratadas, yo les vivo diciendo eso a las mujeres en la asociación.

Por último rescatar que se han dado y siguen dándose caso de mujeres jóvenes casadas que son utilizadas allí para un colectivo de hombres. Fue muy conocido el de la niña akateka de 11 años que fue “comprada” por el tradicional “pago de la novia” al joven, Fernando Pascual, de 17 años. En julio del 2005 aprehendieron a Fernando y sus hermanos en Ford Myers, acusados de reiteradas violaciones sexuales contra la niña (recogido en Monzón 2006: 41). Este delicado tema exige un trabajo en sí mismo¹⁹.

3. La juventud soltera migrante

Otra situación es la de las jóvenes solteras que salen a trabajar fuera de la comunidad. Para Ana Silvia Monzón, muchas de estas mujeres están huyendo de hogares y comunidades con relaciones muy jerárquicas, conflictivas donde no visualizan un futuro propio; ellas tenderían a quedarse y a ciudadanizarse fuera (2006). O bien salen como “dependientes” en procesos de reunificación familiar.

Aquí es muy poca la información que manejo, y se refiere más al grupo de retornadas de Nueva Generación con una relación muy especial de las fronteras y con México y de ahí con los Estados. Muchos de las jóvenes ausentes retornadas, habiendo nacido y crecido en México tienen un interés por mejorar sus condiciones de vida y es probable que haya una añoranza de cómo vivían antes durante el refugio. Ricardo Falla (2006) nos recuerda que lo del “bien vestir” es una preocupación por el estatus y por las aspiraciones de cambio social. Salir a México o a Estados Unidos es para los y las jóvenes esa opción por alcanzar mejores condiciones de vida: “Realmente mirábamos unos amigos de mi hermano... llegaban bien vestidos... y tenían un poco más de dinero.

¹⁹ En esta misma ciudad hay una institución de la Florida Gulf Coast University que trabaja sobre estos casos y otros de trata de mujeres jóvenes y solteras que son abusadas por los coyotes y sus redes y utilizadas para el tráfico y comercio sexual. Tienen cuñas radiofónicas de denuncia del tráfico humano que están traducidas al español, pero también al q'anjob'al y al k'iche'.

Y contaban que allí era mucho mejor, trabajas bien, vistes bien, los dólares, mandas dólares y es mucho más en dinero” (Falla 2006: 135). O “La atracción que ejerce el dólar se viste de las cosas que se pueden comprar con él... Compra de todo, pero los jóvenes son especialmente sensibles a la ropa que, como la llevan pegada, parece que les cambiara de identidad”... estos también insisten en que salen a los Estados “para ganarme un poco de dinero y comprarme ropa y vestirme mucho mejor” (ibíd.: 145).

Según Falla (2006) hay dos grandes tendencias entre la juventud que resultan como antagónicas: quienes tienen aspiraciones por estudios más altos y desarrollan esta vía de movilidad social o quienes toman como futuro y proyecto de vida la migración, a unos les llevan a quedarse, a los otros a salir del país. Aquí es donde se observan cambios significativos y segmentados en términos de género, porque ahora las mujeres tienen más oportunidades de alcanzar niveles de estudio que antes no tenían. Pudiera ser que ellas se esfuercen más por esta vía y esto puede tener impactos de futuro fuertes. Ricardo Falla también lo recoge en Cuarto Pueblo en el caso de esta joven: “A veces me siento muy desanimada y me digo dentro de mí misma, ‘aquí parece que no hay futuro, especialmente para una mujer’. Las mujeres aquí como que no tienen futuro, a no ser que estudien y salgan a estudiar fuera. Yo así lo miro” (2006: 120). Hay indicios de que se está generando toda una “revolución” en el país a nivel de relaciones de género y étnicas y que las posibilidades de las remesas no ha hecho más que fomentar. Las jóvenes indígenas accedan cada vez a niveles de estudios más altos y profesionales, lo que cuestiona las ideologías y prácticas racistas y sexistas que aun son hegemónicas.

Para María Mateo “sale de ellas irse”. Las muchachas que migran muchas lo hacen cuando se separan de sus esposos y/o cuando regresan a la casa paterna o cuando son madres solteras, por no ser una carga para sus padres salen a la capital, a México o a los Estados Unidos. Si tienen hijos, los dejan con los abuelos. Las muchachas también pueden ir solteras, pero según María Mateo no tardan en unirse o casarse:

Todas las chavas, las hermanas, las primas que se han ido a los Estados Unidos sólo aguantan estar dos semanas, un mes así solas; se casan. Pregunto la razón con mis hermanos “¿por qué las chavas rápido se casan?”. “Ah, no sabés –dice mi hermano– ahí las mujeres son perseguidas por los hombres, ahí va el montónal detrás de las chavas que llegan, ‘que te quiero y que te amo’. El gran problema que tienen las mujeres es que no tienen un lugar directamente para ellas solas y nosotros los hombres para estar en un cuarto cabemos cinco, seis, diez personas... ¿Y cómo vamos a dormir? En un colchón, ahí cada quién duerme donde sea”, dice él. “Y las mujeres no van a poder dormir con hombres, por eso ellas no tienen donde alquilar su casa. Lo otro es que los hombres las molestan y en el trabajo, en el campo, es donde no aguantan las mujeres. Cortan la uva, cortan el tomate, cortan el chile, no son capaces ellas de levantar el quintal”. Porque ahí va caminado el trailer, mientras vas caminando, vas cortando y vas tirando. Y ellas no pueden, no son capaces ellas de tirar. Entonces ellas se cansan, no importa si él tiene mujer o no tienen mujer, son engañadas. No sólo son q’anjob’ales, pueden ser mexicanos. Y pues ya no vuelven. Ya no mandan dinero a sus mamás, ya tienen hijos. Esa es la razón de las chavas que se van a los Estados Unidos (Mateo y Camus 2007: 144).

IV. Las respuestas de las mujeres

En el inicio planteé las tensiones que las comunidades indígenas y sus pobladores enfrentan actualmente en el contexto transnacional. Desde una dimensión sociológica, las veía producidas por oleadas sucesivas de proyectos “modernizadores” que buscan su hegemonía en estas regiones del altiplano y que se superponen a su vez sobre la idea y práctica comunitarista, siempre híbrida, pero también específica y propia²⁰. Me refería también a lo que suponen los retos de la “capitalización” por las remesas, que es parte de estas mismas oleadas ahora protagonizada por los mismos sujetos indígenas. De esta manera la ideología de la comunidad corporada y patriarcal es cuestionada por diferentes frentes, también por sus integrantes, por los jóvenes, por los migrantes y, también por las mujeres. Las nuevas experiencias de vida son ya estructurales y continúan expandiéndose y afectando con su acción sus vidas cotidianas; mientras las ideologías que sustentaban las relaciones sociales y

20 En México la discusión se centra en las disputas entre los derechos colectivos y los individuales; y respecto a los derechos de las mujeres indígenas a cómo se mueven entre la presión de los “usos y costumbres” comunitarios y el derecho oficial nacional.

de poder previas cambian más lentamente. Con todo, las relaciones de género están viéndose confrontadas y, quizás, renegociadas, y las mujeres indígenas tienen mucho que decir en ello.

Aún no está claro que estas transformaciones que se producen en los hogares y comunidades transnacionales por la ausencia de tantos migrantes supongan nuevas relaciones de poder y de género. Aunque ya hay un gran número de estudios, no hay tendencias claras, más bien posiciones dicotómicas (Sabbagh 2007). Por ejemplo, para Da Gloria (2004) “se debe descartar que estas transformaciones lleguen a trastornar las jerarquías de poder, la división sexual del trabajo, la organización social fincada en las diferencias de género y el ejercicio normativo-explícito de la sexualidad en estos sectores”²¹. Por el lado contrario, Ricardo Falla llega a afirmar: “Si hay un elemento de liberación femenina, no es a través del modelo de mujer de su esposo, sino a través de la ausencia del esposo” (2006: 153). Desarrollando su teoría del tejido social en red sostiene que: “en el nodo de la localidad se encuentran las mujeres jóvenes que sirven de mano que sostiene esa pita larga en cuyo extremo se encuentra el barrilete de su esposo. Si la relación con ellas se rompe, el barrilete se cae y la red se rompe. La relación también les favorece a ellas, pues mientras se mantienen dentro de la red reciben el poder de la remesa y el poder por la ausencia del marido y de hombres jóvenes de la comunidad. Éste es un factor para el empoderamiento de las mujeres en general” (ibíd.: 393).

Para avanzar en la discusión hay que retomar la inserción de las mujeres indígenas en sus comunidades y volver a las tensiones que se han generado en ellas para matizar “el empoderamiento” de las mismas. Aquí distinguiría dos circunstancias. Una son los efectos por los procesos de creciente autonomía e individualización de las mujeres. Graciela Freyermuth afirma que “las formas en que se ejerce la violencia contra las mujeres son más dramáticas cuando muestran mayor independencia y autonomía frente a sus grupos familiares”: la libertad de escoger pareja tiene el coste de perder “sus redes de apoyo” resultado del pacto familiar (2004: 100 y 84). La libertad individual se gana a costa de una mayor vulnerabilidad a la violencia masculina al perder la cobertura del grupo y de la familia. “Las mujeres se convierten en individuos ‘libres’ de la tradición comunitaria, pero también de la solidaridad de grupo que éste les brindaba” (Hernández Castillo 2004: 370).

Y a esta matización del reposicionamiento femenino por las corrientes de la modernidad individualizadora, hay que añadir el que las condiciones de las mujeres indígenas siguen siendo desventajosas. De nuevo para Freyermuth, “La falta de recursos propios es el principal factor que favorece el que las mujeres de Chenalhó no salgan de este círculo de violencia; no pueden heredar la tierra y por lo tanto siempre deberán acogerse a la protección de un hombre, sea éste su padre, marido, hijo, hermano o tío” (2004: 104). Las mujeres indígenas rurales no tienen suficiente independencia económica, siguen sin acceso a la tierra y casi todos los trabajos remunerados en el interior de los municipios están en manos de hombres.

El caso es que los costes, responsabilidades y cargas por la ausencia de los seres queridos son muy grandes y no necesariamente son vistos ni sentidos por las mujeres que se quedan como liberadores, ésta no sería la vía de cambio que ellas desearían. Es un escenario de contradicciones, paradojas, situaciones violentas, donde a pesar de todo, las mujeres se expresan creativa y activamente en diferentes niveles y maneras. En general lo hacen de forma asertiva, aprendiendo, adaptándose, capacitándose, unas apropiándose de discursos tradicionales y “conservadores”, algunas desarrollando vías más activistas y políticas. Buscan cambiar y conservar al mismo tiempo sus presupuestos éticos y sus ideales en medio de este ambiente de violentas transformaciones: el hecho es que “hacen comunidad” y “se hacen a sí mismas”.

1. Diferentes formas de actuar

Irene Palma, a través de los testimonios de tres mujeres indígenas guatemaltecas: madre, esposa y novia de migrantes, rescata la ambivalencia de sus respuestas, cómo a pesar de las transformaciones y la autovaloración

21 Doña Catalina, de Cuilco, expone que cuando regresan los hombres “se les olvida. Aquí todo es servir y en veces por eso lo regaño, y le digo yo que si no puede calentar un poquito su café... dice: ‘como allá no hay mujer, aquí tengo mi mujer’”.

que deben desarrollar las mujeres que se quedan, tienden a fomentar y consolidar la ideología y las funciones sociales tradicionales (Palma 2005: 203). Una explicación interesante para ello es la que ofrece Soledad de León (1999). En el pueblo mexicano que trabaja, el modelo local de orden y familia se basa en una ideología con fuerte impregnación católica, del gobierno del hombre, del honor familiar y la mujer doméstica. Frente a ello “el Norte” es sufrimiento, dolor, inseguridad, caos, pérdida de valores. El desorden de la globalización se traduce en mujeres largadas, hombres desentendidos, hijos desenamorados. La emigración del hombre transgrede el ideal de las mujeres: los hombres deben de ser responsables de la reproducción material y las mujeres del orden doméstico. “Así las representaciones femeninas de inferioridad que encajan con un modelo social jerárquico, son retomadas para criticar el sistema en que se interactúa. Las identidades de género y familia, además de constituir formas de control y dominación, también expresan impugnación y resistencia a los procesos de cambio” (1999: 155).

Quizás algo semejante es lo que expresan las palabras de sacrificio, trabajo y responsabilidad de las mujeres indígenas de Huehuetenango que, por otro lado, están manifestando un empeinado deseo de mantener la forma de vida rural y campesina comunitaria.

Siguiendo con esto, es preciso enfrentar la recurrencia del discurso de la “desintegración familiar” como efecto “negativo” de la migración internacional, algo que afecta (y responsabiliza) más a las mujeres. Como sostiene De León ellas desarrollan una añoranza por el tiempo pasado cuando “antes con la pobreza pero todos juntos”, cuando “había respeto” y se convivía en una familia “integral”. Ahora todo parece haberse trastocado. Y los principios que sostienen las mujeres pueden tener un sentido de resistencia, pero hay que contestar este extendido “sentido común”. Éste favorece al poder y *status quo* instituido al culpabilizar a los involucrados en el hecho migratorio de los problemas y tensiones sociales, de las “pérdidas” de valores y cultura y tiene el poder de desactivar las acciones. Toda la población resiente en carne propia las implicaciones de las ausencias. La familia, o mejor, las diferentes formas de hacer familia, se ven “agredidas” y retadas. Aunque es un tema complejo y delicado que exige de un trabajo desideologizado, lo que hemos visto es la flexibilidad de “lo familiar” y su capacidad de responder. Las remesas y “la ideología del retorno” materializan la fuerza de los lazos familiares. Los testimonios que se han recogido no hacen sino subrayar lo mismo: el sentido de hacer familia y comunidad, aunque sea con sus penas, miserias, violencia y “desintegraciones”. Mientras tanto, las respuestas institucionales siguen sin manifestarse, delegando las responsabilidades a la sociedad.

La participación comunitaria y por el bien social en muchos casos se realiza a través de la las iglesias católica o evangélica. En ellas, más allá del refugio espiritual que ofrecen y que funciona, hay un alto concepto de este tipo de ejercicio y un nivel de conciencia del sacrificio y servicio. Doña Catalina se ha dedicado mucho, junto con su esposo ahora en la construcción en Nueva York, a las labores de catequesis en la Iglesia de Horno de Cal. Pertenece al grupo de Evangelización y, con sus hijas, hacen un esfuerzo por acompañar a la gente de la comunidad. Por ejemplo llevan ramos de flores a la gente enferma “para que ellos se sientan felices”. Además participa en las tareas comunitarias y adquiere nuevas responsabilidades antes masculinas: “hay cuestiones aquí en la comunidad, uno tiene que hacerle frente a todo. Ahora a mi me toca. Uno aprende qué es lo que sucede en la comunidad, que es lo que se necesita, por ejemplo, aquí, el agua”.

Otra respuesta de las mujeres por su dignidad y autovaloración ha sido el acceso por sí mismas a estudio. Las mujeres de Corinto en Cuilco eran analfabetas, la necesidad de ser reconocidas y de aprovechar los servicios de la Cooperativa las llevó a aprender a firmar: “Tengo cartilla. Ya si sé firmar, lo hago mi firma. Conoce bien mi cédula, la Cooperativa cuando va a llegar, mi gasto lo saco”, dice María M. Otra vecina dice: “mi hermana no tiene ningún grado, no sabe ni una letra. Nuestros padres decían que las mujeres no valían, nos hacían de menos, entonces ya es tiempo para que uno sepa cuál es la verdad”.

La presencia de ONGs de desarrollo, de cursos de capacitación, de desarrollo rural, de derechos, ha impactado en todo Huehuetenango, más desde la firma de los Acuerdos de Paz: “Tuvimos una reunión aquí en Huehue, vinieron de Soloma, vinieron de Xela, vinieron de Tecpán. A mí me invitaron para ir, estuve unos 5

meses plan fin de semana. Nos daban temas de derechos humanos, autoestima, liderazgo. Contaban pues las historias [de migración]. Una señora contaba ‘mi marido fue a los Estados 2 años me estuvo mandando dinero y a los 3 ya no me mandó nada, ya después ya ni se acuerda de sus hijos y yo soy la que luchó. Muchas cosas pasan así’ (Cruz S., Corinto).

María M. manifiesta una defensa de los derechos de las mujeres sin ella denominarlo así: “es que quiero yo aprender algo, y hay experiencia, antes como que no me valía, antes ‘yo soy mando’ dice el hombre, ‘yo soy jefe, yo soy mando, la mujer no’. Pero ahora igual nuestro derecho, igual somos... ni tanto el hombre, ni tanto yo”. Ella también fue receptiva a las oportunidades de las capacitaciones y las ha puesto en práctica, su casa y su huerta son un ejemplo de eficacia y orden.

Cuando llegó el CARE, todos dicen así, “¡ay para qué me voy a meter en la hortaliza, para qué vamos a criar los pollos!, ¡cómo hediondos son los pollos!”, ¿será hediondo cuando uno está comiendo? Al fin estuvo mi capacitación, antes pues como que no hay ley. Hoy tenemos hortalizas del grupo. Dieron proyecto de pelibuey, chivos tengo yo. Este es el trabajo con CEIBA, es comunal con el grupo, cuando se termine lo vamos a vender. Y aparte mi siembre. Ésta es mi vaca. Éste es nuestro maní, cosecho camote, también ichíntal. Éste es mis hortalizas, rábano, ese es mi trabajo... Ya terminando eso, voy a echar cebolla, frijol... ya cuando viene el hombre ya no compra frijol, hay, hay mazorca, hay comida.

Doña Fabiana, también de Corinto, logró su casa a pesar de ser analfabeta, gracias a un proyecto colectivo de mujeres con el Fondo Indígena hacia el año 2000. Ello le permitió no tener que depender de su hermano y entrar a vivir con su hijo grande en su hogar cuando la dejó el esposo. Además “aprendí a hablar porque yo no sabía hablar y no saber leer, en cualquier reunión yo iba y me llamaba la atención y también aprendía pues palabras. Yo me gusta estar participando, y poco a poco voy encontrando un poco la vida pues. Yo aprendí mi nombre, con CONALFA”. También ha recibido capacitaciones de salud y derechos “y sobre trabajo también, cultivar. Así aprendemos y como de por sí mis papás sabían trabajar... Ayuda a la familia, porque ya no compramos, de allí comemos y lo que sobra vendemos y así es la capacitación pues”. Es vocal de la directiva del grupo de mujeres, colabora con CEIBA, participa en el Comité de Desarrollo, “también las mujeres están allí, si hay reuniones, hay cualquier problema. Nosotros del comité de salud estamos”.

El caso de Antonia es de un alto activismo y movimiento dentro y fuera de la comunidad de Horno de Cal. Fuera es parte de CARE y de la Asociación de Mujeres Perla Escondida. Dentro, es la secretaria del comité de salud del Consejo Comunitario de Desarrollo y cuentan con ella para cualquier actividad en la comunidad. Trata de animar a otras mujeres que tienen esposos fuera, busca “que se entretengan, que no se depriman, que tengan ambición y que ganen por su cuenta”. También es catequista y hace visitas a las casas. Siente que de un tiempo a esta parte ha aumentado la convivencia comunitaria y las actividades con la Iglesia, el Consejo Comunitario de Desarrollo, los apoyos de las organizaciones de desarrollo y “antes sólo eran los hombres los que podían elegir, que podían tomar decisiones. Ahora no porque estamos viendo mujeres involucradas también”.

Marcela de Santa Eulalia, después de las peleas contra los chismes y frente a su suegra, se refiere a las “nuevas” mujeres y, muy importante, a los “nuevos” hombres.

Me motivó cuando vi que la mujer también tiene oportunidad, platiqué con mi esposo si él me daba permiso. Ahorita soy co-presidenta de la Escuela, coordinadora de unos señores aquí en la iglesia católica, soy capitán de un movimiento social contra la minería, y soy del Consejo Comunitario del Cantón. Me gusta participar, quiero luchar algo por mi pueblo, por mi gente. También doy ejemplo por mis hijos, para que ellos sean participativos más tarde. Hago mis negocios, bordo y estoy ayudando a mi marido, y aquí tengo maíz para comer. Tengo comida, tengo 15 pollos, y me mantengo solita en la casa. Siempre me comunico por teléfono con mi marido y él está de acuerdo con lo que estoy haciendo. Dice que siente orgulloso de mí, porque estoy poniendo un granito de arena. Yo lucho, hago todas mis cosas.

Mariana, también de Santa Eulalia, es otro ejemplo de activismo desde la propia experiencia, en su caso transnacional.

Yo venía de experiencia allá. Éramos un grupo de inmigrantes, nos metimos en una organización en Colorado de parte de la iglesia. Vendíamos pastel, tostadas, para hacer un salón comunal, para hacer actividades. Nos vestíamos de payasos y poníamos un *carwash* enfrente de la iglesia... La recaudación era para ayudar a los inmigrantes que llegan de diferentes países, México, Salvador, Perú. En las actividades se convive mucho. Fue una experiencia bien bonita para mí, la convivencia de los hispanos. Lo que me motivó ahora para participar con las compañeras fue la violencia, hay mucha violencia intrafamiliar, porque hay muchas mujeres marginadas hasta de su propio esposo.

Las nuevas experiencias de vida vemos que han llevado a posiciones de rechazo y cuestionamiento a la subordinación de la mujer. Hay casos de fuerte politización. Bosch observa un motor de cambio importante en la experiencia de las mujeres en el refugio y el hecho de organizarse (2007). Mamá Maquín les permitió desnaturalizar las situaciones dadas, tomar conciencia y buscar las razones de la violencia para enfrentarla. Uno de los medios lo encontraron con los métodos de planificación familiar, que de otras formas están también extendiéndose poco a poco en Guatemala. Como expresa María Mateo, lideresa de Mamá Maquín, suponen una herramienta liberadora significativa:

Hay compañeras que se sienten solas porque sus esposos están lejos y entonces buscan un marido, quieren tener pareja pues²². [En Chaculá] hay más libertad de las mujeres, hablan más, saben más leer, hablan el español. Manejan métodos de planificación, es un espacio que ellas mismas lo han logrado. Para nosotras es algo positivo. ¿Por qué? Porque si ella desea no estar sola porque el hombre lo dejó, porque el hombre ya no la llama, ya no le manda su pisto, pero ya no hay esa digamos que ‘mi esposa’. Y a veces viene el marido, nada más una semana viene a ver a sus hijos y se va otra vez.

Una mujer que asistió a talleres de salud mental y de derechos humanos en Totonicapán afirma que desde entonces “las cosas fueron diferentes para mí. Antes vivía acongojada, triste, ni quería comer, cuando se hacía de noche, me ponía a pensar en Joel y empezaba a sentir frío”. Esto la ha llevado a proponerse actividades diversas, “Una mujer debe pensar en sí misma, debe pensar que lo que hace es para bien de la mujer y de los hijos (...) al marido se le extraña, se sufre porque no está, pero si uno se deja, se lo come la tristeza y empieza a hacerse chiquita, como una flor sin agua” (Palma 2005: 195-196).

Son luchas que reflejan su propia lógica y su propia búsqueda de no quedarse como “flores sin agua”, voces que tenemos que aprender a escuchar.

22 En Chaculá ha habido una presencia de ONGs que trabajaron hacia las mujeres y su salud, por ejemplo con el tema de la planificación familiar.

Bibliografía

- Andrade-Eekhoff, Catherine y Claudia Marina Silva Ávalos. “La globalización de la periferia: flujos transnacionales migratorios y tejido socio-productivo local en América Central”. *Revista Centroamericana de Ciencias Sociales*. N° 1. Vol. I. Julio 2004.
- Bosch, Montse, *Saltar, reir, que no haya guerra*. Tesis doctoral de antropología en la Universidad Rovira i Virgili, Tarragona, España, 2007.
- Bastos, Santiago. “Concepciones del hogar y ejercicio del poder. El caso de los mayas de ciudad de Guatemala”. En: *Divergencias del modelo tradicional: Hogares de jefatura femenina en América Latina*, González de la Rocha, coordinadora. CIESAS y Plaza y Valdés editores, México, 1999.
- Camus, Manuela. 2000. “La sexualidad entre los mayas y el SIDA”, Informe para Médicos Sin Fronteras Suiza, Guatemala, 2000.
- Camus, Manuela (editora). *Comunidades en movimiento. La migración internacional en el Norte de Huehuetenango*. INCEDES-CEDFOG, Guatemala, 2007.
- Da Gloria Marroni, María. “Violencia de género y experiencias migratorias. La percepción de los migrantes y sus familiares en las comunidades rurales de origen”. En: *Violencia contra las mujeres en contextos urbanos y rurales*. Marta Torres Falcón, compiladora. El Colegio de México, Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer, México, 2004. Pp. 195-236.
- Davis, Shelton Harold. *La tierra de nuestros antepasados. Estudio de la herencia y la tenencia de la tierra en el altiplano de Guatemala*. CIRMA y Plumssock Mesoamerican Studies: La Antigua Guatemala, Vermont, 1997.
- Falla, Ricardo. *Juventud de una comunidad maya*. Ixcán, Guatemala. AVANCSO, Guatemala, 2006.
- Freyermuth Enciso, Graciela. “La violencia de género como factor de riesgo en la maternidad”. En: *Violencia contra las mujeres en contextos urbanos y rurales*. Marta Torres Falcón, compiladora. El Colegio de México, Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer, México, 2004. Pp. 83-110.
- Hernández Castillo, R. Aída. “El derecho positivo y la costumbre jurídica: las mujeres indígenas de Chiapas y sus luchas por el acceso a la justicia”. En: *Violencia contra las mujeres en contextos urbanos y rurales*. Marta Torres Falcón, compiladora. El Colegio de México, Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer, México, 2004. Pp. 335-377.
- Hurtado Paz y Paz, Margarita. “*Aquí estamos esperándolos*”. *Vivencias de mujeres retornadas esposas de trabajadores migrantes en los Estados Unidos. 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, 2002.
- INCEDES. Impactos asociados a la emigración a Estados Unidos en cuatro comunidades guatemaltecas (Transcripciones). Proyecto: Observatorio Social de la Migración a Estados Unidos en Guatemala y Centroamérica, 2006.
- Kauffer, Edith F. (editora). *Identidades, migraciones y género en la frontera sur de México*. El Colegio de la Frontera Sur, México, 2002 (270 págs).

- Kohpalh, Gabriele. *Voices of Guatemalan Women in Los Angeles. Understanding their Immigration*. Garland Publishing, Inc. New York & London, 1998.
- Lovell, W. George. *Conquista y cambio cultural. La sierra de los Cuchumatanes de Guatemala, 1500-1821*. CIRMA y Plumsock Mesoamerican Studies, 1990.
- Maier, Elizabeth. “Tránsitos territoriales e identidad de las mujeres indígenas migrantes”. Papeles de Población, enero-marzo, número 047. Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, México, 2006. Pp. 201-225.
- Mamá Maquín. *Nuestra experiencia ante los retos de futuro. Sistematización del trabajo de las mujeres de Mamá Maquín durante el refugio en México y su retorno a Guatemala*. ACNUR, México, 1999.
- Monzón, Ana Silvia. *Las viajeras invisibles: Mujeres migrantes en la región centroamericana y el sur de México*. Consejería en Proyectos, Guatemala, 2006.
- Moran Taylor, Michelle J. “Nostalgia por la tierra, nostalgia por el dólar: Guatemalan Transnational Lives and Ideology of Return Migration”. *Estudios Fronterizos*, julio-diciembre, año/vol 2. número 004. Universidad Autónoma de Baja California, Mexicali, México, 2001. Pp. 93-114.
- Mateo, María y Manuela Camus. “Una mujer q’anjob’al de Mamá Maquín”. En: *Comunidades en movimiento. La migración internacional en el Norte de Huehuetenango*. Manuela Camus editora, INCEDES-CEDFOG, Guatemala, 2007.
- Organización Internacional de las Migraciones. Encuesta sobre remesas. Perspectiva de género, 2007.
- Olivera, Mercedes. “Subordinación de género e interculturalidad mujeres desplazadas en Chiapas”. *Revista Liminar*, 2004. <http://www.articlearchives.com/1107531-1.html>.
- Palencia Prado, Tania. *Género y cosmovisión maya*. PRODESSA y Editorial Saqil Tz’ij. Guatemala, 1999.
- Palma, Silvia Irene. “Cuando las ilusiones se dirigen al norte: un estudio de caso en una comunidad del altiplano occidental de Guatemala”. Ponencia para Latin American Studies Association, XXI International Congress, Chicago, sept., 1998. FLACSO-Guatemala, Guatemala, 1998.
- _____. “Crónicas de amor. El sentido del amor en la mujer que tiene al hombre de su vida en Estados Unidos”. En: *Después de Nuestro Señor, Estados Unidos. Perspectivas de análisis del comportamiento e implicaciones de la migración internacional en Guatemala*. FLACSO Guatemala, Fundación Soros y Ford Foundation, Guatemala, 2005.
- Peláez, Ana Victoria y Miguel Ugalde. “¿Cómo afectan las migraciones internacionales a la familia? Avances sobre estudios de caso en Guatemala”. *ECA, Estudios Centroamericanos*. Enero-febrero 2007. Vol. 62, No 699-700. Pp. 89-120.
- Pérez Sainz, Juan Pablo y Minor Mora Sala. *La persistencia de la miseria en Centroamérica. Una mirada desde la exclusión social*. FLACSO. Costa Rica, 2007.
- Robichaux, David. “Sistemas familiares en culturas subalternas de América Latina: una propuesta conceptual y un bosquejo preliminar”. En: Robichaux, compilador. *Familia y diversidad en América Latina. Estudios de casos*. Colección Grupos de Trabajo. CLACSO. Buenos Aires, 2007. Pp. 27-76.
- Sabbagh, Jocelyn. “What Remittances Can’t Buy: The Social Cost of Migration and Transnational Gossip on Women in Jacaltenango, Guatemala”. Thesis of Bachelor of Arts in Liberal Arts and Sciences, Wilkes Honors College of Florida Atlantic University, Jupiter, Florida, 2007.

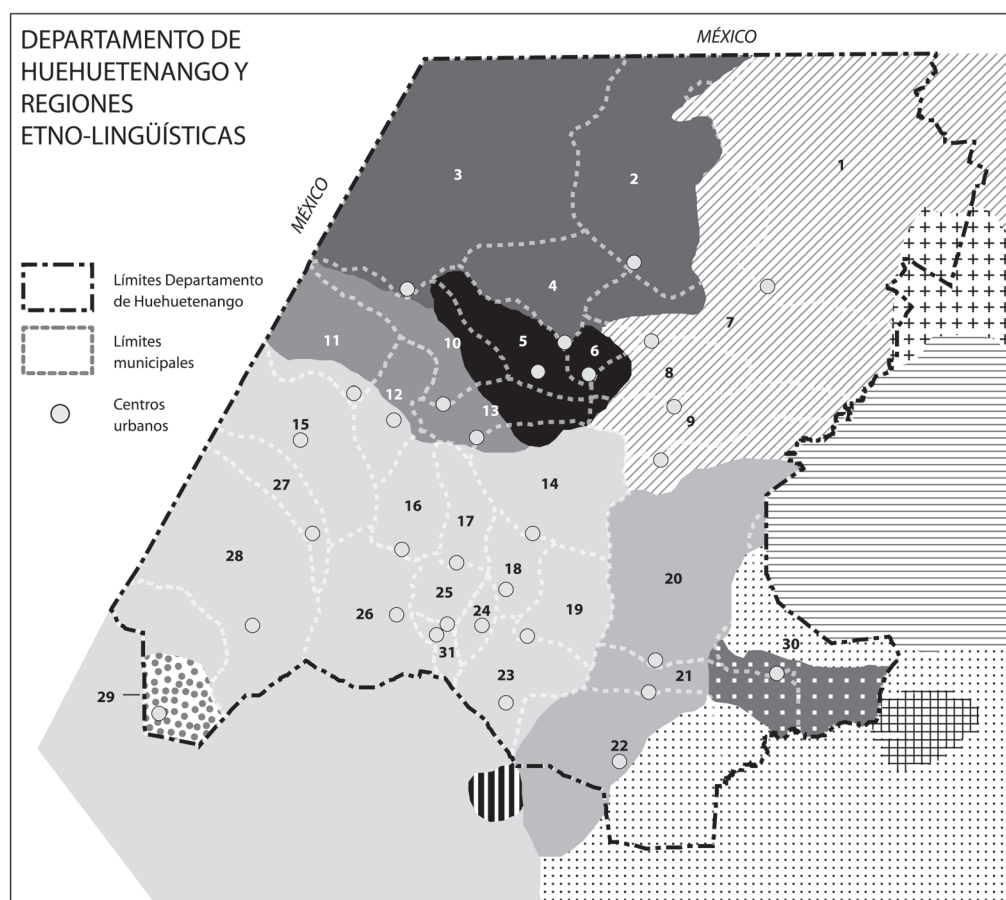
- Speed, Shannon. "Rights and the Intersection: Gender and Ethnicity in Neoliberal Mexico". En: *Dissident Women. Gender and Cultural Politics in Chiapas*. University of Texas Press, Austin, 2006.
- Vallejo Real, Ivette Rossana. "Usos y escenificaciones ante litigios de violencia hacia la mujer *maseual* en Cuetzalan, Puebla", en *Violencia contra las mujeres en contextos urbanos y rurales*. Marta Torres Falcón, compiladora. El Colegio de México, Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer, México, 2004. Pp. 379-414.
- Weber, Max. *Economía y sociedad*. Fondo de Cultura Económico, México, 1967.

Anexo I: Algunos datos sobre familia y mujer

	Santa Eulalia y aldeas cercanas	Nueva Generación Maya, Barillas	Horno de Cal, Cuilco
Tipos de familias	No transnacionales 41% Transnacionales 49% (extensa 47%) Fue transnacional 10%	No transnacionales 52% Transnacionales 44% (extensa 42%) Fue transnacional 4%	No transnacionales 39% Transnacionales 52% (extensa 44%) Fue transnacional 9%
Jefatura femenina	38% 26% por migración y 9% por viudez	22% 13% por migración y 8% por viudez	34% 20% por migración y 9% por viudez
Prop. masculina de la vivienda	80%	87%	75%
Migrantes actualmente	En 48% de los hogares Un 13% de la población	En 43% de los hogares Un 11% de la población	En 51% de los hogares Un 16% de la población
Mujeres migrantes	12% de los migrantes	22% de los migrantes	28% de los migrantes

Fuente: Investigación realizada

Anexo II: Mapa de Guatemala y grupos etno-lingüísticos



Grupos étnico-lingüísticos



- | | | |
|--------------------------------|---------------------------------|------------------------------|
| 1. Barillas | 12. San Antonio Huista | 23. Santa Bárbara |
| 2. San Mateo Ixtatán | 13. Concepción Huista | 24. San Rafael Petzal |
| 3. Nentón | 14. Todos Santos Cuchumatán | 25. Colotenango |
| 4. San Sebastián Coatán | 15. La Democracia | 26. San Ildefonso Ixtahuacán |
| 5. San Miguel Acatán | 16. San Pedro Necta | 27. La Libertad |
| 6. San Rafael La Independencia | 17. Santiago Chimaltenango | 28. Cuilco |
| 7. Santa Eulalia | 18. San Juan Atitán | 29. Tectitán |
| 8. Soloma | 19. San Sebastián Huehuetenango | 30. Aguacatán |
| 9. San Juan Ixcay | 20. Chiantla | 31. San Gaspar Ixchil |
| 10. Jacaltenango | 21. Huehuetenango | |
| 11. Santa Ana Huista | 22. Malacatancito | |

FUENTE: FLACSO - GUATEMALA 2000.