



**El Colegio  
de la Frontera  
Norte**

**“OAXAMERICANS”: LA CONSTRUCCIÓN DE LA  
IDENTIDAD ÉTNICA EN LAS Y LOS JÓVENES DE  
ORIGEN INDÍGENA DE OAXACA EN MADERA Y  
FRESNO, CALIFORNIA, ESTADOS UNIDOS.**

Tesis presentada por

**María Eugenia Hernández Morales**

para obtener el grado de

**MAESTRA EN ESTUDIOS CULTURALES**

Tijuana, B. C., México

2012

**Soy Mixteco**

no soy Mestizo

no soy Azteca

Soy Mixteco

Soy de Oaxaca

My roots come from **THOSE** indigenous people whose brilliance invented **MAIZ!**

I have endured just like Joaquin

Difference is I have one more oppressor

Los Espanoles venieron y le robaron a los Mexica.

La **Raza** ahora tambien roba, nuestra

identidad al decir los oaxacitas

**LOS MIXTECOS, ZAPOTECOS, LA GENTE INDIGENA!**

The mind of the oppressor anda suelto como el diablo

My deep dark skin is not accepted here not even en mi querido Mexico

My native language has almost perished

Spanish and English now breathe

I have become my own oppressor

I have been told repeatedly and have come to believe ...

**UNTIL NOW**

**ES TIEMPO!**

Regain

The mind has not yet perished. La cultura is still here

just have to water it, nurture, seek it! El sol es vida

Luz es **VERDAD**

La oscuridad ya no tiene lugar entre mi gente

Now is the time to look into the **eyes** of my father

and scrape away the lies

Los **insultos** que esta socieda le aventado

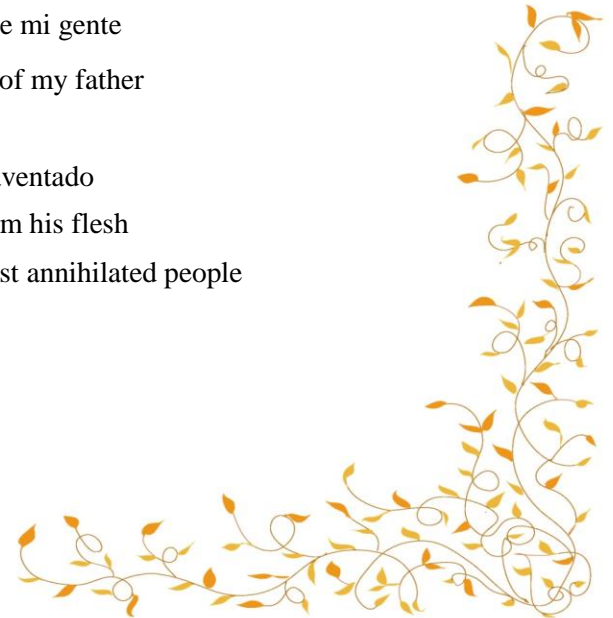
Because I am him, I am his blood, I am his flesh

I owe it to him to **reclaim** an almost just almost annihilated people

*“Soy Mixteco”*

Poema de Juanita Pérez

Febrero de 2012, Fresno, California.



## DEDICATORIA

*A la memoria de mi madre  
Juana Morales Jiménez*

*Porque al recordarla,  
suspiro ese olor a infancia alegre  
que fortaleció el alma y el corazón  
en este camino por el Norte...*

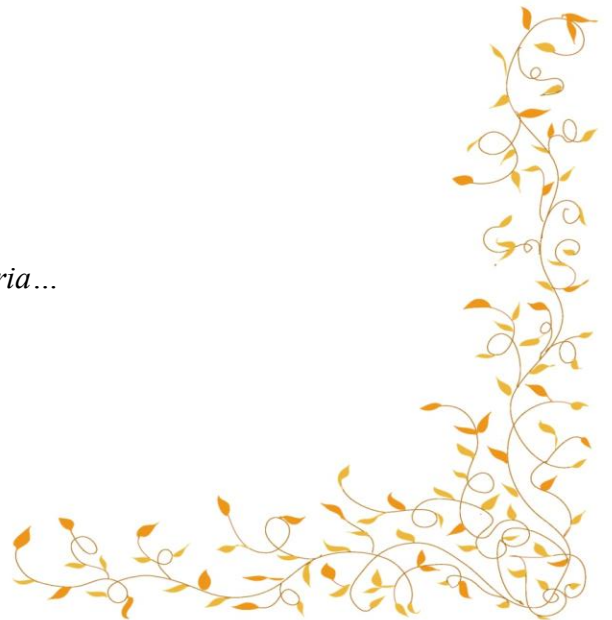
*A*

*Víctor Vásquez Quintas*

*Por la esencia de nuestra historia,  
la complicidad que nos une  
y el impulso vital que nos trajo a Tijuana...*

*Para*

*Las y los jóvenes que dieron voz a esta historia...*



## AGRADECIMIENTOS

Esta investigación fue posible gracias a las instituciones que apoyaron para que se realizara, el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología y El Colegio de la Frontera Norte.

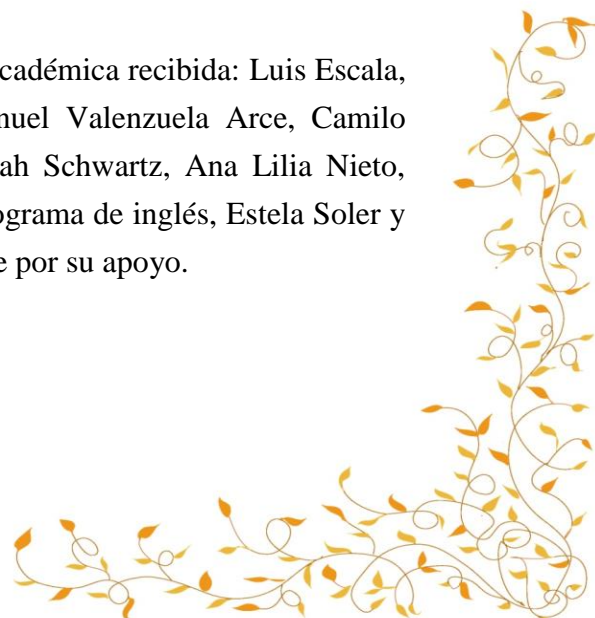
Por supuesto, agradezco a mi familia, a mi padre Antonio Hernández y mi tía Soledad Morales, por su apoyo incondicional. A mis bellos hermanos, Darinka del Carmen por ser la mejor hermana del mundo y auxiliarme en la transcripción de las entrevistas, diseño y mapas que acompañan este trabajo, así como en darme fortaleza a distancia. Ulises Ramón, Juan Antonio y Montserrat por darme la inspiración en seguir. También a mis hermosos sobrinos Regina y Emilio por regalarme sonrisas y abrazos en las breves estancias en mi querido Oaxaca.

Mi gratitud a las colegas Durga y Magaly quienes también me ayudaron en el arduo proceso de transcripción para lograr terminar el procesamiento de las entrevistas.

Un agradecimiento especial a Víctor por ser parte de mi historia, sostenerme mental y emocionalmente en las largas noches de escritura, escuchar y debatir las ideas para este trabajo, así también por corregir mis estilos.

Agradezco a la Dra. Laura Velasco, por su orientación académica, sugerencias y críticas que dan forma a esta investigación, pero sobre todo por su paciencia comprensión y apoyo en los momentos más desesperantes. A la Dra. María Dolores Paris por su interés en este estudio y sus valiosos comentarios que hicieron mejorar la primera versión, así como a la Dra. Martha Judith Sánchez por sus puntuales sugerencias.

Reconocimiento a mis profesores por la formación académica recibida: Luis Escala, Miguel Olmos, Elizabeth Maier, Olga Odgers, José Manuel Valenzuela Arce, Camilo Contreras, Lawrence Taylor, Christine Von Glascoe, Norah Schwartz, Ana Lilia Nieto, Marlene Solís y Guillermo Alonso. A los profesores del programa de inglés, Estela Soler y Francisco Valencia por su comprensión, y por último a Irene por su apoyo.



Extrañaré a “*los poison*”, gracias por la reciprocidad, compañía y risas que hicieron llevadera vivir la frontera.

Merecen mi profundo agradecimiento a las y los jóvenes quienes gentilmente me compartieron una parte de su historia.

En Madera, a Juan Santiago quién sin su ayuda no hubiera sido posible realizar el trabajo de campo. También a Ana María por las pláticas profundas y ayudarme a conseguir la estancia con Don Pablo y Doña Gaby, a ellos agradezco la confianza por abrirme las puertas de su casa. Igualmente a Fidel, Armida, Katherin, David, José, Rachel, Minerva, Cresencia, Elsa, Martha y Lucía.

En Fresno, gracias a Sarait Martínez por interesarse en el trabajo y apoyarme con sus contactos. Asimismo, a las y los jóvenes quienes me concedieron el tiempo para platicar con ellos, quienes son: Juanita, Miguel, Eligio, Angie y Raymundo. Por último quiero también agradecer a Irma Luna y Leoncio Vásquez por acceder a elaborarles una entrevista.

Esta investigación estará justificada si logra captar, al menos en parte, la profunda complejidad de las historias y experiencias de vida de las y los jóvenes a quienes he mencionado.

Finalmente agradezco a quien de una u otra forma tuvieron que ver con la realización de este trabajo.



## RESUMEN

El presente estudio se ubica en el campo de los estudios culturales y profundiza en el entendimiento del fenómeno migratorio indígena oaxaqueño contemporáneo. El objetivo es comprender la construcción de referentes simbólicos y significados de la diferencia cultural, en intersección con condicionantes de género, generación y etnicidad en las y los jóvenes de origen indígena de Oaxaca en los condados de Madera y Fresno, California, Estados Unidos. Se recurre a la perspectiva transnacional, a la teoría de las identidades étnicas y a la teoría de la interseccionalidad desde una aproximación. A través del método biográfico del relato de vida y la observación participante, se presentan los testimonios que conforman el análisis que comprende dos dimensiones: por un lado, la diferencia hacia el origen étnico de los padres y ancestros; y por el otro, en relación con los contemporáneos. Se concluye que estos jóvenes se posicionan estratégicamente para conformar su adscripción o distanciamiento hacia el origen étnico de los padres y ancestros, basados en la reflexión crítica de beneficios y ventajas presentes en los diferentes ámbitos en los que participan. En este contexto, aparece una negociación de atributos de pertenencia étnica, construyendo así una relación simbólicamente ambigua con el origen que les permite oscilar y tener estrategias múltiples de adscripción étnica de forma pragmática. Lo anterior, explicado por el proceso de socialización que han llevado al vivir en Estados Unidos donde domina una lógica de exclusión, discriminación y racialización.

*Palabras clave: Migración transnacional indígena, diferencia cultural, identidad étnica, género, generación, jóvenes.*

## ABSTRACT

The present study is located in the field of cultural studies and deepens the understanding of the phenomenon of contemporary Oaxacan indigenous migration. The aim is to understand the construction of symbolic references and meanings of cultural difference intersect with gender conditioning, generation and ethnicity on young people of indigenous origin of Oaxaca in the counties of Madera and Fresno, California, United States. It relies on the transnational perspective, the theory of ethnic identities and the intersectionality theory from an approximation. Through the method of the biographical life story and the participant observation, presents the testimonies that make up the analysis that comprises two dimensions: on the one hand, the difference to the ethnic origin of parents and ancestors; and on the other hand, in relation with contemporaries. It is concluded that these young people are positioned strategically to conform their secondment or alienation towards the ethnic origin of parents and ancestors, based on the critical reflection of benefits and advantages in the different areas in which participating. In this context, appears a negotiation of attributes of ethnicity, thus building a symbolically ambiguous relationship with the source that enables them to swing and have multiple strategies of ethnic affiliation in a pragmatic way. The foregoing, explained by the process of socialization that they lives in the United States where it dominates the logic of exclusion, discrimination and racialization.

*Keywords: indigenous transnational migration, cultural difference, ethnicity, gender, generation, young people.*

# ÍNDICE

## **Introducción.**

1. Antecedentes del estudio .....	1
2. Planteamiento del problema de investigación .....	2
2.1 Objetivo general .....	6
2.2 Objetivos específicos .....	6
3. Hipótesis .....	6
4. Justificación .....	7
5. Apunte metodológico .....	9
6. Presentación de las y los jóvenes ¿Quiénes son? .....	10
7. Descripción de los capítulos .....	12

## **CAPÍTULO I.**

### **Marco teórico -conceptual para el estudio de la identidad étnica en las hijas e hijos de inmigrantes indígenas de Oaxaca en Estados Unidos .....**

14

1. La perspectiva transnacional .....	15
2. Estudios sobre las generaciones de inmigrantes en Estados Unidos .....	21
3. Teoría de las identidades étnicas .....	26
4. Aproximación a la teoría de la interseccionalidad .....	37
4.1 El concepto de género .....	39
4.2 Sobre la generacion y juventud .....	42

## **CAPÍTULO II. Estrategia Metodológica .....**

45

1. Fase preparatoria .....	47
1.1 Definición del método narrativo y biográfico .....	47
1.2 Herramientas y técnicas metodológicas .....	49
1.3 Definición de los sujetos de estudio .....	50

2. Fase de trabajo de campo.....	53
2.1 Acceso al campo.....	53
2.2 Realización de relato de vida.....	53
2.3 Resultados del trabajo de campo.....	54
2.4 Colaboración y acompañamiento de los sujetos en actividades cotidianas y/o festivas.....	55
2.5 Principales problemas en la realización del trabajo de campo.....	55
3. Fase analítica.....	56
3.1 Sistematización de las entrevistas.....	56
3.2 Análisis del relato de vida.....	57
4. Fase informativa.....	58

### **CAPÍTULO III.**

<b>Marco contextual. Oaxaca, México- Madera y Fresno, California, Estados Unidos.....</b>	<b>59</b>
1. Oaxaca, México. Lugar de origen.....	60
2. Antecedentes históricos de la migración de indígenas oaxaqueños a California.....	68
3. Los condados de Madera y Fresno, California, Estados Unidos.....	75

### **CAPÍTULO IV.**

<b>Ancestralidad y diferencia cultural: “<i>Caminando por toda esta historia</i>”.....</b>	<b>80</b>
1. El lugar de origen y la historia: “ <i>Donde inició toda esta lumbre que         creó el fuego</i> ”.....	81
2. Las formas de organización de la vida comunitaria.....	102
2.1 La tradición y la costumbre: “ <i>¡Eso ya es machismo!</i> ”.....	103
2.2 El sistema de cargos cívico- religioso: “ <i>No hay jóvenes, siempre                 son los mismos</i> ”.....	109
2.3 La práctica del tequio: “ <i>Desde tiempos inmemorables</i> ”.....	113
3. La lengua indígena: “ <i>¿Quiénes van a ser los indígenas?</i> ”.....	116



## CAPÍTULO V.

### Discriminación y diferencia cultural: Vivir la etnicidad, el género

y la generación en Estados Unidos: “*No me llames oaxaquita*” ..... 128

1. Armida: “*Oh, no te preocupes, a esos el año que viene los mandamos a la escuela de cholos*” ..... 132

2. Ana María: “*Aprendes a vivir con eso, es parte de tu día a día, cuando miras el racismo, te lo tragas y dices ni modo*” ..... 135

3. Miguel: “*Llegó el momento que me dio pena y vergüenza decir que yo era de Oaxaca*” ..... 138

4. José: “*Se burlaban de mi identidad, decían: chaparrito, morenito, oaxaquita*” ..... 140

5. Fidel: “*El lema es: Lo que no nos gusta y lo tenemos que hacer. Esa es mi realidad*” ..... 142

6. La auto-adscripción étnica: “*¿De dónde soy?*” ..... 147

Conclusiones ..... 159

Bibliografía.....169

Entrevistas citadas .....180

Anexos ..... I

## ÍNDICE DE CUADROS

Cuadro 1. Perfil general de las y los jóvenes entrevistados .....	I
Cuadro 2. Comunidades de origen étnico en Oaxaca .....	V
Cuadro 3. Agrupaciones en donde participan las y los jóvenes .....	V
Cuadro 4. Tipología de cohortes generacionales en Estados Unidos .....	VI
Cuadro 5. Operacionalización de los conceptos .....	VII
Cuadro 6. Ejes de análisis.....	57

## ÍNDICE DE MAPAS

Mapa 1. Oaxaca. Localización de los grupos étnicos, Mixteco, Zapoteco y Triqui en las regiones de Oaxaca .....	62
Mapa 2. Ubicación geográfica de Madera y Fresno, California. ....	75

# INTRODUCCIÓN

Este trabajo muestra los resultados de investigación que permiten comprender el complejo proceso de construcción de la identidad étnica, en intersección de sus condicionantes de género, generación y etnicidad, en las y los jóvenes de origen indígena de Oaxaca que ha crecido y viven en Madera y Fresno, California en Estados Unidos. A continuación, se expresan los antecedentes que originaron el estudio, el planteamiento del problema de investigación, seguido de los objetivos, la hipótesis y la justificación que sustenta lo anterior. Posteriormente, se refiere brevemente la estrategia metodológica y la presentación de las y los jóvenes protagonistas de este trabajo, finalizando con la descripción del contenido de los capítulos que lo integran.

## **1. Antecedentes del estudio.**

Durante la investigación realizada entre 2006 y 2008 en la comunidad de San Juan Mixtepec, en la región Mixteca de Oaxaca y donde gran parte de la población ha migrado hacia los Estados Unidos, se efectuó un análisis para comprender los principales motivos que tienen las y los jóvenes en la decisión de migrar a ese país, así como detectar los efectos que el fenómeno ha traído para la comunidad de origen.

Como resultado del estudio, se pudo develar que las razones del desplazamiento de estos jóvenes no se reduce a razones económicas, sino que también está ligado a una cosmovisión de prestigio social y a la configuración de expectativas de vida diferentes a las de sus padres, que a su vez, están influenciadas por un imaginario de lo que dicen, cuentan y murmuran que se llega a vivir en el vecino país del Norte.

Al hacer el análisis, resultó posible comprender que la construcción del sentido de pertenencia étnica adquiere gran importancia al vivir en un país ajeno que es tan diverso culturalmente.

En general, se observó que las y los jóvenes indígenas reafirman su identidad étnica construida a partir de las relaciones que establecen con otras personas en el lugar de destino y con quienes interactúan de formas diversas. También, se pudo documentar la adopción de códigos relacionados a la moda y forma de vida estadounidense, lo que hace ver la relevancia de estudiar el surgimiento de novedosos marcos referenciales para entender las nuevas formas de adscripciones de identidad étnica.

Dicho lo anterior, y con la necesidad de seguir profundizando en el entendimiento de las realidades particulares que el complejo fenómeno migratorio indígena conlleva, este estudio intenta ser una aporte para comprender la construcción de la identidad étnica de las nuevas generaciones nacidas y/o socializadas en Estados Unidos. Es decir, las hijas e hijos de inmigrantes indígenas oaxaqueños que viven específicamente en Madera y Fresno, California; resultado de las migraciones que intensivamente, desde los años ochenta del siglo pasado, realizaron sus padres y que estuvieron motivadas principalmente por razones económicas.

Según Portes (2005: 75), sólo en los últimos años se ha centrado la atención en estudiar a las hijas e hijos de inmigrantes latinos que viven en Estados Unidos, ya que están pasando por un rápido proceso de aculturación y asimilación a la sociedad estadounidense. Algo que significa un proceso determinante, pues a comparación de sus padres, estos jóvenes que son nacidos y/o llegaron en la infancia, están enteramente impregnados de la cultura y aspiraciones estadounidenses, por lo que en su mayoría, están ahí para quedarse (Portes, 2005).

Así, en términos culturales, estas nuevas generaciones serán determinantes para la continuidad y renovación étnica y cultural, situándose en los espacios de disputa simbólica de la sociedad estadounidense del futuro. Resultando así que sus modos de adaptación jugarán un papel decisivo “en el destino de los grupos étnicos que la inmigración contemporánea ha creado” y un rol determinante en la política y economía de Estados Unidos (Portes, 2005:75). Con estos antecedentes, enseguida se presenta el planteamiento del problema de investigación.

## **2. Planteamiento del problema de investigación.**

En la actualidad, los mexicanos constituyen el mayor grupo de inmigrantes en Estados Unidos. Según Alejandro Portes (2010) el censo del año 2000 contó a 9.2 millones de

inmigrantes mexicanos, al mismo tiempo que la población de origen mexicano alcanzó la cifra de 20.6 millones o casi las dos terceras partes de todos los hispanos. Por lo tanto, es el segmento de la población estadounidense de crecimiento más rápido (Portes, 2010: 107).

Para la migración indígena el convenio laboral entre Estados Unidos y México, conocido como el Programa Bracero (1942-1964), es un antecedente importante porque vinculó a estas poblaciones con el trabajo agrícola en un patrón de movilidad temporal (Sánchez, 2007; Paris, 2004; Fox y Rivera-Salgado, 2004; Velasco, 2002). Tal acuerdo incorporó a hombres jóvenes que iban a trabajar en cosechas y otras tareas agrícolas (mano de obra cíclica), que tras un periodo de tiempo regresaban a sus localidades de origen (Durand y Massey, 2003:59).

Posteriormente, a consecuencia de la ley de inmigración de Estados Unidos creada en 1986, el Acta de Control y Reforma de Inmigración (IRCA por sus siglas en inglés)<sup>1</sup>, cuyo objetivo principal fue reducir los flujos migratorios de mexicanos a través de la legalización de quienes ya se encontraban en Estados Unidos, se produjo la residencia legal de más de dos millones de inmigrantes mexicanos. Esta amnistía hizo posible que los familiares de los beneficiados se reunieran con ellos, lo que contribuyó a elevar considerablemente el tamaño de la población mexicana en el país (Durand y Massey, 2003: 56-59).

A principios de los años noventa del siglo pasado se llevó a cabo la reunificación familiar de migrantes oaxaqueños beneficiados por la amnistía, quienes se llevaron consigo a sus hijas e hijos pequeños, esto, dada la pobreza en la que se encontraban muchas de sus familias en las comunidades indígenas de Oaxaca. A la par, ya asentados en el territorio estadounidense, se observó también el nacimiento de una nueva generación. Es necesario señalar que no todos los migrantes oaxaqueños se vieron favorecidos con esta amnistía, por lo que parte de la población mantuvo un continuo flujo hacia Estados Unidos en condiciones de ilegalidad. En este caso, al establecerse los padres en el país mandaron traer a sus hijas e hijos que se encontraban viviendo en la comunidad, mismos que en la actualidad, algunos no cuentan con documentos legales que les permitan trabajar o estudiar.

---

<sup>1</sup> *Immigrant Reform and Control Act (IRCA)*.

En los dos casos mencionados, las y los jóvenes de descendencia indígena oaxaqueña enfrentan enormes barreras para estudiar, ingresar a la universidad y/o mejorar su situación familiar. De acuerdo con Portes (2010), “la migración internacional constituye una fuerza transformadora de gran magnitud que origina cambios sociales, no sólo en las sociedades de origen y de recepción, sino sobre todo entre los propios inmigrantes y sus descendientes” (Portes, 2010: 363).

Atendiendo lo anterior, la preocupación central del presente estudio es comprender los desafíos que encaran estos jóvenes de descendencia indígena de Oaxaca que han crecido y viven en Estados Unidos y sus procesos de etnización con dobles marcos estatales donde lo étnico tiene significados distintos.

Por una parte, las y los jóvenes han heredado de sus padres el bagaje cultural étnico que refiere a cuestiones emblemáticas del pasado común, el parentesco, la tradición, la costumbre y el idioma; algo que evoca una particular cosmovisión étnica diferente al lugar donde viven. En este tema, diversos estudiosos han señalado el proceso de asimilación y aculturación en el cual se encuentran inmersos diversas generaciones de inmigrantes en Estados Unidos y que tiene como base el proceso de racialización que permea la vida social en este contexto (López y Stanton-Salazar, 2001; Levitt y Waters, 2002; Gibson, *et.al*, 2004; Pérez, 2009; Alba y Waters, 2010; Portes y Rumbaut, 2011).

En ese sentido, es pertinente preguntarse lo siguiente: ¿Cuáles son los referentes simbólicos y los significados que las y los jóvenes de descendencia indígena de Oaxaca asocian con el origen étnico de sus padres y ancestros y desde los cuáles construyen su diferencia generacional en yuxtaposición con su género?

Asimismo, ya que estos jóvenes están realizando sus vidas en Estados Unidos, tienen la necesidad de encarar un ambiente de confianza que les aporte certidumbre en los ámbitos donde interactúan en su vida cotidiana con otros jóvenes, quienes son sus contemporáneos. Según Portes (2010), hay tres desafíos importantes que tienen que encarar las hijas e hijos de inmigrantes en el contexto histórico actual: Primero, la persistencia de la discriminación racial; segundo, el camino hacia el mercado laboral americano y su creciente desigualdad; y tercero, los estilos de vida alternativos en los barrios estadounidenses, donde el consumo de drogas y la pertenencia a bandas callejeras es una realidad constante (Portes, 2010: 203).

Dentro de este horizonte, ¿cómo interpretan las y los jóvenes de descendencia indígena oaxaqueña los significados de su origen étnico, mismo que seleccionan y utilizan en sus prácticas cotidianas para diferenciarse de sus contemporáneos en yuxtaposición con su género?

De acuerdo con Portes y Rumbaut (2011) “todos los hijos e hijas de los inmigrantes se hallan ineludiblemente inmersos en un proceso subyacente del que son, al mismo tiempo, plenamente conscientes: el de comprender quiénes son y el de encontrar un lugar significativo en una sociedad de la que son sus miembros más recientes” (Portes y Rumbaut, 2011: 253). Así, el proceso de autoidentificación étnica es más complejo pues la definición de sí mismos tiene múltiples referencias, pues se sitúan en dos mundos culturales diferentes (Portes y Rumbaut, 2011:212). Por lo tanto, responder a las dos preguntas anteriores lleva a articular una tercera: ¿cómo es que la diferencia generacional con respecto a sus ancestros y contemporáneos da sentido, según su género, a su identidad?

Ante este panorama, la pregunta general que guía el estudio es saber:¿De qué manera las y los jóvenes de descendencia indígena de Oaxaca que viven en Madera y Fresno, California, construyen los significados de la diferencia cultural yuxtaponiendo la generación, el género y la etnicidad, teniendo como referencia central el origen étnico de los padres y ancestros?

Finalmente, es importante mencionar la importancia de los condados de Madera y Fresno pertenecen al Valle de San Joaquín, donde se concentran gran parte de los trabajadores indígenas oaxaqueños que se dedican a las actividades agrícolas. En este Valle, en términos porcentuales, más del 84 por ciento de los trabajadores indígenas provienen de Oaxaca, otro 9 por ciento son de Guerrero, 2 por ciento vienen de Puebla, 1 por ciento de Michoacán y solo alrededor del 4 por ciento provienen de otros estados de México (Mines, *et. al*, 2010). Entre la población procedente del estado de Oaxaca se observa el uso de tres lenguas indígenas y que son detalladas en este estudio: mixteco, zapoteco y triqui.

Sin duda, es incierto el papel que las y los jóvenes de descendencia indígena de Oaxaca representarán en el futuro de la sociedad estadounidense. Sin embargo, es necesario comenzar a indagar por medio de sus propias historias y experiencias de vida lo que conlleva el hecho de crecer, estudiar, trabajar y tener amigos en este país; así

también considerar que quienes no tienen documentos viven ante la imprevisibilidad diaria de ser deportados. En este contexto social cada uno de estos jóvenes respira un entorno inhóspito enfrentando un sistema étnico racial clasificatorio, que se objetivan en las diversas caras de la discriminación y racismo en su vida cotidiana.

Por lo anterior, los objetivos de la investigación son:

### **2.1 Objetivo general.**

Comprender la construcción de los significados de la diferencia cultural asociados a la generación, género y etnicidad, teniendo como referencia central el origen étnico de sus padres y ancestros, las y los jóvenes de descendencia indígena de Oaxaca que viven en Madera y Fresno, California, Estados Unidos.

### **2.2 Objetivos específicos.**

- 1) Distinguir los referentes simbólicos y los significados que las y los jóvenes de descendencia indígena de Oaxaca atribuyen al origen étnico de los padres y ancestros y desde los cuáles construyen su diferencia generacional en yuxtaposición con su género.
- 2) Identificar los significados vinculados al origen étnico que las y los jóvenes de descendencia indígena de Oaxaca seleccionan y utilizan para diferenciarse en yuxtaposición con su género de sus contemporáneos en la vida cotidiana.
- 3) Explicar cómo las y los jóvenes de descendencia indígena de Oaxaca articulan los significados de la diferencia generacional con respecto a sus ancestros y contemporáneos para construir, según su género, el sentido de su identidad.

### **3. Hipótesis.**

Con respecto a la hipótesis que se enmarca para este estudio, se considera lo siguiente:

Las hijas e hijos de inmigrantes indígenas de Oaxaca que viven en Estados Unidos han construido los referentes simbólicos y los significados de la diferencia cultural en dos sentidos: hacia los ancestros y hacia los contemporáneos, mismos que se expresan en fronteras simbólicas.



Primero, con relación a los ancestros, se tiene una relación dinámica y dialéctica entre la diferencia y la similitud que corresponde al sentido de pertenencia del origen étnico, donde se posicionan estratégicamente expresando su adscripción o distanciamiento, lo cual tiene como base la reflexión de beneficios y ventajas en la interacción con sus contemporáneos en la vida cotidiana.

Segundo, la construcción de la diferencia con los contemporáneos se basa en requerimientos situacionales donde emerge una negociación de atributos de pertenencia social, relacionado con la otredad, y donde se posicionan con una revalorización crítica y reflexiva con miras a la integración de un futuro reivindicativo. O bien, se presenta una relación simbólicamente ambigua, provocada por una mezcla de los referentes simbólicos y significados, con el origen étnico y con los contemporáneos, lo cual hace posible que estos jóvenes puedan oscilar y construir estrategias múltiples de adscripción étnica de forma pragmática que se condensan en la intersección de su condición de género, generación y etnicidad.

Lo anterior se explica por el proceso de socialización que han llevado al crecer y vivir en Estados Unidos, donde incorporan y asimilan referentes simbólicos acordes a los ámbitos en los que interactúan con sus contemporáneos de diversas etnicidades en su vida cotidiana, dominada por una lógica de exclusión, racismo y discriminación.

#### **4. Justificación.**

Las generaciones de inmigrantes indígenas son hoy en día un tema de gran relevancia en los estudios de la cultura y muy poco abordado en la amplia literatura sobre la migración oaxaqueña. Más aún cuando se deriva de un fenómeno tan histórico y complejo en experiencias y significados como lo es la migración de mexicanos indígenas hacia Estados Unidos.

La importancia de este estudio permite comprender, visto desde México, los cambios y continuidades en la identidad étnica que han construido las hijas e hijos de inmigrantes indígenas oaxaqueños que viven en Estados Unidos; un país que ha sido construido por migrantes y donde la juventud a estudiar representa la continuidad de una tradición migratoria que paradójicamente replantea los viejos problemas de otras corrientes de inmigrantes en ese país que han vivido discriminación, racismo,

aculturación, asimilación, violencia y marginación, así como criminalización al provenir de naciones pobres.

Al mismo tiempo, el análisis otorga la oportunidad de repensar las identidades sociales, abordando con especial relevancia la construcción de las diferencias remitidas a las raíces étnicas que nos llevan a configurar nuevas vertientes de investigación y discusión en el campo de análisis de los estudios culturales y étnicos en México. Con esto, es posible entrever los nuevos retos que presentan las identidades étnicas asociadas a la migración internacional, lo cual permite generar un conocimiento científico que en la medida de lo posible, proporcione elementos teóricos y conceptuales que permitan abordar los problemas contemporáneos de los procesos culturales actuales de una manera clara. Al mismo tiempo, que sirvan a las y los jóvenes de descendencia indígena oaxaqueña que viven en ese país.

Debe tenerse en cuenta que aquí se proporciona una aproximación a la utilización del método de relato de vida que permite acercarnos a la forma de pensar de las y los jóvenes, a partir del cual se pueda comprender y recrear su vivencia. Principalmente como un acercamiento a la visión y entendimiento de los propios sujetos del fenómeno a estudiar.

Por último, la investigación hizo posible iluminar una serie de nuevos procesos culturales que experimentan las hijas e hijos de inmigrantes indígenas que viven al otro lado de la frontera norte de México y que se encuentran en desarrollo, por lo que sus implicaciones apenas son conocidas. Es de resaltar la importancia que tiene el tema desde el punto de vista no solamente de la teoría e historias personales de la juventud que se estudia, sino también como parte de un mundo cuyos cambios sociales suceden aceleradamente por los movimientos que en la actualidad impulsan las y los jóvenes a nivel internacional.

De esta forma, se hace una invitación a desarrollar puentes de entendimiento para que sea posible construir una percepción más amplia sobre la visión de vida de esta generación de jóvenes de origen indígena asentada en otros territorios nacionales.

## 5. Apunte metodológico.<sup>2</sup>

Para llevar a cabo el estudio se planteó realizar el método biográfico del relato de vida por medio de una metodológica cualitativa que permitió un acercamiento a la narrativa de las y los jóvenes de descendencia indígena, con la finalidad de poder desentrañar el significado subjetivo de la construcción de la diferencia por medio de fronteras simbólicas (Pujadas, 1992).

Para realizar los relatos se les preguntó a las y los jóvenes desde su nacimiento, y se repasaron los periodos de su vida hasta llegar a pasajes que expresaran su situación en el tiempo presente (Velasco, 2005). Esto se logró a través de la entrevista cualitativa a profundidad (Sierra, 1998). Al mismo tiempo, se recurrió a la herramienta complementaria de la observación participante, la cual ayudó a describir ambientes sociales y espacios físicos importantes en donde estos jóvenes interactúan con sus contemporáneos en su vida cotidiana (Sánchez, 2004).

El trabajo de campo se realizó en enero y febrero de 2012 en los condados de Madera y Fresno, California, en Estados Unidos, con la ayuda de jóvenes con quienes anteriormente se había hecho contacto. Al final de éste se contó con un total de 19 relatos de vida, los cuales estuvieron determinados por el tiempo establecido de trabajo de campo del programa de maestría.

Se hicieron de una a tres sesiones con cada joven, con un tiempo aproximado de una hora y media a tres, cada una. Los contactos con los interlocutores se pudieron realizar bajo la técnica de muestreo “bola de nieve”, es decir, un joven recomendaba a otro y así sucesivamente, lo que implica que básicamente todos los jóvenes de la muestra de estudio se conocen, física o referencialmente. Un punto importante aquí es que todas las entrevistas se realizaron en idioma español y en algunas ocasiones ellas y ellos mezclaban fragmentos en inglés, los cuales se tradujeron para poder uniformizar los pasajes y así poderlos entender de una manera ágil y flexible.

Posteriormente, la información empírica que se muestra en esta investigación pasó por un complejo proceso de sistematización que consistió en:

---

<sup>2</sup> Ver: Capítulo II. Estrategia metodológica. Se explica detalladamente en qué consiste el método utilizado y la muestra de estudio.

Primero, se transcribieron cada una de las entrevistas de las y los jóvenes cuidando las expresiones idiomáticas que utilizaron al narrar las diferentes etapas de su vida. Al mismo tiempo, por medio de la observación se recuperó la expresión corporal, que muestra una dimensión profunda de su comportamiento en relación con la interlocutora. De tal forma, se logró que básicamente todos los jóvenes tuvieran un ambiente de confianza y reciprocidad que ayudó a la realización del método.

Segundo, teniendo los extensos relatos de vida transcritos, se sometió a la sistematización de los textos con el apoyo del paquete computacional cualitativo *Atlas.ti* (Avalos y Utley, 2012). Se construyó una unidad hermenéutica con estos documentos primarios, donde se crearon códigos que se agruparon en dos familias. Éstas corresponden a los dos ejes de análisis diseñados para el estudio; uno referido a la construcción de la diferencia con los padres y ancestros; y el otro relacionado con las relaciones sociales con los contemporáneos. De ahí, se trazaron las diversas relaciones complejas que implica el análisis de estos ejes y que se presentan en los resultados de este trabajo.

## **6. Presentación de las y los jóvenes ¿Quiénes son?**<sup>3</sup>

El conjunto de narrativas de las y los jóvenes de descendencia indígena de Oaxaca que se presentan en esta investigación constituyen un mosaico de experiencias, realidades y situaciones diversas. En este apartado se describe brevemente los perfiles generales de las y los jóvenes entrevistados, mismos que fueron construidos a través del método biográfico que permitió un acercamiento a la narrativa como fuente primaria de información.

El total de casos fue de 19 jóvenes, doce mujeres y siete hombres. La edad oscila entre los 18 y 26 años, cuyo año de nacimiento refiere de 1986 a 1992. Los lugares de origen se relacionan a comunidades que se encuentran distribuidas en la región Mixteca y Valles centrales del estado de Oaxaca, principalmente donde nacieron los padres de estos jóvenes. De la región Mixteca, son: Santa María Tindú que pertenece al distrito de Huajuapán de León; seguido de San Mateo Tunuchi, Santa María Yucunicoco, San Miguel Cuevas, que corresponden al distrito de Juchitán; por último, Santiago Yosondua y San Martín Itunyoso, al distrito de Tlaxiaco. De la región de Valles

---

<sup>3</sup> Ver en anexos, Cuadro 1. Perfil general de las y los jóvenes entrevistados.

Centrales, se encuentra la comunidad de Coatecas Altas que pertenece al distrito de Ejutla de Crespo y Ayoquezco de Zimatlán, al distrito de Zimatlán.<sup>4</sup>

Así, se realizaron 14 relatos de vida con jóvenes de origen mixteco, tres con jóvenes de origen zapoteco y dos con jóvenes de origen triqui. De los 19 casos, siete jóvenes nacieron en Estados Unidos, por lo tanto son ciudadanos y 12 no nacieron en este país; de este total, sólo cinco jóvenes cuentan con documentos de residencia y siete no poseen ningún documento que les permita una estancia legal, teniendo así que la edad de llegada oscila de entre 3 a 16 años.

La mayoría de estos jóvenes son solteros. Sólo dos mujeres, una casada y otra que vive en unión libre, así como un hombre que manifestó estar divorciado. Respecto al uso de la lengua, siete son trilingües, es decir, hablan la lengua materna (ya sea mixteco, zapoteco o triqui), español e inglés; y doce son bilingües (hablantes del español e inglés).

La escolaridad es un indicador que distingue a esta generación del total: dos mujeres están cursando el nivel maestría, una en Terapia Familiar y otra en Política Pública; siete se encuentran en la Universidad, en donde se encuentran realizando estudios en alguna de las siguientes licenciaturas: Periodismo, Ciencias Ambientales, Maestra de nivel *elementary*<sup>5</sup>, Ciencias Políticas y Psicología. Por otro lado, cinco estudian en *high school* o Colegio; cuatro no pudieron seguir estudiando y truncaron sus estudios en este nivel, y una joven mujer zapoteca que sólo estudió hasta sexto de primaria en el sistema educativo mexicano. Esta característica deja ver que el nivel de escolaridad ha sido mayor en comparación a la de sus padres, teniendo así que la mayoría de estos jóvenes han pasado por el sistema educativo estadounidense.

Las ocupaciones varían, pues aparte de estudiar, dos jóvenes son periodistas en diarios locales de Madera y Fresno, una joven asiste en un programa de educación para niños, tres jóvenes trabajan para organizaciones civiles, un joven para una empresa de servicios eléctrico, una joven en una empackadora de almendras, un joven es fotógrafo; y tres jóvenes (una mujer y dos hombres), se dedican exclusivamente a trabajar en el campo como única opción de ingreso. Se observa que básicamente todos han tenido la experiencia de la labor agrícola desde la infancia, sin embargo, algunos, principalmente

---

<sup>4</sup> Ver en anexos, Cuadro 2. Comunidades de origen étnico en Oaxaca.

<sup>5</sup> Similar al nivel primaria en México.

varones, recurren a esta actividad para poder pagar sus estudios y otros aprovechan las vacaciones para emplearse y obtener algún recurso económico.

Por último, entre las formas asociativas donde participan se encuentran: el Frente Indígena de Organizaciones Binacionales (FIOB), Grupo Autónomos, el Equipo de Cronistas Oaxacalifornianos (ECO), el Centro Binacional para el Desarrollo del Indígena Oaxaqueño (CBDIO), el Central Valley Youth Association (CVYA), la Radio Bilingüe y el Comité del Pueblo de Coatecas Altas, entre las más importantes.<sup>6</sup>

Las características sociodemográficas anotadas forman un perfil general de las y los jóvenes entrevistados. Cada narrativa comprende una serie de eventos, situaciones, personas y vivencias que demuestra la particularidad en esta generación al vivir y crecer en Estados Unidos. Es importante mencionar que el análisis que se presenta a continuación no muestra la diferencia entre estas diferentes generaciones (quienes nacieron en Estados Unidos y quienes nacieron en alguna comunidad de Oaxaca), pues aunque son sumamente importantes, se hará énfasis en la configuración de la diferencia con relación a los “otros” que son étnicamente distintos.

## **7. Descripción de los capítulos.**

La investigación está dividida en cinco capítulos. El primero tiene como objetivo presentar el marco teórico-conceptual desde el cual se fundamenta el estudio. Para esto se recurre a la teoría de transnacionalismo, desde la cual se apoya la explicación de la problemática de estudio. Seguido, se citan algunos trabajos relevantes donde se han analizado las generaciones de inmigrantes que viven en los Estados Unidos. Posteriormente, se argumenta la teoría de las identidades étnicas y se describen las dimensiones y componentes que integran el análisis. Finalmente, se explica la aproximación a la perspectiva interseccional.

En el segundo capítulo se explica la estrategia metodológica que se construyó para realizar la investigación, donde se consideraron cuatro fases importantes: la preparatoria, el trabajo de campo, la analítica y la informativa. En cada una de ellas se explica el proceso y las actividades que se realizaron.

En el tercer capítulo se presenta el marco contextual, que está dividido en tres apartados. En el primero se explican algunas características más relevantes del estado de

---

<sup>6</sup> Ver en anexos, Cuadro 3. Agrupaciones en donde las y los jóvenes participan.

Oaxaca, específicamente de los grupos étnicos mixteco, zapoteco y triqui, que son los orígenes de las y los jóvenes de este estudio. En el segundo, se elabora en forma cronológica los antecedentes históricos de la migración de indígenas oaxaqueños hacia Estados Unidos y se colocan las narrativas de jóvenes, hombres y mujeres que tuvieron la experiencia de cruzar la frontera para ingresar al país. Y en el tercero, se ubican geográficamente los condados de Madera y Fresno, California, lugares donde estos jóvenes viven y donde se realizó el trabajo de campo.

En el cuarto capítulo se presenta el conjunto de relatos de vida que dan cuenta del primer eje de análisis que refiere a la ancestralidad y la diferencia cultural. Se introducen las narrativas que ilustran los componentes; primero, del lugar de origen y la historia; segundo, de la vida comunitaria que comprende la tradición y la costumbre, el sistema de cargos- cívico religioso y la práctica del tequio; y tercero de la lengua indígena. De tal forma que al ir desentrañando el análisis de los relatos de vida, se irá revelando el sentido de identidad de las y los jóvenes de este estudio.

En el quinto capítulo se presentan las narrativas que se analizan para el segundo eje de análisis, el cual refiere a la construcción de la diferencia cultural con los contemporáneos. Esta diferencia se encuentra objetivada a través de la discriminación sistemática que viven día a día estos jóvenes, por esto, se explican cuatro tipos que se constituyen como los más significativos, que son: el fenotipo, el idioma, la actividad agrícola y las capacidades intelectuales. Aunado a esto, se presenta un apartado en el que las y los jóvenes explican su auto-adscripción étnica en sus propias palabras.

Finalmente, en las conclusiones se recuperan las preguntas que guiaron la investigación, los objetivos y la hipótesis, en contraste con los hallazgos empíricos que por medio del método biográfico del relato de vida acerca a la comprensión de la realidad estudiada. Al mismo tiempo, se reflexiona sobre las limitantes y se recuperan algunas líneas de investigación que este estudio ilumino para próximas reflexiones.

Cabe señalar que los resultados del estudio son aplicables solamente a jóvenes que han tenido una movilidad ascendente escolarizada. Esto no quiere decir que sea la realidad para todos los hijos e hijas de inmigrantes indígenas en Estados Unidos, pues muchos de estos jóvenes aún se dedican a las actividades agrícolas, por lo tanto se trata de una limitante del estudio aquí presentado y que respondió básicamente al perfil de los interlocutores en el trabajo de campo realizado.

## CAPÍTULO I.

### **Marco teórico-conceptual para el estudio de la identidad étnica en las y los jóvenes de origen indígena de Oaxaca en Estados Unidos.**

En este capítulo se presenta el acercamiento teórico que sustenta este estudio. El objetivo es mostrar aquellos elementos teóricos y conceptuales que posibiliten la interpretación empírica para la comprensión de la construcción de la identidad étnica de las hijas e hijos de inmigrantes indígenas oaxaqueños que crecen y viven en Estados Unidos de América.

El planteamiento de esta investigación tiene sus orígenes históricos en la migración internacional que inmigrantes indígenas oaxaqueños han llevado a cabo hacia los Estados Unidos durante el siglo XX; migración que, en algunos casos, se ha explicado desde la aproximación teórica del transnacionalismo. En ese sentido, en el primer apartado, más allá de entrar en el debate teórico contemporáneo sobre dicha perspectiva, se recurre a ésta como un marco interpretativo de la problemática de estudio.

En el segundo apartado se señalan algunos trabajos que se relacionan con la descendencia de inmigrantes en Estados Unidos y que sirven como antecedente para la investigación.

En el tercer apartado se argumenta la teoría de las identidades étnicas desde la postura constructivista, donde se especifica el concepto de identidad bajo las aportaciones teóricas de Fredrik Barth (1976), quien definió la etnicidad como la organización social de la *diferencia cultural*. Al mismo tiempo, se detallan las dimensiones y componentes que integran el concepto en términos teóricos y que, a la par, fueron el marco general de los hallazgos empíricos durante la realización de los relatos de vida a las y los jóvenes en Madera y Fresno, California.

Al considerarse que la construcción de la diferencia cultural que expresan las y los jóvenes en su narrativa se filtra y fundamenta en la intersección de sus condicionantes de género, generación y etnicidad; se recurre en el cuarto apartado a utilizar como recurso del cuerpo teórico la aproximación a la teoría de la interseccionalidad. Una perspectiva que permite comprender cómo se entrecruzan diversas categorías que son construidas social y culturalmente en las experiencias de



vida de las y los jóvenes, al mismo tiempo que constituye una herramienta útil ante la complejidad que caracteriza a nuestras vidas en tiempos de la globalización.

Por último, se especifican los niveles analíticos de la intersección que se definen en los conceptos de género, generación y etnicidad.

### **1. La perspectiva transnacional.**

Los estudios de la migración de indígenas oaxaqueños a Estados Unidos y el análisis de su descendencia constituyen la parte esencial para la exposición del marco teórico que a continuación se presenta.

A diferencia de lo que se piensa, la migración no es una situación excepcional en la vida de las personas cuando cambian de un lugar de residencia a otro. Según Luger Pries (1999) se ha convertido en “una forma de vivir y de sobrevivir en sí misma” (Pries, 1999: 57). En ese sentido, Luin Goldring (1992) alerta que “es adecuado considerar a la migración como un complejo proceso social, asociado a profundos cambios que tienen importantes consecuencias sociales y económicas a largo plazo”, tanto en el país de origen como en el país de llegada (Goldring, 1992: 318).

Existen diversos enfoques y perspectivas de análisis a partir de las cuales se intenta explicar el fenómeno migratorio internacional de indígenas hacia Estados Unidos. Al revisar la literatura especializada, surgen diversos estudiosos que han centrado su atención en el análisis de los factores de expulsión en los lugares de procedencia; pero otros investigadores lo han hecho basados en los factores de atracción en los lugares de acogida, es decir, se han caracterizado por tener una visión dicotómica de la migración, como si fueran tales factores cosas separadas.

Sin embargo, desde fines del siglo XX se han gestado amplias investigaciones que critican esta visión y que se conjugan en la perspectiva transnacional. Al respecto, Michael Kearney (2003), especialista de esta nueva forma de observar la realidad, comenta que “El transnacionalismo implica un desdibujamiento de las distinciones binarias culturales, sociales y epistémicas del periodo moderno” (Kearney, 2003:49). Asimismo, en sus estudios, los cuales tienen como base empírica las comunidades indígenas mixtecas de Oaxaca, el autor argumenta que se han configurado sólidos nexos culturales, políticos, sociales y económicos entre ambos espacios, por lo tanto la complejidad radica en dilucidar vías para entender las formas de organización y de vida

que se configuran a raíz del proceso migratorio. Y por lo que aquí interesa, en las hijas e hijos de inmigrantes indígenas que viven en Estados Unidos y que han heredado esa forma transnacional de vivir (Kearney, 2003).

En un nivel general, Guarnizo y Smith (1999) comentan que los factores históricos de la perspectiva transnacional son principalmente cuatro:

El primero hace referencia a la globalización del capitalismo, con sus efectos desestabilizadores en los países menos industrializados. El segundo tiene que ver con la revolución tecnológica en los medios de transporte y comunicación, al hacer que el tiempo y espacio se compriman; lo cual se puede observar en la utilización de los medios electrónicos que las y los jóvenes utilizan actualmente para comunicarse con sus amigos, conocidos y parientes. El tercero se refiere a las transformaciones políticas globales, como la descolonización y la universalización de los derechos humanos. El cuarto y último factor histórico anuncia la expansión de las redes sociales en la reproducción de la migración, haciendo que por medio de éstas se aminoren los costos del traslado y la incursión a un mercado laboral concreto, ligado en este caso principalmente a las actividades agrícolas (Guarnizo y Smith, 1999: 88).

Ahora bien, en el contexto de la migración indígena oaxaqueña hacia Estados Unidos de América, Velasco (2002) destaca dos momentos históricos que hicieron posible la emergencia de las comunidades transnacionales: Uno fue el Programa Bracero (1942- 1964) y el otro el programa de reunificación familiar implementado por Estados Unidos en el año de 1986, denominado el Acta de Control y Reforma de Inmigración (IRCA por sus siglas en inglés), que permitió la residencia legal de más de dos millones de mexicanos al obtener el estatus legal. Entre los beneficiados hubo indígenas oaxaqueños que se dedicaban a las labores agrícolas, principalmente en los campos del estado de California, facilitando así su movilidad constante hacia el lugar de origen (Velasco, 1998: 107-109) y produciendo con esto el flujo continuo de información, recursos, sueños, ideas, imaginarios, problemas cotidianos que atienden al proceso de vivir entre aquí y allá.

En la literatura que estudia la migración internacional desde la perspectiva transnacional, se encuentra una variedad de conceptos (algunos hasta metafóricos) que distinguen diversas formas, niveles y mecanismos de análisis para entender los procesos sociales que se dan a través de las prácticas, acciones y actividades económicas,

políticas y culturales de los migrantes, las cuales vinculan a la comunidad de origen con la de destino. Entre los principales conceptos se encuentran los “espacios sociales transnacionales” (Glick Schiller *et.al*, 1992; Pries, 1999; Faist, 1999), “circuitos migratorios transnacionales” (Rouse, 1993), “redes migratorias” (Massey, 1987), “campo social transnacional” (Levitt y Glick Schiller, 2004) y “comunidades transnacionales” (Kearney, 2003; Besserer, 1999).

En estos conceptos, según Hirai (2009) se observan características comunes de vinculación con el lugar de origen y destino de los migrantes, sostenidos a través de las fronteras nacionales.

La primera característica que se ha encontrado es la circulación constante de personas, dinero, ideas y símbolos; la segunda es la extensión de relaciones sociales de la comunidad de origen más allá de las fronteras nacionales; en tercera, la continuidad de las prácticas sociales y culturales; cuarta, la existencia de las instituciones y organizaciones políticas, sociales y religiosas; y como quinta y última, la reducción de la distancia social entre el lugar de origen y destino, a pesar de que los migrantes experimentan enormes distancias físicas (Hirai, 2009: 31).

No obstante, Velasco (1998) señala que “la noción de ‘comunidad transnacional’ constituye una perspectiva analítica que enfatiza el plano de la identidad cultural de esta nueva entidad analítica” (Velasco, 1998: 111). Al respecto, Federico Besserer (1999) organiza la literatura de acuerdo al concepto de “comunidad transnacional”. Su interés es destacar las tensiones que existen al interior de los postulados teóricos en el análisis del papel del Estado-nación y el desplazamiento de las personas, que es el marco desde el cual se dan las migraciones de indígenas oaxaqueños. En este debate se encuentran básicamente dos perspectivas que “buscaron alternativas a las estrategias ‘localizadas’ de investigación para abrir el camino a estudios de las comunidades y a sus problemáticas singulares” (Besserer, 1999: 217).

La primera perspectiva es representada por Blanc Szanton, Basch, y Glick Schiller (1992), para quienes el elemento central para la constitución de las comunidades transnacionales es el proceso continuo de la construcción del Estado-nación. Sostienen que “el proceso de ‘transnacionalización’ de una comunidad se mantiene pese a ubicarse en varios países” (Besserer, 1999). Así, la construcción de la nación es excluyente al etnificar y nunca incorporar a los migrantes totalmente a la

nueva sociedad. Aquí, es mejor entender a los migrantes como “transmigrantes”, en el sentido de aquellos migrantes cuyas vidas diarias dependen de interconexiones múltiples y constantes que atraviesan las fronteras nacionales, una identidad múltiple que se configura en relación con más de un Estado-nación (Besserer, 1999).

La segunda perspectiva Besserer (1999) la identifica con los aportes del especialista Michael Kearney (1991; 1995), quien sugiere que se ha entrado en una etapa pos-nacional en la que los miembros de las comunidades transnacionales escapan del poder de la nación, no sólo por ir más allá de la soberanía territorial, sino por exceder las fronteras de las categorías con las que funciona el Estado. A su parecer, es en este momento cuando surge el “desvanecimiento del Estado-nación” y su imagen como unidad política, cultural y social predominante. Al mismo tiempo, hace énfasis no en el proceso que vive el Estado, sino en el que vive la comunidad al explicar cómo los migrantes que se asientan en ambos lados de la frontera mantienen vínculos con sus comunidades de origen. También Kearney fue el primero, según Besserer (1999), en hacer referencia a la “doble conciencia” o “identidad híbrida” que son características de los miembros de comunidades transnacionales (Besserer, 1999).

Dichas posturas, más excluyentes, son complementarias dado el proceso y heterogeneidad de las migraciones contemporáneas. Lo cierto es que esta perspectiva permite observar las nuevas configuraciones culturales que se han gestado en el marco de la migración internacional, por lo que interesa en este estudio, en el lugar de destino y las formas de reconstitución de la identidad en los diferentes ámbitos de la vida social de las generaciones que viven y socializan en otros territorios.

Sin embargo, dentro de esta discusión teórica hay que tomar en cuenta la existencia de factores simbólicos y significativos, dimensiones fundamentales en el apego o desvinculación que las hijas e hijos de los inmigrantes indígenas puedan constituir con el origen étnico de sus padres y ancestros en el contexto estadounidense.

En algunos casos, estos jóvenes han viajado una o dos veces a conocer el lugar de origen de sus padres y/o dado el estatus migratorio de ilegalidad, no han podido regresar y sólo recuerdan lo que dicho lugar de origen era al tiempo que migraron, cuando aún eran niños. Por lo tanto, las vivencias asociadas a la comunidad transnacional se construyen de forma simbólica con la información que la familia les ha recreado a través de la narrativa que hacen del pueblo, las tradiciones, las fiestas, las

costumbres, los valores, etcétera; donde el significado y la intensidad de las relaciones cambian de una persona a otra y donde la experiencia generacional tiene una base transnacional de vivencias reales e imaginarias que comparten más allá de las fronteras nacionales.

Ahora bien, existe un enfoque dentro de los estudios transnacionales que hace referencia al “campo social transnacional” y que es importante retomar dado que el sujeto de estudio de esta investigación recae en el individuo como reflejo de una cultura y sociedad. Al respecto, Peggy Levitt y Nina Glick Schiller (2004), quienes se han interesado en los procesos de asimilación e incorporación a la sociedad estadounidense de las generaciones de inmigrantes caribeños, comentan que el campo social transnacional es útil para estudiar la vida social y argumentan que bajo esta perspectiva “debe distinguirse entre la existencia de redes sociales transnacionales y la conciencia de estar integrado a ellas” (Levitt y Glick Schiller, 2004: 196).

Para construir esta perspectiva, las autoras se basan en la propuesta de Bourdieu sobre el “campo social” y que, combinado con los estudios de Basch, Glick Schiller y Szanton Blanc (1994), definen al campo social transnacional como “un conjunto de múltiples redes entrelazadas de relaciones sociales, a través de las cuales se intercambian de manera desigual, se organizan y transforman las ideas, las prácticas y los recursos. Los campos sociales son multidimensionales y engloban interacciones estructuradas de diferentes formas, profundidades y alcances” (Levitt y Glick Schiller, 2004: 198).

Lo anterior es crucial para entender la experiencia de vivir simultáneamente más allá de las fronteras de un Estado-nación que “*todavía son extremadamente importantes*”, aunque la vida social no esté confinada a sus límites (Levitt y Glick Schiller, 2004: 196). El concepto de “simultaneidad” se entiende como “la posibilidad de llevar una vida que incorpora las instituciones, las actividades y las rutinas diarias que se sitúan tanto en el país de destino como transnacionalmente” (Levitt y Glick Schiller, 2004:192).

De tal forma, este campo social transnacional conecta a los individuos a través de las relaciones directas o indirectas de un lado al otro de la frontera; al mismo tiempo que pertenece tanto a un individuo que tiene fuertes vínculos con su tierra de origen como al que no los tiene, toda vez que informa y motiva a ambos. Esta perspectiva nos

lleva, pues, más allá del vínculo directo de la migración; hacia ámbitos de interacción donde se mantienen relaciones sociales por encima de las fronteras en diversas formas de comunicación (Levitt y Glick Schiller, 2004:197-199).

Estas autoras revelan también que existe una diferencia entre *formas de ser* en oposición a *formas de pertenecer*. Las *formas de ser* “se refieren a las relaciones y prácticas sociales reales en las que participan los individuos, más que a las identidades asociadas con sus acciones”, así, se tiene la posibilidad de identificarse en un momento particular aunque no todos decidan cómo se va a llevar a cabo. Las *formas de pertenecer* “refiere a las prácticas que apuntan o actualizan una identidad, que demuestran un contacto consciente con un grupo particular (...) acciones concretas y visibles que señalan la pertenencia”. Estas dos formas se combinan de maneras diferentes. El punto intermedio es la *simultaneidad* de la conexión, pues los individuos cambian y se inclinan hacia un lado y hacia otro dependiendo del *contexto*, con relación a las prácticas, acciones, situaciones y relaciones sociales. Así, alguien puede tener contacto con la gente de su lugar de origen, pero no por ello identificarse del todo con el lugar. Esto significaría que tal persona se encuentra inserta en una manera transnacional de ser, pero no de pertenecer y viceversa, en contextos diferentes. Por lo mismo que los campos sociales “contienen instituciones, organizaciones y experiencias, dentro de sus varios planos, que generan categorías de identidad, a las que los individuos y grupos se adscriben o eligen”. En ese sentido, de cierto modo todos los nexos son locales, pues los vínculos cercanos y distantes penetran las vidas cotidianas de quienes viven dentro de una localidad (Levitt y Glick Schiller, 2004:199-200).

Finalmente, Levitt y Glick Schiller (2004) consideran que ubicar a los individuos en un campo social transnacional también permite aclarar que la incorporación al nuevo Estado y la permanencia del apego transnacional no se oponen. De esta forma, el transnacionalismo es definido “como el proceso por el cual los migrantes construyen estos campos sociales que unen sus propias comunidades de origen con las de asentamiento” (Levitt y Glick Schiller, 2004).

Es más adecuado pensar en una combinación entre asimilación y conexión transnacional, donde el reto es explicar cómo influye una a la otra; es decir, la incorporación en el país de destino y los vínculos con el origen que se influyen entre sí (Levitt y Glick Schiller, 2004: 199- 201). En este sentido y para el interés del presente

estudio, los vínculos se configuran también a través de sus condicionantes de género, generación y etnicidad en las relaciones prácticas y situaciones en las que elaboran la noción de diferencia.

## **2. Estudios sobre las generaciones de inmigrantes en Estados Unidos.**

La adaptación de los inmigrantes y su descendencia ha sido tema de preocupación en la academia estadounidense, al ser una nación formada por inmigrantes con costumbres, tradiciones, hábitos, formas de ver la vida y culturas diferentes. En este apartado se describen algunos trabajos que sirven como antecedente al presente estudio y que debaten el interés sobre las generaciones de inmigrantes en Estados Unidos, sobre todo relacionadas al supuesto rápido proceso de asimilación de las generaciones más jóvenes, las cuales se piensa que asumirán el proyecto anglosajón. Algo, vale decir, que sigue suscitando un debate académico intenso.

En el conjunto de estudios que dan cuenta de tal interés, se han analizado las problemáticas asociadas a la asimilación y aculturación en los procesos de etnización de las hijas e hijos de inmigrantes (Margaret Gibson, 1988; López y Stanton-Salazar, 2001; Peggy Levitt, 2002; Mary Waters, 2010). Entre los cuales se encuentra el trabajo de Levitt y Waters (2002), titulado: “*Changing face of home: The transnational lives of the second generation*”, donde se interesan en comprender la participación de las hijas e hijos de inmigrantes en las prácticas transnacionales de sus padres. Un elemento importante que sobresale en las y los jóvenes de su estudio es la continuación de la lealtad y valores hacia las comunidades de los padres (Levitt, y Waters, 2002).

Otro estudio es el de Margaret Gibson *et.al* (2004), el cual se titula “*School Connections: U.S. Mexican youth, peers, and school achievement*”, donde se estudian los factores que influyen para que las y los jóvenes de primera y segunda generación de bajos recursos económicos pueden participar en la escuela; así, se observa que estas generaciones conservan valores propios de su cultura de origen, un hallazgo importante, dado el proceso de asimilación y aculturación en el que se encuentran inmersos en el sistema educativo (Gibson, *et.al*, 2004).

Se encuentra también el trabajo de Alba y Waters (2010) quienes en su investigación sobre: “*The Next Generation: The Children of Immigrants in Europe and North America*”, analiza las relaciones y los desafíos entre los grupos étnicos y la

formación de la identidad racial y étnica en hijos de inmigrantes de descendencia europea y latina. En dicho estudio, Alba y Waters (2010) prestan atención al dilema que existe en que estos jóvenes tengan que elegir entre la cultura de sus padres o la identidad construida dentro del marco de Estado-nación en Estados Unidos, caracterizada por ser eminentemente de jerarquía racial. Así, perciben que existe en estos jóvenes una necesidad de cultivar la identidad de los padres, puesto que les permite acceder a un mayor número de privilegios (Alba y Waters, 2010).

Por último, se encuentra el reciente estudio de Pérez (2009), denominado “*We are Americans: Undocumented Students Pursuing the American Dream*”, donde el autor hace hincapié en la necesidad de repensar las políticas de inmigración actuales en Estados Unidos, específicamente sobre el “*Act Dream*”.<sup>7</sup> Así, se enfoca en describir la vida de estudiantes indocumentados que aspiran a vivir el “sueño americano” a pesar de sus dificultades económicas, la vulnerabilidad y discriminación en la que estos jóvenes se encuentran inmersos al pasar por el sistema educativo. Con esto, Pérez, discute agudamente los temas sociales y políticos de la reforma migratoria actual (Pérez, 2009).

Por lo anterior, y teniendo como base los estudios antes mencionados, se destaca la importancia fundamental que tiene la cultura de origen de los padres y ancestros en la conformación de la etnicidad de las generaciones de inmigrantes en Estados Unidos, en contraparte al proceso de racialización en el que se encuentran inmersos las y los jóvenes en dicho país (Massey, 2008; Portes y Rumbaut, 2011).

Ahora bien, estos autores han tenido como eje central de discusión, la crítica de la metáfora del *melting pot* o “crisol de razas”, en donde se veía a las minorías étnicas, producto de la inmigración a Estados Unidos, como un “problema” que se resolvería vía

---

<sup>7</sup> El *Dream Act* (Acta de los sueños) o la Ley de Desarrollo, Respaldo y Educación para Extranjeros Menores, es una iniciativa que desde el año 2001 se ha presentado y debatido en el Congreso estadounidense. El objetivo es permitirles a las y los jóvenes inmigrantes sin documentos que llegaron a Estados Unidos en la infancia, obtener el estatus de residentes permanentes. Según Gonzales (2009), deben cumplir las siguientes condiciones: 1) Si entraron a los Estados Unidos de 15 años de edad o menos, y tienen menos de 35 años de edad al momento de que se decretarse la ley; 2) Si han permanecido en el país continuamente durante un mínimo de cinco años antes de decretarse la ley; 3) Si recibieron su diploma de escuela secundaria, *high school* o su equivalente; y 4) Si demuestran solvencia moral. Aquellos estudiantes indocumentados que cumplan estos requisitos podrían solicitar estatus legal permanente por un período “condicional” de seis años, que les permitiría trabajar, ir a la universidad y/o entrar a las fuerzas armadas (Gonzales, 2009:22). Aun la ley no se ha decretado, pero con referencia a este estudio los jóvenes Juan, José y David participan activamente en marchas y manifestaciones en apoyo a que esta ley se concrete, pues les permitiría estar con permanencia legal y tener la posibilidad de concretar sus aspiraciones académicas.



asimilación o integración (Velasco, 2002:20). Desde esta perspectiva, estas minorías se integrarían a una cultura homogénea y común, una especie de fusión en un todo armonioso donde se compartirían valores y patrones culturales de la sociedad estadounidense para el mejor funcionamiento y estabilidad del Estado-nación. Con el tiempo, esta idea ha venido a formar parte del enfoque de homogeneización cultural por medio de la asimilación lineal que diversos autores esbozaron hace décadas.

Al respecto, Lloyd Warner y Leo Srole (1945) describieron que la asimilación es un “proceso mediante el cual los grupos étnicos se desprendían de sus rasgos ‘inferiores’ para aprender después los rasgos ‘superiores’ de la cultura blanca anglo-protestante” (Warner y Srole, citado en Galindo, 2009:13). Como se observa, la posición de estos autores venía marcada por prejuicios sociales de la época, pues se pensaba que la asimilación sería inminente y con ella se perdería paulatinamente todo vínculo con las sociedades de origen. Sin embargo, comenta Velasco (2002) que en la década de los sesenta del siglo pasado, la metáfora del *melting pot* entró en crisis “en gran parte debido a un cambio sustancial en el origen nacional de los inmigrantes, a la aparición de las luchas de la población negra (...) al surgimiento de la categoría afroamericano, y a la emergencia del movimiento chicano” (Velasco, 2002:20-21).<sup>8</sup>

Es de hacer notar que el discurso asimilacionista ha permeado la vida social en Estados Unidos, pues en la elaboración de los relatos con las y los jóvenes de origen indígena se encontró una evidente crítica y cuestionamientos con relación a la percepción del juicio de “superioridad” hacia las personas y la cultura anglosajona y una percepción de “inferioridad” hacia las cultura de los padres y ancestros. Las y los jóvenes cuestionan estas configuraciones que se han creado a partir de la relación de otredad al ser estereotipados, segregados y discriminados por su color de piel, el tipo de empleo de la familia en los campos agrícolas y la lengua materna que se les enseñó desde la infancia (español, mixteco, zapoteco y triqui, según sea el caso), desvalorizando los “otros” significativos su capacidad intelectual, sobre todo en el ámbito educativo y laboral. Lo anterior, es un elemento central para analizar la

---

<sup>8</sup> Por ejemplo, para el caso de los mexicanos que han migrado hacia Estados Unidos, se encuentra la postura polémica de Samuel Huntington (2004), quien expresa en su artículo “El desafío Hispano”, una alarma de que los mexicanos no se hayan asimilado a la cultura anglosajona estadounidense formando sus propios enclaves políticos y lingüísticos, rechazando los valores de esta sociedad, lo cual se suma a la llegada constante de inmigrantes y sus tasas de fecundidad que amenazan con dividir a los Estados Unidos en dos culturas y lenguas (Huntington 2004).

construcción de la identidad étnica de éstos jóvenes, al marcar la diferencia con sus contemporáneos en su vida cotidiana.

Una importante crítica a estos postulados emerge de Portes y Rumbaut (2011) quienes han construido durante un periodo de diez años un proyecto denominado “Estudio Longitudinal de Hijos de Inmigrantes” (*Children of Immigrants Longitudinal Study*, CILS)<sup>9</sup>. En dicho estudio, concretan datos estadísticos y cualitativos sobre las hijas e hijos de inmigrantes, entre ellos mexicanos, que viven en áreas metropolitanas de Miami y San Diego.

Así, Portes y Rumbaut (2005) analizan bajo el concepto de “asimilación segmentada” que define el proceso experimentado en la actualidad por esta población; dado que “las comunidades transnacionales no solo están adquiriendo un peso creciente en la esfera económica, sino también política y sobre todo cultural, paulatinamente la actividad de los campesinos, trabajadores y de sus hijos ha pasado a ocupar un lugar central en las políticas migratorias, tanto de México como de Estados Unidos” (Portes, 2005: 61-67). Así pues, el término “asimilación segmentada” da a entender que los resultados de asimilación varían de una minoría a otra y que la integración a la sociedad estadounidense representa sólo una más de las posibles alternativas (Portes y Rumbaut, 2011:73).

En su marco explicativo Portes y Rumbaut (2011) señalan factores sumamente decisivos que influyen en el proceso de asimilación segmentada. El primero tiene que ver con la historia de la primera generación y su incorporación a la sociedad. El segundo se refiere al rito de aculturación de padres e hijos y la incidencia en la integración normativa donde “la raza es un criterio primordial de aceptación social” (2011: 75). El tercero explica las barreras (culturales y económicas) a las que se enfrentan los jóvenes en su búsqueda por una adaptación exitosa, como la discriminación étnica, el idioma y el nivel educativo. Finalmente, el cuarto describe los recursos familiares y comunitarios con los que cuentan para hacer frente a esas barreras, principalmente el “capital humano” de los padres que es la suma del nivel educativo y las cualificaciones profesionales que van de la mano del ingreso económico familiar (Portes y Rumbaut, 2011: 72- 80). Estos factores sientan las bases para el análisis en la explicación del eje

---

<sup>9</sup> Ver *Children of Immigrants Longitudinal Study* CILS - <http://www.icpsr.umich.edu/icpsrweb/ICPSR/studies/20520>

de la diferencia cultural que construyen estos jóvenes con sus contemporáneos y que se detallará más adelante.

En los resultados que Portes y Rumbaut (2011) obtienen, se observan grandes diferencias entre los diversos grupos étnicos que apuntan hacia tres procesos de asimilación y que dependen principalmente del grado de inserción de los hijos e hijas en la comunidad étnica de los padres, donde entran en juego el lenguaje y la cultura de origen.

El primer proceso remite a la “aculturación disonante”, que es la pérdida simultánea de la cultura de procedencia y el aprendizaje del inglés. Aquí se debilita la autoridad de los padres y esto pone en riesgo a las y los jóvenes en el contexto estadounidense.

El segundo es la “aculturación consonante”, en el cual el abandono gradual del idioma y la cultura de origen ocurren al mismo tiempo que con los padres, todo para lograr la aceptación en la sociedad estadounidense; sin embargo, esto puede verse mermado bajo las experiencias de discriminación y, en este caso, también de la etnicidad, pues habrá que recordar que para la problemática tratada, el significado indígena de la comunalidad es tan fuerte que hace que estos jóvenes tengan un vínculo significativo con el origen étnico de los padres y ancestros.

El tercero se refiere a la “aculturación selectiva” que ocurre cuando la generación de los padres y los hijos se inserta en una comunidad “coétnica”, favoreciendo el apego al idioma, la cultura y las normas de los padres. Es ahí donde se cimientan las bases sólidas contra los efectos de la discriminación al afrontarlo en el marco de sus propias comunidades (Portes y Rumbaut, 2011: 82-84).

En el mismo sentido y de acuerdo a estos estudiosos, existe una tendencia a estereotipar a los inmigrantes y su descendencia según la pertenencia étnica, que son producto principalmente de las representaciones fenotípicas, como el color de piel y los rasgos del rostro. Aunado a esto, concluyen que el mayor obstáculo para estos jóvenes lo constituye la discriminación y sugieren que existe una tendencia a la etnización de los descendientes hacia las categorías de sus progenitores (Portes y Rumbaut, 2011). Y esto se observa en los protagonistas de este estudio: las y los jóvenes de descendencia indígena oaxaqueña.

Así, es posible decir que en las y los jóvenes se observan los tres tipos de asimilación. El porqué de esto es así se trata de una historia compleja que depende de una serie de factores que articulan en su narrativa y que tiene que ver con la socialización primaria en la familia y en la escuela, donde evidentemente el origen étnico es muy importante pues imprime rasgos particulares respecto a los demás grupos étnicos con los que conviven, siendo los más importantes el lugar de origen y la historia, la vida comunitaria, la tradición y la costumbre, el sistema cívico-religioso, la práctica del tequio y el lenguaje.

El acercamiento teórico a la perspectiva transnacional y los estudios citados más representativos que se han elaborado sobre las generaciones de inmigrantes en Estados Unidos son el contexto teórico desde el cual se conceptualiza el análisis para este estudio. Asimismo, tal acercamiento se realiza con el interés de comprender cómo construyen su identidad étnica las hijas e hijos de inmigrantes indígenas de origen oaxaqueño, donde lo más importante es la construcción de la diferencia cultural. Por lo tanto, el siguiente apartado abre paso a conceptualizar la identidad étnica y las dimensiones que integran el concepto.

### **3. Teoría de las identidades étnicas.**

En este apartado se colocan los conceptos generales sobre teorías de la identidad que sirven como marco particular para la conceptualización de las identidades étnicas. El objetivo es vincular los preceptos teóricos del transnacionalismo en la comprensión de la diferencia cultural que construyen las y los jóvenes en el contexto estadounidense, teniendo como referencia principal el origen étnico de los padres y ancestros. En ese sentido, también se definen las dimensiones y componentes que integran el concepto para el análisis posterior con base en las narrativas.

El concepto de identidad étnica tiene diferentes acepciones dependiendo sobre todo del enfoque disciplinario. Velasco (2003) señala que “en la literatura antropológica, sociológica y psicológica existe un acuerdo en inscribir conceptualmente a la identidad étnica o etnicidad como un proceso social y cultural fuente de apego personal y colectivo. Pero a la vez se reconoce dicha etnicidad como una construcción social e histórica asociada a la construcción de los estados nacionales” (Velasco, 2003).

En ese sentido, para el caso de México, lo étnico se asocia con la dicotomía indígena- mestizo que se fundamenta durante el periodo de la conquista y la colonia; y que para los Estados Unidos se asocia al carácter étnico con la dualidad etnia-raza, establecidas por el origen nacional y resultado de las migraciones en décadas recientes (Velasco, 2011). Así, en este estudio se establece que la etnicidad de las y los jóvenes de descendencia indígena se ha construido bajo dos ejes de referencia simbólica: por un lado con relación al origen indígena oaxaqueño de los padres y ancestros; y por el otro bajo el proceso de etnización y racialización que han formado al vivir en Estados Unidos (en la lógica de crear categorías de referencia en un territorio específico).

Hay que hacer notar que el análisis que aquí se presenta se fundamenta desde la postura constructivista de la teoría de las identidades, privilegiando de esta forma el enfoque subjetivo desde el cual se construyen las identidades como un proceso de constitución social del ser individual, que se expresa como ser social, lo cual se realiza por medio de la narrativa en la objetivación del lenguaje.

Para entrar en materia, Giménez (2004) argumenta que para articular el concepto de identidad se debe partir especificando lo que se entiende por cultura. El autor define cultura aludiendo a la metáfora de Clifford Geertz, quien la expresa en términos simbólicos como una “telaraña de significados, con estructuras de significación socialmente establecidas” (Giménez, 2004:79). Así, refiere que “*la cultura es la organización social del sentido, interiorizado de modo relativamente estable por los sujetos en forma de esquemas o de representaciones compartidas, y objetivado en formas simbólicas, todo ello en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados*”. De modo que en la cultura se encuentran las formas objetivadas, que son los observables, y por otra parte se encuentran las formas interiorizadas que son esquemas cognitivos que aluden al carácter privado y que son almacenados en la memoria individual o colectiva (Giménez, 2004:80).

Ahora bien, asumiendo que la unidad de análisis para este estudio se coloca en el individuo, Giménez (2004) define la identidad individual “*como un proceso subjetivo (y frecuentemente auto-reflexivo) por el que los sujetos definen su diferencia de otros sujetos (y de su entorno social) mediante la auto-asignación de un repertorio de atributos culturales frecuentemente valorizados y relativamente estables en el tiempo*” (Giménez, 2004: 85). De tal manera que la identidad se define con base en algunos

rasgos culturales que son seleccionados del repertorio cultural, jerarquizado y codificado que marcan simbólicamente las fronteras en el proceso de la interacción con los demás sujetos.

Estos rasgos culturales contienen, primero, “atributos de pertenencia social” que son las identificaciones del individuo con diferentes categorías. Para este estudio, las más importantes son género, generación y etnicidad.

En segundo, los “atributos particularizantes” que determinan la “unicidad idiosincrásica” de las y los jóvenes; los cuales son: 1) los atributos “caracteriológicos” como las disposiciones, hábitos, actitudes y capacidades del individuo; 2) los estilos de vida, en este caso asociados a la juventud; 3) las relaciones íntimas que son altamente significativas, por ejemplo, las relaciones amorosas para las y los jóvenes; 4) los objetos entrañables, principalmente los automóviles, los celulares o alguna imagen religiosa; y 5) la biografía de vida que se expresa a través de la narrativa, al recrear los significados del mundo de vida y las relaciones sociales que establecen.

Por último, en tercer lugar, “el reconocimiento” que se fundamenta y se desarrolla en la interacción cotidiana con los otros significativos, en particular con aquellos que se encuentran en una posición dominante. Lo anterior es posible aludiendo a la relación de alteridad que se construya (Giménez, 2004: 85-90).

Teniendo estas consideraciones sobre el concepto de cultura y de identidad individual, se argumenta la importancia de los referentes simbólicos y significados que configuran la construcción de la identidad étnica. Dado que el objetivo de la investigación es comprender cómo construyen la diferencia cultural los hijos e hijas de inmigrantes indígenas en Estados Unidos, se remite como parte fundamental del estudio la postura teórica de Fredrik Barth (1976), quien definió la etnicidad como la organización social de la *diferencia cultural* (Barth, 1976). Al respecto se deben tener dos ideas centrales que fundamenta este estudio:

Comenta que “existen agregados de individuos por un lado, que comparten esencialmente una cultura común y por otro, diferencias conectadas entre sí que distinguen a esta cultura de todos los demás” (Barth, 1976: 9). De ahí que se explique distinguir que los grupos étnicos en contacto implican tanto criterios y señales de

identificación, como estructuras de interacción que habrán de posibilitar la persistencia de las *diferencias culturales* (Barth, 1976).

Debido a lo anterior, se debe “remitir nuestra atención al *límite o frontera étnica*, que va a definir al grupo, puesto que en este límite habrá de canalizarse la vida social en cuanto a relaciones y conductas” (Barth, 1976: 17). Estos límites se corroboran a partir de los encuentros mutuos y de las formas en que los sujetos elaboran la noción de *diferencia* desde sus discursos identitarios, los cuales orientan las acciones de los individuos desde el significado y la situación en la que surgen. Así, la identificación como miembro del mismo grupo étnico se da con base en criterios de valoración y de juicio, además del grado en que muestren rasgos particulares de determinada cultura, donde solamente los factores más importantes pueden ser considerados por sus miembros. Es decir, que aunado a las diferencias culturales objetivas, se encuentran las diferencias subjetivas definidas y seleccionadas como más significativas por las y los jóvenes para clasificarse a sí mismos y a los otros. Por eso es importante la autoadscripción (nosotros) y la heteroadscripción (otros) (Barth, 1976: 13-17).

Para comprender el concepto de identidad étnica, se tiene que especificar qué se va a entender por “grupo étnico”. De acuerdo con Barth (1976), un grupo étnico tiene las siguientes características:

- 1) en gran medida se autoperpetúa biológicamente; 2) comparte valores culturales fundamentales realizados con unidad manifiesta en formas culturales; 3) integra un campo de comunicación e interacción y 4) cuenta con unos miembros que se identifican a sí mismos y son identificados por otros y que constituyen una categoría distinguible de otras categorías del mismo orden (Barth, 1976: 11).

La definición de los grupos étnicos por lo tanto “son categorías donde los individuos se inscriben a partir de una identidad social, gestionando ciertos atributos que consideran significativos, ya sea para exhibirlos o para ocultarlos”. Estos elementos de diferenciación son signos manifiestos como el lenguaje, vestido y modos de vida, y orientaciones normativas comunes; para este caso las tradiciones, costumbres, la vida comunitaria, entre otros, que organizan la vida social (Barth, 1976: 15-16). Aunado a esto, Barth (1976) afirma que la identidad de los grupos étnicos es *restrictiva e imperativa*, pues entraña códigos para regular el encuentro con los otros; dispone las

asociaciones, los personajes y encuentros permisibles al interior de la lógica de la identidad étnica y establece sanciones para los acercamientos vedados, es decir, aquellos que signifiquen un riesgo, una traición, una ruptura o un sinsentido para el grupo (Barth, 1976).

En resumen, con Barth (1976) se destaca que “el foco de la investigación es el *límite* étnico que define al grupo y no el contenido cultural que encierra” (Barth, 1976: 17). Estos límites se expresan en el discurso de los significados de las diferencias culturales que tienen las y los jóvenes, hijas e hijos de inmigrantes indígenas, en interacción con otros individuos en el marco de sus actividades, prácticas y relaciones sociales en la vida cotidiana. Esto necesariamente deriva un sentido de pertenencia hacia el grupo étnico de referencia que constituye un “nosotros” con relación a los “otros”<sup>10</sup>. Por supuesto, sin olvidar la base cultural de cada grupo que sin duda es determinante (Bartolomé, 1997:77). De tal forma que “la persistencia de la unidad dependerá de la persistencia de estas diferencias culturales y su continuidad puede ser especificada por los cambios en la unidad producidos por cambios en las diferencias culturales que definen sus límites” (Barth, 1976: 48).

Lo anterior permite recordar al autor Renato Rosaldo (1991), quien argumenta que con frecuencia nuestras vidas cotidianas se entrecruzan por las *zonas fronterizas*, mismas que están caracterizadas por su porosidad y heterogeneidad y por ser sitios “saturados de desigualdad, poder y dominación”. Por lo tanto, estas zonas son “sitios de producción cultural creativa que requiere de investigación” (Rosaldo, 1991: 182-198). Para ello, aporta la idea de la *diferencia*, relativa a las prácticas culturales de los individuos, demostrando así que tienen sentido en sus propios términos (Rosaldo, 1991). En la práctica, el énfasis sobre la diferencia resulta en una proporción particular: en tanto el "otro" se hace culturalmente más visible, el "yo" se hace menos. Por lo tanto, argumentar la cultura en busca de las diferencias es demostrar que tienen sentido en sus propios términos, como ellos lo dicen; posicionándose, por ende, en la noción del conocimiento correlativo (Rosaldo, 1991).

---

<sup>10</sup> Esta idea es la que el antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira (2007) denomina “identidad contrastante”, la cual, nos argumenta, “parece constituir la esencia de la identidad étnica, es decir, la base sobre la cual ésta se define. Implica la afirmación del *nosotros* frente a los *otros*. Cuando un grupo o una persona se definen como tales, lo hacen como medio de diferenciación en relación con algún grupo o persona a los cuales se enfrentan” (Cardoso de Oliveira, 2007: 54-55).



Por otra parte, Miguel Bartolomé (1997), estudioso de la etnicidad, indica que no debemos confundir cualquier forma de expresión identitaria con la identidad étnica ya que ésta es una forma específica de la identidad social que se refiere exclusivamente a la pertenencia a un “grupo étnico” (Bartolomé, 1997: 42). Reitera que la configuración de la identidad étnica no es atemporal, ni estática, sino que se requiere de la continuidad en el tiempo que permita vincular las experiencias pasadas, presentes y futuras en memoria colectiva. A esto se tendría que incorporar que la identidad étnica “no es esencial, sino cambiante, en la medida en que puede ir reflejado el estado de una sociedad y su cultura” (Bartolomé, 1997: 76).

La idea anterior también la argumenta Stuart Hall (1994) dentro del campo de los estudios culturales. Comenta que las identidades son continuamente perturbadas por la historia, la cultura y el poder. En ese sentido debemos pensar que la identidad cultural pertenece tanto al futuro como al pasado, viene de algún lugar porque tiene historia, “pero, como todo lo que es histórico, estas identidades están sometidas a constantes transformaciones” (Hall, 1994: 351). De tal forma que “las identidades son los nombres que les damos a las diferentes formas en las que estamos posicionados, y dentro de las que nosotros mismos nos posicionamos, a través de las narrativas del pasado”, en donde es trascendental el *contexto* actual (Hall, 1994: 351-352).

A partir de lo anterior, Hall (1994) se pregunta: ¿Cómo podemos entender la formación de la identidad? Responde que se deben enmarcar dos ejes que operan al mismo tiempo. El primero es el eje de la similitud y continuidad que proporciona una base de continuidad con el pasado. El segundo eje es el de la diferencia y la ruptura que recuerda que lo que se comparte es la experiencia de la discontinuidad de la historia y cultura. Como lo diacrónico que atiende a la sucesión de hechos relevantes en el tiempo y lo sincrónico que permite observar su evolución coyuntural. Así, las identidades son transformadas conscientemente manipulando historia, memoria, símbolos y cultura (Hall, 1994: 352-253).

Al sugerir en el estudio el sentido de pertenencia de las y los jóvenes con el lugar de origen de los padres y ancestros, cobra relevancia el concepto de “comunidades imaginadas” propuesto por Benedict Anderson (1993). Comenta el autor que una comunidad imaginada es “*una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana*” (Anderson, 1993:23-24). Este concepto se puede traspasar al

ámbito cultural y el mecanismo que funciona es el de imaginar y pertenecer a una comunidad que, por pequeña que sea y aunque sus miembros no se reconozcan entre sí, cada uno vive en la imagen del otro en comunión. Lo que importa para estos jóvenes descendientes de indígenas oaxaqueños que viven en Estados Unidos es la búsqueda y el encuentro de un lugar de pertenencia. Son una comunidad imaginada, en tanto su articulación como grupo no depende de los encuentros cara a cara entre sus miembros, sino de la producción simbólica en común que tiene como resultado un sentido de pertenencia y vinculación colectiva con el origen étnico (Anderson, 1993).

Por otra parte, toda construcción de la identidad remite a un proceso de *categorización social*, que orienta el desarrollo de las relaciones sociales. De acuerdo con Henri Tajfel (1982) la categorización social es el proceso mediante el cual el individuo clasifica por medio de seleccionar, acentuar e interpretar las diferencias y las similitudes con base en el sentido de pertenencia a un grupo, lo cual puede ser definido con base a “criterios externos” y “criterios internos”.

Los “criterios externos”, son los de “afuera”, es decir, denominaciones y clasificaciones que son creadas para definir y administrar al grupo social como por ejemplo, del Estado, de la iglesia o el censo en Estados Unidos, que ciertamente administra las identidades dentro de una categoría totalmente racial. Y los “criterios internos” son los que se denominan “identificación del grupo”, que son atributos en donde se desarrollan tres componentes: a) Cognitivo: que refiere a la conciencia de pertenencia; b) Valorativo: que hace alusión a las connotaciones asociadas al valor de pertenencia, positivo y/o negativo; y c) Emocional: en la toma de conciencia y las evaluaciones, que tiene que ver con el sentido de lo social en el individuo (Tajfel, 1982).

Así, el mecanismo básico que opera para la categorización es el de comparación de las similitudes y diferencias. Para esto, el autor desarrolla la propuesta conceptual de los “estereotipos” que son los esquemas cognitivos que organizan la vida cotidiana en la objetivación del mundo. Los estereotipos son comunes y no están necesariamente acompañados por el prejuicio, es decir, por una favorable o desfavorable predisposición hacia cualquier miembro de la categoría en cuestión. De tal manera que el estereotipo se clasifica por medio de mecanismos cognitivos, valorativos y emocionales, en donde emerge la subjetividad del individuo para ordenar a las personas en grupos, que tiene que ver con fuentes internas o externas del mismo (Tajfel, 1982).

El enfoque anterior se vuelve importante en ambientes heterogéneos donde las y los jóvenes acentúan las diferencias, todo esto en un marco histórico actual. En particular, es de destacar que con esta conceptualización Tajfel (1982) se acerca a explicar los mecanismos que operan cuando se pasa de un nivel individual a un nivel social, es decir, la capacidad social del ser individual (Tajfel, 1982).

Ahora bien, se ha llegado a la parte en donde es necesario especificar las dimensiones y componentes que integran el concepto de identidad étnica entendida en el marco de las diferencias culturales. Para esta investigación, como se ha venido mencionando, se considera que la experiencia de la migración transnacional provee a las hijas e hijos de inmigrantes indígenas oaxaqueños un sentido de diferencia doble:

Por un lado, se encuentran los significados de las diferencias con relación a la comunidad de origen étnico de los padres y ancestros, que son experiencias vinculadas a un pasado ancestral. Y por el otro, los significados de las diferencias presentes en un contexto de interacción con los contemporáneos. Estos significados no son fijos o completos, sino que se construyen de manera estratégica, relacional y situacional de acuerdo al contexto donde viven; esto, con el fin de poder desentrañar los significados del sentido de su identidad en dobles marcos estatales donde lo étnico tiene significados distintos.

Se tienen entonces dos dimensiones del concepto de diferencia étnica. La primera dimensión alude al origen étnico. Se toman como referencia los componentes culturales de la identidad étnica en donde, de acuerdo a la literatura especializada, existe un relativo consenso. Aunado a considerar que surgieron determinantes al realizar los relatos de vida con las y los jóvenes.

Así, se parte de los vínculos parentales como algo inherente a ellas y ellos, es decir, el sistema de parentesco o la familia de nacimiento como la base fundamental de membrecía étnica (Bartolomé, 1997). Estos vínculos se organizan en relación con la parentela integrada por miembros consanguíneos afines, por alianzas y por compadrazgos. De esta manera, ser miembro de una comunidad étnica indígena es estar involucrado en una compleja red de derechos y obligaciones que influyen en la configuración de la identidad y en cuyo seno el individuo interioriza las tradiciones, las costumbres, el lenguaje, el sistema de valores y donde se realiza la socialización

primaria que determina su actuar, según su género (Bartolomé, 1997: 96- 97; Giménez, 2009: 142-143).

A continuación, se explican los componentes que establecen las bases del análisis posterior.

1) El primer componente alude a “el lugar de origen y la historia”. De acuerdo con Bartolomé (1997), la vinculación con un espacio representa una compleja articulación simbólica que da sustento a la memoria histórica del grupo étnico, lo cual tiene un carácter emblemático (Bartolomé, 1997: 86-87); que incluso “se idealiza y mitifica” (Barabas y Bartolomé, 1999: 33).

Según Giménez (2009), es la reivindicación de territorios ancestrales, como lugares de anclaje, los que contienen los referentes simbólicos de la identidad social, al ser considerados como herencia común, como la tierra de los padres y los antepasados, que funciona como vínculo con el pasado hacia el presente (Giménez, 2009: 148-149). Es importante mencionar una dimensión emotiva que hace el hecho de recordar el lugar de origen, y esto “es frecuentemente una referencia reivindicativa y nostálgica, porque es la referencia a un bienpreciado del cual se ha sido despojado física y simbólicamente” (Giménez, 2009: 149).

2) El segundo componente refiere a “la vida comunitaria”, la cual refleja la forma de organización colectiva sobre la base de la tradición y la costumbre, el sistema de cargos cívico-religioso y la práctica del tequio.

En ese sentido, Giménez (2009) define a la tradición retomando a Hervieu Léger como “el conjunto de representaciones, imágenes, saberes teóricos y prácticos, comportamientos, actitudes, etc., que un grupo o una sociedad acepta en nombre de la continuidad necesaria entre el pasado y el presente” (Hervieu Léger citado en Giménez, 2009: 20). Así, estas tradiciones para las y los jóvenes de descendencia indígena tienen como referencia primaria las responsabilidades diferenciadas por los roles de género en la división sexual del trabajo familiar que debe desempeñar cada sexo; las mujeres asociadas a ámbitos reproductivos y los hombres en cuestiones productivas.

Por otro lado se encuentra “el sistema de cargos cívico-religioso”, este se define como “una jerarquía piramidal obligatoria que combina puestos o cargos religiosos con cargos políticos, en una escala ascendente de obligaciones y prestigio que involucraba

potencialmente a todos los varones desde los 16 o 18 años (topiles) hasta los 60 o 70 años (ancianos)” (Barabas y Bartolomé, 1999: 35).

Un puesto clave en este sistema es el de ser mayordomo en la fiesta del santo patrono, lo que supone enormes gastos ceremoniales y endeudamiento en ayudas solicitadas a otras familias, pues al hacerse cargo de dicha mayordomía se acumula prestigio, en donde se ponen en juego valores fundamentales como el honor, la palabra, la amistad, el compromiso, el respeto, el nombre de la familia, el afecto y la buena vecindad de quienes forman parte de la comunidad, lo cual permite acceder a los niveles superiores del escalafón. Una característica determinante dentro del sistema de cargos es que “constituye una institución de servicio a la comunidad, que no comporta retribución sino al contrario, erogaciones para los cargueros” (Barrabas y Bartolomé, 1999: 35). En la literatura especializada sobre este tema, se sustenta que el sistema de cargos es uno de los pilares de cohesión comunitaria, cabe destacar que solo los varones participan.

Por último se considera “el tequio” como una forma de organización en la vida comunitaria, se trata de una actividad colectiva para lograr un beneficio común en la cual participan todas las personas del pueblo, es importante en la medida en que permite a los habitantes de la comunidad el reforzamiento de la identidad colectiva (Bartolomé, 1997).

3) El tercer componente lo constituye “la lengua indígena”, la cual es un referente decisivo y clasificatorio principal de la identidad étnica, en algunas ocasiones la lengua propia es utilizada como sinónimo de cultura (Bartolomé, 1997: 83). Según Giménez (2009) citando a Anderson comenta que, “el lenguaje exhibe por sí mismo un aura de primordialidad o una connotación ancestral que lo enlazan con el mito de los orígenes, con la vida y con la muerte”. También como visión del mundo, el lenguaje es referente simbólico distintivo de los grupos étnicos, pues es una herencia de los padres y antepasados (Giménez, 2009: 148).

Existe en las y los jóvenes entrevistados que viven en Estados Unidos algunos a quienes les enseñaron la lengua indígena y otros no. Esto tiene que ver con el aprendizaje de la lengua indígena en el seno familiar de referencia, sobre todo en los primeros años de vida. Aunado a esto, se encuentra el sistema escolar estadounidense el cual impone la lengua inglesa por sobre todas las demás. Con relación a esto, y de

acuerdo con Giménez (2009) se puede considerar que ha habido una paulatina pérdida de la lengua en estas nuevas generaciones, lo cual “suele ser uno de los primeros signos de erosión de la identidad étnica” (Giménez, 2009: 148).

La segunda dimensión de la construcción de la diferencia cultural refiere a la contemporaneidad. Para esto se considera el concepto de “curso de vida”, el cual remite al ciclo vital de la categoría de joven o juventud y muestra que existe una interdependencia entre la vida de los sujetos que permite entender la sincronización de la vida individual en espacio y tiempo social. Así, analizando el trascurso de la vida se puede entender la construcción de la identidad étnica (Schutz y Luckmann, 1973).

Para este concepto se considera el componente de “prácticas divergentes” es decir, prácticas diferenciadas en los estilos de vida y los hábitos de consumo asociados a la etapa de la juventud como la moda, la música, la comida y el tiempo libre. De esta manera, cobra relevancia los ámbitos de participación y el contexto donde las y los jóvenes se relacionan con sus contemporáneos en su vida cotidiana, los cuales son: Primero, los entornos escolares, que pasa por los niveles de escolaridad que estos jóvenes actualmente cursan en el sistema educativo estadounidense, donde el mecanismo de comparación y de expresión de la diferencia se fundamenta en la discriminación sistemática que está ligada al aprendizaje del idioma inglés y al fenotipo según su descendencia étnica. En segundo lugar se encuentran los ámbitos de trabajo, ya que algunos de las y los jóvenes se dedican al trabajo agrícola en los campos de Madera y Fresno, California; mientras otros se ocupan en el sector servicios. En ambos casos son determinantes las condiciones laborales, el salario y las experiencias de discriminación.

Para concluir, las dimensiones expresadas para este estudio son parte de la construcción social de la diferencia cultural, que demuestra la forma en la que las y los jóvenes han construido conscientemente las identidades étnicas y cómo éstas sirven a sus necesidades en diferentes contextos. En ambos ejes de análisis se encuentran entrelazadas las relaciones de poder que permean las prácticas sociales, la categorización social y el sentido de pertenencia al origen étnico de los padres y ancestros y al origen de los contemporáneos, con planes y expectativas a futuro que conllevan aspiraciones, retos, sueños, preocupaciones y temores que están presentes dentro del significado de vivir en Estados Unidos, y que son resultado de la intersección

de su condición de género, generación y etnicidad. Por lo anterior, es necesario conceptualizar brevemente la aproximación a la teoría de la interseccionalidad y los conceptos que la componen.

#### **4. Aproximación a la teoría de la interseccionalidad.**

En la medida que interesa estudiar la intersección de la condición étnica, generacional y de género en la construcción de la diferencia cultural que expresan las y los jóvenes en su narrativa, en este apartado se aborda el acercamiento a la perspectiva interseccional (Crenshaw, 1989, 2008; MacCall, 2005; Knudse, 2005)<sup>11</sup>.

Al respecto, Kimberle Crenshaw (1989) introdujo el término para explicar cómo las mujeres afroamericanas han sido excluidas de las políticas feministas y antirracistas, ya que ni unas ni otras han tenido en cuenta la intersección de diferentes categorías, sobre todo de las categorías de raza y género. Así, comenta que “la opresión interseccional no es un acto intencional: sino frecuentemente resulta como consecuencia de la imposición de una carga que cruza otras vulnerabilidades preexistentes para crear aún otra dimensión de desempoderamiento” (Crenshaw, 2008).

Otra autora, representante de este enfoque teórico es Leslie McCall (2005), quien señala lo difuso del método de la interseccionalidad en su aproximación hacia la complejidad de los aspectos múltiples de la vida social. De tal forma que define el término de interseccionalidad como “las relaciones entre dimensiones múltiples y modalidades de relaciones sociales y formaciones de sujetos”. Esto quiere decir que los diferentes sistemas de relaciones basados en raza, clase, género, etnicidad y otras categorías siempre se entrecruzan en la manera en que un individuo recrea su vida. Constituye éste un acercamiento ante la “complejidad de la vida que se vive en una era de globalización, migración y desplazamiento de identidades, individuales y de grupos” (MacCall, 2005: 1771).

En ese mismo sentido Knudse (2005) define el modelo interseccional como categorías sociales que se entrelazan, relaciones múltiples y complejas que se encuentran mediadas en las relaciones de poder que reflejan los procesos de exclusión e inclusión de las minorías “problemáticas o desagradables”. Al mismo tiempo, comenta

---

<sup>11</sup> Consultar, *Consortium on Race, Gender, and Ethnicity* - <http://www.crge.umd.edu>

que existen dos vías para realizar la integración del análisis: una es el modelo *aditivo* y la otra es el *transversal* (Knudse, 2005).

Pero, más allá de entrar en el debate teórico sobre los procedimientos de explicación de la realidad de acuerdo a los modelos antes mencionados, lo que interesa es exponer los principios y conceptos teóricos sobre los cuales se establecen los mecanismos de intersección de las categorías. Dichos principios son dos: el primero es que no hay que tomar las categorías sociales como dadas, es decir, se debe criticar la categoría desde la propia narrativa de los sujetos. Segundo, se hace referencia a que los niveles de análisis son importantes pero se pueden dejar de lado, pues la intención con esta perspectiva radica en poner atención en las articulaciones de las diferentes categorías, que en este caso se argumentan en el género, la generación y la etnicidad (Knudse, 2005).

Ahora bien, Knudse (2005) hace mención sobre tres conceptos a partir de los cuales opera este enfoque. El primero son las “categorías sociales”, por medio de las cuales se establece un orden social en torno a un sentido de pertenencia y que funciona por medio de la comparación social (Tajfel, 1982). El segundo nos remite al concepto de “identidad”, que se explicó en el apartado anterior y que tiene como fundamento un proceso subjetivo y simbólico (Giménez, 2004), basado en la construcción de la diferencia cultural (Barth, 1976). El tercero tiene que ver con el concepto de “poder”, que se reproduce en las relaciones entre el discurso y las formas de pensar, bajo la idea de producir un orden en las normas de socialización de los individuos (como la prohibición, cordura, locura, lo que es verdadero y lo que es falso [Foucault, 1999]) (Knudse, 2005).

Esta aproximación teórica destaca por su complejidad y lo que aquí se pretende es solo un acercamiento para desarrollar e incentivar un enfoque que permita analizar desde sus propias lógicas las diferencias culturales y las interconexiones del género, generación y la etnicidad que definen el sentido de identidad de las y los jóvenes de origen indígena que viven en Estados Unidos. En tal sentido, concierne especificar los niveles analíticos de la intersección que ayudan a clarificar el planteamiento conceptual de este estudio. Cabe recordar que en el apartado anterior se sentaron las bases de la etnicidad, comprendida como identidad étnica, por lo tanto, se explican los conceptos de género y generación que permitan dilucidar las vías para el análisis posterior.



#### 4.1 El concepto de género.

Para entender esta categoría, se remite a Joan Scott (1996), quién propone entender que “el género es un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen los sexos y el género, es una forma primaria de relaciones significantes de poder” (Scott, 1996: 289). De tal forma que las diferencias sexuales que constituyen la base de la interpretación social no son algo fijo ni universal, puede haber distintas precepciones históricas y culturales de las diferencias sexuales. Estos comprenden cuatro elementos que se encuentran interrelacionados:

Primero, “los elementos simbólicos *culturalmente* disponibles que evocan representaciones múltiples”. Segundo, “los conceptos normativos que manifiestan las interpretaciones de los significados de los símbolos”, que afirman el significado unívoco de ser varón o mujer y/o masculino o femenino.

A partir de la relación que existen entre los elementos anteriormente mencionados, es pertinente mencionar los roles en la familia de acuerdo a la división sexual del trabajo a su interior, pues en las comunidades de origen de estos jóvenes las labores del trabajo no retribuido están asociadas a las mujeres que cuidan del hogar ya que las labores de retribución las llevan a cabo los hombres, concibiéndose así como proveedores.

También, existe una pauta de comportamiento normativo que se expresa en que las mujeres deben ser recatadas, delicadas y discretas; y los hombres, por su parte, deben ser fuertes, rudos e insensibles. Lo anterior es lo que han señalado las y los jóvenes sobre el comportamiento posible de los géneros dentro de las comunidades étnicas de los padres y ancestros, y que está relacionado con el principio de autoridad. Resulta interesante poder cuestionar las categorías que dictan estos comportamientos, desde la base de su discurso identitario, logrando observar que sin duda hay una serie de cuestionamientos que se hacen presentes a partir de esta generación. Por lo pronto, se deja claro que de acuerdo con Scott (1996), lo que se necesita es romper con esas nociones y descubrir la historicidad de género.

Volviendo a los elementos interrelacionados que conforman la categoría de género, el tercero refiere que se “debe incluir nociones políticas y referencias a las

instituciones y organizaciones sociales”. Es decir, se deberá considerar las relaciones entre la economía y la política.

Por último, el cuarto elemento es sobre la “identidad subjetiva”, que comenta Scott (1996): “Los hombres y mujeres reales no satisfacen siempre o literalmente los términos de las prescripciones de la sociedad o de nuestras categorías analíticas”. Esto se enmarca en la “deconstrucción” de los significados de la categoría de hombre y mujer, desde los propios discursos identitarios, como se mencionaba anteriormente (Scott, 1996: 288-292).

Para llevar a cabo esto, Gayle Rubin (1996) indica acertadamente que hay que entender el género como el sistema de las relaciones construidas socialmente que reproduce la subordinación femenina. Para entender esto propone el sistema “sexo/género”, que es “un conjunto de disposiciones por el que una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana y en el cual se satisfacen esas necesidades humanas transformadas” (Rubin, 1996: 37).

Con esto, se ha puesto de manifiesto la subordinación de las mujeres bajo conceptos que tienen una aparente aplicación universal, como el trabajo, la familia, el matrimonio y la esfera doméstica. Así, se entiende que cada sociedad tiene su sistema “sexo/ género”, su propia manera de organizarse, en la cual el sexo es moldeado en la intervención social de acuerdo a ciertas convenciones, que para el caso que aquí interesa remite al origen étnico (Rubin, 1996). En ese sentido y a partir de ahí se podrá configurar la diferencia cultural con relación al género que tiene como base una experiencia compartida.

Por último, se retoma al autor Alejandro Cervantes (1994) quien desarrolla cuatro tesis básicas sobre la dimensión social de la identidad de género como una necesidad profunda de reconsiderar sus contenidos y usos en el discurso.

La primera tesis hace alusión a que “Las desigualdades sociales entre el hombre y la mujer no están biológicamente determinadas, sino socialmente construidas”. Es decir, los individuos no nacemos determinados a vivir un tipo de relación con los sistemas sociales, sino son las estructuras de la sociedad que nos hacen vivir estas conformaciones determinadas para cada sexo. Comenta también que “más que una

característica individual, el género se refiere a las relaciones sociales que moldean la identidad de hombres y mujeres” (Cervantes, 1994: 12).

La segunda tesis refiere que “Las mujeres comparten una misma condición opresiva por el hecho de vivir en una sociedad estructurada patriarcalmente, dentro de una cultura que legitima este patriarcado de manera permanente” (Cervantes, 1994) y que al mismo tiempo son interiorizados como principios dominantes que rigen la vida social.

En la tercera tesis lanza la idea de que “Las mujeres constituyen una identidad genérica basándose en factores vivenciales comunes y en experiencias simbólicas compartidas”. Esto cobra relevancia en el sentido de saber cómo cada hombre y cada mujer vive su condición y resuelve sus problemas de identidad a partir de pensarse dentro de una esfera social que los determina con transformaciones constantes e incesantes cambios. Para lo cual menciona los “ejes cognoscitivos” que se encuentran en la identidad de las mujeres y que son: 1) La maternidad y ser madre, eje que las y los jóvenes en términos generales lo ven como algo lejano; 2) El matrimonio o la unión conyugal y el de ser esposa o compañera, algo importante pues en las comunidades indígenas oaxaqueñas la valoración del matrimonio coloca a las y los jóvenes en una escala de responsabilidades y deberes para la comunidad de origen, lo que a su vez depende de diversos factores como el deseo de participar así como si se cuenta con alguna propiedad de infraestructura en el lugar; y 3) El trabajo o la profesión y el ser trabajadora o profesionista, que para el contexto de las y los jóvenes es un factor determinante pues a comparación de sus padres han tenido de cierta manera un ascenso social por medio de la obtención de una base educativa que han formado en Estados Unidos, lo que les permite acceder a otro tipo de empleos (Cervantes, 1994). Estos ejes se retoman como principales para enunciar las diferencias culturales que emergen con relación al género.

Por último, la cuarta tesis que enuncia “las distintas formas en la que la mujer construye su identidad genérica están estrechamente vinculadas con la definición social de su ser y de su cuerpo como un ser-de-otros y como un cuerpo-para –otros” (Cervantes, 1994).

Así, los planteamientos antes esbozados se retomarán posteriormente en el trascurso de la explicación. Para tal efecto es importante vislumbrar que el género

facilita “comprender las complejas conexiones entre varias formas de interacción humana” (Scott, 1996: 294).

#### **4.2 Sobre la generación y juventud.**

Con relación al concepto de generación es necesario referirse nuevamente al estudio que Portes y Rumbaut (2011) realizaron, pero en este caso se argumenta la tipología sobre cohortes que elaboraron en su estudio sobre las generaciones de inmigrantes en Estados Unidos y que aporta al presente trabajo una finalidad metodológica y un valor práctico muy útil. Esta tipología se encuentra construida de acuerdo a “la edad y la etapa de la vida en el momento de la migración para los nacidos en el extranjero y por lugar de nacimiento de los padres para quienes nacieron en Estados Unidos” (Rumbaut, 2003: 361).

Así, comentan que en los diferentes estudios en los que se ha referido como sujeto de análisis las generaciones de inmigrantes, no existe una homogeneización en cuanto a lo que se va a entender por generación. Por esta razón, Rumbaut (2003) basándose en el concepto de Karl Mannheim define generación como “contemporáneos (...) que están expuestos y se ven definidos por los efectos de un poderoso estímulo histórico [en especial durante los años de la transición a la edad adulta, cuando “comienza la experimentación personal con la vida”] y desarrollan una conciencia compartida sobre ello” (citado en Rumbaut, 2003: 363).

Con base en lo anterior, define las cohortes generacionales: La primera generación corresponde a quienes llegaron a Estados Unidos de los 18 a los 55 años en adelante, en la transición de la edad adulta hasta la edad adulta avanzada. La generación 1.25 son quienes llegaron a la edad de 13 a 17 años, en la adolescencia. La generación 1.5 se refiere a las personas que llegaron de entre 6 y 12 años de edad, es decir, la niñez intermedia; y la generación 1.75 que corresponde a quienes llegaron de 0 a 5 años, en lo que el autor denomina la niñez temprana. Por último, la segunda generación son los “nacidos y socializados en EUA, hijos de progenitores nacidos en el extranjero” (Rumbaut, 2003: 367).<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> Ver en anexos CUADRO 4. Tipología de cohortes generacionales en Estados Unidos, elaboración propia con datos de Rumbaut, Rubén G. (2003) “Edades, etapas de la vida y cohortes generacionales: un análisis de las dos primeras generaciones de inmigrantes en Estados Unidos”, Universidad de Princeton. Estudio Children of Immigrants Longitudinal Study – CILS.

Para este estudio las generaciones 1.25, 1.5, 1.75 se les agrupa en la categoría de “no nacido(s)” en Estados Unidos. Asimismo, dentro de este grupo se observa una diferenciación con relación a los grupos étnicos (mixtecos, zapotecos y triquis) y también sobre el estatus migratorio que tienen, pues algunos de estos jóvenes llegaron cuando sus padres obtuvieron documentos de residencia legal por medio de la amnistía del IRCA en 1986, y consecuentemente buscaron legalizar a los hijos e hijas, principalmente a las y los jóvenes de descendencia mixteca. Otros jóvenes llegaron a Estados Unidos después de la amnistía, dado que sus padres comenzaron a migrar hacia este país en la década de los noventa del siglo pasado; por esta razón, no cuentan con documentos que les permitan trabajar o estudiar, principalmente los jóvenes de origen zapoteco (del Valle de Oaxaca) y triqui. Lo anterior es determinante en las diferencias culturales que significan sus propias experiencias de vida.

Por último, se tiene la llamada “segunda generación” que se refiere a las hijas e hijos de inmigrantes que nacieron en Estados Unidos y que en este estudio se denomina como “nacido(s)” en Estados Unidos. Esto se hace con el propósito de obtener un mecanismo sistemático sobre las condicionantes en su vida diaria que expresan sus diferencias y que tiene que ver con la edad de llegada o nacimiento en este país y la configuración de los vínculos con el origen étnico. Cabe señalar que en este estudio no se analizan las diferencias por generación entre estos jóvenes, sino las que conforman con relación a los padres y ancestros y con los contemporáneos con quienes construyen étnicamente su diferencia.

Ahora bien, aquí el concepto de “jóvenes” adquiere singular importancia. Al respecto, distintos estudiosos han considerado al concepto como una construcción cultural dentro de marcos específicos de interacción (Valenzuela, 2009; Reguillo, 2003; Bourdieu, 2002; Feixa, 2000; Medina, 2000).

Desde esta perspectiva, Carles Feixa (1998) propone que el concepto juventud aparece como una “construcción cultural”, aunque no niega que este proceso tenga una base biológica (el proceso de maduración sexual y desarrollo corporal), pues lo importante, comenta, es “la percepción social de estos cambios y sus repercusiones para la comunidad” (Feixa, 1998). Debe darse por una parte “una serie de condiciones sociales como normas, comportamientos e instituciones que distinguen a los jóvenes de otros grupos de edad, y por otra parte, una serie de imágenes culturales: valores,

atributos y ritos específicamente asociados a los jóvenes” (Feixa, 1998). Todo esto depende de la estructura social en su conjunto, es decir, de “las formas de subsistencia, las instituciones públicas y las cosmovisiones ideológicas que predominan en cada tipo de sociedad” (Feixa, 1998: 18-19, citado en Medina, 2000: 86). En esta línea, la juventud abandona su estatus de ciclo vital y pasa a considerarse como una “condición” de los individuos, que es fuertemente determinada por el contexto sociocultural en que transcurre la vida cotidiana. Se entiende pues que cada sociedad y cultura establece cómo y cuándo se es joven.

Dentro de esta perspectiva, se refiere la propuesta del autor Brito Lemus (2002), en el sentido de concebir al sector juvenil como una “*praxis divergente*”, es decir, el sector de la sociedad que contiene comportamientos sociales y culturales compartidos que dan sentido de pertenencia a una generación. La divergencia es lo que les ha conferido significación, reconocimiento, certificación y lo más importante, identidad (Brito, 2002:45).

Finalmente, se considera que la juventud es una construcción social, histórica y relacional que llevan a cabo en forma compartida todos los miembros de la sociedad en el momento en que perciben y establecen una diferenciación cultural con los demás sujetos sociales en el momento histórico en el cual viven, yendo más allá del aspecto biológico o de edad. Por ejemplo, no significa lo mismo ser joven ahora que hace veinte años en el contexto social, económico y político donde se configuran características concretas sobre el vivir y percibir lo joven, en este caso en las hijas e hijos de inmigrantes indígenas que viven en Estados Unidos, lo cual eminentemente marca las diferencias generacionales con relación a los padres y ancestros.

Hasta aquí se ha explicado en este capítulo tanto las perspectivas teorías como los componentes y conceptos que guiarán el estudio, así que en la siguiente sección se explicará detalladamente la estrategia metodológica desde la cual se argumenta la investigación.

## **CAPÍTULO II. Estrategia metodológica.**

En esta sección se explica la estrategia metodológica y las partes que la integran. El objetivo de la investigación se origina desde el ámbito comprensivo, donde se considera central la construcción de la identidad étnica que tiene como base la diferencia cultural, en la experiencia de vida de las y los jóvenes de origen indígena de Oaxaca que viven en Estados Unidos. Para lograrlo, se presenta una estrategia metodológica de corte cualitativo, puesto que lo que interesa es la comprensión del simbolismo y los significados en las complejas interrelaciones que se construyen en la realidad social, tal y como suceden en un contexto determinado para las personas que lo comparten (Rodríguez *et al*, 1999).

La metodología aparte de delimitar el procedimiento para la recolección de información empírica, también es un posicionamiento que implica una serie de principios sobre el mundo y la manera en que alguien se acerca a comprender cualquier aspecto de la realidad.

En ese sentido, la apuesta metodológica se ubica desde la perspectiva fenomenológica, donde se privilegia la comprensión de la realidad social a través de las estructuras de la *vida cotidiana*. De acuerdo con Alfred Schütz (2001), el “*mundo de la vida cotidiana*” debe entenderse como “la región de la realidad en que el hombre -ser humano- puede intervenir y que puede modificar mientras opera en ella mediante su organismo animado” (Schütz y Luckmann, 2001:25).

Para esto, Schütz y Luckmann (2001) explican que cada una de las personas se sitúa en la vida de manera singular y que esa forma de situarse es el resultado de un mundo externo adoptado como parte de la experiencia subjetiva. Así, la acción se presenta en el *mundo de la vida cotidiana* como un mundo intersubjetivo, en el que se vinculan los valores comunes y las influencias de las demás personas con las que se tiene contacto (Schütz y Luckmann, 2001).

Ahora bien, para poder interactuar en el mundo de la vida utilizamos el pensamiento del sentido común que se caracteriza por su *tipicidad*, un proceso mediante el cual los objetos del mundo exterior son apropiados por las personas según principios perceptivos que hacen posible vivir en un mundo sobre el cual podemos ejercer cierto control, manifestándose en cualidades del lenguaje que predicen la conducta de los otros

para el orden social (Schütz y Luckmann, 2001). Así, de acuerdo con Berger y Luckmann (1991) “El lenguaje usado en la vida cotidiana me proporciona continuamente las objetivaciones indispensables y dispone el orden dentro del cual éstas adquieren sentido y dentro del cual la vida cotidiana tiene significado para mí”. De tal forma que se vive en un mundo en interacción sobre el significado de las cosas (Berger y Luckmann, 1991: 39). Este mundo de sentido común es posible gracias a la comunicación y a la socialización de la cultura que nos antecede, es decir, los antepasados, a la interacción con nuestros semejantes, los contemporáneos con los cuales se tiene una interacción “cara a cara” y se comparte el “aquí y ahora”; y los predecesores, que pueden guiar la acción (Berger y Luckmann, 2001: 43-46).

Cada una de las personas tienen esa capacidad que comprende un mecanismo del proceso reflexivo, es decir, la capacidad de ponemos inconscientemente en el lugar de otros y de actuar como lo harían ellos. Esto lo llama Mead, el “*self*”, que indica “la capacidad de los individuos de salir «fuera de sí» para poder evaluarse a sí mismos, para poder convertirse en objetos para sí” (Ritzer, 1993: 231). Por ello, las personas son capaces de examinarse a sí mismas de igual modo que otros las examinan a ellas, así “sólo asumiendo el papel de otros somos capaces de volver a nosotros mismos”, esta idea cobra relevancia para este estudio en el sentido de que las y los jóvenes construyen su diferencia cultural en comparación y similitud con diversas etnicidades en el ámbito contemporáneo, teniendo como referencia central el origen étnico de los padres y ancestros (Mead, 1959: 184-185, citado en Ritzer, 1993: 231).

Así, la perspectiva fenomenológica sirve para comprender el comportamiento de las personas en su vida cotidiana, lo que se logra a partir de los significados de las acciones que se construyen en el curso de nuestras interacciones por medio de la experiencia vivida, misma que es objetivada por el lenguaje a través del método biográfico del relato de vida (Pujadas, 1992; Velasco, 2005). Finalmente, la importancia de señalar esta perspectiva en el estudio reside en que permite reflexionar el complejo proceso de la constitución de la identidad étnica de las y los jóvenes de origen indígena bajo la experiencia migratoria de los padres y antepasados en el contexto histórico actual (Berger y Luckmann, 2001).

A continuación se explican las fases que conforman esta investigación: la preparatoria, el trabajo de campo, la analítica y la informativa (Rodríguez *et al.* (1999).



## **1. Fase preparatoria.**

En esta etapa se llevó a cabo un proceso de reflexión profunda que estuvo auxiliada por medio de la revisión continua de literatura especializada sobre el tema de la identidad étnica en traslape con el género, la generación, la diferencia cultural y la fenomenología.

### **1.1 Definición del método narrativo y biográfico.**

La unidad de análisis se ubica en el individuo, lo cual implicó comprender la construcción de la identidad a partir de las narrativas de cada joven. Por lo tanto, para el acercarse a la problemática de estudio se utilizó el método biográfico del *relato de vida*. Al respecto, comenta Pujadas (1992) que éste refiere a “la historia de una vida tal como la persona que la ha vivido la cuenta” (Pujadas, 1992: 13).

Por lo tanto, el interés en desarrollar el método del *relato de vida* para la presente investigación, de acuerdo con Pujadas (1992), consistió en permitir al investigador social situarse en un punto crucial de convergencia con el testimonio subjetivo de un individuo a la luz de su trayectoria individual, con sentimientos, opiniones, valores, acciones y visiones particulares de sus experiencias de vida, que son reflejo de una época con normas sociales y valores esencialmente compartidos de la comunidad de la que forma parte. Se trata de una reflexión social en la que el individuo se apropia de lo que vive. De tal forma que se expresa lo social a través de expresiones individuales (Pujadas, 1992: 77).

Es de destacar que Daniel Bertaux distingue tres funciones para la construcción del relato de vida, “¿o más bien tres modalidades de existencia de la relación entre el investigador y el investigado?” (Bertaux, 1993: 88). Éstas son: la función exploratoria, donde se revisan aspectos extensivos de la vida social de una persona ya que no se sabe aún los determinantes que se van a revelar; la función analítica, que reside en la consolidación empírica de las opciones descriptivas y de las interpretaciones avanzadas; y la función sintética, que consiste en escribir y comprender las impresiones escritas (Bertaux, 1993: 88-92). Por tal motivo, se exploraron estas funciones encaminadas a develar el sentido de identidad de las y los jóvenes.

Una reflexión importante a destacar en la lectura de Bertaux (1993) es cuando afirma que el *relato de vida* que resulte estará en gran medida permeado por la relación que emerja entre el investigador y el investigado, por lo tanto, se debe “crear una

relación de intercambio y de amistad, tomarse el tiempo para entrar en el universo del otro (...) trabajar las palabras y el lenguaje, transmutar la palabra en texto por la magia de la escritura” (Bertaux, 1993: 88). Lo anterior, permite recordar al autor Miguel Bartolomé (2003), quien comenta que es necesario pasar de concebir a los informantes como *interlocutores*, con quienes se establece un tipo de relación basada en la retroalimentación, intercambio mutuo y amistad, haciéndose necesario pues “*ver el mundo a través de los ojos de los otros*”, lo cual no es una tarea fácil (Bartolomé, 2003: 216).

Por otra parte, de acuerdo con Velasco (2005), el relato se produce por la creatividad del individuo al recrear su vida por la petición de otra persona. En términos simples es preguntar a las y los jóvenes desde el nacimiento y repasar los periodos de su vida. Esto nos obliga a situar el tiempo y espacio de la narrativa (Velasco, 2005).

Con respecto al tiempo, el autor Alessandro Portelli comenta que “el tiempo es un continuo, por lo que al ubicar un acontecimiento es necesario hacer una ruptura que lo fragmenta”. Y esto sucede en dos niveles: la sucesión lineal y el de la simultaneidad vertical (citado por Velasco, 2005: 261). Así, esta fragmentación “no es arbitraria: está fundamentada en las prácticas sociales del individuo en correspondencia con la forma como se organiza la vida cotidiana” (Velasco, 2005: 261). De tal forma que Velasco (2005) considera tres dimensiones temporales que organizan el relato de vida, las cuales son: el tiempo genealógico, el tiempo simultáneo y el tiempo generacional (Velasco, 2005) y que son expresadas en este estudio. Se subraya la importancia del espacio en que se dan estas relaciones temporalizadas en lugares del recuerdo, tanto del lugar de origen como de donde estos jóvenes realizan su vida cotidiana (Velasco, 2005: 262-271).

Al mismo tiempo se buscaron los *episodios narrativos* que Velasco (2005) define “como momentos que condensan las relaciones sociales más significativas, funcionando como huellas de la memoria colectiva”. De esta manera, en dichos episodios, las y los jóvenes atribuyen significados a sus experiencias, emergiendo así la “fuente de recuerdo más importante”. Cabe destacar que la importancia de los episodios narrativos no reside en si son verdaderos o no, sino en el significado que le da cada joven al ser rememorados como los momentos más significativos de su vida (Velasco, 2005: 248- 250).

El proceso de narrar la vida en primera persona es un esfuerzo selectivo y cauteloso que involucra la aserción reflexiva de eventos, vivencias singulares, posiciones, críticas, sueños y expectativas, que se expresan por medio del lenguaje. Se trata así de expresar complejas interrelaciones subjetivas que están profundamente influidas por discursos y prácticas presentes en las que las y los jóvenes se apropian de lo que viven en relación con el interlocutor (Velasco, 2005). De tal manera que esta técnica resulta novedosa y útil para el estudio, pero además, permite dar voz a las y los jóvenes en el proceso de comprender la construcción de su diferencia cultural.

## **1.2 Herramientas y técnicas metodológicas.**

Los relatos biográficos narrativos se construyeron a través de la entrevista cualitativa a profundidad que sirvió como una guía para la realización del relato de vida. Esta herramienta es un instrumento heurístico que combina enfoques prácticos, analíticos e interpretativos en el proceso de comunicación (Sierra, 1998: 227). De tal forma, que permitió obtener la narrativa sobre el desarrollo de la vida de las y los jóvenes entrevistados.

Se realizaron también herramientas complementarias que constan de: dos entrevistas a profundidad a informantes clave (personas que por su edad, conocimientos del fenómeno migratorio y vivencias en Estados Unidos conocen las diferentes problemáticas y la situación de la población joven y estuvieron interesados en expresar sus reflexiones acerca del tema).<sup>13</sup>

También la herramienta de la observación participante, que de acuerdo con Sánchez (2004) “permite recoger aquella información más numerosa, más directa, mas rica, más profunda y más compleja” del fenómeno social estudiado (Sánchez, 2004: 100). Ésta herramienta consistió en observar las actividades cotidianas, los espacios físicos y ambientes sociales en los lugares donde las y los jóvenes socializan y se interrelacionan con sus contemporáneos y su familia. Asimismo, se documentó por ese medio los barrios donde viven y otros lugares públicos (parques, avenidas, bibliotecas, escuelas, cafés, lugares de trabajo, entre otros) que influyen en el pensamiento y conductas humanas de los entrevistados. Aunado a esto, se pudo documentar elementos individuales subjetivos profundos (emociones, sentimientos, actitudes, valores y

---

<sup>13</sup> Se realizaron dos entrevistas a profundidad con informantes clave. Estos son Irma Luna y Leoncio Vásquez, ambos son de origen étnico mixteco.

conflictos) que se demostraban en los semblantes, tonos de voz y las posturas corporales; y elementos externos individuales tales como el sexo y el fenotipo.

Así, todas las observaciones se sistematizaron minuciosamente en un diario de campo donde se hicieron anotaciones y descripciones relevantes que, aparte de contextualizar los pasajes narrativos que se presentan en el transcurso del análisis, permitieron una comprensión simbólica y significativa en reciprocidad de la interlocución lograda con las y los jóvenes entrevistados.<sup>14</sup>

### **1.3 Definición de los sujetos de estudio.**

En esta sección se puntualizan la unidad de análisis, el universo y los sujetos de estudio, la muestra y los criterios de selección que sustentan los datos empíricos de la investigación. Posteriormente se reflexiona con base en lo planteado al inicio del estudio (lo cual se presentó en el Colef Estudiantil) para contrastarlo con lo que se obtuvo en el trabajo de campo.

#### **A) Unidad de análisis:**

La construcción de la diferencia cultural en yuxtaposición a la condición de género, generación y etnicidad en las y los jóvenes de descendencia indígena de Oaxaca en Estados Unidos.

#### **B) Universo de estudio:**

Las y los jóvenes de descendencia indígena de Oaxaca que viven en Madera y Fresno, California, Estados Unidos.

#### **C) Sujetos de estudio:**

Las y los jóvenes de descendencia indígena de Oaxaca que comparten vivencias en Madera y Fresno, California; de entre 18 y 26 años de edad.

#### **D) Muestra de estudio:**

Se obtuvo un total de 19 relatos: 12 mujeres y 7 hombres bajo la técnica de muestreo “bola de nieve”, es decir, un informante recomendaba con otro y así sucesivamente.<sup>15</sup>

---

<sup>14</sup> Se recurrió a insumos tecnológicos como cámara fotográfica y grabadora de voz digital.

<sup>15</sup> Ver en Anexos. Cuadro 1. Perfil general de las y los jóvenes entrevistados.

### **E) Criterios de selección:**

Los criterios de selección también se modificaron en el ajuste del trabajo de campo, por lo que los relatos se componen bajo los criterios siguientes:

- a) Origen étnico: Hombres y mujeres descendientes de inmigrantes indígenas de Oaxaca.
- b) Edad: Tener entre 18 y 26 años de edad.
- c) Lugar de residencia: Vivir en Madera o Fresno, California, Estados Unidos.
- d) Disponibilidad y facilidad para contar su vida en diferentes episodios y momentos de comunicación.
- e) Lengua: Hablar español durante la realización del relato de vida.

#### ▪ **Criterios de homogeneidad:**

- a) Origen étnico: Jóvenes descendientes de inmigrantes indígenas de Oaxaca.
- b) Lugar de residencia: Vivir en Madera o Fresno, California.

#### ▪ **Criterios de heterogeneidad:**

- a) Origen étnico con autoadscripción: mixteco, zapoteco y triqui, dado que estos grupos étnicos tienen una larga trayectoria migratoria y asentamiento en los lugares antes mencionados.
- b) Género: hombres y mujeres que muestran las diferencias genéricas.
- c) Edad: De 18 y 26 años de edad.

En el Colef Estudiantil que se realizó en el mes diciembre de 2011 se señaló que los sujetos de estudio, y por lo tanto el universo de estudio, fueran jóvenes de “segunda generación”; es decir, quienes habían nacido en Estados Unidos. Sin embargo, en la incursión al trabajo de campo en Madera y Fresno se tuvo contacto con jóvenes que habían llegado en la infancia a este país, por lo que en un principio se realizaron entrevistas a ellas y ellos con la finalidad de entablar un diálogo y acercamiento que permitiera conocer a través de la técnica de muestreo “bola de nieve” a quienes hubieran nacido en los Estados Unidos.

En el proceso de documentar se logró constatar las diferentes perspectivas de vida que tiene un joven que ha nacido en Estados Unidos y uno que llegó en la infancia. Estos últimos, en algunos casos, no cuentan con documentos que les permitan una

estancia legal, por lo que se tornó importante seguir entrevistando a estos jóvenes como parte de la muestra final y exponer su narrativa. Cuando se pudo contactar más jóvenes quienes hubieran nacido en Estados Unidos y vivieran en dichos condados, algunos por el proceso de socialización que conlleva nacer en el país solo hablaban inglés, lo cual dificultó el entendimiento fluido de la narrativa. Al final, se obtuvieron siete relatos de vida con jóvenes nacidos en Madera o Fresno, y doce con quienes nacieron en alguna comunidad de Oaxaca. Se menciona esto porque fue una característica importante que fortaleció la recolección de datos empíricos.

Ahora bien, se había planteado también que fueran un total de doce relatos de vida, pero al finalizar el trabajo de campo se conformó una muestra de 19 relatos; doce mujeres y siete hombres, bajo los mismos criterios de selección (homogéneos y heterogéneos), solo que se había diversificado el criterio de haber nacido o no en Estados Unidos (como se informó antes).

Cabe mencionar que se obtuvo un mejor acercamiento y accesibilidad mayor a las mujeres que a los hombres, lo que posiblemente esté relacionado por la adscripción genérica de la investigadora y que permitió compartir vivencias propias en un ámbito de confianza y reciprocidad. Lo anterior también está relacionado en los lugares donde se realizaron los relatos, pues las mujeres comúnmente citaban en su casa, al contrario de los hombres quienes preferían hacerlo en algún parque cercano, café o biblioteca pública.

La muestra estuvo limitada principalmente por las fechas establecidas para el trabajo de campo en el programa de maestría, por lo que no hubo más tiempo de obtener una muestra más extensa. Sólo como dato, cabe destacar que incluso hubo jóvenes, principalmente mujeres, que estuvieron muy interesadas en relatar su vida, debido a lo cual se concretaron citas a través de *Skype*<sup>16</sup> que se espera sirvan en futuras reflexiones. Sin embargo, la muestra recabada cumple las características adecuadas para trabajar, los criterios homogéneos y heterogéneos y la diversidad de experiencias de vida en diferentes ámbitos de participación, se tiene entonces suficiente material empírico para cumplir con el objetivo de estudio y contestar la pregunta de investigación.

---

<sup>16</sup> Skype es un programa de comunicación que se utiliza para realizar video llamadas a través de internet.

## **2. Fase de trabajo de campo.**

### **2.1 Acceso al campo:**

Los contactos de campo se comenzaron de forma exploratoria a partir de junio de 2011, cuando se asistió a una asamblea general de la organización Frente Indígena de Organizaciones Binacionales (FIOB), donde se pudo conocer a diversos jóvenes que colaboraban ahí. Se mantuvo comunicación principalmente por correo electrónico, de tal manera que para enero y febrero de 2012 se contaba con un vínculo cercano que posibilitó la confianza para interactuar con ellas y ellos así como lograr el acceso seguro a campo.

Se arribó primero a Fresno, pero al no encontrar rápidamente con un lugar seguro para la estancia de dos meses y por los costos que representaba el pago por día en un espacio de alquiler, se optó por trasladarse a Madera, donde hubo facilidad para conseguirlo gracias a las y los jóvenes que ayudaron a dicho fin. Cabe mencionar que en Madera se percibió un ambiente más seguro para caminar por las calles, a diferencia de Fresno que es mucho más grande; en ambos, el sistema de transporte local es deficiente y es uno de los factores más tangibles que limitó el trabajo de campo.

### **2.2 Realización de relato de vida.**

Como se mencionó, se hicieron 19 relatos de vida por medio de una interacción cara a cara, directa y personalizada. Se llevaron a cabo alrededor de una a tres sesiones, con un tiempo aproximado de una hora y media a tres cada una, hasta que se logró obtener el relato de vida. Se explicó a las y los jóvenes las finalidades del estudio así como el uso que se le daría a su relato; al mismo tiempo se les pidió permiso escrito para ser nombrados y citados.

Se realizaron las entrevistas con respeto, delicadeza y paciencia, atravesando por los tres ejes del análisis narrativo y enfocando la trama argumentativa de la construcción de la diferencia cultural. Mucho dependió de la motivación y disponibilidad de tiempo que tenían las y los jóvenes así como de la relación de confianza que se estableció en el llamado *rapport* (Pujadas, 1992: 64).

Por último, fue posible observar que al compartir la investigadora el mismo origen oaxaqueño y al explicarles un poco de la historia de Oaxaca (sobre las regiones,

grupos étnicos, problemas políticos y sociales del estado), se le permitió establecer una confianza muy estrecha. Por otro lado, es de reconocer que en el momento en que ellas o ellos repasaban la historia de su vida y las de sus antepasados, llegaban momentos donde el sufrimiento, rencor, desilusión, nostalgia y tristeza eran emergentes, por lo tanto el ambiente de la entrevista cambiaba y se tornaba difícil no compartir las preocupaciones más importantes. En este sentido, existe una necesidad inmensa por parte de estas y estos jóvenes en poder expresarse y ser escuchados en el ambiente hostil que viven en Estados Unidos, donde la lógica de discriminación se hace constante, llevando a que las diferencias culturales se exacerbén.

### **2.3 Resultados del trabajo de campo.**

Los resultados del trabajo de campo fueron:

- d) Total de relatos de vida elaborados: 19 relatos de vida, doce realizados en el condado de Madera y siete en el condado de Fresno; y dos entrevistas a informantes clave.
- e) Género: Su distribución por género fue de siete hombres y doce mujeres.
- f) Generación: 7 relatos de quienes nacieron en Madera o Fresno y 12 de quienes nacieron en alguna comunidad de Oaxaca.
- g) Grupos étnicos: Se realizaron 14 relatos de vida con jóvenes de origen mixteco, tres con jóvenes de origen zapoteco y dos con jóvenes de origen triqui.
- h) Tiempo de horas de grabación de audio: 52 horas 45 minutos y 14 segundos.

Con relación a los grupos étnicos, se explica que el grupo indígena mixteco lleva una larga historia migratoria hacia los condados de Madera y Fresno, donde muchos se ocupan en las labores agrícolas. Esta migración se encuentra anclada desde la amnistía de 1986, por lo cual, generalmente el padre de familia obtuvo papeles de trabajo y logró así la reunificación familiar. La migración de zapotecos de los Valles Centrales de Oaxaca es reciente, pues según lo documentado se origina a partir de los años noventa. En lo que respecta al grupo étnico triqui, se pudo saber que hay algunas familias que se encuentran en Madera, pero según los informantes hay un numeroso grupo de familias en el Valle de Salinas (Paris, 2010).<sup>17</sup>

---

<sup>17</sup> Ver en Anexos. Cuadro 2. Comunidades de origen en Oaxaca.



## **2.4 Colaboración y acompañamiento de los sujetos en actividades cotidianas y/o festivas.**

Se asistió a diversas actividades de las organizaciones donde participan algunos de los jóvenes entrevistados. Estas organizaciones son: el Frente Indígena de Organizaciones Binacionales (FIOB), el Centro Binacional para el Desarrollo del Indígena Oaxaqueño (CBDIO) y la Radio Bilingüe. Además, se participó como relatora en el grupo de Equipo de Cronistas Oaxacalifornianos (ECO) y se conoció a los integrantes de los grupos: Central Valley Youth Association (CVYA) y Grupo Autónomos, estos últimos fueron determinantes pues han sido creados por jóvenes.<sup>18</sup>

## **2.5 Principales problemas en el trabajo de campo.**

Es importante hacer mención de algunos de los principales problemas presentados para la elaboración de los relatos de vida.

Primero, el transporte local, pues no hay un sistema de transporte público continuo y la mayoría de las personas tienen automóvil. En Madera se hizo uso de “*raites*”, para poder llegar a las citas con las y los jóvenes; en ocasiones sólo se llegaba al caminar una hora o más. En Fresno se abordó el transporte local de autobuses, los cuales tardan hasta dos o tres horas en atravesar la ciudad, por lo que se optó por lugares estratégicos, como cafés, para poder realizar los relatos de vida.

El transporte entre Madera y Fresno es costoso, ya sea en tren o en camión y los horarios disponibles son diversos. Aunado a esto, las terminales de dichos transportes se encontraban lejanas y algunas incomunicadas, pues no existe tampoco un sistema de taxis eficiente, motivo por el cual se tuvo la invaluable ayuda de Juan Santiago, quien asistía a la Universidad de Fresno dos días por semana, de esta manera se pudo realizar el trabajo de campo en estos dos lugares.

Segundo, se refiere al tiempo de la entrevista. Las y los jóvenes que accedieron a contar su historia tenían el tiempo limitado debido a sus estudios y trabajos. Además, algunos participan en organizaciones, lo que hace que su agenda estuviese saturada. Por lo tanto, las entrevistas duraban en algunos casos una hora y media y en otros se pudo hacer dos o tres sesiones más largas de duración, constituyendo así el relato.

---

<sup>18</sup> Ver en Anexos. Cuadro 3. Agrupaciones en donde las y los jóvenes participan.

Tercero, se encuentra el tiempo destinado al trabajo de campo que comprendió sólo dos meses: enero y febrero. Se hace necesario contar con más tiempo para realizar esta actividad, lo que sin duda sería benéfico en las relaciones sociales que se establecen con los interlocutores, porque más allá de una o más visitas, se necesita tener la cercanía y la sensibilidad que sólo se obtiene con la confianza y la retribución del trabajo de ambas partes, donde el tiempo es determinante.

Y cuarto, corresponde a las inclemencias climáticas, pues se observó un clima poco benéfico para trasladarse, en ocasiones con lluvia y frío en Madera y Fresno, el cual fue constante en el tiempo de la estancia del trabajo de campo.

### **3. Fase analítica.**

#### **3.1 Sistematización de las entrevistas:**

Al regreso del trabajo de campo se procedió a transcribir las entrevistas, indicando las expresiones idiomáticas y la forma en que las y los jóvenes construyen su vida. La transcripción del audio es un trabajo arduo de concentración que implica sobre todo mucho tiempo y esfuerzo mental para obtener el diálogo en texto. En algunas ocasiones se escucha que estos jóvenes combinan el idioma inglés y español, en algunos casos se pudo transcribir, pero en otros se tuvo que desestimar pequeños fragmentos sin que eso cambiara la lógica argumentativa de su relato.

Teniendo suficiente material se elaboró una base de datos cualitativa por medio de la paquetería de cómputo de *Atlas.ti*. Para la utilización de esta paquetería se asistió a un curso básico en la Maestría, así, de acuerdo con la operacionalización de los conceptos que se hicieron en un principio y los hallazgos empíricos se construyó una matriz conceptual de códigos para operar la base de datos cualitativa antes mencionada.<sup>19</sup>

El código se define como la unidad básica de análisis que contiene significado, mismo que permite disponer de un primer nivel de categorización de la información. Así, esta codificación se hizo con relación a dos ejes analíticos del concepto de diferencia cultural: el origen étnico y el curso de vida. De tal forma que para relacionar

---

<sup>19</sup> Ver en anexos, Cuadro 5. Operacionalización de los conceptos. Cabe mencionar que para la realización del relato de vida se operacionalizaron los conceptos que sirvieron como base para el guión de la entrevista a profundidad, posteriormente junto con los datos empíricos se creó una matriz conceptual de códigos mediante el programa de *Atlas. ti*.

los datos se agruparon los códigos en familias, las cuales son el resultado de asociar códigos que tienen relación entre sí por la semejanza en el significado, mismos que responden a los objetivos específicos de la investigación (Avalos y Utley, 2012).

Así, teniendo como base la operacionalización de los conceptos y la codificación de las entrevistas se concluyó con el siguiente esquema base de análisis de la matriz conceptual y que contiene una extensa lista de códigos en cada componente que se encuentran interrelacionados entre sí.<sup>20</sup>

<b>CUADRO 6. EJES DE ANÁLISIS</b>		
<b>CONCEPTO</b>	<b>DIMENSIONES</b>	<b>COMPONENTES</b>
DIFERENCIA CULTURAL	1) ORIGEN ÉTNICO	<ul style="list-style-type: none"> <li>a) Lugar de origen</li> <li>b) Vida comunitaria</li> <li>c) La tradición y la costumbre</li> <li>d) Sistema de cargos cívico- religioso</li> <li>e) La práctica del tequio</li> <li>f) Lengua indígena.</li> </ul>
	2) CURSO DE VIDA	<ul style="list-style-type: none"> <li>a) Prácticas divergentes</li> <li>b) Atributos particularizantes</li> <li>c) Auto-adscripción</li> </ul>

Fuente: Elaboración propia, 2012.

En ambas dimensiones se encuentran los mecanismos de categorización y relaciones sociales, que explican la diferencia cultural en intersección de sus condicionantes de género, generación y etnicidad.

### **3.3 Análisis del relato de vida.**

Como se mencionaba anteriormente, el análisis de la narrativa comprende esencialmente dos ejes. En el primero se rastreó la construcción de la diferencia generacional con relación al origen étnico de sus padres y ancestros; y en el segundo se buscó la construcción de la diferencia con los contemporáneos en espacios donde desarrollan su vida cotidiana, ubicando dimensiones del curso de vida y las prácticas divergentes en diferentes ámbitos de participación como la familia, la escuela y el trabajo, mismos que dieron paso a saber la auto-adscripción del sentido de su identidad.

<sup>20</sup> En total se obtuvieron 261 códigos de la matriz conceptual.

Se pone especial atención al eje de la diferencia basada en el origen étnico, para lo cual se analizaron las huellas de memoria, los eventos significativos, las sendas de conexión, los actores y las categorías sociales del universo de cada persona (Velasco, 2005). Al mismo tiempo se realizó una aproximación al contenido del universo de categorías sociales que aparecerán en el relato, mismas que articulan las diferentes adscripciones de las y los jóvenes a la luz de la teoría de la interseccionalidad que enuncia dimensiones múltiples de la narrativa, considerando el género, la etnicidad y la generación como las más importantes (Crenshaw, 2008, Knudsen, 2005, Mc Call, 2005).

#### **4. Fase informativa.**

En esta fase, después de concluir parcialmente con el procedimiento de sistematización y análisis de las narrativas, se procedió a construir el diseño de la presentación de los datos, de tal manera que tuviera la lógica explicativa que se expresan en los capítulos de este trabajo. Esta fase también requiere un trabajo constante de repensar la mejor manera de colocar los apartados para la presentación de los resultados, y sobre todo para facilitar la lectura. Aunado a esto, es importante señalar el arduo procesamiento de edición y corrección de estilo de cada pasaje narrativo y en general del todo el trabajo.

En la siguiente sección se presenta el capítulo del marco contextual que se refiere al estado de Oaxaca en México así como a Madera y Fresno en California, Estados Unidos.

### **CAPÍTULO III.**

#### **Marco contextual. Oaxaca, México- Madera y Fresno, California, Estados Unidos.**

Después de haber presentado el marco teórico y metodológico desde el cual se fundamenta el estudio, en este capítulo se presenta el marco contextual que permite comprender los entornos desde los que las y los jóvenes están construyendo los referentes simbólicos y significados para la construcción de su identidad étnica, con relación al lugar de origen de sus padres y ancestros y en donde llevan a cabo su vida cotidiana.

En los relatos de vida de estos jóvenes sus contextos establecen lugares significativos donde surgen eventos, relaciones y categorías sociales específicas de sus experiencias de vida, que llevan a comprender en conjunto las vivencias de una generación de hijas e hijos de inmigrantes indígenas que viven en Estados Unidos. De esta forma, se sitúa el tiempo y espacio del marco biográfico que se objetivan en dos lugares: Oaxaca y las comunidades de referencia del lugar de origen de los padres y ancestros y/o de los mismos jóvenes; y Madera y Fresno, ciudades ubicadas en el Valle de San Joaquín, California, donde viven y construyen sus proyectos de vida.

En el primer apartado se ubica geográficamente al estado de Oaxaca y algunas de sus características generales. Después, se describen ciertos aspectos importantes de los grupos étnicos mixteco, zapoteco y triqui, los cuales servirán como marco de referencia para la comprensión de las singularidades que las y los jóvenes imprimen en su narrativa con relación al primer eje de análisis. Al mismo tiempo, se muestran las características estructurales que hicieron posible que miles de inmigrantes indígenas oaxaqueños salieran de sus lugares de origen y comenzaran a asentarse en Estados Unidos; un evento determinante para la problemática de estudio en este trabajo.

En el segundo apartado se describe en forma cronológica los antecedentes de la migración de indígenas oaxaqueños hacia Estados Unidos y se refiere la migración de los grupos étnicos anteriormente mencionados, pues cada uno tiene su particularidad temporal en el proceso e incursión a los flujos migratorios hacia ese país.

En el tercer apartado, se describen los condados de Madera y Fresno que se ubican en el Valle de San Joaquín, California, y que juntos forman uno de los

principales lugares de asentamiento de inmigrantes indígenas oaxaqueños donde la ocupación principal de los padres y de las y los jóvenes son las labores agrícolas.

### **1. Oaxaca, México. Lugar de origen.**

El Estado de Oaxaca se ubica al sur de México, colinda al Norte con los estados de Puebla y Veracruz, al este con Chiapas, al sur con el Océano Pacífico y al oeste con Guerrero. Por su extensión es la quinta entidad federativa más grande de México, ocupando el 4.8 por ciento de la superficie total (INEGI, 2010). Está distribuido geográficamente en ocho regiones, que son: Istmo, Cañada, Papaloapan, Costa, Sierra Sur, Sierra Norte, Mixteca y Valles Centrales, las cuales agrupan a los 570 municipios que conforman el Estado.

Con base en datos del Censo de Población y Vivienda del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) del año 2010, Oaxaca cuenta con una población total de 3 millones 801 mil 962 habitantes, de los cuales el 52 por ciento son mujeres y el 48 por ciento hombres. El total de la población oaxaqueña corresponde al 1.6 por ciento de la población a nivel nacional. Se observa también que buena parte de la población vive en núcleos rurales, pues el 47.3 por ciento reside en localidades menores a 2,500 habitantes. Además el 41 por ciento se dedica a actividades agropecuarias que no son rentables por la baja productividad y lo cual suele responder a factores estructurales, como las políticas gubernamentales inapropiadas e impuestos al campo desde hace varias décadas. La mayoría de los campesinos oaxaqueños invierten en cultivos temporales para subsistir, es decir, para el autoconsumo. Lo anterior se suma a la carencia de empleo en las ocho regiones y al bajo salario que hace que el 28 por ciento de la población reciba menos de un salario mínimo al día en la entidad.<sup>21</sup>

A pesar de que la actividad agrícola es una de las más importantes en Oaxaca, el recurso de la tierra es limitado pues el minifundismo es generalizado, provocando que espacios con vocación agrícola estén siendo rápidamente desplazados por construcciones diversas como resultado de los procesos de concentración de la población y la migración. También responde esto a factores naturales, como la erosión de la tierra causada en su mayoría por la sequía, propiciando así su mala calidad que imposibilita la siembra de cultivos mínimos necesarios para la supervivencia.

---

<sup>21</sup> Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). Perspectiva estadística, Oaxaca, Marzo 2012.

Según el Consejo Nacional de Población (CONAPO) el Estado de Oaxaca sobresale por su nivel de marginación, pues para el año 2010 se cataloga como “muy alto”, es decir que buena parte de la población no cuenta con las condiciones mínimas para vivir. Primero, por no contar con una infraestructura educativa suficiente, pues el 16.4 por ciento de la población de 15 años o más no sabe leer, ni escribir, lo que coloca a Oaxaca en el tercer lugar nacional de población con analfabetismo. Segundo, la falta de servicios básicos en las viviendas, como drenaje y luz eléctrica, y tercero los precarios ingresos monetarios que se perciben en el Estado.

Lo anterior hace que Oaxaca se ubique en el tercer lugar de las entidades más marginadas de México, siendo superada primero por Guerrero y segundo por Chiapas. De esta manera, se explica, de manera muy general, que el estado no ha proporcionado eficazmente la atención necesaria en la creación de políticas públicas que beneficien a la población oaxaqueña.<sup>22</sup>

Por otra parte, según la CONAPO el estado de Oaxaca en el año 2010 fue clasificado con un grado de intensidad migratoria “alto”, ubicándose en décimo lugar a nivel nacional, pues de los 570 municipios que comprende la entidad, 53 de ellos cuentan con un muy alto grado de intensidad migratoria, 100 corresponden a una alta intensidad, 133 con media, 178 en la categoría de baja, 101 con muy baja y 35 con nula intensidad migratoria.<sup>23</sup>

Los movimientos migratorios en Oaxaca se deben -entre otros factores- a que el mercado de trabajo es insuficiente para absorber la fuerza de trabajo laboral productiva, los bajos ingresos de la población no cubren suficientemente las necesidades básicas de las familias, por lo que los niveles de vida de amplios sectores de la población están muy por debajo de la media nacional. Existe también carencia de infraestructura industrial y productiva, además de la escasez de servicios básicos como hospitales y escuelas.

Ahora bien, Oaxaca se caracteriza por su riqueza, étnica, lingüística y cultural. Según la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) en el

---

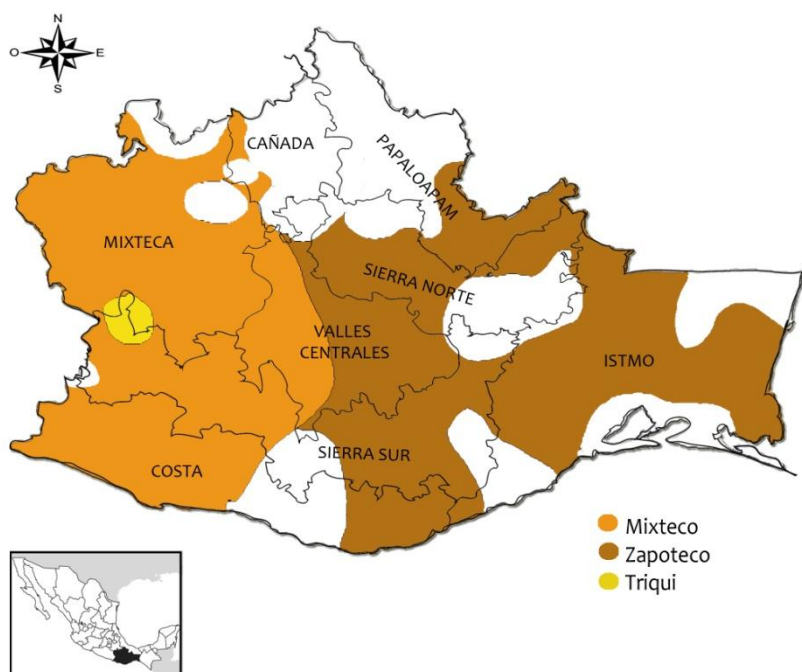
<sup>22</sup> Índice de marginación por entidad federativa, CONAPO, 2010. Ver [www.conapo.gob.mx](http://www.conapo.gob.mx)

<sup>23</sup> Índices de intensidad migratoria México-Estados Unidos, CONAPO, 2010.

año 2005, el 47 por ciento de la población es indígena.<sup>24</sup> Por ello, es importante destacar que de los 570 municipios que integran el Estado, 418 se rigen por el sistema de usos y costumbres, es decir, una forma de gobierno autónoma a la de los partidos políticos. Así, Oaxaca concentra a 16 grupos etnolingüísticos, cada uno de ellos con tradiciones, costumbres, formas de organización, y variantes dialectales diversas que caracterizan a una etnia de otra, llegando a autoidentificarse como pueblos diferentes. Estos grupo son: amuzgos, cuicatecos, chatinos, chinantecos, chochos, chontales, huaves, ixcatecos, mazatecos, mixes, nahuatlecos, zoques, popolucas, mixtecos zapotecos y triquis.

Los últimos tres (mixteco, zapoteco y triqui), son los más importantes para este estudio, ya que además de ser los más numerosos en Oaxaca, tienen una larga trayectoria migratoria y de asentamiento en Estados Unidos. En el mapa 1 se observa la distribución espacial que conforman estos grupos étnicos en las regiones del estado.

**MAPA 1**  
**LOCALIZACIÓN DE LOS GRUPOS ÉTNICOS,**  
**MIXTECO, ZAPOTECO Y TRIQUI EN LAS REGIONES DE OAXACA**



Fuente: Elaborado con base en INEGI, 2010 y Territorios étnicos en Oaxaca: Elaboró: Alicia M. Barabas y Miguel A. Bartolomé (1999), en: *Configuraciones étnicas en Oaxaca: Perspectivas etnográficas para las autonomías*, Vol. I, Instituto Nacional Indigenista, México.

<sup>24</sup> Indicadores Sociodemográficos de la Población Indígena, 200-2005, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), septiembre de 2006.



A continuación se describen brevemente algunas de sus características más importantes de los grupos étnicos mixteco, zapoteco y triqui.

Los mixtecos se encuentran al norte de Oaxaca, hablan la lengua mixteca y son el cuarto pueblo indígena más numeroso de México. Se llaman a sí mismos “*N̄uu Savi*”, lo que significa en español “Pueblo de la lluvia”. Se ubican en la región Mixteca, la cual se divide en Mixteca Alta, Baja y La Costa, tomando como criterio la altura sobre el nivel del mar. En Oaxaca, esta región está integrada por los distritos de Huajuapán, Tlaxiaco, Juxtlahuaca, Nochixtlán, Silacayoapam, Teposcolula, Coixtlahuaca, Putla y Jamiltepec.

El panorama general que existe en la región Mixteca es el predominio de condiciones de marginación, pues amplios sectores de la población viven en condiciones de pobreza en una zona seca, fría y con terrenos montañosos. Comenta Barabas y Bartolomé (1999), que “Las condiciones de vida de la mayoría de los municipios mixtecos pueden ser caracterizados por la precariedad” (Barabas y Bartolomé, 1999: 156).

La actividad económica de los mixtecos es la agricultura, la cual practican en superficies menores a dos hectáreas, generalmente son tierras erosionadas y cultivos temporales que se destinan básicamente para el autoconsumo. Los principales productos que se obtienen son el maíz, el frijol y el trigo. Aunado a esto se encuentra que la tierra “se hereda por línea patrilínea, o mejor dicho, se hereda el derecho a trabajar la parcela de tierra comunal o ejidal que corresponde a cada familia” (Barabas, y Bartolomé, 1999: 148).

Ante este panorama, el único recurso que les queda a los habitantes de esta zona es la migración. Al respecto, Barabas y Bartolomé (1999) comentan que existe una presencia importante en Baja California (Velasco, 2002), Sinaloa, San Quintín y el Distrito Federal. A nivel internacional se ubican en Estados Unidos, principalmente con destino a los condados de California, donde se ocupan de las actividades agrícolas (Barabas y Bartolomé, 1999).

Los mixtecos conservan características culturales y ceremoniales de tradición mesoamericana, donde cobra relevancia el plano ritual y simbólico que se expresa en las fiestas patronales a través de las danzas, la música y la comida, lo cual constituye una

parte medular en los festejos de los mixtecos. Este grupo mantiene también formas de organización propias en la vida comunitaria como el tequio y el sistema de cargos por usos y costumbres. Así, el respeto, el estatus y el prestigio se obtienen sirviendo a la comunidad en el cumplimiento de los cargos cívicos y religiosos que fomentan el sentido de pertenencia y la participación colectiva; algo que se ha visto permeado a causa de la migración, creando complejos sistemas de organización que vinculan los lugares de origen con los lugares de destino en donde se encuentran asentados los indígenas mixtecos, esencialmente en Baja California, México y California en Estados Unidos.

Por otra parte, según Mindek (2003) los mixtecos participan en un mismo rito de origen, lo cual es la mejor prueba de un pasado común y compartido. De acuerdo con este mito “los primeros en habitar el ‘Pueblo de la lluvia’, *N̄uu Savi*, se desprendieron de un árbol que fue regado con las aguas del Río de los Linajes, ambos creados por los dioses que moraban en lo alto del cielo, inclinado sobre el Valle de Apoala” (Mindek, 2003: 14).

Por su parte, el grupo étnico zapoteco ocupa el tercer lugar entre la población indígena del país. Se subdivide en cuatro grupos que se diferencian cultural y lingüísticamente de acuerdo a las regiones que habitan en Oaxaca, que son: Sierra Sur, Sierra Norte, Istmo y Valles Centrales; en este último reside el interés del presente trabajo, puesto que las y los jóvenes de este estudio son originarios de la región. Según Barabas y Bartolomé (1999) “los zapotecos no constituyen una colectividad étnica, ya que no tienen plena conciencia de pertenecer a un mismo pueblo ni mecanismos estables de articulación global” (Barabas y Bartolomé, 1999: 59). Así que una región se diferencia de la otra, tanto en sus variables dialectales lingüísticas como territorialmente.

El nombre zapoteca proviene del náhuatl “*Tzapotécatl*”, que significa “pueblo del zapote” debido a los numerosos árboles de zapote que existían en el territorio; en su lengua, los zapotecas originalmente se hacen llamar como los “*ben’zaa*” o “*binni zaa*” que significa en español “gente de las nubes”. Algunos estudiosos coinciden en que para otros podría ser “gente de la palabra” o “gente de la palabra verdadera” (Barabas y Bartolomé, 1999). Los zapotecos que están asentados en los Valles Centrales

se ubican en la parte centro del Estado de Oaxaca y abarcan los distritos de ETLA, Ocotlán, Tlacolula, Zaachila, Zimatlán, Ejutla y Centro (Coronel, 2006).

Con relación a las actividades económicas, los zapotecos de esta región participan en la producción agropecuaria y de labor artesanal. Esta última es importante en la región, pues las mujeres se dedican principalmente a la elaboración de artesanías, ya sean elaboradas con palma, hilo de lana o barro, lo que hace que el motor de la economía se inserte en el mercado turístico, con todo y los intermediarios que existen para dicho fin.

Sin embargo, el trabajo asalariado y el pequeño comercio son las ocupaciones inmediatas dada la cercanía a la capital del Estado, manteniendo también la producción agrícola basada en maíz, frijol y calabaza, aparte del cultivo de hortalizas y árboles frutales que junto con los forrajes y el ganado de ovinos y caprinos les permite obtener un ingreso más o menos estable. No obstante, “la calidad de vida en la mayoría de los hogares sigue siendo precaria” (Coronel, 2006: 28).

Por lo anterior, y de acuerdo a Barabas y Bartolomé (1999), los zapotecos de los Valles Centrales tienen en “común la migración como recurso para la sobrevivencia familiar y comunitaria” (Barabas y Bartolomé, 1999: 77). Por tal motivo, migran regionalmente, sin embargo, existen importantes flujos migratorios hacia Estados Unidos que van buscando mejores oportunidades de vida (Sánchez, 2000; Stephen, 1998).

En el ámbito de la organización social y religiosa, los zapotecos conservan, al igual que los mixtecos, el tequio y el sistema de cargos. Pero con una diferencia sustancial, pues la práctica cultural tradicional de herencia mesoamericana más fortalecida en las comunidades zapotecas es la *Guelaguetza*, “una institución tradicional fundamentada en el principio de reciprocidad: un acuerdo de ayuda mutua que se usa en el intercambio general de trabajo y en las actividades rituales” (Coronel, 2006: 51). De esta forma, estas instituciones organizan la vida social, aunque en la práctica se expresan de diversas maneras puesto que cada grupo étnico tiene su singularidad y cosmogonía (Coronel, 2006).

Por último, se encuentra el grupo étnico triqui que se localiza en una zona montañosa de difícil acceso que se concentra en los distritos de Tlaxiaco y Putla en la

región Mixteca de Oaxaca, donde se reconocen dos regiones distintas. La primera es la región triqui baja que comprende a San Juan Copala como asentamiento importante y donde desde hace varias décadas se ha gestado una problemática sociopolítica que se caracteriza por “la violencia y la persistente lucha por la defensa de su territorio” (Lewin y Sandoval, 2007:6). En este tema, Paris (2011) comenta que “resulta sorprendente la ausencia del Estado y la falta de actuación de las instituciones de justicia” (Paris, 2011: 17).<sup>25</sup> La segunda región es llamada triqui alta y agrupa a los municipios de San Andrés Chicahuaxtla, Santo Domingo del Estado y San Martín Itunyoso, de este último son originarios las y los jóvenes que ilustran con su narrativa este trabajo.

De acuerdo con Lewin y Sandoval (2007) para los triquis el idioma es el principal diacrítico para diferenciarse de los demás; la expresión cambia de variante regional para designarse a sí mismos, encontrándose “ *Xnánj Nu'* en Copala, *Nánj Ni'in* en Chicahuaxtla, *Stnáj ni'* en Itunyoso y *Tnánj ni'in* en Santo Domingo del Estado. La primera palabra significa ‘idioma’ y la segunda ‘completa’”. Se puede decir entonces que en español se designar como la “gente de la lengua completa o la gente del idioma completo”. Al mismo tiempo, lo que diferencia a los triquis es que el idioma triqui se manifiesta con una vitalidad notable, pues “prácticamente no existen personas dentro del territorio que no sean hablantes de la lengua” (Lewin, 1999: 225).

También se encuentra su organización socio-territorial, destacando la dimensión simbólica de la territorialidad de este grupo étnico” (Lewin y Sandoval, 2007:12). En ese sentido, comenta Lewin (1999), que “el pueblo triqui es el único pueblo indígena de Oaxaca que registra la vigencia de institución cultural sustentada en la articulación del parentesco y la distribución social del territorio: linajes exogámicos vinculados en una estructura clánica territorial” (Lewin, 1999: 215).

Por otra parte, se encuentra la relevancia del plano simbólico y ceremonial; para los triquis en el “mito de fundación resalta el poder sobrenatural del Rayo, cuyo Dios (*Ña'anj du'ui*) remite tanto a la fundación del pueblo como al poder que tiene para evaluar el comportamiento ético entre los individuos”. Al mismo tiempo que existen

---

<sup>25</sup> Para ampliar el conocimiento referirse a París Pombo, María Dolores (2011) *Intervención Institucional y Migración en la Región Triqui Baja*. Woodrow Wilson International Center for Scholars. Mexican Rural Development Research Reports, Reporte 20.

diversas deidades que se consagran en prácticas rituales que tiene el propósito de conservar el equilibrio de la naturaleza con la sociedad (Lewin y Sandoval, 2007: 16).

En cuanto a las actividades económicas, en la región alta los habitantes desarrollan una economía de subsistencia que se sustenta en el cultivo de maíz, frijol y calabaza, chilacayote y chayote; y se complementa con la cría de ganado menor que comercializan en los días de plaza que se realizan cada semana en Tlaxiaco, Putla y sus alrededores (Lewin, 1999). Como en el caso de los mixtecos, el ingreso es muy bajo y las condiciones de vida son de subsistencia, por tal motivo los triquis optan por migrar en busca de mejores ingresos a las zonas de agricultura californiana, donde convergen con miembros de los grupos étnicos mixteco y zapoteco (Paris, 2011).

Por último, un distintivo fundamental para los triquis es su indumentaria. Las mujeres confeccionan, por medio del telar de cintura, los *huipiles*<sup>26</sup> rojos que portan en sus localidades de origen y que también comercializan, volviéndose así una fuente esencial de ingreso económico. Estos *huipiles* estéticamente se diferencian por región "siendo el de Copala y Chicahuaxtla muy semejantes (largos), a diferencia de Itunyoso que es más corto". Los portan diariamente y usan uno especial en las fiestas patronales para las ceremonias dancísticas. Sin embargo, sobresale el significado profundo en los elementos que las mujeres imprimen en el tejido y que combina la cosmogonía de la naturaleza y cultura, al mismo tiempo que permite distinguir el linaje de las mujeres de las familias que lo portan (Lewin y Sandoval 2007:14).

En este apartado se han descrito las características, principalmente estructurales, que permiten conocer las condiciones desfavorables en las que viven y han vivido por muchos años los indígenas oaxaqueños de estos grupos étnicos y que se expresan en la marginación, pobreza y discriminación. Razón importante por la cual, los padres de las y los jóvenes de este estudio han visto la migración hacia Estados Unidos como la única esperanza de superación.

A continuación se describen los antecedentes migratorios de la población indígena oaxaqueña hacia el vecino país del Norte.

---

<sup>26</sup> El huipil es una túnica roja elaborada con hilos de algodón, en donde se plasman diversas figuras que aluden a un sistema gráfico con elementos simbólicos de la cosmogonía del grupo étnico triqui.

## **2. Antecedentes históricos de la migración de indígenas oaxaqueños a California.**

Existen diversos estudios que han descrito y explicado el desarrollo de la migración de indígenas oaxaqueños hacia Estados Unidos en el siglo XX, muchos de estos desde la aproximación transnacional. De acuerdo con Sánchez (2007), existe “un interés en la literatura por el tema de la migración indígena, y también ha cobrado mayor importancia y visibilidad este fenómeno” (Sánchez, 2007: 353). Así, plantea las temáticas que se han analizado en la amplia literatura que se enfoca a este segmento de la población y que tratan: los impactos de la migración en los pueblos de origen, el mantenimiento o pérdida de la identidad en los nuevos contextos migratorios, las formas de inserción de los migrantes en los lugares de destino, los tipos de migraciones, la forma de organizaciones de migrantes en los lugares de destino y los vínculos de las organizaciones de migrantes con los lugares de origen (Sánchez, 2005).

Ahora bien, en estos estudios California se presenta como un destino privilegiado de migración y asentamiento de miles de indígenas donde se observa un proceso diferenciado de acuerdo a la propia historia migratoria de cada grupo étnico. Así, como pioneros de estos desplazamientos, se tienen a los indígenas mixtecos quienes han construido enclaves étnicos en zonas principalmente rurales como Madera y parte de Fresno, (Runstein y Kearney, 1994; Velasco, 2002; Besserer, 2004; Fox y Rivera Salgado, 2004). Seguido de los zapotecos, quienes se encuentran distribuidos principalmente en zonas urbanas como Los Ángeles y donde se dedican principalmente en el sector de servicios; y en Napa y Sonoma, en donde también realizan actividades agrícolas (López y Runsten, 2004; Sánchez, 2008). Y por último los triquis, quienes comenzaron a incursionar en la migración hacia California a partir de la década de los noventa del siglo pasado y se han dirigido principalmente a la zona del Valle de Salinas (Paris, 2011).

En la literatura sobre la historia migratoria de estos grupos indígenas se observan diversas fases en las que se especifican tres momentos significativos: Primero, la constitución del Programa Bracero que comprende el lapso de 1942 a 1964; segundo, la emergencia de los desplazamientos de indígenas a las ciudades cercanas como Veracruz, Puebla y Distrito Federal, posteriormente hacia el Norte-noroeste de México, dando paso a vislumbrar un mercado de trabajo principalmente en los campos agrícolas de California. Y en tercero, la ley de inmigración, *Inmigrant Reform and Control Act*

(IRCA) creada en 1986, que permitió el establecimiento gradual de muchas familias indígenas en Estados Unidos.

Para términos explicativos se contemplan los periodos por décadas, que en forma cronológica elabora Velasco (2002) para explicar el desarrollo de la migración de mixtecos hacia la frontera México-Estados Unidos, con relación a la vinculación en diversos mercados de trabajo de la época y donde se documenta el proceso que tuvieron estos migrantes al incursionar en el mercado laboral estadounidense, principalmente a los campos agrícolas californianos. De esta manera se explican también las migraciones de los grupos étnicos zapoteco y triqui hacia ese destino (Velasco, 2002: 57). Cabe mencionar que esta cronología llega hasta los años noventa y de ahí que se recurre a otras fuentes para poder periodizar hasta la época actual, que se caracteriza por el proceso de legalización de los inmigrantes indígenas, pero también por una ley antiinmigrante discriminatoria.

A partir de la década de los cuarenta, específicamente al terminar la participación de Estados Unidos en la Segunda Guerra Mundial, el país quedó sin mano de obra adecuada a las necesidades de la economía que, junto a la necesidad de un mercado laboral en México, obligó a ambos países a elaborar y firmar el convenio laboral conocido como el Programa Bracero en el año de 1942.<sup>27</sup> Para la migración indígena este convenio es un antecedente importante porque vinculó a las poblaciones con el trabajo agrícola en un patrón de movilidad temporal. Además, se aplicó una selectividad genérica estricta, incorporando a hombres jóvenes que iban a trabajar en cosechas y otras tareas agrícolas (mano de obra cíclica), con contratos temporales pues tras un periodo de tiempo regresaban a sus localidades de origen; en otras palabras, eran migrantes de ida y vuelta (Durand y Massey, 2003: 59).

Comenta Velasco (2002) que este programa “convirtió a algunos mixtecos en pioneros en el oficio de migrar, al recorrer grandes distancias” (Velasco, 2002: 78). Así, movilizó a “unos siete mil trabajadores desde la Mixteca Alta y Baja hacia Estados Unidos (Velasco, 2005: 157). Sin embargo, los indígenas oaxaqueños tuvieron una participación incipiente, pues la migración no fue numerosa y visible como en otros estados de la república mexicana. Es de destacar que esta época fue crucial en el

---

<sup>27</sup> Para profundizar consultar Durand Jorge (2007) *Braceros. Las miradas mexicana y estadounidense. Antología (1945- 1964)*. Ed. Porrúa. México.

establecimiento de patrones migratorios que posteriormente se configurarían hacia Estados Unidos.

En esta misma década se efectúa un desplazamiento regional importante de hombres mixtecos que se empleaban en la zafra de la caña en Veracruz (Velasco, 2002: 57), donde según López y Runsten (2004), fueron determinantes “los enganchadores”, personas que se encargaban de contactar en las localidades más remotas a la gente que tenía la necesidad de trabajar y a quienes se les prometía trabajo, buen salario y vivienda. De esta manera se reclutaron a indígenas mixtecos para laborar en las zonas cañeras (López y Runsten, 2004: 281).

En los cincuenta, aparecen los viajes de mixtecos a las ciudades cercanas como la capital del estado de Oaxaca, Puebla y Distrito Federal y que resultaron importantes para las mujeres, pues lograron incorporarse a los flujos migratorios. En tales destinos las mujeres se empleaban primordialmente “como trabajadoras domésticas en los hogares de la clase media citadina”. También se inicia el proceso de la mecanización agrícola en los estados del norte y noroeste del país; siendo a partir de este hecho que los migrantes indígenas visualizaron el desplazamiento a un mercado de trabajo donde se emplearon como jornaleros agrícolas (Velasco, 2002: 58- 59).

Los años sesenta es la década en que los inmigrantes indígenas mixtecos se encontraban ya trabajando en la agricultura intensiva de los estados del norte y noroeste del país, como en Sinaloa, Sonora y Baja California en la pizca de algodón, jitomate, pepino, calabaza, hortalizas y demás cultivos de la región. Este tiempo se caracterizó de acuerdo con Velasco (2002) “por la consolidación del vínculo de la economía agrícola del noroeste con el capital estadounidense, la proliferación de una agricultura intensiva en mano de obra, el crecimiento acelerado de ciudades como el Distrito Federal y en especial, de las fronteras”, principalmente en Baja California (Velasco, 2002: 58).

Por otra parte, el Programa Bracero llegaría a su fin en el año de 1964, con una duración de veintidós años y en una nube de controversias, pues el gobierno estadounidense aplicó regulaciones estrictas a empresarios agrícolas que contrataban a braceros y que, junto a la mecanización acelerada de la agricultura, hizo decrecer la demanda de mano de obra en ese país. Se estima que en este periodo participaron cinco millones de personas mexicanas contratadas además de un número equivalente de inmigración indocumentada que la acompañó (Durand y Massey, 2009:157).



Velasco (2002) refiere con relación a los indígenas mixtecos que “Al término del programa, varios de estos emigrantes se resguardaron en los puntos fronterizos, en espera de algún arreglo para regresar a trabajar” (Velasco, 2002: 57). Así, para el año 1965 y dada la finalización del programa se dio un flujo de trabajadores mexicanos hacia Estados Unidos de carácter ilegal, por no contar con ningún tipo de contrato de trabajo, resultando una nueva era de la migración: la indocumentada.

En la década de los setenta y agotadas las oportunidades de trabajo asalariado, por las condiciones anteriormente descritas, un número cada vez más grande de migrantes oaxaqueños, desesperados por la inestabilidad económica en sus familias, comenzaron a cruzar la frontera de vuelta a los Estados Unidos, esta vez, de manera indocumentada. López y Runsten (2004) rastrean que fue a partir de esta época en que los indígenas zapotecos del Valle de Oaxaca comenzaron a migrar hacia los Estados Unidos de manera constante (López y Runsten, 2004: 292). Al mismo tiempo, Paris (2011) indica que para las personas del grupo étnico triqui “se dio un flujo importante hacia la Ciudad de México y a Sinaloa”, resultando que poco a poco se fueran encontrado más cerca de la frontera, lo cual a raíz de convivir con los mixtecos, se dio el contacto que los hizo contemplar la migración hacia California (Paris, 2011: 9).

En la década de los ochenta hubo un significativo flujo de migrantes hacia California, pues el gobierno de Estados Unidos puso en marcha la iniciativa migratoria que más impacto ha tenido para los migrantes indígenas: el IRCA o *Ley Simpson-Rodino* de 1986. Esto, bajo la proclamación política de restaurar el control de la frontera estadounidense, donde su objetivo principal era reducir los flujos migratorios de mexicanos a través de la legalización de los emigrantes que ya se encontraban en aquel país. Fue así como los migrantes indígenas oaxaqueños solicitaron la amnistía principalmente bajo el Programa Especial de Trabajadores Agrícolas (*Seasonal Agricultural Worker, SAW*).<sup>28</sup>

Al respecto, Edinger (2005) comenta las dificultades que pasaron los indígenas mixtecos para poder aplicar a dicho programa. Primero tenían que comprobar el haber tenido por lo menos noventa días de trabajo en el campo estadounidense durante la

---

<sup>28</sup> En México se instituye el programa de industrialización de la frontera que se conoció como programa de maquiladoras, que intenta principalmente crear trabajos para disminuir la migración. En esta época se presentó la crisis económica más grande de los últimos años, que se caracterizó por la devaluación del peso mexicano frente al dólar y la caída de los precios internacionales del petróleo, lo que hizo que miles de familias mexicanas se encontraran en el umbral de la pobreza (Durand y Massey, 2003).

temporada de 1985-1986; segundo, dar un pago considerable para tal fin; tercero, pasar un examen médico; y cuarto, entregar documentación del lugar de origen que acreditara su identidad, como el acta de nacimiento. Las personas se movilizaron para cubrir los requisitos solicitados, y con todo, el costo para solicitar la amnistía en ese tiempo fue, según este autor, de aproximadamente 730 dólares (Edinger, 2005: 292- 297).

La amnistía del Programa de Trabajadores Agrícolas Especiales, según Durand y Massey (2003) benefició a 2.3 millones de mexicanos. No obstante, el proceso de legalización generó uno paralelo de migración clandestina que no se había podido favorecer con la amnistía, pero que tenía que sujetarse a los nuevos requerimientos legales que exigían algún tipo de documentación. Por lo tanto, ya no se trataba de migrantes indocumentados, en ese momento tenían documentos, no importaba que fueran falsos (Durand y Massey, 2003: 56-59).

Los solicitantes que fueron aprobados se hicieron residentes temporales en Estados Unidos y después de cinco años permanentes en este país tendrían la opción de solicitar la ciudadanía. Velasco (2002) citando a Runsten y Kearney comenta que bajo esta ley la mitad de los mixtecos oaxaqueños legalizaron su estancia en Estados Unidos, lo que permitió “más bien legalizar su circulación como migrantes, facilitando la entrada y salida del país según las épocas de cultivo, lo que les dio mayor facilidad de movimientos a través de la frontera” (Velasco, 2002: 79).

Al mismo tiempo, la amnistía permitió conseguir la legalización de los familiares inmediatos, esposas e hijos, por lo que se dio un incremento en el número de migrantes oaxaqueños indígenas en ese país. En la narrativa de las y los jóvenes principalmente de origen étnico mixteco, se encontró que es este el periodo cuando sus padres pudieron regularizar su situación en Estados Unidos.

Por otra parte, con relación a los migrantes triquis, de acuerdo con Paris (2011) muy pocos lograron regularizar su situación migratoria a través del programa antes mencionado. En esta época comenzaron a viajar hombres solos a California y a Oregon en forma ilegal, donde se colocaban en trabajos temporales de acuerdo al ciclo de cosechas en los campos agrícolas de California. Posteriormente algunas familias se dirigieron al Valle de San Joaquín y Salinas, lugares de destino actual de los migrantes triquis (Paris, 2011: 74).

Para inicios de los noventa, los estudiosos Runsten y Kearney (2004) se dan cuenta de las adversas condiciones de vida y de trabajo con las que miles de inmigrantes mixtecos viven en territorio californiano. Así, en un esfuerzo por saber la cantidad de trabajadores mixtecos que se encontraban en las labores agrícolas en este territorio, realizan la “Encuesta de Redes de Pueblos Oaxaqueños en la Agricultura de California” (1994). Con esta encuesta se pudo documentar que en 47 poblados de California había un total de entre 20 y 40 mil indígenas mixtecos, que durante el periodo pico del ciclo agrícola ascendían a 50 mil en esa época. Comentan entonces que “Si 75 por ciento de estos mixtecos están trabajando en la agricultura (22 por ciento son niños), entonces los mixtecos comprenderían cerca de cinco por ciento de la fuerza laboral agrícola estimada en California”, lo que significa un porcentaje importante (Runsten y Kearney, 2004: 43-54).

Al mismo tiempo elaboran un registro de las localidades donde existe presencia de inmigrantes indígenas, observando en primer lugar el condado de Madera que concentra el 36.5 por ciento del total, seguido de San Diego con el 13.3 por ciento y en tercer lugar se coloca el condado de Fresno con el 7.9 por ciento (Velasco, 2002: 75; Runsten y Kearney, 2004: 49-52). De esta forma, para este tiempo y con relación a los esclarecedores datos de la encuesta anterior, Madera y Fresno se van perfilando como los lugares de asentamiento de inmigrantes indígenas oaxaqueños en California. También es la época en que los zapotecos del Valle de Oaxaca y triquis se integran intensamente a los flujos migratorios hacia dichos lugares (López y Runsten, 2004; Paris, 2011).

Por último, a principios de la década de los noventa Estados Unidos pone en marcha la construcción del muro en los estados fronterizos de México, cerrando y controlando el paso de personas.<sup>29</sup> Con fuertes medidas se instauro a lo largo de la frontera el programa denominado “Operación guardián”, echando mano de recursos militares y el incremento de la patrulla fronteriza para controlar la migración ilegal

---

<sup>29</sup> En México, a principios de la década de los noventa se implementa el modelo de desarrollo neoliberal que lleva como premisa el libre mercado, trayendo consigo la firma de diversos tratados; el más importante fue el Tratado de Libre Comercio (TLC), conocido también como *North American Free Trade Agreement* (NAFTA) firmado en 1994. En términos generales este acuerdo entre los gobiernos de Estados Unidos, Canadá y México, propone reducir y quitar las barreras arancelarias entre estos países. Esto sin duda repercute en las relaciones bilaterales en términos políticos y económicos en ambos países. A raíz de esto el Ejército Zapatista de Liberación Nacional en Chiapas se posiciona y difunde demandas de justicia y reivindicación de los derechos de los pueblos indígenas de México.

(Edinger, 2005: 291).<sup>30</sup> Lo que dio paso a que el cruzar la frontera fuera mucho más difícil por lo que debido a las medidas que se habían instaurado, los guías llamados también “coyotes” o “polleros” dejaron de transitar con la gente por los caminos conocidos, pues estaban vigilados y empezaron a buscar otras rutas, aunque más peligrosas. Por si fuera poco, los migrantes también se vieron inmersos en la discriminación racial de los agentes del servicio migratorio norteamericano.

Un año importante es el de 1996, cuando el presidente estadounidense Bill Clinton, suscribió la ley en materia llamada *Illegal Immigrant Reform and Immigrant Responsibility Act* (IIRIRA), donde se mencionan las acciones que a largo plazo se realizarán en la frontera de México-Estados Unidos. Esta ley tiene como objeto promover la salida “voluntaria” de los miles de inmigrantes documentados e indocumentados que no reúnen los requisitos para obtener la residencia legal y la ciudadanía estadounidense. Las principales disposiciones de esta nueva ley de migración pueden resumirse en cuatro puntos: control de las fronteras nacionales, control del uso de servicios sociales estatales, control de extranjeros documentados e indocumentados y la supervisión de patrones o empleadores (Massey, *et.al*, 2009).

Comenzando el siglo XXI se observa un despliegue de leyes antiinmigrantes que han llevado a familias indígenas oaxaqueñas a un regreso momentáneo. Entre lo más visible sobre estas leyes se encuentra el reforzamiento del muro a lo largo de la frontera, los motivos: salvaguardar la seguridad nacional, combatir el tráfico de drogas y evitar el paso ilegal de cientos de miles de personas, entre ellas las provenientes de Oaxaca (Massey, *et.al*, 2009). El suceso histórico del 11 de septiembre de 2001, marcó “la guerra contra el terrorismo” y el control fronterizo creció rápidamente, incrementándose las deportaciones y la persecución al interior de los Estados Unidos, mismas de las que siguen siendo objeto las y los jóvenes de este estudio.

A continuación se presentan los lugares en donde se realizó el trabajo de campo y desde el cual este estudio fundamenta su base empírica.

---

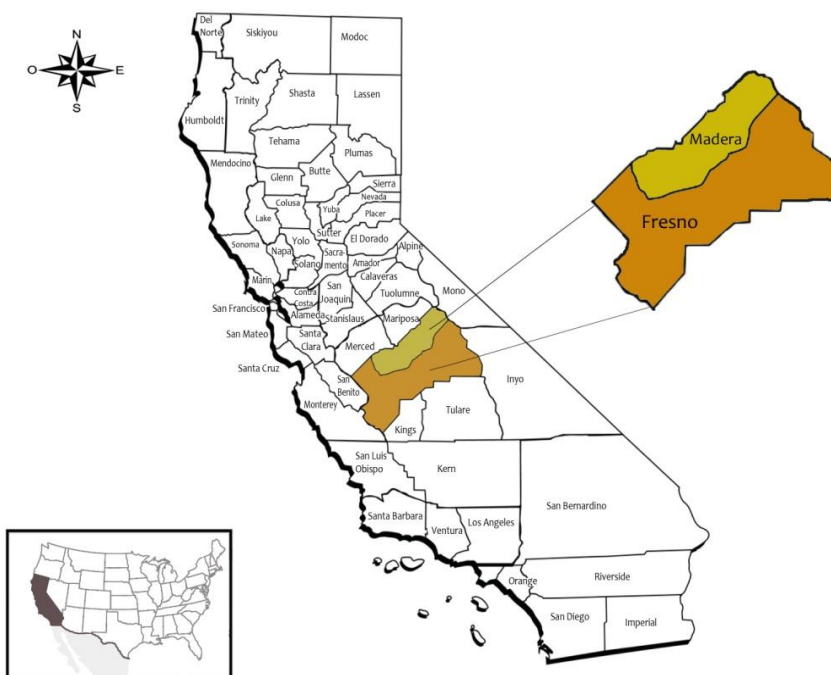
<sup>30</sup> Al mismo tiempo, se pone en marcha la *Operation Hold The Line* que bloquearía el cruce entre Ciudad Juárez y El Paso, Texas. Posteriormente la *Operation Río Grande*, para los que cruzaban desde Matamoros, Tamaulipas hacia Brownsville, Texas; después la *Operation Safeguard* en Nogales, Arizona (Edinger, 2005: 291).

### 3. Los condados de Madera y Fresno.

Madera y Fresno se sitúan en el estado de California en los Estados Unidos, mismo que comprende 58 condados y se ubica en el suroeste de este país. Colinda al oeste con el Océano Pacífico, al este con los estados de Arizona y Nevada, al norte con el estado de Oregón y al sur con México. Su capital es Sacramento y su ciudad más grande Los Ángeles. También se llama a California como “*The Golden State*” (El Estado de Oro) por los innumerables días en los que brilla el sol durante el año. Este estado se encuentra dividido por áreas, una de ellas es el Valle Central, en el cual se despliega una de las zonas agrícolas más productivas y extensas del mundo.

En el Valle Central la ocupación principal de las personas es la agricultura, condensando, enviando y procesando todo el producto agrícola que se elabora. A su vez, esta área se divide en dos: la Norte conocida como el Valle de Sacramento que abarca diez condados; y la Sur, conocida como el Valle de San Joaquín, que abarca ocho condados, Madera y Fresno se encuentran situados en este último.<sup>31</sup> En el mapa 2, se ilustran sus ubicaciones en California, Estados Unidos.

**MAPA 2**  
**UBICACIÓN GEOGRÁFICA DE MADERA Y FRESNO, CALIFORNIA**



Fuente: Elaborado con base en Censo de Estados Unidos, 2010.

<sup>31</sup> Ver: [www.madera-ca.gov](http://www.madera-ca.gov) y [www.fresno.gov](http://www.fresno.gov)

El condado de Madera cuenta con una población total de 61 mil 416 habitantes, de las cuales el 76.7 por ciento son de origen hispano o latino, con una alta concentración de inmigrantes indígenas mexicanos, principalmente provenientes de Oaxaca.<sup>32</sup>

Es una ciudad pequeña, rodeada de campos de siembra donde sobresalen las plantaciones de uva. La mayoría de las casas son de madera. Esta ciudad es atravesada por vías ferroviarias donde cada cierto tiempo se escucha la sirena de larguísimos trenes de carga y que también sirven como frontera cultural y económica, pues de un lado se encuentran los edificios de gobierno, la autopista y hermosas calles de casas con jardines bien podados; y del otro lado, lo que se podría denominar el centro de Madera, hay comercios con anuncios en español, donde lo mismo se puede comprar ropa, comida mexicana o comprar un boleto directo en autobús hasta la Mixteca de Oaxaca.

Es aquí donde también se encuentran la mayoría de las sedes de los bancos de Madera, de cuyos interiores se ven salir a jóvenes trabajadores agrícolas y a familias. Entre sus calles es común ver a hombres y mujeres indígenas, con sus hijos aun en brazos o en carreolas, recorriendo los escaparates, mientras se escucha el mixteco, el zapoteco o el triqui, las lenguas de la población indígena oaxaqueña. Debido a esto no extraña que desde la llegada de los primeros mixtecos a la ciudad esta urbe empezara a ser conocida como “Madera-Oaxaca”.

Por otra parte, Fresno es ahora la quinta ciudad más grande en el estado de California, cuenta con un centro financiero, industrial y comercial importante. Una dinámica que la ha convertido en un polo importante que atrae y mantiene en conexión a las ciudades más pequeñas que se encuentran a su alrededor. Tiene un total de 494 mil 665 habitantes, donde el 46.9 por ciento son de origen hispano o latino.<sup>33</sup>

Es una ciudad relativamente grande, en comparación con Madera. Como las demás, se trata de un desplegado de casas y edificios, parques, avenidas y calles en medio de una de las zonas agrícolas más importantes del mundo. Cuenta con varios servicios como son grandes centros comerciales, hoteles, un aeropuerto internacional, y la Universidad Estatal de Fresno, donde asisten algunos jóvenes que son parte de este estudio. Además, recientemente se está gestando un movimiento cultural en

---

<sup>32</sup> Censo de Estados Unidos, 2010. Ver: [www.census.gov](http://www.census.gov)

<sup>33</sup> *Ibidem*.

crecimiento, que se sitúa específicamente en el distrito *Tower*, en donde se encuentran una variedad de negocios, principalmente cafés, discotecas, teatros y sobre todo galerías de arte.

Tal vez lo que más resalta de la ciudad es el cambio que puede presentar su centro a lo largo de la semana, donde se encuentran los edificios de gobierno y financieros además de unos cuantos comercios de locales de ropa y música mexicana. En las noches, sus anchas calles son bastante solitarias y desoladas. En algún momento, la pelea entre pandillas o las llamadas “gangas” (sureños y norteños) fue uno de los principales problemas a los que la ciudad se enfrentó. Ahora, más tranquila, parece que la ciudad de Fresno espera dar el paso final para convertirse en una ciudad más intensa cuando el proyecto del tren de alta velocidad se concluya y conecte al área de la Bahía de San Francisco en poco tiempo, convirtiendo a esta región en un motor que atraerá más turismo e inversión.

Es en estas ciudades donde las y los jóvenes de descendencia indígena desarrollan su vida cotidiana, yendo a la escuela, a sus trabajos, participando en organizaciones y desde donde permiten conocer su vida a través de los relatos contenidos en este estudio.

Ahora bien, Madera y Fresno, como se ha mencionado, se ubican en una zona agrícola por excelencia donde los migrantes indígenas se han dirigido por décadas a trabajar. Muchos padres de las y los jóvenes entrevistados, incluso ellos mismos, siguen laborando en los campos de uva, fresa, mora, durazno, pistache, melón y espárrago, entre los más importantes.

Hoy en día no se sabe exactamente cuánta población indígena se encuentra laborando en la agricultura californiana, debido a que el censo oficial de Estados Unidos ha contado de forma imprecisa, lo que ha conducido a una amplia invisibilidad del sector por el gobierno estadounidense. Aunado a esto, se encuentran sus particularidades culturales, que engendran la desigualdad y discriminación que se observa en estas sociedades hacia los indígenas oaxaqueños, ocupando así el peldaño más bajo del mercado laboral en California.

Sin embargo, existe un importante y único estudio que se denomina Estudio de Trabajadores Agrícolas Indígenas (ETAI), el cual fue realizado conjuntamente con el

Programa de Asistencia Rural Legal de California (CRLA por sus siglas en inglés).<sup>34</sup> Dicho estudio tomó como base el trabajo realizado en la década de los noventa por el Instituto de Estudios Rurales de California, en colaboración con CRLA, en donde se contempló un conteo de la población que se ocupa de las actividades agrícolas.

La ETAI contiene información del periodo de 2007 a 2009 sobre algunas características muy generales de los grupos indígenas asentados en las zonas rurales de California.<sup>35</sup> En esta encuesta se estima que hay cerca de 53,600 trabajadores agrícolas indígenas procedentes de 342 pueblos de donde se recolectó información. Se demuestra también que los trabajadores indígenas oaxaqueños en California están altamente concentrados en los condados de Madera y Fresno, como ya se venía visualizando desde antes. En términos porcentuales, más del 84 por ciento de los trabajadores indígenas provienen de Oaxaca, otro 9 por ciento son de Guerrero, 2 por ciento vienen de Puebla y 1 por ciento de Michoacán; solo alrededor de 4 por ciento provienen de otros estados de México. Dentro de las personas que vienen del estado de Oaxaca, se observa la utilización de tres lenguas indígenas: mixteco, zapoteco y triqui. Así, más de la mitad de los inmigrantes indígenas hablan mixteco, 26 por ciento hablan zapoteco y 9 por ciento el triqui (Mines, *et al*, 2010: 9).

Al mismo tiempo documenta que para el año 2009 había más de 250 pueblos que, se sabía, tenían presencia en California pero para los cuales no se contaba con estimaciones. Por lo que la encuesta del ETAI sólo muestra datos parciales de esta población. Al mismo tiempo que sus estimaciones confirman un rápido crecimiento en estas las últimas dos décadas, pues la población indígena creció cuatro veces más en este lapso de tiempo, al pasar del 7 por ciento en el periodo de 1991 a 1993, a un 29 por ciento de 2006 a 2008 (Mines, *et al*, 2010: 7).

Un factor que resalta en el estudio es que distingue el estatus de desventaja en la sistemática discriminación que han sufrido los indígenas, debido principalmente a las barreras del lenguaje, pues muchos solamente hablan el idioma materno de sus localidades de origen, enfrentando obstáculos al momento de querer comunicarse con las demás personas en otros idiomas y ocasionando que tengan las oportunidades de

---

<sup>34</sup> Ver: California Rural Legal Assistance, <http://www.crla.org/>

<sup>35</sup> Mines Richard, Sandra Nichols y David Runsten, Informe Final del Estudio de Trabajadores Agrícolas Indígenas (ETAI), Para la California Endowment con colaboración de Asistencia Rural de California. Enero de 2010. Versión página web. Consultar en [www.indigenousfarmworkers.org](http://www.indigenousfarmworkers.org).



empleo y salario peor pagados. Esto ha cambiado relativamente con las nuevas generaciones, pues muchos se rehúsan a hablar el idioma de sus padres o en la mayoría de los casos no les han enseñado a hacerlo, sin embargo construyen una ventaja en el contexto al poder ellos comunicarse en inglés o español (Mines, *et al*, 2010).

Por otro lado, en las condiciones de trabajo sobresale que los ingresos más altos pueden estar asociados en algunos casos con un ambiente de trabajo a destajo, más acelerado y en peores condiciones. Sin embargo, reconocen que la mayoría de los trabajadores está por debajo del índice de pobreza, teniendo así que el ingreso personal durante un periodo de tres años varía de 10,000 dólares para los recién llegados a casi 20,000 dólares para los trabajadores agrícolas que tienen una estancia más larga (Mines, *et al*, 2010). Sobre las condiciones de vivienda, la mayoría de los indígenas alquilan un departamento o casa pequeña que generalmente comparten con otras familias que regularmente pertenecen al mismo grupo étnico. Por lo cual, en ocasiones las condiciones que enfrentan los trabajadores agrícolas son deficientes (Mines, *et al*, 2010).

Lo anterior son algunos datos que se rescatan de la ETAI y donde se muestra un acercamiento a las condiciones de vida de la población indígena en California a la que pertenecen las y los jóvenes entrevistados.

En el siguiente capítulo se muestran los resultados del estudio que permitirán comprender cómo construyen los significados de su diferencia cultural con los padres y ancestros.

## CAPÍTULO IV.

### **Ancestralidad y diferencia cultural: “*Caminando por toda esta historia*”.**

Una vez presentada la aproximación teórica, la estrategia metodológica y colocar elementos contextuales del fenómeno a estudiar; en este capítulo presenta el primer eje de análisis. El objetivo es distinguir los referentes simbólicos y los significados que en su narrativa las hijas e hijos de inmigrantes indígenas de Oaxaca, que viven en Estados Unidos, atribuyen al origen étnico de los padres y ancestros y desde los cuáles construyen su diferencia cultural. Estos jóvenes han construido esta diferencia expresada por medio de fronteras simbólicas, presionados entre la fuerza de su sentido de pertenencia al origen étnico de la familia y el sentido de pertenencia hacia sus contemporáneos.

Se observa en las narrativas una relación dinámica y dialéctica entre la diferencia y la similitud, que es la base de la etnicidad, es decir, en qué soy diferente pero a la vez en qué soy igual a los padres y ancestros, teniendo como base la comparación y la identificación del grupo étnico que lo determina (Tajfel, 1982). En este sentido, la similitud se fundamenta en la etnicidad que aparece como un anclaje de la memoria impuesto y heredado de los ancestros, algo inherente a estos jóvenes; y por su parte, la diferencia se construye con base en su condición de género y generación, desde la que se observan en las narrativas patrones diferenciados de adscripción o apego y distanciamiento o rechazo entre jóvenes nacidos o no en Estados Unidos.

Es importante destacar la importancia de la socialización primaria que han tenido estos jóvenes con la familia del lugar de origen, al igual que el conocimiento de su historicidad a través de la tradición oral que, sobre todo los padres, les han relatado sobre sus raíces étnicas. Al mismo tiempo, cobra relevancia su participación en organizaciones o grupos juveniles donde el objetivo es reivindicar y compartir un origen étnico común.

Como se mencionó en el marco teórico, la identidad étnica comprende en este estudio tres componentes que se entrecruzan en las narrativas, pero que aquí se presentan en forma separada para el análisis, considerando también que estos fueron revelados a la luz del relato de vida de las y los jóvenes protagonistas de este estudio. El primer componente hace referencia al lugar de origen y la historia; el segundo, alude a

la constitución de la vida comunitaria que tiene como base la tradición y la costumbre, el sistema de cargos cívico-religioso y la práctica del tequio; y el tercero, detalla el significado del habla de la lengua indígena (mixteco, zapoteco o triqui), según el grupo étnico de referencia y donde también se observa el traslape del idioma inglés.

Se fundamentan los elementos simbólicos y los significados atribuidos al origen étnico con mecanismos de identificación en las relaciones sociales, las categorías sociales y, sobre todo, la diferencia que constituye una fuerza central para la construcción de su identidad étnica. Esto permite al mismo tiempo ir respondiendo la pregunta general que guía esta investigación. Junto a esto, cabe recordar el peso que tiene la migración en la experiencia de vida de las y los jóvenes que llegaron en la infancia a vivir en Estados Unidos y el estatus migratorio que guardan.

De esta forma, en cada apartado se presenta un conjunto de episodios narrativos donde las y los jóvenes hablan sobre el significado del origen étnico; algo que para ellos hace evocar el recuerdo de las relaciones más significativas y que, al ser relatadas, abren una dimensión sensible de su memoria. Principalmente reflexionan sobre sus recuerdos de infancia y/o sobre lo que sus padres o abuelos les han contado que fue su origen, sus ancestros, historia y raíces. Se trata de comprender las realidades de estos jóvenes recogiendo las experiencias de vida expresadas en sus propias palabras, con definiciones, perspectivas, clasificaciones y reflexiones de lo que observan y experimentan en el mundo. En este nivel de análisis, se articula la intersección de su condición de género, generación y etnicidad, que permite observar en su narrativa patrones diferenciados.

A continuación, se escuchan las voces de esta generación.

### **1. El lugar de origen y la historia: “*Donde inició toda esta lumbre que creó el fuego*”**

En este apartado se presentan un conjunto de pasajes narrativos donde las y los jóvenes comentan el significado y el recuerdo que para ellos tiene el lugar de origen y la historia de los padres y ancestros (o de ellos mismos para el caso de los que nacieron en alguna comunidad de la región de Oaxaca).

Primero se presentan los pasajes de quienes han nacido en Madera o Fresno, como Juanita Pérez, quien es de ascendencia mixteca, pues sus padres son originarios de San Miguel Cuevas; seguido de los pasajes de Armida y Katherin Mendoza (quienes

son hermanas), ambas estudiantes e hijas de padres originarios de San Mateo Tunuchi, ubicado en la región Mixteca de Oaxaca. Posteriormente se presenta la narrativa de quienes nacieron en Oaxaca y son residentes en Estados Unidos, cuyos padres los trajeron de pequeños al país. Ellos son Ana María Mendoza (hermana de Armida y Katherin) y Miguel Villegas Ventura (originario de San Miguel Cuevas), ambos de origen mixteco y actualmente estudiantes.

También aparecen las voces de un grupo de jóvenes a quienes los une (entre otras cosas) su estatus migratorio, pues ninguno de ellas y ellos cuentan con algún documento que le permita tener una estancia legal en los Estados Unidos. Se escucha así la voz de Fidel León Ramírez, quien nació en Santa María Yucunicoco, una comunidad mixteca ubicada en Juxtlahuaca. Después, se revela el pasaje de Juan Santiago Ramírez, joven zapoteco nacido en Coatecas Altas; y se finaliza con el pasaje de David Martínez, quien es de origen triqui y sus raíces descansan en la comunidad de San Martín Itunyoso. En este grupo se encuentra diferentes ocupaciones: Fidel se dedica al trabajo agrícola en los extensos campos del condado de Madera; David va a la escuela, pero tiene que recurrir al trabajo agrícola ocasionalmente para cubrir los gastos de sus estudios; y Juan, quien tiene un trabajo próspero en una compañía dedicada a los servicios eléctricos.

Por otra parte, a excepción de las tres jóvenes enunciadas al principio, la mayoría participa en diversas organizaciones o grupos que operan en Madera o Fresno. Ana María y Juan participan en el grupo de nombre Equipo de Cronistas Oaxacalifornianos (ECO). Miguel participa con el Grupo Autónomos y, junto con Fidel, también en el Frente Indígena de Organizaciones Binacionales (FIOB); este último como Coordinador en Madera. Así mismo, David y Juan se asociaron para fundar el grupo *Central Valley Youth Association* (CVYA), el cual responde a necesidades de asociación política. Al mismo tiempo, Juan conduce el programa “Canto Nuevo” y hace reportajes para Radio Bilingüe, “Cadena de Radio de la Comunidad Latina”, la cual tiene una importante presencia en los Estados Unidos.<sup>36</sup> Finalmente Ana y Miguel también colaboran con el Centro Binacional para el Desarrollo del Indígena Oaxaqueño (CBDIO). Son extensas las formas asociativas que las y los jóvenes realizan en el lugar

---

<sup>36</sup> Vale destacar que este joven tuvo una importante participación en el FIOB, pues en años pasados fungía como Coordinador de Madera; actualmente participa esporádicamente.

donde viven. Aquí se citan sólo las más importantes a las que se han afiliado y donde participan activamente.<sup>37</sup>

Hasta aquí se ha mencionado el perfil general de esta generación de jóvenes de origen indígena, el cual resulta valioso en la medida que aporta información relevante sobre sus intereses, gustos y preferencias.

Ahora bien, en el análisis del conjunto de relatos se encuentran dos tiempos narrativos. El primero vincula el lugar de origen con experiencias de vida en la infancia, el recuerdo de la vida en el pueblo y personajes importantes como los abuelos y primos con quienes se relacionaban en Oaxaca. El segundo tiempo hace referencia a la contemporaneidad, es decir, a las formas en que las y los jóvenes posicionan su narrativa a la luz del pasado que reflexionan en un presente. Aunado a esto, es importante mencionar que las visitas al pueblo tiene una importancia fundamental en la recreación de sus pasajes sobre el lugar, pues junto con lo que les han contado sus familiares, demuestra la sapiencia de la historia y la ancestralidad.

Para el tratamiento de los datos se presentan los pasajes narrativos, seguido del análisis, argumentando las relaciones sociales más destacadas que articula la narrativa. Al final del capítulo se presentan las conclusiones generales. Cabe subrayar que en cada pasaje sobresale un universo de categorías sociales en las cuales se pondrá énfasis y atención. Es pertinente destacar en el análisis una breve referencia de contexto al lugar y la forma en que las y los jóvenes me otorgaron la confianza para poder expresar su relato de vida. Estos espacios contienen una referencia simbólica notable que, aunado a su expresión corporal, articula una dimensión subjetiva profunda. A continuación se expresan:<sup>38</sup>

En un confortable ambiente con olor a café, Juanita Pérez nació en Fresno pero sus padres son originarios de San Miguel Cuevas; relata sobre lo primero que recuerda cuando rememora el lugar de origen de sus padres y ancestros.<sup>39</sup>

---

<sup>37</sup> Ver en Anexos: Cuadro 3. Agrupaciones en donde las y los jóvenes participan.

<sup>38</sup> Los lugares donde se realizaron los relatos de vida fueron determinantes, principalmente con quienes viven en Madera, donde se pudo documentar una estética específica para cada caso; otros en cambio concertaron la entrevista en algún parque o en la Universidad Estatal de Fresno, al depender esto de su agenda ya que gran parte de ellos estudia, trabaja y participa en asociaciones o grupos, por lo que su tiempo se encuentra limitado a sus actividades diarias.

<sup>39</sup> Juanita Pérez tiene 25 años. Se graduó del Fresno City Collage y actualmente estudia en la Universidad Estatal de Fresno.

En su pueblo hay como una piedra que está en el monte y tienen diferentes nombres, y le iban y le rezaban a la piedra, a ríos, a barrancas, parece que también a árboles y eso era como su religión de ellos e iban con un curandero o una bruja como le dicen, no, bruja no, ¡curandero!, y no sé, es cuando estaban enfermos una vez mi hermano, tenía eso que le dicen “ojo” y no se le quería quitar y lo llevaban a la piedra de ese lugar y le rezaban. Me acuerdo que mi papá o mi hermano tenían muchas pesadillas y lo llevaban, se llamaba San Mateo o algo así, y este, cuando entró más la vida de la iglesia católica todo eso se veía como malo, porque dicen que nomás hay un Dios y que para rezarle a la piedra pues no está bien, y es cuando comenzaron a decirles a los del pueblo “eso no es bueno, eso es de otro lado”, pero ahora me pongo a pensar y esas son costumbres que tienen muchos años antes que llegaran los católicos esos, y no necesariamente es malo, es nada más así como ellos veían la vida, y estoy interesada en tratar de aprender más de eso, ¿de dónde venimos?, ¿de dónde vine?, pero aprender más del por qué. No hacemos nada igual ahora, como nacen los niños, las bodas, el vestuario. Nada es igual (Pérez, Juanita, Fresno; 2012).

En el relato de Juanita sobresale que la referencia hacia el lugar de origen evoca la imagen de una “piedra”, en donde ella relaciona una dimensión ritual-religiosa para la cura del “mal de ojo”, creencia que tenían los antepasados antes de la conquista cuando llegaron los “católicos” quienes, comenta, vieron como “malas” estas prácticas que son parte de toda una cosmovisión de las culturas mesoamericanas y que en su generación poco se sabe sobre el significado de dichas prácticas. El evento que marca esta referencia es que alguien de su familia (hermano o padre) sufría de “pesadillas”, que son reflejo de formas espirituales, donde se recurre a un “curandero” para aliviar el padecimiento. Juanita muestra el anhelo de saber más acerca de sus orígenes, pues sus padres poco le han contado sobre el tema y esto, comenta en el relato más extenso, tiene que ver con la historia de discriminación que han vivido en Estados Unidos. Un evento importante en la historia de la joven es que actualmente en su escuela lleva una clase sobre Estudios Chicanos, que la ha orillado a investigar sobre sus raíces y su origen indígena mixteco.<sup>40</sup>

---

<sup>40</sup> En el momento de relatar, Juanita enfatizó que actualmente estaba tomando una clase de *Chicano Latino Studies*, donde estaba leyendo diferentes textos que hacían alusión a un origen “Chicano”, el cual cuestiona, pues ella sabe que los orígenes de sus padres son mixtecos, que hablan una lengua y que tienen una cultura. Y comparado con lo que en la escuela referían, le causaron una especie de confusión al no saber de dónde vienen sus orígenes, por esta razón comenzó poco a poco a informarse y ubicar elementos simbólicos importantes como la piedra que enuncia en este pasaje, y que es parte de su origen étnico. Se puede decir también que ella no es la única joven nacida en Estados Unidos que se enfrenta a esta situación, pues en las historias de los demás jóvenes se observa que principalmente la lógica del sistema educativo estadounidense hace que ellas y ellos traten de asimilarse a la cultura del país.

Por otro lado, Armida Mendoza relata lo que significa para ella el lugar de origen de sus padres y ancestros, que ubica en México. Ella narra desde la casa de sus padres en Madera. Se encuentra sentada en una banca que se localiza en la parte posterior, donde sus padres tienen un amplio terreno de un acre de extensión, en el cual su madre procura sembrar árboles frutales y yerbas, al mismo tiempo que cría gallinas y chivos para sus nietos. En este ambiente reconstruye lo que le han dicho sus padres y lo que ha visto cuando ha ido de visita al pueblo.<sup>41</sup>

Mi papá no nos cuenta mucho la historia, a veces le sale la historia de contarnos pero ya son como cosas que él quiere olvidar, que no quiere acordarse. Pero digamos, como todo eso, cuando nosotros escuchamos esas historias como que nos dan un poquito de propósito, de dónde vamos, y mi mamá todo el tiempo nos decía pues de que ellos batallaron mucho en el pueblo, tenían una cultura, es la opresión, la gente indígena que ha vivido oprimida. Mi cultura en México es mixteco, *you know*<sup>42</sup>, que fueron oprimidos por europeos. Siento como que mi cultura es todo lo que ha salido de años y años de opresión. Mi cultura es mi historia de mi gente, *you know*, y de donde vengo, y las cosas que las generaciones han pasado, para mí todo eso mirar atrás, mirar mi película sobre cómo fue la conquista, mirar que ahora nos hemos estado aculturándonos. Visualmente siento como que todos son una montaña que me están *puchando*<sup>43</sup> arriba y el trabajo de todos ellos es el que me está llevando arriba, que son los que me están deteniendo mientras que yo estoy pasando, estoy caminando por toda esta historia, esa es como mi cultura me ha hecho y es un poquito desde abajo, desde los mixtecos que están en México, *you know*, desde la gente, mis antepasados que fueron conquistados, que su cultura fue robada, todos ellos son parte de la pirámide que me está deteniendo a mi ahorita. Que me está poniendo donde yo estoy.

Mi historia es de México, *you know*... de México sé que ahí están las tumbas de mis abuelitos, sé que allá estuvieron mis antepasados, que de ahí llegaron mi familia aquí, que de ahí fueron mis hermanos, *you know*, pero de México es todo lo que sé, cuando yo miro a México miro que ahí fueron los inicios de mi familia que ahí fueron donde nacieron mis papás, ahí es donde batallaron y por eso están aquí, es el lugar donde inició todo esta lumbre que creó el fuego, porque mi mamá es la que tuvo que batallar desde niña, que nunca fue a la escuela, que tuvo que trabajar con mi abuelito en México, en los diferentes campos de Sinaloa, mi papá también, como que todo eso fue lo que inició sus ganas de *pucharnos* a nosotros aquí, eso para mí es México, es el inicio de lo que soy

---

<sup>41</sup> Armida Mendoza tiene 22 años y recientemente se graduó de la carrera en Ciencias Políticas en la Universidad de California en Santa Bárbara. Sus padres son originarios de San Mateo Tunuchi, Juxtlahuaca.

<sup>42</sup> En el transcurso del relato se observa la muletilla “*you know*”, que en español se traduce como “*sabes*”.

<sup>43</sup> Palabra compuesta del inglés “*push*” que significa en español “empujar”, se repite en el transcurso del relato.

ahora y a donde voy ahora, pero aquí [Estados Unidos] es donde voy a hacer mi cambio, es una ambición muy grande pero no voy a regresar atrás.

Mis papás y mi historia es de México, cuando voy es bonito, me encanta ir y quiero a México, cuando a veces me llega el olor de cuando me acuerdo cuando iba a Oaxaca a ver a mis abuelitos, de cómo huele en las mañanas, el olor a tierra, a veces me llega ese olor y digo “huele a México” (...) o cuando en el atardecer se escuchan los arboles, a veces como que me vienen el olor de todos los arboles combinados (...) y es que así me llega el olor de cuando iba a ver a mis abuelitos (Mendoza, Armida, Madera; 2012).

En el relato de Armida resaltan algunos elementos simbólicos al recuperar lo poco que le han contado sus padres. Se refiere al lugar de origen como México en un sentido más amplio, en donde cobra relevancia la opresión de los europeos a los indígenas mixtecos a raíz de la conquista; por este hecho, comenta que existe una pérdida o despojo de la cultura, una “aculturación” de sus raíces.

Al recordar, coloca dos elementos visuales importantes: uno es la metáfora de “mirar una película” de cómo fue la conquista y la opresión para diferenciarse ella en su contemporaneidad con un “propósito de a dónde vamos” y ésta es la mirada hacia un futuro mejor a diferencia de las carencias que tuvieron los padres en el lugar de origen. El otro elemento visual es la metáfora de la “montaña” o “pirámide”, donde sus ancestros la han “*puchado*” a la cima y en la cual camina por toda esa historia que la sostiene, dándose cuenta de su situación actual y todo lo que “batallaron” sus padres para que ella ahora pueda encontrarse estudiando en Estados Unidos.

Posteriormente se refiere al lugar de origen en donde están las “tumbas” de sus abuelos y el inicio de su familia. Así, aparece la situación de pobreza de la madre, quien en su infancia trabajó junto con su abuelo en los campos de Sinaloa, en México. Este evento es significativo para ella, que aunque no lo vivió en carne propia, sabe y ha escuchado de la carencias y la difícil vida de las personas que migraron y vivieron del trabajo del campo cuando eran niños en estos lugares, como su madre.

Su historia también la ubica en Oaxaca y trae consigo un elemento simbólico que hace referencia a lo sensitivo, primero en el olfato, cuando relata que en ocasiones le llega ese olor a tierra y árboles en las mañanas. Segundo, el elemento sonoro, al momento que recuerda el sonido de los árboles, lo que la traslada a un estado de



satisfacción.<sup>44</sup> Al mismo tiempo, la relación y figura de los abuelos es una referencia importante de vínculo simbólico hacia el lugar de origen, pues se instaura como un puente entre la ancestralidad y su contemporaneidad.

Por último, se encuentra en su relato cierto distanciamiento cuando afirma “no voy a regresar atrás”, sabe que es su origen y tiene un valor altamente significativo pero no nació en ese lugar, por esto lo simboliza de forma lejana. El universo de categorías alude a los “indígenas”, “europeos”, ligado a la opresión y colonización; los “antepasados” y “abuelos” vinculados al parentesco y la historia.

Enseguida se escucha la voz de Katherin Mendoza. Ella es hermana de la joven anterior. Su relato lo cuenta en la sala de su casa que se encuentra adornada con significativas fotos familiares en las paredes. Al principio se percibe la compañía de sus pequeños sobrinos y su hermano menor. En este ambiente relata lo que le han contado sus padres sobre el pueblo de San Mateo Tunuchi, de donde son originarios y el recuerdo que tiene de dos visitas al pueblo. De vez en cuando su hermano menor se asoma para escuchar algo de lo que dice su hermana.<sup>45</sup>

Mis papás me han contado cómo era el lugar de donde son, a veces me cuentan cuentos y nos ponemos a platicar de cómo era. Que iban al río, a lavar, me cuentan mucho de cómo era la casa, me dan muchas descripciones, que era muy humilde, eran muy pobres. Yo he ido como dos veces pero me siento perdida, me cuentan anécdotas y esas cosas, a veces escucho. San Mateo se me hace un pueblo como muerto, no hay nada de gente con casas viejitas, vamos a ver a los abuelitos pero sólo vamos a mirar. Pero cuando vamos a Juxtlahuaca me gusta más, la plaza los viernes y el zócalo, tomarse un agua. Me encantaría ir porque he visto muchos videos de las danzas y hasta navidad, que hay posadas. Me gusta ahí porque no hay mucho ruido, está muy tranquilo y me gusta eso, aunque no me gustaría vivir ahí. Me gusta la cocina, el metate y todo eso, no me imaginaría vivir ahí por esa situación pero me gustan los burros y esas cosas. Cuando vivían todos mis abuelitos me gustaba ir, aunque había pulgas y garrapatas (Mendoza, Katherin, Madera; 2012).

El pasaje de Katherin sobre el lugar de origen, alude a nuevos elementos simbólicos. Con un carácter más regional en Oaxaca, recuerda el pueblo y Juxtlahuaca que es su cabecera distrital. En un primer tiempo alude a las historias que ha escuchado

---

<sup>44</sup> Se podría retomar la idea de Bartolomé (1997) en un sentido más subjetivo, cuando destaca la idea de *territorio acústico*, Pág. 88.

<sup>45</sup> Katherin Mendoza tiene 19 años y estudia Ciencias en la Universidad de California en Davis, sus padres son originarios de San Mateo Tunuchi, Juxtlahuaca.

de sus padres y surge un lugar importante de las relaciones sociales en las comunidades indígenas: el río, donde le han dicho sus padres, iban a lavar la ropa. Además sobresale el significado de la pobreza ligado a las condiciones de la vivienda y la humildad.

En un segundo tiempo relata sobre las visitas que ha hecho a San Mateo Tunuchi, lugar donde se siente “perdida”, algo estrechamente relacionado a simbolizar al lugar como “muerto”, debido a las pocas personas que lo habitan y las condiciones de vivienda, como las casas deterioradas y “viejitas”, con “pulgas y garrapatas”, diferenciando así las condiciones del lugar de origen con las actuales.

Al igual que la relatora anterior, destaca al lugar como en un estado de tranquilidad, pero sobresale su lejanía al comentar que lo ve como un lugar “muerto” en donde “no viviría”. Resalta el distrito de Juxtlahuaca, como un lugar más vivo, con prácticas como tomar agua fresca y relaciones sociales en los viernes de plaza. Además aparece el elemento de las fiestas, las danzas y la música. Se observan también que refiere objetos que se objetivan en la cocina, como el “metate”, que de cierta forma determina su género a los espacios que ocupan las mujeres en los lugares de origen. Por último, retoma a la figura de los “abuelos” como puente con el lugar de origen.

Las voces anteriores son de jóvenes que han nacido en Estados Unidos y se refieren al lugar recuperando la experiencia de sus padres o a las visitas que han hecho a éste. A partir de aquí se escuchan los relatos de jóvenes, hombres y mujeres que nacieron en alguna comunidad del estado de Oaxaca y que fueron traídos de pequeños a Estados Unidos.

En una atmosfera muy confortable, sentada en un amplio sofá negro en la sala de su casa y atendiendo al mismo tiempo a sus dos pequeños hijos, Ana María Mendoza que actualmente es residente en Estados Unidos, rememora lo que sabe sobre el lugar de origen de los padres y ancestros.<sup>46</sup> Se pueden observar en su narrativa la evocación de dos orígenes: uno referido a su infancia en San Mateo Tunuchi y Juxtlahuaca y otro relacionado con su origen en Estados Unidos.<sup>47</sup>

---

<sup>46</sup> Ana María Mendoza Santiago, tiene 25 años. Nació en San Mateo Tunuchi, Juxtlahuaca. Tiene dos hijos y está casada con un joven originario de Santa María Tindú. Recientemente se graduó con dos carreras, una en Periodismo y la otra en Ciencia Política en la Universidad Estatal en Fresno.

<sup>47</sup> Entre líneas se deja ver la historia emblemática que su madre le ha contado sobre este origen, que tiene como raíz el resultado de la guerra entre México y Estados Unidos (1846- 1848), donde México tuvo que ceder casi la mitad de su territorio a este país con el tratado de Guadalupe Hidalgo. Así, quienes habitaban

Sobre el lugar asociado a Oaxaca relata lo siguiente:

Mis papás son de San Mateo Tunichi... recuerdo muy muy poco, es que mi mamá, los dos igual, pero mi mamá sí me contaba la historia, nuestra historia de los indígenas, pero ella siempre miró a los del pueblo como ignorantes en el sentido de que... Como ella creció en una era muy diferente a la de nosotros, pues ella miró de cómo trataban a las señoras, y pues ella... *So*<sup>48</sup>, pues ella me enseñó nuestra historia indígena de cómo ella miró a los del pueblo como ignorantes porque no querían que sus hijos fueran a la escuela, porque pues obviamente ahí había mucho abuso de la mujer y lo sigue habiendo. Dice que ella cuando era joven le decía una señora que no se dejara, y a esa señora también la golpeaban decía “no me golpea mucho, nomás muy de vez en cuando”... ¡la normalidad!<sup>49</sup>, ella sentía que no tanto porque nomás era de vez en cuando. Pero mi mamá era muy lista, cuando mi papá se fue a Estados Unidos, a ella no le mandaba suficiente y ella vendía comida, tamales, tortillas, mole, todo, vendía para hacerles, para criarnos a todos vendía pollo, todo, ella siempre fue muy luchona (...) y decía que a veces las señoras no tenían para darle de comer a sus hijos y les decía que “porqué no se van a vender comida” y por la vergüenza no se van a vender, prefieren morirse de hambre con tal de no ir a pasar vergüenzas, siempre fue así, con las personas del pueblo. No estamos la verdad muy cercanos al pueblo.

*So*, mi recuerdo del pueblo, es que yo miraba a mi abuelita muy, muy alta, bueno yo no soy muy alta, pero yo de niña la miraba así, de ¡*Wow!*<sup>50</sup> Mi abuelita, y me acuerdo que me llevó al mercado de Juxtlahuaca y recuerdo agarrándole su mano y yo así,<sup>51</sup> porque no estaba yo muy alta, me llevó y recuerdo que yo pensaba “mi abuelita es tan bonita y tan alta”. Ya mi abuelita saludaba a las señoras, es la mamá de mi papá, y luego yo me quedé mirando un vestido y me dijo “te gusta ese vestido” y yo le dije “sí”, tenía yo la edad de Nianti<sup>52</sup> (...) y me lo compró, y esa es mi memoria, yo no sé si el vestido era algo grandioso y no sé porqué me acuerdo pero sí tengo esa memoria. Y ahora que me acuerdo también me gustaba mucho jugar con palos, estaba caminando *pos*<sup>53</sup> la casa de mi abuelita tenía animal y ya iba yo con el palo haciendo hoyitos y ahí nomas caminando, recuerdo eso, de ir a mirar al puerco.<sup>54</sup> De Juxtlahuaca nomás recuerdo como el pollo, cuando íbamos a vender comida con mi mamá, recuerdo que íbamos en una bajada que estaba yo chiquitilla y me andaba jale y jale, porque no caminaba rápido, es lo que recuerdo de eso, pero más de pequeña es así nada más como destellos, nada más.

---

esta región pasaron a ser ciudadanos estadounidenses, hecho que tiene un profundo significado en la historia de los chicanos (Rodríguez, 1999).

<sup>48</sup> En adelante se observa la muletilla de “*So*” en su pasaje. Llama la atención su hija pequeña, le da un pedazo de queso y continúa relatando.

<sup>49</sup> Énfasis en su voz.

<sup>50</sup> Énfasis y cara de alegría.

<sup>51</sup> Levanta su mano y mide.

<sup>52</sup> Su hija pequeña.

<sup>53</sup> Refiere a la palabra “pues”.

<sup>54</sup> Risas.

Dice mi mamá que en Juxtlahuaca había una señora que se llamaba “la señora del agua”. Y mi mamá dice que cuando yo era niña siempre tenía aire, no podía dormir y tenía mucha energía negativa cuando era bebé, entonces esa señora del agua, que vivía cerca de nosotros, ella me curaba... la curandera.<sup>55</sup> Dice que se la pasaba todo el tiempo curándome, porque cada semana iba a que me limpiara, a sacarme el aire y todo eso. Cuando llegué [de visita] fuimos con la señora,<sup>56</sup> eso es lo que recuerdo (...) pienso en ella y me da como, no sé cómo decir... luego fuimos a verla, y su hijo tenía mi edad, estaba bien flaquito bien chaparrito y pensé “así es como iba a estar yo si me hubiera quedado allá”<sup>57</sup> y luego ese niño pues casi no hablaba, era muy tímido. Lo opuesto de mí, así iba a ser mi vida si me hubiera quedado, entonces será que después de mirar eso pues también mirando a las personas y las pobrezas del pueblo, la gente siempre quejándose, me doy cuenta que, no sé, cuando fui me dio mucha tristeza. Yo siento que cuando vas a México y regresas aquí, obviamente te das cuenta de que es un mundo totalmente diferente (Mendoza, Ana, Madera; 2012).

En el pasaje anterior Ana María alude a que recuerda muy poco sobre el lugar de origen, solo tiene algunos “destellos” que hace colocar en su memoria imágenes enmarcadas en la idea de lo que dijo su mamá era la “historia de los indígenas”, la cual asocia con el “abuso de la mujer” y a la “ignorancia”. Esto lo demarca en las relaciones de poder objetivados en la violencia intrafamiliar que una mujer cercana a la familia sufría por parte de su pareja. Reflexionando, refiere una notable diferencia de esa mujer con su madre y en el fondo con ella misma, de tal forma que sitúa a la madre enfáticamente como una mujer “muy luchona”, pues ante la ausencia del esposo y el escaso recurso económico, salía a vender comida para proveer a su familia. Se deja entrever la autorización o permiso de los varones para que las mujeres pudieran hacer actividades en el ámbito público. No se siente simbólicamente muy cercana al pueblo, quizá sea porque sus padres decidieron llevarla a Estados Unidos desde muy pequeña.

Enseguida coloca, al igual que las dos jóvenes anteriores, la figura de la abuela con características físicas sobresalientes comparándola con ella. Al mismo tiempo enuncia el “saludo” (que en las comunidades indígenas tiene un significado de respeto), en el evento de la compra de un vestido, este es un elemento simbólico valioso pues al recordar la lleva a ella a un estado de admiración para la abuela y denota alegría. Resalta también la figura de la “señora del agua” o “la curandera” donde emerge una relación simbólica en la práctica ancestral de la “limpia del aire” para la cura del “mal

---

<sup>55</sup> Énfasis en su voz.

<sup>56</sup> En su adolescencia.

<sup>57</sup> Énfasis en su voz.

de ojo”, esto también se pudo rastrear en el relato de Juanita que anteriormente se expuso, pero que a diferencia de Ana, esta lo objetiva en la piedra.

Ana aloja una diferencia importante al comparar su vida con la de un muchacho del pueblo, imaginando su situación actual si se hubiera quedado en el lugar de origen. Entreverado, se encuentra el significado de la pobreza y emocionalmente de la tristeza dada por las condiciones en las que viven las personas del pueblo. Concluye ella misma que el lugar de origen y el lugar a donde la llevaron sus padres es un “mundo totalmente diferente”, y de cierta forma se entrevé un tipo de agradecimiento a la acción de que la hayan llevado a Estados Unidos. Por último, el universo de categorías en su discurso alude a los “indígenas” e “ignorantes” relacionado a la violencia y a la ausente preeminencia de la educación de las personas que viven en este lugar.<sup>58</sup>

Ahora bien, con relación al lugar de origen visualizado en Estados Unidos, comenta:

Mi mamá siempre nos dijo nuestra historia, pero “nuestra historia de aquí”, en el sentido de que “nosotros hemos estado aquí por siempre”, “los americanos son los que vinieron aquí”. Mi mamá incluso aunque no sabe leer, siempre nos contó ese lado de la historia. Entonces nos dijo que pues nosotros valíamos y que éramos muy importantes porque siempre hemos estado aquí. Pero también siempre nos puso un poco en la cabeza que siempre cuando alguien pregunta de dónde somos, “ah pues de Oaxaca, México” (...) Mi mamá decía que nosotros no éramos los extranjeros, que eran los americanos y que no deberíamos sentirnos mal de estar aquí, porque esta es nuestra tierra, ellos son los que no deberían de estar aquí. Decía que el color que nosotros tenemos... porque decía que se iban a burlar de nosotros en la escuela... el color que tenemos, “es el color que nosotros deberíamos de tener”, pero nosotros somos de aquí, “porque este es nuestro color”, tú como sabes, siempre hemos estado aquí, nuestro color... luego mi papá decía “la inteligencia no se mide de los pies a la cabeza, se mide de la cabeza al cielo”,<sup>59</sup> no sé si es un verso que se habrá robado, quién sabe. Y siempre nos decían que estar “chaparro” y “moreno” era algo bueno, me decía, “no importa lo que está afuera, lo que importa es tu inteligencia, es lo único que importa”. Siempre me decían “tienes que ser inteligente y por la inteligencia medir lo que vales” (Mendoza, Ana, Madera; 2012).

En el pasaje anterior, Ana María invoca con palabras de sus padres una ancestralidad relacionada con el lugar de llegada, es decir, retoma todo el simbolismo de

---

<sup>58</sup> Aquí se puede hacer énfasis en el significado que tiene para la familia de Ana María la educación, este es uno de los motivos por los cuales la familia entera migró hacia Estados Unidos. Cabe señalar que sus hermanos han terminado o estudian actualmente el nivel superior en el sistema educativo estadounidense, lo que se debe a una exigencia familiar de aspiraciones académicas por parte de los padres hacia los hijos.

<sup>59</sup> Hace el gesto con su mano y agarra su cabeza.

las personas de origen mexicano y nacidos en Estados Unidos, que se reconocen como “Chicanos”. De tal forma que va elaborando una descripción en su discurso sobre “nuestra historia aquí”, defendiendo la permanencia de un pasado de estar siempre en este territorio, una etnicidad distinta, que para el caso de los chicanos se transforma en una identidad nacional. Habrá que pensarse que se trata de un proceso de revitalización cultural que contribuye a la necesidad de reconocerse como diferente, sobre la base simbólica de los mecanismos raciales de dominación en este país. Así, se construye como una estrategia de los inmigrantes para sobrevivir en un contexto adverso que les determina la existencia, trayendo el fenotipo del “color de piel”, “moreno”, “chaparro” y la característica de la “inteligencia” con una connotación de valor, como principal seña de diferencia con los otros significativos que enuncia como “americanos”, quienes a ellos les dicen “extranjeros”.

Enseguida se escucha la voz de Miguel Villegas Ventura, joven de origen mixteco que nació en San Miguel Cuevas, Juxtlahuaca. Relata desde algún café del distrito *Tower*<sup>60</sup> en Fresno lo que investigó sobre su lugar de origen. A diferencia de las relatoras anteriores, sus padres no le han contado mucho sobre el tema. Al relatar sobre su origen, este joven revive un evento significativo al contar que “muchos de nosotros pasamos y vivimos la discriminación” en Estados Unidos y en el afán de querer pertenecer a algo que les haga sentir orgullosos, jóvenes como él se inmiscuyen en pandillas y drogas. Al trabajar en el *field*<sup>61</sup>, se dijo “esto no es lo que debería hacer, chingaos tengo papeles y no lo estoy valorando”,<sup>62</sup> así decidió regresar a la escuela y comenzó a aprender y valorar su cultura.<sup>63</sup>

Cuando me fui al colegio, empecé a estudiar y a aprender más, de mi cultura, pero yo mismo quería saber de mi cultura, e investigué cómo fue el pueblo, algo que he leído por ahí es que el pueblo se fundó por una mujer, que no tenía nombre todavía, tenía nombre de animales, por ejemplo como Ocho Venado Garra de Jaguar y Ocho Viento. Entonces era un cerro ahí, mi tierra era una selva, había monos, tigres, ya fue cuando se mudaron, alguien ahí empezó a fundar, ordenar, lo que sea, y falta esa parte porque nomas no está escrito, sólo está lo que oralmente saben antiguamente los viejitos, los que saben ahí en mi pueblo. Investigué de toda la gente que vinieron de otros lugares, mi abuelito

---

<sup>60</sup> Distrito donde se encuentran una variedad de negocios como cafés, discotecas, teatros y sobre todo galerías de arte, que frecuentan las y los jóvenes que son estudiantes.

<sup>61</sup> El termino *field* se refiere al trabajo en el “campo” agrícola.

<sup>62</sup> Suspira hondo y agarra sus manos.

<sup>63</sup> Miguel Villegas Ventura tiene 22 años, nació en San Miguel Cuevas, Juxtlahuaca y estudia en el Fresno City Collage.

también, mi abuelito era güero y eso me sorprendía mucho, que tenía un negocio que vendía como panela, todo eso me sorprendió, de eso, lo que vendría siendo yo, y yo no sabía nada. Quería saber de mi origen, de donde viene mi mamá, mi abuelita y del mixteco ¿de dónde viene? dije.<sup>64</sup> Fueron personas que se mudaron como los nahuas y los aztecas, no vivían ahí antes. Tenía hambre de saber y aprender y ya me di cuenta que mi cultura era demasiado valiosa.

Del pueblo tengo recuerdos muy buenos, vivía muy humilde una vida... todo lo que recuerdo es que jugaba con mis amigos, jugábamos tierra, carritos, me acuerdo ir agarrado de la mano de mi mamá, me llevaba a los mercados, a la iglesia, y a la escuela también, logre ir al kínder, ahí me vez en la escuela, llorando. No sé, era diferente, hablaban mixteco, hablábamos en español pero no sabía tanto español, con mis amigos era mixteco.

Lo único que recuerdo del pueblo pues es mi abuelita, siempre que me pegaba mi mamá yo me iba corriendo a la casa de mi abuelita y ella me daba consuelo, era bien buena ¿me entiendes?,<sup>65</sup> y ahí me ponía en la leña y así, era todavía, es ahorita ella es así, platicaba... esos son los recuerdos más bonitos que tengo, que iba y platicaba con mi abuelita, no recuerdo mucho qué platicaba, pero lo único que sé es que me hacía sentir bien, y le decía a mi mamá, “ka ñu si”<sup>66</sup> que quiere decir “no le pegues pobrecito” en mixteco, si mi abuelita muy buena y mi mamá bien mala<sup>67</sup> (Villegas, Miguel, Fresno; 2012).

El relato de Miguel trae un elemento simbólico diferente; con relación a lo que ha leído sobre el origen mítico fundacional de la cultura mixteca, menciona a “Ocho Venado Garra de Jaguar”, como un personaje legendario que data de los códices mixtecos. Se remonta así hasta la época precolombina para poder explicar el nacimiento de su origen. Al mismo tiempo, menciona que hay poco escrito sobre esa historia y que son los “viejitos” del pueblo quienes tienen la sabiduría, que sólo se traspa a las nuevas generaciones por medio de la tradición oral. Por otra parte, aparece una vez más, como en el relato de las jóvenes anteriores, la figura de los “abuelos” como puente hacia la ancestralidad.

En un segundo tiempo anclado en la infancia, Miguel rememora que aunque llevaban una vida “humilde” lo relaciona emotivamente a la felicidad. Resalta las relaciones lingüísticas con sus compañeros de la misma edad con quienes jugaba y hablaba predominantemente la lengua mixteca de su comunidad. Y con su “abuelita”, abriendo una fibra sensible en su memoria cuando recuerda lo buena, bondadosa y

---

<sup>64</sup> Énfasis en el tono de voz.

<sup>65</sup> Énfasis en interrogante, esperando afirmación.

<sup>66</sup> Traducción literalmente a como se escuchaba en el audio.

<sup>67</sup> Risas.

protectora que era con él al defenderlo de los regaños de su madre ante lo considerado como un mal comportamiento.

Por último la categorización social contenida en el pasaje refiere a los “viejitos”, “abuelita”, “abuelito”, este último trae una connotación por rasgos físicos en “güero”, que a comparación con los propios rasgos físicos del joven de tez morena, surge la sorpresa al desconocer esa parte de su historia familiar que no le han contado y que poco a poco ha ido armando por medio de los relatos de personas mayores del pueblo y de su familia. Se aprecia un discurso revalorizando el origen étnico, y sintiendo una cercanía al mismo, diferente a las relatoras anteriores en las que más bien se observa un distanciamiento, algo lejano.

Por otra parte, desde la Biblioteca Pública de Madera después de su jornada de trabajo en la poda de uva, Fidel León Ramírez quien aun no cuenta con documentos de estancia legal, expone en voz baja pero con fluidez y sentimiento lo que significa su lugar de origen.<sup>68</sup>

Recuerdo que mi pueblo es hermoso, hay muchos árboles verdes, la cosecha, es un lugar de tierra de duraznos, puros árboles frutales excepto lo que es el mango, la que da en el lugar caliente es lo que no hay ahí porque es tierra fría, es una tierra donde el agua nace sola. No hay necesidad de comprar madera para construir casa, tenemos madera, cultivamos y cosechamos por año, sólo son los recuerdos que traigo yo por dentro a pesar que es difícil de regresar, ir y venir otra vez. Pero el recuerdo que tengo es que el pueblo es muy hermoso, allá no nos hace falta de comer, tenemos que comer, pero es difícil la situación hablando económicamente, no tenemos dinero para comprar cosas, por eso venimos aquí. Un recuerdo que yo llevo por dentro es imaginándolo, extrañándolo, es fácil de regresar al pueblo pero venir pa acá otra vez es difícil, me acuerdo que allá no pagamos renta, allá no pagamos los *biles*<sup>69</sup> del mes, de agua, allá no pagamos agua, ni luz, y yo hablo económicamente porque son los recuerdos que yo tengo que lo que teníamos allá, no pagamos basura, agua, renta, pagamos solo nuestra comida. Para mí tienen mucho valor mi lugar, mi pueblo, porque ahí crecí, porque ahí mi madre no sufrió de lavar ropa, hay partes en el pueblo donde pasa el río y se lava la ropa, y gracias a dios que en mi pueblo donde estamos localizados en el terreno nace el agua y para mí está hermoso.

---

<sup>68</sup> Fidel León Ramírez tiene 22 años y nació en Santa María Yucunicoco, Juxtlahuaca. Trabaja en los campos agrícolas de Madera en la poda y el amarre de la uva y no cuenta con documentos de estancia legal en Estados Unidos.

<sup>69</sup> Del inglés *bills*, los *biles* son las cuentas o facturas que hay que pagar sobre servicios como impuestos, renta, electricidad, cable, celular, seguro de carro, internet, agua, gasolina para el carro, tarjetas de crédito, dependiendo de los servicios que se utilicen.



Una cosa que me han contado mis papás es de las situaciones de cómo sufrieron en el pueblo, es que no había de comer, mis abuelos sufrieron mucho, porque la historia cuenta que ellos lo que sembraban lo cosechaban, y no duraba tiempo y se echaba a perder, muchas de las veces cuentan nuestros padres, y es triste tocar ese punto porque muchas de las veces ellos tenían que hacer pedacitos de papa, comer pedacitos de elote, la punta de las milpas, las flores, los hongos que se daban en el bosque y quelites que llamamos nosotros, ellos usan la palabra quelite, como hoy en día no se escucha así, se escucha como hierbas y nuestros antepasados en el tiempo de ellos, el maíz que ellos cosechaban no duraba más que dos, tres meses, y se echaba a perder, le entraba animalitos a los frijoles, al habas, los trigos, el maíz, ellos sufrían mucho de comer. No tenían un vestuario como hoy nosotros en día, mi papá cuenta que no tenía cambios de ropa como nosotros, ahora nosotros decimos “oh, no sé qué ropa me voy a poner” y tenemos mucho. Nuestros padres tenían que cortar maguey y hacer encima del maguey un hoyito y poner un mecate para hacer un huarache porque en ese tiempo no había dinero para comprar nada y tampoco había zapatos, como ahora. Hoy en día los jóvenes de nuestra edad tenemos todo en la mano y nuestros abuelos, mi padre, ellos sí sufrieron mucho. Hoy no usamos huaraches y nos da vergüenza de usarlos y discúlpeme el término, pero es la realidad, nos da pena usarlo hoy en día, nuestros antepasados con que pudieran agarrar un huarache para ellos es algo carísimo, en lo que nosotros compramos zapatos o pantalones de marca buena no estamos a gusto (León, Fidel, Madera; 2012).

Fidel narra en un primer momento el lugar de origen asociándolo con la tierra y la naturaleza, detallando los tipos de cultivo como los árboles frutales que se dan en una tierra “fría”, diferenciándolo de la tierra “caliente”. Sobresale el simbolismo de la situación de “pobreza” asociada a lo económico y a la alimentación, pues explica que sus “ancestros” cultivaban los alimentos que solo solventaban sus necesidades primarias de consumo. Evoca al igual que las primeras relatoras el “río” como un lugar importante de interacción social cuando lavaba su madre la ropa.

Por otra parte, hace una diferencia significativa al comparar las condiciones de vivienda del lugar de origen con el lugar donde vive actualmente, concluyendo que en este último el costo económico de la vida es elevado. Al mismo tiempo, inserta el signo manifiesto de la indumentaria (pantalones y huaraches), haciendo una diferencia generacional con los abuelos y comparándola con la situación actual de vestimenta de las y los jóvenes y el costo que significa vestir “pantalones de marca buena”, lo que hace ver la influencia de la moda y estética en los estilos de vida diferenciados generacionalmente.

Se puede rastrear en el pasaje de Fidel un sentido simbólico asociado a una dimensión emotiva y sentimental “imaginando” y “extrañando” el lugar de origen ante la imposibilidad de poder regresar, además de “tristeza” al recordar las condiciones de “sufrimiento” en la vida de los padres y abuelos, al no contar con los insumos básicos de vestimenta y comida para vivir en el lugar de origen. De esta forma se posiciona simbólicamente muy cercano al lugar, y esto tiene que ver principalmente a que es su lugar de nacimiento. Al igual que los relatores anteriores, evoca la figura de los “abuelos” como un lazo hacia la ancestralidad y la historia. Las categorías que aparecen son “abuelos” y “ancestros”, además de que se observa en su relato nuevos elementos significativos, que como se comentó, se simplifican en: la tierra, los alimentos y la indumentaria.

Ahora se expone el pasaje narrativo de Juan Santiago Ramírez, quien es de origen zapoteco y recuerda desde pequeño haber acompañado a sus padres a las “visitas de migración” en Sinaloa y Hermosillo, evento que marcó significativamente su vida. Relata desde la casa donde vive con sus padres en Madera. En su sala se puede observar, colgando de las paredes, reconocimientos enmarcados por su labor comunitaria, vida escolar, la foto de Benito Juárez<sup>70</sup>, fotos familiares de sus padres trabajando en el campo agrícola y un librero con literatura en español e inglés. Sobresale un cuadro que, contó, adquirió en el *remate*<sup>71</sup> por cinco dólares y en una de sus visitas a Washington compró un poster con la imagen del acto de la independencia de los Estados Unidos, al regresar le dio la vuelta al cuadro y pegó el poster. Esta imagen para él tiene un valor muy significativo pues cuando las personas visitan su hogar, le preguntan: ¿Por qué tienes ese cuadro? En este ambiente y con una taza de chocolate en la mano, relata sobre su lugar de origen y sus ancestros.<sup>72</sup>

A mis abuelos no los conocí pero con lo que me cuentan a mí pues fue su vida más complicada, más duro, ellos tenían que trabajar sus tierras y pues en ese entonces muchas cosas no había en nuestro pueblo, uno de ellos era la electricidad, entonces esta gente me imagino, si fueron a la escuela tuvo que escribir su tarea bajo un candil y no hay música, no hay día de plaza, no hay...

---

<sup>70</sup> Benito Juárez fue un gran personaje de la política mexicana en el siglo XIX, de origen indígena zapoteco de Oaxaca.

<sup>71</sup> El “remate” es un tianguis, plaza, o mercado ambulante al aire libre que se coloca los miércoles y los domingos en los “terrenos de la feria”, lugar donde asisten muchas familias oaxaqueñas y en donde se pueden encontrar productos de este estado.

<sup>72</sup> Juan Santiago Ramírez, tiene 23 años y nació en Coatecas Altas, Valles Centrales, aun no cuenta con papeles que le permitan tener una estancia legal en Estados Unidos. Actualmente estudia Ciencia Política en la Universidad Estatal de Fresno.

entonces imagino que ellos se la pasaban trabajando todo el tiempo. Es así como puedo yo *visionar [sic]* la vida de ellos, el pueblo. Mi mamá me cuenta que ella fue una hija de campesinos y cuando digo campesino, es gente que planta y cosecha su tierra ¿no?<sup>73</sup> Dice mi mamá que ellos se iban, que sus papás la llevaban a la montaña y ahí vivían hasta que se levantaba la cosecha entonces, lo mismo, si te vas a la montaña pues te desconectas de todo ¿no? Yo creo que para ellos no estaba la tarea de ir a la escuela, entonces eran puro trabajar, eso es lo que aprendieron.

Pero mi vida se parece con la de mis ancestros desde la ética de trabajar. Yo soy muy comprometido de trabajar duro, si yo quiero lograr algo ¿verdad?<sup>74</sup> Creo que es una de las cosas que domino, y sobre todo de ser amable ¿no? Yo creo que mi gente, por lo menos mi familia, no somos gente que buscamos pleitos o problemas. No nos involucramos en temas controversiales, yo creo que no me gustan esas cosas, yo no busco problemas, a nadie le caigo mal y si es que le caigo mal pues yo le pongo la otra oreja ¿no? No busco problemas ni pleitos pues. Ni mis papás ni mis abuelos fueron ese tipo de personas.

Mi infancia en el pueblo fue muy difícil, ha sido muy diferente a la de otros muchachos u otros niños ¿verdad? Dado de que yo crecí en una familia que es campesina y entonces nos la pasamos casi todo el tiempo trabajando, plantando nuestras tierras, pero aparte de eso hacía yo labor de pastor, entonces cuando yo no estaba en la escuela, yo me la pasaba cuidando animales entre ellos chivos, borregos, burros y esa era mi infancia, o sea, estar trabajando desde muy temprana edad (...) entonces mi infancia desde muy temprano era trabajar ya sea en el campo o hacer los mandados en la casa. Cuando yo llegaba a la casa pues mi mamá empieza a trabajar su petate entonces tenía yo que preparar palma.

So<sup>75</sup>, me gustaría regresar a visitar, me gustaría regresar a vivir allá con la gente indígena, cuando yo pueda facilitar de regresar de aquí algún día otra vez, sí lo extraño... pues porque es el pueblo que me vio nacer, y no solamente eso sino que tengo proyectos en mente que me gustaría lanzar a Coatecas y creo que es un pueblo que va a necesitar mucho... porque yo ando estudiando aquí muy duro para dar mi servicio, mi *tequio* allá pero hacerlo de una manera más eficiente y para sí... yo comparto la misión que tiene la organización, por ejemplo Frente Indígena de Organizaciones Binacionales que la gente tenga la opción de no migrarse (...) la vida de migrante es muy difícil, yo lo he visto con mis papás, yo lo viví en el campo y es una vida que para mí no tiene significado, trabaja la gente muy duro y le pagan muy menos, hay discriminación, yo creo que no hay nada como quedarse en el pueblo y vivir la vida allá y eso sería mi meta ultimadamente, regresar allá y decirle a la gente “yo lo viví... y no lo recomiendo, mejor quédense y vamos a buscar la manera de sobrevivirnos acá”.<sup>76</sup> Yo estoy muy fuerte en la educación, que los niños vayan a la escuela y

---

<sup>73</sup> Muletilla que se repite en el pasaje narrativo.

<sup>74</sup> Muletilla que se repite en el pasaje narrativo.

<sup>75</sup> Muletilla que se repite en el pasaje narrativo.

<sup>76</sup> Levanta sus manos y hace énfasis.

que exijan su parte al gobierno mexicano, que se convierta ya en el pueblo para que no tengan que *migrarse* [sic] (Santiago, Juan, Madera; 2012).

En el pasaje anterior, Juan indica en forma imaginativa el lugar de sus abuelos como una “vida difícil” asociada al trabajo como “campesino”, al igual que comenta que sus padres heredaron esta forma de trabajo como la única posible ante la ausente base educativa de la época. Sobresale la diferencia de las condiciones de vivienda que vivieron sus padres y abuelos y que se expresa en los servicios básicos como la “luz eléctrica”. Por otro lado, aporta un elemento simbólico novedoso en la valoración normativa de la “ética de trabajar”, el carácter de ser “amable” y no “meterse en problemas”, que articula elementos simbólicos heredados de la ancestralidad, y que lo hacen común en comparación con los ancestros.

En un segundo momento, retoma su infancia y las actividades que realizaba como “pastor”, hecho que marcó su vida a comparación de los demás niños de su edad.<sup>77</sup> Describe las labores de su casa, ayudando a su madre en la elaboración de artesanías que son propias del lugar y que sólo la elaboran las mujeres, como petates y canastos, él “solo preparaba la palma”, se observa así una distinción genérica que tiene como base su género.

Al igual que Miguel y Fidel, Juan introduce en su narrativa una dimensión sentimental y emotiva, extrañando su lugar de origen y queriendo regresar. Sin embargo, confiere significado al hecho de “migrar”; primero, como “benéfico” pues a partir de su propia historia se ubica él mismo en una situación de ventaja en comparación con las personas que se quedan en el pueblo, pues esto le permitió adquirir conocimientos por medio de la base educativa que ha recibido en este país; y segundo, lo observa como perjudicial para quienes trabajan en el campo como sus padres, aludiendo a que es “una vida que para mí no tiene significado”, por las condiciones de salarios, empleo y la discriminación imperante. Por lo tanto, revaloriza el pueblo como un lugar prospero si se le pone atención a la infraestructura educativa, misma que servirá a las y los jóvenes que viven en la comunidad para poder realizar sus estudios y no migrar hacia Estados Unidos. Al mismo tiempo visiona realizar proyectos en su

---

<sup>77</sup> Cabe señalar que en su propio automóvil Juan tiene un pequeño borrego de plástico, y en alguna ocasión camino a la Universidad de Fresno, donde él estudia, comentó que ese borrego se lo habían regalado sus sobrinos, pero que también tiene un valor especial, pues cuando lo ve le significa regresar a su origen, acordarse de su infancia, de ser un pastor, pero además le recuerda hacia dónde va y los esfuerzos que está haciendo para estudiar y esforzarse para su futuro.

comunidad de origen toda vez que pueda regresar a realizarlos, visualizando así como última meta en su vida regresar a ella.

Finalmente, al igual que todos los anteriores relatores, alude a la figura de los “abuelos” como lazo para poder explicar su lugar de origen. Así la categorización que refiere se ancla en “abuelos” ligado a la familia, “gente indígena” a la etnicidad y “campesino” asociado a la actividad agrícola.

Por último, se escucha la voz de David Martínez, quien relata desde un parque situado en la avenida *Yosemite*, en Madera, lo poco que sabe sobre su lugar de origen. Su postura corporal con las manos encogidas y ceñidas a su cuerpo hace ver la timidez que refleja también en su habla; sin embargo, poco a poco muestra confianza. Recurrentemente algunas veces los vagabundos que se encuentran en el parque llaman su atención. Con ese ambiente a cuestas y el tren de carga que se escucha peculiarmente cercano, relata lo siguiente:<sup>78</sup>

Yo nací en San Martín Itunyoso, mi papá es de ahí, mi mamá es de un pueblito cerca de ahí, donde también se habla triqui, pero ella se casó con mi papá y se fue a vivir al pueblo. Mis abuelitos hacían algo, trabajaban... no sé cómo decirlo, en cómo se visten... ¡huipiles!<sup>79</sup> Y los vendían. Yo les miraba a ellos siempre hacerlo (...) No me acuerdo mucho de chiquito, ella [mamá] siempre estaba trabajando todo el tiempo, se iba a lugares como Culiacán y el Norte a trabajar, y yo me quedaba con mi abuelita hasta que ella decidió a venirse aquí a trabajar y pues también mis tías y todos, mis primos y yo nos quedamos con mi abuelita, ella nos cuidaba (...) Éramos en total siete niños y mi abuelita, tenía como seis o siete años, ahí en Oaxaca. Con mi abuelito no porque él ya se murió. El pueblo es como una montaña dicen, nosotros íbamos hasta arriba y la casa de mi papá era más abajo (...) de cuando yo era niño no había problemas con el dinero, porque tal vez yo no lo sabía pero para mí sí era muy tranquilo. Nunca me han contado de cómo se fundó el pueblo, no sé nada de la historia de ahí pero todo lo que te digo es como me han contado que es, no recuerdo mucho de ahí. Sólo recuerdo que el pueblo tiene muy bonito el clima, porque sí me gusta aquí, pero hace como demasiado calor y demasiado frío, en México no recuerdo haber pasado el frío, no estaba muy fuerte ni el calor, y lo que más me gustaba de ahí es que era un poquito más tranquilo, te sentías cómodo porque toda la gente ahí te conocía, podías salir y luego te decían ¿cómo estás?, ¿cómo está tu abuelita? eso me gustaba. También había como dos tiendas con menos cosas que las que aquí. Lo feo es que no conozco a mucha gente, siempre estaban trabajando.

---

<sup>78</sup> David Martínez tiene 19 años, de origen triqui, nació en San Martín Itunyoso, Tlaxiaco. Actualmente estudia en el Colegio de Madera.

<sup>79</sup> Énfasis en su tono de voz.

Ahora que preguntas no recuerdo casi nada del pueblo... lo único es que sí recuerdo que siempre andaba con mis amigos y te sentías más libre ahí, así me sentía yo, siempre nos íbamos a donde sea, aunque estaba lejos del pueblo nos sabíamos el lugar muy bien porque nadie decía que no podías ir ahí o hacer eso ¡somos niños!<sup>80</sup> Nos gustaba así explorar, eso me gustaba a mí andar con mis amigos hasta días en la escuela no íbamos, pero sí nos castigaban, en México sí hay castigos en la escuela.

Mi familia en Oaxaca no tiene tierra, mi mamá no, eso es más para mi tío porque él es el hombre, ¡mi mamá nada! Mi papá sí tiene lo suyo pero como ya se casó otra vez... no sé, ahí las mujeres no heredan tierras, mi tío ya se hizo su casa ahí en esa tierra. Como nos explican muchos de mi pueblo “así nos toco la vida” ¿no?<sup>81</sup> Y hay que ser un poquito más fuertes para salir adelante, así es como hablan, porque como dice mi mamá, aunque tengas que trabajar todo el día, así tienes algo para sobrevivir y es eso de nunca rendirse, aunque sí va a haber problemas todo el tiempo, pero el valor de ser de ahí es que la familia está más unida, y cualquier cosa que pase estamos ahí para apoyarnos uno al otro y aunque sea de dinero y cualquier cosa, creo que eso es lo que yo quiero, estar más unidos (Martínez, David, Madera; 2012).

En el relato, David rememora el trabajo que hacía su abuela en la creación de “huipiles” para el ingreso económico, refiere al lugar con relaciones lingüísticas entre los pueblos de origen de su padre y de su madre. Un evento memorable es la migración de la madre, pues ante su ausencia se quedaba a cargo de su abuela viviendo en comunión con sus primos. Sobresale la referencia simbólica hacia el pueblo, viéndolo desde la perspectiva estética y ubicando la casa de la familia de los padres cuando vivía ahí. Además, lo refiere como un lugar en donde podría caminar con “tranquilidad” y “libertad” cuando era niños. Al igual que Ana menciona el “saludo” entre los pobladores como un recuerdo importante. También puntualiza el clima, comparándolo con el lugar donde vive actualmente. Resalta la relación del lugar de origen con el usufructo de la tierra, singularizando en la herencia de su madre, pues como en muchas comunidades indígenas la herencia patrilineal de la tierra impone una serie de limitaciones a las mujeres y privilegios para los hombres. Así, lo único que le queda a David es resignación puesto que “así nos toco la vida”, esto lo revaloriza en la “unidad” de apoyo familiar, principalmente para sobrellevar su situación actual viviendo en Madera.

Los recuerdos de este joven aparecen vagamente entrecortados, no sabe mucho sobre la historia del pueblo y su madre le ha contado muy poco, observando así un

---

<sup>80</sup> Énfasis en su tono de voz.

<sup>81</sup> Interrogante.

distanciamiento con el lugar de origen, pero una reivindicación con su familia en el contexto actual. Por último, sobresale la figura de la abuela, como en todos los pasajes que se han expuesto anteriormente.

Recapitulando, todos los pasajes narrativos que simbolizan las y los jóvenes sobre el lugar de origen tienen cuatro fuentes de conocimiento: primero, sobre sus vivencias en la infancia; segundo, por lo que le contaron sus padres o personas del pueblo; tercero, por lo que observaron cuando estuvieron de visita; y cuarto, por la iniciativa de investigar sobre su origen en libros o fuentes escritas. De hecho, para el contexto en el que ellos viven, los padres evitan platicar sobre el tema con sus hijas e hijos debido a las experiencias de discriminación que ellos sufrieron al llegar a Estados Unidos, por lo que en esta generación de hijas e hijos de inmigrantes indígenas se observa poco conocimiento y ambigüedad con relación a los referentes simbólicos y significados con el lugar de origen y la historia de su cultura indígena.

Aun así, el lugar es visto en sus especificaciones territoriales como pueblo, monte, cerro, montaña y comunidad; haciendo referencia a una compleja articulación simbólica que da sustento a la memoria histórica de cada grupo étnico, un lugar de anclaje de la memoria que tiene un carácter emblemático, pero que también alude a la ética colectiva y a un principio de autoridad; constituyendo éste un eje fundamental con relación a la ancestralidad.

Las relaciones sociales que cobran relevancia en el conjunto de pasajes son: Primero, la opresión con relación a la conquista; segundo, la pobreza ligado a las condiciones de vivienda; tercero, las relaciones de poder en el abuso a la mujer y la ignorancia; cuarto, la relación simbólica ritual-religiosa en la cura de padecimientos, enfermedades del sueño y la cuera del “mal de ojo”; quinto, el origen mítico fundacional principalmente referido a la cultura mixteca; sexto, las relaciones lingüísticas (mixteco, zapoteco, triqui); séptimo, el lugar asociado a la tierra, la naturaleza y el clima; y octavo, la relación con el usufructo de la tierra.

Por otro lado, en las narrativas aparece la enunciación de las diferencias en los signos manifiestos objetivados en: la indumentaria, el lenguaje, la alimentación, la fiesta, las danzas, la música, la cocina y el metate. Al mismo tiempo que orientaciones normativas como: la ética del trabajo, el saludo, la unión y el apoyo. Sobresalen las cualidades como ser amable y no meterse en problemas en un tema como herencia de

los ancestros, algo que los hace común a ellos y no diferentes. Cobra relevancia una dimensión simbólica sentimental y emocional, instaurados en la tristeza, la felicidad, y el extrañamiento. También se encuentra la dimensión sensitiva referido a lo sonoro y lo olfativo. Y sobresale el recurso imaginativo en la construcción de metáforas, que ayuda a que estos jóvenes expliquen el significado del lugar en tiempo pasado como mirar una película, una pirámide o una montaña.

Para quienes nacieron en el lugar de origen existe un evento significativo asociado con el momento en que los padres migraron al Norte-noroeste de México o hacia Estados Unidos, dejándolos al cuidado de los abuelos y viviendo con sus primos, quienes se encontraban en la misma situación. Por lo anterior, la relación con los abuelos se instaura como una conexión entre su pasado y su presente. Las categorías que emergen son “abuelos” “ancestros”, “campesinos” y “gente indígena”, como las más importantes.

Por último, es de hacer notar con un tratamiento diferente la narrativa de Ana María, donde se encuentra un significado doble al articular de manera distinta las memorias que tiene con relación al lugar de origen, tanto en México como en los Estados Unidos, y en donde se observa una ambigüedad en su discurso, pues se encuentra simbólicamente con una doble connotación del sentido de su identidad étnica, que evoca una doble pertenencia a un territorio o lugar específico, como se explicó anteriormente.

Con esto, se han desentrañado lo que recuerdan estos jóvenes con relación al lugar de origen de sus padres y ancestros, algo pasado o muy lejano, que sin duda significa su existencia. Así, a continuación se analiza el segundo componente que refiere a la vida comunitaria

## **2. Las formas de organización de la vida comunitaria.**

El componente de la vida comunitaria refleja una forma de asociación colectiva que sobre la base de la tradición se instaura como eje ordenador de la vida social en las comunidades indígenas oaxaqueñas. Pero, ¿qué saben las y los jóvenes de esta generación sobre las normas que rigen la vida comunitaria? Al respecto, se pudo documentar que la mayoría de las mujeres nacidas o no en Estados Unidos no tienen



una referencia clara, un recuerdo o un significado con relación a la vida comunitaria. Si bien saben que hay formas en las que sus padres pueden participar y organizarse con relación a las comunidades de origen, desconocen cómo funciona ese vínculo. Lo anterior está fuertemente relacionado con la distinción jerárquica de las obligaciones de acuerdo a las tradiciones y las costumbres que en las comunidades indígenas tienen como base la distinción genérica.

Así, se presentan los pasajes narrativos más representativos que refieren a la tradición y la costumbre tal como ellas y ellos la entienden, seguido se expone la narrativa con relación al sistema de cargos cívico-religioso; y por último, el significado de la práctica del tequio.

### **2.1 La tradición y la costumbre: “¡Eso ya es machismo!”**

En este apartado se presentan algunos pasajes narrativos que dan testimonio del significado de la tradición y la costumbre en las y los jóvenes. Se hace referencia principalmente a las responsabilidades diferenciadas por los roles de género construidos desde la familia en la constitución de la división sexual del trabajo, bajo los preceptos de las comunidades de origen. Esto articula la relación con los ancestros y da una continuidad de saberes, comportamientos y actitudes que tocan membranas sensibles y desde las cuales se manifiestan su diferencia generacional.

Se escuchan las voces de dos mujeres, por primera vez la de Angie Ventura nacida en Fresno, aunque sus padres son de origen mixteco, ella estudia para maestra de segundo grado de primaria en la Universidad Estatal de California en Fresno; y Rachel Martínez, de origen triqui y quien se dedica a cuidar a sus dos pequeñas hijas y hermanos. También se escucha la narrativa de dos hombres, esto permite observar las diferencias genéricas en torno a este tópico. El primero es Eligio Ventura, originario de San Miguel Cuevas ubicado en la región mixteca de Oaxaca, este joven actualmente estudia en el *Fresno City College*; y Juan Santiago, de origen zapoteco a quien ya se ha citado. Con relación a sus preferencias asociativas, se tiene que Angie y Rachel no participan en ningún grupo, por su parte Eligio participa activamente en el grupo “Autónomos”.

Estas narrativas tienen un profundo significado simbólico para las y los relatores, como es evidente se destacan las relaciones de género, en donde se reflexionan, contrastan, opinan, y critican, lo que han heredado como parte de una cosmovisión anclada en la ancestralidad.

Así, se comienza por aludir a la narrativa de Angie, ella relata desde las afueras de la biblioteca de la Universidad Estatal de Fresno lo que ha vivido cuando ha ido de visita al pueblo.<sup>82</sup>

Mis papás conservan algunas costumbres, por ejemplo yo hago la tortilla en la casa y mis hermanos no hacen nada en la casa, eso yo sé que lo tengo que hacer, así me lo dijo mi mamá, yo no quiero que ella lo haga, prefiero hacerlo yo. Lo que hacían cuando mi mamá era chiquita todavía se hace. Pero sólo en el pueblo, mi papá corta la leña y yo las cargo para llevarlas al carro. Voy a pizcar, también cuando desgranas la mazorca no me gusta porque mi mano me duele. Hago tortillas, yo puedo hacer todo lo que hay en el pueblo pero no bien, pero trato. Me gusta porque es saber cómo vivió mi mamá, es saber lo que era antes, no quiero dejarlo atrás. No es sólo ir, a mí me gusta ir a hacer cosas (...) con mi abuela lo que hacemos es la tortilla, pero no me sale muy bien, pero me gusta hacerlo porque algún día se lo voy a pasar a mis hijos. Sé que es algo especial porque de ahí nació lo que soy. Pero lo que no me gusta es ¿por qué dicen que las mujeres no poder hacer tales cosas? Cuando yo iba a México para Navidad y había las posadas, yo cargaba la Virgen María y los muchachos cargaban a José. Y en el pueblo los hombres van primero y las mujeres al último, eso me enoja, me dio coraje, ¿por qué las mujeres no pueden ser primeras? Siempre tengo que discutir cuando dicen “porque eres mujer”, yo creo que las mujeres tenemos el mismo valor que un hombre. Me di cuenta de eso estudiando historia, vi que las mujeres pelearon por sus derechos, yo también creo que tenemos el mismo derecho. Por ejemplo, yo quise ir en la noche a visitar a una amiga y no me dejaron porque “soy mujer” mientras que un hombre sí puede (Ventura, Angie, Fresno; 2012).

En el relato anterior sobresale la acción de hacer “tortillas” y recoger la leña como las principales actividades que realiza una mujer en la comunidad de origen de los padres de Angie. Ella por su parte revaloriza estas acciones y piensa que es lo que les heredará a sus hijos, sin embargo, puede notarse una tensión al momento de cuestionarse ella misma las permisiones que las mujeres tienen para estar en los lugares públicos, como el sólo hecho de caminar atrás del “hombre” o una figura masculina, lo cual cuestiona con base a lo que ella sabe sobre los derechos de las mujeres y la equidad

---

<sup>82</sup> Angie Ventura tiene 20 años y actualmente estudia para maestra de segundo grado de primaria en la Universidad Estatal de California en Fresno, sus padres son originarios de San Miguel Cuevas.

de género, haciéndose la pregunta “¿Por qué las mujeres no pueden ser las primeras?”, en esta sola pregunta instaure una diferencia generacional y genérica importante con las mismas mujeres de la comunidad de origen de los padres y también con los hombres.<sup>83</sup>

Ahora se escucha la voz de Rachel. En su relato se observa que desconoce las tradiciones y las costumbres, sin embargo sobresale que alude al compromiso del matrimonio y a todo el ritual que se da en el “intercambio de mujeres” dado la sociedad patriarcal de donde proviene y de acuerdo al sistema “sexo-género” que reproduce la subordinación de las mujeres (Rubin, 1996), lo cual revela en su narrativa un distanciamiento que se expresa a continuación:<sup>84</sup>

Hay muchas costumbres, hay muchas, pero no te puedo decir, no puedo contar muchas, me acuerdo de cuando se casan, por ejemplo, la costumbre es ir y pedir la mano con el papá, pedir permiso para casarte, es una de las costumbres que es lo necesario que hay que hacer, pero por la mujer dan sodas, cervezas y guajolotes. Los jóvenes también lo hacen del pueblo de donde viene mi papá. Yo solo me junté a muy temprana edad igual que ellos, y ya tengo dos niñas, como a la edad igual a la que ellos tenían. No recuerdo mucho de las tradiciones del pueblo, la verdad, porque aquí ya tengo años (...) Dicen que las mujeres se venden o se dan o no sé. La verdad es que no sé mucho (...) Se celebra San Martín, y aquí [Madera] lo hacen en grande, celebran eso, usan lo que usan en su pueblo aquí, en esas fechas, se visten así como allá, ellas usan huipil, que es de colores, de color rojo, es como playeras y que cambian de moda cada año, ellos la hacen y en tal fecha lo usan, dibujados en flores, pescados, lo que ellos saben ponerle, eso lo hacen ellos, cada quien lo hace. Yo no lo he usado, la verdad no sé, no lo he usado porque nunca he ido los días que celebran ellos ahí. No me llama la atención usarlo. No voy a la fiesta del pueblo, hablo con personas, porque son mi familia.

La gente mayor, los abuelos, también tiene su costumbre en la forma de vestir. Ellos visten muy tapados, nada abierto, faldas largas, pantalones largos, ropa tapada, los huipiles no los usan, en el pueblo sí, pero aquí no los usan, no sé yo, creo que pensarán que la gente los mirará raro con eso aquí. Creo que mis papás, hicieron bien en traerme aquí, yo les agradezco porque aquí hay mejor futuro para la mujer que allá. A mi edad si me hubiera quedado en el pueblo yo creo que no hubiera aprendido nada y me estuvieran tratando peor que aquí, como

---

<sup>83</sup> Es importante destacar que en los relatos de las demás jóvenes, se puede documentar la importancia del comportamiento corporal que ellas deben mantener cuando visitan el lugar de origen, por ejemplo ellas solo pueden bailar en alguna fiesta con algún familiar cercano, de bailar con alguien más la joven acepta de cierta manera el cortejo del joven con quien decida bailar, por lo que ellas tienen mucho cuidado en esta acción. Otra es por ejemplo, la mirada hacia los varones, en el sentido de que cuando alguna persona mayor del sexo masculino esté hablando o dirigiéndose hacia ellas, no se le tiene que mirar directamente a los ojos, esta acción demuestra el significado del respeto, según las jóvenes.

<sup>84</sup> Rachel por el momento y ante la baja temporada de contratación en los campos, se dedica a cuidar de sus dos hijas pequeñas y se hace responsable de sus hermanos menores.

tratan a las mujeres de ahí, las golpean, no hablan, es feo (...) Pero aquí no es así como antes que la mujer debe quedarse callada y que el hombre puede hacer lo que quiera con ella, ahora es diferente, yo soy así muy rebelde, y me dicen “tú le contestas a tu papá, siendo que no deberías haber hecho eso porque eres mujer”<sup>85</sup> y yo digo “¡pos qué bueno!”<sup>86</sup>, porque no me dejo de nadie. Lo que quiero yo es mandar a mí misma y que nadie me haga daño. Luego los hombres se hacen las víctimas nada más, ahorita andan llorando ahí.<sup>87</sup> (Martínez, Rachel, Madera; 2012).

En el relato de Rachel, sobresale principalmente la crítica a la subordinación femenina, sobre todo en la forma de vestir y el trato a las mujeres con violencia. Es de hacer notar que dado las vivencias propias, sobre todo de violencia intrafamiliar, ella ha decidido ser “rebelde” y no acatar las normas que rigen las comunidades indígenas en tanto los comportamientos de los sexos, comparándolo con su situación actual y reflexionando sobre todo que de cierta manera ha reproducido ese patrón de violencia con su pareja.

A partir de aquí se escuchan las voces masculinas de los jóvenes que narran sobre lo que sus padres y familiares les han dicho sobre las tradiciones y costumbres con relación al origen étnico. Al respecto, Eligio Ventura evoca los recuerdos que tiene sobre San Miguel Cuevas, confiriendo una posición crítica al respecto:<sup>88</sup>

Lo que he visto y que me ha dicho mi papá es que la principal costumbre es ser trabajador. Un hombre (debe) ser trabajador. Una mujer la costumbre es usar su enagua, hacer lo que hacen las mujeres, el quehacer. Eso es lo que yo miro, lo que hacen de comer y le dan su comida. Se puede decir que es machismo, las otras personas de volada van a decir “¡Eso ya es machismo!”<sup>89</sup>. Pero eso es lo que hacen allá, es como que no mandas a tu esposa a hacerlo, es como que ya lo miraron en su casa, donde crecieron sus mamás y pues eso es así. Dicen “Oh, pues mi esposo se fue a trabajar”, y lo que hacen es hacer de comer y llevarlo al monte (...) van y miran las cosas de cómo lo han hecho los ancestros, el hombre en el monte a ver su tierra, y la mujer lleva de comer, no es como obligación pero ya saben, no le dicen, ellas ya saben mirando. Así lo miraron y eso lo hacen. Mi mamá es así con mi papá y yo diré que pues es lo que se tiene que hacer, así por el esposo, diremos eso. Eso es lo que yo veo, cada quien ve diferentes cosas. Pero yo no sé si conservaría eso, no, pues es diferente, todo

---

<sup>85</sup> Risas.

<sup>86</sup> Énfasis en su voz y alza los brazos.

<sup>87</sup> Hace referencia a su pareja, quien interrumpe y observa. Pregunte si le causaría problemas pues un día anterior habían discutido, a lo que contesto que no, que siguiéramos platicando.

<sup>88</sup> Eligio Ventura tiene 21 años y nació en Fresno. Sus padres son originarios de San Miguel Cuevas, Juxtlahuaca. Actualmente estudia en el Fresno City Collage.

<sup>89</sup> Alza los brazos.

depende que con quien te cases. Yo no sé, me siento joven, todavía tengo la vida por venir. No me puedo mantener solo como voy a poder mantener a otra persona<sup>90</sup> (Ventura, Eligio, Fresno; 2012).

En su relato Eligio justifica con énfasis la división sexual del trabajo que le han enseñado desde el seno familiar, las mujeres tienen que hacer el quehacer, llevar la comida al monte, y usar enagua; los hombres tienen que ser trabajadores e ir al monte a ver su tierra. Comenta que es algo que se hereda con el simple hecho de mirar el comportamiento de los padres, al mismo tiempo que lo justifica cuando comenta “cada quien ve diferentes cosas”. Lo anterior es interesante en la medida en que posiblemente Eligio ha determinado cierta posición narrativa con relación al género femenino de la interlocutora, en donde se deja entrever en su discurso una visión de cierta forma mucho más equitativa de las relaciones de género, misma que se puede ir imponiendo en las generaciones de jóvenes, sobre todo nacidos en Estados Unidos, teniendo como base el proceso educativo y la enseñanza de la pelea por los derechos humanos que sin duda buena parte de los entrevistados refirió.

Por otro lado, Juan comenta lo que sabe sobre las tradiciones de su pueblo de origen y donde coloca un nuevo elemento simbólico normativo en el valor de la moralidad y el respeto, mismas que conserva. Así también describe los roles de género y reflexiona sobre una marcada diferencia en las generaciones actuales. A continuación expresa:

La tradición del origen tiene bastante valor cultural, el valor de la moralidad. En lo cultural pues porque yo creo que tenemos esta fortuna de ser un pueblo todavía... pues no exactamente ¿verdad? Pero todavía conservamos nuestras tradiciones de nuestras culturas, entre ellos está, por ejemplo en las mujeres, la *tejada* [*sic*]<sup>91</sup> de petate, de tenate. Y los fandangos tradicionales que hacemos allá. Y en la moralidad, pues nosotros todavía conservamos esos principios (...) Y pues... la tradición es que una mujer, en la cocina a aprender a hacer todo lo que es lo culinario ¿no? Aunque una mujer ahorita, una mujer joven, bueno podemos hablar de diferentes generaciones. Por ejemplo, una mujer como mi mamá, pues a cocinar cuando hay fiestas pues ella va y apoya a hacer el mole, a hacer lo que se tiene que hacer, pero ya una niña o una joven ya lamentablemente no está agarrando las tradiciones por ejemplo, de hacer los petates sino que se la pasan trabajando como hombres, por lo menos es lo que he visto acá en los Estados Unidos. Bueno, y los hombres (...) ver por su familia, sobre todo trabajar, lo que se ha visto orita es que la gente mantiene no más de

---

<sup>90</sup> Risas.

<sup>91</sup> Se refiere a la acción de tejer la palma para la elaboración de artesanías, como petates o tenates.

cinco niños pero no menos de dos niños, entonces de tres, cuatro, a cinco niños, mantiene esa persona. Luego también los hombres pues tratan de *migrarse*, ¿no? Se migran y dejan a su mujer y luego se la traen para acá (...) Buscan el futuro de su familia y lo hacen a través de la migración. Un hombre normal de mi pueblo, pues toma, yo desde muy pequeño he visto eso, jóvenes muy pequeños toman, y muy trabajadores, trabajan demasiado, así es que como vive un hombre normal (Santiago, Juan, Madera; 2012).

En el pasaje anterior, al igual que Eligio, Juan resalta las actividades que deben realizar las mujeres y los hombres de su comunidad de origen, en las mujeres sobresale la elaboración de artesanías, como tejer petates, y lo culinario, en hacer el mole; sin embargo marca la diferencia al decir que estas actividades las hace alguien de la generación de su madre, puesto que las jóvenes de hoy “se la pasan trabajando como hombres”, lo que lamenta, pues con esto se irán paulatinamente las tradiciones. Por otra parte, comenta que los hombres “normales”, son los que “migran”, son “muy trabajadores” y “toman” licor, lo que hace ver el significado que tiene la migración en los hombres como parte de un proceso en la búsqueda de un futuro mejor.

Ahora bien, es necesario destacar algunos elementos que son útiles para el análisis que aquí se presenta. En las narrativas antes esbozadas se pudo dar cuenta de las pautas de comportamiento que socialmente se construyen y que tiene como base genérica los factores vivenciales comunes y experiencias simbólicas compartidas en esta generación. Las y los jóvenes asocian pautas de comportamiento y roles de género de acuerdo a la distribución sexual del trabajo, donde las mujeres se tienen que hacer cargo del ámbito reproductivo y los hombres del productivo.

Enuncian así lo que les han dicho sus padres sobre lo que debe hacer una mujer como “hacer tortillas”, “hacer de comer” y “hacer quehacer”. En ese mismo sentido, los hombres deben: “trabajar en el monte/ campo”, “toman” alcohol y son proveedores. Esto reproduce representaciones múltiples en las formas en que las y los jóvenes se vinculan con el origen étnico. Esto no es nada nuevo, dado la sociedad patriarcal de donde proviene su herencia cultural. Lo novedoso es la forma en que ellos saben que es la norma y la critican, posicionando su diferencia generacional, principalmente las mujeres comentan que no son pautas de comportamiento que compartan con los padres y ancestros, tal como relata Rachel: “Lo que quiero yo es mandar a mí misma y que nadie me haga daño”.

Por su parte, los hombres, algunos lo significan como “es algo que se tiene que hacer”, algo que se “está perdiendo” en las nuevas generaciones, de cierta forma lo “justifican” y se posicionan receptores hacia el posible comportamiento de su pareja en un futuro, pues se observa que para ellos es más complejo romper o distanciarse de esos cánones preconcebidos, en donde las mujeres siempre han tenido una posición subordinada y de desventaja, de ahí que ellas sean las que más critiquen y traten de revertir esa situación.

## **2.2 El sistema de cargos cívico- religioso: “No hay jóvenes, siempre son los mismos”**

Como antecedente, en las comunidades indígenas que se rigen por el sistema de usos y costumbres los varones deben cumplir un cargo de acuerdo a sus edades y experiencias; una escala jerárquica de topil hasta llegar a presidente municipal. Para designar estos cargos se organiza una Asamblea general en la que participan en su mayoría varones; en ésta se atribuye el nombramiento de la persona que le toque cumplir y dar servicio durante un periodo de tiempo, con una serie de beneficios o sanciones en caso de que no se realice.

Por lo anterior, en los relatos de vida realizados a las y los jóvenes, se pudo documentar que solo los varones tienen idea de cómo funciona el sistema de cargos cívico- religioso. Las mujeres por su parte no participan, saben que existe una forma de organización “política”, pero no si sus padres participan, o como es que ellas pueden hacerlo, por lo que no se rastreo un significado ante este tema. Por esta razón, en este apartado solo se contemplan los pasajes narrativos de tres jóvenes varones, estos son: Eligio de origen mixteco, David de origen triqui y Juan de Origen zapoteco; cabe señalar que solo el primero es nacido en Estados Unidos. En ese contexto: ¿Qué vínculo tienen estos jóvenes con ésta forma de organización y qué significado tiene en sus vidas?

Se escucha la voz de Eligio, quien relata en un primer momento lo que sus padres le han dicho que tiene que hacer para mantener el patrimonio familiar que tienen en la comunidad de San Miguel Cuevas, una casa producto del esfuerzo de sus padres al trabajar en Estados Unidos, prácticamente durante toda su vida. En un segundo momento relata sobre la fiesta religiosa y su participación en las reuniones a las que asiste para los preparativos. Se deja ver en su discurso una posición crítica al no poder como joven involucrarse en la toma de decisiones en la asamblea que dirigen los

“sabios”, que son las personas mayores de la comunidad, y quienes definen lo que se tiene que hacer y cómo se debe llevar a cabo la fiesta de acuerdo a la tradición heredada de los ancestros.

Lo que tenemos en el pueblo es que no hay involucración de los jóvenes, es como decir que la edad es lo que más importa, la edad es el “sabio” el que tiene más conocimiento y quien ya ha pasado por varias cosas y creen que saben todas las cosas. Cuando vas a esas juntas, a mí me encanta ir a esas juntas porque ves a toda la gente ir a alegrar, alegrar por diez dólares que van a cooperar, alegan, para mí no es nada esos diez dólares, y me gusta ir a observar, todos somos diferentes, todos van a alegrar, si cooperaron o no cooperaron. Si vas toda la misma gente va a estar hablando, casi siempre es la misma gente, no hay jóvenes, son los mismos. Cuando quieres hablar tienes que aguantarte de las críticas de los demás, te van a atacar, dicen “¿tu quién eres? Si no das el servicios en el pueblo, nosotros ya llevamos años en esto, como vamos a permitir a un joven que apenas entró, que no sabe nada de esto, que nos quiera explicar lo que piensas, tú no sabes”<sup>92</sup>, por eso nomás los miras callados, me reservo mis cosas, yo les digo “antiguos”, ya llevan tradiciones del pueblo allá, se aferran a una cosa y no quieren ver el otro lado del ojo, la perspectiva de las cosas, no quieren ver el otro lado de las cosas (...) Si se va a hacer una junta, que sea una junta concreta para que participen los jóvenes, para que hacen una junta si no es una junta, mejor que digan que nomás pasemos a cooperar, y no estar así alegando y esperando que otras personas hablen, porque si es diez dólar, otras personas van a querer cinco dólar por la cooperación, pero no hacen caso de las opiniones (...) Ellos [sus padres] dan servicios comunales, eso como que me da la razón que me da tener ese vínculo. Ya cuando se muera ¿quién se va a quedar con la casa? Mis padres trabajaron duro para hacer eso, su casa allá, hicieron todo lo poquito para mantener eso ahí, y pues me fijo, todo el esfuerzo que hicieron mis padres por la comunidad, hicieron todo lo posible por mantenerse ahí. Los servicios que dan, en eso me fijo, pues nosotros nomás llegamos, no vamos a dar servicios, y nos pueden quitar la casa y el terreno, entonces todo el esfuerzo se queda en la nada, y ese es mayor vinculo que tengo con el pueblo. Pienso regresar por eso y porque es más libre estar allá, que aquí. Ellos quieren preservar la cultura, que no es nada malo, digamos, pero ellos se fijan hacia los mayores, pero eso es lo que hicieron ellos “los antiguos”, los antepasados, ellos vivieron así y dicen que “así tiene que ser”. Por ejemplo, dicen, “los antiguos así hicieron la fiesta”, y ellos dicen “así tiene que ser la fiesta”. Es como diciendo, si ellos mataron diez novillos, se deben matar diez novillos, aunque no haya gente, porque toda esta acá [Fresno], no hay gente que coma, nomas se desperdicia, digamos eso.<sup>93</sup> (...) No quieren como trabajar las cosas, no se fijan, no miran, no calculan, se van a lo que era antes, la tradición, así como diga el mayordomo, lo que digan “los sabios”, “los antiguos” no tienen

---

<sup>92</sup> Énfasis en su tono de voz.

<sup>93</sup> Alza sus manos.



manera de racionar (...) Ah, y en la fiesta, pa' nosotros lo famoso es el mole, cuando hay fiesta el mole, que cuando se casan mole, mole, mole, mole, no se cansan del mole, es la tradición del mole. Todo es mole ¿qué va a haber de comer? “¡mole!” ¿No entiendo? Es rico pero cámbienlo, cambien de comida, siempre es ¡mole!<sup>94</sup> (Ventura, Eligio, Fresno; 2012).

En el relato de Eligio, el vínculo con la vida comunitaria por medio de el sistema de cargos o dar servicio se instaura ante la importancia de conservar los bienes de los padres. Por otra parte, marca eventos significativos cuando argumenta las juntas que se realizan en Fresno y la cooperación en dólares que hacen quienes participan para la realización de la fiesta en la comunidad de origen. Se observa que toma distancia y critica este tipo de relaciones al argumentar que nunca llegan a un acuerdo y es una pérdida de tiempo. Al mismo tiempo que refiere que no lo dejan participar por la “edad”, por “ser joven”, con esto construye su diferencia generacional. También recuerda las fiestas del pueblo y pone el ejemplo de cómo observa que “preservar la cultura” también conlleva a obedecer un sistema de autoridad, por lo que desde años atrás dictaron los “antiguos” como única forma posible de realiza ciertos festejos y que aún se conservan. Sobresale su referencia simbólica a la comida, objetivándola en el “mole”.

Ahora bien, con poco conocimiento, David narra desde lo que le han contado sus familiares y lo que ha leído en internet sobre el tema. Resalta el evento cercano sobre la situación de su tío. Al respecto comenta:

Mi tío me ha contado de ser político del pueblo, pues eligen a alguien, no sé mucho de eso, pero cuando quieren elegir a una persona, aquí también se juntan aquí para apoyar en México. En Oaxaca, mi tío iba a las reuniones que creo que hacen, y si te elegían aquí [Madera] te tenías que regresar a Oaxaca, mi tío si quiere ir en eso. Pero dice que ahí como que no se resuelven las cosas como que aquí pues, como que si un candidato hace algo que no te gusta, puedes votar para que lo saquen. Ahí es un poquito más violento, a veces se matan algunos, porque a veces se discute, que a veces de ayudar a la gente se discute, ¡pobre pueblo!<sup>95</sup> Ahí en vez de ayudar a la gente ellos se ayudan a sí mismos con el dinero. También recientemente oímos que a alguien lo mataron por eso, y no sé, pero oí algo de mi tío, de mi otra tía que está ahí en México, que por esa cosa, que el hombre que murió era malo, decían que mi tío fue a disparar a la casa de ellos, pero no sabemos si eso es cierto o no, eso oímos. No sé por qué pasó eso, no se dice, nomás sé que pasó, pero de que cuando se murió el señor era porque le estaba robando el dinero a la gente, pero dudamos que sea cierto. Aunque así lo

---

<sup>94</sup> Énfasis con su voz y alza su mano derecha.

<sup>95</sup> Énfasis en su tono de voz.

escribieron en el internet, lo buscamos y así decía, hasta nos llamó mi tía de allá y dijeron que “ustedes miren si se ve así por allá”, porque ella nos aseguró que no era cierto. También sé que los conflictos políticos es por las tierras, porque así empezaba desde antes, que unos abuelos se hacen amigos y dicen “cuando seamos viejos hay que dejarle eso a nuestros hijos” y luego con el tiempo se discuten diciendo “estas tierras son mías,” y así es siempre sobre eso. Aunque las familias sean muy, muy unidas como primos, discuten a veces por esas tierras y siempre ha sido eso, de parte de mi familia no ha sido tan violento, no he oído nada así pero sí se discuten. Y por ejemplo, un muchacho de mi edad en el pueblo, pues ya debería de estar casado<sup>96</sup>, ya debería tener sus hijos, no sé, dedicarse al campo, eso, o ser parte, como político del pueblo, yo no hago nada de eso (Martínez, David, Madera; 2012).

En el pasaje de David sobresale su referencia a la violencia que caracteriza a la región triqui, la cual surge en la disputa por los recursos económicos del pueblo. Además, menciona las rencillas históricas que políticamente han caracterizado a esta región por el usufructo de la tierra. Resalta un evento importante: cuando le comentan que su tío pudo haber disparado en contra de alguien, al buscar en internet encontró lo que pudo suceder. Por último, refiere una diferencia generacional, comparando su situación con los comportamientos que un muchacho de su edad y de acuerdo a las tradiciones de los ancestros debe hacer, el hecho de estar casado, con hijos, trabajar el campo y ser político del pueblo.

Ahora se escucha la voz de Juan, quien es un joven activo que organiza a su comunidad en el Comité del Pueblo de Coatecas Altas en Madera para festejar la Fiesta Patronal de San Juan Evangelista. Teniendo esta experiencia de vida y los recuerdos de su infancia, comenta:

La imagen que yo esperaba cada año es la quema de castillos en Coatecas, pero sobre todo también las mayordomías, yo... mi mamá me llevaba a mí a donde hacían el mole, también recuerdo la iglesia que es la parte central de las mayordomías, la jícara de atole que nos dan en la iglesia, aunque cuando yo estaba en el pueblo no teníamos un Padre, entonces la misa no se hacía pero traíamos un Padre para que oficiara la misa ahí...creo que esas son las memorias que yo recuerdo que se hacía en la Fiesta Patronal (...) Tengo el honor de decir que aquí soy el ex-presidente de las fiestas del pueblo por los últimos tres años aquí en Madera y hago mi presencia ahí como coordinador y participo... trato de participar en todos los ámbitos que conllevan las fiestas y realizar mi participación incluye desde el principio, hasta limpiar las ollas, como dicen (...) es el único espacio en los Estados Unidos que, fuera de nuestro

---

<sup>96</sup> Risas.

pueblo, se reúne tanta gente para celebrar no solamente la fiesta patronal de San Juan Evangelista, pero también celebrar la hermandad, ya que pues aquí vivimos a lo largo de California y ya mucha gente ya no miran a sus paisanos, ya no miran a sus familiares, entonces la fiesta es una parte más allá, es una plaza en donde ellos se miran, se saludan los compadres que no se han visto por buenos tiempos, pero sobre todo donde se aprecia lo que es Coatecas<sup>97</sup> (...) Pero sobre todo también nos ofrece un lugar para decir aquí estamos, a los americanos, a la población en general de que nosotros aparte de traer nuestra ética de trabajo, también traemos nuestro morral de cultura ¿no? Y pues nos da mucho gusto de compartirlo con la gente y la gente pues que le interesa, asiste y hace preguntas o dice, pues, ¿qué fiesta hacen, no? (Santiago, Juan, Madera; 2012).

Sobresale en el relato anterior, los signos manifiestos como el castillo, las mayordomías, la iglesia católica y la figura del Padre quien realizaba la misa. Pero sobre todo resalta en vínculo de la realización de la fiesta en Madera para celebrar el vínculo valorativo de la “hermandad”, en la forma de reproducción de la tradición y las costumbres que se hacen o se tratan de realizar igual a como se hacen en la localidad de origen, cuidando lo que los ancestros predicen para esta festividad. Es de resaltar que dicha fiesta también es una forma de posición política y cultural, ya que al hacerla se hace visible una cultura y se posiciona diciendo “aquí estamos, a los americanos” y “traemos nuestro morral de cultura”.

### **2.3 La práctica del tequio: “Desde tiempos inmemorables”**

Ahora bien, por último se consideran los pasajes narrativos en donde los jóvenes relatan sobre la práctica del tequio, la cual es una forma de organización comunitaria donde se realiza una actividad colectiva para lograr un beneficio común. Al igual que el apartado anterior, sobresale que los jóvenes varones refieren simbólicamente este componente y lo anclan como un significado importante que los vincula a los ancestros. Sin embargo, se rescata también la narrativa de una joven mujer sobre el tema. Se escuchan así, por orden de aparición, las voces de Miguel, Juan y Rachel, quienes ya han sido citados anteriormente.

Al respecto, Miguel relata que es una obligación que tienen que cumplir estando en la localidad de origen, pero refiere también que es una norma valorativa que se debe llevar a cabo en reciprocidad con las personas que ahí viven. Explica:

---

<sup>97</sup> En el relato de vida más extenso, Juan sigue hablando sobre la fiesta y da una descripción detallada de cómo se realiza en Madera.

También el tequio, allá no escapamos del tequio y básicamente es dar a la comunidad, cuando se requiera hacer algo pues vas, como allá en el pueblo se hace el tequio cuando quieren componer las calles y das tu parte porque es para tu comunidad y tienes que ir, no se está pagando, al contrario si no vas, pagas la multa. En el tequio te requieren y es como tu paz, como un albergue, te está dando de comer pero tienes que hacer algo para ayudar. Si no hay nadie, nadie te va a ayudar, se necesita de los demás, tienes que dar tu tequio a cambio de vivir ahí en la comunidad, y aquí [Fresno] se está practicando eso, con los jóvenes, se quiere como dar... Como dar el respeto con tu comunidad, es como ayudarnos uno al otro (Villegas, Miguel, Fresno, 2012).

Juan relata la manera en que desde “tiempos inmemorables” se ha practicado el tequio en su comunidad de referencia; con esta frase se vincula con un pasado y a una herencia que tiene de sus ancestros. Al seguir relatando, explica su situación actual al referir la cualidad de poder interrelacionarse con las personas, ayudar, involucrarse y participar por un bien común. Esto es lo que lo define como una persona con principios y valores heredados de los ancestros; observándose en su narrativa un significado profundamente simbólico que define su individualidad y, sobre todo, el reconocimiento y respeto que las personas le puedan otorgar.

También hacemos desde tiempos inmemorables el tequio, que sería un servicio, una ayuda mutua entre hermandad y servicio voluntario. Tenemos una vida comunitaria que me hace crecerme a mí en persona, defender mis principios y valores... y ¿por qué digo eso? Bueno, la vida comunitaria uno tiene que trabajar con la gente, hay que recordarnos que vivimos en un mundo en que no podemos aislarnos de la gente, tenemos que vivir y compartir con la gente y siento que, desde mi punto de vista, al estar involucrado creces más rápido, o sea yo, a través de esas experiencias he caminado por muchos caminos he visto muchas cosas y es una ventaja para mí (...) Pero sobre todo la vida comunitaria también me permite a mí apreciar quién soy porque yo creo que la gente que se queda en casa pues... se cierran de tantas informaciones que existe ya eso limita la manera de cómo ellos se identifican (...) Yo gracias a que he participado en la comunidad he tenido el honor de participar bastante (...) es una responsabilidad de mi parte estar involucrado porque si no lo haría yo ¿quién? Y pues, no mucha gente tiene el privilegio de hablar un lenguaje o ser reconocido por mi comunidad y hablar el inglés, entonces eso pues, me permite a mí ser más eficiente (Santiago, Juan, Madera; 2012).

Rachel, por su parte, cuando se refiere al tequio construye una diferencia en intersección con su género, mientras relata que sólo los hombres son los que asisten a las juntas; aparte marca una diferencia también con relación a su generación al aludir que en el pueblo no la reconocerían, pues desde muy pequeña sus padres la llevaron a

Estados Unidos y desde entonces no ha regresado. Al mismo tiempo, toma distancia al no involucrarse en esta forma de organización de la vida comunitaria:

Solo sé que una de las costumbres que hay aquí es lo del tequio, del pueblo de donde viene mi papá muchos muchachos lo hacen, pero es familia cercana, creo. La verdad es que yo no me meto en nada, ellos tienen junta, yo creo que cada semana y juntan dinero para poder arreglar allá, entre ellos lo arreglan, pero yo la verdad no. Casi todo el tiempo están los hombres de la casa, los hombres de la familia quienes van allí. Las mujeres nada que ver ahí, no participan. No sé, creo que deberían ellas participar pero es la costumbre de ellos. Por eso no me meto, luego tampoco, porque ya tengo años, no saben quién soy, no me recuerdan, no me conocen, a muchos no les hablo. En el pueblo la verdad es que no creo que me reconozcan, muchos no me conocen, solamente me conocen como la hija de tal señor, pero solamente así, si no me ven con mi mamá y mi papá pues no sabrían quién soy yo. No digo que soy de ahí, ni nada, no les hago plática, nomás los escucho hablar, pero no me conocen. No me interesa, son personas que nunca les he hablado, entonces aunque yo les escuche hablar, la verdad es que no me interesan (Martínez, Rachel, Madera; 2012).

En resumen, exponiendo los elementos simbólicos más relevantes se observa que principalmente los jóvenes varones son los que participan y se interesan más por los preceptos que rigen la vida comunitaria, lo que tiene que ver con la estrecha relación que hay sobre la disposición que puedan tener con los bienes familiares, pues de no hacerlo corren el riesgo de perder el capital de los padres; debiendo entrar por eso, incipientemente, al sistema de obligaciones y beneficios que la vida comunitaria conlleva.

Sobresale el relato de Eligio cuando muestra una diferencia generacional en las formas de hacer y realizar la fiesta donde los jóvenes no tienen participación. Al mismo tiempo se puede conjeturar por medio de lo que ha dicho Juan, que la participación de las mujeres se está diversificando en la actualidad; lo cual está relacionado con un evento importante, que es la migración hacia Estados Unidos y la educación que las mujeres en este país están aprovechando. Por último, el universo de categorías que aparecen hace referencia a los “sabios”, “antiguos”, “abuelos”, “antepasados”, “comuneros” y “mayordomo”, que se enmarca dentro de relaciones sociales específicas. Enseguida se explica el tercer componente en el marco de la construcción de las diferencias con los padres y ancestros: la lengua indígena.

### 3. La lengua indígena: “¿Quiénes van a ser los indígenas?”

La lengua indígena constituye un referente decisivo en la construcción de la identidad étnica, que vincula a las y los jóvenes con la ancestralidad enlazando el mito de los orígenes. Por lo tanto, el propósito de este apartado es rastrear el significado y simbolismo que para esta generación de jóvenes de descendencia indígena tiene la lengua de sus padres y ancestros, y desde la cual construyen su diferencia. Cabe mencionar que a no todos les enseñaron a hablar la lengua, lo cual está estrechamente vinculado a las políticas de castellanización a los pueblos indígenas que en México se instauraron en el siglo XIX, teniendo que aprender el español como primera lengua, por medio del proceso educativo para así lograr “integrar” a la población indígena a la sociedad nacional. Con esta herencia a cuestas, en el contexto estadounidense, las y los jóvenes nacidos y no nacidos en este país llevan a la par un proceso de asimilación forjado en aprender el inglés como primer idioma para desarrollar así sus capacidades y además lograr la aceptación de la sociedad en la que viven.

Ubicando este complejo proceso, estos jóvenes tienen las características de ser en su mayoría bilingües o trilingües, pues hablan la lengua indígena, el español y/o el inglés en los diferentes ámbitos de su vida cotidiana y con quienes se interrelacionan. Por lo tanto, no es de extrañar que al esbozar el significado de la lengua indígena hagan una comparación entre las lenguas que dominan, para así posicionarse y recapitular el sentido que tiene para ellos y ellas la lengua de los ancestros.

Esta sección se nutre de los mismos relatores que anteriormente se han señalado. Sobresale la composición lingüística que, como se ha referido, descansa sobre el mixteco, el zapoteco y el triqui. Primero, se presentan los pasajes narrativos de jóvenes que han nacido en Estados Unidos y después los que no nacieron en el país, observando así las diferencias entre la misma generación, mismas que no se tratan en este estudio pero que es importante puntualizar en la comprensión de la construcción de las diferencias que dota de sentido su identidad. Así, después de cada párrafo se señalan los elementos simbólicos más representativos que articulan el pasaje narrativo.

En el siguiente fragmento, Armida relata la situación en la que se ha visto inmersa en Estados Unidos con el proceso de asimilación que, destaca, ha tenido al

nacer y vivir en este país. Ella es bilingüe: habla español e inglés. Con relación a la lengua indígena, sólo comenta:<sup>98</sup>

*So*<sup>99</sup>, es lo primero que me viene a mi mente, lo que pienso es eso, entre eso está el lenguaje, mis antepasados hablaban mixteco pero a mí ya no me lo enseñaron, ¡es triste!<sup>100</sup> *So*, siento que cuando pienso [sobre la lengua indígena]... lo miro con el tiempo que me robaron mi lenguaje... me reemplazaron mi lenguaje (...) Dijeron que ser americano significa que te asimilas, a la cultura, que aprendes su historia, pero la historia que aprendes es la historia del anglosajón y te ponen en la cabeza de que “¡Oh! sí”, que debes tener mucho orgullo en Estados Unidos, pero porque eres blanca, digamos, pero si no soy blanca y eres americana y el americano es blanco y todos los demás le tienen celos a Estados Unidos (...) digamos que todo esos años, ahora cuando pienso en eso, pienso en los años cuando me lavaron la cabeza, como aun ahora lo están haciendo, les roban su cultura, les roban sus tradiciones, es el momento cuando tus papás son débiles y dejas tu cultura mexicana, ya no eres mexicano, eres americano y te da vergüenza decir que eres mexicano o te da vergüenza decir que hablas español. *So*, ahora que estoy en la Universidad estoy tratando de recuperar todo mi orgullo de ser mexicana, de ser de donde soy, de lo que he pasado, de lo que mi familia ha pasado.<sup>101</sup> (Mendoza, Armida, Madera; 2012).

En el relato anterior se aprecia la pérdida de la lengua indígena, reflexiona principalmente sobre el “robo” que sufrió de la “cultura mexicana”, ante la debilidad de los padres en poder enseñarle o mantener su cultura. Esto también está dado por el proceso de asimilación y aculturación que se observa en el sistema educativo al tratar de imponer la cultura del “anglosajón” como “propia” y donde cobra relevancia el color de la piel y el “deber ser” o “deber tener” mentalidad de “ser americana”. Así, esta joven lo critica enfáticamente y se posiciona en recuperar su origen y el orgullo de “ser mexicana”. De cierta forma se puede observar que la lengua indígena no le significa mucho, sólo articula el sentimiento de “tristeza” al hecho de que sus padres no hayan podido enseñársela.

Por otra parte, se escucha la voz de Eligio que recordemos nació en Fresno, él habla español e inglés y entiende un poco el mixteco. En su discurso deja ver el orgullo que siente por el hecho de que sus padres hablen una lengua indígena.

---

<sup>98</sup> Sólo su madre habla mixteco; su padre y hermanos no aprendieron a hablarla la lengua indígena mixteca.

<sup>99</sup> Muletilla que se repite en el transcurso del pasaje.

<sup>100</sup> Énfasis en su tono de voz.

<sup>101</sup> Énfasis en su tono de voz.

Yo me siento orgulloso de la lengua de mis padres. Hay muchos aquí que quieren que sus padres hablen otro lenguaje aparte de español y yo me siento orgulloso que hablen mixteco. ¡Orgulloso!<sup>102</sup> Es una lengua antigua, ya no la hablan. Es como algo que al rato va a ser muerta, ya sabes que cuando está a punto de perderla ya todos la quieren rescatar, pero no se hace el esfuerzo de continuar con eso, no hay como seguimiento, no puedo explicarte bien, pero es esa continuidad, ya cuando miren ya no va a haber gente que hable el lenguaje. Y tampoco apoyan para hacer programas de la lengua para que no se pierda. Va a haber un tiempo que se va a terminar el lenguaje y se va a terminar eso ¿quiénes van a ser los indígenas? Si muere el lenguaje qué es lo que está pasando, se muere una cultura, yo creo que ya estamos en eso.

Los niños están aprendiendo inglés y no creo que haya el interés de regresarse pa' tras a aprenderla, porque ni hablan español ¿cómo van a regresarse pa' tras a México? Dicen “mejor me quedo aquí que puedo hablar inglés y puedo comunicarme fácilmente con los demás”. Pues por miedo a que se van a burlar de ellos, por eso les da miedo de regresarse al pueblo, porque no saben hablar. Yo he tratado de aprenderlo, a veces sí pregunto, como se dicen las palabras en mixteco. Sin lengua, se terminaría la cultura, las tradiciones, no sería lo mismo. Nuestros abuelos y ancianos pues se están terminando ¿qué va a pasar?<sup>103</sup> (Ventura, Eligio, Fresno; 2012).

En su relato, Eligio se refiere a la lengua indígena como “orgullo” dado que son pocas las personas que lo hablan, pero también se encuentra el elemento simbólico de la “pérdida” y la “muerte” ante la ausencia de la enseñanza de la lengua por parte de los padres, abuelos o programas que apoyen a darle esta continuidad. Sobresale que asocia el habla de la lengua como una cualidad de “ser indígena”, como parte de toda una “cultura”. Además, coloca a modo de comparación la situación que los niños nacidos en Estados Unidos pueden pasar, quienes no se van a regresar “pa' tras a México”<sup>104</sup> a aprender la lengua, por miedo o por burla en la práctica del entendimiento y que también significa una regresión o retroceso a un pasado. Finalmente se observa una cercanía con revitalizar el mixteco, sin embargo deja claro que él solo la entiende y que ha tratado de aprenderla, al mismo tiempo que se pregunta qué va a pasar cuando los abuelos falten al ser ellos quienes pueden dar continuidad a la lengua; augura que serán las nuevas generaciones quienes perderán todo ese bagaje cultural que caracteriza a las sociedades indígenas, si no se trata de rescatar, objetivándolo en el lenguaje como seña distintiva.

---

<sup>102</sup> Énfasis en su tono de voz.

<sup>103</sup> Énfasis en tono de interrogante.

<sup>104</sup> Regresar.



A partir de aquí se presentan los pasajes narrativos de jóvenes que no nacieron en Estados Unidos. Para Miguel, la lengua indígena tiene un profundo significado simbólico al fusionar el mixteco, español e inglés, para la creación de su música en el *hip-hop*. Así relata lo siguiente:<sup>105</sup>

Para mí hablar el mixteco significa una gran parte de ser nativo de mi pueblo, de ser indígena de mi pueblo, es un tesoro que yo guardo, que ya se está perdiendo y no sé qué sería de cinco a diez años cuando no lo practiquen más. Pero, significa una bendición mía, define mucho lo que soy. Y yo sé que muchos dicen ¡wow! ¡Yo quiero hablar mixteco! Y no lo miran como si fuera algo muy valioso, y sí es, sí lo es. Lo que me vincula con mi origen es el lenguaje. Cualquiera quisiera hablar eso y yo que lo tengo, lo pienso valorar más, porque se me practicó, se me enseñó y con mi mamá y mi hermana hablo mixteco (...) Lo difícil es que el mixteco no se traduce literalmente, es complicado para traducir al español, menos al inglés, así que es cosa de memoria, la gente de nosotros en mixteco es *Ñuu Savi*.<sup>106</sup>

Yo hago el *hip-hop* ahorita en la comunidad, aquí, soy conocido como trilingüe, hablo mixteco, español e inglés, *rapeo* en los tres idiomas. Es algo nuevo... de repente hice un verso y luego me dijeron y lo convertí en canción y hasta ahora es algo que quiero presentar tal vez en marzo. No he grabado nada, pero grabaré pronto, estoy tratando de hacer mi pequeño demo, no sé como saldrá, estoy tratando de grabarlo. Esa canción se trata de mi gente de Oaxaca... ¿quieres que cante un cacho de esa?... [Interlocutora: sí] Se trata de “Preservando la cultura” y dice así:

*Mixteco es un lenguaje, no es un dialecto, solo como el español, aquí te lo presento, ahora soy trilingüe, ya no me harás menos, eso va pa' quienes insultan a todos mis oaxaqueños... pequeños, pero corazones de guerreros, preservando la cultura seguiremos creciendo...*[Estrofa en mixteco]... *mixteco e inglés, Bolígrafo repeated, Oaxaca hey, yes...*[Estrofas en inglés]...*mixteco hasta la muerte y ahí ...* [Estrofas en mixteco e inglés].....[final].<sup>107</sup>

Ahorita hice el *rap* en tres idiomas, me presenté y lo hice el año pasado pero era un pequeño verso, era un verso nomás a capela, y no tenía ni instrumental ni nada, y no sabía si era algo que quería hacer, me entiendes, y ya la gente me dijo ¡wow!... en un principio no *rapeaba* mucho en mixteco y yo decía que hablaba mixteco y ya la gente empezaba a decir, que yo era trilingüe, y ya solos empezaron a decir eso, y yo dije ¡no manches!<sup>108</sup> Ya me están diciendo y ¿ahora qué voy a hacer? Y estuve obligado a escribir el mixteco más (Villegas, Miguel, Fresno; 2012).

<sup>105</sup> Su nombre artístico es “Bolígrafo” y es conocido en Fresno como “Rapero, Trilingüe, Oaxaqueño”.

<sup>106</sup> Lo que significa en español “Pueblo de la lluvia” (Barabas y Bartolomé, 1999; Mindek, 2003).

<sup>107</sup> Miguel *rapea* en tres idiomas, mixteco, español e inglés. Por la rapidez en la que lo hace no es posible transcribir en texto lo que habla.

<sup>108</sup> Énfasis en su voz.

El fragmento narrativo de Miguel es bastante ilustrativo, coloca elementos muy importantes que definen su vida. Al principio del relato más extenso lo primero que mencionó fue: “*El hip-hop significa para mí más que nada una forma de vivir, yo lo llamo la cultura*”. Entendido esto, al presentar el signo manifiesto de la lengua indígena, la cual articula con el hip-hop, enuncia su identidad mixteca, al mismo tiempo que construye una diferencia al explicar como los Otros lo ven como algo “valioso”. Aunado a que es lo más importante que lo vincula simbólicamente con el origen étnico. Resalta al igual que Eligio la pérdida de la continuidad de la enseñanza. Sobresale el elemento de no poder “traducir” el mixteco a otras lenguas como español e inglés, para proyectar sus versos. Enfatiza también que el mixteco es cuestión de “memoria”, es decir, que no existen libros que digan cómo hablarla, es más una herencia de tradición oral.

Por otro lado, en el verso que *rapea* se observa un sentido más profundo cuando refiere: “ya no me harás menos”, “pa’ quienes insultan”, “pequeños, pero corazones de guerrero” y “preservando la cultura”, por lo que sitúa las relaciones de dominación y discriminación que persisten hacia los oaxaqueños que viven en Estados Unidos. También apunta otra diferencia importante entre “nosotros” y los “Otros” cuando comenta “la gente de nosotros en mixteco es *Ñuu Savi*”. Por último, se percibe una dimensión simbólica emotiva y emocional al referirse al mixteco y su interés por lo tanto es revitalizarla y valorarla para que trascienda. Cabe mencionar que todo esto inició por un evento significativo, lo cual lo obligó a revalorar su propia lengua y que fue la puesta en público que hizo Miguel al *rapear* en una presentación en Fresno.

Ahora se escucha la voz de Fidel, que cuando llegó de pequeño a Estados Unidos sólo sabía hablar mixteco, por lo que tuvo muchas dificultades en este país para socializar con las personas que no eran de su origen. Al hablar de la lengua, lo enmarca dentro de una de las costumbres de su comunidad. Así comenta:

La realidad es que no me acuerdo mucho de las costumbres, cuando estaba niños de doce o trece años, pues no me acuerdo... o puede ser que en nuestras casas hablamos mucho mixteco, porque no sabemos español (...) *So*<sup>109</sup>, hay muchas diferencias en las costumbres de allá y de aquí, como por ejemplo aquí en la casa platicamos nosotros en español y dejamos de hablar mixteco, nuestros padres no hablan bien español y ellos nacieron con nuestro idioma que es mixteco alto y ellos hablan puro mixteco. Mis hermanos que son nacidos aquí, ellos están aprendiendo a hablar mixteco y están hablando español e inglés. Yo hablo

---

<sup>109</sup> Muletilla.

mixteco y gracias a dios que aprendí hablar español y un poquito de inglés. No debemos olvidar el mixteco pues es la enseñanza de nuestros antepasados y con eso nacimos, no debemos perderlo, lo perdemos si lo dejamos de hablar (León, Fidel, Madera; 2012).

En su relato, Fidel alude a que una de las costumbres es el habla del mixteco con la familia, algo que ha dejado de hacer en el contexto contemporáneo. Sobresale que vincula el mixteco como la enseñanza de los antepasados al momento de nacer, es decir, algo que ya viene dado por lugar de nacimiento. Al igual que Eligio y Miguel, se sigue observando la preocupación que tiene estos jóvenes de la paulatina pérdida de la lengua mixteca en las generaciones siguientes si no se hace algo para mantenerla, algo que ya está pasando en esta generación. Al respecto, el pasaje de José puede ilustrar la idea:

En mi familia deberíamos hablar el ¿zapoteco?... ¿el mixteco bajo? creo, pero nunca lo aprendió mi mamá, también por lo mismo que salió de su pueblo a muy corta edad. Mi abuela lo entendía pero no lo hablaba, mi abuelo sé que él lo hablaba. Pero yo no lo aprendí (Chávez, José, Madera; 2012).

Por otra parte, Juan relata sobre el significado que tiene su lengua zapoteca, la cual aprendió desde la infancia. La concibe como un privilegio de herencia de los ancestros y como una manera de pensar, en donde a través de ella le permite ver y explicarse el mundo de forma diferente, desde “otro concepto indígena”, en oposición a las lenguas que aprendió después como el español e inglés. Así, comenta:

Con toda mi familia hablo zapoteco, en veces mis cuñados hablamos poquito español. Tengo una cuñada que no habla el zapoteco entonces ahí practicamos. El zapoteco es mi primer lenguaje, lo aprendí en mi infancia. Me enseñaron a hablarlo en la comunidad y mis papás. El zapoteco significa para mí ser más privilegiado y significa tener las puertas más abiertas de que, mucha gente sabe que hablar un lenguaje es conocer otra nación ¿no?<sup>110</sup> Entonces me da una ventaja muy grande de ser seleccionado por ejemplo, para una beca. Por ejemplo, eso es lo que me permite estar en la Radio Bilingüe, aunque no hablo mixteco, pero hablo una lengua indígena, el zapoteco, entonces ahí pues fácilmente me dan mi espacio en la Hora Mixteca. Entonces sí me da como un paso más ventajoso. Tiene valor de... bueno, es una manera de pensar ¿no? Cuando yo trato de traducir, aunque por más que trato...no existen esos conceptos, son conceptos que no existen en la lengua del español o en inglés, entonces me da la oportunidad de ver las cosas desde otra perspectiva, desde otro concepto indígena. Por ejemplo, este, cuando uno *estornudea*<sup>111</sup> [sic] en mi cultura, bueno... no en mi cultura pero de donde yo vengo, podríamos decir que

---

<sup>110</sup> Muletilla que se repite en el pasaje.

<sup>111</sup> Se refiere a estornudar.

mi cultura, no es algo común de decir “Oh, salud”, no decimos eso. Entonces no tengo ese vocabulario para esa cosa... y yo me preguntaba “Oye ¿cuál es el vocabulario?”, es que nosotros no hacemos eso. Y eso es porque yo hablo zapoteco, pero es que en español existe, en inglés existe y en zapoteco no existe. Entonces creo que a través de la lengua me permite a mí ver esas cosas. Yo creo que es una manera de portarnos, cómo no hacemos eso. Eso como de dar un beso al cachete o dar un abrazo a la gente, no existe en mi cultura y pues yo busco vocabularios en eso. Es algo que me doy cuenta que no se hace.

Estoy afortunado de estar en una región muy diversa. Yo... me puedes escuchar hablando inglés, me puedes escuchar hablando zapoteco hablando por teléfono, me puedes escuchar hablando español con mis amigos.<sup>112</sup> Uso los tres lenguajes, podríamos decir ¿no? El español lo aprendí como estoy ahorita hablando contigo y sigo aprendiendo hasta hoy como estoy hablando, sigo pensando si será correcto el vocabulario que estoy usando o no. El inglés lo aprendí en la escuela, sentado en mi salón y pues con todos mis maestros, ha sido la clase en inglés, entonces, escribir y leer y escucharlos a ellos, y leo mucho periódico, así es como tengo más práctica (Santiago, Juan, Madera; 2012).

Resalta en el fragmento anterior el significado instrumental que le otorga al hablar zapoteco, lo cual lo coloca en una situación de ventaja en el contexto donde vive, en comparación con las demás personas. Al igual que Miguel, rescata el elemento de la traducción cuando aclara la situación del acto de “estornudar”, que en su lengua no existe, al igual que recuerda la orientación normativa de comportamiento como: el saludo en la mejilla y el abrazo, que en su cultura indígena no se manifiesta como tal. Por último, es de hacer notar que en su discurso se puede ver cierto alejamiento y diferencia cuando reflexiona y dice “*en mi cultura, bueno... no en mi cultura pero de donde yo vengo*”, lo que sitúa el poder de manipular su etnicidad en diferentes contextos y diferentes personas de acuerdo a las relaciones sociales en las que se ve inmiscuido.<sup>113</sup>

Ahora, se escucha la voz de Lucia quien habla zapoteco, al igual que Juan ambos nacieron en Coatecas Altas. Ella habla la lengua zapoteca, misma que valora y donde se observa que en su familia hay una transmisión generacional del conocimiento de esta al enseñársela a su hermana menor.

---

<sup>112</sup> Risas.

<sup>113</sup> Aquí es importante referir la idea de Cardoso de Oliveira (2007) cuando afirma el sentido de manipulación de la identidad y comenta: “Su manipulación en las situaciones de ambigüedad, cuando se presentan al individuo o al grupo alternativas para la “elección” (de identidades étnicas) con base en el criterio de ganancias y pérdidas (como criterios de valor y no como mecanismos de aculturación) en la situación de contacto” (Cardoso, 2007: 85).

Nosotros hablamos zapoteco, si me encuentro con alguien de mi pueblo hablo el idioma. Para mí hablar zapoteco es muy valioso porque no todos tienen la costumbre de saber hablar, es algo bonito porque desde que naciste lo aprendiste y para mí es más fácil hablar con gente que habla mi idioma. Mi papá me enseñó a hablarlo, como ellos hablan siempre en su idioma, pues desde chiquitos nos vamos acoplando a eso porque tu familia habla en ese idioma, y ya te mandan a la escuela [en México] pero luego te decía el maestro “no hables el idioma ahorita porque estamos estudiando y ellos no lo saben” y ya vas aprendiendo el español poco a poco. Mi hermanita desde chiquita no le dejamos de hablar el idioma porque queremos que ella tenga el idioma presente y también está hablando el inglés y el español porque ella está estudiando y no debe de dejar sus idiomas, porque es la herencia de los antepasados, es nuestra cultura, y también porque algún día lo va a ocupar (Santiago, Lucia, Madera; 2012).

La relatora hace alusión a un evento importante de su infancia en México cuando no le permitían hablar en zapoteco en la escuela, esto se relaciona con las políticas de castellanización que, como se mencionó al principio, se instauraron en México por medio de la educación. Sobresale al igual que Fidel la relación que tiene con el habla de la lengua desde el nacimiento y una dimensión de significado trascendental como lazo a la ancestralidad, que desde la familia se instaura como un eje ordenador de valores hacia la cultura indígena.

Ahora bien, a comparación de los otros jóvenes, se escucha la voz de Rachel, quien aprendió como primera lengua el triqui. En el pasaje siguiente enuncia el simbolismo de su lengua como algo que le significa mucho en su cultura, pero que lo utiliza sólo cuando van sus parientes a visitarla. Sin embargo, posteriormente se distancia sobre todo al momento de reflexionar si se lo enseñaría a sus hijas pequeñas. Así relata:

Para mí, poder hablar el triqui significa mucho porque es parte de la cultura, pero ya no lo platico, sólo cuando vienen familiares y ayudo a explicarles cosas, pero la verdad es que casi no lo hablo, a mis niñas no les enseñé, no saben nada, saben español. Yo nunca digo que soy de Oaxaca y tampoco que hablo triqui. La verdad es que no me considero triqui, no me interesa. A mí me costó trabajo entender español, yo lo empecé a hablar en la escuela con amiguitos y ya después con mi papá. Yo si batallé mucho, porque nomás hablaba triqui y me costó mucho, mucho trabajo y decía no, no, es una de las cosas por las que no quiero enseñarle a ellas [sus hijas], mejor que aprendan inglés y español bien, no quiero estar batallando con el triqui y más ellas que son nacidas aquí, es muy

complicado que no sepan inglés si nacieron aquí, y muchos lo dicen ¿cómo es que no sabes inglés si eres de ahí?<sup>114</sup> (Martínez, Rachel, Madera; 2012).

En la narración se encuentra simbolizada una negación al habla de la lengua triqui, justificado por la vivencia que tuvo esta joven en la infancia para aprender otros idiomas como español e inglés para poder comunicarse en Estados Unidos, como en el caso de Fidel. Por lo tanto, no contempla una transmisión generacional de la lengua para sus hijas, pues nacieron en este país y es de esperar que dominen el idioma inglés.

Por último, se presenta el relato de David que al igual que la relatora anterior, habla la lengua triqui desde pequeño, la cual aprendió en su comunidad de origen. A continuación comenta:

Yo sé triqui que es lo que hablamos en Oaxaca, español e inglés. El triqui lo sé bien lo aprendí de chiquillo en Oaxaca y aun aquí [Madera] lo hablamos, aunque mi español no es tan bueno que digamos. El triqui yo lo hablo con todos mis familiares y en la escuela con amigos y otra gente por aquí yo hablo inglés y yo puedo decir que sé hablar esos dos, más mejor que el español, lo entiendo pero algunas palabras no, aprendí un poco español en la escuela de México ahí te enseñan. El inglés aquí en la escuela.

El lenguaje que me gusta más y con el que me puedo expresar, aunque se oiga muy raro, creo que me gusta más el español, la música en español me gusta mucho (...) Y cuando estoy pensando, cuando estoy yo solo pienso en español, no sé hablarlo muy bien. Pero por ejemplo, estoy trabajando ahora en el campo y tienes que contar para ver cuánto ganaste ¿verdad? En vez de contarlo en inglés o en triqui lo cuento en español, porque en mi mente se me hace más fácil, porque el inglés a veces me confunde un poquito en contarlo en mi mente. Y en triqui no sé, nomás llego como al diez y ya no sé los demás. El triqui lo aprendí, así nomás porque en Oaxaca lo hablábamos, no es algo especial, sólo lo hablas y ya. Mis hermanos ya no lo hablan (...) Mi hermano chico nació aquí, pero no habla español, ni triqui, cuando mi hermana y yo hablamos con él lo hacemos en inglés, y cuando habla con mi mamá trata de hablar en español pero casi no le entiende, es difícil porque él trata de tomar palabras en inglés y hacerla en español, y luego mi mamá no sabe qué le pasa ni cómo le va en la escuela y ahí me toca hablar con él. Cuando quiere hablar español le da pena, porque nos burlamos de él, no podemos comunicarnos bien con él, no tenemos el tiempo para enseñarle español, pero cuando habla con mi mamá nosotros le ayudamos (Martínez, David, Madera; 2012).

En el relato anterior, simbólicamente su lengua materna no le significa mucho, sólo la aprendió y le sirve para comunicarse con su madre y familiares, como la abuela.

---

<sup>114</sup> Énfasis en su voz.

Sin embargo, sobresalen dos elementos importantes. Primero, refiere de manera subjetiva a su mente y la forma de pensar para sí mismo en la acción de contar, concluyendo que aunque tiene dificultades en hablar español, tiene más facilidad para contar los números y expresarse en esta lengua. Segundo, se encuentra la transmisión generacional de la lengua en su familia, no de la lengua indígena, sino del habla en español. Para esto, describe la situación de su hermano, donde se colocan él y su hermana como traductores (inglés-español, y viceversa) entre su mamá y su hermano menor, haciendo posible con esto la comunicación entre ellos.<sup>115</sup>

En resumen, los elementos simbólicos que se rastrearon en relación al componente de la lengua indígena son: Primero, una relación de reivindicación refiriéndose a ella con “orgullo” o como algo “valioso”; segundo, de distanciamiento en la “negación” que está relacionado con el proceso de asimilación y aculturación que conlleva vivir en Estados Unidos y con elementos simbólicos de “perdida” o “muerte” ante las pocas personas que lo hablan y lo poco que se ha hecho para rescatarla en las nuevas generaciones, principalmente en las nacidas en otros territorios como las y los jóvenes de este estudio; tercero, es de destacar que el habla de la lengua indígena está vinculada como una cualidad o atributo del “ser indígena”; y cuarto, como un significado instrumental y de manipulación en los diferentes ámbitos de la vida cotidiana que conlleva un beneficio y una ventaja al poder acceder a becas, como en el caso de Juan.

Se destaca también un plano sentimental en la referencia a la “tristeza” y en una dimensión más subjetiva y profunda en la utilización de la lengua en “la mente” o “pensamiento”. Finalmente, la categorización que se utiliza para las personas que hablan lengua indígena es como: “nativo”, “indígena”, “mixteco” y “*Ñuu Savi* “. Para referirse a la ancestralidad hacen referencia a “ancestros”, “abuelos”, “ancianos” y

---

<sup>115</sup> Cabe destacar que éste no es el único caso que presenta estas características, pues en el trabajo de campo y por comentarios de diversas personas se puede destacar que la mayoría de los padres (hombres y mujeres) trabajan en los campos agrícolas todo el día, existe una rutina de levantarse temprano a las cuatro o cinco de la mañana según su hora de entrada al trabajo; por su parte, los hijos van a la escuela, donde ese comunican en el idioma inglés. Regresando a su casa los niños básicamente se quedan solos todo el día, haciéndose cargo de ellos algún familiar, el hijo o hija mayor que en ese momento no se encuentra trabajando, quienes regularmente hablan inglés. Al regresar los padres a la casa, por la noche, cansados de la jornada laboral, hablan muy poco con sus hijos pequeños o en ocasiones no los ven. De manera que no hay una interacción constante con los padres para que ellos puedan hablar mínimamente el español, menos la lengua indígena. Los hijos van creciendo hasta que esto en verdad se convierte en un problema de comunicación para las familias. Lo anterior es solo una conjetura de las muchas explicaciones que pueden darse a esta situación de reemplazo lingüístico generacional, desde el seno familiar, en donde por supuesto el contexto determina la situación.

“antepasados” y por último la categorización de “trilingüe”, para quienes hablan tres lenguas. Cabe destacar, en términos generales, que de la muestra realizada para este estudio, de un total de 19 jóvenes solo a ocho sus padres les enseñaron la lengua materna, siendo principalmente quienes nacieron en alguna comunidad de Oaxaca. Se destaca con esto que a las y los jóvenes nacidos en Estados Unidos los padres tienden a sólo enseñarles, con dificultades, el idioma español, pues dado que nacieron en este país han llevado un proceso de socialización en el sistema educativo en donde se les enseña el inglés como lengua principal. Es de hacer notar que a partir de la interacción con sus pares contemporáneos que hablan español, algunos han podido aprender esta lengua.

Como conclusiones generales del primer eje de análisis con relación a como estos jóvenes construyen su diferencia con los padres y ancestros; se observan en los pasajes narrativos dos polos extremos, en algunos jóvenes existe una adscripción del sentido de pertenencia al origen étnico y en otros un distanciamiento. Entre los que existe una adscripción o apego al origen étnico, en su narrativa resalta la socialización primaria que han tenido con la familia del lugar de origen, así colocan los elementos culturales centrales que han regido a las comunidades indígenas oaxaqueñas y que ellos comparten como una sabiduría ancestral, que los hace común a ellos. De esta forma, estos jóvenes se apropian de un pasado compartido que les sirve para fortalecerse y poder interactuar en el ámbito estadounidense. En este contexto, se ven inmersos en situaciones de desventaja por las relaciones de poder que imperan sobre la base cultural de los otros significativos y que se objetiva en el proceso de discriminación y racialización en la que están inmersos continuamente en Estados Unidos.

En las y los jóvenes en los que existe un distanciamiento a la cultura de origen, su narrativa se encamina en la percepción de la negación, renuncia o rechazo del vínculo con el origen étnico, que responde a circunstancias o eventos significativos de experiencias dolorosas como la violencia en la familia así como discriminación en su enfrentamiento cotidiano contemporáneo. Sin embargo, este distanciamiento no significa una pérdida, pues en cualquier momento las y los jóvenes pueden invocar y actualizar sus referentes simbólicos identitarios con el origen étnico de sus padres y ancestros en la condensación de varios elementos simbólicos de acuerdo a las circunstancias en las que significan sus vivencias, y de acuerdo con quienes se interrelacionan.



Sin embargo, se observa también los matices entre los polos extremos de adscripción y distanciamiento de pertenencia al origen étnico en la forma en que estos jóvenes posicionan su narrativa de manera estratégica de acuerdo a la situación, reflexionando los beneficios instrumentales que se pueda tener para su vida cotidiana en interacción con sus contemporáneos en diferentes ámbitos de participación, principalmente en oposición a las personas de diferente origen étnico al propio. Esto remarca la idea de la construcción de una identidad étnica ambigua que oscila entre pertenecer o no a un origen común con relación a su ancestralidad y al origen que se forman al nacer y vivir desde pequeños en Estados Unidos, donde se les ha dicho que deben asimilar los preceptos que dicta dicha sociedad, y en el cual ellos se colocan en medio de este complejo proceso, lo que diversos estudiosos han llamado el juego de la “doble conciencia” (Kearney, 1991, 1995; Besserer, 1999).

A continuación se presenta el segundo eje de análisis con relación a la construcción de la diferencia cultural de las y los jóvenes en su vida cotidiana con sus contemporáneos.

## CAPÍTULO V.

### **Discriminación y diferencia cultural: Vivir la etnicidad, el género y la generación en Estados Unidos: “No me llames oaxaquita”.**<sup>116</sup>

En el capítulo anterior, las y los jóvenes construyeron por medio de su narrativa, su diferencia con el origen de los padres y ancestros, la cual se inscribe en la categorización de lo indígena dentro del marco nacional mexicano. En esta sección se presenta el segundo eje de análisis que guía la investigación y que está encaminado a dilucidar las diferencias culturales que construyen estos jóvenes, pero ahora, con sus contemporáneos en el contexto estadounidense. Por lo tanto, en este entorno se está hablando de configuraciones étnicas que tienen que ver con categorías de referencia simbólica construidas desde el estado nación de ese país; donde la población se ha catalogado siguiendo un criterio racial que tiene como base los rasgos fenotípicos. De esta manera, se entra al gran tema de la racialización étnica en los Estados Unidos.<sup>117</sup>

Teniendo esto en cuenta, comenta Rex (2003) que “En situaciones modernas más complejas, lo que se acepta como la etnicidad de un grupo o como la estructura de una comunidad étnica a menudo no es, sino la etnicidad que le atribuye el gobierno o quienes ejercen el poder” (Rex, 2003: 250). Así históricamente, pese a que Estados Unidos es un país de inmigrantes, las instituciones y el idioma de quienes llegaron primero “los protestantes blancos anglosajones, definieron el marco de referencia dentro del cual debieron desenvolverse los inmigrantes posteriores” (Rex, 2003:272).

De acuerdo con Portes y Rumbaut (2011), las hijas e hijos de inmigrantes originarios de México al vivir en Estados Unidos, resulta obvio que su auto-adscripción

---

<sup>116</sup> Uno de los insultos que históricamente se ha usado, tanto en las escuelas y en los barrios estadounidenses para referirse a las personas originarias de Oaxaca, ha sido el “*oaxaquita*”. En el marco histórico actual, el distrito escolar de Oxnard en California se manifestó por medio de una campaña de concientización que prohíbe usar este término, la campaña lleva por nombre: “*No me llames oaxaquita*”. Al mismo tiempo que han proclamado impulsar el estudio de la cultura y la historia de los pueblos indígenas mexicanos. Por lo tanto, dado el evento histórico coyuntural, tomó relevancia hacer alusión a esta situación en el título de este capítulo, al mismo tiempo que figuro en las narrativas de las y los jóvenes de este estudio. Ver: Los Angeles Times, “*Epithet that divides Mexicans is banned by Oxnard school district*” Consultado el 15 de Julio de 2012.

Consultar: [www.articles.latimes.com/2012/may/28/local/la-me-indigenous-derogatory-20120528](http://www.articles.latimes.com/2012/may/28/local/la-me-indigenous-derogatory-20120528)

<sup>117</sup> La noción de “raza”, ha sido parte polémica de las categorías oficiales que históricamente han influido y que son reflejo de las categorías sociales que se han utilizado en el Censo de Población en Estados Unidos. En ese sentido, la Oficina de Administración y Presupuesto del gobierno federal establece seis categorías para preguntar sobre la raza, estas son: blanco, negro o afroamericano, indio americano nativo de Alaska, asiático, hawaiano nativo/isleño del Pacífico u “otra raza”, “la pregunta en sí predispone al encuestado a contestar a partir de las opciones de auto-identificación” (Huízar y Cerda, 2004: 312- 313).

étnica tenga como base los “orígenes nacionales racializados” que han sido “fabricados” en este país, en donde su posición actual es como miembros de la minoría más numerosa: los “hispanos”.<sup>118</sup> (Portes y Rumbaut, 2011: 251).

Ahora bien, como se mencionó en el marco teórico, en este capítulo se alude a la dimensión del curso de vida, lo cual refiere a la etapa de la juventud entendida como una construcción social con prácticas y estilos de vida diferenciados. Estas prácticas se objetivan en su narrativa al momento de relatar la experiencia de vida en el tiempo presente, ubicando distintos entornos donde participan, como: la familia, la escuela y/o el trabajo. Con relación al tiempo, comenta Velasco (2005) que “la descripción cronológica de un relato se rompe cuando llega al presente”, y éste puede ser narrado en lo que llama “tiempo simultáneo”, en el cual “el presente funciona en esa fracción de tiempo en que las experiencias de los contemporáneos coinciden” (Velasco, 2005: 265).

Para el análisis de los datos se buscaron los mecanismos por medio de los cuales se expresa la diferencia cultural en intersección de sus condicionantes de género y etnicidad, puesto que la generación es lo que estos jóvenes tienen en común con sus contemporáneos. Así en el conjunto de los relatos de vida se rastrearon aquellos patrones que entrelazan experiencias de vida y eventos comunes en esta línea de análisis. Se encontró que el mecanismo a través del cual es posible articular los referentes simbólicos y significados de la diferencia cultural con los contemporáneos en el contexto estadounidense es: la discriminación.

De esta manera, se rastrearon cuatro tipos de discriminación, mismos que en las narrativas se presentan interrelacionados entre sí, y donde a veces uno se acentúa más que otro, en los diferentes ámbitos y espacios de interrelación donde actúan estos jóvenes.

El primero refiere a las características fenotípicas, es decir, la apariencia externa como lo son: el color de piel, las facciones del rostro, la estatura, la complexión, el color del cabello. En suma, atributos corporales estéticos que las y los jóvenes han heredado genéricamente de sus progenitores. Cabe señalar que en la cultura estadounidense

---

<sup>118</sup> Comentan Huízar y Cerda que el concepto de “hispano” es una noción relativamente nueva, creada por el gobierno federal estadounidense como una herramienta de política pública, que permite agrupar a diferentes colectivos de distinto origen nacional. Así, como respuesta y alternativa, los grupos por los derechos civiles promovieron la categoría de “latino” como una categoría más amplia e inclusiva (Huízar y Cerda, 2004: 312- 313).

“cuanto más oscura es la piel de una persona, mayor es la distancia social que la separa de los grupos dominantes y más difícil le resulta hacer valer sus cualificaciones personales” (Portes y Rumbaut, 2011: 76). Además, que en este contexto, se manejan las categorías de “gente de color”, lo cual aglutina a quienes por oposición, no son “blancos”.<sup>119</sup>

El segundo tipo de discriminación se ubica en el habla del inglés en contraposición con el español y la lengua materna (en quienes hablan mixteco, zapoteco o triqui). Y esto se observa principalmente cuando socializan con etnicidades diferentes en los entornos escolares. Es de hacer notar que el lenguaje es una de las principales presiones asimiladoras que se implementan en Estados Unidos (Portes y Rumbaut, 2011).

En un tercer tipo se encuentra el trabajo agrícola como una actividad desvalorizada por los mismos jóvenes, puesto que significa para ellos a veces casi un estigma, algo que traen auestas y que de cierta forma necesitan y quieren alejarse. Esta actividad la han realizado sus padres desde que llegaron a vivir a Estados Unidos y en ocasiones ellas y ellos mismos. Así, se ha creado en la sociedad en la que viven un estereotipo, el cual es pensar erróneamente que por ser de Oaxaca solo se puede laborar en las actividades agrícolas. De tal manera, este estereotipo ha configurado las expectativas que se espera cumplan quienes son descendientes de indígenas oaxaqueños, sin que se tome en consideración sus capacidades en igualdad de condiciones con los demás. Aunado a esto, es importante mencionar que muchos de los jóvenes no cuentan con documentos legales para trabajar por lo que el trabajo en el campo se presenta como una de las opciones inmediatas para laborar, sin que esa sea necesariamente la única.

Por último, en cuarto lugar se encuentra la discriminación por capacidades intelectuales, misma que se puede expresar como la suma de las tres formas anteriores de discriminación, principalmente con el fenotipo y la lengua, lo cual se evidencia principalmente en las y los jóvenes en su paso por el sistema educativo.

Así, ubicando los ejes de la discriminación por medio de los cuales se expresa la diferencia, del conjunto de los diecinueve casos de los relatos de vida realizados a las y

---

<sup>119</sup> Consultar, Massey, Douglas S. (2008), “La racialización de los mexicanos en Estados Unidos: estratificación racial en la teoría y en la práctica”, en: *Revista Migración y Desarrollo* (Primer semestre), pp. 65-95.

los jóvenes de origen indígena oaxaqueño se buscaron los pasajes más distintivos que en términos de representación permiten ilustrar claramente esa extraordinaria diversidad de vivencias asociadas a esta sensible vivencia.

La idea es que por más que las y los jóvenes han seguido un camino de cierta forma ascendente y tratan de sobresalir en sus enclaves étnicos puesto que hablan y entienden el idioma inglés, tienen una mayor escolaridad a comparación de sus padres, relativamente mejores trabajos y están más informados sobre la sociedad en la que viven, asimismo experimentan una discriminación sistemática en Estados Unidos que los lleva a tener que hacer frente a distintas situaciones en estos ambientes heterogéneos y multiculturales.

Cabe señalar que todos las y los jóvenes de esta investigación han pasado por el sistema educativo. En ese sentido, la mayoría relata que es en este ámbito donde comenzaron sus primeras experiencias de discriminación o la primera vez que se sintieron diferentes. Algunos recuerdan momentos de su infancia que marcaron su historia y expresan con generosidad su sentir, abriendo así una dimensión sensible de su memoria. Se escucharán las narrativas de Armida, Miguel, Ana María, José y Fidel.

Este capítulo une al mismo tiempo el análisis del eje precedente con relación a la ancestralidad en su contemporaneidad. Es como jalar esos dos hilos desde donde estos jóvenes construyen su identidad étnica. Ellas y ellos miran a su alrededor, se comparan con quienes les rodean basándose en sus diferencias y similitudes, enunciando así su adscripción étnica.

Por esta razón, en el último apartado se presentan las narrativas que refieren específicamente a la enunciación de su adscripción étnica tal y como ellas y ellos la piensan y que en muchos casos es la respuesta a la pregunta: *¿De dónde soy?* Algo muy importante pues revela cómo estos jóvenes se perciben en una sociedad segregada racialmente. Para este apartado se contemplan las narrativas de Armida, Katherin y Eligio, quienes nacieron en Estados Unidos; y de Miguel, Ana María, José y David, que llegaron en la infancia a vivir a este país. Los testimonios de estos jóvenes destacan por la complejidad de la reflexión que narran.

En la lectura de estos episodios narrativos se deben tener en cuenta los eventos, lugares, personas, sentimientos, recuerdos, y dimensiones subjetivas que invoca el

hecho de narrar su propia vida como protagonistas. Para su exposición, se presentan los fragmentos del relato de vida seguido uno de otro, esto permite el entendimiento de la trama y lógica argumentativa que cada joven expresa. Al final de cada apartado se recapitulan las relaciones y categorías sociales más sobresalientes. Se escuchan así estos relatos inspiradores.

### 1. Armida:

*“Oh, no te preocupes, a esos el año que viene los mandamos a la escuela de cholos”.*

Armida, es una joven nacida en Estados Unidos, recién graduada de la carrera de Ciencias Políticas en la Universidad de California en Santa Bárbara. Sus padres son originarios de San Mateo Tunuchi, una comunidad en la región Mixteca de Oaxaca. Es la penúltima de ocho hermanos, en un futuro quiere ser abogada. Pero la vida de Armida en ningún momento ha sido sencilla, en el siguiente pasaje narrativo relata los principales obstáculos que ha vivido en su entorno escolar, puesto que el sistema educativo mismo es el que discrimina. Se simplifican claramente las diferencias objetivadas en su fenotipo, el habla de la lengua inglesa y la valoración de sus capacidades intelectuales, lo que marca su diferencia con los “otros” significativos. Así, relata.<sup>120</sup>

Ahora cuando estudio en la Universidad, me acuerdo que hablábamos puro inglés en la escuela (...) Me acuerdo que cuando yo estaba estudiando, aun ahora recordando me arrepiento de lo que pensaba, pensaba que el español era malo, y si hablaba con un acento me daba vergüenza, incluso cuando estaba en el grado doce en mis clases de *honors*<sup>121</sup> y de *AP*<sup>122</sup> a veces me daba vergüenza hablar porque sentía que mi acento era mucho y se notaba el español cuando hablaba en inglés. Todos ahí en la escuela eran segunda y tercera generación de mexicanos, hablaban el inglés así como si nada y el español lo hablaban todo

---

<sup>120</sup> Tiene 22 años.

<sup>121</sup> Refiere a las clases especiales que llama “*honors o Advanced Placement Program [AP]*” las cuales permiten al estudiante acceder al sistema de Universidades de California (*University of California [UC]*) a diferencia de las Universidades Estatales (*California State University [CSU]*) que son de “menor rango”. En el relato más extenso Armida explica las diferencias en el sistema de Universidades. En orden ascendente, primero se encuentran los Colegios Comunitarios (*Community College*). De ahí le sigue el sistema de Universidades Estatales con requerimientos de promedio de 2 como mínimo en la escala de calificaciones de este país. Le sigue el sistema de Universidades de California con un promedio de 3 puntos en todo el desempeño escolar; en este sistema tiene prioridad la elaboración de investigaciones científicas. Y de ahí las Universidades privadas como la *Harvard University*.

<sup>122</sup> Refiere a los alumnos que en el sistema educativo estadounidense asisten a clases sobresaliente que se llaman: *Advanced Placement Program*, que en español significa Programa de Colocación Avanzada, en lo sucesivo la relatora lo aludirá como “*AP*”.

*mochó, mochísimo, mochísimo, bien mochó.*<sup>123</sup> Pero el inglés les salía así sin acento y yo decía “¡wow!”, los envidiaba y decía “a mí el acento me sale mucho, bien fuerte y a ellos no”. Entonces sentía cómo yo de cierta manera era menos que ellos, porque ellos no tenían acento y ahora cuando estoy en la Universidad, miro cómo que es hermoso tener un acento y más cuando sabes dos idiomas fluyentes (...) Eso pasé yo porque sufrí discriminación en el sistema educativo, sobre todo de capacidades, pensaban “Oh, no, ella es morena, ella no puede”. Aquí todos éramos iguales en cuestión de cómo ganaban los papás, porque casi todos éramos de la misma clase, pero siento como que desafortunadamente ahorita en las escuelas, si no encuentran una manera de discriminar, es otra. Por ejemplo, si todos son pobres, te van a discriminar por cómo te miras, si todos son blancos de una misma cultura, un mismo color, te van a discriminar por cómo es tu clase económicamente. Pero estoy segura que para mí fueron de capacidades y expectativas, ahora como lo miro, esa fue la manera en que me discriminaron y todo por cómo me miro (...) A mí me decían que “eres de Oaxaca”, *you know*,<sup>124</sup> lo miraban malo cuando aquí en la ciudad mayormente es oaxaqueña, pero nos miraban como que algo menos. En ese tiempo me acuerdo que no éramos muchos. Me decían “Oh, eres menos”, y son los propios mexicanos, cuando fui creciendo creo que en la mayor parte de los lugares yo era la única “morena” en mis clases, si no era yo era una “negrita”, pero como que usualmente yo era la más morena en el salón y me acuerdo que de esa manera es como yo sentí discriminación de mis compañeros. Pero de maestros estoy segura que fueron de expectativas, como que “ella no puede”, así decían. La mayoría de mis compañeros eran mexicanos, sus papás habían venido de México y eran nacidos aquí, eran “pochos” en ese término, o en otro término era, primera, segunda generación. *So*<sup>125</sup>, durante mi tiempo del *lonche*,<sup>126</sup> yo no tenía amigas, ni amigos, porque me sentía como diferente a ellos, los miraba a todos que hablaban muy bien en inglés, y aunque yo nací aquí, en mi cabeza me habían puesto como el pensamiento que mucha gente a mi alrededor pensaba antes “como que tú no eres igual a ellos, como que eres menos”, eso me lo hizo pensar toda mi experiencia educativa, toda. Después fui a una escuela [*elementary*] donde había más diversidad y había muchos “americanos”, ahí es la primera vez que dije “*Oh, my good*,”<sup>127</sup> no soy igual de competente como ellos”, yo no me sentía competente igualándome con ellos, con eso yo crecí y en esa escuela fueron los meses más bajos [de calificaciones] que he tenido en mi vida, que pensándolo ahora creo que fue una mini depresión.<sup>128</sup>

---

<sup>123</sup> Refiere a la pronunciación del español con palabras mal enunciadas o entrecortadas.

<sup>124</sup> Traducción “sabes”.

<sup>125</sup> Muletilla.

<sup>126</sup> Almuerzo.

<sup>127</sup> Traducción “Oh dios mío”

<sup>128</sup> Risas.

Ahora estudio en una UC<sup>129</sup> tuvimos que haber tomado clases de *honors* y *AP*, los maestros te tienen que recomendar qué clase agarrar, de matemáticas e inglés que son las más difíciles para estar ahí, pues en una UC, tenemos muchísimos privilegios que una estatal (...) me acuerdo todavía que estábamos frente a esa lumbre ahí<sup>130</sup>, con mis hermanos y yo le había dicho a Ana que me habían dicho en la escuela que podría ir a un sistema UC, y fue de chismosa con mi hermano, y él dijo, “tienes que ir”, pero yo dije “yo no me quiero ir lejos de mi mamá” y dijo “puedes venir seguido, pero tienes que ir, porque, tú naciste aquí”. Digamos que como que todo el tiempo era eso, *you know*,<sup>131</sup> eso es lo más en mi vida, si algo me estuvo *puchando*<sup>132</sup> y estuve cargando siempre desde que empecé la escuela, desde *kínder* creo, es que todos mis hermanos, mi mamá, mis papás, me decían “¡Tú naciste aquí, tienes que hacerlo! ¡Tú tienes que hacerlo! ¡Tú naciste aquí!”<sup>133</sup> Entonces dije “ok, ya ni modos”.

Me empecé a preparar para una UC. Fui una de las pocas alumnas a quien le hicieron caso, mirando ahora el sistema. Me acuerdo que una vez estaba yo esperando a mi consejera y otra consejera le dijo “Oh, tengo como tres estudiantes, que son mexicanos y están reprobando clases, ¿qué hago?” Y luego ella dijo “Oh, no te preocupes, a esos el año que viene los mandamos a la escuela de *cholos*”, esa es una escuela de los estudiantes que sacan, ya no quieren batallar con los estudiantes, es donde van los estudiantes que tienen problemas de comportamiento y el sistema ha dicho que ya no tienen remedio. Son las conclusiones que yo he sacado, los miran menos, no quieren batallar con ellos porque miran que no tienen potencial. No los apoyan, el sistema dijo “ya no nos vamos a preocupar por ti, porque tú vas a ir a la cárcel, tú vas a trabajar, no vas a terminar ni la *high school*”, ya el sistema los saca por un lado (...) es el sistema educativo mismo que te discrimina.<sup>134</sup>

En la *high school*, fue cuando estuve en las nubes y a la vez cargué algo muy pesado, *you know*... yo no me juntaba con ese grupo de los *AP*, si yo hubiera querido estar ahí y decirles “quiero ser su amiga”, primero no me iban aceptar tan fácilmente porque yo era diferente a ellos, diferente en cómo me miraba, porque ellos eran blancos y hablaban inglés perfectamente, estaban peleando mucho por sacar todo lo que era mexicano de ellos, se estaban asimilando al sistema y a la cultura americana; estaba siendo jalada por ellos. Y a la vez estaban mis papás y toda mi familia que me está jalando, yo estaba como en

---

<sup>129</sup> Refiere al sistema de Universidades de California (*University of California*) de aquí en adelante la relatora lo va a mencionar como “UC”.

<sup>130</sup> Señala el lugar donde su mamá a veces hace lumbre.

<sup>131</sup> Traducción “sabes”.

<sup>132</sup> Empujando.

<sup>133</sup> Énfasis en su tono de voz.

<sup>134</sup> Se puede retomar la idea de Bourdieu (2008), cuando habla de “racismo de la inteligencia”, que es uno de los más sutiles, irreconocibles, y por lo tanto, menos denunciados “quizás porque los denunciadore habituales del racismo poseen algunas de las propiedades que inclinan a esta forma de racismo”. Así, el racismo de la inteligencia es un racismo de clase dominante, que hace que estos últimos “se sientan justificados de existir como dominantes, que se sientan de *una esencia superior* (...) cuyo poder se pasa en parte en la posesión de títulos que, como los títulos escolares, se consideran garantía de inteligencia” (261-262).



medio, no sabía si asimilarme a ellos y creerme que yo era superior o mirar este lado todo lo que habíamos pasado, que donde yo estaba era producto del trabajo de toda mi familia, no nomas era mía, *you know*, *So*, no, no, no,<sup>135</sup> al último gané, me vine con mi familia y me empecé a rodear de ellos.

Mis amigos eran Minerva y todos sus amigos, como Juan,<sup>136</sup> y al yo juntarme con ellos me di cuenta que eran mi dualidad, me juntaba con ellos, pero a la vez los veía muy lejanos, también eran mi realidad porque eran como yo culturalmente (...) Con Minerva me acuerdo que fuimos la primera vez... aun ahora la quiero mucho y teníamos algo en común, ¡*Oh, my god! ¡I liked!*<sup>137</sup> ... Éramos como que mis papás eran iguales, sus papás trabajaban en el *field*<sup>138</sup> también, mis papás trabajaban en el *field*, aunque todo el mundo me imagino que todos trabajaban en el *field* pero no es algo que la gente compartía o lo hablaba, y con ella era diferente porque las dos hablábamos de cosas comunes, como “¿fuiste a trabajar en el *field*?” Y yo decía, “Sí, al amarre”<sup>139</sup>, y era cuando yo podía ser yo misma y no tenía nada que esconder, tenía esas experiencias que eran muchísimo muy diferentes a la de mis compañeros de AP (Mendoza, Armida, Madera; 2012).

## 2. Ana María:

*“Aprendes a vivir con eso, es parte de tu día a día,  
cuando miras el racismo, te lo tragas y dices ni modo...”*

Se escucha la voz de Ana María, ella llegó a la edad de cinco años a Estados Unidos y ahora es residente. Hace poco se acaba de graduar de la licenciatura en Ciencia Política y Periodismo en la Universidad Estatal de Fresno. Al recordar sus experiencias de discriminación, esta joven valora con sentimiento un evento que marcó su vida en la infancia, al mismo tiempo explica el proceso que tuvo en el aprendizaje del idioma inglés. Una anotación importante en su relato es que desde la infancia sus padres la prepararon en su autoestima para afrontar la discriminación en el contexto donde vive. Posteriormente explica cómo se percibe en su ámbito laboral, en un periódico de la escuela, en el cual converge con personas de diferentes etnicidades, principalmente con “anglosajones”. Cabe destacar que en la reflexión de esta joven se profundizan notoriamente en los ejes de discriminación por fenotipo y el habla de la lengua inglés. Así comenta.<sup>140</sup>

---

<sup>135</sup> Énfasis en su tono de voz.

<sup>136</sup> Refiere a Juan Santiago Ramírez de origen zapoteco, mismo que forma parte de este estudio.

<sup>137</sup> Se le dibuja una sonrisa en su cara y choca sus manos. Minerva

<sup>138</sup> Hacer referencia al trabajo agrícola.

<sup>139</sup> Proceso de amarre de las ramas de las plantas de uva.

<sup>140</sup> Tiene 25 años.

Desde la infancia, en la escuela, tuve mis primeras experiencias con el racismo. Y esas experiencias cuando eres niño, te marcan o sea para siempre ¿no? Este... nosotros éramos muy pobres, mi mamá siempre nos educó que no importa tanto lo que tienes puesto, o de cómo te miras, mi mamá sí nos preparo para la discriminación nos decía: “va a haber gente en la escuela o en lugares, donde se van a creer mejores que tú, solo porque tú tienes tu piel morena... pero no importa cómo te mires, lo que importa es tu inteligencia, es lo único que importa” (...) Entonces<sup>141</sup>... pues yo iba a la escuela, pero igual no me importaba, siempre fui muy solitaria, igual y no me importaba si no tenía amigas, pero tengo un recuerdo muy claro, un recuerdo<sup>142</sup>... recuerdo que mi juego en la hora del recreo era caminar alrededor del patio de la escuela y me la pasaba caminando alrededor y estas niñas se me acercaban y me tiraban piedras, y me hablaban en inglés, sabe qué cosas me decían porque yo en ese tiempo ni entendía. Me acuerdo que mis pantalones favoritos eran de rayas, cuando caminabas hacían “*shu, shu*”<sup>143</sup> no sé como se llamaban, pero me quedaban grandes, entonces mi mamá los doblaba por adentro y cuando llegaba de la escuela todo adentro estaba lleno de tierra, de piedras de las que ellas me tiraban. Mi mamá me decía “porque está lleno de piedras todo tu éste” y nunca le dije, le decía que nomás andaba jugando y que se me metió la tierra, y ya. Nunca le conté, incluso ahora no sé ni porqué no le conté. Las niñas eran americanas y “pochas”, porque hablaban español y también inglés.<sup>144</sup> Pero algo que agradezco a mis padres es que nos enseñaron cómo la autoestima, sentir superioridad a los anglosajones y eso me ha hecho más fuerte. Cuando me miran o me hablan de una cierta manera que piensan que no entiendo, pues sabes, por cómo me miro, eso piensan, yo digo “entiendo muy bien de lo que me hablas”,<sup>145</sup> siento que eso ha hecho que me sienta más segura, siempre nos pusieron esa cultura de que nosotros somos indígenas y que eso es mejor que ser anglosajón. Yo creo que todos mis hermanos y yo sufrimos de alguna manera la discriminación, pero es algo que no hablamos, no lo expresamos.<sup>146</sup>

Después, como miraba que mis hermanos batallaban muchísimo con el idioma y todo, mi mamá pensó que era una buena idea que me mandaran a una escuela de puros norteamericanos, porque aquí en las escuelas hay como diferentes grupos de acuerdo al aprendizaje de inglés, hay carriles que son: carril verde, carril rojo, carril amarillo... Por ejemplo el carril verde tenía maestros que eran bilingües, desde el *kínder* hasta el sexto todos los maestros eran bilingües, el carril azul donde yo estaba todos hablaban puro inglés eran puros americanos... Ahí me metió mi mamá pero resulto una malísima idea, ya que entré y no sabía nada, no sabía completamente nada, todos eran americanos, era la única latina ahí, bueno,

---

<sup>141</sup> Voltea a ver a su hija pequeña.

<sup>142</sup> Se queda un momento callada.

<sup>143</sup> Toca sus piernas.

<sup>144</sup> Se le dibuja una cara de tristeza al relatar este pasaje doloroso.

<sup>145</sup> Énfasis en su tono de voz.

<sup>146</sup> En su relato más extenso comenta que a su hermana Katherin le decían el sobrenombre de “hamburguesa quemada”, haciendo alusión a sus facciones fenotípicas.

que hablaba español. Ahí había un muchachillo que hablaba español, pero lo hablaba *mocho* era “pocho”, entonces él lo hablaba muy poquito, pero igual me traducía, fue mi salvación, fue el único, fue mi conexión, pero como era niño él prefería jugar con los niños y yo era niña, entonces otra vez no tenía nada de amigos. Igual otra vez se volvieron a burlar de mí, no me tiraban piedras, pero sí me acuerdo que me apuntaban y se reían y me volví como el chiste para ellas, para las americanas... me sentí completamente fuera de lugar...

Siempre me ha gustado la política, entonces estudié Ciencia Política y Periodismo... trabajo en un periódico y la mayoría son blancos... y ellos tienen una experiencia muy distinta a nosotros... yo trabajé con una persona blanca que fue mi editor desde el año pasado. Platicábamos cosas, como de raza, de política y todo ese rollo. Y me di cuenta que ellos piensan así por como son, son diferentes a nosotros sus familias han estado aquí por muchísimos años... pero ellos no pasan nada aquí, no sufren de nada, su punto de vista es totalmente diferente, pero con algunos de ellos sí he sentido discriminación, incluso hay un muchacho que es súper republicano, él nos mira como que cada vez que hablo de migración o de así de los derechos él me dice “pues regrésate”<sup>147</sup>... he visto mucho racismo por parte de él hacia mí. De otros estudiantes también, pero lo ocultan un poco más, me doy cuenta porque me miran diferente...

Me acuerdo una vez, con un muchacho ahí yo hablo español y él también me habla español, y hay en el periódico un chico que vino de chiquillo y no habla español, entonces le dije que iba a hablar español con él para que practicaré, entonces estábamos platicando en español y luego el otro que le dice a otro “pocho”, “cómo es que dejas que hable ella español aquí”, y el “pocho” se cree americano, le gusta el fútbol americano y ve *American Idol*<sup>148</sup>... Y que les digo, “no estoy hablando nada malo de ti, solo las cosas que vamos a publicar mañana, no es nada mal”. Luego me pidieron que no hablara español... Yo me quede, *Oh my god*<sup>149</sup>...

La mayoría que estudia Ciencia Política, son blancos, *you know*, son de piel blanca, yo soy diferente a ellos porque yo quiero y trato de conocer sobre mi cultura, y ellos la verdad pues su cultura es que ya están aquí, a es una cultura norteamericana, *the white people*<sup>150</sup>, porque ellos han estado aquí más tiempo, miran a Estados Unidos como su Patria, y para nosotros es algo como decir “pues ya estamos aquí”. Pero algo en que nos parecemos es que todos queremos poder y pues estamos tratando de hacer lo que uno puede hacer para obtenerlo, como que quiero trabajar en eso para sobresalir...

---

<sup>147</sup> Risas.

<sup>148</sup> Programa de entretenimiento. “*American Idol* es un programa de televisión tipo *reality*. Es una competencia para encontrar nuevos talentos que cantan”. Ver: <http://www.americanidol.com/>

<sup>149</sup> Mueve su cabeza.

<sup>150</sup> La gente blanca.

Pero he aprendido, pensando que el anglosajón no es así porque él quiere serlo, sino el sistema lo ha hecho ser así, también nosotros miramos el racismo porque somos diferente a lo que ellos quieren que seamos, obviamente va a ver una diferencia. Aprendes a vivir con eso, es parte de tu día a día, cuando miras el racismo, te lo tragas y dices ni modo... A veces el anglosajón dice que el racismo no existe, yo digo que el anglosajón no ve el racismo porque no lo vive, porque no tiene esas experiencias diarias... (Mendoza, Ana María, Fresno: 2012).

### **3. Miguel:**

*“ Llegó el momento que me dio pena y vergüenza,  
decir que yo era de Oaxaca ”*

Enseguida relata Miguel, quien llegó a Estados Unidos cuando solo tenía siete años. A diferencia de las narradoras anteriores quienes han construido su diferencia principalmente con personas de origen anglosajón o con jóvenes nacidos en Estados Unidos, categorizados como “mexico-americanos” en el contexto racial estadounidense, o como ellas llaman: los “pochos”. Aquí, Miguel reflexiona en contraste y comparación con personas del mismo origen étnico nacional, los michoacanos.

Con esto se deja ver, que las y los jóvenes de este estudio, además de tener en su historia experiencias discriminatorias con personas de diferentes etnicidades, se reproducen patrones de dominación perturbadores que transmite una cadena de prejuicios arraigados en la población migrante mexicana; con relación principalmente a las características fenotípicas. Así, para los oaxaqueños se ha construido una categoría que se objetiva en “oaxaquitas”, un diminutivo peyorativo el cual articula principalmente la idea racista y discriminatoria del color de piel, estatura, lengua indígena, trabajo agrícola y deficientes capacidades intelectuales. Esto tiene un costo emocional profundo en la autoestima de las y los jóvenes, mismos que han pasado por un proceso de burlas, hostigamiento, malos tratos y prejuicios, como se aprecia, ha vivido en carne propia Miguel, esto, lo orillo a inmiscuirse en pandillas y drogas. Teniendo esto en cuenta, en el siguiente pasaje narrativo se observa que los niveles de discriminación se entrecruzan en el fenotipo y el idioma mixteco (su lengua materna), mismo que este joven reivindica

y visibiliza a través de la música del *hip-hop*, buscando así el “respeto” para su gente de Oaxaca. Vale mencionar que también alude a sus experiencias en la escuela. Relata:<sup>151</sup>

El *hip-hop* significa para mí más que nada una forma de vivir.<sup>152</sup> Yo lo llamo la cultura, y lo vivo practicando el *rap*.<sup>153</sup> ... Así el ser mixteco y la lengua la voy a expresar en mi música y quiero que digan “¡wow! Quiero aprender mixteco”, y a lo mejor hay alguien que no quiere hablar mixteco y cuando vean que yo lo estoy poniendo aquí en mi música, que yo lo estoy dando a respetar, yo sé que va a haber admiración. Y es que si no miras a un líder que está dando su voz y está abriéndote un camino, volteando esta forma de ver, lo que se habla, te motiva más. No sé, que de repente que empiece a ver más *raperos* aquí en Fresno, es más respeto y más admiración, digamos, que ya no nos miren menos. Esta es mi ambición personal, voltear eso que nos miren menos (...) Por ejemplo, con los michoacanos. Michoacán es un nombre indígena, significa “el lugar de los peces” algo así en náhuatl y Oaxaca, pues *Huāxyacac* es guajes, ¿qué es la diferencia? ¿Nomás las personas que tienen la piel más blanca en Michoacán o qué? Sé que hay indígenas también en Michoacán, los purépechas, porque no miran esa igualdad, eso es lo que me molesta a mí o ¿nada más con el nombre “Oaxaca”?...

Se me hace tan<sup>154</sup> ... es la idea que nos metieron, que somos menos y dicen “Oh, eres de Oaxaca”, “oaxaquita” hasta lo dicen así.<sup>155</sup> Y quiero voltear eso, ¿me entiendes? Quiero engrandecer el mixteco ¿no sé si me explico? Siento así, porque lo he escuchado muchas veces, lo he visto muchas veces y no necesariamente hacia mí, sino hacia la gente, porque ahí donde trabajaba... ¿ya sabes cómo se mira nuestra gente? las mamás... yo ya sé, yo ya reconozco cómo se mira la gente cuando es de Oaxaca y ¿sabes lo que me dijo una muchacha? Me dijo “Oh, mira Miguel ahí va tu familia”, y dije “Hey, ¿por qué dices eso?” Los señores son de Oaxaca, y ya sabes que los están haciendo menos por cómo se ven y color de piel, o que somos bien prietos, Oaxaca, Oaxaca, chaparros, lo ven menos por su forma de ver. Y obviamente al michoacano no le dicen eso, porque están güeros, no tan chaparros. Y es por eso que siento eso.<sup>156</sup> (...)

Y luego como te decía, estoy estudiando... me acuerdo que en juego, eran mis propios compañeros con los que me llevaba, mexicanos... ya fue cuando empecé a escuchar más los que decían “oaxaquitas”, me molestaba pero no decía nada,

---

<sup>151</sup> Miguel en el capítulo IV, narra sobre el significado de la lengua indígena, este pasaje es continuación del anterior (pág. 117). Tiene 22 años.

<sup>152</sup> El hip-hop empezó a desarrollarse en los barrios pobres del Bronx, comuna del norte de la ciudad de Nueva York, a fines de los años setenta y comprende cuatro elementos *break* (baile), *graffiti* (pintura), *dj* (música) o *rapping* (canto).

<sup>153</sup> En el relato más extenso Miguel explica detalladamente en qué consisten los cuatro elementos del hip-hop.

<sup>154</sup> Mueve su cabeza y agarra sus manos.

<sup>155</sup> Cambia su tono de voz.

<sup>156</sup> Desvía nuestra atención por un tiempo la persona (anglosajona) que atiende el café donde fue la cita para realizar el relato, pues le gritaba a una chica afroamericana diciéndole que debería ordenar algo o que se fuera, pues ya había estado largo tiempo en este lugar sin consumir.

no hacía nada, no sabía qué hacer y no muchas veces a mí pero hacia otros, veía mucha discriminación, básicamente los hacían menos. Y luego como que ya sabían quiénes eran de Oaxaca y quién no, y lo básico es lo mismo, que me dicen “chaparro”, “oaxaquita”... Ya fue en la *high school*, que llegó el momento que me dio pena y vergüenza, decir que yo era de Oaxaca ¿me entiendes?, por lo mismo que discriminaban mucho y antes hablaba más mixteco y para serte honesto ya después dejé de hablarlo un poco. Fue por la discriminación pero no hay excusa, pero también pensé que a lo mejor si práctico más el inglés y el español, y dejar el mixteco me iba a ir mejor, según yo...<sup>157</sup>

Hubo una parte de mi vida en que llegué a ser como un pandillero, por eso. ¿Has escuchado de los norteños y de los sureños? ¿Azul y rojo? Todos están mezclados (...) quería desahogar esa discriminación en eso y poder ser de donde yo soy, pero ni mis compañeros de la pandilla no respetaban de donde yo era (...) muchos de nosotros pasamos y vivimos la discriminación antes, con los americanos, queríamos tener esa conexión de que somos malos, si nos dicen algo, como “*mojados*”, estamos aquí para responder ¿me entiendes?... la mayor razón que me empecé a juntar con ellos es que quería pertenecer a algo que me haría sentir orgullo de donde soy, especialmente de Oaxaca. Y pues me juntaba con ellos, me peleaba, fumaba marihuana, hacer drogas es como algo de esa cultura, que no puedes ser *cholo* y no hacer drogas. Llegué a hacer eso y en mi tiempo libre sólo o con otros compañeros comencé a hacer cristal, no duré tanto porque eso es más peligroso que la coca y la marihuana (...) Ahora me estoy en el Colegio preparando para trabajador social... el Colegio te cambia tu vida, este es un punto importante, porque conoces a gente que conoce lugares y te hablan de otras cosas, hablar, platicar (...) Aquí miren como me miren yo sé quién soy y eso es lo más importante, siempre hay alguien que te mira menos, que te envidian o que desaniman, yo solo sé que tengo el valor de saber quién soy yo ¡Como moneda valgo mucho! Y los que quieren olvidar que se acuerden de lo bueno... (Villegas, Miguel, Fresno; 2012).

#### 4. José:

***“Se burlaban de mi identidad,  
decían: chaparrito, morenito, oaxaquita”***

Ahora se escucha el relato de José, quién llegó a la edad de ocho años a Estados Unidos y aún no cuenta con documentos que le permitan tener una estancia legal. Su paso por el sistema educativo y su inspiración por cumplir sus sueños académicos lo colocan como un activista para la propugnación de la iniciativa de ley

---

<sup>157</sup> Risas.

llamada *Dream Act*.<sup>158</sup> En su relato, se puede apreciar la reflexión que hace sobre sus experiencias en la escuela y el aprendizaje del inglés, principalmente con personas que son de origen anglosajón, de quienes ha sido discriminado por su color de piel y lengua. Al mismo tiempo que revela ese orgullo por su cultura descubierto recientemente al asistir a la *Guelaguetza* que se realizó en San José, una localidad cercana a Madera. Sobresale en este joven sus aspiraciones académicas en poder estudiar la universidad en este país. Relata lo siguiente:

Estoy estudiando ahorita en la preparatoria de Madera, cuando llegué aquí pues yo me metí a la escuela primero, en la primera escuela se me hacía muy difícil para mí por la lengua... las escuelas estaban reformadas como carriles y así te formaban de acuerdo al aprendizaje.... Recuerdo el primer día que entré, estaban usando la computadora, yo no sabía usar la computadora, me hablaban en inglés, no les entendía, yo nada más movía la cabeza, por suerte habían unas personas, unos estudiantes que hablaban español y entonces ellos me ayudaron (...) después me cambié a otra escuela, ahí me sentía diferente, me sentía que no pertenecía, me sentía que no valía, me sentía dejado afuera, me sentía solo básicamente, no tenía... no podía defenderme, se burlaban de mí pero yo no sabía, recuerdo que me decían...se burlaban de mi identidad, decían: “chaparrito”, “morenito”, “oaxaquita”, pues... no bien vestido, pero ahí iba. Recuerdo que me decían la palabra “*chunti*”, que es una palabra... yo no sabía que significaba hasta recientemente, es una palabra urbana, que significa como: indio- americano que no habla inglés y los americanos lo usan, es una palabra urbana que no está en el diccionario.

Pues me decían mucho eso, incluso mis compañeros mexicanos y pues así fui aprendiendo cómo es estar aquí... al principio yo sabía que sí era oaxaqueño pero que había nacido en la ciudad de México, entonces eso decía que era de ahí (...) Pero con los anglosajones siempre... nos tratábamos de alejar de ellos por lo mismo de que se burlaban de nosotros...recuerdo que siempre hay personas que te gritan o que hablan mal, que aunque estas ahí pero siempre se están burlando indirectamente, yo sufrí mucho de eso (...) Hubo en una ocasión que... eran dos anglosajones que se sentaban atrás de mí, yo sabía el inglés pues, pero siempre me sentía un poco alejado de ellos, siempre me sentía como más bajo, mi acento era diferente, aunque sí lo entendía, entonces recuerdo que una vez, hubo varias ocasiones que me pegaban con la liga y los papeles, me harté y le dije a la maestra y pues los metí en problemas y entonces pues no me volvieron a molestar (...) es difícil porque no puedes hablar bien el inglés y eso te priva de muchas cosas.

---

<sup>158</sup> Acta de los sueños o la Ley de Desarrollo, Respaldo y Educación para Extranjeros Menores, iniciativa presentada al congreso estadounidense desde el año 2001. Consultar, Pérez, William (2009), *We are Americans: Undocumented Students Pursuing the American Dream*, Ed. Stylus, Sterling, Virginia.

Yo desconocía mi cultura, no sabía bien qué era, pero apenas conocí que es la *Guelaguetza*, la hicieron en San José, me encantó, me enamoré de mi cultura, desde entonces digo que soy oaxaqueño y juré nunca avergonzarme de mi cultura y sentir ese amor... Ahora estoy esforzándome mucho en las clases, pues siempre he soñado ir a la universidad, es mi sueño ahorita, apliqué para la universidad en mayo, a ver qué pasa, estoy esperando resultado (...) me siento muy contento porque logré que en el anuario de este año hice que pusieran una foto donde estoy en una marcha con mi hermano agarrando un letrero del *Dream Act*<sup>159</sup> (Chávez, José, Madera: 2012).

## 5. Fidel:

*“El lema es: Lo que no nos gusta y lo tenemos que hacer.  
Esa es mi realidad”*

Por último, se escucha la voz de Fidel, quien llegó a la edad de once años a Estados Unidos y se ha dedicado a trabajar en los extensos campos agrícolas de Madera. Al igual que José no cuenta con documentos para poder trabajar. Actualmente es Coordinador local en Madera de la agrupación Frente Indígena de Organizaciones Binacionales (FIOB), esto le ha ayudado para informarse, conocer sus derechos como trabajador agrícola y desenvolver un notable liderazgo en este lugar.

Así, narra los momentos que considera ha vivido la discriminación en su trabajo, principalmente por sus características fenotípicas. En este lugar converge con personas de Guerrero, Chiapas, Sinaloa, Michoacán y Toluca, con quienes se contrasta y explica que hay ciertos trabajos como la poda o la recolección de uva, en donde los michoacanos no participan, pues sus características corporales que enuncia como “gordos” y “altos”, hace que estas actividades puedan realizarlas mejor los oaxaqueños. Destaca el momento en el que alude a las formas de discriminación y de acoso que sufren las mujeres en los campos agrícolas, por los contratistas y mayordomos, lo que demuestra la vulnerabilidad en la que se encuentran inmersas, las mujeres quienes trabajan en esta actividad.

Posteriormente, Fidel recuerda también que algún tiempo fue a la escuela, lo que le permitió conocer a personas de diversas etnicidades como los “anglosajones” y

---

<sup>159</sup> Sonríe.



“afroamericanos”, constituyendo su diferencia con ellos, principalmente por el fenotipo y los trabajos a los que ellos acceden. A continuación se escucha:<sup>160</sup>

Yo trabajo de lunes a sábado y cuando se trata de trabajar aquí cerca cuando es tiempo de diciembre de enero, febrero, vamos a las cinco de mañana a trabajar y llegamos a las cuatro o cinco de la tarde, estamos ganando de 40, 50, 60 dólares al día<sup>161</sup> (...) Si hablamos del trabajo es muy triste la vida si hablamos de los oaxaqueños o los mexicanos o los que vivimos del trabajo agrícola en el campo, porque no es un trabajo estable también, a pesar de que no sale mucho dinero, se acaba el cuerpo, pero no podemos salir de ahí, y si lo hacemos cuesta mucho trabajo... los rancheros, los contratistas, mas buscan manera de que la gente trabaje, hay un lema de los rancheros “si quieren trabajar, está bien, y si no quieren trabajar pues no vengan”, es la única forma en que ellos ponen la espada en la pared a la gente. Hoy en día me han cerrado muchas puertas los contratistas y donde he trabajado, por defender los derechos de los compañeros de trabajo, me han corrido por exigir agua, porque no traían cerca el agua a la gente, lo traían más de cinco millas, no estaba limpio el baño, no había sombra en tiempo de calor... a mí no me gusta trabajar ahí, he visto mucha discriminación, pero no tenemos oportunidad de trabajar en otro lado porque no tenemos un seguro bueno (...) Mucha gente no habla, porque si hablan los corren, pero la necesidad es más grande en el sacrificio del trabajo, que el dolor, el cansancio que salimos después del trabajo, todos sucios, sudados. Es difícil entender esto de la situación de nosotros, los mexicanos indígenas oaxaqueños, es para llorar, a los que sabemos meditar, a los que sabemos pensar las cosas, está para llorar.

Ahí donde yo estoy trabajando, estamos en la *poda*<sup>162</sup>, hay muchas personas oaxaqueñas, de Guerrero, Chiapas, Sinaloa, Michoacán, son cinco estados son los que he escuchado y los he mirado, ah y también de Toluca. Y es muy fuerte la discriminación, muchas de las veces ha sido entre los contratistas y entre los mayordomos, y aún lo han hecho jugando a broma pero en la realidad, he vivido la discriminación entre ellos, pero también entre nosotros mismos nos discriminamos. Por ejemplo en una ocasión estábamos platicando, y dijeron “a ti no te rinde el trabajo, porque tú eres oaxaquita, tu eres chaparrito”, si hay discriminación, dicen “tú eres michoacano y no sirves para nada, nomás estás gordo y alto, no te rinde el trabajo”, y si usan la palabra “no sirves para nada” yo creo que es discriminación, en el trabajo y en todas partes. A veces dicen que con los de Oaxaca no quieren trabajar, no hay trabajo para ustedes, “Oh, tú eres

---

<sup>160</sup> Tiene 22 años.

<sup>161</sup> En su relato más extenso Fidel comenta las temporadas y tipo de trabajo que realiza en el campo. En febrero es *podar* las viñas de uva, en marzo el *azadón* que es ir a cortar hierbitas en la lechuga, en abril comienza la *soca* y el *desahijé* de durazno, nectarina y chabacano. De mayo a julio es la *blueberry*<sup>161</sup> o bolita azul, *cherry*<sup>161</sup> o cereza. En agosto es la *pizca* de uva y la *tabla* que se sigue hasta octubre. Después de ahí vienen toda la cosecha de durazno, nectarina, chabacano, granada y otra vez comienza el ciclo.

<sup>162</sup> Se refiere a podar las vinas de uva.

oaxaquita”, “chaparrito”, y si nos enojamos. No sé el origen de la palabra pero así nos dicen aquí y es como que te hacen menos.

Entre nosotros los mexicanos hay diferencias, lo que yo he mirado, es que los michoacanos no están en la pizca de tabla o la uva porque están gordos y lo afecta su cuerpo en trabajar en la pizca de uva. Muchos dicen “tú no sirves para nada porque eres michoacano, no sirves para la pizca de tabla”, y entre nosotros los oaxaqueños con los michoacanos en la pizca de durazno, nos dicen que no servimos para nada porque estamos chaparros, los michoacanos son raros en su modo de hablar, es una voz fuerte, alta, no importa que hablen español usan voz alta, parece que están enojados, pero no es así, es su modo de hablar de ellos, y nosotros somos diferentes también nosotros hablamos bajo y somos chaparritos, morenitos. Pero también somos muy rápidos para trabajar los oaxaqueños, y así se hace la competencia. Y los “toluca” son muy flojos, no trabajan, los de Guerrero hay unos flojos, hay trabajos que discriminan a los trabajadores; y entre trabajadores también se discriminan.<sup>163</sup> (...)

Ha habido casos que he visto la discriminación, una muchacha estaba trabajando le dijo el rancharo a la muchacha, “te invito a comer al rato”, ella dijo “porque me invita, tú no eres nadie para invitarme”, el rancharo le dijo “me gustaría que fueras mi novia”, ella dijo “no”, el rancharo dice “si no sales conmigo te voy a correr del trabajo”. Entonces hay partes en la que la mujer ha sido abusada, sexualmente, verbalmente, oralmente, manipuladas por rancharos por contratistas y mayordomos. Y se escucha muy fuerte y muy grosero, pero es la realidad.<sup>164</sup>

Pero yo también, yo aquí fui a la escuela, no sabía inglés y me sentí que no entendía ¡nada!<sup>165</sup> ... me sentí despreciado, me sentí solo, me sentí que no valía nada en otras palabras, porque no me acomodaba en el ambiente de los estudiantes. Ahí conocí a los “güeros”, los “gabachos”, me topé con ellos en la escuela, ellos son diferentes, yo no creo que un gabacho se atreva a comer salsa y ellos van al cine. Mucho nos confundimos nosotros, al decir, “americanos” y “afroamericanos”, estos son de color, ahí también los vi, son los “morenitos”, le decimos los “negritos”, pero es muy peligroso decir “negritos” delante de ellos, porque en Estados Unidos se han matado personas, cuando está un “morenito” delante de nosotros y decimos “negrito” para él lo estamos discriminando y humillando. Pero si entre ellos, entre los morenitos dicen “tú eres negro”, pero los dos son negros, no se sienten mal... Esto no es legal, pero es recomendable... Es muy bueno saber cómo se representan ellos, cómo se conocen ellos... antes ellos eran esclavos aquí en Estados Unidos, y en ese tiempo, los antepasados de ellos, los afroamericanos son lo que sufrieron, hoy en día reciben sus cheques que es mensual, como 500 o 600, o por quincena, porque están cobrando al gobierno hoy en día que trabajaron mucho en su historia, eso es lo que he alcanzado a aprender... no los morenitos que hay ahorita ellos solo están

---

<sup>163</sup> Se calla un momento y toma sorbos de su café *capuchino frappe*.

<sup>164</sup> Recibe una llamada por teléfono y hace una pausa.

<sup>165</sup> Cambia su tono de voz.

sentados recibiendo su dinero (...) Pero, mi realidad aquí es trabajar en el campo y mi lema es: “Lo que no nos gusta y lo tenemos que hacer”. Esa es mi realidad (León, Fidel, Madera: 2012).

Ahora bien, hablar de sus experiencias de discriminación no es nada fácil, en sí es un proceso mental traumático, donde cada uno de las y los jóvenes lleva a costas una historia personal, privada, dolorosa, a veces incontable.

Puestos los relatos de vida en esa tesitura, se puede observar una dimensión sensible y emotiva que alude a la autoestima y que se expresan con estados de ánimo (tristeza, angustia, depresión), a partir de las burlas, gritos y malos tratos (los visibles sería botarles piedras o pedazos de papel con una liga), que han sufrido por parte de los “anglosajones” y los que llaman despectivamente “pochos”, que son mexicanos que nacieron en Estados Unidos. Así, ellas y ellos se encuentran de cierta manera predispuestos a este tipo de violencia simbólica, misma que asimilan constantemente.

En ese vivir, frases como “Oh, no ella es morena, no puede”, “eres de Oaxaca”, “Oh, eres menos”, “ella no puede”, “como que eres menos”, “no sirvas para nada”, escuchan principalmente en el ámbito educativo, una discriminación tan sutil que combinado con el fenotipo de “moreno” y “chaparro”, anuncia la desvalorización de sus capacidades intelectuales. Lo que hace a estos jóvenes sentirse solos y alejarse de la interacción cotidiana con sus pares.

Por otra parte, existen dos apelativos en diminutivo “*oaxaquitas*” o “*chunti*”, que articulan la idea de menospreciar un origen étnico, aunado al fenotipo. En ese sentido el concepto de “estereotipos” de Tajfel (1982) ayuda a dilucidar la comprensión. Estos son entendidos como esquemas cognitivos que organizan la vida cotidiana, donde se clasifica a las personas en grupos, por medio de mecanismos de comparación y similitud que pueden ser valorativos y emocionales; los cuales tienen una fuente primordial de atributos de referencia simbólica con el propio grupo étnico y con los grupos externos (Tajfel, 1982). Así, se han creado estos estereotipos comunes de cómo se percibe una persona que es de Oaxaca, por características fenotípicas “chaparro”, “moreno”. Sin embargo esto también articula una condición de prejuicio, mismo que llega a configurar estigmas que justifican este sistema discriminatorio en el que viven las y los jóvenes.

Con relación a la lengua, el grado de dominio del idioma inglés ha sido uno de los indicadores centrales en la literatura en la que se evalúa el grado de asimilación de inmigrantes y sus descendientes en Estados Unidos (Portes y Rumbaut, 2011). Las y los jóvenes comparten un proceso de enseñanza y aprendizaje del idioma inglés, el cual les ha costado mucho trabajo, por su acento español, sobre todo en los entornos escolares. En este se encuentran valoraciones sensibles como “dejado fuera”, “sentía menos por tener acento” y “no valía”. Pero a pesar de ello, prevalece entre líneas una valoración positiva, puesto que esto les otorga la posibilidad de comprender su entorno y además obtener mejores empleos, pues ser bilingüe o trilingüe en un ámbito multicultural es de cierta forma, un privilegio que revalorizan estos jóvenes.

El trabajo agrícola se puede considerar como un estigma que han cargado por herencia. Si bien quieren alejarse, se puede observar que aun mantienen una relación estrecha con este trabajo. Todos tienen experiencias de trabajar en los campos agrícolas y de acompañar a sus padres a hacerlo. Como dato, en la historia de Armida, ella llega a enunciar que sus padres la llevaban a trabajar al campo y le decían que si no quería estar ahí, verse con las manos llenas de tierra, en las condiciones en las que laboraban, ella tendría que estudiar; quizá, ésta fue una de las tantas razones por las que Armida sobresalió en su entorno educativo.

Esto marca un tema trascendental que es también la comparación con quienes son iguales étnicamente, como en el caso de Armida, pues le da una certeza de ascenso social, mismo que se objetiva en comparación con sus amigos que son culturalmente iguales.

Es de hacer notar que estos jóvenes sufren, si se puede llamar, una doble discriminación nacional: primero con personas de origen anglosajón o mexicano-americano y segundo por los connacionales. Lo anterior se puede observar claramente en las narrativas de Miguel y Fidel cuando hablan específicamente de los michoacanos, con quienes se comparan por su color de piel y su estatura.

Ahora bien, recapitulando, existen universos de categorías específicos, que emergen de la comparación de estos jóvenes con los “otros” significativos. Así, en el sistema educativo sobresalen: “anglosajones”, “pochos” (quienes son hijos de mexicanos nacidos en Estados Unidos, pero que no hablan bien el español), por generaciones “segunda” o “tercera”; “mexicanos”, “blancos”, “norteamericanos”,

“americanos”, “güeros”, “gabachos” y “afroamericanos”. Con quienes construyen su diferencia (aparte de sus cualidades fenotípicas o de lenguaje), argumentando su estancia en tiempo y en historia en este país. Por ejemplo, Ana María comenta sobre los “anglosajones”: “ellos tienen mucho tiempo y miran a Estados Unidos como su Patria”, o Fidel sobre los “afroamericanos”: “antes ellos eran esclavos aquí en Estados Unidos, y en ese tiempo, los antepasados de ellos, los afroamericanos son lo que sufrieron”.

Al mismo tiempo, las y los jóvenes reivindican sus diferencias con sus propias cualidades, como: tratar de saber sobre su cultura y por tener dos lenguajes. Por último, es importante hacer dos anotaciones cuando Ana María dice: “somos diferentes a lo que ellos quieren que seamos”, significando así aspiraciones que los “otros” tienen para la conformación nacional; y la segunda es cuando enuncia “todos queremos el poder”, lo que alude a la forma en que esta joven es consciente de su situación y los mecanismos que debe obtener para alcanzar sus aspiraciones.

Un segundo universo de categorías se ancla en los ámbitos de trabajo. En la actividad agrícola sobresalen, “rancheros”, “contratistas” y “mayordomos”, quienes se encuentran en una relación de poder y dominación, puesto que son los que proveen y seleccionan a los trabajadores. Y en el trabajo en un periódico, sobresalen las categorías “anglosajon”, “*the white people*” y “republicano”.

Por último, estos jóvenes al mismo tiempo que se comparan anuncian clasificaciones para ellas y ellos mismos, de las que sobresalen: “indígena”, “latina”, “mixteca”, “nacida en Estados Unidos”, “oaxaqueño” y “mexicanos”. Lo que anuncia diferentes categorías de auto-adscripción, lo que da paso a la explicación del siguiente apartado en donde ellas y ellos explican cómo se constituyen con su propia voz.

## **5. La auto-adscripción étnica: “¿De dónde soy?”**

En este último apartado se reflexiona sobre la auto-adscripción étnica de las y los jóvenes, es decir, de qué manera se enuncian ellas y ellos étnicamente desde su narrativa. Como ya se ha venido mencionando, estos jóvenes se encuentran en dos mundos culturales distintos: por un lado, heredan de sus padres todo el bagaje cultural referido a un origen étnico indígena; y por el otro, se encuentran en interacción con sus contemporáneos con quienes se interrelacionan de diversas maneras en su vida

cotidiana, donde sobresale la construcción de la diferencia a partir de mecanismos de discriminación que, como se mencionó anteriormente, ha creado estereotipos y categorías subordinadas de identificación racial en contraste con la dominante (Tajfel, 1982; Rex, 2003).

En este contexto, ¿cuál o cuáles son las identidades étnicas que ellos mismos se atribuyen?

Así, este proceso de pensar y reflexionar sobre su pertenencia étnica es altamente sensible, pues conlleva a la “compatibilización de lealtades y afiliaciones confrontadas” tanto con el lugar de origen de los padres, como en el que ellos viven (Portes y Rumbaut, 2011).

Del conjunto de los pasajes narrativos se presentan los más alusivos a este componente de análisis. Se sitúan primero los de quienes nacieron en Estados Unidos, que son: Armida, Katherin y Eligio; y posteriormente de quienes no nacieron en este país y llegaron en la infancia: Miguel, Ana María, José y David. En todos cobra importancia fundamental su lugar de nacimiento, pues de acuerdo con Velasco (2005), “El nacimiento no sólo implica un hecho, sino un acontecimiento de identidad para los narradores” (Velasco, 2005: 248). Sobresalen categorías desde las cuales se inscriben, mismas que se puntualizan. Al final se muestran reflexiones generales.

A continuación se escucha la voz de Armida. Se puede observar en su pasaje narrativo que en un primer momento cobra relevancia su nacimiento en Estados Unidos; sin embargo, deja ver una composición compleja que tiene como base el lugar de origen de sus padres que la lleva a confrontar diferentes auto-adscripciones. Así comenta:<sup>166</sup>

Pero también es parte de mi identidad, yo me siento como que aquí... en Estados Unidos hay días en que soy... a veces que soy entre mexicana y chicana, de Oaxaca también, siento que cuando pienso en mi identidad educativa me miro como una chicana, tomado como dos, tres clases de *Chicano Studies*,<sup>167</sup> y la definición es que una chicana es alguien que resiste asimilarse educativamente al sistema americano. Pero “chicano”, dicho como los libros que he leído dicen que yo llegué aquí por esfuerzo de mi gente, por una historia, y ahora que yo llegué aquí arriba voy a regresar y voy a ayudar a mi gente, voy a usar mi cultura, voy a usar mi historia, no integrarme al sistema, a la cultura, a las ideas, y eso es lo que

---

<sup>166</sup> Cabe recordar que los padres de Armida son originarios de San Mateo Tunichi, en la mixteca de Oaxaca. Ella nació en Fresno.

<sup>167</sup> La carrera en Estudios Chicanos se originó a raíz del movimiento chicano de los años sesenta y setenta; está relacionado con los estudios étnicos en Estados Unidos.

es “ser chicano” y es como yo me identifico. Si eso es lo que es un chicano, entonces eso soy.

Pero, como que socialmente soy mexicana, porque *I mean*,<sup>168</sup> mis papás vienen de México, ni modos que no sea mexicana, ni modos que sea europea, soy mexicana socialmente. Pero cuando viene a lo educativo, soy una chicana, porque uso también lo que he aprendido aquí en Estados Unidos, porque siento que si yo viniera de México, llegara allá arriba en el sistema educativo, dijera “soy mexicana”. Pero yo no, porque desde que empecé la escuela he estado aquí y es lo que sé. Cuando voy a México me siento como una “extranjera”, me encanta mirar a mi gente, pero a la vez la pobreza, no sé... voy a ser franca, aquí este es mi país, es mi país, Estados Unidos es donde yo nací, es todo lo que yo sé, como que no he tenido la experiencia de vivir en México, si yo no tengo la experiencia de estar, de conocer (...) Porque lo más tiempo que estuve en México fue dos semanas, comparado con 21 años aquí, como que no es racional decir “Oh, soy de México”, es algo que desafortunadamente es la realidad. Y aunque a veces mi hermana y mis papás me dicen “No, tú tienes que decir que eres de Oaxaca” yo, digo “Sí soy de Oaxaca”, pero de ahí viene mi historia, de ahí vienen mi familia, de ahí viene quien soy yo aquí, ¡aquí! *like*<sup>169</sup> en cierta manera *you know*,<sup>170</sup> soy... *I don't know*,<sup>171</sup> como que siento que en la identidad soy... porque mi identidad no es nomás de un lugar, es de Estados Unidos pero también es de México, de cierta manera es la historia, en ese caso me identifico como...mmm<sup>172</sup>... ¡Soy una humana! ¡Soy una habitante de este mundo!<sup>173</sup>

(...) *So*,<sup>174</sup> como que a mí México me dio mi inspiración y Estados Unidos me dio mis recursos y no sé que otro lugar me va a dar algo más que va a contribuir a donde voy y quién soy. Es difícil, siento que mi identidad no la puedo bajar a algo, nomás a algo... hasta ahorita en este día ¿De dónde soy?... Sería<sup>175</sup>... 40% mexicana y lo demás americana o estadounidense... como que la idea es ¿qué es lo que te crea? ¿Qué es lo que hace a ti quién eres? (...) mi identidad es una mezcla de la propia historia de mi familia y la forma de ver mi vida en el presente (Mendoza, Armida, Madera; 2012).

Armida, primero, comenta que a veces se siente “entre mexicana y chicana, de Oaxaca también”; ahí se encuentran tres categorías étnicas que refieren a orígenes distintos. Argumenta que usa categoría “chicana” en el ámbito educativo como una forma de resistencia a la aculturación que en sistema estadounidense le implanta, y en

---

<sup>168</sup> Traducción “quiero decir”.

<sup>169</sup> Traducción “como”.

<sup>170</sup> Traducción “sabes”.

<sup>171</sup> Traducción “no sé”.

<sup>172</sup> Reflexiona un momento.

<sup>173</sup> Alza sus brazos y ríe.

<sup>174</sup> Muletilla “pero” que se repite en el transcurso del capítulo.

<sup>175</sup> Hace pausa un momento y reflexiona.

donde ella ha vivido una discriminación por su fenotipo. Después, comenta que se considera “mexicana” socialmente porque de este país proceden sus padres.

De esta forma, sigue reflexionando, llega el momento en el que su propio pensamiento hace una compleja articulación que se objetiva en una “mezcla” de diferentes componentes étnicos, por esta razón al no poder ella significarse de una sola manera comenta: “¡Soy una humana! ¡Soy una habitante de este mundo!” y constituir su identidad en términos porcentuales: “Sería...40% mexicana y lo demás americana o estadounidense”, muy acorde a la caracterización racial estadounidense.

Con estos elementos simbólicos se puede ver una serie de relaciones situacionales que hace que esta joven relate su identidad como una mezcla de la historia de su familia y de su vida en el presente, sin que necesariamente se adscriba a sólo una categoría social. Esto demuestra de cierta forma el carácter oscilatorio de su composición étnica, la cual le permite construirse de manera transnacional, entre aquí y allá.

Enseguida se presenta el pasaje narrativo de Katherin. Al principio de su narración comenta que le cuesta trabajo encontrar su identidad. Al igual que Armida, su reflexión la lleva a distintas categorías étnicas, mismas que enuncia como una mezcla. De esta forma comenta:

Me cuesta trabajo saber mi identidad, trato de encontrar mi identidad, o sea, como cuando me pregunta, ¿de dónde eres? Yo digo soy mexicana, o soy chicana, o soy americana, o así, si estoy con alguien de México, “Oh, pues soy de Oaxaca”, pero depende de si es una persona oaxaqueña, me va a decir “¿de qué parte de Oaxaca eres?” Y digo “Oh, pues soy de San Mateo”, o así, como que depende, se explica mi identidad en diferentes lugares. Y así, me identifico como una<sup>176</sup>...creo que “chicana”, pero serlo, es como una persona que nació aquí pero tiene la cultura de México, o sea, pero una cultura de “todo”<sup>177</sup> México, no nada más de Oaxaca. *So*<sup>178</sup>... cuando me preguntan... este, me cuesta trabajo decidir el lugar, como que no sé, ¿no puedo explicarlo!<sup>179</sup>... es tratar de cómo definirse a uno mismo, y eso depende de dónde son las personas y así uno contesta, pero tiene un peso enorme el lugar de origen de mis papás, de ahí viene mi cultura... Porque hay algunos que nacieron y dicen “soy de este lugar” y sus papás son de otro lugar, pero a mí siempre me han dicho que: “no porque nací en un lado voy a decir que de ahí soy”, sino es como de donde te

---

<sup>176</sup> Se queda pensando un momento.

<sup>177</sup> Entrecorilla con sus manos.

<sup>178</sup> Muletilla que se repite en el transcurso del pasaje.

<sup>179</sup> Alza el tono de su voz.



identificas...Yo me identifico más con mi cultura mexicana, con mi cultura oaxaqueña, como que sí nací aquí, pero no por eso cuando me preguntan “¿de dónde eres?” voy a decir que soy “americana”, porque no lo soy, no me siento totalmente americana, es como que raro, y creo que la cuestión chicana es como a distancia...<sup>180</sup> Siento como que no es como que tengo una cultura de aquí de americana, nací aquí aunque lo quiera admitir o no tengo mucha de esta cultura, como que sí me estoy asimilada de cierta manera... Pero es como una combinación, el término “chicano”, es aceptar que naciste aquí en Estados Unidos, que tienes esta cultura que agarras de México, y como que combinas en esta nueva cultura, algo nuevo. Pero también igual creo que es más cultura mexicana... tengo que asimilarme o adaptarme a ciertas cosas por ser “ciudadano americano”, porque si no te adaptas como que, ¿cómo vas a estar aquí? O sin pensarlo ya estamos adaptados a algo americano, aunque uno a veces no se pone a pensar de eso (...) hay muchos que no aceptan el término “chicano”, o eres “blanco” o eres “mexicano” ¡escoge!<sup>181</sup> .... Pero no sé<sup>182</sup> ... en porcentaje yo me siento, como... un 80% indígena, pero el 20% sería americana, como que tengo todavía un buen porcentaje, tengo una mezcla de las dos.<sup>183</sup> (Mendoza, Katherin, Madera; 2012).

Sobresale en el relato anterior que a Katherin le cuesta trabajo definir sus componentes étnicos, si se trata de responder a la pregunta: ¿De dónde eres? Primero refiere las categorías “mexicana”, “chicana” o “americana”. Sin embargo, cobra relevancia cuando dice que, en oposición de la etnicidad de quien le pregunte responderá la asignación de su etnicidad, es decir, por otredad. Posteriormente expresa que puede definirse como “chicana”, porque combina elementos culturales tanto de México como de Estados Unidos, que se conjugan en una “nueva cultura”. Un punto importante es al comentar el peso significativo que tiene el lugar de origen de sus padres.

Al seguir reflexionando reconoce que está de cierta forma “asimilada” por el simple hecho de ser “ciudadano americano”. Al final, explica la presión de elegir una categoría y traduce su adscripción étnica en porcentajes: “un 80% indígena, pero el 20% sería americana”. Una mixtura de las categorías “indígena” y “americana”, donde, lo “indígena”, tiene la mayor parte. De esta forma, como en el caso de Armida, se observa una mezcla y ambigüedad al momento de repensar su adscripción étnica, lo cual tiene

---

<sup>180</sup> Reflexiona y trata de poner en claro lo que esta relatando sobre su auto- adscripción.

<sup>181</sup> Cambia su tono de voz.

<sup>182</sup> Reflexiona un momento.

<sup>183</sup> Sonríe.

que ver con categorías construidas en el sistema de las clasificaciones raciales en Estados Unidos.

Ahora se escucha la voz de Eligio, quien nació en Fresno. Al contrario de las dos jóvenes anteriores sobresale su posición firme en decir que es “oaxaqueño”, donde sólo él se convenció de que así fuera. Un evento que destaca es cuando viajó de “turista” a Oaxaca, ya que fue en ese momento valoró la “riqueza cultural” que desconocía del estado, revitalizando así el “orgullo” por el origen étnico de sus padres.<sup>184</sup>

Yo soy de Oaxaca, y yo sólo me dije eso, tú tienes que valorar lo que tú ves. Cuando empecé a ir a mi pueblo yo no veía la cultura y la riqueza de mi pueblo, cuando empecé a estudiar más tuve clases de cultura y siempre los profesores se referían a “los oaxaqueños” y decían que son trabajadores y todo eso, la cultura, y dije “como voy a dejar a otros que hablen, y yo no saber de donde yo soy, cuando yo debería de estar explicándoselo a ellos”, y que agarro y que me voy a un *tour*<sup>185</sup> por Oaxaca; ahí me vez de turista.<sup>186</sup> Conocí muchas cosas, Monte Albán y así las ruinas, les pregunté a mis papás y ellos dijeron que no conocían, y dije, “no, yo no me voy a quedar así”.<sup>187</sup> Luego me preguntaban y decía “Oaxaca es grande, cada región es diferente, una manera de hablar diferente, tienen diferente platillo”,<sup>188</sup> y algunos me dicen “ustedes los oaxaqueños tienen una cultura bien bonita” y después de eso me orgullece de ser de Oaxaca, y pues la mera verdad yo ni sabía qué era *tlayuda*,<sup>189</sup> pero ahora ya sé.<sup>190</sup>

Hay muchos amigos que conozco que ya son adultos porque tienen familia, y me dice “¿tú de dónde eres?, digo “Soy de Oaxaca” y dicen, “¿naciste allá?”, y digo “no, yo nací aquí”, y me dicen “¿tienes papeles o tienes mica? yo les digo que nací aquí, pero que soy de Oaxaca, y ellos me dicen “pues tú no eres de Oaxaca, porque naciste en Estados Unidos” y les respondo “Yo soy de Oaxaca”, y dicen “tú eres mexicano-americano”, pero no, yo me siento de Oaxaca, pero cada persona es diferente. Luego me dicen “chicano”, así me dicen, yo digo que “soy oaxaqueño”. Pero es como se sienta uno, pues, yo soy oaxaqueño, soy de rancho cómo no voy a ser oaxaqueño.<sup>191</sup> Pero yo no me siento mucho, porque hay ciertas personas que sí sienten que cambia su identidad, esos “chicanos”, que no se sienten de aquí ni de allá, ellos tienen su propia identidad, ellos no se sienten de Norteamérica ni de México, y tienen su identidad de “chicanos”, yo soy “oaxaqueño” (Ventura, Eligio, Fresno; 2012).

---

<sup>184</sup> Es de recordar que los padres de Eligio son de San Miguel Cuevas, ubicado en la región Mixteca. Él nació en Fresno.

<sup>185</sup> Viaje o excursión que se hace para conocer un lugar.

<sup>186</sup> Risas.

<sup>187</sup> Cambia su tono de voz.

<sup>188</sup> Mueve sus manos.

<sup>189</sup> Es una tortilla de maíz grande típica de la región de los Valles Centrales de Oaxaca.

<sup>190</sup> Sonríe.

<sup>191</sup> Risas.

Es significativo que Eligio, ante las diferentes categorías que le asignan las personas con quienes se interrelaciona, se niega a que le digan “mexicano-americano” o “chicano” y crea una resistente filiación étnica con el origen de sus padres. Sus visitas al pueblo, la socialización primaria que recibió ahí y el viaje que hizo recientemente a Oaxaca le han permitido revalorizar su cultura de procedencia y decir firmemente en el contexto estadounidense: “soy oaxaqueño”. Así, su lugar de nacimiento no le proporciona una base de adscripción étnica. Posteriormente comenta, justificando ser de Oaxaca: “soy de rancho como no voy a ser oaxaqueño”, colocando así una relación simbólica con el origen “rural” de sus padres.

Sin embargo, es de notar que posiblemente la auto-adscripción la construya en contraste a la procedencia étnica de la investigadora, quien es originaria de Oaxaca. Esto se considera a partir del precepto de que toda identidad se construye de manera relacional, situacional y contextual; aunado a lo que hasta este momento comenta Katherin, cuando explica que su asignación étnica depende de la etnicidad de la persona con quien se relaciona. De esta forma, es probable que en el caso de Eligio se haya manifestado de esta forma el “ser oaxaqueño”. Es un claro ejemplo de cómo las y los jóvenes tienen diferentes maneras estrategias de fluctuar y posicionarse en el contexto estadounidense heterogéneo y multicultural, donde manipulan categorías de adscripción étnica por contraste.

Hasta aquí se han presentado los pasajes narrativos de quienes nacieron en Estados Unidos. Enseguida se presentan los relatos de quienes nacieron en alguna comunidad de Oaxaca.

Se muestra el relato de Miguel, que refuerza la idea anterior sobre el posicionamiento estratégico que permite que las y los jóvenes manipulen las categorías de etnicidad, dentro del marco contextual estadounidense. Así relata:<sup>192</sup>

También cuando se fundó Autónomos me motivé más, a estudiar, a todo porque era un espacio para los jóvenes oaxaqueños y ahí intercambiamos ideas (...) Y también hemos platicado, “¿que decimos si alguna persona te está preguntando cuál es tu identidad?”... Y si es una persona de México “es Oaxaca”, y ya no te van a preguntar más, y si alguien es de Oaxaca y te pregunta, va a decir “¿qué parte de Oaxaca?” Pero hay quienes no conocen muy bien, piensan que Oaxaca es uno, los que te preguntan y que saben un por qué más de Oaxaca, saben de

---

<sup>192</sup> Es de recordar que Miguel llegó a los siete años a Estados Unidos, sus padres son originarios de San Miguel Cueva, ubicado en la Mixteca de Oaxaca.

qué parte, qué región y los otros nomás se quedan así y ya están satisfechos y a lo mejor nunca lo han escuchado. Tú porque eres de ahí, a ti sí te puedo decir, que soy oaxaqueño, pero también... es que es muy difícil...

Cuando iba en la *high school* tenía como 17 ó 18 años fui al pueblo, no sabían ni quién era, pensaban que era el esposo de mi hermana, por lo mismo que cambié mucho mi vestir era más *acá*<sup>193</sup>, me sentía con los muchachos de allá, me sentía... ¿cómo se llamaría alguien que se siente diferente en el lugar donde no pertenece? ¿Cómo lo llamarías?... No sé, así me sentía, yo decía “¿por qué me siento extraño... a una tierra?” Así me sentía, yo decía “es mi tierra, aquí nací”, y estaba con los muchachos con quienes crecí pero ya no hablábamos igual, porque obviamente me ven de acá... porque allá [San Miguel Cuevas] está todo eso del juego de ¿quién es? ¿De dónde eres? Si eres de acá o de allá... yo era diferente ¿me entiendes? Como te dije, no sabía valorar lo que miraba, allá no sé cómo me miraban, yo no pregunté nada, pero creo que creían que era de acá, los de allá dicen que eres del Norte, dicen “es del Norte” o que “crecí en el Norte”, o luego no me reconocían, y por eso eres de aquí, decían “¿quién es éste?” “¿De quién hijo es?”... Pues siempre todos los conocen no por su nombre, sino “hijo de quién es”... y aquí no sé... me considero ¿indígena oaxaqueño? ¿Nativo oaxaqueño? Pero también luego no me gusta ese término de usar la palabra “indígena”, porque sea lo que sea... “indígena”, deriva de la palabra indio y de cuando llegó no sé quién, llegó aquí a las Indias... Cristóbal Colón y empezó a llamarlo Indias, hay gente que dice que no utilicemos esa palabra, que es una palabra de colonizadores europeos, que tenemos que usar “nativos”. Pienso que indígena va más allá de la palabra indígena, va mas allá, es lo que eres, es la forma en la que vives, pero yo diría, que sí lo usaré porque dice más cosas “indígena oaxaqueño”... no sé... es complicado, porque estás aquí y allá, no te sientes que perteneces allá, y aquí estás, vives aquí [Fresno]... si lo inventaran habría un oaxaqueño-americano... *oaxamericans*...<sup>194</sup> (Villegas, Miguel, Fresno; 2012).

Miguel al igual que Katherin, relata que depende del origen étnico de la persona con quien se está relacionando, así decidiría su adscripción étnica, si es alguien originario de México, dirá que es de Oaxaca, y si es de Oaxaca, piensa que le preguntarán por la región. Ejemplifica con el diálogo que tiene con la investigadora, por esta razón podría decir Miguel que es “oaxaqueño”. Sin embargo, al seguir pensando su adscripción comenta la dificultad en la que se ha visto envuelto tanto en su comunidad de origen como en Estados Unidos, puesto que en la primera le dicen que “es del Norte” y en la segunda no encuentra una categoría que lo defina.

---

<sup>193</sup> Énfasis en su voz cuando dice la palabra “*acá*”, como anunciando presunción.

<sup>194</sup> Sonríe y se comienza a jugar con las palabras.

En su contexto actual en Estados Unidos se pregunta él mismo si podría considerarse “¿indígena oaxaqueño? ¿Nativo oaxaqueño?”. Concluye que el usar la palabra “indígena” dice más, aunque ésta haya nacido históricamente en la Conquista. Finalmente, sobresale cuando menciona una identidad compuesta, un ser de aquí y allá, una mezcla de dos componentes étnicos dentro del marco nacional mexicano y estadounidense que se objetiva en lo que llama: “oaxaqueño-americano”. Es decir, una forma de vínculo transnacional que mantiene para posicionarse en dos mundos culturales simbólicos distintos pero que a la vez fusiona, y lo enuncia como una manera posible de existir, y dotar de sentido su identidad.

Cabe mencionar que aquí se están trayendo categorías de referencia hacia el estado nación mexicano más delineadas puesto que las y los jóvenes nacieron en este país. De esta forma, portan simbólicamente la dualidad étnica “indígena” versus “mestizo”. Con esta idea se escucha la voz de Ana María, quien comenta brevemente:

Me considero “mixteca de Oaxaca”, no puedo decir que de México porque está compuesto por varios estados y me identifico, me siento y me creo como indígena de Oaxaca. Si pudiera definirme, con algo que me identifique sería<sup>195</sup>... soy una “mixteca extranjera”, ni de aquí ni de allá. Me siento extranjera porque estoy aquí, donde lo indígena lo tengo en mi mente, pues también tiene algo biológico y algo mental, siento el orgullo y las ganas de querer conectarme; lo biológico es la familia, y lo mental está en mí (Mendoza, Ana, Madera; 2012).

El pasaje narrativo de Ana María contiene nuevos elementos, rectifica una ascendencia étnica “mixteca” de Oaxaca. Después, comenta que una manera de definirse sería como una “mixteca extranjera”, “ni de aquí, ni de allá”, lo que la coloca en una manera transnacional de *pertenecer* a un origen posicionado en dos lugares de referencia al igual que en el caso de Miguel (Levitt y Glick Schiller, 2004). Como se observa, su lugar de nacimiento determina su adscripción étnica, misma que le sirve para conectarse simbólicamente con un origen y que le fortalece en su contexto actual. Por último, sobresalen las características de la categoría “indígena”, las cuales tienen un anclaje biológico que, combinado con lo mental, hace que signifique su vida.

Mientras tanto, José deja ver en su narración un claro ejemplo de las categorías raciales que operan en Estados Unidos. Así comenta:

Mi identidad yo pienso es que raza eres, y pues eres “mexicano”, pero la herencia sería “raza indígena”, pero aquí no usamos la herencia solo cuando

---

<sup>195</sup> Reflexiona un momento.

aplicas a la escuela, pero yo me considero un “oaxaqueño indígena”, porque usualmente pones “latino” o “mexicano”, luego dice abajo si eres “nativo americano”, tienes que elegir uno de esos y ya pongo “latino”... “indígena americano”, “indio americano”, “nativo americano”, no sé si es lo mismo, yo le pongo “mixteco”, porque es una de las muchas tribus, y yo me siento “indígena” porque estoy respetando mi sangre, porque tengo sangre indígena (Chávez, José, Madera; 2012).

En el fragmento anterior, José indica que su identidad sería “oaxaqueño indígena”, cobra relevancia que hace alusión a la “herencia”, misma que atribuye como “raza indígena” y que utiliza instrumentalmente en la escuela. En este espacio, comenta su enfrentamiento para tomar la decisión de asignarse en alguna categoría construida desde afuera como: “nativo americano”, “indígena americano”, “indio americano”; él decide la etiqueta de “latino” y enseguida se adscribe como “mixteco”, puesto que se considera indígena por “sangre”.<sup>196</sup> De esta forma se aprecian las diferentes formas en las que se puede adscribir estratégicamente de acuerdo a sus requerimientos cotidianos.

Por último, se presenta el pasaje narrativo de David, quien se auto- adscribe étnicamente como “triqui” por nacimiento.<sup>197</sup>

Yo soy de mi pueblo triqui, nací triqui, soy triqui... Soy parte de Oaxaca, y eso es demasiado diferente aquí (...) La verdad, yo diría que me siento más cómodo aquí, de formar una vida aquí, por eso también puedo decir que quiero ser de aquí, porque también allá nos llaman “indígenas”, la palabra indígena no me la sabía, hasta recientemente que leí los libros de historia, cuenta de cómo llegaron los europeos que encontraron indígenas y ahí es como me enteré de la palabra y de ahí comencé a leer en *internet*. También mi mamá me dice que busque cosas de mi pueblo y ahí viene la palabra “indígenas” así nos enteramos de cómo nos dicen, y yo veo a “indígena” que es una gente con su propia tradición, lo que tenemos común es el lenguaje. Entonces diría que me considero indígena por el lenguaje (...) Pero aquí yo sé que soy inmigrante y soy “latino”, “mexicano”, muchas palabras puedo ser, pero me gusta más “mexicano” (Martínez, David, Madera; 2012).

Sobresale en el pasaje anterior, la forma en que David comenta que desconocía la palabra “indígena”, puesto que llegó desde muy pequeño a Estados Unidos. Asimismo, la categoría referida al estado nación mexicano no le significa nada. Es de resaltar que al final del pasaje comenta que en este país es “migrante” y que puede ser

---

<sup>196</sup> Es pertinente mencionar que este joven nació en el Distrito Federal, la capital de México, su madre es originaria del municipio mixteco de Santiago Yosondúa en Oaxaca. Llego a Estados Unidos a la edad de 7 años.

<sup>197</sup> Hay que recordar que este joven llegó a los 7 años a Estados Unidos y es originario de San Martín Itunyoso.

“mexicano” y “latino”, al final decide la categoría “mexicano”, la cual está asociada al componente “migrante”.

Recapitulando, los pasajes narrativos enuncian varias categorías. Las más importantes se refieren a: “mexicana”, “chicana”, “americana”, “oaxaqueña”, “latino”, “hispano”. Sin embargo, también enuncian categorías combinadas como: “mexicano-americano”, “indígena-oaxaqueño”, “nativo-americano”, “nativo-oaxaqueño”, “oaxaqueño-americano”, “mixteca-extranjera” y “oaxaqueña-mexicana”. Hasta llegar a hacer composiciones porcentuales, donde aparecen las categorías: “mexicana”, “estadounidense”, “indígena” y “americana”. Estas composiciones complejas muestran un pluralismo a la hora de autodefinirse, enfrentando el reto de poder incorporar las denominaciones de “afuera”, adaptándolo a sus necesidades situacionales (Tajfel, 1982).

Es importante aquí, hacer la anotación que sin duda el investigador se posiciona de manera importante, en la relación de otredad, al momento en que estos jóvenes piensan sus adscripciones. Es decir, si bien hay quienes mantuvieron un proceso de reflexión en el que detallan la manera en cómo la configuran de acuerdo a los diferentes momentos de interacción y con quienes lo hacen; por otro lado hay quienes (como en el caso de Eligio), enuncia de forma subjetiva un componente étnico vinculado al origen común de quien le pregunta. Habrá que pensar, cuál sería su auto-asignación si con quién interactuara fuera de un origen nacional distinto.

Ahora bien, algunos se aferran a las identidades nacionales de sus padres y las retienen como un componente importante, como en los casos de Eligio, Ana y David. Otros, optan por definirse a partir de una mezcla de varias etnicidades, las cuales construyen por contraste en los diversos espacios con quienes interactúan, como en los casos de Armida, Katherin y Miguel. Hay también quienes interiorizan las categorías raciales, que son constantemente enmarcadas por los demás, en esta última, todos participan.

Es importante resaltar, cuando Miguel piensa su etnicidad en una combinación de dos categorías, una oaxaqueña y otra mexicana. Con esto se deja ver las construcciones simbólicas de vínculos transnacionales imaginarios con el lugar de origen y de nacimiento. Por medio de una pregunta, este joven enlaza ese significado profundo entre un aquí y allá. Y esto puede ser intersectado con el género, pues se ha observado que principalmente son los varones quienes tienen un vínculo estrecho con el lugar de

origen, puesto que participan, al menos incipientemente, en la vida comunitaria de sus respectivos pueblos (como en el caso de Miguel o Eligio).<sup>198</sup>

Se considera entonces que en este proceso de auto-adscripción intervienen también diversos factores individuales que entre los más importantes son: el tipo de socialización primaria recibida, la relación con los padres y su identificación con el origen de ellos, el lugar de nacimiento y la discriminación sistemática, que viven en Estados Unidos.

Lo anterior hace que cada joven posea cierto grado de margen de libertad para elegir de manera consciente su grupo de pertenencia, es decir, el tipo de identidad que sea más acorde a sus intereses, en diversas situaciones. Esto es un rasgo distintivo de estos jóvenes puesto que les permite de cierta manera oscilar, mezclarse, reinterpretarse y posicionarse en el contexto estadounidense. Sin embargo, esto no quiere decir que el marco racial en el que han sido clasificados estos jóvenes no opera como un componente de dominación simbólica, mismo que se impone cotidianamente.

Así, se pudo observar que las categorizaciones (y re-categorizaciones) en donde estos jóvenes convergen dentro de los amplios conglomerados étnico-raciales que la sociedad estadounidense considera apropiados para agrupar a quienes comparten un determinado idioma y fenotipo que se conjuga en “gente de color” *versus* los “blancos”.

Por último, en cada uno de los jóvenes se puede entrever el interés por lograr un grado de aceptación en la sociedad estadounidense con todo y las experiencias dolorosas de discriminación, lo cual tiene que ver con el proceso de asimilación que conllevan al vivir en Estados Unidos.

A continuación se presentan las conclusiones generales de este trabajo.

---

<sup>198</sup> Como se pudo observar en el Capítulo IV.



## Conclusiones.

*“Hay momentos en la vida en los que la cuestión de saber si se puede pensar distinto de cómo se piensa y percibir distinto de cómo se ve es indispensable para seguir contemplando y reflexionando”.*

Michel Foucault (1986)

La migración indígena oaxaqueña hacia Estados Unidos ha sido un tema ampliamente abordado en la literatura especializada. Existen diversos estudios que han explicado estas lógicas migratorias, principalmente desde la aproximación transnacional. Dentro de estos, se encuentran diversas temáticas, las cuales van desde los impactos de la migración en los pueblos de origen y de destino, las formas organizacionales, las formas de inserción en el lugar de llegada, y la dimensión política, entre otras (Sánchez, 2007; Runstein y Kearney, 1994; Velasco, 2002; Besserer, 2004; Fox y Rivera Salgado, 2004; López y Runsten, 2004; Paris, 2011). La presente investigación se ubica dentro de esta rama de conocimiento en convergencia con el campo de los estudios culturales.

Desde el inicio de la investigación, se planteó el objetivo general de comprender cómo construyen los significados de la diferencia cultural en intersección con sus condicionantes del género, generación, y etnicidad, teniendo como referencia central el origen étnico de sus padres y ancestros, las y los jóvenes de descendencia indígena de Oaxaca que viven en Madera y Fresno, California, Estados Unidos.

Se recurrió como marco teórico a la perspectiva transnacional, pues esta permitió comprender que las y los jóvenes construyen campos sociales transnacionales que conectan las comunidades de origen con las de asentamiento, por medio de la simultaneidad de la conexión en varios planos. Esto es a través de las prácticas y relaciones sociales, en donde se crean categorías de identidad a las cuales se adscriben o eligen, y en donde el contexto es determinante (Levitt y Glick Schiller, 2004).

Dado que lo que se buscó es la construcción de la diferencia, se recurrió a la apuesta teórica de Barth (1976), quien define la etnicidad como la organización social de la “diferencia cultural”, para esto se remitió la atención al límite o frontera étnica, que es lo que va a definir al grupo (Barth, 1976). Mismas que las y los jóvenes de este estudio objetivaron a través del lenguaje en intersección de sus condicionantes de género, generación y etnicidad. Para explicar esto último se recurrió a la aproximación

de la teoría de la interseccionalidad, la cual permitió comprender cómo se entrecruzan diversas categorías que son construidas social y culturalmente en las experiencias de vida de las y los jóvenes (Knudse, 2005).

Para materializar el objetivo propuesto, se empleó una metodología cualitativa que comprendió la elaboración de relatos de vida a través del método biográfico. Este consistió en repasar las etapas de vida de las y los jóvenes, en donde subjetivamente reflexionan sus sentimientos, opiniones, valores y visiones particulares, reflejo de la época y del contexto donde viven; destacando la trama argumentativa de la diferencia cultural (Pujadas, 1992; Bertaux, 1993; Velasco, 2005). Cabe señalar que para la realización del método se utilizó la entrevista cualitativa a profundidad y la observación participante (Sierra, 1998; Sánchez, 2004). Así, producto de la metodología mencionada se obtuvieron un total de diecinueve relatos, mismos que se sistematizaron y se presentaron en un despliegue de pasajes narrativos y testimonios de las y los jóvenes que de su propia voz relatan y explican sus vivencias en Estados Unidos.

Ahora bien, para contestar a la pregunta que guía la investigación y cumplir con los objetivos planteados, se diseñaron dos ejes de análisis, mismos que refieren a los objetivos específicos de la investigación. El primero era distinguir los referentes simbólicos y los significados que las y los jóvenes de descendencia indígena atribuyen al origen étnico de los padres y ancestros, a partir de los cuales construyen su diferencia generacional. El segundo, era identificar los significados que seleccionan y utilizan estos jóvenes para diferenciarse de sus contemporáneos. Así, la articulación de ambos ejes de análisis explica la construcción del sentido de su identidad.

Se partió de la idea de que las y los jóvenes de origen indígena oaxaqueño han construido sus referentes simbólicos y significados de la diferencia cultural con relación a los padres y ancestros de manera estratégica, lo cual tiene como base la reflexión de beneficios y ventajas en la interacción con sus contemporáneos en el contexto estadounidense.

Aunado a esto, se encuentra que la manera en que construyen la diferencia con los contemporáneos se basa en requerimientos situacionales, donde emerge una negociación de atributos de pertenencia social, en la que se observa una marcada ambigüedad. Esta ambigüedad permite a las y los jóvenes mezclar los referentes

simbólicos y significados con el origen étnico y con los contemporáneos, que permite que ellas y ellos puedan oscilar y construir estrategias múltiples de adscripción étnica de forma pragmática. Esto depende de los ámbitos en los que interactúan con sus contemporáneos de diversas etnicidades en el contexto donde viven, mismos que aparece dominado por una lógica de exclusión, racismo y discriminación, que se expresa en sus condicionantes particulares de género, generación y etnicidad.

Teniendo esto en cuenta, a partir de aquí se explican los hallazgos en cada uno de los ejes de análisis señalados anteriormente.

En el primer eje de análisis que remite a la construcción de la diferencia cultural con los padres y ancestros. Se analizaron componentes específicos de la identidad étnica que en concordancia con la literatura especializada sobre el tema y los relatos de vida elaborados a las y los jóvenes, sobresalieron como los más importantes y que son: el lugar de origen y la historia, la constitución del significado de la vida comunitaria que tiene como referente principal la tradición y la costumbre (el sistema de cargos cívico-religioso y la práctica del tequio) y por último la lengua indígena.

Sobre el lugar de origen se encontró que las y los jóvenes tienen poco conocimiento sobre la historia. El lugar visto en sus especificaciones territoriales como pueblo, monte, cerro, montaña y comunidad, cobra relevancia una dimensión simbólica sentimental y emocional, instaurados en la tristeza, la felicidad y el extrañamiento; además de una dimensión sensitiva referida a lo sonoro y olfativo.

Las relaciones más sobresalientes sobre el lugar de origen se rastrearon en la opresión con relación a la conquista, la pobreza ligada a las condiciones de vivienda; las relaciones de poder en el abuso a la mujer y la ignorancia; la relación simbólica ritual-religiosa y un origen mítico.

Al mismo tiempo aparecieron las diferencias a partir de signos manifiestos como la indumentaria, el lenguaje, las fiestas, las danzas, los alimentos y la música, entre las más importantes. Y orientaciones normativas, como la ética del trabajo, el saludo, la unión y el apoyo mutuo. Resaltó también la relación con los abuelos, quienes figuran simbólicamente como una conexión entre el pasado y el presente. Por último, el universo de categorías se refirió a los “abuelos” “ancestros”, “campesinos” y “gente indígena”, como las más importantes.

Sobre las prácticas en la vida comunitaria, es evidente que el género define las relaciones que se establecen en las familias, así como el lugar que ocupa la mujer y el hombre con los modelos y estereotipos culturales, relacionados con símbolos, valores y posiciones que han sido históricamente aceptados en la cultura. Lo novedoso es que esta generación de jóvenes critica la distribución sexual del trabajo al interior de las familias donde la mujer realiza actividades del ámbito reproductivo y el hombre las productivas o que proveen a la familia. Habrá que pensar que esto necesariamente es resultado de la socialización que conlleva al vivir en Estados Unidos y donde, principalmente, las mujeres adquieren un empoderamiento a raíz de su ascenso educativo que les permite una negociación de posiciones, construyendo así una diferencia importante con sus padres.

También se encontró que los jóvenes varones son quienes participan en el sistema de cargos cívico-religioso y el tequio, una actividad que en algunos, los padres condicionan como requerimiento a los hijos para heredarles una propiedad en el pueblo de origen y que es fruto de su trabajo en los Estados Unidos. Por su parte, las mujeres no son tomadas en cuenta.

Con respecto a la lengua indígena, se observó una reivindicación refiriéndose a ella con “orgullo” o como algo “valioso”; pero al mismo tiempo hay jóvenes que toman su distancia, y esto está relacionado por el contexto donde viven. Algunos jóvenes, principalmente hombres, expresaron su preocupación por rescatar la lengua en las nuevas generaciones que nacieron en el país. Es de destacar que el habla de la lengua indígena está vinculada como una cualidad o atributo del “ser indígena”, por lo tanto a quienes no se les enseña se simboliza como una pérdida, misma que por ejemplo Eligio anuncia con su pregunta: *¿Quiénes van a ser los indígenas?*

A partir de lo anterior, se observó en este primer eje de análisis que las y los jóvenes construyen en dos sentidos su diferencia con los padres y ancestros:

Primero, en algunos existe una adscripción o apego de pertenencia al origen étnico, donde interviene mayoritariamente la socialización primaria en la familia del lugar de origen. Se trata entonces de compartir un pasado ancestral mismo que les sirve para fortalecerse en el ámbito contemporáneo, el cual está dominado por una lógica de

exclusión y segregación. Por género se observó que generalmente este apego les significa más a los varones.

Segundo, en otros jóvenes existe un distanciamiento, rechazo y hasta negación de la cultura de origen, lo cual responde en su mayoría a eventos asociados con experiencias de discriminación. Pero este distanciamiento no significa una pérdida, puesto que cada joven en cualquier momento recurrir a los referentes simbólicos de su origen en ciertas vivencias contemporáneas. Asimismo, por género se observa que este distanciamiento generalmente lo simbolizan las mujeres, lo cual está relacionado con la participación de las prácticas en la vida comunitaria.

Entre estos dos polos, se encontraron también matices en las formas en que las y los jóvenes posicionan su narrativa de manera estratégica en interacción con sus contemporáneos en su contexto actual. Esto demarca el hallazgo de la condición de ambigüedad que oscila entre pertenecer o no a un origen étnico simbolizado en Oaxaca pero que está relacionado al contexto donde actualmente viven. Diversos estudiosos han llamado a esto el juego de la “doble conciencia” (Kearney, 1991, 1995; Besserer, 1999).

Vale señalar que en la construcción de la diferencia con los padres y ancestros, existen rasgos culturales compartidos que designan al grupo social de pertenencia. En esa dialéctica de diferencia y comunalidad lo que hace iguales a estos jóvenes, es compartir valores asociados a la ética, la moralidad, el respeto, sobresaliendo el plano sentimental o afectivo con el lugar de origen.

Con relación a lo anterior, Bartolomé (1997) comenta que “el desarrollo de una identidad social compartida supone la construcción de un yo y otro generalizado afectivamente próximo, ya que es la conciencia posible que refleja la membrecía en una colectividad” (Bartolomé, 1997: 49). En ese sentido, el anclaje de la memoria, la ética colectiva y el principio de autoridad resultan elementos indispensables para construir la diferencia generacional y la comunalidad, lo que evoca una membrecía o filiación étnica hacia el origen de los ancestros, siendo los padres las figuras más cercanas que estimulan esa diferencia.

Por último, este eje de análisis abre toda una discusión generacional de saberes y permanencias en la construcción de la identidad étnica, donde si bien son una herencia del pasado, son también resultado de las decisiones individuales que de forma subjetiva

las y los jóvenes intentan construir para su futuro y el significado de sus propias vidas (Hall, 1994).

Ahora bien, con relación al segundo eje de análisis, se encontró que es a través de las experiencias de discriminación donde es posible observar cómo construyen las y los jóvenes la diferencia con los contemporáneos. Es de resaltar que en el contexto en el que viven existen categorías de referencia simbólica racializadas, que tienen como base los rasgos fenotípicos (Portes y Rumbaut, 2011; Rex, 2003). El “contexto” es marcadamente relevante, las buenas relaciones familiares y la motivación, acompañamiento y apoyo de los padres hacen que las y los jóvenes de cierta forma contengan cierta cohesión con sus enclaves étnicos, ayudando y fortaleciendo alcanzar niveles educativos sobresalientes comparados con los padres.

Teniendo ese lente, sobresalieron los tipos de discriminación que estos jóvenes sufren en el contexto estadounidense y que son: las características fenotípicas (el color de piel, las facciones del rostro, la estatura, la complexión, el color del cabello); el habla del idioma inglés en oposición con el español y/o la lengua materno; el trabajo agrícola, actividad desvalorada por las y los jóvenes; y la discriminación por capacidades intelectuales, que puede ser la suma de las antes mencionadas.

El hallazgo importante es la discriminación sistemática que padecen estos jóvenes de origen indígena a pesar de que, en cierta forma, han seguido un camino ascendente, manejan el idioma inglés, cuentan con un más alto nivel de estudio, mejores trabajos y una mayor familiaridad con el entorno actual donde viven.

Las y los jóvenes han logrado superar un sentimiento de inferioridad que se presentó en los primeros años escolares y que tuvo que ver con el conocimiento del inglés además de sus características fenotípicas en comparación a etnicidades diferentes y con mayor estancia en Estados Unidos. Así, conforme ha pasado el tiempo él o la joven se acepta en un contexto multicultural, va asimilando las otredades y reflexionando acerca de sus condicionantes. Por ejemplo, en el caso de Ana cuando comunica que no es que el anglosajón sea así porque quiera, sino que el mismo sistema discriminatorio y estereotipado ha hecho que sea de esa forma. Esta respuesta sin duda evidencia un conocimiento de su medio y sus potencialidades en los diferentes contextos donde se desenvuelven.

Un punto importante que habrá que mencionar son los apelativos en diminutivo que usan las demás personas para designar a las personas oaxaqueñas, estos son: “*oaxaquitas*” o “*chunti*”, ambas articulan los tipos de discriminación anteriormente descritos, creando estereotipos y prejuicios en contra de la población oaxaqueña, misma que ha permeado la vida social de estos jóvenes.

El trabajo agrícola se presentó como un estigma del que las y los jóvenes intentan alejarse, sin embargo sus padres siguen practicando dicha actividad como forma de vida y fuente de ingresos. Unido a esto, la idea de ascenso social es latente en esta generación al compararse con sus padres, quienes dadas las condiciones de pobreza que vivieron en sus lugares de origen han contribuido para impulsarlos a buscar una mejoría social, como se mencionaba anteriormente.

Por último, entre los hallazgos más relevantes fue el hecho de que las y los jóvenes enunciaran su auto-adscripción. Ello hizo visible observar una serie de componentes étnicos-raciales que construyeron en tres sentidos: Primero, hay jóvenes que se reivindicaron con las etnicidades nacionales mexicanas de sus padres, mismas que se apropiaron como un componente importante; segundo, hay quienes optaron por definirse como una mezcla de varias etnicidades y hasta enunciaron porcentajes; y en tercero, también se definieron con categorías raciales que son marcadas en el contexto donde viven.

Finalmente estos datos son muy reveladores, pues aportan conocimiento de cómo estos jóvenes son percibidos por relación de otredad, en conjunción a dos mundos culturales distintos y con construcciones vinculadas simbólicamente a lo transnacional. Sin embargo, se dejó ver que de cierta forma cada joven manipula conscientemente sus etnicidades acorde a sus intereses y situaciones, lo que les permite fluctuar, mezclarse, reinventarse y posicionarse en el contexto racial estadounidense. Esto, sin dejar fuera la intervención de factores individuales como el tipo de socialización primaria, el lugar de nacimiento de los padres y de ellos mismos, así como las experiencias personales, principalmente de discriminación.

La metodología empleada resultó muy útil ya que permitió situar a la investigadora en una relación de interlocución con las y los jóvenes, misma que permitió un acercamiento profundo a las distintas formas de observar, pensar y vivir la

realidad. Sin embargo, es de destacar la complejidad de la sistematización y el análisis de los relatos de vida que se presentan aquí en forma de capítulos.

Con lo anterior explicado, se considera que se respondieron ampliamente las preguntas de investigación y se cumplieron los objetivos de la misma.

Ahora, es pertinente recapitular cuatro afirmaciones importantes en cuanto a los resultados del trabajo y de aportación de conocimiento sobre este grupo social, en el interés de comprender cómo construyen las y los jóvenes de origen indígena su diferencia cultural, tanto con los ancestros y los contemporáneos.

La primera es que existe una ambigüedad muy marcada que se encuentra precisamente en la doble orientación de los ejes de análisis, con relación a la construcción de la diferencia con los ancestros y contemporáneos. Para lidiar con esa ambigüedad ellas y ellos crean estrategias múltiples que parecen oscilar en diferentes categorías de identidad, conformándose en forma pragmática. Si bien, hay cierto margen de asimilación a la cultura estadounidense, existe por otro lado una configuración de resistencia simbólica en ciertos ámbitos que se nutre de la pertenencia a un origen étnico ancestral, lo cual les proporciona certidumbre en el contexto estadounidense totalmente racializado.

En ese sentido, la segunda afirmación importante es que a comparación de sus padres están más racializados, esto está determinado por el contexto estadounidense con notorias desventajas en la convivencia con diferentes etnicidades y marcado también por las experiencias de discriminación.

En tercer lugar se encuentra, como ya se había mencionado, la construcción de la diferencia pero con los que son étnicamente iguales. Esto da una certeza de ascenso social y mejoramiento dentro del grupo étnico de referencia.

La cuarta y última afirmación es que existe una interiorización de valores fuertemente permeada por la discriminación, lo cual hace que en contextos disímiles se desvalore la propia herencia cultural, se niegue la pertenencia étnica y el origen, lo que configura una violencia simbólica muy sensible. Sin embargo, esto no es determinante en todos estos jóvenes, sino en ciertas relaciones en interacción principalmente con sus pares étnicamente diferentes.



Sobre las limitantes del estudio, se considera que los resultados solo son aplicables a jóvenes que tengan una movilidad ascendente escolarizada. Lo anterior no es la realidad para todas las hijas e hijos e inmigrantes indígenas oaxaqueños en Estados Unidos, pues muchos de ellas y ellos aún siguen trabajando en los campos agrícolas de Madera o Fresno, California.

Otra limitante tiene que ver con el análisis, ya que solo se presenta la diferenciación de esta generación con los padres y ancestros y los contemporáneos, no se aborda profundamente las diferencias entre generación, es decir, entre nacidos en Estados Unidos y nacidos en alguna comunidad de Oaxaca. Este elemento es muy interesante, pero por esta razón se señala como una futura línea de investigación.

Hacen falta más investigaciones que traten sobre las nuevas generaciones de indígenas oaxaqueños que viven en otros territorios nacionales y que combinen diversas metodologías, de tal manera que se llegue a una comprensión más acabada. Por esta razón, es necesario que jóvenes investigadores muestren interés por este tema.

Por lo anterior, las líneas de investigación que serían relevantes profundizar a partir de los hallazgos de este estudio son: se debe poner atención al reciente incremento de redadas y deportaciones, las cuales se perfilan como uno de los principales problemas para quien pasa por este proceso, por ejemplo, las y los jóvenes estudiantes que han vivido toda su vida en Estados Unidos y que al regresar a México encuentran su vida con una serie de obstáculos sociales, económicos y educativos.

También sobresale un estudio comparativo generacional entre las mismas generaciones de jóvenes pero incorporando a los padres. Se hace necesario construir los mecanismos desde los cuales se puede llegar a la comprensión detallada y adecuada de las nuevas generaciones de indígenas oaxaqueños, nacidos y/o socializados en otros territorios nacionales e internacionales, en futuras investigaciones. Por último, es pertinente apuntar a una perspectiva de género integral.

Una reflexión importante para compartir es que pocas veces nos preguntarnos qué conocimiento se esperan generar, para qué y para quiénes. Esta pregunta fue hecha por los propios jóvenes con quienes se tuvo la interlocución. Por lo tanto, es necesario considerar la importancia hoy en día de la investigación-acción y los escritos de investigación con base en la co-labor con los sujetos que viven en determinada cultura y

viven esa realidad que lejos de ser una propuesta, se gesta con base en las realidades cambiantes, poniendo en marcha el entendimiento mutuo en cualquier disciplina o campo de estudio que lleve cabo investigación cultural y social. Espero que éste trabajo pueda ser un aporte en el propio entendimiento de quienes dieron su voz.

Finalmente las historias que se presentaron en este estudio permitieron tener una visión de las y los jóvenes de origen indígena oaxaqueño que viven en Estados Unidos, quienes muestran la realidad que acontece en el lugar donde viven en donde lo más importante es darle el sentido a su vida.

## **Bibliografía.**

- Alba, Richard y Mary C. Waters (2010) (editors), *The Next Generation: The Children of Immigrants in Europe and North America*, New York: New York University Press. Ver: <http://scholar.harvard.edu/marywaters/publications>.
- Anzaldúa, Gloria (1987), *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, San Francisco: Spinesters, Aunt Luyte.
- Avalos, Juan Manuel y Nancy G. Utley (2012), “Taller de análisis de datos cualitativos con Atlas ti”, Documento de trabajo, Maestría en Estudios Culturales, El Colegio de la Frontera Norte, Tijuana, B. C., México.
- Barabas, Alicia y Miguel Bartolomé (1999) (coord.), *Configuraciones étnicas en Oaxaca: Perspectivas etnográficas para las autonomías*. Volumen I y II. Instituto Nacional Indigenista, México.
- Barabas, Alicia M. (1999), “Gente de la palabra verdadera. El grupo etnolingüístico zapoteco”, en: *Configuraciones étnicas en Oaxaca: Perspectivas etnográficas para las autonomías*. Volumen I. Instituto Nacional Indigenista, México, pp. 57-134.
- Barth, Fredrik (1976) (comp.), *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México, D.F.
- Bartolomé, Miguel (2003), “En defensa de la etnografía. El papel contemporáneo de la investigación intercultural”, en: *Revista de Antropología Social*, INAH- Oaxaca, México, pp. 199-218.
- \_\_\_\_\_ (1999), “El pueblo de la lluvia. El grupo etnolingüístico *ñu savi* (mixtecos)”, en: *Configuraciones étnicas en Oaxaca: Perspectivas etnográficas para las autonomías*. Volumen I. Instituto Nacional Indigenista, México, pp. 135-188.
- \_\_\_\_\_ (1997), *Gente de costumbre y gente de razón*. Ed. INI- Siglo XXI. México.
- Benedict, Anderson (1993), *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo*, Ed. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires, Argentina.
- Berger, P. y Luckman, T. (1984), *La construcción social de la realidad*, Ed. Argentina, Amorrortu Editores.
- Bertaux, Daniel (1993), “Los relatos de vida en el análisis social”, en : Aceves Jorge (comp.), *Historia Oral, Instituto Mora y UAM*, pp. 136-148.

- \_\_\_\_\_ (1988), “El enfoque biográfico: su validez metodológica, sus potencialidades” en :Acuña Victor Hugo (comp.), *Historia oral e historias de vida, Cuadernos de Ciencias Sociales*, núm. 18, Costa Rica, Flacso, septiembre, pp. 6-80.
- Besserer, Federico (1999), “Estudios transnacionales y ciudadanía transnacional”, en: Gail Mummert (editor) *Fronteras fragmentadas*, CIDEM, El Colegio de Michoacán, pp. 215-238.
- Besserer, Federico y Michael Kearney (2006), *San Juan Mixtepec, una comunidad transnacional ante el poder clasificador y filtrador de las fronteras*, Colección de Estudios Transnacionales, Universidad Autónoma Metropolitana, México.
- Bhabha, Homi K. (2002), *El lugar de la cultura*. Ed. Manantial. Buenos Aires.
- Bourdieu, Pierre (2002), *Sociología y Cultura*, México, Ed. Grijalbo- CONACULTA.
- \_\_\_\_\_ (2002), “La juventud no es más que una palabra”, en: *Sociología y Cultura*, México, Ed. Grijalbo- CONACULTA, pp. 163-173.
- \_\_\_\_\_ (1997), “La ilusión biográfica”, en: *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Colección : Argumentos , Anagrama, Barcelona.
- \_\_\_\_\_ (1996), “La dominación masculina”, en: *La Ventana*, número 3, UADG, pp. 7-95.
- Cardoso de Oliveira, Roberto (1992), *Etnicidad y estructura social*. Ed. CIESAS, México.
- Cervantes Carso, Alejandro (1994), “Identidad de género de la mujer: tres tesis sobre su dimensión social”, en: *Frontera Norte*, Vol. 6, núm. 12, julio-diciembre, pp. 10-20.
- Clifford, Geertz (1982), *La interpretación de las culturas*. Ed. Gedisa, México.
- Coronel, Ortiz, Dolores (2006), “Zapotecos de los Valles Centrales”, en: *Pueblos Indígenas del México Contemporáneo*, CDI, México.
- Crenshaw, Kimberle Williams (2008), “Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color”, en: *The Feminist Philosophy Reader*. Eds. Alison Bailey and Chris Cuomo. New York: McGraw-Hill, pp. 279-309.
- Durand, Jorge y Massey Douglas S. (2003), *Clandestinos: Migración México- Estados Unidos en los albores del siglo XXI*, Universidad Autónoma de Zacatecas, Porrúa, México.

- Durand, Jorge (2007), *Braceros. Las miradas mexicana y estadounidense. Antología (1945- 1964)*, Ed. Porrúa. México.
- Edinger, Steven T. (2005), *Camino de Mixtepec: Historia de un pueblo en las montañas de la Mixteca y su encuentro con la economía norteamericana*, Ed. Asociación Cívica Benito Juárez, Fresno California, Estados Unidos.
- Escárcega, Sylvia y Stefano Varese (2004) (coord.), *La ruta mixteca* (Núm. 5) Colección La Pluralidad Cultural en México del Programa Universitario México Nación Multicultural, Coedición Programa Universitario México Nación Multicultural CEIICH-UNAM, México.
- Esquivel, Paloma (2012), [nota periodística en línea], “*Epithet that divides Mexicans is banned by Oxnard school district*”. Los Ángeles Times, 28 de mayo de 2012. Consultado el 15 de julio de 2012.  
<http://articles.latimes.com/2012/may/28/local/la-me-indigenous-derogatory-20120528>
- Feixa, Carlos (1993), *La joventut com a metàfora*, Barcelona: Generalitat de Catalunya, Departament de la Presidència, Secretaria General de Joventut.
- Ferraroti, Franco (1988), “Biografía y Ciencias Sociales”, en : *Historia oral e historias de vida*, op. cit. p. 81-96.
- Foucault, Michel (1986), *Historia de la Sexualidad 2*, Siglo XXI, México, pp.7-34.
- Fox, Jonathan y Gaspar Rivera-Salgado (2004) (coords.), “Introducción”, en: Fox y Rivera-Salgado (coords.), *Indígenas mexicanos migrantes en los Estados Unidos*. Ed. Porrúa, Universidad de Zacatecas y Universidad de California, Santa Cruz, México.
- Galindo, Carlos (2009), *Nosotros no cruzamos la frontera: los hijos estadounidenses de los migrantes mexicanos*, CONAPO, México.
- Gibson, Margaret, et. al (2004) (editora), *School Connections: U. S. Mexican Youth, Peers, and School Achievement*, New York, Teaches College Press.
- Giménez, Gilberto (2009), *Identidades Sociales*, Conaculta, Instituto Mexiquense de Cultura, México.
- \_\_\_\_\_ (2008), *Cultura, identidad y memoria. Materiales para una sociología de los procesos culturales en las franjas fronterizas*, en: Revista Frontera Norte, Vol. 21, núm. 41, enero –junio, México.
- \_\_\_\_\_ (2007), *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*, CONACULTA, Instituto Mexiquense de Cultura, México.

- \_\_\_\_\_ (2004), “*Culturas e identidades*”, en: *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 66, Número especial, octubre de 2004, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 77-99.
- \_\_\_\_\_ (2003), *El debate contemporáneo en torno al concepto de etnicidad*. *Rev. Cultura y representaciones sociales*, año 1, núm 1, septiembre, pp. 129- 144.
- Glick, Schiller Nina, Linda Basch y Cristina Blanc. Szantion (1992), “Transnationalism: A new Analytic Framework for Understanding Migration”, en: Glick-Schiller, Nina, Linda Basch y C. Santón Blanc (editoras) *Towards a Transnational perspective on Migration; Race, Class, Ethnicity and Nationalism Reconsidered*, Nueva York: Annals of the New York Academy of Science, Vol. 645, julio, pp. 1-24.
- Goffman, Erwing (1997), *La presentación de la persona en la Vida Cotidiana*. Ed. Amorrortu, Buenos Aires.
- \_\_\_\_\_ (1980), *Estigma. La identidad deteriorada*. Ed. Amorrortu- Buenos Aires.
- Goldring, Luin (1992), “La migración México- EUA y la transnacionalización del espacio político y social: perspectivas desde el México rural”, en: *Estudios Sociológicos*, X: 29, pp. 315- 340.
- Gonzales, Roberto G. (2009), “Vidas en espera: Los sueños universitarios de estudiantes indocumentados”, en: *College Board, Advocacy, Education comes first*.
- Guarnizo, Luis Eduardo y Michel Peter Smith (1999), “Las localizaciones del transnacionalismo”, en: Mummert, Gail (editora), *Fronteras Fragmentadas*, El Colegio de Michoacán, México, pp. 87-112.
- Gutiérrez Martínez, Daniel y Helene Balslev (2008) (coords.), *Revisitar la etnicidad. Miradas cruzadas en torno a la diversidad*. Ed. Siglo XXI, México.
- Hall, Stuart y Paul du Gay (2003) (comp.), *Cuestiones de identidad cultural*. Amorrortu Editores, Buenos Aires, Madrid.
- Hirai, Shinji (2009), *Economía política de la nostalgia. Un estudio sobre la transformación del paisaje urbano en la migración transnacional entre México y Estados Unidos*. Colección Estudios Transnacionales Universidad Autónoma Metropolitana, México.
- Huizar Murillo, Javier e Isidro Cerda (2004), “Migrantes mexicanos indígenas en el Censo del año 2000 en Estados Unidos: los indios hispanoamericanos”, en: Fox y Rivera-Salgado (2004) (coord.), *Indígenas mexicanos migrantes en los Estados Unidos*, Ed. Porrúa, Universidad de California, pp. 311- 334.

- Huntington, Samuel (2004), "El desafío Hispano", Letras Libres, Abril, México.
- Kearney, Michael (2008), "La doble misión de las fronteras como clasificadoras y como filtros de valor", en: Velasco Ortiz, Laura (coord.) *Migración, fronteras e identidades étnicas transnacionales*, COLEF, Porrúa, México, 2008. Pp. 79-116.
- \_\_\_\_\_ (2003), "Fronteras y límites del Estado y el Yo al final del imperio", en: Revista *Alteridades*, Vol. 13, núm. 25, UAM-I, México, pp. 47-62.
- \_\_\_\_\_ (1995), "The effect of transnational culture, economy, and migration on Mixtec identity in Oaxacalifornia", en: Michael P. Smith y Joe R. Feagin (editores), *The bubbling cauldron: race, ethnicity, and the urban crisis*, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, pp. 226- 243.
- Knudsen, S. (2005), "Intersectionality - A Theoretical Inspiration in the Analysis of Minority Cultures and Identities in Textbooks", en: *Presented at The Eighth International Conference On Learning And Educational media "caught in the web or lost in the textbook?"* Francia. En línea:  
[http://www.caen.iufm.fr/colloque\\_iartem/pdf/knudsen.pdf](http://www.caen.iufm.fr/colloque_iartem/pdf/knudsen.pdf)
- Lemus Brito, Roberto (2002), "Identidades juveniles y praxis divergente; acerca de las conceptualización de juventud", en: Nateras Domínguez (coord.) *Jóvenes, culturas e identidades urbanas*, Porrúa, UAM, México, pp. 43-60.
- Levine, Elaine (Editora) (2008), *La migración y los latinos en Estados Unidos. Visiones y conexiones*. UNAM, CISAN. México.
- Levitt, Peggy y Nina Glick Schiller (2004), "Conceptualizing Simultaneity: A Transnational Social Field Perspective on Society", en: *International Migration Review*, 38(145), pp. 595-629.
- \_\_\_\_\_ (2004), "Perspectivas internacionales sobre migración". Harvard University.
- Levitt, Peggy y Mary C. Waters (2002) (editoras), *Changing Face of Home: The Transitional Lives of the Second Generation*, New York: Russell Sage Foundation.
- Lewin Pedro (1999), "La gente de la lengua completa (yi nī'nanj nī'ñj). El grupo etnolingüístico triqui", en: *Configuraciones étnicas en Oaxaca: Perspectivas etnográficas para las autonomías*, Vol. I. Instituto Nacional Indigenista, México, pp. 213- 268.
- Lewin Fischer, Pedro y Fausto Sandoval Cruz (2007), "Triquis", en: *Pueblos Indígenas del México Contemporáneo*, CDI, México.

- López, Felipe H. y David Runsten (2004), “El trabajo de los mixtecos y los zapotecos en California: experiencia rural y urbana”, en: Fox y Gaspar Rivera (2004) (coords.), *Indígenas mexicanos migrantes en los Estados Unidos*. Ed. Porrúa. Universidad de California, pp. 277- 310.
- Luger, Pries (1997), “Migración laboral internacional y espacios sociales transnacionales: bosquejo teórico empírico”, en: Macías, S. y F. Herrera (coords), *Migración Laboral Internacional*, México, BUAP, pp. 17-53.
- Mallimaci, F. y Giménez, V. (2006), “Historia de vida y métodos biográficos”, en: I. Vasilachis, *Estrategias de investigación cualitativa*, Ed. Gedisa, Barcelona, pp. 175-212.
- Massey, Douglas S. (2008), “La racialización de los mexicanos en Estados Unidos: estratificación racial en la teoría y en la práctica”, en: *Revista Migración y Desarrollo* (Primer semestre), pp. 65-95.
- Massey, Douglas, *et, al* (2009), “Nuevos escenarios de la migración México-Estados Unidos. Las consecuencias de la guerra antiinmigrante, en: *Papeles de Población*, Vol. 15, Núm. 61, julio-septiembre, Universidad Autónoma del Estado de México, pp. 101-128.México
- McAdams, Dan P. (2011), *Narrative Identity*, Department of Human Development and Social Policy, Evanston.
- McCall, Leslie (2005), “The Complexity of Intersectionality” en: *Journal of Women in Culture and Society*. Noviembre de 2007. En línea:  
<http://www.journals.uchicago.edu/doi/pdf/10.1086/426800>
- Medina Carrasco, Gabriel (2000) (comp.), *Aproximaciones a la diversidad juvenil*, COLMEX, México.
- \_\_\_\_\_ (2009), *Juventud, territorios de identidad y tecnologías*, Colección: La Ciudad Universidad Autónoma de la ciudad de México, México.
- Mindek, Dubravka (2003), “Mixtecos”, en: *Pueblos Indígenas del México Contemporáneo*, CDI, México.
- Mines Richard, Sandra Nichols y David Runsten (2010), “Informe Final del Estudio de Trabajadores Agrícolas Indígenas (ETAI)”, para la California Endowment con colaboración de Asistencia Rural de California. Enero de 2010. Versión página web: [www.indigenousfarmworkers.org](http://www.indigenousfarmworkers.org)
- Paris Pombo, María Dolores (2011), *Intervención Institucional y Migración en la Región Triqui Baja*. Woodrow Wilson International Center for Scholars. Mexican Rural Development Research Reports, Reporte 20.



- \_\_\_\_\_ (2007), “Relatos de vida de mujeres indígenas en los Estados Unidos: subjetividades, género y migración”, en: Revista *Les Cahiers Alhim*, núm.14, Université de Paris VIII, Paris. En línea: <http://alhim.revues.org/index2362.html>
- \_\_\_\_\_ (2006), *Vida de una mujer indígena por los largos caminos de la Mixteca a California*, UAM-Xochimilco, México.
- Pérez Ruíz, Maya Lorena (2008) (coord.), *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina*. Ed. INAH, México.
- Pérez, William (2009), *We are Americans: Undocumented Students Pursuing the American Dream*, Ed. Stylus, Sterling, Virginia.
- Portes, Alejandro (2005), “La nueva nación latina: inmigración y la población hispana de los Estados Unidos”, en: *Reis. Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, núm. 116, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid, España, pp. 55-96.
- Portes, Alejandro y Ruben G. Rumbaut (2011), *Legados. La historia de la segunda generación inmigrante*, (2da edición en español), Ed. Centro de Estudios Migratorios del Instituto Nacional de Migración, Porrúa, México.
- \_\_\_\_\_ (2010), *América Inmigrante*. University of California. USA. Ed. Anthropos, Barcelona, España.
- \_\_\_\_\_ (2001) (editor), *Ethnicities. Children of Immigrant in America*, Ed. University of California, USA.
- Pries, Ludger (1999), “La migración internacional en tiempos de la globalización. Varios lugares a la vez”, en: *Aportes, Nueva Sociedad*, núm. 164, pp. 56- 68.
- Pujadas Muñoz, Juan José (1992), *El método biográfico, el uso de las historias de vida en las ciencias sociales*, en: Cuadernos Metodológicos, núm. 5, Madrid, CIS.
- Reguillo, Rossana (2003), “Jóvenes y estudios culturales. Notas para un balance reflexivo”, en: Valenzuela Arce, *Los estudios culturales en México*, Fondo de Cultura Económica, México, pp. 354- 379.
- Rex, John (2003), “Elementos esenciales de una teoría sistemática de las relaciones étnicas”, en: *Revista Estudios Sociológicos*, mayo-agosto, vol. XXI, numero 002, El Colegio de Mexico, México, pp. 243- 277.
- Ricoeur, Paul (1999), *Tiempo y narración. El tiempo narrado*. Ed. Siglo XXI, México.
- Ritzer, George (1993), *Teoría sociológica contemporánea*, (tercera edición), Ed. McGraw-Hill, México.

- Rodríguez, G. G., Gil, J. y García, E. (1999), “Tradición y enfoques en la investigación cualitativa” en: *Metodología de la investigación cualitativa*, Archidona: Aljibe, pp. 23-38.
- Rodríguez, Mariángela (1999), “La identidad nacional y su puesta en escena durante el 5 de mayo chicano”, en: Raúl Béjar, *La identidad nacional mexicana como problema político y cultural*, pp. 149-184.
- Rosaldo, Renato (1991), *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social*. Ed. Grijalbo. México, pp. 181- 198.
- Rubin, Gayle (1996), “El tráfico de mujeres” en: Marta Lamas (comp.), *El género: una construcción cultural de la diferencia sexual*, PUEG, Porrúa, pp. 35-96.
- Runsten, David y Michael Kearney (2004), “Encuesta sobre las redes de los pueblos oaxaqueños en la agricultura de California”, en: Escárcega y Varese (coords.), *La ruta mixteca* (Núm. 5), Colección: La Pluralidad Cultural en México del Programa Universitario México Nación Multicultural, Coedición Programa Universitario México Nación Multicultural CEIICH, UNAM, México, pp. 41- 76.
- Rumbaut, Rubén G. (2003), “Edades, etapas de la vida y cohortes generacionales: un análisis de las dos primeras generaciones de inmigrantes en Estados Unidos”, en: Children of Immigrants Longitudinal Study, CILS, Universidad de Princeton.
- Sánchez Gómez, Martha Judith (2008), “Procesos de identidad en diferentes contextos de destino. Oaxaqueños en Napa y Sonoma y en Los Ángeles, California”, en: Levine, Elaine (editora), *La migración y los latinos en Estados Unidos. Visiones y conexiones*. UNAM, CISAN, México, pp. 29-52.
- \_\_\_\_\_ (2007), “La importancia del sistema de cargos en el entendimiento de los flujos migratorios indígenas”, en: Ariza y Portes (coords.), *El país transnacional: migración mexicana y cambio social a través de la frontera*. INM-IISUNAM- Porrúa, México, pp. 349-382.
- \_\_\_\_\_ (2005), “Bibliografía y resúmenes sobre migración indígena” [En línea]. Consultado en julio de 2012;  
[http://www.cdi.gob.mx/index.php?id\\_seccion=1809](http://www.cdi.gob.mx/index.php?id_seccion=1809)
- \_\_\_\_\_ (2000), “Espacios y mecanismos de conformación de la identidad étnica en situaciones de alta movilidad territorial. Reflexiones preliminares con migrantes zapotecos”, en: Valenzuela Arce (coord.) *Decadencia y auge de las identidades*, COLEF, Plaza y Valdés, pp. 209- 230.

- Sánchez Serrano, Rolando (2004), “La observación participante como escenario y configuración de la diversidad de significados”, en: Tarrés (2004) (coord.), *Observar, escuchar y comprender. Sobre la tradición cualitativa en la investigación social*. FLACSO, El Colegio de México, México, México, pp. 97-134.
- Schütz, Alfred (1962), *El problema de la realidad social*. Ed. Amorrortu- Buenos Aires.
- \_\_\_\_\_ (1993), *La construcción significativa del mundo social. Introducción a la Sociología comprensiva*, Ed. Piados Básica Barcelona, España.
- Schütz, Alfred y Thomas Luckmann (1973), *Las estructuras del mundo de la vida*, (reimpresión 2001), Ed. Amorrortu- Buenos Aires.
- Scott, Joan (1996), “El género: una categoría útil para el análisis histórico”, en: Marta Lamas (comp.) *El género: una construcción cultural de la diferencia sexual*, Ed. PUEG- Porrúa, pp. 265-301.
- Sierra, F. (1998), “Función y sentido de la entrevista cualitativa en investigación social”, en: Cáceres (coord.), *Técnicas de Investigación en sociedad, cultura y comunicación*, México: Addison Wesley Longman, pp. 277-345.
- Smith, Michael Peter y Joe R. Feagin (1995) (editores), *The Bubbling Cauldron. Race, Ethnicity and the urban crisis*, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Stephen, Lynn (2007), *Transborder Lives. Indigenous Oaxacans in Mexico, California, and Oregon. Lynn Stephen*. Ed. Duke University Press, Carolina del Norte, Estados Unidos de América.
- \_\_\_\_\_ (1998), *Mujeres Zapotecas*, Instituto Oaxaqueño de las Culturas, Fondo Estatal para la Cultura y las Artes. México.
- Tajfel y Turner (1982), “The social identity theory of intergroup conflict”, en: *Social Psychology of Intergroup Relations*, Annual Reviews. Psychology.
- Tarrés, María Luisa (2004) (coord.), *Observar, Escuchar y comprender. Sobre la tradición cualitativa en la investigación social*, FLACSO, El Colegio de México, México.
- Thompson, Paul. (2005), “Historias de vida en el análisis del cambio social”, en: Vendrell Ferré, Joan, (compilador), *Teoría Social e historia. La perspectiva de la antropología social*, Instituto Mora, México, pp. 153-171.
- Todorov, Tzventan (1995), *La vida en común. Ensayo de antropología general*. Ed. Taurus. Madrid.
- Valenzuela Arce, José Manuel (2009), *El futuro ya fue. Socioantropología de l@s jóvenes en la modernidad*, COLEF/Casa Juan Pablos, México

- \_\_\_\_\_ (2000) (coord.), *Decadencia y auge de las identidades*, Ed. Colef y Plaza y Valdez. México.
- \_\_\_\_\_ (1998), *El color de las sombras. Chicanos, identidad y racismo*. Ed. Plaza y Valdez, México.
- Velasco Ortiz, Laura (2011), “Migración, género y etnicidad en la frontera México y Estados Unidos”, Ponencia del I Congreso GEFEDI, Universidad Nacional de Costa Rica, San José de Costa Rica.
- \_\_\_\_\_ (2008) (coord.), *Migración, fronteras e identidades étnicas transnacionales*, Ed. COLEF, Porrúa, Tijuana- Baja California, México.
- \_\_\_\_\_ (2005), *Desde que tengo memoria: Narrativas de identidad en indígenas migrantes*, México, COLEF, CONACULTA, FONCA, México.
- \_\_\_\_\_ (2004), “Un acercamiento al método tipológico en sociología”, en: Tarrés (2004) (coord.), *Observar, escuchar y comprender. Sobre la tradición cualitativa en la investigación social*. FLACSO, El Colegio de México, México, México, pp. 289- 326.
- \_\_\_\_\_ (2002), *El regreso de la comunidad: migración indígena y agentes étnicos: Los mixtecos en la frontera México- Estados Unidos*, COLMEX, COLEF, México.
- \_\_\_\_\_ (1998), “Identidad, cultura y territorio: una reflexión en torno a las comunidades transnacionales entre México y Estados Unidos”, en: *Región y Sociedad*, Vol. IX, núm, 15, El Colegio de Sonora, México.
- \_\_\_\_\_ (2010), “Migraciones indígenas mexicanas a Estados Unidos: un acercamiento a las etnicidades transnacionales”, en: Alba, *et.al* (2010) (coord.), *Los grandes problemas de México. Migraciones Internacionales III*, El Colegio de México, pp. 317
- Weber, Max (1964), *Economía y sociedad*. Ed. FCE, segunda edición, sexta reimpresión. México.
- Wieviorka, Michel (2004), “The Making of Differences”, en: *International Sociology*, vol. 19, núm 3, septiembre, pp. 281-297.

## **Referencias de internet:**

California Rural Legal Assistance, INC: [www.crla.org](http://www.crla.org)

Censo de Estados Unidos, 2010: [www.census.gov](http://www.census.gov)

Centro Binacional para el Desarrollo Indígena Oaxaqueño: [www.centrobinacional.org](http://www.centrobinacional.org)

Children of Immigrants Longitudinal Study (CILS), 1991-2006:  
<http://www.icpsr.umich.edu/icpsrweb/ICPSR/studies/20520>

Consortium on Race, Gender, and Ethnicity: <http://www.cрге.umd.edu>

Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI): [www.cdi.gob.mx](http://www.cdi.gob.mx)  
Indicadores Sociodemográficos de la Población Indígena, 200-2005, CDI,  
septiembre de 2006.

Frente Indígena de Organizaciones Binacionales (FIOB): <http://fiob.org/>  
FIOB Group Interview  
<http://www.youtube.com/watch?v=iy9IwpXf69U&feature=related>

Indigenous Mexicans in California Agriculture: [www.indigenousfarmworkers.org](http://www.indigenousfarmworkers.org).

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI): [www.inegi.org.mx](http://www.inegi.org.mx).  
Perspectiva estadística, Oaxaca, INEGI, Marzo 2012.

## **Entrevistas citadas.**

Chávez, José Eduardo [entrevista], 2012, realizada por María Eugenia Hernández Morales, Madera, California, Estados Unidos.

Cruz, Cresencia [entrevista], 2012, realizada por María Eugenia Hernández Morales, Madera, California, Estados Unidos.

Dionet, Martha, [entrevista], 2012, realizada por María Eugenia Hernández Morales, Madera, California, Estados Unidos.<sup>199</sup>

Guzmán, Raymundo, [entrevista], 2012, realizada por María Eugenia Hernández Morales, Fresno, California, Estados Unidos.

León Ramírez, Fidel, [entrevistas], 2012, realizadas por María Eugenia Hernández Morales, Madera, California, Estados Unidos.

Mejía, Elsa, [entrevista], 2012, realizada por María Eugenia Hernández Morales, Madera, California, Estados Unidos.

Martínez, Rachel, [entrevista], 2012, realizada por María Eugenia Hernández Morales, Madera, California, Estados Unidos.<sup>200</sup>

Martínez, David, [entrevistas], 2012, realizadas por María Eugenia Hernández Morales, Madera, California, Estados Unidos.

Martínez, Sarait, [entrevistas], 2012, realizadas por María Eugenia Hernández Morales, Fresno, California, Estados Unidos.

Mendoza, Ana María, [entrevistas], 2012, realizadas por María Eugenia Hernández Morales, Madera, California, Estados Unidos.

Mendoza, Armida, [entrevista], 2012, realizada por María Eugenia Hernández Morales, Madera, California, Estados Unidos.

Mendoza, Katherin, [entrevista], 2012, realizada por María Eugenia Hernández Morales, Madera, California, Estados Unidos.

Mendoza, Minerva, [entrevista], 2012, realizada por María Eugenia Hernández Morales, Madera, California, Estados Unidos.

Pérez, Juanita, [entrevista], 2012, realizada por María Eugenia Hernández Morales, Fresno, California, Estados Unidos.

---

<sup>199</sup> *Seudónimo.*

<sup>200</sup> *Seudónimo.*

Santiago, Ramírez Juan, [entrevistas], 2012, realizadas por María Eugenia Hernández Morales, Madera, California, Estados Unidos.

Santiago, Lucia, [entrevista], 2012, realizada por María Eugenia Hernández Morales, Madera, California, Estados Unidos.

Ventura, Angie, [entrevista], 2012, realizada por María Eugenia Hernández Morales, Fresno, California, Estados Unidos.<sup>201</sup>

Ventura, Eligio, [entrevistas], 2012, realizadas por María Eugenia Hernández Morales, Fresno, California, Estados Unidos.

Villegas, Ventura Miguel, [entrevista], 2012, realizada por María Eugenia Hernández Morales, Fresno, California, Estados Unidos.

---

<sup>201</sup> *Seudónimo.*

## ANEXOS

**CUADRO 1.  
PERFIL GENERAL DE LAS Y LOS JÓVENES ENTREVISTADOS**

Caso	Nombre	Sexo	Edad	Año de nac.	Lugar de nac.	Idiomas	Origen étnico	Origen de los padres	Estatus legal	Edad de llegada a EU	Estado civil	Escolaridad	Ocupación	Agrupaciones
1	Elsa Mejía	M	23	1988	Fresno	Español inglés	Mixteco	Santa María Tindú (madre) y Guadalupe de Ramírez (padre)	Ciudadano	Nacida	Soltera	Periodismo en CSU Fresno	Reportera del periódico <i>Madera Tribune</i>	FIOB
2	Katherin Mendoza	M	19	1992	Madera	Español inglés	Mixteco	San Mateo Tunuchi	Ciudadana	Nacida	Soltera	Ciencias Ambientales en UC Davis	En vacaciones trabaja en el campo en Madera	Ninguno
3	Eligio Ventura	H	21	1990	Fresno	Español inglés	Mixteco	San Miguel Cuevas	Ciudadano	Nacido	Soltero	<i>Fresno City College</i>	Ninguna	Autónomos
4	Angie Ventura*	M	20	1991	Selma	Mixteco Español inglés	Mixteco	San Miguel Cuevas	Ciudadana	Nacida	Soltera	Maestra en la CSU Fresno	En vacaciones trabaja en el campo	Ninguno
5	Juanita Pérez	M	25	1986	Fresno	Español inglés	Mixteco	San Miguel Cuevas	Ciudadana	Nacida	Soltera	<i>Fresno City College</i>	Ninguna	Ninguno



**CUADRO 1. [2]**  
**PERFIL GENERAL DE LAS Y LOS JÓVENES ENTREVISTADOS** (*Continuación*)

Caso	Nombre	Sexo	Edad	Año de nac.	Lugar de nac.	Idiomas	Origen étnico	Origen de los padres	Estatus legal	Edad de llegada a EU	Estado civil	Escolaridad	Ocupación	Agrupaciones
6	Cresencia Cruz	M	25	1986	Madera	Español inglés	Mixteco	San Mareo Tunuchi	Ciudadana	Nacida	Soltera	Maestría en Terapia Familiar en SDSU	Ninguna	FIOB
7	Armida Mendoza	M	22	1990	Madera	Español inglés	Mixteco	San Mateo Tunuchi	Ciudadana	Nacida	Soltera	Ciencias Políticas en la UC Santa Bárbara	Asiste en educación	Ninguno
8	Ana María Mendoza Santiago	M	25	1986	San Mateo Tunuchi	Español inglés	Mixteco	San Mateo Tunuchi	Residente	4	Casada	Periodismo y Ciencia Política en CSU Fresno	Periódico y cuida de sus dos hijos	ECO CBDIO
9	Miguel Villegas Ventura “Boligrafo”	H	22	1989	San Miguel Cuevas	Mixteco Español inglés	Mixteco	San Miguel Cuevas	Residente	7	Soltero	<i>Fresno City College</i>	CBDIO	Autónomos CBDIO FIOB
10	Minerva Mendoza	M	21	1990	Santa María Tindú	Español inglés	Mixteco	Santa María Tindú	Residente	10	Soltera	Psicología en la CSU Fresno	<i>Pan Valley Institute</i>	ECO FIOB

**CUADRO 1. [3]**  
**PERFIL GENERAL DE LAS Y LOS JÓVENES ENTREVISTADOS** (*Continuación*)

Caso	Nombre	Sexo	Edad	Año de nac.	Lugar de nac.	Idiomas	Origen étnico	Origen de los padres	Estatus legal	Edad de llegada a EU	Estado civil	Escolaridad	Ocupación	Agrupaciones
11	Martha Dionet *	M	22	1989	Oaxaca	Español inglés	Mixteco	Oaxaca	Residente	13	Soltera	Comenzó a estudiar el nivel <i>high school</i> en Madera, aun no concluye	Empacadora de almendras	Ninguno
12	Raymundo Guzmán “Mixteko”	H	21	1990	San Miguel Cuevas	Mixteco Español inglés	Mixteco	San Miguel Cuevas	Sin documentos	3	Soltero	Terminó la <i>high school</i> en Fresno	Jornalero agrícola	Autónomos
13	José Eduardo Chávez	H	18	1992	Distrito Federal	Español inglés	Mixteco	Santiago Yosondúa	Sin documentos	8	Soltero	Terminó la <i>high school</i> en Madera	Trabaja en el campo, y fotógrafo	ECO CYVA
14	Fidel León Ramírez	H	22	1989	Santa María Yucunicoco	Mixteco Español inglés	Mixteco	Santa María Yucunicoco	Sin documentos	11	Divorciado	Comenzó a estudiar el nivel <i>high school</i> en Madera, aun no concluye	Jornalero agrícola	FIOB
15	Rachel Martínez *	M	22	1990	San Martín Itunyoso	Triqui Español inglés	Triqui	San Martín Itunyoso	Sin documentos	3	Unión Libre	Comenzó a estudiar el nivel <i>high school</i> , aun no concluye	Se hace cargo de sus hijas y sus hermanos	ninguno

**CUADRO 1.**  
**PERFIL GENERAL DE LAS Y LOS JÓVENES ENTREVISTADOS (Final)**

Caso	Nombre	Sexo	Edad	Año de nac.	Lugar de nac.	Idiomas	Origen étnico	Origen de los padres	Estatus legal	Edad de llegada a EU	Estado civil	Escolaridad	Ocupación	Agrupaciones
16	David Martínez	H	19	1992	San Martín Itunyoso	Triqui español inglés	Triqui	San Martín Itunyoso	Sin documentos	7	Soltero	Madera Community College	Jornalero agrícola para pagar sus estudios	CVYA
17	Sarait Martínez	M	26	1986	Ayoquezco de Aldama	Español inglés	Zapoteco	Ayoquezco de Aldama	Residente	16	Soltera	Maestría en Política Pública en la CSU Fresno	Trabaja en el CBDIO	Autónomos ECO CBDIO FIOB
18	Juan Santiago Ramírez	H	23	1988	Coateca Altas	Zapoteco español inglés	Zapoteco	Coatecas Altas	Sin documentos	11	Soltero	Ciencias Políticas en la CSU Fresno	Empresa de Servicios Eléctricos	Comité de Coatecas Altas ECO CVYA FIOB Radio Bilingüe
19	Lucia Santiago	M	20	1992	Coateca Altas	Zapoteco español	Zapoteco	Coatecas Altas	Sin documentos	14	Soltera	Sexto de primaria en México	Jornalera agrícola	Comité de Coatecas Altas

Fuente: Elaboración propia con base en los relatos de vida de las y los jóvenes, realizados en Madera y Fresno, California, Estados Unidos, en los meses de enero y febrero de 2012.

**CUADRO 2.  
COMUNIDADES DE ORIGEN ÉTNICO EN OAXACA**

COMUNIDAD	MUNICIPIO	DISTRITO	REGIÓN	N= 19
Santa María Tindú	Tezoatlán de Segura y Luna	Huajuapán de León	Mixteca	2
San Mateo Tunuchi	San Sebastián Tecomaxtlahuaca	Juxtlahuaca	Mixteca	4
Santa María Yucunicoco	Santiago Juxtlahuaca	Juxtlahuaca	Mixteca	1
San Miguel Cuevas	Santiago Juxtlahuaca	Juxtlahuaca	Mixteca	6
Santiago Yosondúa	Santiago Yosondúa	Tlaxiaco	Mixteca	1
San Martín Itunyoso	San Martín Itunyoso	Tlaxiaco	Mixteca	2
Coatecas Altas	Coatecas Altas	Ejutla de Crespo	Valles Centrales	2
Ayoquezco de Aldama	Ayoquezco de Aldama	Zimatlán	Valles Centrales	1

Fuente: Elaboración propia con base en los relatos de vida de las y los jóvenes, realizados en Madera y Fresno, California, Estados Unidos, en los meses de enero y febrero de 2012.

**CUADRO 3.  
AGRUPACIONES EN DONDE LAS Y LOS JÓVENES PARTICIPAN**

SIGLAS	ORGANIZACIONES
<b>FIOB</b>	<b>Frente Indígena de Organizaciones Binacionales</b> Es una agrupación que conjunta esfuerzos para superar los problemas económicos, políticos, sociales y culturales de las y los indígenas migrantes en los Estados Unidos. Documentos Básicos, FIOB, julio de 2008.
<b>Autónomos</b>	“Grupo de jóvenes preservando la cultura, lenguaje indígena con igualdad, orgullo, y respeto en nuestras comunidades”.
<b>ECO</b>	<b>Equipo de Cronistas Oaxacalifornianos.</b> En este grupo colaboran junto con académicos de la Universidad de California en Santa Cruz, en un proyecto piloto de investigación sobre el compromiso cívico de jóvenes de origen indígena, centrándose en el acceso a la educación.
<b>CBDIO</b>	<b>Centro Binacional para el Desarrollo Indígena Oaxaqueño</b> Promueve la participación cívica, y el desarrollo económico, social y cultural de las comunidades indígenas, oaxaqueñas en Estados Unidos.
<b>CVYA</b>	<b>Central Valley Youth Association</b> “Visionamos una sociedad joven que busque objetivos para la población poniendo todo su potencial y talento en las actividades que realicen”.
<b>Radio Bilingüe</b>	“Cadena de Radio de la Comunidad Latina” con importante presencia en Estados Unidos”.
<b>Comité del Pueblo de Coatecas Altas</b>	Organizado por los inmigrantes que viven en Madera para organizar la fiesta patronal de “San Juan Evangelista” de la comunidad de Coatecas Altas.

Fuente: Elaboración propia con base en los relatos de vida de las y los jóvenes, realizados en Madera y Fresno, California, Estados Unidos, en los meses de enero y febrero de 2012.

**CUADRO 4.  
TIPOLOGÍA DE COHORTES GENERACIONALES EN ESTADOS UNIDOS**

COHORTE GENERACIONAL	EDADES	CONCEPTO
2.5	0	Un progenitor nacido en el extranjero y uno nacido en Estados Unidos.
2	0	Nacimiento / Descendientes de dos padres extranjeros
1.75	0-5	Niñez temprana (Llegaron a EU como niños pre-escolares)
1.5	6-12	Niñez intermedia
1.25	13-17	Adolescencia
	18-24	Transición a la edad adulta
1 (Nacidos fuera de Estados Unidos)	25-34	Edad adulta temprana
	35-54	Edad adulta intermedia
	55 en adelante	Edad adulta avanzada

Fuente: Rumbaut, Ruben G. (2003) "Edades, etapas de la vida y cohortes generacionales: un análisis de las dos primeras generaciones de inmigrantes en Estados Unidos", Universidad de Princeton. Estudio Children of Immigrants Longitudinal Study – CILS. Elaboración propia.

**CUADRO 5.  
OPERACIONALIZACIÓN DE LOS CONCEPTOS**

CONCEPTO	DIMENSIONES	COMPONENTES	INDICADORES
<p align="center"><b>DIFERENCIA CULTURAL</b></p>	<p align="center"><b>A) ORIGEN ÉTNICO</b></p>	<p align="center"><b>1. LUGAR DE ORIGEN</b></p>	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Lugar de nacimiento de los progenitores (padre y madre)</li> <li>2. Edad de llegada de los progenitores a EU (padre y madre)</li> <li>3. Estatus migratorio de los progenitores (padre y madre)</li> <li>4. Lugar de nacimiento de el/la joven</li> <li>5. Significado del lugar de origen</li> <li>6. Valoración asignada al lugar de origen</li> <li>7. Diferencia</li> <li>8. Género</li> </ol>
		<p align="center"><b>2. LENGUA</b></p>	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Lengua del <i>self</i></li> <li>2. Lengua de los padres</li> <li>3. Uso de la lengua               <ol style="list-style-type: none"> <li>3.1 Familia</li> <li>3.2 Escuela</li> <li>3.3 Trabajo</li> </ol> </li> <li>4. Significado de la lengua indígena</li> <li>5. Valoración de la lengua indígena</li> <li>6. Diferencia</li> <li>7. Género</li> </ol>

**CUADRO 5. [2]**  
**OPERACIONALIZACIÓN DE LOS CONCEPTOS** *(Continuación)*

CONCEPTO	DIMENSIONES	COMPONENTES	INDICADORES
<b>DIFERENCIA CULTURAL</b>	<b>A) ORIGEN ÉTNICO</b>	<b>3. VÍNCULOS PARENTALES (FAMILIA)</b>	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Total de integrantes de la familia</li> <li>2. Tamaño de la familia</li> <li>3. Año de llegada de la familia</li> <li>4. Tipo de familia (nuclear o extensa)</li> <li>5. Visitas a la familia en el lugar de origen</li> <li>6. Envío de remesas</li> <li>7. Comunicaciones frecuentes</li> <li>8. Festejos en lo que acompaña a la familia (fiestas patronales, compromisos comunitarios)</li> <li>9. Redes sociales</li> <li>10. Significado de los vínculos parentales</li> <li>11. Valoración de vínculos parentales</li> <li>12. Diferencia</li> <li>13. Género</li> </ol>
		<b>4. VIDA COMUNITARIA</b>	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Fiestas patronales</li> <li>2. Usos y costumbres</li> <li>3. Sistema de cargos</li> <li>4. Tequio</li> <li>5. Religión</li> <li>6. Significado de la vida comunitaria</li> <li>7. Valoración de la vida comunitaria</li> <li>8. Diferencia</li> <li>9. Género</li> </ol>

**CUADRO 5. [3]**  
**OPERACIONALIZACIÓN DE LOS CONCEPTOS** *(Continuación)*

CONCEPTO	DIMENSIONES	COMPONENTES	INDICADORES
<b>DIFERENCIA CULTURAL</b>	<b>B) CATEGORIZACIÓN SOCIAL</b>	<b>1. RELACIONES SOCIALES</b>	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Comparación con sus ancestros y padres</li> <li>2. Similitud con los ancestros y padres</li> <li>3. Valoración de los ancestros y padres</li> <li>4. Diferencia con los ancestros y padres</li> <li>5. Relaciones sociales con los contemporáneos (amigos, vecinos, conocidos)</li> <li>6. Relaciones con sus contemporáneos en espacios específicos de interacción</li> <li>7. Similitud con los contemporáneos</li> <li>8. Comparación con los contemporáneos</li> <li>9. Discriminación</li> <li>10. Significado de las relaciones sociales con sus contemporáneos</li> <li>11. Valoración de los contemporáneos</li> <li>12. Diferencia con los contemporáneos</li> <li>13. Género</li> </ol>
	<b>C) PRÁCTICAS SOCIALES</b>	<b>1. PRÁCTICAS CULTURALES</b>	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Participación en actividades culturales</li> <li>2. Festividades y Fiestas patronales</li> <li>3. Tequio</li> <li>4. Usos y costumbres</li> <li>5. Significado de las prácticas culturales</li> <li>6. Valoración de las prácticas culturales</li> <li>7. Diferencia</li> <li>8. Género</li> </ol>



**CUADRO 5. [4]  
OPERACIONALIZACIÓN DE LOS CONCEPTOS (Continuación)**

CONCEPTO	DIMENSIONES	COMPONENTES	INDICADORES
<b>DIFERENCIA CULTURAL</b>	<b>C) PRÁCTICAS SOCIALES</b>	<b>2. PRÁCTICAS RELIGIOSAS</b>	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Participación en actos religiosos</li> <li>2. Asistencia a espacios religiosos (iglesia, templo)</li> <li>3. Creencias religiosas</li> <li>4. Significado de las prácticas religiosas</li> <li>5. Valoración de las prácticas religiosas</li> <li>6. Diferencia</li> <li>7. Género</li> </ol>
		<b>3. PRÁCTICAS POLÍTICAS</b>	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Participación en organizaciones comunitarias asociadas al lugar de origen (clubes, comité de paisanos)</li> <li>2. Adscripción a movimientos sociales indígenas</li> <li>3. Participación en organizaciones en general (sindicatos, ong´s, ecologistas estudiantiles)</li> <li>4. Activismo político (mítines, protestas, asambleas, medios de comunicación)</li> <li>5. Significado de las prácticas políticas</li> <li>6. Valoración de las prácticas políticas.</li> <li>7. Diferencia</li> <li>8. Género</li> </ol>

**CUADRO 5. [5]**  
**OPERACIONALIZACIÓN DE LOS CONCEPTOS** *(Continuación)*

CONCEPTO	DIMENSIONES	COMPONENTES	INDICADORES
<b>DIFERENCIA ÉTNICA</b>	<b>D) SENTIDO DE PERTENENCIA</b>	<b>ATRIBUTOS PARTICULARIZANTES</b>	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Vínculos con el lugar de origen</li> <li>2. Vínculos en su vida cotidiana con sus contemporáneos</li> <li>3. Apego a objetos materiales</li> <li>4. Red de personas entrañables (amigos, relaciones afectivas, involucramiento emocional)</li> <li>5. Significado del sentido de pertenencia</li> <li>6. Valoración al sentido de pertenencia</li> <li>7. Auto- adscripción</li> <li>8. Sentido de identidad</li> <li>9. Significado del sentido de identidad</li> <li>10. Diferencia del sentido de identidad con sus contemporáneos</li> <li>11. Experiencias de discriminación</li> <li>12. Expectativas y planes a futuro</li> <li>13. Género</li> </ol>

**CUADRO 5. [6]**  
**OPERACIONALIZACIÓN DE LOS CONCEPTOS** (*Continuación*)

CONCEPTO	DIMENSIONES	INDICADORES
<b>DIFERENCIA CULTURAL</b>	<b>A) CURSO DE VIDA</b>	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Organización del tiempo en los espacios de vida actuales               <ol style="list-style-type: none"> <li>1.1 Familia</li> <li>1.2 Escuela</li> <li>1.3 Trabajo</li> </ol> </li> <li>2. Significado de la etapa de la juventud</li> <li>3. Valoración de la etapa</li> <li>4. Diferencia</li> <li>5. Género</li> </ol>
	<b>B) PRÁCTICAS DIVERGENTES</b>	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Estilos de vida y hábitos de consumo               <ol style="list-style-type: none"> <li>1.1 Música</li> <li>1.2 Cine y literatura</li> <li>1.3 Formas de vestir</li> <li>1.4 Actividades deportivas</li> <li>1.5 Hábitos de consumo</li> </ol> </li> <li>2. Asociación a grupos juveniles (deportivos, ecologistas, apoyo comunitario, profesionales, musicales, estudiantiles, bandas)</li> <li>3. Uso de medios de comunicación (internet, televisión, cine, teléfono, radio)</li> <li>4. Uso de la lengua (familia, escuela, trabajo, barrio)</li> <li>5. Actividades de ocio y recreación</li> <li>6. Círculos sociales</li> <li>7. Significado de las prácticas</li> <li>8. Valoración de las prácticas divergentes</li> <li>9. Diferencia</li> <li>10. Género</li> </ol>

**CUADRO 5.**  
**OPERACIONALIZACIÓN DE LOS CONCEPTOS** *(Final)*

CONCEPTO	DIMENSIONES	INDICADORES
<b>GÉNERO</b>	<b>A) RELACIONES DE PODER</b>	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. División sexual del trabajo (roles asignados a las mujeres y roles asignados a los hombres)</li> <li>2. Relaciones de autoridad y toma de decisiones en la familia, escuela, trabajo.</li> <li>3. Obligaciones de el/la joven familia, escuela, trabajo, barrio.</li> <li>4. Tipo de empleos</li> <li>5. Oportunidades para estudiar frente a otros miembros de la familia</li> <li>6. Relaciones conyugales</li> <li>7. Visión de la maternidad y paternidad</li> <li>8. Acceso a la tecnología</li> <li>9. Significado del género</li> <li>10. Valoración del género</li> <li>11. Diferencia</li> </ol>

Fuente: Elaboración propia para la realización del relato de vida a las y los jóvenes en Madera y Fresno, California, Estados Unidos, 2012.

La autora es Licenciada en Ciencias Sociales y Sociología Rural por el Instituto de Investigaciones Sociológicas de la Universidad Autónoma “Benito Juárez” de Oaxaca. Ha colaborado en diferentes proyectos de investigación vinculados a los temas de migración transnacional indígena y juventud. Egresada de la Maestría en Estudios Culturales de El Colegio de la Frontera Norte.

Correo electrónico: [marouhdez@gmail.com](mailto:marouhdez@gmail.com)

*© Todos los derechos reservados. Se autorizan la reproducción y difusión total o parcial por cualquier medio, indicando la fuente.*

Forma de citar:

Hernández, Morales María Eugenia (2012), “OaxAmericans”:

La construcción de la identidad étnica en las y los jóvenes de origen indígena de Oaxaca en Madera y Fresno, California, Estados Unidos. Tesis de Maestra en Estudios Culturales, El Colegio de la Frontera Norte A.C. Tijuana, B.C., México, 178 pp.

