

La etnicidad cuestionada: Ancestralidad en las hijas e hijos de inmigrantes indígenas oaxaqueños en Estados Unidos

María Eugenia HERNÁNDEZ MORALES
Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa
Laura VELASCO ORTIZ
El Colegio de la Frontera Norte

RESUMEN

Este artículo analiza el dilema identitario y de pertenencia en los hijos de inmigrantes indígenas oaxaqueños en Estados Unidos, a través del estudio de tres dimensiones de la ancestralidad: el lugar de origen, la vida comunitaria y la lengua indígena. El artículo documenta distintos cursos del proceso de etnización entre jóvenes de origen mixteco, zapoteco y triqui, nacidos o crecidos en Estados Unidos; metodológicamente se basa en tres talleres con activistas del Frente Indígena de Organizaciones Binacionales (FIOB) y en veinte entrevistas en profundidad. Los hallazgos muestran que cada una de las dimensiones analizadas tiene un papel distinto en la construcción identitaria de acuerdo con ciertos factores como la escolaridad, el aprendizaje del idioma inglés y la participación política o comunitaria de estos jóvenes.

Palabras clave: 1. migración indígena, 2. etnicidad transnacional, 3. California, 4. diferencia cultural, 5. jóvenes.

Questioned Ethnicity: Ancestrality in the Children of Indigenous Oaxacan Immigrants in the United States

ABSTRACT

This article analyzes the dilemma of identity and belonging in the children of Oaxacan indigenous immigrants in the United States, through the study of three dimensions of ancestry: the place of origin, community life and the indigenous language. The article documents various courses of the ethnicization process among young mixtec, zapotec and triqui, born or grown in the United States; methodologically is based on three workshops with activists of the Indigenous Front of Binational Organizations (FIOB) and twenty in-depth interviews. The findings show that each of the dimensions analyzed has a different role in the construction of identity according to certain factors such as schooling, English language and political or community participation of young people.

Keywords: 1. indigenous migration, 2. transnational ethnicity, 3. California, 4. cultural difference, 5. youth.

Introducción

El objetivo de este trabajo es analizar el dilema identitario y de pertenencia que viven los hijos de migrantes indígenas oaxaqueños asentados en Estados Unidos, a través del estudio de la construcción de la ancestralidad como fuente de identidad. La relevancia del tema reside en las bases culturales de los procesos de incorporación de los inmigrantes de condición subnacional en los países de origen, y en los mecanismos para la continuidad de una indigeneidad más allá de su pertenencia nacional. Esto es lo que en otros trabajos ha sido llamado la etnicidad transnacional (Velasco, 2014), y es analizada con jóvenes de la generación 1.5, quienes llegaron en la niñez, y segunda generación, quienes nacieron en Estados Unidos (Portes y Rumbaut, 2011), residentes en California. El concepto de ancestralidad denota un proceso relacional con el origen que condensa: el lugar físico y social como territorio de los ancestros; la vida comunitaria, en particular el sistema de cargos y el tequio; y la lengua indígena. A la vez, estas tres dimensiones constituyen ejes de identidad cultural en una dialéctica de adscripción y diferencia para estos jóvenes.

El artículo se basa en el trabajo de campo con hijos de migrantes mixtecos, zapotecos y triquis en Madera y Fresno, California (Hernández, 2012), y se complementa con los talleres focales realizados con jóvenes activistas en el seno del Frente Indígena de Organizaciones Binacionales (FIOB) (Romero-Hernández *et al.*, 2013). Se intenta delinear algunos de los dilemas identitarios que les plantea la incorporación a la nueva sociedad, ya sea que estos jóvenes hayan nacido o crecido en Estados Unidos, y que expresa la ambivalencia y doble conciencia señalada por Gilroy (1993).

El significado de *ser indígena* cobra otras connotaciones en una configuración nacional donde lo étnico está asociado al origen nacional de los migrantes (Verdery, 1994). Es importante aclarar que estos descendientes de indígenas hispanoamericanos viven un contexto político, marcado por la vitalidad de las organizaciones de indígenas migrantes, que no existía antes de la década de 1980 en el estado de California (Velasco, 2005), además del movimiento latino promigrante y de los *Dreamers*.

Para lograr el objetivo, primero se presenta la descripción de la migración indígena oaxaqueña a Estados Unidos. Después se aborda el contexto regional del lugar de destino en California donde se asentaron las familias migrantes y creció la nueva generación. Finalmente, son descritos y analizados los resultados de campo en torno a las dimensiones de lo que llamamos ancestralidad: el lugar de origen, la vida comunitaria y la lengua indígena.

Ancestralidad y migraciones indígenas oaxaqueñas a Estados Unidos

En el año 2010, en Estados Unidos la población latina alcanzó 16.3 por ciento con un incremento de 3.8 por ciento, respecto del año 2000. La migración indígena latinoamericana se refleja en el crecimiento del tamaño de la población india hispanoamericana en Estados Unidos. Según el censo estadounidense en el año 2000 había 407 073 indígenas latinos y en 2010 aumentó a 685 150, con un crecimiento notable en Texas y el estado de Nueva York (U.S. Census Bureau, 2000, 2010, citados en Fox, 2013:26).

Las migraciones indígenas en México no constituyen un fenómeno nuevo. Los desplazamientos desde localidades rurales e indígenas son antiguos, con patrones diferenciados de acuerdo con los distintos momentos históricos del país. En comparación con las migraciones mestizas, las indígenas oaxaqueñas poseen un patrón ancestral de desplazamientos por los antiguos territorios indígenas con fronteras distintas a las establecidas en la colonia española (Carmagnani, 1988) y después por el Estado mexicano.

En el siglo XX, en el marco del Estado moderno, la visibilidad de las migraciones indígenas ha dependido de las clasificaciones nacionales de los migrantes y la subsunción del indígena en la categoría de campesino, como lo señala Weber (2008). En la década de 1940, con la industrialización y urbanización mexicana, miles de comunidades indígenas experimentaron desplazamientos masivos hacia los centros urbanos más importantes del país, como el Distrito Federal y hacia zonas agrícolas industriales como Sinaloa, Sonora o Baja California. Simultáneamente, el Programa Bracero dirigió en la misma época el flujo indígena hacia California y Texas en Estados Unidos. Décadas más tarde, la ley de inmigración de Estados

Unidos creada en 1986 (el *Acta de Control y Reforma de Inmigración*, IRCA, por sus siglas en inglés),¹ tuvo un papel relevante en la movilidad legal, el asentamiento y la reunificación familiar entre los migrantes indígenas, principalmente los dedicados a actividades agrícolas. A principios de la década de 1990, 75 por ciento de la población oaxaqueña en California estaba empleada en la agricultura. A diferencia de los migrantes mestizos, para los indígenas tal amnistía facilitó la movilidad transfronteriza y lentamente la reunificación familiar (Runsten y Kearney, 2004). Fue en esos años cuando los migrantes oaxaqueños (mixtecos y zapotecos) beneficiados por la amnistía se llevaron consigo a sus hijos pequeños, y dieron luz a nuevos descendientes en territorio de Estados Unidos.

En 1991 se encontró que en las zonas rurales de California, del total de población oaxaqueña: 61 por ciento eran hombres adultos; 17.3 por ciento mujeres adultas; y 21.7 por ciento niños (Runsten y Kearney, 2004). Lo cual señala que ya había una migración familiar o bien una primera generación de niños creciendo en Estados Unidos. La amnistía de 1986 no benefició a todos los miembros de las familias migrantes indígenas, por lo cual quienes tenían residencia o ciudadanía apoyaron el flujo de parientes hacia Estados Unidos en condición de indocumentados, lo cual explica las condiciones legales diferenciadas al interior de una familia. Algunos jóvenes, quienes llegaron al país siendo niños, no cuentan con documentos que les permitan tener una estancia legal y viven en la incertidumbre de ser deportados. Una parte espera regularizar su situación migratoria con la reforma *DREAM Act*²; y otros han sido beneficiados con la *Acción Diferida*.³

¹ *Immigrant Reform and Control Act* (IRCA).

² *La Ley de Desarrollo, Respaldo y Educación para Extranjeros Menores*, el *Acta de los Sueños* (*DREAM Act*, por sus siglas en inglés, 2001), tiene por objetivo permitir a los jóvenes inmigrantes sin documentos que llegaron a Estados Unidos en la infancia, obtener el estatus de residentes permanentes.

³ *La Acción Diferida* (*Deferred Action for Childhood Arrivals*, DACA, por sus siglas en inglés, 2012) establece que durante un período de dos años, y sujeto a renovación, los jóvenes pueden acceder a un empleo e incluso tener una licencia de conducir, lo cual no implica un estatus legal. Recientemente se anunció la acción diferida para padres DAPA (*Deferred Action for Parents of Americans and Lawful Permanent Residents*), la cual dará permisos de trabajo a más de cuatro millones de inmigrantes, entre ellos jóvenes trabajadores que no cuentan con documentos y padres que tienen hijos nacidos en Estados Unidos.

La vida de estos jóvenes oscila entre ser parte de la sociedad estadounidense, ya sea alejándose culturalmente de sus padres o bien reivindicando su origen étnico en medio de la discriminación en los lugares de llegada, a veces creando estrategias de reconstrucción ambigua del yo, como lo ha documentado Vargas (2014) para el caso de los jóvenes indígenas de los valles centrales en California. El proceso de etnización en Estados Unidos está definido por un complejo sistema de clasificación y jerarquización étnico-racial con base en el origen nacional y el color de piel. Los indígenas mexicanos, al migrar a Estados Unidos, viven un doble proceso de etnización. De un sistema dicotomizado entre mestizos e indígenas en México, pasan a un sistema étnico que los convierte en hispanos o latinos y *de color* en Estados Unidos, al igual que a otros inmigrantes de origen mexicano y latinoamericano. Pero, a la vez, ese proceso de reetnización tiene el rostro del apego y adscripción al origen en un ambiente de discriminación y exclusión que condiciona los términos de su incorporación.

En las últimas décadas dominan dos aproximaciones en el estudio del proceso de incorporación de la 1.5 y segunda generación. Por un lado la asimilacionista, en sus dos variantes actuales: la de Alba y Nee (1997), para quienes la asimilación es intergeneracional y no sólo depende de las estrategias de los inmigrantes, sino también de las actitudes en la sociedad de acogida; y la de Portes y Zhou (1993), para quienes la asimilación no es a una sociedad como un todo, sino a segmentos diferenciados étnicamente.⁴ Y por otro lado, la transnacionalista (Levitt y Waters, 2002), la cual propone que la relación con las sociedades de origen juega un papel estratégico en el proceso de incorporación de los inmigrantes. Desde esta última emerge una crítica a la visión metafórica del *melting pot* o *crisol de razas* de la visión clásica del asimilacionismo, que asume que los inmigrantes lentamente adoptarán la cultura nacional anglosajona y por lo tanto perderán de forma paulatina todo vínculo con las sociedades de origen (Huntington, 2004).

Ambas perspectivas coinciden en la importancia de la cultura de origen de los padres en el proceso de etnización y racialización en el que se encuentran inmersos los hijos en Estados Unidos (Levitt y Waters, 2002; Gibson, Gándara y Peterson, 2004; Portes

⁴ Esta distinción es tomada de la revisión que hacen Alarcón, Escala y Odgers (2012).

y Rumbaut, 2011). La atención ha sido puesta en cómo opera el origen nacional de los padres a través de indicadores como el nivel de escolaridad (Pérez, 2009), de valores y el idioma (Hernández-León y Morando, 2013) y la transición hacia los valores e idioma hegemónicos. En un estudio reciente, Hernández-León y Morando (2013) muestran cómo la condición bilingüe juega un papel crítico en la trayectoria laboral de los jóvenes mexicanos de segunda generación en Georgia.

Para este artículo es útil recuperar los hallazgos de Portes y Rumbaut (2011) en su estudio longitudinal sobre hijos de inmigrantes (*Children of Immigrants Longitudinal Study*, CILS, por sus siglas en inglés, 1992). Los hijos de los inmigrantes no se incorporan o integran a una sociedad como un todo, sino a distintos segmentos de acuerdo con el origen étnico y clase social de sus padres. Los estudiosos encuentran tres trayectorias de aculturación: *a)* disonante: la pérdida simultánea de la cultura de origen y el aprendizaje del nuevo idioma; *b)* consonante: los hijos pierden el idioma y cultura de origen en forma gradual junto con los padres; y *c)* selectiva: cuando padres e hijos se establecen en una comunidad coétnica, favoreciendo el apego al idioma, cultura y normas de los padres. En los tres tipos de aculturación funciona la discriminación con base en la racialización y etnización de los progenitores (Portes y Rumbaut, 2011).

Además, para estudiar el proceso de etnización de los hijos de inmigrantes de origen indígena oaxaqueño en Estados Unidos, es menester tener presente el doble marco étnico en el que sucede tal proceso. La clasificación de indígena es construida en un complejo sistema de categorías étnicas asociadas a la Conquista y Colonia española, por lo que el origen étnico de los inmigrantes indígenas no es sólo mexicano. Así, el concepto de ancestralidad trata de recuperar la historicidad de la etnicidad indígena y revisar la visión de la etnicidad reactiva al contexto de discriminación en el lugar de llegada. Este planteamiento permite recuperar el marco de la etnicidad indígena en el contexto del Estado mexicano, pero reelaborada una vez en el escenario del sistema étnico-racial estadounidense.

El análisis está guiado por la hipótesis de que la ancestralidad no es un todo monolítico, sino que está compuesto por distintas di-

El condado de Madera cuenta con una población total de 150 865 habitantes, de los cuales 55.7 por ciento son de origen hispano o latino, con una alta concentración de inmigrantes indígenas mexicanos, provenientes principalmente de Oaxaca (U.S. Census Bureau, 2010a). Por otra parte, el condado de Fresno tiene un total de 930 450 habitantes, teniendo que 51.6 por ciento son de origen hispano o latino (U.S. Census Bureau, 2010a). En Fresno se encuentra la Universidad Estatal, en donde asisten algunos jóvenes que son parte de este estudio.

En estos dos condados se ubica la zona de agricultura intensiva más importante y extensa del mundo, donde los migrantes indígenas oaxaqueños han llegado a laborar desde la década de 1980, cuando sucedió el remplazo étnico documentado por Zabin (1992). Las familias de los jóvenes entrevistados, incluso ellos mismos, siguen trabajando en los cultivos de uva, fresa, mora, durazno, pistacho, melón y espárrago. Hoy en día no se sabe exactamente cuánta población indígena se encuentra laborando en la agricultura californiana, debido a la imprecisión del conteo en el censo oficial de Estados Unidos.

Según un estudio realizado en California por Mines, Nichols y Runsten (2010), en el período de 2007 a 2009 se estima que hubo cerca de 53 600 trabajadores agrícolas indígenas. En las últimas dos décadas esta población creció cuatro veces más, al pasar de 7 por ciento, en el período de 1991 a 1993, a 29 por ciento de 2006 a 2008 (Mines, Nichols y Runsten, 2010:7). De los trabajadores indígenas, 84 por ciento provienen de Oaxaca; otro 9 por ciento de Guerrero; 2 por ciento de Puebla; y 1 por ciento de Michoacán; sólo alrededor de 4 por ciento provienen de otros estados de México. Los oaxaqueños hablan principalmente tres lenguas indígenas: más de 50 por ciento mixteco; 26 por ciento zapoteco; y 9 por ciento el triqui (Mines, Nichols y Runsten, 2010:9). Este estudio mostró la concentración de los indígenas oaxaqueños en los condados de Madera y Fresno, como ya había sido documentado más de una década atrás por Runsten y Kearney (2004). También expuso que la mayoría de los trabajadores agrícolas está por debajo del índice de pobreza, teniendo ingresos que durante

un período de tres años varía, de 10 mil dólares para los recién llegados a casi 20 mil dólares para los que tienen una estancia más larga. Aquellos que logran salarios más altos intensifican sus jornadas de trabajo con horas extras o más de un empleo. Sobre las condiciones de vivienda, la mayoría de los indígenas alquilan un apartamento o casa pequeña, la cual comparten con otras familias que por lo regular pertenecen al mismo grupo étnico (Mines, Nichols y Runsten, 2010).

Según Mines, Nichols y Runsten (2010), la lengua es un factor de desventaja, ya que una gran cantidad de indígenas migrantes solamente habla el idioma nativo de sus localidades de origen, enfrentando obstáculos de comunicación al desconocer el inglés y con empleos precarios con salarios bajos. No obstante, lo anterior ha cambiado con las nuevas generaciones, pues muchos se rehúsan a hablar el idioma de sus padres o en la mayoría de los casos nunca se los enseñaron, teniendo como motivo principal las experiencias de discriminación que vivieron sus padres, construyendo una ventaja y un poder de intermediación cultural con el aprendizaje del español o el inglés (Mines, Nichols y Runsten, 2010), a veces con pesar y otras veces como un servicio a su comunidad.

Una vez planteado el contexto regional, se deja ver que la actividad agrícola de los progenitores es un antecedente condicionante que estructura el campo de posibilidades de los jóvenes de quienes trata este trabajo.

*La metodología: El antecedente de los talleres
y las entrevistas biográficas⁵*

Este artículo tiene como antecedente el estudio interdisciplinario y en colaboración realizado con el Frente Indígena de Organizaciones Binacionales (FIOB)⁶ en 2006 y 2007, en el cual se realizaron

⁵ Los nombres de los jóvenes que se citan son reales, con excepción de Lázaro, el cual es seudónimo. En todos los casos solicitamos el permiso para citar y usar sus testimonios.

⁶ El FIOB es una organización de base y una coalición de organizaciones, comunidades e individuos indígenas asentados tanto en Oaxaca y en Baja California, México, como en California, Estados Unidos. Dicho frente se fundó en 1991 en Los Ángeles, California. Más información: <www.fio.org>.

tres talleres con activistas en Tijuana, Baja California; Huajuapán de León, Oaxaca; y Los Ángeles. Allí fue posible distinguir la importancia de las dimensiones de la ancestralidad en la identidad de los jóvenes cercanos a la organización (Romero-Hernández *et al.*, 2013). Del año 2011 a 2013 se indagó a profundidad el papel de la ancestralidad por medio de entrevistas biográficas con veinte jóvenes de origen indígena oaxaqueño nacidos o crecidos en Estados Unidos, no son todos activistas. El universo de jóvenes entrevistados se agrupa según su condición legal de residencia en Estados Unidos:

- a) Ciudadanos: Siete jóvenes (seis mujeres y un hombre) nacidos en Madera o Fresno, de origen mixteco, con edades que oscilan entre los 19 y 25 años, estudiantes de nivel superior (*community college*⁷ y de maestría).
- b) Residentes: Cinco jóvenes (cuatro mujeres y un hombre) que llegaron a Estados Unidos entre los 4 y 16 años, de origen mixteco y zapoteco, estudiantes de nivel superior (*community college* y maestría); una joven estudió la secundaria en el sistema educativo mexicano y trabaja en una empacadora.
- c) Sin documentos: Ocho jóvenes (dos mujeres y seis hombres) que llegaron entre los 3 y 14 años a Estados Unidos, de origen mixteco, zapoteco y triqui. La mayoría con escolaridades en nivel medio superior (*high school*) y superior (*community college* y licenciatura), una joven estudió la primaria en México. Sus ocupaciones son diversas; por ejemplo, Lázaro llegó a los seis años de edad a Estados Unidos con su familia, logró ir a la escuela primaria y luego comenzó a trabajar en la agricultura, poco después empezó a consumir cristal, lo han deportado dos veces y ha logrado cruzar de nuevo a Estados Unidos con ayuda de sus padres. David asiste a la *high school* y recurre al trabajo agrícola ocasionalmente para cubrir los gastos de sus estudios; Juan es estudiante y tiene un trabajo en una compañía dedicada a los servicios eléctricos; José es estudiante y fotógrafo de eventos sociales, a veces se ocupa en el trabajo agrícola, al igual que Fidel, Raymundo, Rachel y Lucía.

⁷ Se trata de universidades públicas comunitarias en donde sólo se imparten programas de dos años de duración, después de graduarse, algunos estudiantes se transfieren a una universidad para completar un título de licenciatura.

La muestra del estudio es heterogénea en términos de su condición de activistas, si bien usamos la red de jóvenes cercanos al FIOB, tratamos de incluir a quienes se encuentran alejados de la organización. De manera imprevista, los jóvenes que llegaron cuando eran niños o adolescentes son más activistas (a excepción de Lázaro), que los que nacieron en Estados Unidos. Quienes tienen algún tipo de participación, lo hacen en diversas organizaciones o grupos que operan en Madera o Fresno y que están ligados con la condición indígena y migrante de origen. Por ejemplo, Ana (residente) y Juan (sin documentos) participan en el grupo Equipo de Cronistas Oaxacalifornianos (ECO). En tanto Miguel y Saraít (residentes) participan con el Grupo Autónomos y colaboran con el Centro Binacional para el Desarrollo del Indígena Oaxaqueño (CBDIO); junto con Fidel (sin documentos) también en el FIOB. Así mismo, David y Juan (sin documentos) se asociaron para fundar el grupo Central Valley Youth Association (CVYA), el cual responde a necesidades políticas. A la vez, 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 Estados Unidos; junto con José (sin documentos) son activistas del *DREAM Act*, y al mismo tiempo se involucran en las festividades de las comunidades de origen que se realizan en Madera.⁸ Las formas asociativas en las que estos jóvenes participan permiten potenciar el poder de representación para hablar de la política étnica entre la generación 1.5. A continuación se describen y analizan tres dimensiones de la relación con el origen étnico para entender los dilemas identitarios en las sociedades de arribo estadounidense.

*Ancestralidad y diferencia cultural:
“Caminando por toda esta historia”⁹*

Según Giménez (2009), la relación con el origen étnico entre los inmigrantes de segunda generación es más simbólica que práctica, debido a que gran parte de su socialización se realizó en Estados Unidos, con gran influencia de la escuela como institución so-

⁸ Por ejemplo, en la fiesta de Coatecas Altas que se organiza cada año en diciembre.

⁹ “Caminando por toda esta historia” es una referencia narrativa (Armida, entrevista, 2012).

cializadora. Estos jóvenes crecieron en contextos familiares a veces constituidos como hogares transnacionales y dispersos, con miembros de la familia en ambos países y en lugares distintos de cada país. Además, su llegada fue en edades diversas, por lo que cada uno tiene una relación diferente con el origen.

El estudio de la ancestralidad como referente de diferencia cultural contribuye en comprender la construcción identitaria de estos jóvenes de origen indígena, porque el cambio generacional y la transmisión de las dimensiones de la ancestralidad (lugar de origen, comunidad y lengua), encuentran serios retos en el nuevo contexto social que hasta cierto punto les exige desprenderse de ese arsenal cultural para adoptar nuevas pautas y valores sociales. Este proceso es el que Muñoz (1999) y Hayano (1981) han llamado “proceso de desidentificación”, más en un sentido de descolonización, pero que desde nuestro punto de vista puede funcionar también en la dinámica de recolonización e incorporación social al estilo de *vida americano*.

El lugar de origen

El vínculo con el lugar de origen de los padres y antepasados representa para los jóvenes una compleja articulación simbólica cargada de ambivalencia, entre la nostalgia de lo perdido positivo y la huida de lo negativo. Esa memoria mediata contiene una emotividad ambivalente del lugar paradisiaco, marcado a la vez por las carencias, pobreza e injusticias; una conexión que es examinada críticamente.

En el conjunto de relatos, estos jóvenes representan el lugar de origen como idealizado, al que le atribuyen características sobresalientes por medio de metáforas permeadas de nostalgia, a diferencia del lugar donde viven:

Recuerdo que mi pueblo es hermoso, hay muchos árboles verdes, la cosecha, es un lugar de tierra de duraznos [...] es una tierra donde el agua nace sola. No hay necesidad de comprar madera para construir casa, tenemos madera [...] 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 vinimos aquí (Fidel, entrevista, 2012).¹⁰

¹⁰ Fidel nació en Santa María Yucunicoco, Juxtlahuaca. Trabaja en los campos agrícolas de Madera en la poda y el amarre de la uva.

Este pasaje está cargado de ambivalencia, por un lado se encuentra la relación con la naturaleza y el aprovechamiento de esos recursos, y por el otro la carencia económica al no poder obtener dinero para comprar objetos materiales. La idea del consumo de “cosas” es recurrente en testimonios de jóvenes que hablan de alejarse del patrón tradicional de vida de sus padres, pues se diferencian de ellos al momento de obtener teléfonos celulares, automóviles y ropa.

Además de testimonios sobre la geografía, se encuentran las relaciones personales entrañables a través de las cuales fluyen los recuerdos (Velasco, 2005). Como relata Ana: “*So*, mi recuerdo del pueblo... es que mi abuela me llevó al mercado de Juxtlahuaca, me recuerdo agarrándole su mano... diciéndome ‘¿te gusta ese vestido?’ Ya mi abuelita saludaba a todas las señoras” (Ana, entrevista, 2012).¹¹ En el relato la abuela se transforma en el diminuto amoroso de abuelita. También como los recuerdos de Juanita, quien nació en Fresno: “En el pueblo [el de sus padres] hay como una piedra que está en el monte y tienen diferentes nombres, y le iban, y le rezaban a la piedra, a los ríos, a las barrancas, parece que también a los árboles y eso era como su religión” (Juanita, entrevista, 2012).¹²

Algunos de estos jóvenes recuerdan a través de lo que sus padres o abuelos les han contado que es o fue el pueblo. Pero no todos son buenos recuerdos, también lo significan con escenarios concretos de sufrimiento que vivieron sus padres, como la pobreza que se expresa en las condiciones de vivienda y la carencia de alimentos y vestido. Con estas memorias justifican la migración de sus padres, en algunos casos, primero hacia los campos agrícolas de Baja California, Sonora o Sinaloa, y posteriormente hacia Estados Unidos. Al reflexionar, opinan que existe la gratitud hacia los progenitores por haber tenido la valentía de migrar con el propósito de cambiar sus historias, puesto que no imaginan su vida si se hubieran quedado o nacido en el lugar de origen. Como

¹¹Ana nació en San Mateo Tunichi, Juxtlahuaca. Tiene dos hijos y está casada con un joven originario de Santa María Tindú. Se graduó en Ciencia Política en la Universidad Estatal en Fresno.

¹²Juanita nació en Fresno, se graduó del Fresno City College y estudia en la Universidad Estatal de Fresno. Sus padres son originarios de San Miguel Cuevas, Juxtlahuaca.

lo comenta Ana, quién llegó de siete años a Estados Unidos y un par de años más tarde regresó de visita a su pueblo de origen, San Mateo Tunuchi:

Cuando llegué [de visita] fuimos con la “señora del agua”¹³, 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?” Y luego ese niño pues casi no hablaba, era muy tímido, lo opuesto de mí [...] Entonces será que después de mirar eso, pues también mirando a las personas, las pobrezas del pueblo y 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 (Ana, entrevista, 2012).

Sus recuerdos infantiles de esa experiencia están filtrados por su condición actual como residente, casada y con una escolaridad universitaria. Sin embargo, sus memorias se centran en la pobreza y la certeza de que su vida cambió al salir del pueblo, visto en forma poco nostálgica. En la evaluación comparativa, su pueblo de origen o México está por debajo de Estados Unidos. Aunado a esto, aparecen las reflexiones que giran en torno a las desigualdades de género con las expresiones de violencia doméstica que sufren mujeres de su familia y que ellas generalizan a todo el pueblo; lo cual asocian con la ignorancia y el atraso de sus comunidades. Al referirse, Ana, sobre la manera en que su madre vivía en el pueblo, enfatiza en forma muy crítica las relaciones de subordinación:

Ella creció en una era muy diferente a la de nosotros, pues ella miró... cómo trataban a las señoras [...] miró a los del pueblo como ignorantes porque había mucho abuso de la mujer y lo sigue habiendo. Dice que cuando era joven le decía a una señora que no se dejara, a esa señora la golpeaban y decía “no me golpea mucho, nomás muy de vez en cuando”... ¡la normalidad! (Ana, entrevista, 2012).

¹³ La “señora del agua”, refiere a una curandera que sanaba del *mal de ojo*.

Para Ana, como para otros jóvenes, su idea de progreso tiene como referencia lo que ellos llaman el atraso del lugar y la sociedad de donde vinieron sus padres. En la memoria que van construyendo sobre el lugar de origen, hay un entrecruce entre su experiencia en Estados Unidos y la interacción con otros grupos de inmigrantes. Una especie de amplitud de la memoria del origen que inicia la apertura del horizonte de pertenencia étnica como consecuencia de la migración. Así, algunos jóvenes recuperan el discurso chicano sobre la raza azteca antes de la firma del Tratado de Guadalupe Hidalgo a mediados del siglo XIX, cuando se fundó la frontera entre México y Estados Unidos: “Mi mamá siempre nos dijo nuestra historia, pero ‘nuestra historia de aquí’, en el sentido de que nosotros hemos estado aquí por siempre [...] Nosotros no éramos los extranjeros, que eran los americanos y que no deberíamos sentirnos mal [...] porque esta es nuestra tierra” (Ana, entrevista, 2012).

Estos mecanismos de ajuste y adaptación, aminoran el sufrimiento de los jóvenes en el proceso de adaptación en Estados Unidos. De tal forma que van elaborando un discurso sobre la permanencia de tener un pasado en este territorio; una etnicidad que combina la condición indígena de sus antepasados a través de la apropiación de elementos del origen histórico de sus pueblos, como explica Miguel:

Quando me fui al colegio, empecé a estudiar y a aprender más de mi cultura, pero yo mismo quería saber 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: Ocho Venado, Garra de Jaguar y Ocho Viento. Entonces era un cerro ahí, mi tierra era una selva, había monos y tigres. Ya fue cuando se mudaron, alguien ahí empezó a fundar, eso cuentan los viejitos porque no hay nada escrito [...] Yo quería saber de mi origen, de dónde viene mi mamá, mi abuelita y del mixteco (Miguel, entrevista, 2012).¹⁴

¹⁴ Miguel nació en la comunidad mixteca de San Miguel Cuevas, Juxtlahuaca, y estudia en el Fresno City College.

Como se observa, sucede una producción de un discurso híbrido, muy parecido al de los activistas chicanos que acudieron a la fundación de Aztlán (Anzaldúa, 1987) para construir una identidad chicana. Podemos decir que entre estos jóvenes hay un ejercicio más enfático por historizar su cultura con una apertura que no existía entre los migrantes de primera generación y los activistas indígenas de la década de 1980. Otro estudio realizado con la primera generación de inmigrantes y activistas mixtecos en California encontró que había una crítica muy fuerte hacia los chicanos por la “amenaza” de la mezcla que ellos significaban con un discurso bastante esencialista sobre la pureza indígena (Velasco, 2005). La apertura entre estos jóvenes puede llevarnos a sostener que se está configurando un proceso de revitalización cultural con base en una estrategia ambivalente que permite a los jóvenes seleccionar elementos de distintas culturas en contextos raciales y étnicos transnacionales, a través de los ancestros y de su relación con los contemporáneos en Estados Unidos, en una aculturación selectiva, en palabras de Portes y Rumbaut (2011).

La construcción del origen entre los nacidos en Estados Unidos y quienes llegaron en la infancia (indocumentados y residentes) es variada. En los jóvenes que migraron cuando niños, el recuerdo es producto de la experiencia directa del lugar de origen; la geografía y sus relaciones sociales despiertan una nostalgia emotiva que no parece tan evidente entre los nacidos en Estados Unidos, quienes construyen una estrategia más instrumental y políticamente adecuada para resistir la discriminación racial y étnica. Como explica Armida: “Mi historia es de México, *you know*... sé que ahí están las tumbas de mis abuelitos, sé que allá estuvieron mis antepasados, que de ahí llegaron mi familia aquí, *you know*, pero es todo lo que sé” (Armida, entrevista, 2012).¹⁵

En ambos casos, las historias que sus abuelos y padres les contaron sobre el *pueblo*, como geografía y relaciones sociales de solidaridad y conflicto, juegan un papel trascendental, en consistencia con

¹⁵ Armida nació en Madera y se graduó en la carrera de Ciencias Políticas en la Universidad de California en Santa Bárbara. Sus padres son originarios de San Mateo Tunuchi, Juxtlahuaca.

lo que otros estudios muestran sobre la importancia de la relación con los antepasados en la construcción de la memoria. Para los nacidos en Estados Unidos, como es el caso de Juanita y Armida, los abuelos ya no son parte de su cotidianidad, por lo que no tienen sus historias integradas en la memoria del pueblo, al igual que lo señala Batz (2014) para el caso de los mayas en Estados Unidos.

*La vida comunitaria: Servicio al pueblo,
reciprocidad y costumbre*

La vida comunitaria de los pueblos indígenas es, sin duda, uno de los ejes identitarios más resistentes al paso del tiempo y a la propia migración, como Michael Kearney (1988) lo documentó. El conjunto de instituciones comunitarias descansan en la ética del servicio y la reciprocidad que hace que la individualidad tenga sentido sólo en el contexto de su contribución a la colectividad.

Normativamente, el sistema de cargos se basa en el valor del servicio al pueblo, y se define como una jerarquía piramidal obligatoria en escala ascendente de obligaciones y prestigio, que combina cargos o puestos religiosos y políticos, y que involucra a los varones desde los 16 ó 18 años (topiles) hasta los 60 ó 70 años de edad (ancianos) (Barabas y Bartolomé, 1999), aunque en la práctica es de una complejidad mayor.

La tesis de que la condición de pertenencia y ciudadanía se afirma en el ejercicio de ese servicio hacia la comunidad es puesta a prueba en la migración. Por un lado, es viable decir que la participación en el sistema de cargos habilita a los integrantes de los pueblos indígenas oaxaqueños en el desempeño de puestos de dirección en algún nivel, desde una mayordomía hasta en el cabildo. Esta capacidad para participar, basada en la coerción comunitaria, funciona como un capital cultural en los lugares de destino. Pero a la vez, por otro lado, la participación en el sistema funciona como una presión para el endeudamiento debido a la inversión económica y de trabajo que implica. Por lo que no es extraño que haya casos de migrantes que viven como liberación su salida de los pueblos de origen. Sin embargo, aún persistiendo esta crítica al

sistema de cargos, también se observa una reactivación pronta de la valoración por esa vida comunitaria, sobre todo en su dimensión festiva y de protección.

Esa ambivalencia es lo que permite comprender la continuidad del sistema de cargos en los lugares de destino, como ha sido mostrado en otros estudios (Sánchez, 2007). Pero no es una continuidad sin transformación, algunos autores señalan cambios importantes en las prácticas y significados del sistema de cargos entre los migrantes de distintas generaciones (Kearney y Besserer, 2004; Robson y Wiest, 2014; Sánchez, 2007). Robson y Wiest (2014) observan un proceso de individualización entre los migrantes de segunda generación que amenaza la reproducción del sistema de cargos. En gran medida, tal cambio señala las dificultades de los inmigrantes para atender sus necesidades en los lugares de destino y seguir cumpliendo con las exigencias del lugar de origen. Por ejemplo, es común encontrar que los migrantes pagan para no ejercer sus cargos o bien las mujeres participan en el sistema para sustituir a hermanos, padres o hijos ausentes.

En algunos casos, los jóvenes en Estados Unidos que participan en las comunidades de origen lo hacen debido a la presión social de la familia para mantener el patrimonio, producto del trabajo de los padres en Estados Unidos. Esta carga material hace que los jóvenes varones regresen a participar en las asambleas comunitarias, donde asumen sólo el papel de observadores, ya que no son incluidos por no cumplir con los requisitos tradicionales de la comunidad, en los que resalta su condición de juventud, como lo explica Eligio:

Lo que tenemos en el pueblo es que no hay involucramiento de los jóvenes, es como decir que lo que más importa es la edad; es el “sabio” el que tiene más conocimiento y quien ya ha pasado por varias cosas [...] Cuando quieres hablar tienes que aguantarte de las críticas de los demás, te van a atacar, dicen “¿tú quién eres?, si no das el servicio en el pueblo, nosotros ya llevamos años en esto”, por eso nomás los miras callado, me reservo mis cosas, yo les digo “antiguos” (Eligio, entrevista, 2012).¹⁶

¹⁶ Eligio nació en Fresno. Sus padres son originarios de San Miguel Cuevas, Juxtaluaca. Estudia en el *Fresno City College*.

Esta misma observación la hicieron los jóvenes que participaron en los talleres organizados por el FIOB (Romero-Hernández *et al.*, 2013). Hubo varios comentarios sobre las distintas formas de resolver los conflictos en Oaxaca, a diferencia de California, con el señalamiento de mayor agresividad o aspereza en las discusiones. Esto muestra un conflicto generacional con los ancianos, el cual fue registrado también con migrantes activistas en las ciudades mexicanas en la década de 1980 (Velasco, 2005). Al parecer, lo que sucede entre estos jóvenes nacidos o crecidos en Estados Unidos es un desconocimiento del funcionamiento de las instituciones comunitarias. La política del pueblo es una preocupación ante la posibilidad de ser llamados a cumplir alguno de los cargos políticos o religiosos, particularmente para quienes nacieron en la localidad de origen. Con otros recursos a su alcance, indagan en Internet o por medio de familiares cuáles serían las implicaciones de rechazar el cargo o el funcionamiento de ese ejercicio, acudiendo también al consejo de paisanos con una visión más pragmática. Incluso valoran negativamente los medios comunitarios para resolver conflictos o las formas de hacer política en el sistema de cargos. Al respecto, David menciona:

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 [Madera] también se juntan 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. Pero dicen que ahí no se resuelven las cosas como aquí [...] Ahí es un poquito más violento, a veces se matan algunos porque se discute... ¡pobre pueblo! (David, entrevista, 2012).¹⁷

Para las mujeres, la condición de género filtra sus posibilidades y visiones sobre la participación comunitaria en el pueblo. Tienen conocimiento de que sus padres aun en la distancia intervienen, pero ellas no pueden hacerlo por su condición femenina, puesto que en este sistema sólo se incluye a los varones que cumplan ciertos requisitos

¹⁷ David es de origen triqui, nació en San Martín Itunyoso, Tlaxiaco. Estudia en el *Community College* de Madera.

como estar casados, asistir a la asamblea, tener tierra y haber nacido en el pueblo. Esto cambia para el caso de las mujeres que se quedan en los pueblos de origen y a quienes en algunos casos sí se les permite participar. De tal forma que la presencia física atenúa la diferencia de género en la participación en el sistema de cargos cívico-religiosos.

Tanto el sistema de cargos como el tequio¹⁸ son transmitidos a través de los lazos familiares. Sin embargo, el tequio se ha reelaborado más debido a su flexibilidad para adaptarlo a las condiciones de vida como migrantes. La ayuda mutua o tequio ha sido utilizada para instalarse y lograr mejores condiciones de vivienda, además de la vida festiva. Esta flexibilidad cultural permite que sea de gran utilidad en el contexto de discriminación y segregación social. Su reactivación entre los jóvenes surge en otros contextos de interacción, convirtiéndolo en un capital cultural en Estados Unidos. Como indica Miguel, un joven rapero trilingüe:

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 [...] Cómo dar el respeto con tu comunidad (Miguel, entrevista, 2012).

En sus palabras, el tequio es un horizonte de valor que lo hace parte de una comunidad, en su caso, lo revaloriza al momento de pensar su inclusión a una pandilla en el contexto estudiantil. Esta dimensión articula la relación con los ancestros y los contemporáneos porque a la vez que implica la continuidad de saberes, comportamientos y actitudes, también conlleva la necesidad de manifestar su diferencia generacional de lo que significa ser parte de la comunidad indígena.

Hablar del tequio y el sistema de cargos se asocia inmediatamente con *la tradición y la costumbre* y la consecuente responsabilidad que supone para los migrantes. El carácter obligatorio de los cargos es valorado de nuevo en forma ambigua: como una impo-

¹⁸ El tequio es 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 (Bartolomé, 1997).

sición, pero a la vez como necesaria para la continuidad de la vida comunitaria, que abre un universo de temas donde las relaciones de género entre estos jóvenes surge con ojo crítico. Por ejemplo, en la distribución diferenciada del trabajo doméstico entre hombres y mujeres. El relato de Eligio ilustra al respecto:

Lo que he visto y que me ha dicho mi papá es que la principal costumbre de un hombre es ser trabajador. Una mujer, la costumbre es usar su enagua, hacer lo que hacen las mujeres: el quehacer. Se puede decir que es machismo, las otras personas de volada van a decir: “¡Eso ya es machismo!” Pero eso es lo que hacen allá [...] y no es necesario que mandes a tu esposa a hacerlo, porque lo miraron en su casa donde crecieron sus mamás y pues eso es así [...] Mi mamá es así con mi papá y yo diré qué es lo que se tiene que hacer, así por el esposo. Eso es lo que yo veo, cada quien ve diferentes cosas. Pero yo no sé si conservaría eso, no, pues es diferente aquí [Fresno] todo depende que con quien te cases (Eligio, entrevista, 2012).

El hallazgo es la forma en que los jóvenes toman distancia respecto de la *costumbre* de sus antepasados, la percepción es que ellos gozan de más libertad al momento de elegir sus relaciones de noviazgo, de casamiento y el ejercicio de su sexualidad, lidiando con la autoridad de sus padres con tensión. Precisamente esto se agudiza más en las mujeres, Rachel comenta:

Hay muchas costumbres, me acuerdo de cuando se casan, por ejemplo allá la costumbre es ir y pedir la mano con el papá, pedir permiso, es una de las costumbres de lo que es necesario, que hay que hacer, pero no aquí [Madera] [...] por la mujer dan sodas, cervezas y guajolotes. 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 [...] Creo que mis papás, hicieron bien en traerme aquí, yo les agradezco porque aquí hay mejor futuro para la mujer (Rachel, entrevista, 2012).¹⁹

¹⁹ Rachel llegó a Madera cuando tenía la edad de tres años; vive en unión libre y su pareja es originario de Baja California. Sus padres son triquis de San Martín Itunyoso, Tlaxiaco.

Los relatos de Eligio y Rachel muestran que para los hombres es más difícil alejarse de la *costumbre*, romper o distanciarse de los mandatos de género, debido a que no tienen la posición subordinada. Para las mujeres la *costumbre* significa una posición subordinada y de desventaja, de ahí que sean más críticas y pugnen por revertir esa situación, diferenciándose así de sus madres. Ambos juzgan ese tradicionalismo que pasa por las relaciones de género, pues en su perspectiva en la sociedad donde viven *ser parte* implica otro tipo de relaciones de género, como por ejemplo poder decidir sobre sus relaciones de noviazgo y/o casamiento, con jóvenes de origen étnico distinto. La lógica colectiva familiar también es criticada, por ejemplo, Lázaro relata el desacuerdo con sus padres de entregar su cheque para los gastos familiares a costa de sus planes individuales de consumo.

Soy el único rebelde de la familia, porque por algo ya no estoy con ellos. Toda la familia está unida menos yo. Yo fui por camino malo. Por la forma de pensar de mis familiares, tienen sus costumbres allá en Oaxaca y yo no quise seguir esas costumbres, hice lo que yo pensaba y me salí [...] Porque allá los hijos trabajaban y todo era para los papás. Ellos me daban poco del cheque y yo estando grande quise mis cosas, ya no quise darles mi cheque. Yo tenía ganas de celular, vestirme bien, si se me antoja algo agarrarlo, tener novia; y sin dinero, ¿cómo andar todo fodongo?, sin celular... para eso se necesitaba el dinero (Lázaro, entrevista, 2013).²⁰

El impulso de tener más dinero es lo que llevó a Lázaro a vender droga y consumirla, según su relato. Tenían regresos constantes a Oaxaca y eran muchos gastos. Su percepción de alejamiento de la familia contrasta con el hecho de que cuando lo deportaron dos veces a quien pidió ayuda y respondieron a su solicitud de auxilio fueron sus padres y paisanos de Tijuana quienes lo recibieron.

²⁰ Lázaro es originario de San Miguel Peras, Juxtlahuaca. Llegó a Estados Unidos a los seis años. Es trabajador agrícola.

La lengua indígena

El conjunto de jóvenes tiene una situación diferenciada con respecto al uso de la lengua indígena que se relaciona con su condición de haber nacido en Estados Unidos o bien haber llegado en la infancia. Once de ellos hablan español e inglés (seis nacieron en Estados Unidos, cuatro son residentes y uno no tiene documentos); y dos casos bilingües de habla española y lengua indígena (mixteco y zapoteco), llegaron a los 6 y los 14 años de edad. Siete son trilingües, hablan lengua indígena (mixteco, zapoteco o triqui), español e inglés, y llegaron a Estados Unidos entre los 3 y los 16 años. Se puede destacar que, a diferencia de sus padres, estos jóvenes tienen conocimiento y manejo del idioma inglés en los diferentes contextos en donde participan, por lo que viven una condición lingüística cultural más compleja.

La lengua indígena constituye un referente decisivo en la construcción de la identidad étnica como lazo de transmisión de la cosmovisión de los antepasados, pero a la vez es la marca lingüística de la discriminación en México y ahora en Estados Unidos. Hablarla es el atributo más visible de la condición de *ser indígena*. Sin embargo, no a todos los jóvenes les enseñaron la lengua originaria, las razones son distintas en cada caso, pero se enmarcan en las políticas de castellanización a los pueblos indígenas que se instauraron en México durante el siglo XIX. Con esta herencia, el aprendizaje del inglés con frecuencia pasa por el puente del aprendizaje del español, ya que muchos de ellos acudieron a escuelas donde los jóvenes socializaban en este idioma, como fue el caso de Lázaro y Juan. El aprendizaje del inglés es vivido como una experiencia traumática debido a la exigencia externa y urgencia familiar, su dominio les permite lograr un grado de aceptación y de movilidad laboral, como lo muestra Hernández-León y Morando (2013) para los mexicanos; así como mayor participación cívica-política en Estados Unidos.

Algunos jóvenes conciben hablar la lengua indígena como un privilegio y herencia de los ancestros por transferirles subjetivamente una manera de pensar, donde a través de ella les permite ver y explicarse el mundo de forma diferente, desde “otro concepto

indígena”, en oposición a las lenguas que aprendieron después. Por ejemplo, en la manifestación artística de Bolígrafo, con su rap trilingüe (mixteco, español e inglés) legitima la coexistencia cultural (Villegas, 2015).

Es de destacar que también existe una relación instrumental con la lengua indígena, ya que los posiciona en una situación de ventaja que conlleva ciertos beneficios para acceder a mejores oportunidades educativas, por ejemplo, en las becas de estudio o trabajo. Así, Juan expresa: “El zapoteco significa para mí ser más privilegiado y significa tener las puertas más abiertas, mucha gente sabe que hablar un lenguaje es conocer otra nación, ¿no? Entonces me da una ventaja muy grande de ser seleccionado, por ejemplo, para una beca” (Juan, entrevista, 2012).

Hablar una lengua indígena no significa un orgullo para todos, pero en el contexto político y de activismo en el que algunos de ellos participan lo revaloran de tal forma que incluso el idioma inglés cobra otras connotaciones. Para los jóvenes más activos políticamente es evidente que la lengua indígena les abrirá oportunidades; en el caso de Miguel, lo ha revalorado y ahora enseña el mixteco a los niños en Fresno, con la finalidad de la preservación y continuidad lingüística.

Conclusiones

El proceso de etnización de los jóvenes de origen indígena oaxaqueño no necesariamente presenta el curso lineal de la asimilación e incorporación como mexicoestadounidenses. Estos jóvenes están inmersos en una sociedad muy distinta a la de sus padres, donde la escuela es un referente importante y el idioma inglés un reto cultural. Viven una etnización ambivalente que oscila entre deshacerse y desidentificarse de algunos elementos de la ancestralidad y su revaloración para aminorar la experiencia de la discriminación. Lo cual no parece contraponerse a la incorporación de nuevos elementos culturales, a veces, con un sentido pragmático para lograr cierto grado de aceptación a la sociedad estadounidense.

La identidad de los jóvenes está cruzada por la constante comparación con la identidad de los padres y ancestros, así como con el deseo de salvar los nuevos retos culturales que enfrentan, los cuales están tamizados por la condición de género y de clase, particularmente como hijos de trabajadores agrícolas.

Las tres dimensiones analizadas presentan facetas distintas de la construcción del origen ancestral y no están articuladas en forma coherente como referente identitario. Estos jóvenes podrían pasar, a lo largo de su corta experiencia, por una aculturación disonante, donde el aprendizaje del nuevo idioma les lleva a alejarse o desidentificarse de algunos atributos de su cultura de origen o en la suscripción de algunos mandatos de género o de las vías de solución de conflictos comunitarios; pero a la vez, con su participación política o social se mueven más hacia una aculturación selectiva de valoración y apropiación de ciertos elementos culturales, como la historia del pueblo, las vida festiva o ciertas instituciones como el tequio (Portes y Rumbaut, 2011).

La vitalidad de los vínculos transnacionales está ceñida a las dinámicas familiares y comunitarias. En la experiencia vital de los jóvenes, la familia extendida con sus nexos transnacionales funciona como contexto micro de revitalización étnica en diferentes grados que varía a lo largo del ciclo de vida de los jóvenes, como lo documenta Levitt (2002). Sin embargo, la discriminación y el racismo que viven en la escuela, sobre todo, vía el aprendizaje del idioma inglés y por sus características fenotípicas (principalmente el *color de la piel*) hace que ese proceso de reconstitución esté marcado por el sufrimiento y la frustración.

Tres factores resultaron esenciales para el análisis de la construcción de la ancestralidad: la experiencia escolar, el dominio del inglés y la participación cívica-política. Una mayor escolaridad de los jóvenes respecto a sus padres no siempre los aleja del origen sino, como lo vimos en el estudio, la escuela les permite revisar su etnicidad de origen a la luz de lo que es la cultura mesoamericana, operando una especie de descolonización al conocer el valor histórico de ese origen o bien confirmando que la movilidad social es posible para ellos. Otra dirección, es la de los jóvenes trabajadores

agrícolas que no lograron mantenerse en la escuela, para ellos parece que su origen étnico es un arduo peso que no les permite tal movilidad. Por otro lado, el aprendizaje del inglés, si bien es una empresa cargada de sufrimiento, por el contexto de discriminación y la falta de apoyo familiar, una vez logrado sirve como una vía de apertura cultural; pues su desconocimiento puede llevar al aislamiento étnico de sus contemporáneos. Y, finalmente, la participación cívica y política permite una etnicidad reivindicada, no sólo reactiva como los señalan Portes y Zhou (1993). En los casos donde no existe participación de ningún tipo, el estigma y la discriminación parece cobrar más peso en la construcción del origen étnico.

Referencias

- ALARCÓN, Rafael; Luis ESCALA y Olga ODGERS, 2012, *Mudando el hogar al Norte. Trayectorias de integración de los inmigrantes mexicanos en Los Ángeles*, Tijuana, México, El Colef.
- ALBA, Richard y Victor NEE, 1997, "Rethinking Assimilation Theory for a New Era of Immigration", *International Migration Review*, Nueva York, The Center for Migration Studies of New York, vol. 31, núm. 4, invierno, pp. 826-874.
- ANZALDÚA, Gloria, 1987, *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, San Francisco, Estados Unidos, Spinsters/Aunt Luyte.
- BARABAS, Alicia y Miguel BARTOLOMÉ, 1999, coords., *Configuraciones étnicas en Oaxaca: Perspectivas etnográficas para las autonomías*, vols. I y II, México, Instituto Nacional Indigenista.
- BARTOLOMÉ, Miguel, 1997, *Gente de costumbre y gente de razón*, México, INI/Siglo XXI.
- BATZ, Giovanni, 2014, "Maya Cultural Resistance in Los Angeles: The Recovery of Identity and Culture among Maya Youth", *Latin American Perspectives*, Riverside, Estados Unidos, University of California, vol. 41, núm. 3, mayo, pp. 194-207.
- CARMAGNANI, Marcello, 1988, *El regreso de los dioses: El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca, siglos XVII y XVIII*, México, FCE.

- FOX, Jonathan, 2013, "Introducción: Activismo con identidad: jóvenes migrantes indígenas oaxaqueños que encabezan procesos de organización comunitaria en California", en: ECO. Equipo de Cronistas Oaxacalifornianos. Voces de Jóvenes indígenas Oaxaqueños en el Valle Central: Forjando nuestro sentido de pertenencia en California, Santa Cruz, Estados Unidos, UC Center for Collaborative Research for an Equitable California, informe de investigación, número 1, julio, University of California. Center for Collaborative Research for an Equitable California.
- GIBSON, Margaret A.; Patricia GÁNDARA y Jill PETERSON KOYAMA, 2004, edits., *School Connections: U.S. Mexican Youth, Peers, and School Achievement*, Nueva York, Teachers College Press.
- GILROY, Paul, 1993, *The Black Atlantic, Modernity and Double Consciousness*, Cambridge, Estados Unidos, y Londres, Harvard University.
- GIMÉNEZ, Gilberto, 2009, *Identidades sociales*, México, Conaculta/Instituto Mexiquense de Cultura.
- HAYANO, David, 1981, "Ethnicity, Identification and Disidentification: Japanese-American Views of Chinese-Americans Ethnic Groups", *Ethnic Groups: An International Periodical of Ethnic Studies*, vol. III, núm. 2, pp. 157-171.
- HERNÁNDEZ-LEÓN, Rubén y Sarah MORANDO LAKHANI, 2013, "Gender, Bilingualism and the Early Occupational Careers of Second-Generation Mexicans in the South", *Social Forces*, Carolina del Norte, Estados Unidos, University of North Carolina Chapel Hill Department of Sociology, vol. 92, núm. 1, pp. 1-22.
- HERNÁNDEZ MORALES María Eugenia [tesis de maestría], 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", Tijuana, México, Departamento de Estudios Culturales, El Colegio de la Frontera Norte.
- HUNTINGTON, Samuel, 2004, *Who Are We? The Challenges to America's National Identity*, Nueva York, Simon & Schuster/Rockefeller Center.
- KEARNEY, Michael, 1988, "Mixtec Political Consciousness: From Passive to Active Resistance", en Daniel Nugent, edit., *Rural*

- Revolt in Mexico and U.S. Intervention*, La Jolla, Estados Unidos, Center for U.S.-Mexican Studies, UCSD, pp. 108-134.
- KEARNEY, Michael y Federico BESSERER, 2004, "Gobernanza municipal en Oaxaca, en un contexto transnacional", en Jonathan Fox y Gaspar Rivera-Salgado, coords., *Indígenas mexicanos migrantes en los Estados Unidos*, México, UAZ/UC/Miguel Ángel Porrúa/Cámara de Diputados, pp. 483-502.
- LEVITT, Peggy, 2002, "The Ties that Change Relations to the Ancestral Home over the Life Cycle", en Peggy Levitt y Mary C. Waters, eds., *Changing Face of Home: The Transnational Lives of the Second Generation*, Nueva York, Russell Sage Foundation, pp. 123-144.
- LEVITT, Peggy y Mary C. WATERS, 2002, eds., *Changing Face of Home: The Transnational Lives of the Second Generation*, Nueva York, Russell Sage Foundation.
- MINES, Richard; Sandra NICHOLS y David RUNSTEN, 2010, "California's Indigenous Farmworkers. Final Report of the Indigenous Farm Worker Study (IFS). To the California Endowment", en *Indigenous Mexicans in California Agriculture*, January 2010, en <http://www.indigenousfarmworkers.org/IFS%20Full%20Report%20_Jan2010.pdf>, consultado el 16 de agosto de 2014.
- MUÑOZ, José Esteban, 1999, *Disidentifications: Queers of Color and the Performance of Politics*, Minneapolis, Estados Unidos, Universidad de Minnesota.
- PÉREZ, William, 2009, *We Are Americans: Undocumented Students Pursuing the American Dream*, Sterling, Estados Unidos, Stylus.
- PORTES, Alejandro y Ruben G. RUMBAUT, 2011, *Legados. La historia de la segunda generación inmigrante*, 2ª ed. en español, México, Centro de Estudios Migratorios del Instituto Nacional de Migración/Porrúa.
- PORTES, Alejandro y Min ZHOU, 1993, "The New Second Generation: Segmented Assimilation and its Variants", *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, Sage Publications, vol. 530, Interminority Affairs in the U.S.: Pluralism at the Crossroads, noviembre, pp. 74- 96.

- ROBSON, James y Raymond WIEST, 2014, "Transnational Migration, Customary Governance, and the Future of Community: A Case Study from Oaxaca, Mexico", *Latin American Perspectives*, Riverside, Estados Unidos, University of California, vol. 41, núm. 3, mayo, pp. 103-117.
- ROMERO-HERNÁNDEZ, Odilia; Centolia MALDONADO VÁZQUEZ, Rufino DOMÍNGUEZ-SANTOS, Maylei BLACKWELL, Laura VELASCO, 2013, "Género, generación y equidad: Los retos del liderazgo indígena binacional entre México y Estados Unidos en la experiencia del Frente Indígena Oaxaqueño Binacional (FIOB)", en Charles R. Hale y Lynn Stephen, *Otros saberes. Collaborative Research on Indigenous and Afro-Descendant Cultural Politics*, Santa Fe, Estados Unidos, School for Advanced Research Global Indigenous Political Series, pp. 75-101.
- RUNSTEN, David y Michael KEARNEY, 2004, "Encuesta sobre las redes de los pueblos oaxaqueños en la agricultura de California", en Sylvia Escárcega y Stefano Varese, coords., *La ruta mixteca*, México, Programa Universitario México Nación Multicultural CEIICH-UNAM/Dirección General de Publicaciones, núm. 5, colección "La pluralidad cultural en México", del Programa Universitario México Nación Multicultural, pp. 41- 76.
- SÁNCHEZ, Martha Judith, 2007, "La importancia del sistema de cargos en el entendimiento de los flujos migratorios indígenas", en Marina Ariza y Alejandro Portes, coords., *El país transnacional: Migración mexicana y cambio social a través de la frontera*, México, IIS-UNAM, pp. 349-390.
- U.S. CENSUS BUREAU, 2010a, *Población en el condado de Fresno y Madera, California*, en <<http://www.census.gov/quickfacts/table/PST045214/00,06019,06039>>, consultado el 1 de abril de 2015.
- U.S. CENSUS BUREAU, 2010b, Base de mapa de California, en: <http://www2.census.gov/geo/pdfs/maps-data/maps/2010pop/ca_totalpop_2010map.pdf>, consultado el 1 de junio de 2012.
- VARGAS EVARISTO, Susana [tesis de doctorado], 2014, "Del valle siempre. Constelaciones narrativas y la presencia de la doble voz. Un estudio sobre los hijos de jornaleros agrícolas migrantes en regiones de acogida: El Valle de San Quintín, B. C., y el Valle Central, C. A.", México, D. F., UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

- VELASCO, Laura, 2005, *Mixtec Transnational Identity*, Tucson, Estados Unidos, The University of Arizona Press.
- VELASCO, Laura, 2014, “Transnational Ethnic Processes: Indigenous Mexican Migrations to the United States”, *Latin American Perspectives*, Riverside, Estados Unidos, University of California, vol. 41, núm. 3, mayo, pp. 54-74.
- VERDERY, Catherine, 1994, “Ethnicity, Nationalism, and State-Making. Ethnic Groups and Boundaries: Past and Future”, en Hans Vermeulen y Cora Govers, *The Anthropology of Ethnicity. Beyond Ethnic Groups and Boundaries*, Amsterdam, Het Spinhuis, pp. 33-58.
- VILLEGAS VENTURA, Miguel [videoclip], 2015, “Una Isu – Mixteco es un lenguaje (Video Oficial)”, Fresno, Estados Unidos, Ixver Entertainment, en <<https://www.youtube.com/watch?v=moM8wRE-19E>>, consultado el 15 de marzo de 2015.
- WEBER, Devra, 2008, “Un pasado no visto: Perspectivas históricas sobre la migración binacional de pueblos indígenas”, en Laura Velasco, coord., *Migración, fronteras e identidades étnicas transnacionales*, México, D. F., El Colef/Miguel Ángel Porrúa, pp. 119-140.
- ZABIN, Carol, 1992, *Mixtec Migrant Farmworkers in California Agriculture. A Dialogue among Mixtec Leaders, Researchers and Farm Labor Advocates*, Davis, Estados Unidos, California Institute for Rural Studies/Center for U.S.-Mexican Studies.

Entrevistas

- ANA [entrevista], 2012, por María Eugenia Hernández Morales [trabajo de campo], “OaxAmericans’: La construcción de la identidad étnica en las y los jóvenes de origen indígena de Oaxaca en Madera y Fresno, California, Estados Unidos”, El Colef.
- ARMIDA [entrevista], 2012, por María Eugenia Hernández Morales [trabajo de campo], “OaxAmericans’: La construcción de la identidad étnica en las y los jóvenes de origen indígena de Oaxaca en Madera y Fresno, California, Estados Unidos”, El Colef.

- DAVID [entrevista], 2012, por María Eugenia Hernández Morales [trabajo de campo], “OaxAmericans’: La construcción de la identidad étnica en las y los jóvenes de origen indígena de Oaxaca en Madera y Fresno, California, Estados Unidos”, El Colef.
- ELIGIO [entrevista], 2012, por María Eugenia Hernández Morales [trabajo de campo], “OaxAmericans’: La construcción de la identidad étnica en las y los jóvenes de origen indígena de Oaxaca en Madera y Fresno, California, Estados Unidos”, El Colef.
- FIDEL [entrevista], 2012, por María Eugenia Hernández Morales [trabajo de campo], “OaxAmericans’: La construcción de la identidad étnica en las y los jóvenes de origen indígena de Oaxaca en Madera y Fresno, California, Estados Unidos”, El Colef.
- JUAN [entrevista], 2012, por María Eugenia Hernández Morales [trabajo de campo], “OaxAmericans’: La construcción de la identidad étnica en las y los jóvenes de origen indígena de Oaxaca en Madera y Fresno, California, Estados Unidos”, El Colef.
- JUANITA [entrevista], 2012, por María Eugenia Hernández Morales [trabajo de campo], “OaxAmericans’: La construcción de la identidad étnica en las y los jóvenes de origen indígena de Oaxaca en Madera y Fresno, California, Estados Unidos”, El Colef.
- LÁZARO [entrevista], 2013, por Laura Velasco [trabajo de campo], “Los deportados en el bordo de Tijuana”, Tijuana, B. C., México.
- MIGUEL [entrevista], 2012, por María Eugenia Hernández Morales [trabajo de campo], “OaxAmericans’: La construcción de la identidad étnica en las y los jóvenes de origen indígena de Oaxaca en Madera y Fresno, California, Estados Unidos”, El Colef.
- RACHEL [entrevista], 2012, por María Eugenia Hernández Morales [trabajo de campo], “OaxAmericans’: La construcción de la identidad étnica en las y los jóvenes de origen indígena de Oaxaca en Madera y Fresno, California, Estados Unidos”, El Colef.

Fecha de recepción: 23 de septiembre de 2014.

Fecha de aceptación: 24 de diciembre de 2014.