

Mujeres mam, migración y trabajo doméstico en México y Guatemala

Mam women, migration and domestic work in Mexico and Guatemala

Rodrigo Alonso Barraza García,* María Amalia Gracia**

Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial
(CC BY-NC) 4.0 Internacional

Perfiles Latinoamericanos, 29(57) | 2021 | e-ISSN: 2309-4982

DOI: [dx.doi.org/10.18504/pl2957-010-2021](https://doi.org/10.18504/pl2957-010-2021)

Recibido: 18 de noviembre de 2019

Aceptado: 20 de agosto de 2020

Resumen

En este artículo identificamos los impactos de la migración transfronteriza en las identidades y pertenencias de mujeres indígenas mam de San Marcos, Guatemala, las cuales migran transitoriamente para desempeñarse como trabajadoras domésticas en Tapachula, Chiapas. Recuperando la perspectiva de la antropología encarnada, se analiza cómo estas jóvenes representan y *corpórizan* sus identidades étnicas y de género, realizando reajustes durante su ciclo migratorio. Este manejo estratégico las ubica a medio camino entre la vulnerabilidad y la agencia y revela la importancia de la performatividad en la resistencia y resignificación identitaria para mejorar las posibilidades individuales de contratación e integración en la comunidad de destino.

Palabras clave: mujeres, indígenas, migración transfronteriza, identidades étnicas.

Abstract

In this article we identify the impacts of cross-border migration on the identities and ethnicity of indigenous Mam women from San Marcos, Guatemala, who migrate temporarily to do domestic work in Tapachula, Chiapas. From the perspective of incarnated anthropology, the analysis focuses on the ways these young women represent and embody their ethnic and gender identities, making readjustments during their migratory cycle. This strategic management places them halfway between vulnerability and agency and reveals the importance of performativity in resilience and the resignification of identity to improve individual possibilities of recruitment and integration in the destination community.

Keywords: women, indigenous, cross-border migration, ethnic identities.

* Doctor en Estudios de Género y Políticas de Igualdad por la Universidad de Salamanca, España. Oficial de Programas en el Fondo Global para la Niñez | rodrigo.barraza@usal.es | ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4959-7843>

** Doctora en C. Social con especialidad en Sociología por el Colegio de México | magracia@ecosur.mx | ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1920-5618>

Introducción

Desde hace más de cuatro décadas, la región transfronteriza México-Guatemala ha sido el escenario de numerosas batallas semánticas entre actores que intentan incidir sobre sus dinámicas, circulaciones e intercambios. La mayoría de los actores vinculados a las estructuras político-institucionales conciben las fronteras como zonas conflictivas y amenazantes para la seguridad de los Estados nación, recuperando el concepto de frontera como límite o exterioridad constitutiva del control político e identidad nacional de los Estados. Dichos discursos se sustentan en el paradigma *securitizador* (Treviño, 2016) que entiende a las fronteras como espacios violentos y en constante tensión en los que la diferencia se construye, reafirma y jerarquiza continuamente. Desde esta concepción, la principal función de las fronteras es fortificar los límites políticos, étnicos y de clase dentro de una demarcación geográfica específica.

Estos postulados conviven con la progresiva consideración de la región como un espacio abierto al comercio internacional: un enclave regional neoliberal disponible para las necesidades y vaivenes del capital transnacional (Villafuerte, 2004). Amparándose en el discurso de la integración regional y la modernización, los distintos agentes vinculados con las políticas neoliberales buscan legitimar el desmantelamiento de los sistemas sociales y culturales de subsistencia, el despojo territorial, el debilitamiento identitario y la puesta en marcha de políticas extractivas y depredadoras que fomentan y fuerzan los desplazamientos humanos, produciendo así nuevos nichos de explotación y discriminación para la población migrante.

Estas dos concepciones instrumentales y reificantes del espacio fronterizo contrastan con la noción de *transfronteridad* acuñada en épocas más recientes. Lo transfronterizo nos remite a pensar las fronteras como espacios elásticos definidos a partir de la transgresión, la movilidad y el contacto (Tapia-Ladino, 2017). Son espacios dinámicos donde lo periférico adquiere una trascendencia inusitada que desafía la centralidad del Estado nación, dando lugar a la reinención, ambigüedad e hibridez: “las fronteras se habitan, la región transfronteriza se vive” (Jelin, 2000, pp. 333-342). Desde la óptica transfronteriza, las identidades no son ya el resultado de demarcaciones a partir de las cuales se organizan los espacios sociales y se construye una única identidad nacional sino que, por el contrario, son producto de múltiples interacciones sociales, políticas, económicas que tienen lugar en corredores culturales no contenidos completamente por las lógicas estatales y la delimitación fronteriza.

Sin embargo, si pensamos las fronteras únicamente como zonas de contacto o regiones emergentes con una personalidad político-cultural propia, corremos el riesgo de subestimar el papel de los Estados y los efectos de sus políticas, transmitiendo la idea —a todas luces errónea— de que las fronteras no existen. Más aún: podemos cometer el error de pensar que las identidades culturales transfronterizas circulan de manera armónica y sin sufrir impacto o (re)significación alguna.

En este artículo se ponen en diálogo y tensión estas tres posturas —la frontera como límite-fortaleza militar, como enclave neoliberal y como zona de contacto experiencial—, a partir de un análisis etnográfico profundo de la situación de mujeres indígenas mam guatemaltecas dedicadas al trabajo doméstico y de cuidados en la ciudad de Tapachula, Chiapas. Al poner en diálogo-tensión las mencionadas posturas surgieron interrogantes que nos guiaron a lo largo del estudio: ¿de qué manera la circulación transfronteriza impacta la identidad étnica de las mujeres migrantes trabajadoras domésticas y cuáles son las consecuencias reales de dichos impactos?, ¿cuáles son los usos, resignificaciones, negociaciones y entrecruzamientos identitarios que permiten a estas mujeres facilitar su circulación transfronteriza?, ¿cómo se entrelaza la identificación étnica con otras identidades (laborales, de género, entre otras) en este espacio?

Los relatos y trayectorias migratorias y laborales de estas mujeres nos llevaron a recuperar la noción de transfronteridad sin desconocer que, junto a la porosidad, ductilidad y contingencia de los corredores fronterizos, es fundamental visibilizar los conflictos inherentes a la circulación entre y a través de las fronteras, así como los impactos de las movilidades en las identidades étnicas, laborales y de género de las y los sujetos migrantes. Acercarnos a las respuestas nos permitió pensar las identidades étnicas transfronterizas como *estructuras* y como *procesos*, es decir, como el resultado dinámico de múltiples estructuras y discursos hegemónicos en torno a la construcción de lo nacional y, al mismo tiempo, como procesos abiertos en constante transformación, conformados y (re)significados a partir del quehacer cotidiano de las y los migrantes. Desde esta mirada y considerando este caso, entendemos que las estructuras producen violencia y marginación mientras que los procesos llevan a vislumbrar nuevas posibilidades de enriquecimiento cultural de las comunidades transfronterizas.

Estructuras: antecedentes contextuales y teóricos

Para entender los efectos de los distintos sentidos de frontera en las mujeres indígenas mam que se dedican al trabajo doméstico y de cuidados en la ciudad de Tapachula, es necesario referirse a las relaciones estructurales de carácter sociohis-

tórico que explican la conformación y el desarrollo del corredor transfronterizo San Marcos-Tapachula, así como a los procesos de ocupación de dicho espacio por parte del pueblo maya mam, los cuales han contribuido a la conformación de nichos laborales sostenidos en representaciones étnicas y de género.

El pueblo mam en el corredor transfronterizo San Marcos-Tapachula

En un sentido amplio, la región Frontera Sur de México abarca los estados de Chiapas, Tabasco, Campeche y Quintana Roo; la parte que limita con los departamentos guatemaltecos de San Marcos, Huehuetenango, Quiché y Petén tiene una extensión de 960 kilómetros, casi la mitad del total es terrestre y el resto fluvial (Rojas-Wiesner, Fernández, & Ángeles Cruz, 2008).

La región más dinámica en términos ecológicos, económicos y de movilidad poblacional es el territorio conocido como Soconusco, ubicado en la zona más septentrional del estado de Chiapas, a escasos 50 km de la frontera con el departamento de San Marcos, Guatemala (mapa 1). La ciudad de Tapachula, capital política, administrativa y comercial del Soconusco, se constituyó históricamente como un centro urbano alrededor del cual se ha conformado una región binacional integrada por el Soconusco y San Marcos. Al contar con una importante red de establecimientos financieros, comerciales, de comunicación y transporte, Tapachula se sitúa como polo de un importante, dinámico y poroso corredor que estimula la movilidad laboral transfronteriza, tanto estacional como de carácter permanente, de trabajadores agrícolas y otras actividades económicas, y del ingreso de turistas y la entrada de un número indeterminado de migrantes de distintas procedencias que carecen de documentos, la mayoría en tránsito hacia Estados Unidos (Kosygina, Rojas-Wiesner, & Martínez Ortega, 2019).

En este espacio transfronterizo tiene una presencia central el pueblo maya mam¹ que ocupaba la actual Sierra Madre de México y la Sierra de los Cuchumatanes en lo que hoy es Guatemala (mapa 1), donde se desarrolló la civilización maya (Robles-Santana, 2018). En términos históricos, su origen se remonta a la época prehispánica, etapa en la que el señorío mam ocupó un espacio político y social destacado, ejerciendo una influencia cultural profunda sobre los pueblos de la zona. En la actualidad, sus miembros viven en el noroeste de Guatemala, en los departamentos de San Marcos, Huehuetenango y

¹ El vocablo “mam” proviene del quiché *mam*, que significa “padre, abuelo o ancestro”. La lengua mam se habla en 61 municipios de los departamentos de Quetzaltenango, Huehuetenango y San Marcos (Ministerio de Educación de Guatemala). Las/os hablantes de mam, según el censo nacional de 2002 del Instituto Nacional de Estadística de Guatemala, son 617 171 habitantes (Robles-Santana, 2018, p. 7).

Quetzaltenango y en la parte sureste de México, principalmente en la región del Soconusco, aunque con una presencia minoritaria en la costa de Chiapas y en los estados de Quintana Roo y Yucatán. De acuerdo con cifras de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CNDI), la población mam en la frontera sur representa un 43% de la población indígena con 13 859 hablantes (Quintana-Hernández & Rosales, 2006, pp. 133-134).

Esquemáticamente mencionaremos cuatro procesos sociohistóricos que dividieron y fracturaron el área cultural maya y buscaron, con distintas estrategias, la integración de su población a un mercado laboral transfronterizo que ha ido transformándose a medida que las dinámicas migratorias en la región aumentan y se complejizan.

La “invención de la Frontera Sur” y la fractura cultural del área maya: La conquista española provocó una primera demarcación fronteriza que dividió al Virreinato de la Nueva España de la Capitanía General de Guatemala. Por su cercanía geográfica y cultural, Chiapas se incorporó en un primer momento a la región centroamericana, formando parte del “Límite Norte del Reino de Guatemala”. Durante este proceso de *fronterización* primero se exacerbaron y construyeron nuevas identidades y divisiones étnicas que interpretaron la separación territorial y posteriormente se estimuló una primera migración de “indios de buena fe” para contribuir al desarrollo agrícola de la región desde una incorporación productiva subalternizada. La firma del Tratado de Límites entre México y Guatemala en 1882 formalizó y dio contenido legal a dicha fractura, pues la población mam del lado mexicano fue naturalizada y sus tierras fueron declaradas propiedad de la nación. Sin embargo, la continuidad cultural y la oferta de trabajo estacional estimularon la movilidad transfronteriza, dando lugar a un corredor binacional con enorme dinamismo (Ángeles Cruz, 2009).

El redescubrimiento de la región Frontera Sur y sus intentos de incorporación a la vida nacional: Chiapas, que como resultado del proceso de Independencia había pasado a formar parte de Guatemala, fue anexada luego al territorio mexicano y con el gobierno de Porfirio Díaz se la sometió a un proyecto modernizador basado en el establecimiento de fincas agrícolas para el cultivo de café, hule y plátano, principalmente. El trabajo agrícola temporal en el Soconusco se inició aproximadamente en la década de 1870 cuando se instalaron las primeras fincas cafetaleras de la región que generaron las primeras grandes oleadas de migraciones internas —provenientes de las zonas indígenas de los Altos de Chiapas— y la migración temporal centroamericana con un importante núcleo de población maya mam que comenzó a desplazarse al

Soconusco —en ocasiones de manera forzada— para participar de las labores agrícolas en la región.

Más que la comunidad, la finca cafetalera fue por varias décadas el principal espacio de reproducción social de los indígenas fronterizos (Hernández, 2001). La movilidad de la población indígena coincidió con los primeros intentos de construir un sentimiento nacional mexicano, por lo que estos trabajadores fueron sometidos a procesos violentos de aculturación para convertirlos en “campesinos”, anteponiendo su identidad laboral a su identidad étnico-cultural. Dicho proceso de *mexicanización* continuó —e incluso se intensificó— con el triunfo de la Revolución mexicana y generó nuevas fracturas, racismos y estigmatizaciones: los pueblos mayas fronterizos —chuj, jakalteko, q’anjobal y mam— fueron considerados solo de origen guatemalteco en oposición a otros pueblos mayas “mexicanos” —tsotsiles, tseltales y tojolabales de los Altos de Chiapas—, por lo que no solo representaban atraso cultural sino antinacionalismo (Hernández, 2008).

Los múltiples intentos de modernización e integración regional del territorio: A partir de la década de los setenta se abandonó paulatinamente la idea de un México único de carácter mestizo reconociendo su composición pluriétnica y multicultural. Al mismo tiempo, el modelo de apertura productiva y comercial inaugurado por el sistema de fincas se profundizó y adquirió una expresión neoliberal en la búsqueda de aprovechar los vastos recursos naturales de la región y desarrollar proyectos transnacionales de incorporación productiva. En la década de los noventa surgieron nuevas iniciativas (como el Plan Puebla-Panamá o el Proyecto Mesoamérica) que abogaban por la integración económica regional, pero paralelamente comenzaron a resurgir espacios organizativos y de reivindicación de las identidades étnicas “mediante dos procesos simultáneos y a la vez contradictorios: la organización colectiva en torno a la agricultura orgánica y la migración nacional e internacional que ha dinamizado la economía comunitaria” (Hernández, 2008, p. 59). Junto a la activación de procesos de recuperación identitaria se profundiza una movilidad que estimula las economías locales, pero que ensancha las adscripciones identitarias a entornos hasta el momento desconocidos.

Con la crisis de la economía cafetalera, el pueblo mam que históricamente migraba de manera estacional y contaba con redes sociolaborales consolidadas, comenzó a insertarse en nuevos espacios productivos: trabajo de construcción, doméstico o comercio informal. A la vez, se descompuso la migración a las fincas —realizada a nivel familiar para maximizar ingresos—, dando lugar a nuevas migraciones de carácter individual en el que las mujeres adquirieron un rol protagónico.

La expansión y complejización de las dinámicas migratorias: La exacerbación de la violencia urbana en Centroamérica, la depredación ecológica y comunitaria resultante de proyectos neoliberales de desarrollo en la región, la profundización de las inequidades regionales y el desvanecimiento del modelo de bienestar, son algunos de los factores que han estimulado la movilidad desde y hacia Tapachula en las últimas décadas. De ser tradicionalmente una región de tránsito o para el trabajo estacional, se ha convertido paulatinamente en lugar de origen, tránsito, destino y retorno de migraciones nacionales e internacionales. Esta profundización de las dinámicas migratorias coincide con la criminalización y persecución de la población migrante indocumentada: la securitización ha multiplicado los mecanismos de control y contención migratoria y, al combinarse con discriminaciones étnicas y de género de larga data, han aparecido nuevas formas de violencia y explotación dirigidas específicamente a mujeres indígenas migrantes.

Esta breve recapitulación de los procesos de conformación y resignificación de la región conocida como Frontera Sur permite acercarnos a una concepción de lo transfronterizo como un espacio social caracterizado por ser un continuum histórico cultural que trasciende los límites de los Estados nación, un proyecto nacional y un enclave neoliberal.

En el primer sentido, la movilidad y los intercambios transfronterizos contribuyeron a la construcción de sentidos de pertenencia y memoria colectiva del pueblo maya mam: “Acá migramos desde siempre, así es nuestro pueblo, nuestra gente [...] Así hemos ido creciendo, así hemos sobrevivido [...] Somos un pueblo migrante” (Hombre, 58 años, San José Ojetenam, Guatemala).

Más que un desplazamiento, esta movilidad implica una capacidad de situarse en el mundo social y constituir una identidad que permite a los individuos erigir y explicar las relaciones cognitivas del espacio y sociedad (Ramadier *et al.*, 2009).

En cuanto a su característica de proyecto nacional, los múltiples intentos de incorporación productiva de las fronteras y de regulación de los contactos transfronterizos contribuyeron a la fragmentación identitaria del pueblo mam, dando lugar a identidades híbridas, inestables y ambiguas en proceso permanente de negociación: “Después llegaron los controles, ya no era tan fácil cruzar, aunque siguió habiendo trabajo [...] empezó a llegar gente de todos lados y uno aprendió nuevas cosas, los pueblos cambiaron [...] por ejemplo, antes nosotros no sembrábamos café, pero como aprendimos en Tapachula y vimos que se vendía bien luego comenzamos a sembrar en nuestra casa” (Hombre, 58 años, San José Ojetenam).

Progresivamente, la Frontera Sur se ha convertido en un enclave regional de procesos que provienen de dinámicas extraterritoriales, como las políticas

de seguridad que correlacionan a Estados Unidos con México y los múltiples intentos de regionalización comercial del territorio.

Como resultado, las identidades del pueblo mam se desterritorializan (no se ligan a un espacio geográfico concreto) y se convierten en una estrategia para entrar y salir de los espacios transfronterizos de manera segura. De acuerdo con Taube (2013), las configuraciones de la identidad son el resultado de negociaciones de poder y conocimiento de los múltiples espacios por los que se transita. Estas negociaciones se expresan mediante símbolos y performances que realizan los individuos en diferentes momentos tanto en sus comunidades de origen como en las de tránsito y destino: “Ya le sabemos, por dónde movernos, que hacer, que decir [...] una tiene que aprender para seguir moviéndose, para seguir trabajando [...] y hasta con los vecinos, porque luego hay mucha envidia” (Mujer, 29 años, Tacaná).

Desde estos hitos, las identidades transfronterizas se tornan dialécticas puesto que implican la internalización y reproducción de estructuras sociales no limitadas a los espacios geográficos y/o nacionales y, al mismo tiempo, son el resultado de procesos intersubjetivos de confrontación, negociación y resignificación de dichas estructuras.

A medida que los espacios se desterritorializan, la identidad pasa de ser un sentimiento colectivo a convertirse cada vez más en una estrategia de representación para entrar y salir de los intersticios de la modernidad globalizadora.

Mujeres migrantes y trabajo doméstico en la ciudad de Tapachula

A diferencia de los hombres mam que en los últimos años se insertaron de manera más diversificada en las actividades económicas, las mujeres lo hacen en nichos laborales racializados y estructurados a partir del género (Barraza, 2015).

Mientras que mujeres de otras nacionalidades se insertan en el comercio informal o en el trabajo sexual, las indígenas mam tienen en la ciudad de Tapachula un nicho laboral muy específico desarrollado a partir de la migración histórica de mujeres jóvenes indígenas originarias de Guatemala que se establecen de manera temporal para emplearse como trabajadoras domésticas y de cuidados.

La migración orientada al trabajo doméstico para apoyar a la familia (especialmente el estudio de hermanos menores), conocer un lugar distinto (sobre todo una ciudad), obtener recursos propios, continuar con los estudios y escapar de situaciones de violencia intrafamiliar constituyen las principales razones para emigrar (Rojas, Fernández, & Ángeles, 2008): “Yo me fui para ayudar a mis hermanitos, para que puedan estudiar y ellos no tengan que estar

migrando como yo. Para que tengan una mejor vida” (Mujer, 26 años, San José Ojetenam, Guatemala).

Al mismo tiempo notamos cómo se comienza a acentuar la migración de tipo estacional vinculada a los ciclos vacacionales escolares que permite a mujeres jóvenes (14-17 años) trabajar de dos a tres meses por año —de octubre a diciembre— en la ciudad de Tapachula para pagar sus estudios y hacerse de recursos propios; en este sentido, la migración estacional para el trabajo doméstico coincide con una etapa de la vida de mujeres jóvenes que finaliza al momento de contraer matrimonio. Muchas de nuestras entrevistadas realizaron su primera migración siendo menores de edad, acompañadas por algún familiar —el padre o una hermana que ya tenía la experiencia— o alguna amiga. La cercanía y las redes de apoyo juegan un papel preponderante en esta decisión y también de que se tome a una edad cada vez más temprana.

Las mujeres entrevistadas son originarias de Guatemala, específicamente de los departamentos fronterizos de San Marcos, Quetzaltenango, Huehuetenango, Retalhuleu y Alta Verapaz. Estas regiones se caracterizan por ser zonas indígenas conformadas por comunidades semidispersas dedicadas casi exclusivamente al comercio informal o a la agricultura de subsistencia.

Aunque cuentan con permisos migratorios como visitante regional, prácticamente el cien por ciento de estas mujeres ingresan al país sin un permiso oficial de trabajo, y la totalidad de las mujeres entrevistadas menciona que su labor se realiza en condiciones de alta explotación: jornadas extenuantes de más de 12 horas, sueldos que oscilan entre los 1500 y los 2500 pesos mexicanos mensuales (entre 79 y 132 dólares estadounidenses), maltratos, discriminación, amenazas, ausencia total de seguridad social y despidos injustificados.

Identidad(es) en movimiento: algunas consideraciones teóricas

En tanto construcciones sociohistóricas que establecen actos de distinción entre un orden de interioridad-pertenencia y otro de exterioridad-exclusión, las identidades son *relacionales* y al mismo tiempo son *múltiples* —constituidas por variadas pertenencias en constante tensión que pueden ser producidas, activadas o transformadas en momentos o situaciones concretas— y *performativas*, pues se traducen en prácticas concretas saturadas de relaciones de poder que permiten mediar y transitar conflictos sociales.

Esteban-Guitart, Vila, & Bastiani (2010) remarcan que la identidad se sitúa en el intersticio entre la acción individual y la estructura social, puesto que puede retratar tanto una realidad biográfica y vivencial —actos corporizados de los individuos para definirse a sí mismos y dar sentido a sus acciones—, como

una realidad colectiva y sociocultural —basada en la pertenencia a unidades socioculturales y expresada a través de múltiples recursos como la religión, el idioma o la vestimenta.

Según Bari (2002), la identidad étnica es una de las expresiones identitarias más complejas puesto que supone la existencia de características culturales nucleares e históricamente construidas dentro de un grupo o comunidad específica, razón por la cual se construye siempre en términos de oposición y/o exclusión frente a otros sistemas culturales, por lo que es el resultado de la contrastación y la contradicción entre los sujetos y los escenarios en los que interactúan.

Barth (1976) la señala como el resultado de una construcción social que se da dentro de “marcos sociales constringentes que determinan las posiciones de los agentes y se ubica dentro de un sistema de relaciones de poder que oponen y diferencian a un grupo de otro y que, por ende, se construye y reconstruye constantemente en el seno de los intercambios sociales” (En Giménez, 2002, p. 101). De este modo, “las fronteras étnicas no son un espacio de separación sino de inter-agregación de relaciones y experiencias, de ideas y de conocimiento, de sujeción, de resistencia y de lucha” (Bari, 2002, p. 157).

Desde esta perspectiva, la identidad étnica es un concepto sumamente elusivo puesto que a la vez que activa nuevas formas de resistencia basadas en la pertenencia cultural y el territorio construye una idea de otredad que se ha instrumentalizado desde el poder para naturalizar estereotipos, prácticas y nichos sociales racializados.

A pesar de demarcaciones fronterizas que instauran y refuerzan un orden colonial sustentado en la subalternización de las identidades étnicas, los pueblos indígenas transfronterizos han podido construir relaciones inter e intraétnicas —de carácter social, laboral, cultural, entre otras— entre y más allá de las fronteras.

Lo anterior se hace evidente en el corredor transfronterizo México-Guatemala. A pesar de los intentos de apropiación y securitización neoliberal del espacio (Plan Puebla-Panamá, Iniciativa Mérida, Proyecto Mesoamérica, entre otros), este corredor continúa siendo un territorio poroso modelado por múltiples redes y relaciones sociales de intercambio, reciprocidad y resistencia en el que las comunidades indígenas son actores protagónicos que se articulan con otros actores sociales para lograr, entre otras cosas, desactivar la puesta en marcha del “Área de Libre Comercio de las Américas”.

Stuart Hall (1993) habla de “identidades de la diáspora” para referirse a aquellas cuya vida diaria depende de múltiples y constantes interconexiones entre fronteras. Se trata entonces de personas cuya identidad se construye a partir de historias comunes de desplazamiento y migración en las que tienen lugar situaciones cotidianas de racismo y discriminación. Safran (1991), por su parte, define a las identidades en diáspora a partir de que: *a)* mantienen

una memoria, una visión o mito acerca de su lugar de origen, *b*) no son totalmente aceptadas por el país huésped, *c*) contemplan un posible regreso en el momento adecuado, *d*) siguen en cierta medida comprometidas con el mantenimiento y bienestar de su comunidad de origen y *e*) la identidad del grupo está definida de manera importante por su continua relación con su comunidad de origen.

El concepto de identidades de la diáspora nos permite hablar de *identidades étnicas transfronterizas* entendidas como: *a*) identidades que se dispersan y se consolidan a partir de relaciones que se construyen más allá (o a pesar) de las fronteras, *b*) resultados del proceso de construcción y consolidación de los Estados nación, por lo que fungen como una exterioridad constitutiva a los límites (materiales y simbólicos) del Estado, *c*) procesos políticos de recuperación, revitalización y/o resignificación identitaria para lograr ganancias tanto individuales como colectivas en un marco de desatención del Estado de sus derechos fundamentales.

Para el caso de las mujeres mames, su identidad étnica transfronteriza se entrecruza con su identidad de género, dando lugar a múltiples formas de subalternización que las sitúan en un lugar asignado para asumir prácticas y significados sociales (Butler, citada en Córdoba, 2003).

De acuerdo con Cruz (2011, p. 34), “en el contexto de la migración, las representaciones comienzan por la apariencia física de quienes se trasladan y permanecen en espacios culturalmente ajenos y se convierten en los *otros* dentro de la sociedad receptora”.

Como se observará más adelante, las mujeres mames son capaces de “modelar sus cuerpos” y presentarlos de tal manera que exacerben los atributos de otredad —lo que permite aumentar sus posibilidades de contratación en el espacio transfronterizo— o, por el contrario, “disfrazarlos” para disminuir episodios de violencia y maltrato dentro de los espacios domésticos en los que laboran. Así, mediante la “performatividad paródica de su identidad”, dichas mujeres tienen la posibilidad de lograr la eficacia de determinadas estrategias identitarias (Butler, 2001), articulando una política de resistencia con capacidad de agencia y resignificación identitaria.

Al interactuar con otras adscripciones identitarias —como las identificaciones transfronterizas, laborales y de género—, las identidades étnicas activan, reafirman y complejizan múltiples violencias y discriminaciones, a la vez que dinamizan y promueven nuevas resistencias sostenidas en la lucha por el reconocimiento, la recuperación y resignificación de la pertenencia y la vinculación comunitaria transnacional. En estos procesos, las identidades transmutan y sufren distintos reacomodos que pueden ser permanentes o vinculados exclusivamente a un momento o situación coyuntural como el proyecto migratorio.

La antropología encarnada como metodología de investigación

El presente estudio parte de lo que Esteban (2004) denomina “antropología encarnada”. Dicha perspectiva teórica-metodológica intenta superar la idea de que lo social se inscribe en el cuerpo para hablar de lo corporal como proceso material de interacción social, subrayando su dimensión potencial, intencional, intersubjetiva, activa y relacional. Como técnica de investigación etnográfica, esta perspectiva supone prestar atención a las trayectorias corporales de las y los sujetos, abarcando “el análisis de la relación entre los hábitos cotidianos y las experiencias de apropiación vinculadas al uso y la representación del cuerpo y a movimientos específicos” (Aschieri, 2013, pp. 3-4).

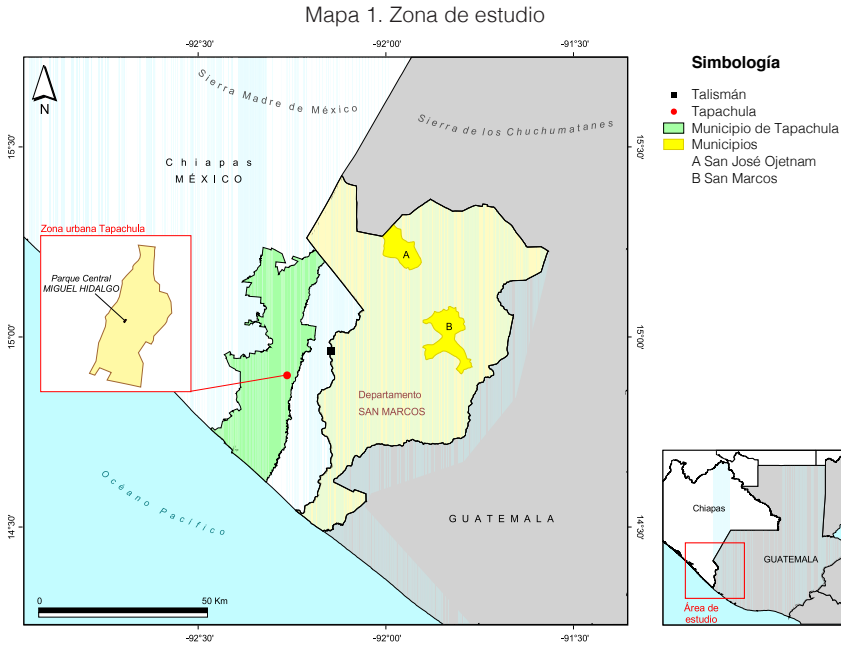
Desde la antropología encarnada, las y los sujetos son “hacedores del mundo y de sí mismos” y no simples espectadores de su vida. Por ende, la atención se centra en mostrar cómo constituyen y (re)significan sus identidades a partir de prácticas, interacciones y experiencias intersubjetivas cotidianas y concretas, atravesadas por los cuerpos.

De este modo, se abandona la noción de *sujetos constituidos* para hablar más bien de *sujetos en constitución* a través de prácticas reguladas sujetas a cambio. Si bien las acciones corporizadas están atadas a disposiciones y hábitos, las mismas también pueden operar creativamente en la redefinición de las condiciones de existencia intersubjetiva (Citro, 2010).

Consideramos que el método etnográfico es una vía insoslayable y muy fructífera para intentar comprender los fenómenos sociales desde la perspectiva de sus miembros entendidos como actores, agentes o sujetos sociales; al centrarse en los individuos y no en los espacios físicos, la transitoriedad de los espacios transfronterizos no supone un problema. Asimismo, en la medida en que posibilita acceder a las formas subjetivas con nociones como corporalidad, identidades y espacio habitado en un contexto de migración étnica, el método etnográfico ayuda a sortear uno de los principales peligros inherentes al estudio de las identidades y las fronteras, es decir, su preconceptualización a partir de términos reificantes y esencialistas que reafirman la idea de las fronteras y las identidades como simples delimitaciones ahistóricas. Recurrir al método etnográfico “encarnado” interpretando y acompañando la movilidad, permite mostrar de qué manera la identidad étnica se entrecruza con otras identidades —como el género y la vinculación laboral— para dar lugar a experiencias dinámicas y diferenciadas en las distintas etapas de circulación transfronteriza: en el origen, durante el tránsito, en el destino y en la experiencia del retorno.

Con estos lineamientos metodológicos, el trabajo de campo abarcó de junio de 2018 a marzo de 2019 y se enfocó en la ciudad de Tapachula, Chiapas. De igual forma, se trabajó a lo largo del corredor transfronterizo que conecta

al departamento de San Marcos, Guatemala —especialmente los municipios de San José Ojetenam y San Marcos— con las ciudades de Frontera Talismán y Tapachula, en Chiapas (mapa 1).



Fuente: Elaboración propia.

Dado que la recopilación de datos se basó en entrevistas semiestructuradas y observaciones etnográficas dirigidas a mujeres migrantes trabajadoras del hogar, la mayor parte de las intervenciones se centraron en el Parque Central Miguel Hidalgo, punto nodal de interacción y socialización de la población migrante en Tapachula, al que acuden las mujeres migrantes guatemaltecas en busca de trabajo y también las mujeres tapachultecas a realizar los procesos de negociación y contratación de las trabajadoras del hogar (mapa 1). Esta realidad propia del parque posibilitó un contacto fluido y constante con las trabajadoras migrantes, permitiendo además atestiguar procesos de contratación y dinámicas de relacionamiento entre trabajadoras y posibles empleadoras. En total, se realizaron 22 entrevistas semiestructuradas con mujeres migrantes de 16 a 25 años que esperaban ser contratadas en dicho parque.

Al mismo tiempo, se recuperaron dos acompañamientos etnográficos realizados en la comunidad de San José Ojetenam, Guatemala, durante los años

2015 y 2016 en el contexto de una tesis doctoral,² en los cuales se acompañó a dos migrantes guatemaltecas trabajadoras del hogar en su circulación transfronteriza y se realizaron entrevistas con familiares y otros actores sociales de envergadura, como el director de la Escuela Secundaria y la responsable de la Oficina de la Mujer en San José Ojetenam.

El propósito principal de estos acompañamientos fue reconstruir los “itinerarios corporales” de las mujeres indígenas transmigrantes dedicadas al trabajo doméstico y de cuidados a fin de subrayar las tensiones e interrelaciones entre la acción social —entendida como acción corporal— y contextos sociales diferentes y múltiples en los que se desenvuelven.

Además del contacto con las mujeres migrantes, se realizó una entrevista a personal del Centro de Derechos Humanos “Fray Matías de Córdova”, así como a dos mujeres empleadoras originarias de Tapachula y a personal del consulado guatemalteco en dicha ciudad.

Procesos: etapas y experiencias de circulación transfronteriza

En el origen: primeras identificaciones transfronterizas

Desde muy temprana edad y debido a la rígida división sexual del trabajo y de los roles sexo-genéricos que aún prevalece al interior de sus comunidades, las mujeres mam tienen seriamente limitadas sus opciones educativas y laborales, además de un acceso restringido a la vida política y sociocomunitaria de sus lugares de pertenencia.

De Lauretis (1989) define la identidad de género como “el conjunto de efectos producidos en los cuerpos, los comportamientos y las relaciones sociales [...] por el despliegue de una tecnología política compleja” (p. 8). Dichos efectos son el resultado de un sistema de significados que correlacionan la diferencia sexual con contenidos culturales de acuerdo a valores o jerarquías, asignando pertenencias e identidades específicas y produciendo una organización y legitimación de la desigualdad social. La identidad de género asigna a los individuos una posición específica dentro de la estructura social, limitando o favoreciendo otras pertenencias o adscripciones identitarias.

Es así que en un primer momento la identidad de género totaliza la experiencia de las jóvenes mam y les asigna un rol en su comunidad: “Casi desde que naces ya te dicen ‘sos mujer’, así que te toca cuidar la casa, atender a tu papá, cuidar a tus hermanitos. Es lo que tienes que hacer pues y si quieres

² Se omite el nombre de la tesis por razones de anonimato en evaluación de pares académicos.

estudiar te dicen: ‘para qué te voy a dar estudio, si después te casas y te vas. Mejor se lo doy a los varones que ellos luego trabajan y me pueden ayudar [...] ya sabes que te toca estar en la casa’” (Mujer, 26 años, San José Ojetenam, Guatemala).

La identidad de género es la identidad que se ejerce y se transmite y que junto con la identidad étnica —sostenida sobre todo en la lengua y el vestido— son instrumentos para lograr la transmisión de estas prácticas o roles de género: “Desde chiquita hablas el idioma, usas el corte, pues así te dicen que tiene que ser. Así tiene que ser una mujer. Y ya cuando aprendes a hablar pues aprender a cocinar, a planchar, a hablar con otras mujeres para que te enseñen” (Mujer, 19 años, Tajumulco, Guatemala).

Sin embargo, la cercanía con México, y el hecho de recordar migraciones estacionales de origen familiar hacia las fincas agrícolas de Tapachula, acercan la posibilidad de asumir una nueva identidad —la identidad de trabajadora transfronteriza— como vía de escape a todas las violencias e inequidades vinculadas a su identidad de género: “Yo me acordé que de chiquita ya había venido a Tapachula, fuimos a cortar café, nos fuimos todos, yo estaba muy chiquita, como 5 años tenía [...] y luego vi que mi prima se fue a Tapachula, ahí a trabajar en una casa, y empezó a tener su dinerito [...] y me dijo vente pues, yo te ayudo a conseguir trabajo, así que les dije a mis papás y me fui. La primera vez me llevó mi prima”. (Mujer, 21 años, Tacaná, Guatemala).

La identidad de trabajadora transfronteriza surge entonces como un *proyecto*, una identidad estratégica que “toman los individuos en determinadas circunstancias y que refleja las posibilidades o modelos que su contexto sociocultural les ofrece” (Juliano, 1992).

Juliano (1992) define las identidades estratégicas como aquellas identificaciones (re)significadas desde un modelo de acción social, que permite a los sujetos adquirir capital social y navegar en escenarios adversos o de alta vulnerabilidad. La identificación como trabajadora transfronteriza permite a estas mujeres abrir (de manera temporal) espacios de autonomía y libertad, puesto que pueden, en primer lugar, abandonar el núcleo doméstico y al mismo tiempo entrar en un sistema de relaciones y redes de socialización entre mujeres jóvenes para multiplicar sus oportunidades laborales y disminuir posibles violencias durante el tránsito fronterizo: “Me fui para ayudar a mi familia, pero también para tener mi dinerito, poder comprarme cositas para mí [...] y porque mis hermanos eran malos conmigo, me pegaban mucho y mi mamá quería que los estuviera atendiendo todo el rato” (Mujer, 21 años, Malacatán).

La identidad estratégica de trabajadora transfronteriza supone, además, la posibilidad de adquirir un primer modelo identitario de carácter social. Es

pues, su primera identidad *procesual*:³ “Ya después te das cuenta de que puedes trabajar, unas por estudiar, otras por tener su dinerito y por ayudar a la familia pues [...] Aquí hay muchas mujeres que se dedican a eso, hasta nuestras mamás de eso trabajaron alguna vez [...] no estás sola, te van enseñando a dónde ir, qué decir, todo. Y ya te vas a la aventura, a ver qué pasa” (risas) (Mujer, 17 años, Malacatán, Guatemala).

La circulación transfronteriza trastoca profundamente las relaciones de género y la división sexual del trabajo dentro de las comunidades de origen mam, abriendo nuevos espacios autonómicos para las mujeres aunque, como veremos en los siguientes apartados, al mismo tiempo da lugar a nuevas representaciones que activan nuevas violencias en el tránsito, destino y retorno.

En el tránsito: el género (re)situado

Si bien los trayectos hacia la ciudad de Tapachula suelen ser cortos —duran en promedio tres horas—, las mujeres mam deben enfrentarse a inéditas situaciones de violencia, especialmente de carácter sexual: “La gente, los hombres te empiezan a decir de cosas, te subes a la combi y ya uno te empieza a hablar, te dice de cosas, que a dónde vas, que él te puede ayudar, que te vayas con él, cosas así [...] también si te vas por el río luego hay gente mala, he conocido muchachas que han violado o que ya luego no se sabe de ellas. Sí, hay que irse con cuidado, más si eres mujer” (Mujer, 26 años, San José Ojetenam, Guatemala).

Así, el proceso de disciplinamiento corporal que se inicia en sus comunidades y se reproduce a través de diferentes tecnologías de género, continúa y se recrudece durante su movilidad. En efecto, la salida de estas mujeres de la esfera familiar/privada activa numerosas sanciones vinculadas a su representación. Sus cuerpos en tránsito son considerados “espacios públicos” susceptibles de apropiación y explotación. Cualquier violencia posterior a su decisión de migrar es vista como el resultado natural de esta transgresión genérica y comunitaria y se condena o responsabiliza a la misma mujer: “A varias de estas muchachitas luego les suceden varias cosas, las violan, las extorsionan. Y es que también se vienen desde muy chiquitas, luego no quieren estudiar o se van a la aventura

³ Al considerar a la identidad como un proceso, identificamos como parte de sus atributos: su carácter colectivo —la acción del sujeto en tanto ente social—, su condición dialéctica —el carácter dinámico de las relaciones sociales contraria a flujos lineales de aculturación y asimilación—, incluyente —no implica un rechazo total a otros valores y culturas diferentes—, su componente histórico —identifica la interacción de procesos internos y externos a través del tiempo bajo la visión de los procesos de larga duración—, y ordenador social —su conocimiento permite una mejor comprensión de los conflictos y fenómenos sociales pasados y presentes.

[...] son un poco inconscientes por así decirlo, por eso luego ahí están las consecuencias” (Cónsul de Guatemala en Tapachula, 2015).

Aunado a la exacerbación de estas violencias propias de su identidad de género, la circulación de estas mujeres comienza a confrontarlas con toda una serie de “dispositivos fronterizos” (Domenech, 2016) que contribuyen a la construcción de sus cuerpos e identidades desde una idea de la otredad o anomalía. Esto se logra exacerbando aquellos rasgos identitarios más particulares para aplicar un proceso de inclusión diferencial que favorezca la explotación del trabajador migrante: “Ya te empiezan a decir muchas cosas, cuando vas pasando hay gente que te grita ‘adiós Marías’, que te dice india, que te dice de cosas, yo creo que piensan que una no entiende el español [...] y ya para cruzar te hacen preguntas, que si a dónde vas, que si de seguro vas a ir a trabajar, que no tienes papeles para eso [...] por eso luego prefiere una pasar por el río, así no la molestan a una” (Mujer, 21 años, Malacatán, Guatemala).

Aparece entonces una primera confrontación con su identidad étnica, construida como la representación de una otredad opuesta a una identidad mestiza mayoritaria en la que la etnicidad funciona como un mecanismo de clasificación y segregación: la separación y reunión de la población en una serie de categorías definidas en términos de “nosotros” y “ellos”. Esta primera clasificación se entrecruza con la identificación como “migrante irregular”,⁴ generando nuevos dispositivos de control y esquemas de relacionamiento subordinados.

Para las mujeres mam, el cruce supone un aprendizaje continuo y múltiples estrategias que se crean y comparten colectivamente: “Tratas de no viajar sola, porque es peligroso. Sobre todo, con las más chiquitas siempre las acompañas, las vas cuidando, les vas explicando por dónde irse, a qué horas, por dónde tomar la combi [...] te sientes un poco más segura y yo sí creo que te molestan un poco menos. Vas aprendiendo y ya luego les enseñas a otras” (Mujer, 26 años, San José Ojetenam).

El análisis del tránsito de las mujeres indígenas mam revela que el cuerpo migrante es el objeto central de las políticas desplegadas en las fronteras fortificadas contemporáneas.

Sin embargo, como nos recuerda Domenech (2016), en ningún momento las personas migrantes son agentes pasivos: “Es su cuerpo el que se opone a la frontera. Pero es su cuerpo el que la atraviesa y la cruza. Las políticas de frontera vienen siempre acompañadas de políticas de cruce: técnicas y estrategias colectivas diseñadas para sortear las mutables reglas de la frontera” (p. 675).

⁴ Pueden obtener la Tarjeta de Visitante Regional en la aduana de entrada a México, pero el hostigamiento por parte de las autoridades migratorias y la imposibilidad de obtener un permiso oficial de trabajo (agravada por ser menores de edad) hacen que muchas elijan cruzar de manera irregular.

En el destino: lo étnico como estrategia

El primero y prácticamente único espacio al que arriban las mujeres mam al cruzar la frontera es el parque Miguel Hidalgo en el centro de la Ciudad de Tapachula.

Dicho lugar funciona como el sitio de contratación por excelencia del trabajo doméstico. Todos los domingos, las mujeres en busca de empleo acuden al parque —generalmente en grupos de tres o más— y circulan por el espacio esperando ser abordadas por una potencial empleadora. Las empleadoras, por su parte, prestan atención a aquellos rasgos o características corporales asociadas comúnmente a las mujeres mam y, por ende, a las trabajadoras domésticas: “Es muy fácil, ha sido así por muchos años creo, si tú andas buscando una muchacha pues te vas al parque un domingo y ahí las ves, paseando o sentadas en grupito [...] sabes que son ellas por su falda, que es muy típica, y por cómo hablan, por cómo se ven pues [...] ya de ahí te acercas y les dices pues el trabajo va a estar así y así y te voy a pagar esto y tal y ya si acepta te la llevas de una vez a tu casa” (Mujer, 36 años, Tapachula, Chiapas).

La construcción de un nicho laboral específico para las mujeres mam atado a su identidad étnica y el proceso de selección de la trabajadora doméstica ideal son el resultado de un proceso de racialización donde, desde la presentación del cuerpo, se construyen “marcadores identitarios” (Hoffmann, 2008), una serie de rasgos específicos que cuentan con una triple utilidad, pues constatan la supuesta “autenticidad” de las identidades contribuyendo a su esencialización, establecen categorías de alteridad y legitiman una “otredad” claramente diferenciada de las identidades o pertenencias mayoritarias. Pero también abren espacios de comunicación entre identidades construyendo nichos laborales y espacios de socialización marcados por la desigualdad.

En ese sentido, la racialización funciona como una operación que inscribe en la biología prácticas culturales de individuos o grupos, naturalizando alteridades y clasificaciones jerárquicas producidas en el marco de relaciones de poder y dominación.

Para el caso de las mujeres mam, la racialización y sexualización de su identidad étnica se traducen en la construcción de corporalidades “de servidumbre” que son, debido a las consideraciones hegemónicas hacia el sexo y la identidad étnica, cuerpos “naturalmente aptos” para el trabajo doméstico: “Las que mejor saben hacer el trabajo son las mujeres de Guatemala, porque son confiables, son buenas trabajadoras, te saben planchar, lavar, hacer de comer [...] una de estas niñas no te va a gritar, no te va a hacer escándalo, no te va a dejar el trabajo tirado porque conoció un muchacho” (Mujer, 36 años, Tapachula, Chiapas).

La racialización da cuenta entonces de un orden colonial donde los cuerpos considerados “ajenos pero laboriosos” —a partir de su racialización y los discursos asociados a la categorización étnica y de género— son los seleccionados para el trabajo doméstico, una labor estigmatizada y sin ningún tipo de reconocimiento social.

Es en el destino, y a partir de su incorporación como trabajadoras domésticas, cuando lo étnico irrumpe como una categoría que define su vivencia transfronteriza: “Ya cuando llegas a Tapachula te das cuenta que eres mam, que hablas diferente, que te vistes diferente, y te tratan diferente [...] te dicen envueltila y se burlan de ti, por eso te juntas más con la gente de tu misma comunidad en los fines de semana” (Mujer, 19 años, Concepción Tutuapa, Guatemala).

Esta representación hegemónica y esencializada de lo étnico es, sin embargo, (re)significada y exacerbada por las mismas mujeres mam para aumentar sus posibilidades de contratación: realizan un performance identitario, acciones, presentaciones y representaciones corporales que posibilitan un uso estratégico de la identidad y abren relaciones de proximidad con otras pertenencias o grupos sociales: “Sí pues, tú ya más o menos sabes lo que andan buscando las patronas, porque ya te lo han contado, entonces te pones tu corte, hablas fuerte en mam con tus amigas para que te escuchen, sí te gusta pintarte, ese día no te pintas, te pones tus trenzas [...] así ya ven que eres de Guatemala, que eres mam, que andas queriendo trabajar” (Mujer, 25 años, San José Ojetenam, Guatemala).

Desde el cuerpo las mujeres van creando/actuando posibilidades que surgen como el resultado de la parodización de sus identidades étnicas. Su identidad étnica, que en un primer momento las expone a un cúmulo importante de violencias durante el tránsito y la llegada a Tapachula, es (re)significada y reajustada para ampliar sus posibilidades de contratación e incorporación en el escenario laboral transfronterizo en la región México-Guatemala.

Sin embargo, es importante mencionar que estos “atributos de otredad” que les permiten maximizar sus posibilidades de contratación van acompañados de otros rasgos o representaciones corporales que resultan indeseables y deben ser eliminados a toda costa. Toda vez que acceden a un núcleo doméstico, a un espacio familiar y privado, las trabajadoras domésticas deben someterse a un proceso de modelaje y disciplinamiento de su imagen corporal. Se da entonces un proceso que permite eliminar aquellos elementos identitarios considerados peligrosos, asegurando la transformación de los cuerpos-otros en cuerpos dóciles (Foucault, 2002) y productivos: “Sí, ya que empiezas a trabajar todo el tiempo te están regañando, todo el tiempo te dicen de cosas [...] que ya no hables en mam, que ya no te vistas así, que te cortes el pelo, que por qué cocinas así, que uses los aparatos” (Mujer, 19 años, Concepción Tutuapa, Guatemala); “Tienes

que decirle que se arregle, enseñarle a hablar bien, pobrecitas, vienen sin saber nada, le toca a una tener paciencia” (Mujer, 47 años, Tapachula, Chiapas).

Al momento de ser contratadas, las mujeres migrantes deben pasar por un periodo de reconducción corporal que ajuste su imagen a las necesidades —estéticas, productivas, de género, entre otras— del paisaje fronterizo. Su incorporación al trabajo doméstico requiere, en gran medida, la domesticación de sus cuerpos y la reificación de sus identidades.

En las prácticas corporales desarrolladas por las mujeres mam dentro de los espacios de contratación y trabajo, encontramos indicios de lo que Foucault (1996) ha llamado “paradoja de la subjetivación”, refiriéndose a que la producción de identidades puede darse en el marco mismo del ejercicio de las relaciones de poder, proceso que “no sólo asegura la subordinación del sujeto a las relaciones de poder, sino que también produce los medios a través de los cuales se transforma en una entidad autoconsciente y un agente” (p. 121).

Desde esta perspectiva, la agencia no implica exclusivamente la resistencia o la resignificación radical, sino que puede ser entendida también como una “modalidad de acción” que incluye el sentido de sí, aspiraciones, proyectos y la capacidad de las personas para mejorar sus posiciones en espacios sociales determinados (Mahmood, 2008). Siguiendo a Mora (2010, p. 235), “la agencia puede estar en el modo en que una determinada norma es acatada, en cómo es vivida y experimentada”.

Moldeando sus cuerpos, adaptándolos a las exigencias (en ocasiones contradictorias) del espacio transfronterizo, las mujeres mam transitan por múltiples esquemas y relaciones de poder, amplificando espacios de negociación y maximizando sus posibilidades de incorporación productiva. Así, construyendo, deconstruyendo y reconstruyendo sus identidades étnicas y de género, dan forma a su identidad de “trabajadora transfronteriza” que es la que más ganancias les supone: “Ya sé cuándo ponerme el corte, cuándo quitármelo, si me puedo maquillar o no [...] ya sé que enfrente de la patrona no voy a hablar mam [...] ya fui aprendiendo muchas cosas y estoy más tranquila, así puedo seguir trabajando y me gano mi dinerito” (Mujer, 25 años, San José Ojetenam, Guatemala).

En el regreso: recuperaciones identitarias

La cercanía a sus comunidades de origen hace que para las mujeres mam dedicadas al trabajo doméstico y de cuidados el retorno sea una experiencia constante. A pesar de la estrecha vinculación con su entorno cultural e identitario de referencia, su movilidad activa múltiples imaginarios y sanciones intraco-

munitarias: “Cuando regresas, en veces sí está difícil, porque te dicen que ya te crees mucho, que ya hablas diferente, que ya te vistes diferente” (Mujer, 26 años, San José Ojetenam). Debido en gran medida a las normas imperantes de género y a la escasa valoración de su trabajo, estas mujeres son censuradas en su comunidad porque abandonan/rechazan el rol asignado socialmente, asumiendo nuevas identificaciones que difieren de su valoración o pertenencia sociocomunitaria: “En veces ya no tienes ganas de regresar tan seguido a tu casa, nomás para visitar a tu familia un ratito y ya, porque luego te molesta la gente, o se te queda viendo feo [...] por cómo te vistes, te dice de cosas, que si ya se te subió [...] yo prefiero no ir y cuando voy no me visto como acá” (Mujer, 19 años, Tajumulco).

Así, en muchas ocasiones se prefiere adecuar el cuerpo a los cánones imperantes en cada espacio social con el fin de facilitar el tránsito, la experiencia transnacional y la vivencia transfronteriza. El cuerpo, y como se presenta, permite a estas mujeres contar con un reservorio de identidades utilizadas de manera estratégica para aumentar el capital político y social en el lugar donde se encuentren. El cuerpo de las mujeres trabajadoras del hogar opera entonces como una “escenificación” que les permite transitar por diferentes realidades, disminuyendo el abuso y la discriminación, tanto en sus comunidades de origen como en las de destino: en el regreso, les permite mantener los lazos con la comunidad de origen, generando sentido de pertenencia e identificación colectiva; así, el cuerpo individualizado y erigido como una estrategia personal, vuelve a tener una connotación social que ayuda a armonizar las identidades: “Lo haces también [vestirte como antes] porque eres de allá, porque también es tu casa, tu gente [...] para que tus papas te reconozcan ¿no? (risas). Cuando estoy allá me dan ganas de ponerme mi corte, porque por más que yo esté acá no me olvido de dónde soy, allá está mi familia” (Mujer, 27 años, San José Ojetenam, Guatemala).

Los continuos reacomodos y presentaciones de su imagen corporal atendiendo a los patrones propios de las comunidades de origen y destino producen entonces una cierta descontextualización: la capacidad de un “camaleonismo” que les permite controlar cómo se presentan ante los demás, qué gestos, qué modalidades y qué estereotipos ocultan o seleccionan posicionándose como sujetos políticos que deciden en función de sus proyectos futuros.

Al mismo tiempo, estas múltiples representaciones identitarias favorecen la apropiación corporal de las mujeres mam, favoreciendo su circulación transfronteriza. En palabras de Lindón (2009), la apropiación del cuerpo posibilita, en cierta manera, la apropiación de los espacios en los que se transita: “Ya después una le agarra gusto (risas) [...] la primera vez sí da un poco de miedo, pero después ya te acostumbras. Si no te gusta como te tratan en

una casa te vas y ya te quedas un tiempito en tu casa y ya después te regresas [...] ya vas yendo y viniendo, ya nomás avisas en tu casa: ‘ya me voy’” (Mujer, 29 años, Tacaná).

La localización y relocalización de los cuerpos de las mujeres en diferentes espacios constituyen en sí mismas un logro que revela capacidad de agencia. En escenarios marcados por la desigualdad y la violencia, como lo son las regiones transfronterizas, los múltiples performances de sus identidades les permite constituirse como “cuerpos de aquí y de allá”: cuerpos agentes y productivos dotados de mecanismos de adaptación que les habilita negociar con el entorno y construir un proyecto de vida al mismo tiempo que transitan por numerosas situaciones de violencia y discriminación.

Conclusiones

Mujeres, indígenas, trabajadoras, migrantes transfronterizas. Desde la perspectiva de la antropología encarnada ha sido posible visualizar múltiples adscripciones identitarias capaces de crear opresión o autonomía dependiendo del contexto y las interacciones construidas. Su identidad étnica puede ser leída de manera dinámica y contingente, resultado de un proceso dual:

- La internalización y reproducción de múltiples estructuras de poder de carácter sociohistórico que se entretajan con otras adscripciones identitarias (género, clase social, estatus migratorio) produciendo circulaciones precarizadas que atraviesan cuerpos.
- La posibilidad de reapropiar y resignificar dichas estructuras desde y con sus cuerpos, adaptando sus identidades al contexto a partir de la experiencia cotidiana y el “habitar el espacio transfronterizo”.

Surgida como proyecto estratégico, la identidad de trabajadora transfronteriza abre espacios de posibilidad y, al mismo tiempo, activa nuevas violencias —debido a su condición étnica y de género— que se reproducen cíclicamente durante la circulación transfronteriza, generando una primera conciencia corporal que puede ser leída en clave de agencia. Dicha identidad *corporizada*, les permite transitar entre estructuras y procesos.

La consideración del cuerpo de las mujeres migrantes trabajadoras domésticas como un producto cultural vivo muestra cómo se involucran creativamente y de múltiples formas en la globalización, en específico en lo que hace “a la política del cuerpo como algo central para la experiencia del lugar y la política de mujeres” (Harcourt & Escobar, 2007, p. 14).

La noción de esencialismo estratégico (Spivak, 2003) resulta muy fructífera pues capta procesos mediante los cuales las mujeres indígenas migrantes se constituyen como sujetos en contextos específicos, resignificando, parodiando y adaptando sus identidades al entorno, lo cual las revitaliza y abre seguramente otras posibilidades por venir.

Referencias

- Ángeles Cruz, H. (2009). Las múltiples dimensiones de la migración internacional en la frontera sur de México. En J. Serrano, & G. Martínez (Eds.), *Una aproximación a las migraciones internacionales en la frontera sur de México* (pp. 21-52). México: ECOSUR.
- Aschieri, P. (2013). *Hacia una etnografía encarnada: La corporalidad del etnógrafo/a como dato en la investigación*. Ponencia presentada en la X Reunión de Antropología del Mercosur "Situarse, actuar, imaginar antropologías desde el Cono Sur". Universidad Nacional de Córdoba.
- Bari, M. C. (2002). La cuestión étnica: aproximación a los conceptos de grupo étnico, identidad étnica, etnicidad y relaciones interétnicas. *Cuadernos de Antropología Social*, (16), 149-163.
- Barraza, R. (2015). Cuerpos que (sí) importan: mujeres migrantes y trabajo doméstico en la frontera sur de México. *Revista Corpo-grafías*, 2(2), 30-49.
- Barth, F. (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras: La organización social de las diferencias culturales*. México: FCE.
- Butler, J. 2001. *Los mecanismos psíquicos del poder*. Madrid: Cátedra.
- Citro, S. (2010). *Cuerpos plurales. Antropología de y desde los cuerpos*. Buenos Aires: Biblos.
- Córdoba, D. (2003). Identidad sexual y performatividad. *Athenea Digital*, (4), 87-96.
- Cruz Salazar, T. (2011). Racismo cultural y representaciones de inmigrantes centroamericanas en Chiapas. *Migraciones Internacionales*, 6(2), 133-157.
- Domenech, P. (2016). Cruzando el cuerpo. Dispositivos de frontera y subjetivación. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, (5), 667-677. doi: <http://dx.doi.org/10.6018/daimon/269651>
- Esteban, M. L. (2004). Antropología encarnada. Antropología desde una misma. *Papeles del CEIC*, (12), 1-21.

- Esteban-Guitart, M., Vila, I., & Bastiani, J. (2010). El carácter fronterizo de las identidades: el caso de Chiapas. *Aposta Revista de Ciencias Sociales*, (44), 1-19.
- De Lauretis, T. (1989). *Technologies of gender. Essays on theory, film and fiction*. Londres: Macmillan.
- Foucault, M. (2002). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1996). *Hermenéutica del sujeto*. Buenos Aires: Altamira.
- Giménez, G. (2002). Paradigmas de la identidad. En A. Amparan (Ed.), *Sociología de la identidad* (pp. 35-60). México: Porrúa.
- Giménez, G. (2000). Identidades étnicas: estado de la cuestión. En L. Reina (Coord.), *Los retos de la etnicidad en los Estados-nación del siglo XXI* (pp. 45-70). México: CIESAS/Porrúa.
- Hall, S. 1993. Cultural identity and diaspora. En P. Williams, & L. Chrisman (Eds.), *Colonial discourse & postcolonial theory: A reader* (pp. 227-237). Harvester: Wheatsheaf.
- Harcourt, W., & Escobar, A. (Eds.). (2007). *Las mujeres y las políticas del lugar*. México: PUEG-UNAM.
- Hernández Castillo, R. (2008). La construcción histórica de la cultura mam. En R. Hernández Castillo (Ed.), *Procesos contemporáneos de conformación de identidades indígenas en la frontera sur de Chiapas* (pp. 60-67). México: CDI.
- Hernández Castillo, R. (2001). *La otra frontera: identidades múltiples en el Chiapas pos-colonial*. México: CIESAS/Porrúa.
- Hoffmann, O. (2008). Entre etnización y racialización: los avatares de la identificación entre los afrodescendientes en México. En A. Castellanos (Ed.), *Racismo e identidades. Sudáfrica y afrodescendientes en las Américas* (pp. 163-175). México: División de Ciencias Sociales y Humanidades, UAM-Iztapalapa.
- Jelin, E. (2000). Fronteras, naciones, género: un comentario. En A. Grimson (Comp.), *Fronteras, naciones e identidades: la periferia como centro* (pp. 333-342). Buenos Aires: La Crujía.
- Juliano, D. (1992). Estrategias de elaboración de la identidad. En C. Hidalgo, & L. Tamagno (Comps.), *Etnicidad e identidad* (pp. 50-63). Buenos Aires: CEAL.
- Kosygina, L., Rojas-Wiesner, M., & Martínez, J. (2019). Movilidad, no-ciudadanía, racialización: Novosibirsk (Rusia)-Tapachula (México). *Revista Mexicana de Sociología*, 81(2), 275-299.
- Lindón, A. (2009). La construcción socioespacial de la ciudad: el sujeto cuerpo y el sujeto sentimiento. *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, 1(1), 6-20.

- Mahmood, S. (2008). Teoría feminista y el agente social dócil: algunas reflexiones sobre el renacimiento islámico en Egipto. En L. Suárez Navaz, & R. Hernández Castillo (Eds.), *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes* (pp. 165-22). Madrid: Cátedra.
- Mora, A. S. (2010). Entre las zapatillas de punta y los pies descalzos. Incorporación, experiencia corporizada y agencia en el aprendizaje de danza clásica y contemporánea. En S. Citro (Comp.), *Cuerpos plurales: Antropología de y desde los cuerpos*. Buenos Aires: Biblos.
- Quintana-Hernández, F., & Rosales, R. (2006). *Mames de Chiapas. Pueblos indígenas del México contemporáneo*. México: CDI.
- Ramadier, T., Lannoy, P., Depeau, S., Carpentier, S., & Enaud, E. (2009). Vers l'hypothèse d'une identité de déplacement: Congruence entre espace social, cognitif et géographique. En P. Grandjean (Dir.), *Construction identitaire et espace* (75-94). Coll. Géographie et cultures, L'Harmattan.
- Robles-Santana, M. A. (2018). Acercamiento a la histórica migración de mujeres indígenas Mam de Guatemala a las fincas cafetaleras de Chiapas (México). Análisis de su situación actual. *Jangwa Pana: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 17(3). doi: <https://doi.org/10.21676/16574923.2489>
- Rojas Wiesner, M., Fernández, C., & Ángeles, H. (2008). Trabajo y migración femenina en la frontera sur de México. En G. Herrera, & J. Ramírez (Eds.), *América Latina migrante: estado, familias, identidades* (pp. 141-158). Quito: Flacso Ecuador.
- Safran, W. (1991). Diasporas in modern societies: Myth of homeland and return. *Diaspora*, 1(1), 83-99. doi: <http://dx.doi.org/10.1353/dsp.1991.0004>
- Spivak, G. (2003). ¿Puede hablar el subalterno? *Revista Colombiana de Antropología*, (39), 297-364.
- Tapia-Ladino, M. (2017). Las fronteras, la movilidad y lo transfronterizo: reflexiones para un debate. *Estudios Fronterizos*, 18(37), 61-80. <https://doi.org/10.21670/ref.2017.37.a04>
- Taube, R. (2013). Foreign Characters: Visualizing Identity in the Guatemalan Highlands in the Twenty-First Century. En G. Cook, & T. Offit (Eds.), *Indigenous religion and cultural performance in the new Maya world*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Treviño Rangel, J. (2016). ¿De qué hablamos cuando hablamos de la "securitización" de la migración internacional en México?: una crítica. *Foro Internacional*, 56(2), 253-291.
- Villafuerte-Solís, D. (2004). *La frontera sur de México. Del TLC México-Centroamérica al Plan Puebla Panamá*. México: Plaza y Valdés.

