



**El Colegio
de la Frontera
Norte**

Jóvenes mixtecos y zapotecos en Oaxacalifornia. Una
aproximación a sus prácticas estéticas.

Tesis presentada por

Alan Roberto Llanos Velázquez

Para obtener el grado de

DOCTOR EN ESTUDIOS CULTURALES

Tijuana, B. C., México
2019

CONSTANCIA DE APROBACIÓN

Director de Tesis:

Dr. José Manuel Valenzuela Arce

Co-Directora de Tesis:

Dra. Maya Lorena Pérez Ruiz

A mi abuelo Javier,
por ser quien fue conmigo siempre.

A mi madre Roberta,
por su amoroso ejemplo de luchar y sonreírle a la vida.

AGRADECIMIENTOS

Agradezco a mi familia, a mi madre Roberta y mi padre Mauricio, a mis hermanos Mariel y Ricardo, a mi abuelo Javier, a mis tías Concepción y Lorena, a mi cuñada Alejandra y mi sobrina Paula, todo el apoyo, respaldo, cariño, esfuerzo y palabras de aliento que han tenido conmigo a lo largo de mi vida y particularmente durante los últimos tres años de estancia en la ciudad de Tijuana. La distancia fue más llevadera gracias a sus constantes muestras de amor.

Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, ya que gracias a su Programa Nacional de Becarios, financiado con recursos públicos provenientes de la sociedad mexicana, tuve la oportunidad de cursar de forma gratuita el Doctorado en Estudios Culturales de El Colegio de la Frontera Norte y obtener la beca de manutención correspondiente.

Al Colegio de la Frontera Norte, por creer en la viabilidad de mi propuesta de investigación y permitirme ser parte de la primera generación del Doctorado en Estudios Culturales. Al personal técnico, académico, administrativo, de vigilancia, limpieza, comedor y transporte, quienes a través de su trabajo permiten que los estudiantes e investigadores podamos desarrollar con comodidad nuestros quehaceres.

A mis directores de tesis, el Dr. José Manuel Valenzuela Arce, a quien le agradezco el interés y consejos compartidos a lo largo del proceso de investigación, y a la Dra. Maya Lorena Pérez Ruiz, por aceptar incorporarse al comité de tesis y por guiarme, orientarme y aconsejarme siempre de forma esclarecedora y oportuna.

Al Dr. Maximino Matus por sus constantes observaciones, certeras críticas y plena disposición al diálogo desde los primeros meses del inicio del programa del doctorado; al Dr. Gaspar Rivera-Salgado, por aceptar ser mi tutor durante mi estancia de trabajo de campo en la ciudad de Los Ángeles, California, y por compartirme su perspectiva cercana sobre las comunidades migrantes indígenas. A la Dra. Ana Gabriela Hernández y la Dra. Lorenia Urbalejo, por aceptar ser sinodales de la tesis y con su mirada fresca brindarme oportunas críticas y observaciones al escrito realizado.

A Andre y Fernando, porque juntos forjamos nuestro primer hogar tijuanaense y porque el compañerismo se convirtió en una muy bonita amistad. A Mayra por la solidaridad y el acompañamiento a lo largo de nuestro paso por El Colef. A Flor e Iliana, por compartirme el cariño por su ciudad, Tijuana, y por el apoyo y ánimos constantes. A todas ustedes muchas gracias, son mi familia elegida.

A Jazmín, mi compañera de vida, por tus innumerables muestras de amor, cariño, comprensión y respeto, por el acompañamiento solidario a lo largo del complejo camino de la escritura de esta tesis y por lo que día a día vamos construyendo juntos. Te amo y te agradezco.

A Odilia, Alfonso, Biani, Tavo y Amelie, por abrirme las puertas de su hogar, por compartirme sus anécdotas, reflexiones, charlas, risas, bebidas y alimentos, por brindarme su honesta y sincera amistad, y hacerme partícipe de la solidaridad que los caracteriza. Gracias infinitas a todos ustedes.

Finalmente, gracias a Efraín, Estefanía, Isaí, Janet, José Luis, Luis, Luis Antonio, Miguel, Miguel Ángel y Romario, por la confianza depositada en mí, por el tiempo que dedicaron a compartir diferentes aspectos de sus respectivas trayectorias de vida y por la constante lucha que realizan, día a día, buscando resistir y reivindicar sus identidades culturales desde la trinchera de la creación.

Resumen

En esta tesis se analiza cómo las “prácticas estéticas”, realizadas por parte de un sector de jóvenes inmigrantes o hijos de inmigrantes de diferentes pueblos mixtecos y zapotecos del estado de Oaxaca, México, generan posicionamientos que dan cuenta de configuraciones ideológicas y políticas que inciden en procesos relacionados con la representatividad de las organizaciones y los espacios artísticos en los que éstos participan, así como en las identidades culturales y juveniles vividas por ellos, en el espacio denominado Oaxacalifornia.

Al ser estos jóvenes considerados como “étnicos”, aquí se propone desarticular el binomio “juventud étnica” para dar paso a un análisis que haga énfasis en el hecho de que ambas categorías al ser heterodenominaciones y heterorepresentaciones precisan que desde la autodenominación y la autorepresentación se dialogue con ellas para ser aceptadas o rechazadas. De modo que ha de realizarse el análisis contextual para identificar desde dónde se anuncian tales categorías para comprender los devenires situacionales de los jóvenes.

Las “prácticas estéticas” pueden ir de la expresión pictórica a la musical, la producción poética, audiovisual, el activismo político, el uso del cuerpo como expresión y la gestión cultural, y se observan hipotéticamente como formas a través de las cuales los jóvenes ensayan diferentes maneras de identificación, representación y acción social, además de que a través de ellas cuestionan los marcadores étnicos y la etiqueta que los encasilla como parte de una minoría, asociada a un sector de población migrante situado, principalmente, en California, Estados Unidos.

Palabras clave: jóvenes, oaxacalifornia, prácticas estéticas, identidades, etnicidad.

Abstract

This thesis analyzes how the "aesthetic practices", carried out by a sector of young immigrants or children of immigrants from different Mixtec and Zapotec peoples of the state of Oaxaca, Mexico, generate positions that account for ideological and political configurations that affect in processes related to the representativeness of the organizations and the artistic spaces in which they participate, as well as in the cultural and juvenile identities lived by them, in the space called Oaxacalifornia.

Being these young people considered as "ethnic", here it is proposed to dismantle the binomial "ethnic youth" to make way for an analysis that emphasizes the fact that both categories being hetero-nominations and heterorepresentations require that self-nomination and self-representation dialogue with them to be accepted or rejected. Thus, contextual analysis must be carried out to identify from where such categories are announced in order to understand the situational becomings of young people.

The "aesthetic practices" can go from pictorial to musical expression, poetic, audiovisual production, political activism, the use of the body as an expression and cultural management, and are hypothetically observed as ways in which young people rehearse different ways of identification, representation and social action, in addition to questioning ethnic markers and labeling them as part of a minority, associated with a sector of migrant population located mainly in California, United States.

Key words: youth, oaxacalifornia, aesthetic practices, identities, ethnicity.

INDICE GENERAL

INTRODUCCIÓN.....	1
Planteamiento del problema	3
Pregunta de investigación.....	6
Principal.....	6
Particulares	6
Objetivos de la investigación.....	7
General.....	7
Específicos.....	7
Hipótesis	8
Justificación.....	8
Estructura de la tesis.....	9
CAPÍTULO I. MARCO TEÓRICO Y REFERENTES CONCEPTUALES	12
1.1. Jóvenes, sujetos de estudio y análisis	12
1.1.1. Los estudios juveniles. Perspectivas y enfoques	14
1.2. Jóvenes indígenas. La emergencia de nuevos actores	18
1.2.1. Jóvenes indígenas en contextos transnacionales	23
1.3. Etnia. Compleja categoría de análisis.....	26
1.4. Indígena como categoría de clasificación.....	34
1.5. La estética como concepto vinculante.....	38
1.5.1. Prácticas estéticas como ejercicios subjetivos.....	43
CAPÍTULO II. TRAZA METODOLÓGICA DE LA INVESTIGACIÓN	48
2.1. Perspectiva y abordaje epistemológico.....	48
2.2. Estrategia metodológica: delimitación de espacios, sujetos y prácticas.....	52
2.3. Herramientas de elección: procedimientos e instrumentos	56
CAPÍTULO III. CONTEXTO DE LA INVESTIGACIÓN	60
3.1. Oaxacalifornia, denominación espacial e identitaria.....	60
3.2. Acontecimientos y momentos de la migración oaxaqueña a California	64
3.2.1. Migración indígena invisibilizada	65
3.2.2. Los “migrantes de la amnistía”.....	67
3.2.3. La conformación de las comunidades transfronterizas.....	68
3.3. La vivencia social y comunitaria en Oaxacalifornia	73
3.3.1. Las organizaciones comunitarias oaxaqueñas transnacionales	73
3.3.2. La visibilidad oaxacaliforniana	77

CAPÍTULO IV. LOS JÓVENES, SUS CONTEXTOS Y POSICIONAMIENTOS	81
4.1. Los hacedores de las prácticas estéticas situados en sus contextos.....	81
4.1.1. Perfil sociodemográfico.....	84
4.1.2. Su visión sobre la juventud.....	84
4.1.3. La importancia de la lengua	87
4.1.4. Lugares de nacimiento.....	88
4.1.5. Vivienda	88
4.1.6. Migración a E.U.	89
4.1.7. Sus familias	90
4.1.8. Residencia y ciudadanía	91
4.1.9. Educación	92
4.1.10. Vida laboral	94
4.2. La experiencia de ser indígenas en un contexto transnacional	96
4.2.1. Descubriéndose indígenas	98
4.2.2. Navegando entre la etnicización.....	102
4.3. Posicionamientos, críticas y discurso políticos desde Oaxacalifornia	112
4.3.1. Los jóvenes frente a las organizaciones comunitarias.....	113
4.3.2. La politización desde los espacios escolares	115
4.3.3. La politización desde la implicación personal.....	119
CAPÍTULO V. TRAYECTORIAS Y PRÁCTICAS ESTÉTICAS	124
5.1. Miguel Ángel, <i>Saint</i> . Entre el oaxacañenismo, el mexicanismo y el anhelo artístico..	124
5.1.1. Transitar entre la danza y la pintura por medio del cuerpo	129
5.2. Luis, <i>Hüicho!</i> Un <i>marine</i> mixteco que optó por la pintura	133
5.2.1. Estética “invasora” Arte contenedor de significados desbordados	135
5.3. José Luis. De la protesta local al activismo nacional	141
5.3.1. Activismo político como prácticas estética	145
5.4. Estefanía, <i>Bendita Maldita</i> . Poesía, y cinematografía zapoteca-xicana	151
5.4.1. <i>Xingona</i> , un poema cinematográfico	156
5.5. Efraín, <i>Eskwilax</i> . Creatividad <i>zapotec</i> desde <i>East Los</i>	160
5.5.1. Cafetería colectiva, estudio de grabación y apuesta laboral	164
5.6. Isaí. Empresario promotor de lo oaxaqueño.....	169
5.6.1. La Guelaguetza y <i>Oaxacatown</i> , visibilidades comerciales	173
5.7. Luis Antonio. Activismo indígena descolonial y poesía política	177
5.7.1. Activismo y poesía, práctica política y consciencia estética	181

5.8. Janet. Zapoteca de Los Ángeles	187
5.8.1. Gestora y modelo. Representatividad icónica de mujer indígena	191
5.9. Miguel, <i>Una Isu</i> . Comunitarismo trilingüe a ritmo de rap	197
5.9.1. Rap trilingüe. Proceso de configuración de una práctica estética	203
CONCLUSIONES GENERALES	209
BIBLIOGRAFÍA	221
Entrevistas	235

INTRODUCCIÓN

Al concluir los estudios de maestría, en los cuales realicé una investigación sobre jóvenes indígenas músicos cristianos en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México (Llanos, 2014), me percaté de la expansión que la música indígena¹ contemporánea estaba teniendo no sólo en México, sino también en distintas localidades de América Latina (López, *et. al.*, 2014; Pérez Ruiz y Valladares, 2014).

Observé los vínculos políticos de las creaciones de los jóvenes indígenas en torno a la reivindicación de sus lenguas, la exploración de sus identidades culturales, su necesidad de visibilizar luchas colectivas de sus pueblos y prácticas culturales, así como el interés de algunos de estos jóvenes, hombres y mujeres, por incursionar en la industria musical y aspirar al éxito o reconocimiento artístico.

Dentro de ese espectro de expresiones que conocí, saltó a mi vista la realizada por un joven mixteco, originario de San Miguel Cuevas, Juxtlahuaca, Oaxaca, radicado en la ciudad de Fresno, California, Estados Unidos (en adelante E.U.): se trata de *Una Isu*, nombre artístico de Miguel Villegas Ventura, en alusión al mítico gobernante mixteco “Ocho Venado Garra de Jaguar”. Miguel es probablemente uno de los primeros raperos trilingües que canta en mixteco, español e inglés, quien a partir del año 2012 se ha dedicado a desarrollar su carrera como rapero, la cual conjuga con su activismo político en favor de la población migrante y los pueblos indígenas, lo que le ha otorgado reconocimiento y también visibilidad mediática tanto en México como en E.U.

Así, a través de su rap trilingüe, cantado en mixteco, español e inglés, Miguel no sólo despliega creatividad y talento, sino que también da visibilidad y voz a las luchas y vivencias

¹ En la presente investigación se utiliza la categoría indígena con base en los criterios estipulados por la Organización Internacional del Trabajo, la cual mediante el Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales, firmado en el año 1989, en su artículo primero los define como: “los pueblos en países independientes considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitan en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conservan todas sus propias instituciones, sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas”. (OIT, 2014: 20).

cotidianas de quienes habitan las comunidades de mixtecos establecidas en condados como Fresno y Madera, y que además pueden trabajar en los campos agrícolas del Valle Central de California. Sus letras permiten aproximarse a un contexto de creación musical atravesado por la translocalidad de sus referentes geográfico, la migración, el racismo y estigma, así como con las problemáticas vividas por quienes provienen de alguno de los pueblos indígenas de Oaxaca, y que radican tanto en territorio mexicano como dentro de E.U.²

Supe entonces que en California, E.U., hay jóvenes inmigrantes o hijos de inmigrantes provenientes de los pueblos indígenas de Oaxaca³, desarrollando diferentes manifestaciones creativas, no únicamente musicales sino también pictóricas, visuales, audiovisuales, mediáticas, poéticas y activistas, entre otras, a través de las cuales hacen visible su presencia en los contextos sociales que habitan, generan replanteamientos sobre sus identidades culturales y producen representaciones de tipo ideológicas, políticas y artísticas en las que se puede observar lo que para ellos, como creadores, es ser jóvenes e indígenas.

En suma, observé la existencia de un contexto en el que las vivencias y experiencias, de lo que significa ser joven, ser indígena y la creación artística, se alimentan de distintas matrices culturales e identitaria, dando por resultado representaciones sociales y políticas que se difunden por diferentes vías de comunicación, siendo para los jóvenes las redes sociales digitales una de las principales. Situación que en su conjunto, considero, precisa de estudios y análisis que den cuenta de lo que acontece en torno a los jóvenes creadores de estas prácticas estéticas, las cuales se insertan en distintas dimensiones dentro del fenómeno migratorio globalizado.

² Para mayor referencia consultar el video musical de la canción “Mixteco es un lenguaje”, primera producción realizada por *Una Isu* en el año 2012: <https://www.youtube.com/watch?v=rzUyQ7wIUf4> [Última consulta realizada el día 19 de agosto de 2019].

³ El Estado mexicano, a través del Instituto Nacional para los Pueblos Indígenas (INPI), reconoce que los pueblos indígenas con mayor presencia en el estado de Oaxaca son: Amuzgo, Chatino, Chinanteco, Chocholteco, Chontal de Oaxaca, Cuicateco, Huave, Ixcateco, Mazateco, Mixe, Mixteco, Nahua, Tacuate, Triqui, Zapoteco y Zoque (Inpi, 2018b).

Planteamiento del problema

Dentro de la diversidad poblacional que existe en California E.U., hay personas provenientes de los pueblos indígenas que habitan en México. Ellos forman parte de las diferentes oleadas migratorias que por diversos motivos han sido desplazados, de forma forzada o voluntaria, de sus respectivos lugares de origen, a saber: crisis agraria, económica y/o medioambiental, falta de oportunidades laborales, de servicios y educativas.

En su tránsito migratorio se han establecido en algún poblado californiano (además de otros estados como Florida, Oregón y Washington), con la intención de hacer frente a la precariedad vivida y poder realizar actividades laborales dentro de los sectores agrícolas y de servicios, principalmente. Muchos de ellos, a lo largo de sus historias de movilidad y migración, han logrado establecer comunidades transnacionales⁴, cuyos integrantes propician una suerte de comunalidad⁵ a través de la cual se generan formas de comunicación y colaboración entre sus pueblos de origen y los distintos puntos de habitabilidad actual.

Caso paradigmático de este tipo de sociabilidad, es el de los pueblos indígenas oaxaqueños, quienes a través de organizaciones sociales de carácter transnacional y binacional han mantenido luchas constantes para obtener mejores condiciones laborales, defender sus derechos humanos, conseguir estatutos migratorios que les permitan regular su estancia en E.U., para luchar en contra del racismo y el estigma, y a favor de mejorar sus condiciones de vida así como para fomentar tradiciones y prácticas culturales con las que se identifican.

⁴ El término “comunidades transnacionales”, propuesto por Kearney y Nagengast (1989), forma parte de los diferentes estudios sobre la teoría transnacional, la cual a partir de la década de 1980 comenzó a proponer enfoques políticos, sociales y culturales, además de los económicos, para analizar las dinámicas de movilidad de las comunidades migrantes y los Estados-nación de procedencias y/o residencia. (Schiller, 1992; Besserer, 1999, Levitt, 2001; Castro, 2005; Besserer y Nieto, 2015). Retomo tres características descritas por Portes (citado en Castro, 2005: 182) como contexto base de entendimiento de las comunidades transnacionales: 1) están asociadas a la lógica del capitalismo en sí mismo; 2) representan fenómenos diferentes a los patrones tradicionales de adaptación de los migrantes, y 3) ofrecen un potencial de iniciativas populares autónomas.

⁵ Por “comunalidad” se entiende un modelo de organización comunitaria, basada en el cooperativismo y el compromiso comunal practicado por parte de los pueblos de la sierra oaxaqueña, siendo los mixes y zapotecos sus principales ejemplos. Para Jaime Martínez Luna, quien junto con Floriberto Díaz acuñó el concepto (Aquino, 2013: 9), la comunalidad es “la ideología que actualmente portamos los pueblos indios del sur de México, la cual hemos logrado exportar a las grandes ciudades mediante la acción que realizan nuestros hermanos que han tenido la necesidad y el interés de emigrar. No es extraño que en ciudades tan grandes como la Ciudad de México y Los Ángeles, California, nuestra comunalidad se exprese en todo su colorido y esencia pese a la adversidad que ofrecen los espacios urbanos” (Martínez, 2010: 78).

En dicho contexto, jóvenes indígenas han vivido y crecido, algunos desde su nacimiento, otros tras su migración a territorio estadounidense; cuentan con referentes sociales como los familiares, escolares, laborales y amistosos, algunos tienen la necesidad de comunicarse e interactuar en español, inglés y la lengua materna, según sea el caso, también lidian con estereotipos que los estigmatiza y cuentan con estatutos migratorios variados, a saber: ciudadanos naturalizados, residentes o inmigrantes indocumentados.

Los contextos de vida comunitarios, la politización social, la lucha por el reconocimiento de derechos, la posibilidad de acceder a la educación universitaria, la convivencia con diferentes sectores sociales, en conjunto, conforman un andamiaje desde donde algunos jóvenes exteriorizan su presencia por medio de manifestaciones visuales, políticas, artísticas y creativas que generan identidades culturales y juveniles entre sus creadores, las cuales alimentan una narrativa dialógica de quién se es y cómo ello se comunica al resto de la sociedad.

Si bien existen jóvenes que aprenden y practican danzas tradicionales y bailables de las distintas regiones oaxaqueñas, se integran a las bandas musicales de viento o participan en la organización de las festividades patronales, cívicas y comunitarias transnacionales, también se observan otras formas de asumir y vivir la identidad cultural heredada, como el rap de Miguel Villegas, quien durante sus presentaciones añade un performance de la Danza de los Diablos de San Miguel Cuevas, como un acto que imbrica, al menos, dos tipos de manifestaciones culturales.⁶

En los distintos puntos que configuran “Oaxacalifornia”⁷, entendiendo por ésta un espacio heterogéneo, complejo, apropiado, representativo de la transnacionalidad vivida y movable, que nace del acrónimo que forman las palabras “Oaxaca” y “California”, que refiere

⁶ En el año 2017, Miguel se presentó en el IV Festival de Músicas Indígenas Contemporáneas “Estruendo Multilingüe”, organizado por el Museo Universitario del Chopo de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). En su presentación realizó un performance en el que ejecutó la Danza de los Diablos a ritmo de hip-hop. En el siguiente enlace se observa un fragmento de su presentación: <https://www.youtube.com/watch?v=l-gj3eHKXWw> (Última consulta realizada el día 19 de agosto de 2019).

⁷“Oaxacalifornia” es un término comúnmente utilizado y reivindicado por quienes habitan y se reconocen como pertenecientes de una espacialidad que genera interacción y simbiosis entre Oaxaca y California. Kearny y Nagengast (1989), establecen que se trata de un territorialidad transnacional que comprende un corredor de movilidad y migración oaxaqueña entre diferentes puntos de la geografía que abarca las rutas de tránsito migrante entre Oaxaca, Sonora, Sinaloa, Baja California, Baja California Sur, México, y California y Oregón, E.U.

puntos de origen/destino, y viceversa, de quienes se lo han apropiado como elemento de identidad, se observan expresiones y propuestas estéticas que, por una parte, hacen uso de los recursos que les ofrecen sus respectivos marcos referenciales y aprovechan las estructuras tradicionales heredadas, y por la otra aprovechan también lo que les ofrece el contexto social político, artístico y cultural en que se desarrollan al ir a la escuela, asistir a universidades, al tener acceso a las redes sociales digitales, al conocer y/o confrontarse con otros grupos sociales, para posicionarse en nuevos nichos desde donde ofertan y manifiestan creatividad, pertenencia y representación.

También se gestan manifestaciones de carácter político realizadas por jóvenes como forma de posicionarse de forma crítica frente a las políticas gubernamentales que tanto en México como en E.U. hostigan a las poblaciones indígenas y precarizan sus condiciones de vida. Lo anterior, en conjunto, da por resultado una serie de propuestas con carácter estético, las cuales se alimentan, entre otros referentes, de las matrices de la comunalidad, los procesos autonómicos indígenas, las luchas migrantes en E.U., las experiencias de lucha de las comunidades chicanas, centroamericanas, nativo americanas, y de las culturas juveniles.

Las expresiones llevadas a cabo mediante una obra pictórica, una intervención callejera, una canción de rap, un poema, un cortometraje, una fotografía o a través de críticas y posicionamientos desplegados en internet en diferentes redes sociales digitales (dígase Facebook, Twitter, Instagram), son acciones que se producen por la vía de las prácticas estéticas⁸, a través de las cuales se observan dispositivos de producción de subjetividades que generan perspectivas críticas no solamente respecto de las diferentes problemáticas cotidianas que afrontan estos jóvenes en su carácter de “minoría”, término asociado a la categorización que señala y segrega a la población por su condición socioeconómico y origen, sino que también evidencian cuestionamientos a distintas dimensiones identitarias que se les imponen, como las culturales, juveniles e indígenas.

⁸ Las prácticas estéticas se entenderán dentro de esta investigación como aquellas actividades, individuales o colectivas, creativas vinculadas a un quehacer artístico y/o político por medio de las cuales se generan manifestaciones que permiten contemplar perspectivas subjetivas que sobre la identidad cultural zapoteca, mixteca o indígena realizan sus creadores.

Las críticas hechas por los jóvenes también incluyen aquellas que se gestan a partir de lo que se transmite por vía de la familia y la comunidad en torno a la idealidad del ser mixteco o ser zapoteco. Por ejemplo, la reproducción de roles y estereotipos de género, la exigencia de mantener responsabilidades comunitarias, el mantenimiento de los denominados “usos y costumbres”, la folclorización de prácticas culturales y la expectativa de que en su condición de jóvenes tendrán una conducta acorde a la esperada dentro de la normatividad social.

De allí la importancia en esta investigación de enfocar la mirada en estos jóvenes que emplean su creatividad para crear y comunicar posiciones, emitir discursos sobre lo que viven, creen, piensan, pretenden y buscan mediante las prácticas estéticas, las cuales al estar abrevando de diferentes repertorios culturales generan una lógica de deconstrucción de los repertorios identitarios y de los ejercicios de acción creativa que los conducen a ensayar y practicar diversas formas de identificación política, social y cultural.

Pregunta de investigación

Principal

¿Cómo un sector de jóvenes mixtecos y zapotecos, quienes se encuentran en tránsito hacia la adultez, que habitan la espacialidad denominada Oaxacalifornia, viven su transnacionalidad y cómo, en ese contexto, generan prácticas estéticas para expresar lo que ellos consideran que es su identidad, sus múltiples pertenencias culturales, al tiempo que redefinen y resignifican lo que consideran que es, o debe ser, el ser mixteco o ser zapoteco?

Particulares

¿De qué forma la identidad cultural de los jóvenes mixtecos y zapotecos transnacionales se ha nutrido mediante la interacción interétnica a la cual tienen acceso a partir del contexto espacial que habitan con sus múltiples ámbitos de socialización como el escolar, y los laborales, los amistosos e interfamiliares en las cuales se han desarrollado?

¿Cuáles son los elementos, las prácticas y las experiencias que nutren la construcción sociocultural de su identidad con múltiples pertenencias y expresiones desde la perspectiva de los jóvenes participantes?

¿Cuáles son las incidencias a nivel personal y comunitario que han tenido las representatividades generadas por los jóvenes a través de las prácticas estéticas?

¿Cómo las prácticas estéticas de estos jóvenes expresan sus inquietudes y su posicionamiento social identitario y cultural?, y ¿cómo éstas inciden en la forja de su identidad personal, así como en sus grupos familiares y su entorno mixteco y zapoteco dentro del contexto oaxacaliforniano?

Objetivos de la investigación

General

Analizar a un sector de jóvenes, con orígenes zapotecos y mixtecos, que viven e interactúan en la espacialidad oaxacaliforniana, quienes a través de una serie de prácticas estéticas se encuentran reflexionando, cuestionando y criticando la identidad cultural que, por una parte, les impone su grupo familiar, y por otro la sociedad estadounidense; al tiempo que se oponen a las condiciones de desventaja que afrontan al formar parte de un “minoría” asociada a un sector de población migrante etnicizado en E.U. Lo cual los conduce a ensayar sus propias formas de identificación, representación, acción social y política que se despliegan por medio de la generación de prácticas estéticas.

Específicos

Comprender el contexto histórico y contemporáneo de los jóvenes indígenas transnacionales que habitan Oaxacalifornia.

Identificar a los jóvenes que en ese contexto realizan prácticas estéticas como medio de comunicación y expresión de sus posiciones identitarias, culturales y políticas.

Conocer las trayectorias de vida de esos jóvenes con la intención de darle contenidos a las formas específicas en que se expresan mediante sus prácticas estéticas, y con ellas la representación particular de su identidad cultural.

Indagar en los aportes que ellos vislumbran, en sus luchas y sus escenarios de acción.

Hipótesis

Las prácticas estéticas, elaboradas por jóvenes mixtecos y zapotecos transnacionales que se encuentran en un proceso de tránsito hacia la adultez, son ejercicios creativos a través de los cuales es posible explorar formas de representación cultural indígena, mixteca y zapoteca, que nutren y dinamizan los procesos colectivos de luchas y resistencias políticas y sociales dentro de espacialidad heterogénea que representa Oaxacalifornia.

El ejercicio de las prácticas estéticas se observan como formas de expresión cargadas de posicionamientos críticos, tendientes a generar diálogos, cuestionamientos, luchas y transformaciones a nivel interétnico e intergeneracional sobre situaciones y perspectivas de vida de un sector de jóvenes cercanos a las organizaciones culturales y políticas transnacionales nacidas en Oaxacalifornia.

Justificación

La investigación pretende situarse dentro de los diversos estudios que desde diferentes enfoques, perspectivas y niveles han estudiado a las juventudes indígenas en contextos transnacionales (Alonso y Ángeles, 2014; Aquino 2012a, 2012b, 2013b; Bacon, 2017; Barros2013; Batz, 2014; Cruz, 2015, 2016; Cruz-Manjarrez, 2016b, ECO, 2013; Fox, 2013; Hernández, 2012; Jardón, 2018; Nicolás, 2012; Ojeda y Zavala, 2011; Paris, 2010; Ramos, 2012; Romero-Hernández, 2013; Sánchez, 2018; Sánchez-López, 2012; Velasco, 2017). La

importancia del tema radica en la actualidad de la población indígena en contextos de migración, que se coloca como una de las comunidades que han desarrollado una serie de estrategias y luchas para reivindicarse y posicionarse política y culturalmente dentro de E.U.

La propuesta e información presentada podrá sumarse a la serie de análisis producidos en los últimos años, que dan cuenta de las dinámicas juveniles en contextos transnacionales, con la particularidad de que mostrará manifestaciones de carácter estético que permitan ver, en parte, el posicionamiento político y social de sus realizadores. Situación que permite conocer cuáles son las vías de acción que desde la perspectiva de los jóvenes precisan de atención.

Concretamente el estudio podrá aportar al campo de estudio de las juventudes indígenas, principalmente de aquellas que se sitúan como actoras emergentes dada su condición transnacional, al presentar resultados que evidencien la forma en que se están situando en consonancia con la sociedad estadounidense y en correlación con la sociedad mexicana y de la región de pertenencia en Oaxaca.

Estructura de la tesis

En el capítulo uno se establece el marco teórico y referencial que marca la ruta del análisis de la tesis. Se divide en tres sub apartados que constituyen el eje central de la discusión; el primero de ellos se centra en el análisis de los jóvenes como categoría y grupo social de estudio, desde las perspectiva de los estudios juveniles y hace un hincapié en cómo, desde las ciencias sociales, se ha caracterizado y abordado la discusión de los jóvenes indígenas.

Posteriormente se analiza la categoría etnia, esto con el propósito de generar una aproximación a la forma en que se ha dado su análisis e indagar cómo es que ha llegado a ser asociativa el término indígena. Finalmente se explora la categoría estética y cómo nos ayudar a dar forma al término “prácticas estéticas”, el cual nos sirve como elemento de análisis del contenido empírico de la investigación.

En el capítulo dos se presenta la ruta metodológica de la investigación, el posicionamiento personal del autor y el epistemológico que conducirá el escrito presentado así como el método de análisis utilizado y las delimitaciones del espacio, los sujetos y las temporalidades en las que se realizó el trabajo de campo. También se añaden las herramientas y estrategias empleadas para la recopilación de los datos e información.

El capítulo tres tiene el propósito de ser contextual. En principio menciona acontecimientos importantes que permiten comprender la migración de indígenas procedentes del estado de Oaxaca hacia distintas zonas del estado de California a lo largo del siglo XX y los primeros años del siglo XXI. También nos detendremos en analizar cómo es que se ha desarrollado la articulación del término Oaxacalifornia y algunos de los usos y empleos que hemos podido documentar para comprender sus significados y adoptarlo para esta investigación. Posteriormente se hace una breve exploración etnográfica sobre el contexto sociocultural de la vivencia cotidiana en Oaxacalifornia.

En el capítulo cuatro se presenta a los jóvenes que decidieron participar en la investigación, compartiendo sus narrativas, experiencias y perspectivas. Iniciamos con una exposición general en la que abordamos información sociodemográfica, educativa, sobre su migración y estatuto migratorio, sus familias, empleo, vivienda, residencia e identidad cultural, datos que permiten situar a los jóvenes dentro de su contexto social.

Posteriormente analizamos, a partir de las narrativas de los jóvenes, los aspectos de su identidad cultural, contruidos y reflexionados a partir de vivencias personales, familiares y/o comunitarias que éstos han tendido en diferentes momentos de su vida; mismas que los han conducido a elaborar sus respectivas representaciones sociales y estéticas sobre lo que significa ser indígena en sus vidas. Enseguida exploramos la dimensión política de las mencionadas representaciones y cómo éstas, asociadas al desarrollo de sus prácticas estéticas, les generan críticas y reflexiones sobre las implicaciones de ser joven indígena en un contexto de transnacionalidad.

En el capítulo cinco realizaremos una presentación particular de cada uno de los jóvenes creadores y de sus manifestaciones estéticas, a través de sus propias voces que narran aspectos particulares de sus respectivas trayectorias de vida, para que sean ellos quienes expresen lo que hacen, lo que quieren decir y lo que buscan con las prácticas estéticas para ello. Por último, realizaremos una aproximación a las producciones estéticas y lo que significan éstas para sus creadores, explorando qué significan para sus comunidades y para los receptores potenciales que pueden acceder a ellas.

Finalmente se presentan una serie de conclusiones generales, las cuales tienen el propósito analizar y reflexionar en torno a las prácticas estéticas realizadas por los jóvenes mixtecos y zapotecos transnacionales que desde diferentes cartografías de Oaxacalifornia, y con distintos propósitos se encuentran realizándolas, así como para señalar los posibles efectos que estas manifestaciones tienen dentro de los contextos socioculturales de interacción transnacional.

CAPÍTULO I. MARCO TEÓRICO Y REFERENTES CONCEPTUALES

En el presente capítulo realizaremos la presentación de los ejes conceptuales utilizados a lo largo de la tesis, así como de sus abordajes y discusiones. Estos son: jóvenes, etnicidad y prácticas estéticas. Para ello se efectuará una revisión crítica de la bibliografía existente que nos permitirá entretejer una construcción discursiva en torno al contexto de estudio planteado y desarrollado en los capítulos posteriores.

1.1. Jóvenes, sujetos de estudio y análisis

Vivir, asumir y/o experimentar la juventud se nutre de distintas matrices con las que se tiene proximidad o a las que se asocian las personas en un determinado periodo de vida. Ésta es una construcción social utilizada en la organización social, tanto de lo ciclos de vida como de las jerarquías sociales, también se emplea para establecer distinciones entre jóvenes y adultos por medio de prácticas culturales y/o institucionalizadas.

Por lo anterior, la condición juvenil, en determinados sectores sociales, llega a asumirse como un estadio naturalizado que puede adelantarse o retrasarse, situación que puede llegar a provocar la existencia de adultos “juvenilizados” (Feixa, 2015), dependiendo de la construcción social o la regulación estatal estipulada en determinadas sociedades por vía de instituciones legitimadas para ello⁹. Dicha condición se da, por una parte, a través de una serie de producciones en donde los contextos sociales, políticos, históricos, económicos, culturales, e incluso medioambientales juegan papeles determinantes para que existan experiencias diferenciadas del ser joven. Por la otra, también hay caracterizaciones de lo que significa ser joven y cómo se establecen las fronteras entre quienes son y no son jóvenes.

⁹ En México, el Instituto Mexicano de la Juventud (IMJUVE) considera que son jóvenes aquellas personas entre los 12 a 29 años de edad (Imjuve, 2011). Por otra parte, el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), señala que es joven la población situada entre los 15 y 29 años de edad (INEGI, 2015). Para el caso estadounidense, el *United States Census Bureau*, asocia la categoría joven con la adulto y crea el término “*young adult*” el cual concentra a la población de entre los 18 y 35 años de edad (US Census Bureau, 2018). En ambos casos se observan criterios etarios para aglutinar un sector de la población con fines sociodemográficos, para la aplicación y diseño de políticas públicas.

Existen estudios y perspectivas centradas en lo etario, lo biológico y lo psicológico de lo cual resultan análisis, a decir de González y Feixa (2013), que conciben la juventud como “una fase natural del desarrollo humano, explicado por la necesidad de un periodo de preparación entre la dependencia infantil y la plena inserción social” (2013: 9). Alpízar y Bernal (2003), señalan que las nociones de la configuración de lo juvenil con perspectivas biológicas, integracionista, sociodemográficas, generacionales y conflicto social, generan supuestos que universalizan a los jóvenes, invisibilizan sus particularidades, los idealiza, estereotipa, encasilla y señalan.¹⁰

Los jóvenes, como categoría analítica, a decir de Oliveira y Rangel (2017), han surgido en contextos en donde se les observa como actores sociales en medio de procesos históricos de colonialidad/modernidad, y por tanto, están inmersos en relaciones de poder que subyugan, etiquetan o invisibilizan a los sujetos (2017: 13).

Sin embargo, es importante mencionar que no sólo la modernidad ha creado jóvenes y relaciones de poder. Pérez Ruiz (2015), en su investigación realizada con jóvenes mayas yucatecos, demuestra la existencia de jóvenes y relaciones de poder desde antes de la invasión europea a territorio americano; a partir del “abordaje de la historicidad de las nociones que se emplean dentro de la cultura maya de Yucatán, para nombrar a un sector de la población equiparable al de ser joven” (2015: 167).

Continuando con Pérez Ruiz, es importante tomar en cuenta que la caracterización y definición del ser joven “es una construcción social, histórica y contextualmente establecida, que se inscribe en el marco de relaciones de poder existentes entre actores diversos, implicados, a su vez, en la lucha por los significados y por imponer y homogenizar determinados proyectos sociales y culturales” (2015: 168).

¹⁰ Esta investigación no pretende agotar la discusión del tema, tampoco generar entendimientos descontextualizados del cómo se ha investigado la condición juvenil. Una revisión teórica y epistemológica de la forma en que se realizaron los primeros estudios en el terreno de las ciencias sociales, puede consultarse en Pérez Islas (2008). También, para un panorama en el que se da cuenta de las representaciones de la juventud desde una perspectiva historicista en distintos momentos y culturas, así como un recorrido teórico del tema de los jóvenes en diferentes disciplinas científicas puede revisarse González y Feixa (2013).

Para Urteaga (2009), ser joven, a nivel conceptual, “varía según los contextos en los que se usa; gran parte de su significado depende de la forma y no tiene significado por sí misma, sólo el contexto le otorga rostro” (2009: 6). Es decir, joven también es un concepto relacional que precisa de significantes contextuales para poder ser empleado.

Lo anterior corresponde, a grandes rasgos, al enfoque analítico que los estudios juveniles le han impreso a su perspectiva de investigación, a la cual se adscribe la presente investigación. Estos se alimentan principalmente de la transdisciplinariedad y pugnan por la interseccionalidad dentro de sus análisis, articulando género, etnicidad, clase, diversidad sexual, entre otras variables, que generan la apertura de análisis sobre los jóvenes y sus expresiones individuales y colectivas. Pasemos ahora a realizar una aproximación a los enfoques de análisis y estudio de los estudios juveniles.

1.1.1. Los estudios juveniles. Perspectivas y enfoques

Los estudios juveniles, a decir de Alpízar y Bernal (2003), se han construido a partir de dos dimensiones principales: “el análisis de las identidades como resultado de un proceso de construcción sociocultural y las denominadas culturas juveniles como expresiones diversas de la población que se identifica a sí misma como joven” (2003: 12). Respecto al concepto “culturas juveniles”, Feixa y Nofre (2012) señalan que “fue utilizado por primera vez en la sociología norteamericana y alemana en la década de 1920 para referirse a los intersticios del sistema escolar y laboral” (2012: 1).

Continuando con Feixa y Nofre, ellos señalan la existencia de cinco tradiciones de estudios juveniles; podemos observar algunas características generales. En primer lugar se encuentra la denominada Escuela de Chicago, la cual efectuó estudios micro sociológicos de las pandillas juveniles en la ciudad de Chicago, E.U., en la década de 1920 (Thrasher, 1963). En segundo lugar está la sociología estructuralista funcionalista que basó sus observaciones sobre el ocio y las culturas universitarias estadounidenses de la posguerra a finales de la década de 1940 (Parsons, 1972; Coleman, 1961).

La tercera corresponde la escuela italiana que conceptualizó a los *ragazzi*, como actores sociales próximos a las culturas subalternas descritas por Gramsci, esto a partir del proceso de homogeneización cultural y lingüística que inició hacia la década de 1950 en Italia (Feixa y Nofre, 2012:5). La cuarta es la del estructuralismo francés que describió a los jóvenes descendientes de migrantes provenientes de África que habitaban los suburbios de París, así como sus prácticas culturales, entre las décadas de 1960 y 1980 (Maffesoli, 1988).

Finalmente la Escuela de Birmingham, que con elementos del interaccionismo simbólico, el estructuralismo, la semiótica, la literatura contracultural y el marxismo cultural articuló marcos teóricos que dieron cuenta de las emergentes subculturas juveniles obreras y burguesas en la Gran Bretaña de mediados de la década de 1960 (Hall y Jefferson, 1983).

Continuando con Feixa y Nofre, las culturas juveniles pueden ser entendidas, a grandes rasgos, como la forma en que, “colectivamente los jóvenes expresan sus prácticas y experiencias sociales mediante la (re) producción de estilos diferenciados sobre todo en el campo del tiempo libre y de los espacios intersticiales en la vida institucional” (2012: 2). Para Reguillo (2010), lo anterior forma parte de la base que dio pie a la “invención” del imaginario juvenil hegemónico: estudiantil, creativo, propositivo, contracultural, urbano y de clase media.

Por otra parte se encuentran las identidades juveniles, las cuales se articulan en función del contexto socio-histórico, político económico y cultural, y acorde con la construcción relacional que los jóvenes tienen con los demás agentes de sus contextos sociales inmediatos, adultos, ancianos y niños (Urteaga, 2010: 19). Pero también en consonancia con aquellos con los que se establecen proximidades, por vía de la auto-identificación con referentes generacionales que les significan dentro de los contextos globalizados de la economía, la mundialización de la cultura y las posibilidades de establecer comunicación e interacción inmediata vía la sociedad red (Castells, 2012).

Como menciona Valenzuela (2009), es posible entender que “las identidades juveniles son construcciones socio históricamente situadas y significadas; son cambiantes, se construyen y reconstruyen en la interacción social y no son adscripciones cristalizadas o esencialistas, ni

están linealmente definidas. Se construyen desde las condiciones socioeconómicas, pero aluden de manera central a comunidades hermenéuticas” (2009: 37).

Desde nuestra perspectiva, la configuración de las identidades juveniles precisa de variables por medio de las cuales es posible referir sus condiciones. Así, la clase, el género, la etnia, la generación, sirven como punto de partida de la heterogeneidad juvenil, a saber: mujeres, estudiantes, campesinos, indígenas, trabajadores, artistas, homosexuales, lesbianas, migrantes, etcétera. Debemos tener presente la individualidad de los jóvenes y su subjetividad, al hacerlo, se coloca en la discusión la perspectiva de los actores, más allá de las generalizaciones de los grupos, dejando ver conflictos e interacciones, es decir, la discrepancia en cuanto a la vivencia del ser joven.

Es importante destacar que también existen culturas juveniles que han sido o son institucionales y comerciales, mismas que suelen tener un matiz adultocéntrico y son tendientes a regular las prácticas sociales juveniles. Es decir, no todas son necesariamente contestatarias ni marginales. Al gozar de éxito las culturas juveniles, en cuanto a la amplitud de perspectivas que abarcan y contar con flexibilidad incluyente de las diversas manifestaciones culturales juveniles, también se emplean para propósitos que conducen a la consolidación de tendencias en boga dependiendo de los momentos históricos y las sociedades de producción.

Líneas arriba se señalaron cinco tradiciones europeas y estadounidenses sobre estudios juveniles. A nivel iberoamericano también se han realizado contextualizaciones para situar, de forma generalizada, a los jóvenes dentro de los estudios juveniles. Feixa y Oliart (2016), sitúan tres momentos en los que, desde América Latina y la península Ibérica, han sido referidos los jóvenes. El primero a inicios del siglo XX, dentro del contexto de reformas universitarias y luchas estudiantiles que caracterizaron a las juventudes latinoamericanas, sobre todo a partir de la década de 1960, colocándolas como protagonistas de cambios políticos y también como blanco de los ataques de gobiernos represores (2016:13).

El segundo, a partir de la década de 1980, en los contextos de crisis económica tras el fin de los estados de bienestar y desarrollos estabilizadores en la región, lo cual colocó a los

jóvenes como “víctimas” marginales, pero también como responsables de los contextos de violencia social, situación que propició investigaciones aplicadas dentro de las cohesiones sociales vividas (2016:14).

El tercero, situado a partir de la década de 1990 y con una continuidad vigente, se alejó de los aspectos problemáticos de la juventud vulnerable y “se posicionó en el reconocimiento de la energía creativa, las prácticas críticas y los estilos de vida alternativos promovidos por los jóvenes” (ibídem). Como se observa, el enfoque investigativo ha transitado de la idealización, a la señalización para situarse en el entendimiento del quehacer juvenil desde una perspectiva próxima a los actores.

Remitiéndonos al contexto mexicano, a partir de las dos últimas décadas del siglo XX, surgen, desde la sociología, la antropología y los estudios culturales, propuestas que resaltan la discrepancia y divergencia de los jóvenes así como los complejos escenarios de la construcción de las condiciones juveniles (Valenzuela, 1988, 2005, 2009; Feixa, 1993, 1996, 1998; Urteaga, 1998, 2011; Pérez Islas, 2002, 2008; Reguillo, 2005, 2010a, 2010b).

Si bien las anteriores referencias pueden ser consideradas pioneras respecto al estudio de los jóvenes en México, en los primeros años del siglo XXI se ha observado la emergencia de enfoques conceptuales congregados en trabajos mayoritariamente colectivos –lo cual permite indagar que las perspectivas además de transdisciplinarias se están tornando colectivas.

Estás dan cuenta de identidades juveniles “al límite” asociadas a la vida pandillera en Centroamérica y Norteamérica (Valenzuela, 2013); jóvenes empresarios y emprendedores en contextos postindustriales (García Canclini, 2012); su presencia e interacción en espacios de prácticas de fe y religiosos, considerados exclusivamente del dominio adulto (Corpus, 2013). También abordan los retos del ser joven en espacios fronterizos marcados por condiciones de precariedad capitalística y necropolítica (Valenzuela, 2014); la violencia que conduce al aniquilamiento de sectores de la población vía el feminicidio y juvenicidio (Valenzuela, 2015).

En otros se observa un discusión intergeneracional entre académicos y estudiantes sobre miradas que hacen dialogar los estudios de los jóvenes y las infancias (Hernández, 2015); la necesidad de re-pensar la condición juvenil a partir de la deconstrucción de las realidades en torno a la migración, educación, salud y tecnologías de la información y comunicación (Cruz-Manjarrez, 2016); el espacio público, como arena donde se debaten y disputan aspectos de la vida social y cómo en ella interactúan los jóvenes, ante evidentes relaciones desiguales de poder (López, *et. al*, 2018), son algunas temáticas que actualmente pueblan los escenarios de los estudios juveniles producidos desde México.

Los estudios juveniles, dentro del contexto mexicano, han tenido una mayor diversificación. Se han descentralizado, dando paso a análisis que no necesariamente se enfocan en jóvenes urbanos, ni exclusivamente a sus formas de asociación o agregación; hoy en día observamos auto-etnografías y estudios realizados por quienes se asumen así mismos como jóvenes, con lo que se incrementa el abanico de perspectivas de análisis.¹¹

Los jóvenes hombres y mujeres, como actores sociales, han comenzado a hacer audibles sus voces, situación que nutre la heterogeneidad característica de sus estudios. Corresponde entonces problematizar sobre sus formas de participación social, política, económica y cultural con una perspectiva transdisciplinar que permita enriquecer el paradigma del análisis. A continuación, realizaremos un abordaje sobre el panorama de los estudios juveniles que se han centrado en los jóvenes indígenas, dentro del contexto de estudio mexicano principalmente.

1.2. Jóvenes indígenas. La emergencia de nuevos actores

En la medida en que los estudios juveniles se han desarrollado en México, los temas que abordan han dado cuenta de dinámicas sociales que acontecen en el país a partir del último

¹¹ El Seminario de Investigación sobre Juventud del Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, desde el año 2013, realiza el encuentro nacional “Jóvenes que investigan jóvenes”, espacio en donde se discuten perspectivas de análisis de problemas nacionales en un contexto de entendimiento y colaboración marcada por la posibilidad de dialogar entre pares generacionales. Al respecto consultar su página de Facebook para mayor referencia: https://www.facebook.com/pg/sijunam/about/?ref=page_internal [Última consulta realizada el día: 19 de agosto de 2019].

cuarto del siglo XX. Los contextos de vida caracterizados por la inmigración, el desplazamiento poblacional de la zonas rurales a los conglomerados urbanos, la implementación del modelo económico neoliberal y el incremento de la presencia del crimen organizado en vastas zonas del país, han reconfigurado los escenarios sociales. Así, los cuestionamientos sobre los jóvenes también se diversificaron.

En ese contexto se observó el surgimiento de un nuevo actor social, aparentemente eclipsado o invisibilizado en lo que respecta a los estudios juveniles: los jóvenes indígenas. Pérez Ruiz (2002a), identificó la impronta de la realidad juvenil en México a partir de la observación de las estadísticas poblacionales del Instituto Nacional de Geografía y Estadística (INEGI) que en el censo de población y vivienda del año 2000 reportó un incremento en la población en el rango etario de entre los 15 y 29 años de edad, la cual es considerada como joven por dicha institución.

Desde la perspectiva de Pérez Ruiz, de existir un nuevo campo de estudio, habría que problematizar sobre la definición de joven entre las poblaciones indígenas, el nombramiento nominal, el autonombamiento y observar los procesos de su construcción mediante perspectivas multidimensionales (2002a: 47).

Investigaciones posteriores argumentaron que la mayor parte de los pueblos indígenas “no habrían reconocido históricamente una fase de ciclo vital equivalente al de la juventud de la sociedad occidental” (Saraví, 2010), o que al elevarse a rango de paradigma el conocimiento sobre los jóvenes urbanos en los estudios de las juventudes “se pasó por alto a los indígenas, que en el mejor de los casos se les consideraba en tránsito hacia la modernización” (Pacheco, 2010: 126).

Si bien la condición juvenil en los pueblos indígenas quizá no se adecúe a los parámetros occidentales, asegurar la inexistencia de ello es aventurado; haría falta realizar exploraciones de descarte entre los 68 grupos indígenas reconocidos en México. Pérez Ruiz (2015) refuta dichas afirmaciones presentando un recorrido de trabajos antropológicos que dan cuenta de los jóvenes por medio de estudios integrales en los que se analizan “ciclos de vida, el parentesco, el

noviazgo, el matrimonio, la organización social y sobre todo el cambio cultural” (2015: 40), entre huicholes, chamulas, seris, zinacantecos, huaves, mixes y zoques, entre las décadas de 1900 a 1970.

La aparente ausencia conceptual, más no de una fase juvenil reconocida entre algunos pueblos indígenas, puede corresponder, a decir de Urteaga (2011a: 15), a “los lentes conceptuales” con los que han sido estudiados y los intereses teóricos de investigadores, es decir, se tratado también de una marginación temática.

Es importante tener presente que la emergencia del sujeto social joven indígena dentro del contexto mexicano, está asociada a factores como la migración interna y externa, el establecimiento de centros escolares en comunidades indígenas rurales, la dotación de servicio eléctrico y el consecuente uso y consumo de la radio y televisión. (Pérez Ruiz, 2008b).

La movilidad de los miembros jóvenes, hombres y mujeres, de los pueblos indígenas en busca de oportunidades laborales, quienes se insertaron en el sector obrero, de servicios, manufacturero y trabajo doméstico en zonas urbanas, principalmente, y en algunos casos para acceder a la educación media superior y superior, fueron algunas de las circunstancias que, siguiendo a Pérez Ruiz, propiciaron el inicio de “una realidad juvenil en los pueblos y comunidades indígenas y en las ciudades de destino migratorio” (ibídem).

Para Pérez Ruiz (2011), las razones que han incidido en la visibilización de lo juvenil entre los pueblos indígenas son variadas y de distinto orden, siendo algunos de los principales factores: 1) su peso demográfico; 2) su presencia y visibilidad en contextos urbanos y de migración; 3) su proclividad al cambio cultural; 4) la percepción de que se trata de un sector estratégico en torno a su participación en movimientos indígenas; 5) su incursión a grupos delictivos y del narcotráfico y el que en ellos residirá el control de los recursos naturales que poseen sus respectivas comunidades (2011: 66).

Habría que añadir dos elementos más en los que inciden de forma directa los propios jóvenes. Por una parte el impacto de los movimientos indígenas de lucha como el del Ejército

Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y la conformación del Concejo Indígena de Gobierno (CIJ) en la politización de un sector juvenil indígena. Por la otra, el acceso a niveles educativos de nivel superior y posgrado por parte de jóvenes indígenas, quienes, en algunos casos, han generado estudios situados de sus pares generaciones e incluso propios. (Saraví, 2010; Nicolás, 2012; Batz, 2014; Jiménez, 2018).¹²

En los anteriores parámetros señalados reside parte del interés por indagar quiénes son, cómo actúan y qué intereses son los que enarbolan los sectores juveniles provenientes de poblaciones indígenas, no sólo en México, sino en otras regiones de Latinoamérica (Feixa y González, 2006; Valladares y Pérez Ruiz, 2011; Urteaga y García, 2015; Oliveira y Rangel, 2017).¹³

Para Pérez Ruiz (2011), es necesario partir de una mirada que genere una forma diferenciada de abordar a las poblaciones indígenas. La autora invita a quitar la carta de naturalización sobre la categoría indígena, la cual es una heterodenominación, muchas veces apropiada por los sujetos, que debería dar paso a la incorporación de la autodenominación de los sujetos dentro de las investigaciones (2011:67).

Los jóvenes indígenas dialogan con los miembros de sus comunidades, lo que genera una comunicación intergeneracional que en parte disminuye la brecha que puede llegar a existir. Para mencionar un caso, Jiménez (2018) muestra la interacción entre jóvenes mixes que han cursado estudios universitarios quienes desean ser partícipes de la toma de decisiones comunitarias en Tlahuitoltepec Mixe, Oaxaca, por vía de la asamblea de comuneros y cómo ésta se torna en espacio de disputa y diálogo intergeneracional.

¹² Del año 2004 al 2012 el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), publicó *Aquí estamos*, un boletín de ex-becarios del Programa Internacional de Becas de la Fundación Ford (IPF). En él se leen experiencias de jóvenes indígenas que cursaron estudios de maestría en lingüística indoamericana, quienes reflexionaban sobre su inserción comunitaria tras su experiencia de estudios de posgrado y cómo incidían en sus comunidades. La versión digital de la revista se puede consultar en el siguiente enlace <http://ford.ciesas.edu.mx/Revistas.htm>. [Última consulta realizada el día 19 de agosto de 2019].

¹³ La revista *Alteridades* (Valladares y Pérez Ruiz 2011), da cuenta de jóvenes mayas yucatecos y sus representaciones, jóvenes mapuches que transitan entre el punk y los movimientos de recuperación de tierras; jóvenes akatecas guatemaltecos que residen en Chiapas, México, que oscilan entre los contextos migratorios de vida y sus propias representaciones identitarias. Por su parte, la revista *Cuiculco* (Urteaga y García, 2015) explora las experiencias de jóvenes wichí en Argentina, mbayá y kumaiura en Brasil.

Jiménez (2018) enfatiza que la migración, la globalización y la profesionalización son componentes de interacción que exigen la apertura de los espacios comunitarios a las y los jóvenes para ser sujetos de derechos que les permitan tomar decisiones y participar activamente en el rumbo que toman sus comunidades. (2018: 52).

Por otra parte, también se observa a jóvenes indígenas en interacción con el consumo y las pertenencias artísticas, siendo las musicales las que han tenido un mayor desarrollo. Destaca el proyecto colectivo que en torno a la categoría “etnorock” aglutina investigaciones que reflejan experiencias de ejercicios de producción musical en Los Altos de Chiapas, la Montaña de Guerrero y el Totonacapan veracruzano (López, *et. al.* 2014).

El énfasis de la participación juvenil indígena en la creación y producción musical en géneros como el rap, el rock, el blues, el ska, el reggae, el metal, ha dado visibilidad a los jóvenes músicos indígenas en la escena pública e incluso apoyo por vías instituciones gubernamentales y de universidades, al tiempo que, a decir de Ruiz (2018), “se constituyen tensiones entre la búsqueda de autonomía y las condiciones de subordinación frente al Estado” (2018: 87).

En suma, observamos que los estudios de jóvenes indígenas han encontrado retos teóricos y giros metodológicos para abordar en la investigación a quienes están apropiándose, configurando, interpretando y creando a partir de sus experiencias de vida y los recursos emergentes y simbólicos disponibles en su entorno, los cuales significan en función de sus necesidades y gustos.

Consideramos que el reto será seguir manteniéndose alejado de los estereotipos y lugares comunes que observan forzosamente a los jóvenes, y en genera a la población indígena, como rurales, pauperizados o como miembros de los estratos sociales más bajos. Es importante observar y analizar los procesos de identidad que se encuentran desarrollando, los cuales generan novedosas perspectivas sobre lo que significa ser indígena y ser joven. Ahora detengámonos en lo que respecta a los estudios que refieren a los jóvenes indígenas en

contextos transnacionales, concretamente en los que abordan a los procedentes de alguno grupo indígena oaxaqueño.

1.2.1. Jóvenes indígenas en contextos transnacionales

En la última década, los estudios sobre jóvenes indígenas han comenzado a explorar lo que acontece con quienes se encuentran inmersos en las dinámicas transnacionales, generadas a propósito de la migración.¹⁴ En la ciudad de Tijuana, Baja California, espacio transnacional y transfronterizo en donde diferentes comunidades han establecido su residencia, se han realizado trabajos de investigación enfocados en los jóvenes mixtecos, en temas como la educación, el desarrollo y la discriminación (Alonso y Ángeles, 2014), y análisis que exploran su condición étnica y urbana, y sus modos de vida transnacional (Urbalejo, 2014, 2015).

La diversidad de estudios se amplía respecto a la emigración internacional que mantiene a E.U. como el espacio paradigmático de movilidad.¹⁵ Las investigaciones hablan de la identidad juvenil de triquis y mixtecos en torno a la cultura migrante de la cual forman parte ellos y sus familiares (Paris, 2010); de jóvenes migrantes zapotecos y tojolabales que experimentan un desplazamiento geográfico y político (Aquino, 2012a); de tzotziles y tzeltales en California que retrasan las expectativas de asumir una vida adulta comunitaria, lo que podría suceder en su retorno a la comunidad de origen para cumplir funciones sociales y administrativas (Cruz, 2015).

También investigaciones sobre quienes aprovechan la proximidad con la sociedad de consumo, la experimentación del distanciamiento de los roles de género y la experiencia de noviazgos y relaciones sexuales previas a la unión matrimonial, a la cual tienen acceso en E.U.

¹⁴ Es preciso mencionar que existen investigaciones centradas en la migración interna, las cuales visibilizaron a los jóvenes indígenas y su interacción en contextos urbanos (Pérez Ruiz, 2002b). Las principales urbes de México y sus zonas conurbadas, Ciudad de México (Feixa, 1993; Gama; 2009, Urteaga, 2011), Guadalajara (Martínez, 2002) y Monterrey (García Álvarez, 2012, 2015, 2018) han sido los espacios protagonistas, donde se observó la emergencia de los jóvenes indígenas y sus adscripciones identitarias.

¹⁵ Según datos de la Encuesta Nacional de Dinámica Migratoria 2014 del INEGI, el principal destino migratorio internacional de los mexicanos son los Estados Unidos con un 86.3%. Para el caso concreto del estado de Oaxaca la cifra es del 96.5%. Los datos señalados se pueden consultar en el siguiente enlace: <https://www.inegi.org.mx/temas/migracion/>. [Última consulta realizada el día 19 de agosto de 2019].

(Cruz, 2017). Otros se han centrado en las experiencias de vida laboral, concretamente en el control de la movilidad dentro el capitalismo neoliberal y los mercados de trabajo, a los cuales suelen acceder los jóvenes indígenas migrantes (Aquino, *et. al.*, 2013).

Por otra parte, también se observan investigaciones que se centran en el nomadismo y explotación laboral a la que se enfrentan los jóvenes por su estatuto de indocumentados (Aquino, 2013b); la vivencia y percepción de la discriminación en jóvenes mixtecos con capacidad de agencia en Santa María, California (Barros, 2013), o la reproducción de identidades sociales en contextos comunitarios transnacionales (Castro, 2013).

Sin embargo, los estudios no se limitan a las experiencias laborales de los jóvenes indígenas recién llegados a E.U. ya que la migración constante de integrantes de pueblos indígenas ha dado paso a la conformación de comunidades indígenas transnacionales (Fox y Rivera-Salgado, 2004; Besserer, 2004; Varese y Escárcega, 2004; Velasco, 1998, 2005; Stephen, 2007), en las que hay jóvenes que han nacido y/o crecido en E.U., quienes constituyen las primeras y segundas generaciones de indígenas oaxaqueños.

Ellas y ellos configuran condiciones juveniles que atraviesan dimensiones diferentes a las de sus padres e incluso hermanos, las cuales se desarrollan en interacción con los referentes juveniles existentes en E.U., los cuales conocen debido a que su experiencia de vida se desarrolló principalmente en aquel país. Para el caso concreto de las comunidades indígenas transnacionales de procedencia oaxaqueña, se han realizado estudios que permiten conocer algunas vivencias que se encuentran experimentando estos jóvenes.

En los espacios escolares, la literatura menciona cómo los jóvenes comienzan a separarse de las denominaciones étnicas y políticas que los ha llegado a categorizar como chicanos, mexicoamericanos, hispanos o latinos, para comenzar a explorar autodenominaciones como la de mixtecos (Escárcega, 2004). También se analiza la experiencia de algunos jóvenes quienes expresan no sentirse bienvenidos en las *High School* por la caracterización étnica realizada por compañeros asumidos como mexicanos (Barillas-Chón, 2010); otros abordan experiencias de

racismo y discriminación estructural que experimentan los jóvenes por su heterodenominación de indígenas, a pesar de haber nacido en California (Sánchez, 2018).

Otras dimensiones de análisis han sido la participación política de los jóvenes en las organizaciones político-culturales binacionales (Ramos, 2012); su exploración identitaria en torno a las dimensiones étnicas de la construcción mixteca en los condados de Madera y Fresno, California (Hernández, 2012); el cuestionamiento a la ancestralidad heredada (Hernández y Velasco, 2015), y las afiliaciones “etnoraciales” en intersección con las identificaciones de clase y de género entre hijos de inmigrantes indígenas que trabajan en la agricultura (Velasco, 2017).

En el anterior recorrido, podemos observar que los jóvenes, por lo general, son señalados como “los hijos” de los inmigrantes, es decir, se les aborda partiendo como sujetos en correlación con sus padres o a partir de contextos como lo es la migración, aunque ellos no necesariamente la hayan vivido. Si bien es fundamental colocar el contexto social e histórico del por qué esos jóvenes se encuentran o han nacido en California, también es importante observar las construcciones que los jóvenes realizan sobre sí mismos y sus pares generacionales, colocando en la discusión los temas que les son significativos.

Los jóvenes han comenzado a escribir sobre sus propias experiencias e inquietudes. A modo de auto-etnografías surgen así relatos que dan cuenta de ello, ya sea para exponer la experiencia de cómo aprendieron a convivir de forma comunitaria (Sánchez-López, 2012), o para explorar de forma comparativa cómo se da la formación de la identidad zapoteca en la ciudad de Oaxaca y en Los Ángeles, California (Nicolás, 2012).

Un ejemplo que congrega una diversidad de voces, es el Equipo de Cronistas Oaxacalifornianos (ECO), que explora en primera persona temas como el género, la lengua, la participación cívica, la identidad juvenil y la organización colectiva organizada en defensa de derechos laborales, acceso a educación y seguridad social en E.U. (ECO, 2013). La emergencia de los jóvenes indígenas transnacionales permite observar nuevas realidades a través de las cuales es posible problematizar las dinámicas comunitarias transnacionales.

Si como en su momento argumentó Pérez Ruiz (2008), que es través de los jóvenes donde se expresa con nitidez “los conflictos y las disyuntivas sobre el cambio y la continuidad de sus grupos culturales” (2008: 65), debemos mantener sobre ellos la mirada, pero ahora ampliándola sobre las realidades que el contexto de vida transnacional coloca. Sin embargo, no debemos olvidar que existen jóvenes que se continúan reproduciendo las tradiciones manteniéndolas vivas, no sin antes dotarlas de sentidos particulares y propios del contexto de sus desenvolvimientos.

Las culturas, identidades y condiciones juveniles no dejarán de ser dinámicas, cambiantes e inacabadas, lo importante es comprender que cuando se analizan se está frente a una fotografía de los jóvenes que no necesariamente podrá volver a producirse de la misma forma. Construir la noción de jóvenes como actores complejos ayuda a perfilar también la condición contemporánea de los jóvenes indígenas y nos permite observa que es muchas cosas, menos algo estático e inamovible.

Pasemos ahora a analizar la construcción de la categoría “etnia”, con el propósito de observar la forma en que se ha construido la heterodenominación de los jóvenes indígenas dentro de los contextos de estudio producidos desde México y en relación con los estudios con perspectiva transnacional que los refieren.

1.3. Etnia. Compleja categoría de análisis

En el anterior apartado observamos cómo se han configurado los estudios juveniles y el desarrollo que han tenido en México. Nos detuvimos en el análisis de la conformación del sujeto joven indígena, a través del cual, a decir de Urteaga (2017: 47), “se perfila la condición contemporánea de la identidad étnica”, afirmación que habría que matizar debido a que no considera las experiencias de los demás integrantes de las comunidades indígenas: niños, adultos y ancianos, cuyas perspectivas son igual de importantes para comprender los devenires de las comunidades indígenas.

Los estudios al respecto dejan ver un aparente uso indistinto entre las categorías “etnia” (Cruz, 2017; Urbalejo, 2014; Urteaga, 2010; Urteaga y García, 2015) e “indígena” (Aquino, 2012a, 2013b; Doncel y Talancón, 2017; ECO, 2013; Fox, 2013, García Álvarez, 2012; Hernández, 2012; Mays, 2018; Pérez Ruiz, 2002a, 2002b, 2008, 2011; Pérez Ruiz y Valladares, 2014; Ruiz Garza 2018; Saraví, 2010; Urbalejo, 2015; Velasco, 2017), e incluso algunos mezclan ambas (Hernández y Velasco, 2015; Urteaga, 2017).

También hay estudios que optan por hacer uso de la forma en que deciden autonombrarse los jóvenes o sus comunidades de pertenencia (Barillas-Chon, 2010; Barros, 2013, Cruz, 2015, 2016; Gama, 2009; Jiménez, 2018; Nicolás, 2012; Paris, 2010; Pérez Ruiz, 2015; Sánchez, 2018, Sánchez-López, 2012).

Observamos entonces que, aparentemente, las categorías “juventud étnica” o “joven indígena” suelen usarse como una especie de binomio resuelto que no precisa de mayor caracterización. Desde nuestra perspectiva, es necesario problematizar el uso del concepto etnia y el empleo de la categoría indígena asociados a los jóvenes, para generar una separación del binomio y con ello establecer un entendimiento en donde imperen el contexto y las relaciones socioculturales, además de las autodenominaciones por encima de identificaciones naturalizadas desde las disciplinas y discursos hegemónicos.

Por una parte, el sustantivo “etnia” y el adjetivo “étnico” tienen una larga historia rastreable cuyo uso ha tenido una connotación excluyente, discriminatoria y la mayor parte de las veces inferiorizante” (Giménez, 2006: 129). Por la otra, “etnia”, “aparece en la lengua francesa a finales del siglo XIX; una época en la dominaba el evolucionismo y durante la cual Francia legitimaba la colonización gracias a su “misión civilizadora” (Pérez Ruiz 2007: 37). Respecto al concepto “etnicidad”, cuya construcción dentro de la esfera de las ciencias sociales es relativamente nueva (Brah, 2011; Giménez, 2006), existe un entendimiento de que su primer uso registrado, dentro del contexto anglófono, fue en el año 1953 por el sociólogo estadounidense David Reisman (Brah, 2011: 193).

Como se observa, etnia, étnico y etnicidad son categorías analíticas con una carga de distinción etnocéntrica cuyo empleo a nivel político deriva en un entendimiento de superioridad que determina las relaciones de poder a nivel social, político, económico y cultural, es decir, forman parte de la construcción clasificatoria de la otredad en un sentido negativo y estigmatizado.

Siguiendo a Pérez Ruiz (2007), observamos que lo étnico corresponde a “un tipo específico de dominación que se sustenta y argumenta sobre la base de la diferencia cultural, y que se emplea para explicar y justificar relaciones asimétricas y de subordinación sobre grupos sociales considerados, desde el poder, como culturalmente diferentes” (2007:35).

En ese sentido, y continuando con Pérez Ruiz, a la caracterización de lo étnico se asocian rasgos culturales y biológicos, los cuales se asume que comparten sólo ciertos grupos de personas en determinados momentos y espacios, mismos que se supone conllevan un propósito cohesionador y distintivo, es decir, se carga de un aparente sentido primordial a las poblaciones a las cuales se les asocia con una connotación étnica. (2007: 39). Dichas generalidades pueden ser asociadas prácticamente a cualquier colectividad humana, sin embargo, la caracterización étnica suele estar mediada por relaciones de poder en donde la colonialidad¹⁶, la modernidad y los estados-nación suelen ser los agentes que interactúan para generar dicha distinción para señalar la otredad del caso caracterizado.

La “otredad” se coloca así como el eje articulador de la configuración étnica. Los criterios empleados, sean de tipo cultural o territorial, o desterritorial como sucede con los inmigrantes, tienden a estereotipar a las poblaciones que se etiquetan como étnicas por medio de discursos e imaginarios en los que la ancestralidad, el arraigo y la diferencia nutren posiciones de poder e incluso de subyugación. De modo que, si bien los rasgos y elementos

¹⁶ Podemos entender la colonialidad a partir de lo que Quijano (2000) describe referente al concepto “colonialidad del poder”, como un “patrón de poder global”, el cual sucede mediante la transición del colonialismo moderno a la colonialidad global, proceso que ha transformado las formas de dominación desplegadas por la modernidad, pero no la estructura de las relaciones centro-periferia a escala mundial” (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007: 13). A decir de Restrepo y Rojas (2010: 16) la colonialidad se trata de “un patrón o matriz de poder que estructura el sistema mundo moderno, en el que el trabajo moderno, las subjetividades, los conocimientos, los lugares y los seres humanos del planeta son jerarquizados y gobernados a partir de su racialización, en el marco de la operación de cierto modo de producción distribución de la riqueza”.

identitarios y culturales son elementos de distinción, estos no son definitorios para una caracterización tácita, ya que de serlo la etnicidad estaría sustentada en elementos meramente ahistóricos y esencialistas tendentes a naturalizar una heterodenominación y una etiqueta impuesta, tal como lo señala Pérez Ruiz (2007).

Por lo anterior es necesario anotar el posicionamiento de perspectivas constructivistas que a través de análisis diacrónicos e historicistas permiten comprender el hecho de que la etnicidad es un producto de condiciones históricas concretas y varía sustancialmente de una formación social a otra (Restrepo, 2009: 246).

El planteamiento que generó un paradigma respecto a la forma de observar los grupos caracterizados como étnicos corresponde a Barth (1976), quien enfatiza el estudio de sus procesos de construcción social, sus aspectos dinámicos y relaciones. Para el autor, “las distinciones étnicas no dependen de una ausencia de interacción y aceptación sociales; por el contrario, generalmente son el fundamento mismo sobre el cual están contruidos los sistemas sociales que las contienen. Las diferencias culturales pueden persistir a pesar del contacto interétnico y de la interdependencia.” (1976: 10).

Para Barth, “una adscripción categorial es una adscripción étnica cuando clasifica a una persona de acuerdo con su identidad básica y más general, supuestamente determinada por su origen y su formación. En la medida en que los actores utilizan las identidades étnicas para categorizarse a sí mismos y a los otros, con fines de interacción, forman grupos étnicos en este sentido de organización” (Ibídem: 15).

Giménez (2006) resumen en cuatro puntos las propuestas de Barth: 1) tanto hacia adentro como hacia afuera del grupo, las relaciones sociales se organizan a partir de diferencias culturales; 2) las diferencias son subjetivamente definidas y seleccionadas como significativas por los actores sociales para clasificarse a sí mismos y a la vez clasificar a otros con fines de interacción; 3) la identidad étnica se construye o transforma en la interacción de los grupos sociales mediante procesos de inclusión exclusión que establecen fronteras entre dichos

grupos; 4) la identidad de los grupos étnicos se define por la continuidad de sus fronteras, a través de procesos de interacción interétnica (2006: 134).

Las “fronteras étnicas” de Barth son una invitación a no perpetuar ideas esencialistas sobre la búsqueda de rasgos culturales constitutivos de alguna identidad étnica, es decir, las fronteras son construcciones subjetivas que definen a los grupos étnicos y explican su persistencia y existencia relacional con otros grupos etnicizados. Lo que implica que no hay una relación mecánica entre cultura e identidad.

En ese sentido, desde la perspectiva de Giménez (2005b), el giro investigativo tendría que enfocarse en “cómo los grupos étnicos han logrado mantener sus fronteras (las que los distinguen de los otros), a través de los cambios sociales, políticos y culturales que jalonaron una historia”. (2005b: 19). Sin embargo, la instrumentación de las fronteras étnicas, en su determinación simbólica, no están exentas de conflicto. Éstas pueden actuar en sentido negativo cuando se emplean para propiciar segregación, discriminación o racismo.

Ello ocurre cuando, a decir de Bartolomé (2015) “no responden al juego de las estructuraciones ideológicas de las mutuas representaciones colectivas de los grupos en contacto, sino cuando son impuestas como límites entre dominantes y dominados en contextos en donde se registra un pluralismo desigual que las fronteras étnicas pretenden reproducir y perpetuar.” (2015: 60).

Observar cuáles son los propios límites que se atribuyen los exodenominados grupos étnicos, así como los préstamos y distinciones compartidas con otros más por medio de los cambios sociales, políticos y culturales conducen invariablemente a generar análisis dentro de los contextos de poder en los que están inmersos (Pérez Ruiz, 2007: 44). Y en los cuales los actores también son partícipes de los procesos de conformación de sus identidades al apropiarse de las exocaracterizaciones, interiorizarlas, ampliarlas o incluso modificarlas aunque, cabe aclarar, desde posiciones asimétricas, para otorgarle sentido a su colectividad (2007: 48).

Para el caso de esta investigación, dentro del contexto de vida transnacional, los sujetos procedentes o descendientes de algún pueblo indígena de Oaxaca se encuentran inmersos en diferentes escenarios donde son caracterizados externamente, frente a los cuales a veces buscan adaptarse y en otras se rebelan.

Por un lado se les ha caracterizado como “indígenas”, lo cual los incluye dentro de procesos de configuración étnica, al ser una denominación impuesta que históricamente ha privilegiado una relación de subordinación desde la época colonial, momento en el que se configuró dicha identidad en contraposición a la identidad española dentro del contexto de los procesos de colonización. Una identidad generalizante, homogeneizante, empleada para marcar su situación de subordinación, que omitía el derecho de los así caracterizados a autonombrarse y por tanto a reconocer la diversidad de los pueblos englobados en ese término (Pérez Ruiz 2007 y 2015).

Posteriormente, en el México independiente decimonónico surgen indicios de incorporar a la categoría de “ciudadano” a las poblaciones y sujetos anteriormente etnicizados. En la época posrevolucionaria el paradigma de lo “mestizo” se sobrepone a la categoría “indígena” y se sientan las bases del inicio de una etapa de la política pública encaminada a lograr la aculturación y asociación directa con lo campesino vía el indigenismo.¹⁷

Actualmente los pueblos indígenas son reconocidos por el Estado mexicano, a través del artículo 2° de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, como sustentadores de la composición pluricultural de la nación mexicana y les reconoce su derecho a la libre determinación, la cual “se ejercerá en un marco constitucional de autonomía que asegure la unidad nacional” (Cámara de Diputados, 2019: 2), sin embargo, dicho reconocimiento históricamente se ha dado como sujetos para políticas indigenistas de asimilación e integración, lo que de alguna manera ha propiciado la construcción de los indígenas como actores sociales, cuyos movimientos sociales y políticos se han expresado con

¹⁷ Por indigenismos se entiende: “un conjunto de ideas y actividades concretas que realizan los estados latinoamericanos con relación a poblaciones indígenas. Es una práctica ejercida para producir cambios culturales y socioeconómicos en los pueblos indios, un conjunto de políticas de gobierno dirigidas a la integración nacional mediante políticas asimiladoras para transformar a la sociedad.” (Arcos, 2015).

fuerza a partir de la segunda mitad del siglo XX, haciendo de la identidad indígena ya no sólo una identidad para la subordinación, sino una identidad política empleada para la reivindicación de derechos (Pérez Ruiz 2005 y 2011).

Finalmente, los indígenas han sido nombrados también desde el discurso multiculturalista, el cual, a decir de Valenzuela, “pone el acento en los procesos de estructuración de las identidades colectivas, especialmente en lo que se refiere a la conformación de umbrales de adscripción y diferencia, y busca un replanteamiento profundo de la condición de las minorías en la sociedad y en las culturas nacionales” (Valenzuela, 2003: 15), lo cual acarrea una idea de respeto a la pluralidad étnica que se asume como legado histórico y cultural de la nación mexicana, da continuidad a la caracterización étnica de los actores, que ha variado en su nombre través del tiempo, sobre la población indígena.¹⁸

Los indígenas oaxaqueños transnacionales, incluyendo a los jóvenes, se enfrentan en E.U. a distintas categorías de clasificación étnicas¹⁹, raciales o nacionales²⁰ empleando para ello sus rasgos físicos, procedencias territoriales y su nacionalidad lo que los marca y los coloca en una condición subordinada dentro del contexto, interétnico, interracial e intercultural estadounidense. Lo que a su vez les genera experiencias sociales de vida peculiares y respuestas también específicas, en donde intervienen la edad, el género, la generación, la posición económica, la escolaridad y el tiempo de radicar en ese país.

Así, pueden ser nombrados, asociados y/o caracterizado como hispanos, latinos, mexicanos, oaxaqueños, indígenas, *indigenous*, a pesar de aceptar, o no, o incluso resignificar,

¹⁸ La Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos fue reformada en su artículo 2º en el año 2001. Con ello el Estado mexicano otorgó reconocimiento de algunos derechos a la población caracterizada como indígena y al mismo tiempo definió que su composición como nación es pluricultural. Cabe señalar que dichas reformas se realizaron dentro del contexto de luchas indígenas que en la década de 1990 tuvieron al levantamiento armado del EZLN a su principal referente; elevar a rango constitucional el reconocimiento de derechos no ha significado que la asimetría en la relación estado y pueblos indígenas se haya modificado sustancialmente.

¹⁹ Brah (2011) menciona que alrededor de la época de la II Guerra Mundial, en E.U., el término “étnico” se convirtió en una forma educada de referirse a los judíos, italianos, irlandeses y otros grupos frente al grupo dominante que era principalmente de ascendencia británica (2011: 194).

²⁰ A decir de Ramos (2019), en E.U. es común que tanto la academia como las instituciones gubernamentales categoricen uniformemente a las poblaciones migrantes a partir de su origen geográfico y en términos regionales, sin considerar las múltiples diferencias culturales, económicas, étnicas, religiosas y sociales entre países así como dentro de estos. (2019: 82).

tales referentes o imaginarios de clasificación étnica. En la experiencia de vida transnacional, se posicionan las relaciones interétnicas entre los “otros” también etnicizados, que pueden ser “afroamericanos”, “nativo americanos”, “hispanos”, “latinos” y “asiáticos”, quienes interactúan desde las propias fronteras étnicas negociadas y producidas por los sujetos.

Las narrativas estigmatizadas difundidas y ejercidas desde los ámbitos de poder, junto con la autodenominación, la resistencia y la negociación de los etnicizados, dan por resultado caracterizaciones propias, entre los inmigrantes y sus descendientes, que llegan a converger en la configuración de identidades colectivas de mayor amplitud que las asociadas con sus localidades de origen como lo puede ser, por ejemplo, la de “oaxaqueño” asociada, dentro del contexto transnacional, principalmente a los pueblos indígenas de Oaxaca, lo que a su vez activa redes de comunicación y solidaridad entre paisanos.

Ante la diversidad de formas de autodenominarse y ser denominados/caracterizados, los actores en condición de inmigración optan por re-valorar y enfatizar una o varias de ellas, con lo cual también se observa la apropiación y legitimidad de una categoría interiorizada. La caracterización étnica, además de ser un instrumento de poder clasificatorio, también es una eficaz etiqueta que agrupa poblaciones específicas. Frente a ello queda recordar que los grupos etnicizados cuentan con nombre propio al cual se adscriben y reivindican quienes así lo deciden, a saber: *mixtecos*, *ñuu' savi*, *mixtecs*, *zapotecos*, *bene xogsho*, *zapotecs*.

Para comprender la caracterización étnica, habrá que asociarla con el nombramiento y la percepción que tienen de sí mismos los actores. Hacerlo implica establecer diálogos para conocer los procesos sociales e históricos que los conducen a nombrarse de una u otra forma, de asumir el entendimiento sobre su origen común y de reivindicar unas y otras fronteras en la medida en que legitiman al grupo y sus pertenencias.

La presente investigación se adscribe a lo postulado por Pérez Ruiz (2007), quien enfatiza que “marcar la diferencia entre lo que son las cualidades culturales de un grupo y los procesos que condujeron a que ese grupo y su cultura fueran clasificados como étnicos permitirá dilucidar el empleo que hace la sociedad o grupo dominante de las diferencias

culturales para marcar las diferencias (reales o imaginadas), establecer las fronteras y justificar la subordinación y la dominación que ejerce sobre él”. (2007: 49). Ello como un referente para a su vez, comprender lo que hacen los actores juveniles con esas exoclasificaciones: cómo ellos se asumen frente a éstas, cómo se deslindan, o cómo desde ellas o en contra de ellas, emprenden nuevas formas de autoconcebirse y de nombrarse.

Marcar esas diferencias es fundamental, sobre todo entre los mixtecos y zapotecos transnacionales, quienes a lo largo de los procesos migratorios y la conformación de sus comunidades han movilizad sus fronteras, a través de espacios fronterizos culturales, simbólicos, geopolíticos y nacionales.

A continuación, analizaremos cómo la categoría “indígena”, como forma persistente y de larga data de etnicización en México, ha conducido al establecimiento de formas específicas de nombrar y reconocer la otredad a partir de una constante articulación y desarticulación de un repertorio de elementos que, sin embargo, han alimentado las identidades culturales de los pueblos denominados indígenas.

1.4. Indígena como categoría de clasificación

Indígena es una palabra que difícilmente pasa desapercibida. Ya sea con una valoración positiva o negativa suele atribuir un “ser” no sólo a ciertos sujetos sino también a objetos y colectividades asociadas con ellos. Esto obliga establecer, en una investigación como ésta, una observación que permita caracterizar cómo es que diferentes procesos históricos y sociales han derivado en el hecho de que un adjetivo ha transitado hasta convertirse en un concepto que caracteriza, categoriza y esencializa a diferentes grupos poblacionales.

Si se atiende la definición del Diccionario de la Lengua Española, que considera la palabra como un adjetivo que también puede ser usada como sustantivo, indígena es: “originario del país de que se trata”²¹, es decir, prácticamente cualquier persona que se asuma

²¹ Consulta realizada en el siguiente enlace en línea: <https://dle.rae.es/?id=LON6TJF> [Última consulta realizada el día 19 de agosto de 2019].

originaria de algún determinado país calificaría como indígena. Sin embargo, dicho término está reservado para emplearse y referirse a ciertas personas en específico.

Dentro del contexto mexicano, la identidad indígena, en su vertiente exógena, ha sido una construcción social asignada sobre una serie de pueblos diversos que para su reproducción se ha servido de instituciones coloniales primero, y nacionales después. (Pérez Ruiz, 2011). Por medio de la categorización y aglutinación en torno a una identidad que actúa algunas veces como definitoria y otras como legitimadora de las relaciones de subordinación, sometimiento y diferenciación social, prácticamente ha funcionado, con mutaciones y modificaciones, a lo largo de cinco siglos, en diferentes niveles dependiendo del momento histórico.²²

A nivel de reproducción discursiva, a la categoría indígena se le ha dotado de atributos que se supondrían positivos y atemporales con los que se pretende atenuar y valorizar su “otredad”. Se asume que los pueblos indígenas son “nobles”, “respetuosos de la naturaleza”, “portadores de sentidos y prácticas milenarias”, “humildes”, “armónicos”, “poseedores de modos alternativos de vida” (Pérez Ruiz, 2008), en síntesis, son esencializados y romantizados como “buenos” en relación con el “nosotros” donde se sitúa todo aquello y aquellos que no se consideran o asume indígena.

Desde nuestra perspectiva, el éxito de tales acciones ha permitido que la aglutinación de diversos pueblos en el concepto de indígenas trascienda fronteras. Es como si existiese una propiedad inherente de la categoría indígena sobre ciertas personas, convirtiéndose en transétnica, inquebrantable y con una adquisición de un sentido transcultural. Lo anterior ha legitimado que la asociación con lo indígena esté determinado casi siempre a partir de características exóticas distintas a las que denominan y clasifican. Por otra parte, es importante tomar en cuenta que dicha identidad ha sido apropiada y resignificada por los mismos pueblos indígenas, principalmente a nivel político, como un acto de subvertir el significado y dotarle de un sentido distinto que convoque a la unidad transétnica.

²² Las clasificaciones identitarias tienen reminiscencias rastreables desde la perspectiva histórica. A manera de ejemplo, a decir de Vázquez Parra, *et. al.*, (2017), la estratificación social actual mexicana “tiene claras reminiscencias del discurso de casta colonial novohispano, que se aprecian en el imaginario y acciones de la población” (2017: 202).

En términos de Pérez Ruiz (2012), la identidad indígena (o heterodenominación) impuesta no sustituye ni es equivalente a la identidad que consideran como la propia (autodenominación). La primera ha tenido agentes de producción y reproducción externos a los pueblos de origen prehispánico, las segundas tienen como ámbitos de origen y reproducción el lugar de nacimiento, la lengua, la pertenencia histórica a un linaje, derechos territoriales, entre otros (2012: 26).

La categoría en sus términos asociativos, despectivos, idealizados y condescendientes goza de cabal salud, lo que ha dado por resultado que hasta la fecha no haya sido necesario establecer una definición a partir de distintos parámetros de qué o quién es indígena, lo cual tampoco es necesario; en sentido estricto se trata de identidades sociales dinámicas que en algunos casos se están reconfigurando a partir de los contextos socio-históricos desde donde se nombra.

Baste recordar, como lo hace López Caballero (2016), que la definición de quién o qué es indígena depende mucho más del presente en el que dicha forma de identificación es practicada que de los orígenes de los que se asocia. (2016: 19). Es preciso entonces, como lo menciona Pérez Ruiz (2011), quitarle su “carta de naturalización” para reflexionar sobre su uso y sus implicaciones (2011: 67). Sobre todo en una investigación como ésta, en la que los jóvenes denominados indígenas, están buscando posicionarse respecto a esa clasificación, empleando para ello, como se verá más adelante, su creatividad artística, exployada en diversas formas de creación y manifestación.

Si bien persisten las caracterizaciones negativas, eminentemente despectivas y racistas, han surgido también nuevas formas de nombramiento que pretende atenuarlas, siendo quizá el término “pueblos originarios” una contribución que suma a las formas en que las identidades indígenas han sido tratadas y nombradas a lo largo del tiempo, principalmente desde el posicionamiento *etic*.²³

²³ Silvia Rivera Cusicanqui considera que el empleo de la término “originario” es una noción que ancla al pasado a las poblaciones indígenas además de remitirnos a “un pasado que se imagina quieto, estático y arcaico” (Rivera, 2010: 58-59).

Como lo mencionan López Caballero y Acevedo-Rodrigo (2018), la categoría indígena es un campo permanente de negociación y disputa cuyos significados son siempre volátiles y esquivos (2018: 6), por ello aunque se intente establecer una nueva definición ésta cumplirá con su propósito para satisfacer las demandas y necesidades del momento histórico en el que se desarrolle, lo cual no exime a los investigadores de posicionarnos y establecer los parámetros desde dónde se enuncia lo indígena cuando se hace uso de la categoría.

Lo anterior difícilmente puede realizarse sólo desde una heterodenominación. Es preciso generar diálogos en donde los sujetos conversen entorno a la autodenominación y el autonombramiento para así trascender esquemas impositivos, cargados de exotismo, otredad y naturalidad, pero con el entendimiento de que ello no significa que las comunidades queden exentas de sus respectivos conflictos, tanto internos, como interétnicos o que ello se ejerza de forma natural en un terreno de horizontal idealizada.

En la presente investigación hablamos de jóvenes indígenas, que en algunos casos están transitando hacia la adultez, los cuales han aprendido a ser jóvenes incorporando referentes culturales familiares y comunitarios junto con aquellos a los que acceden a través de la cotidianidad social a la que están expuestos en el contexto de vida estadounidense.

Ellas y ellos, desde el contexto de vida transnacional en el que se encuentran, tienen vivencias de interacción y reflexión sobre las formas como se les caracteriza, clasifica, esencializa, las cuales atraviesan al menos dos referentes de heterodenominación, el mexicano y el estadounidense, los cuales sirven para alimentar la autodenominación, que se nutre de los movimientos etno-políticos que acontecen en la transnacionalidad, además de los sentidos de pertenencia hacia una localidad familiar o comunitaria.

En el caso concreto de quienes participaron en esta investigación, observamos una constelación de posicionamientos políticos en torno a la decisión de autodenominarse, legitimar y reflexionar sobre la presencia comunitaria y personal dentro del contexto pluriétnico y pluricultural que se desarrolla principalmente en California, E.U., la cual se

expresa por medio de prácticas estéticas que representan y exploran formas particulares de ser joven e indígena en un marco de vida transnacional.

Por lo anterior nos adscribimos al llamado de Pérez Ruiz (2012), respecto a la necesidad de dar cuenta de la complejidad de las construcciones y vivencias de los jóvenes indígenas, ya que en la medida en que se realiza se puede “desnaturalizar” el binomio “jóvenes indígenas” para dar paso a explicaciones de cómo éstos “viven y se interrelacionan, tanto con su mundo comunitario como con la modernización y la globalización, en un mundo de opciones limitadas por la desigualdad, la asimetría, la exclusión y la discriminación cultural” (2012: 39).

Pasemos a continuación a abordar el tercer eje de análisis de la investigación, referente a la estética como concepto y las prácticas estéticas como actividades creativas vinculadas a un quehacer artístico y/o político por medio de las cuales se generan representaciones que permiten contemplar perspectivas subjetivas que sobre la identidad cultural indígena transnacional realizan sus creadores.

1.5. La estética como concepto vinculante

En el presente apartado abordaremos al concepto “estética” como elemento vinculante de los quehaceres creativos que realizan los jóvenes mixtecos y zapotecos transnacionales que participaron en esta investigación, mediante los cuales tratan de adquirir presencia y de señalar una posición respecto a su grupos cultural de origen, su familia y a la sociedad en que habitan. Se ha optado por éste término debido a la polivalencia que puede ofrecer en cuanto a la divergencia de las prácticas realizadas, con propósitos explícitos o implícitos sobre lo que ellas y ellos significa y representa ser mixteco, zapoteco, indígena u oaxaqueño dentro del contexto de estudio.

La opción por la “estética” se realiza partiendo de lo que Mandoki (2006) considera que sucede cuando ésta se coloca en interacción con las identidades sociales, es decir, “la posibilidad de abertura o permeabilidad del sujeto al contexto en el que está inmerso.” (2006: 11). Es importante aclarar que en esta investigación abordaremos a los jóvenes indígenas que

son creadores y/o emisores de ciertas prácticas estéticas, las cuales pueden ser una canción, una imagen, una manifestación política, un video, un poema, es decir, productos culturales que, para Victoriano y Darrigrandi (2009), son “portadoras de significados que se materializan a través del uso del lenguaje, sea escrito, visual, auditivo corporal, etc.” (2009: 250).

En esta investigación consideramos que las prácticas estéticas y su potencial como productor de narrativas, gestan y enuncian planteamientos acerca de la identidad cultural de sus creadores, y que están cargadas de sentido simbólico, político y en algunos casos artísticos. Pasemos ahora a observar cómo se configura el concepto estética.

La estética es un concepto filosófico derivado de la palabra griega *aisthanumai*, la cual se refiere a la “percepción sensible” (Jenckes y Dove, 2009: 101). En el siglo XVII el término “estética” fue recuperado por la filosofía alemana para “designar una teoría de la percepción especialmente la percepción de lo bello y lo terrible” (ibídem); por lo anterior el término llega a asociarse a la percepción artística. Alexander G. Baumgarten, a quien se le reconoce la acuñación moderna del término y su legado a la estética clásico-romántica (Ibarlucía, 2013), publicó en 1750 la primera parte de *Aesthetica*, en donde argumentaba que “el fin de la estética es la percepción del conocimiento sensitivo en cuanto tal” (2013: 33).

Dentro de la línea de la filosofía de la Ilustración se observa la teoría kantiana de lo estético, la cual para Hanza (2008) se encuentra centrada en ofrecer una solución a la cuestión de la legitimidad de los juicios estéticos, “centrando su atención en torno a una belleza que concierne a los productos de la naturaleza” (2008: 51).

Por otra parte, Friedrich Schiller en su texto *Educación estética del hombre*, nos dicen Jenckes y Dove (2009), plantea “una conexión entre el individuo y el estado moderno a través de la experiencia estética”, esto con la intención de “unir las esferas de la sensibilidad y la razón, la particularidad y la universalidad” (2009:101).

Desde una perspectiva que enfatiza el carácter ideológico de la estética, Eagleton (2006) señala que “la filosofía europea, desde la Ilustración, ha otorgado prioridad a las

cuestiones estéticas” (2006: 51). Dentro de su entendimiento, para Kant “lo estético cierra una promesa de reconciliación entre la Naturaleza y la humanidad”, y para Schopenhauer y Nietzsche, “desde caminos muy distintos, la experiencia estética representa una forma suprema de valor” (ibídem). En el siglo XX, continúa Eagleton, se observa el legado de la tradición marxistas de Lukács a Adorno “confiere al arte un privilegio teórico que, aparentemente contrasta con el pensamiento de cuño materialista (2006: 52).

Hacia la segunda mitad del siglo XX, desde la perspectiva de Eagleton, lo estético también ha proporcionado “un poderoso e inusual desafío y una alternativa a las formas ideológicas dominantes, razón por la cual se revela como un fenómeno eminentemente contradictorio.” (2006, 59).

Un ejemplo de lo anterior sería lo que Nelly Richard presenta en el libro *Arte en Chile desde 1973. Escena de avanzada y sociedad* (1987), el cual coordino, describe a la llamada “escena de la avanzada”, la cual congregó artistas y literatos chilenos que en el contexto de la dictadura militar chilena (1973-1990) y frente a la censura que vivieron generaron formas alternativas de protesta y posicionamientos críticos vía “la práctica de un arte que funcionara como una fuerza disruptiva en la sociedad rígida creada por los militares” (Jenckes y Dove, 2009: 103).

Estipulado lo anterior, una caracterización de la estética sería aquella que la observe como “el estudio de la condición de *estesis*. Entiendo por *estesis* a la sensibilidad o condición de abertura o permeabilidad del sujeto al contexto en el que está inmerso.” (Mandoki, 2006: 11).

El tránsito de un origen burgués perceptivo de la época de la Ilustración europea hacia un posicionamiento en donde las subjetividades individuales y colectivas ejercen acción en conjunto con la representatividad de un momento socio-histórico por medio de un quehacer, son parte de las configuraciones a través de las cuales podemos entender la estética.

Frente a la caracterización de la estética eminentemente eurocéntrica, existen propuestas que plantean críticas al modo en que se ha constituido a lo largo del tiempo el concepto. El grupo “colonialidad/modernidad”, –integrado por los intelectuales latinoamericanos Aníbal Quijano, Walter D. Mignolo, María Lugones, Ramón Grosfoguel, Sylvia Wynters, entre otros (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007) –, desarrolló una crítica al concepto colonialidad²⁴ en cuatro categorías: colonialidad del poder, colonialidad del saber, colonialidad del ser y colonialidad del ver, como elementos constitutivos de la modernidad (Lozano, 2015: 3), y ha lanzado la propuesta de “estética decolonial” (Gómez y Mignolo, 2012a, 2012b).

Para Gómez y Mignolo (2012b), el discurso eurocentrado de la estética “contribuyó, directa e indirectamente, a devaluar y por lo tanto colonizar expresiones del sentir y de los afectos tanto en sociedades no occidentales contemporáneas –desde el siglo XVIII hasta hoy– sino también en el pasado de esas sociedades.” (2012b: 29).

La estética decolonial consiste entonces en emplear la “decolonialidad²⁵ geopolítica del pensar y del hacer, para empezar la decolonización de la estética para liberarla la *aisthesis*”, es decir, “desengancharse en el pensar y en el hacer, en el hacer pensando, de la ansiedad por lo nuevo y engancharse en la celebración de las formas comunales –no imperiales– de vida”. (2012b: 40).

En síntesis, la estética decolonial, nacida dentro de las praxis y reflexiones de la modernidad/colonialidad es una forma polivalente de percibir, pero también de interactuar con los entornos a los cuales se está próximo y expuesto, desde epistemologías diversas que al reconocerlas nutren la experiencias heterogéneas de la creación y percepción. Tal propuesta conjugó en el año 2010, en la ciudad de Bogotá, Colombia, a un grupo de artistas quienes,

²⁴ Cabe recordar que por colonialidad se entiende un patrón o matriz de poder que articula las relaciones en el sistema-mundo (Restrepo 2010), y también de la “lógica cultural del colonialismo que persiste en las sociedades latinoamericanas, a pesar de que el proceso histórico colonial, como tal, haya terminado” (Lozano, 2015: 2).

²⁵ En los términos del grupo colonialidad/modernidad, la decolonialidad se refiere a “los procesos mediante los cuales quienes no aceptan ser dominados y controlados no sólo trabajan para desprenderse de la colonialidad, sino también para construir organizaciones sociales, locales y planetarias no manejables y controlables por esa matriz.” (Gómez y Mignolo, 2012a: 8).

realizaron una muestra colectiva distribuida en cuatro espacios expositivos distribuidos en la ciudad, la cual se denominó precisamente “Estéticas decoloniales”.

A decir de Pedro Pablo Gómez y Walter Mignolo (2012a), quienes fueron curadores de la muestra, “se trataba de disponer espacios dialogales, que permitieran desplegar cuestiones sobre la existencia de prácticas estéticas de carácter decolonial, que no se denominan como tales; que su carácter emergente pueden ser cultivadas o reprimidas y que son un conjunto de prácticas que no restringen a los artistas, las obras de arte o las teorías de los expertos.” (2012a: 18).

Las asociaciones y disposiciones que ha tenido la estética a lo largo de este recorrido, nos permiten observar como ésta ha estado enmarcada dentro de los contextos socio-históricos, políticos y culturales. También se observa que la caracterización del término filosófico se ha utilizado para ser aplicada en aquello que hace referencia a lo artístico.

Sin embargo, la estética no necesariamente se limita a la creación artística, ni conduce a generar valorizaciones contemplativas a partir de paradigmas de lo bello. En todo caso su empleo permite generar una serie de divergencias de sentidos sobre los propósitos que conducen a los creadores a compartir sus expresiones sobre temas generales y específicos. Desde la perspectiva de Eagleton (2006), la estética puede ser comprendida como un ejercicio social con claros fines específicos:

Lo estético es a la vez el modelo secreto de la subjetividad humana en la temprana sociedad capitalista, y una visión radical de las energías humanas, entendidas como fines en sí mismos que se torna en el implacable enemigo de todo pensamiento de dominación o instrumental; lo estético constituye tanto una vuelta creativa a la corporalidad como la inscripción en ese cuerpo de una ley sutilmente opresiva; representa, por un lado, un interés liberador por la particularidad concreta; por otro, una forma engañosa de universalismo. (2006, 60).

Así, vemos que el potencial de transmisión, expresión y percepción crítica que permite realizar la estética por la vía de sus prácticas, son una vertiente para poder comprender dimensiones epistémicas en determinados contextos sociales e históricos. Sin embargo, es

preciso situar el empleo de lo estético para así comprender y percibir los propósitos de su realización.

A continuación observaremos cómo la estética ha entrado en función con determinados quehaceres de carácter artístico y político, y como ello se ha vinculado a una serie de preceptos ofrecen perspectivas subjetivas que forzosamente tendrían que dialogar con quienes son receptores de las mismas.

1.5.1. Prácticas estéticas como ejercicios subjetivos

En el anterior apartado observamos distintas caracterizaciones que sobre la estética se han configurado. De las definiciones asociadas directamente a lo bello (Lozano, 2010: 11), la estética ha transitado a un potencial de representatividad y enunciación política, perceptible en la interacción intersubjetiva, e incluso como posibilidad de entendimiento epistemológico al margen de hegemonías teóricas que podrían considerarse clásicas.

Desde nuestra perspectiva, las prácticas estéticas se observan como parte del planteamiento de construcciones sociales dentro de las cuales interactúan elementos interseccionales con los que es posible analizarlas en contextos en los que las subjetividades de los creadores se hayan presentes. Así, en esta investigación, observaremos a las prácticas estéticas como actividades creativas vinculadas a un quehacer artístico y/o político por medio de las cuales los creadores generan posibles manifestaciones que permiten contemplar perspectivas subjetivas que sobre la identidad cultural éstos realizan.

El ejercicio de lo que se puede llegar a denominar práctica estética se ha asociado, en mayor medida desde finales del siglo XX y en los primeros años del XXI, con la posibilidad de manifestar una crítica, además de la conformación de un posicionamiento político, por vía de un quehacer vinculante, en la mayoría de los casos, a un ejercicio artístico. En ese sentido, la formulación de una serie de prácticas estéticas tienen que ser observadas, a decir de Fernández (2015), “más como un proceso que como un producto” (2005: 132), en el que la interacción social tiende a ser participativa e incluso llegar a ser efímero.

Lo efímero lo entendemos dado que algunas manifestaciones pueden producirse al calor de una protesta o ser colocadas en redes sociales digitales que permiten su observación por periodos cortos de tiempo, generando un impacto que con la complicidad de los medios de comunicación y las redes digitales de información y comunicación tiende a replicarse y ampliar el espectro de interacción, aunque de forma restringida o limitada.²⁶

Existe también una vinculación entre las prácticas estéticas y los ejercicios de protesta con connotación artística realizados por activistas y/o artistas como forma de manifestación política. Algunas de estas manifestaciones se conocen como “artivismo”, el cual implica la generación de “nexos que vinculan las protestas sociales con los modos de construir y pensar el arte, que permiten la creación de nuevas narrativas” (Ortega, 2015: 104), por medio de intervenciones en las que el cuerpo se posiciona como elemento determinante de acción.

En palabras de Méndez (2011), se trata de la emergencia de “una rebeldía encabezada por gente común” quienes agrupados en movimientos y movilizaciones, algunas de ellas con carácter global, “se resisten a seguir contribuyendo a la invención de medio formales para hacer visible eso que el imperio ya reconoce como existente” (Méndez, et al., 2011: 14).

Las prácticas estéticas en su carácter de ejercicio de protesta, a decir de Vázquez (2002), se sitúan en el contexto de una interrogación más amplia acerca de las formas en que se articulan distintos actores y prácticas de comunicación y de producción simbólica, fuertemente sesgadas por el desarrollo de las formas del “capitalismo cultural” (2002: 7). En su conjunto representan algunas de las respuestas ejercidas dentro de los discursos contrarios al devenir globalizante y capitalístico que el mundo experimenta en una escala mayor a través del aumento de la pobreza, la violencia, empleos precarios, desigualdad intromisión del mercado en prácticamente todas las esferas de la vida.

²⁶ Ortuño y Villaplana (2017) argumentan que “los actuales estudios de comunicación, estudios visuales y activismo, establecen en el uso de internet y la telefonía móvil un escenario donde se están generando por parte de artistas y movimientos sociales estrategias de mayor intensidad en las narrativas de participación, anexadas éstas a los discursos por el cambio social” (2017: 124).

Estas manifestaciones, a decir de Urteaga (2017), han hecho que “la globalización, vista más allá de sus aristas perversas, represente un conjunto de posibilidades, que se revela por medio de poblaciones tensionadas, desgarradas y movilizadas por grandes movimientos: las migraciones sociales, los flujos de mercancías y el ingreso de poblaciones nuevas al mercado y los flujos tecnoinformadores” (2017: 26).

Se trata de observar cómo el disenso ha elaborado representaciones por medio de las cuales algunos mensajes encuentran cabida en los agrietamientos capitalísticos²⁷, como posibilidad de emancipación subjetiva, de tener presente que las manifestaciones de disidencia colectiva “son y serán siempre inacabadas, titubeantes e imperfectas. Y al mismo tiempo han reclamado ya un lugar en la historia” (Reguillo, 2017: 11).

Si bien en la anterior argumentación se habla de colectivos, es importante tener un cuenta que también existe una dimensión individual de las prácticas estéticas, desde donde se establecen no únicamente acciones de protesta real o simbólica, sino planteamientos y enunciaciones de la manifestación o reivindicación entorno de la identidad cultural de o comunidades de pertenencia.

Precisamente dentro de esta dimensión es en la que es posible incorporar a los jóvenes indígenas transnacionales que forman parte de esta investigación, quienes desde distintos puntos y posiciones de la espacialidad simbólica de Oaxacalifornia realizan prácticas estéticas, mediante las cuales propician diálogos y discusiones, colectivos y conectivos, sobre manifestaciones en torno al ser jóvenes, ser indígenas, ser mixtecos, ser zapotecos, tener vivencias transnacionales y socializar en entornos interétnicos.

A manera de ejemplos de prácticas estéticas podemos mencionar la preparación de un cortometraje que homenajea el ser mujer en contextos sociales marcados por el machismo, del

²⁷ Por capitalístico se entiende lo que Valencia (2014) argumenta entorno a la “subjetividad capitalística”, la cual se entiende como “aquella producida dentro de los marcos del capitalismo global, que performa todas las dimensiones del vivir, incluyendo los afectos e incorpora la terminación *ística*, denotando un giro hacia lo cosmético y lo prostético; donde se refleja que, evidentemente, no todos los dueños de la contemporaneidad capitalista son dueños de los medios de producción” (2014: 427).

cual se da cuenta de su proceso creativo por medio de las redes sociales digitales; también la manifestación de lo que se concibe como lo zapoteco en Los Ángeles, California, mediante visualidades que contravienen la idea hegemónica del indígena estático y adulto; enunciar discursos contra-hegemónicos desde la postura de un luchador social; el empleo del cuerpo como medio de manifestación estética a través del ser modelo para murales y carteles de actividades que invitan al diálogo de lo que significa ser indígena urbano y migrante, y la invitación a forjar un sentido comunitario transnacional mediante una canción de rap trilingüe.

Dichos planteamientos y ejercicios se socializan en zonas y espacios digitales conectivos que incitan a la simpatía y también a un re-conocerse con aquellos que de forma física están ejerciendo una práctica vinculada muchas veces a robustecer o generar discursos de identidad cultural. Para ello es importante tomar en cuenta el repertorio de los procesos de politización colectiva que han sucedido en la denominada Oaxacalifornia, los cuales inciden en los imaginarios y prácticas personales de los sujetos.

En ese sentido, es importante reiterar que las prácticas estéticas pueden devenir en discursos y manifestaciones, algunas veces con visible connotación política, en respuesta a los discursos hegemónicos sobre lo indígena, lo mixteco o lo zapoteco, otras sólo como una manifestación que suma a la caracterización colectiva de una determinada comunidad.

Situándolo específicamente dentro del contexto transnacional de las comunidades mixtecas y zapotecas asentadas en diferentes puntos geográficos entre México y E.U., cabe mencionar que no es menor el ejercicio de las prácticas estéticas, ya que las protestas políticas suelen ser reprimidas con violencia y en algunos casos significar una posible deportación o encarcelamiento, dependiendo el estatus migratorio.

En síntesis, las prácticas estéticas producidas por los jóvenes mixtecos y zapotecos transnacionales, pueden ser vistas como una posibilidad de hacer uso de los diferentes repertorios culturales a los que se tiene acceso para de esa forma posicionarse como joven, indígena y creador —por sólo mencionar algunas dimensiones identitarias—, lo cual, como se verá más adelante arroja datos sobre las dinámicas socioculturales que determinados sectores

juveniles están desarrollando de sus individualidades subjetivas y tienen eco en los espectros análogos y digitales donde se llegan a congregar.

CAPÍTULO II. TRAZA METODOLÓGICA DE LA INVESTIGACIÓN

En el presente capítulo presentamos los planteamientos metodológicos que guían esta investigación. Se parte de concebir un entretejido epistemológico, entre planteamientos de orden teórico y acciones prácticas a desarrollarse a lo largo de la tesis. En ese sentido, en los siguientes apartados se podrán observar las perspectivas desde donde se sitúa y escribe la investigación, las estrategias de elección para delimitar los espacios, sujetos y prácticas a analizar, así como los procedimientos e instrumentos a emplear.

2.1. Perspectiva y abordaje epistemológico

A manera de inicio, es importante señalar que al llevar a cabo esta investigación con jóvenes mixtecos y zapotecos, caracterizados como indígenas dentro de un contexto transnacional, partimos de lo que menciona Tahuiwai (2008), “la investigación no es un ejercicio académico inocente o remoto, sino una actividad en la que hay algo en juego y que se da en medio de un conjunto de condiciones políticas y sociales.” (2008: 24).

El enfoque metodológico que se emplea a lo largo de la investigación está situado, por tanto, dentro de una perspectiva dialógica que ha pretendido establecer marcos interpretativos, lo más horizontales posibles, mediante los cuales se puedan promover canales de comunicación basados en la colaboración y el beneficio mutuo entre el investigador y los sujetos de estudio o, mejor dicho, los colaboradores que han decidido ser partícipes de la investigación.

Al mencionar lo anterior, no se pretende colocar el escrito en una palestra para otorgar voz a alguien o para hacer del investigador un vocero, se trata en todo caso de un intento de generar una producción académica que parta de lo complejo que resulta establecer diálogos horizontales, pero que intenta privilegiar la polivalencia por encima de la superioridad academicista.

En ese sentido, partimos de la propuesta ofrecida por Corona (2012), dentro de la cual se hace énfasis en la praxis como generadora de conocimiento y que vislumbra: 1) partir del sujeto para reconocer su agencia y su discurso; 2) entender que no hay epistemologías originarias que rescatar; 3) producir diálogo como posibilidad de entablar comunicación entre los distintos, al tiempo que se rescata su dimensión política (2012: 89-90).

Para ello ha sido fundamental llevar a cabo un posicionamiento, de carácter personal, como investigador que ha establecido interacciones sociales con jóvenes dentro del contexto que anteriormente se ha señalado. Para Hale (2004), lo anterior es un principio simple: “se trata de afirmar que el investigador es un actor social posicionado. Tiene género, cultura y perspectiva política propios; ocupa oposición determinada en las jerarquías raciales nacionales y transnacionales y su formación educativa lo ubica en un estrato social muy particular”. (2004: 3).

En ese sentido, es importante señalar que comparto el horizonte político de los jóvenes mixtecos y zapotecos, hombres y mujeres, que decidieron participar dentro de esta investigación, soy partidario de las luchas sociales y políticas algunos de ellos enarbolan, y me sumo a las manifestaciones y críticas que elaboran respecto a sus respectivas condiciones de jóvenes indígenas migrantes y transnacionales.

Sin embargo, es igual de importante señalar que lo hago desde mi posición como un hombre, de origen mexicano, de 35 años de edad, originario de la Ciudad de México, estudiante de posgrado a nivel doctorado, que accedió a una visa del gobierno estadounidense que me permite realizar entradas y salidas documentadas de México hacia E.U. y viceversa, por lo cual pude aproximarme y conocer a los jóvenes y sus comunidades a partir de una inquietud e indagatoria surgida desde un espacio académico, el cual me permitió trasladarme hacia esos espacios físicos en los que los jóvenes se encuentran.

Tal posicionamiento no implica que se desdibujen las asimetrías implícitas en el propósito final de obtener un grado académico a partir de esta investigación, pero hacerlo implica tener un marco de interacción donde se reconoce el papel de los implicados y la

importancia no sólo de escuchar aquello que se articule al interés y propósito de la investigación, sino también lo que tienen que decir los sujetos que deciden compartir sus respectivas experiencias y narrativas.

Así la investigación debe ser ubicada dentro del paradigma constructivista, el cual nos conduce a tener presente que el mundo es susceptible de ser conocido a partir de los significados atribuidos por los individuos. En consonancia, el análisis a efectuar se realizará desde la perspectiva epistemológica descolonial, por medio de la cual, considero, podrá operar de mejor manera el abordaje metodológico preferentemente dialógico, mismo que nos conduce a deconstruir los marcos interpretativos desde donde se ha situado el investigador para abordar el tema de investigación.

La discusión sobre los temas implicados dentro de la investigación, así como la escucha constante, por medio de la posibilidad de viajar o tener encuentros, ya sea en Baja California, México o en California, E.U, con algunos de los jóvenes participantes, así como la comunicación generada desde las redes sociales digitales, fueron parte de las formas en que el diálogo se dio en el proceso de investigación, sistematización y redacción de esta investigación. A través de dicho proceso fue posible aproximarnos a un escenario de diálogo lo más horizontal posible, el cual, debe reconocerse, pudo haber sido mucho más prolongado.

Se trata, en todo caso de reconocer el “derecho a la diferencia en la igualdad”, postura que Bhabha (2013: 93) reafirma en función de lo que denomina es una “re localización de la cultura” en los contextos globalizados donde la movilidad humana no se detiene pero se limita y agrede en función del temor a la diferencia. En ese sentido, se retoma lo dicho por el autor en relación a la aproximación de epistemologías surgidas desde los sujetos y sus acciones, lo cual implica también reconocer que:

Quando hablamos de la creciente expansión de las fronteras y los territorios del mundo globalizado, no debemos dejar de reconocer hasta qué punto es preciso volver a cartografiar nuestro propios paisajes íntimos y autóctonos con el propósito de incluir a sus nuevos ciudadanos o a aquellos cuya presencia ciudadana ha sido hasta ahora aniquilada o marginalizada. (Ibídem, 103).

Elegir y hacer uso de este tipo de propuestas metodológicas no es sencillo, su empleo va de la mano con la necesaria reconfiguración del abordaje y perspectiva epistemológica desde donde hemos sido formados para generar rupturas de los casilleros disciplinarios de los cuales se abrevan saberes (Tuhiwai, 2008).

Así la investigación se piensa como una oportunidad de generar un espacio transdisciplinario, dentro del cual el enfoque antropológico en correlación con los paradigmas nacidos desde los estudios culturales se entrecruzan para propiciar nuevos marcos de interpretación con la incorporación de conceptos y metodologías, situación que, se considera, es en sentido amplio es parte de la tradición epistemológica de los denominados estudios culturales.²⁸

Tal elección, no es sencilla debido a que conduce a descolonizar el pensamiento propio (o al menos iniciar dicho proceso), asumir que el diálogo propuesto conlleva ser receptivo a observaciones y críticas por parte de los sujetos y principalmente tener frente a sí cuestionamientos como ¿de qué forma propiciar el diálogo sin que este resulte intrusivo o sólo se dirija a partir de las necesidades académicas?, ¿a quién, además del investigador beneficia el resultado del proceso investigativo?, ¿cómo difundir el resultado de la investigación más allá de los espacios académicos tradicionales y al hacerlo se genere más diálogo con los sujetos que decidieron colaborar? No se ha tratado sólo de tener cuidado con “evitar una relación de dominación” (Corona, 2012: 93), sino de ser receptivos a la diversidad de posicionamientos y críticas.

²⁸ Al respecto es importante retomar lo estipulado por Richard (2005), quien realiza una crítica hacia los estudios culturales desde Latinoamérica en relación con el contexto académico globalizado: “Uno de los aspectos más abiertamente productivos del proyecto de los estudios culturales, tal como se formula en los años sesenta en Inglaterra, se deba a que dicho proyecto revisó los cruces entre estas diferentes versiones de la cultura desde las tensiones –siempre activas– entre lo simbólico y lo institucional, lo histórico y lo formal, lo antropológico y lo literario, lo ideológico y lo estético, lo académico-universitario y lo cotidiano, lo hegemónico y lo popular, la formulación de los sistemas de signos y la conciencia práctica de las relaciones sociales.” (2005: 456).

2.2. Estrategia metodológica: delimitación de espacios, sujetos y prácticas

Desde el momento en que se planteó la presente investigación, inició un proceso para poder, por una parte, delimitar el universo de análisis y estudio, y por la otra indagar cómo poder realizar una aproximación con jóvenes procedentes de algún pueblo indígena oaxaqueño que estuviesen inmersos en contextos de transnacionalidad y además fuesen creadores de prácticas artísticas y/o estéticas.

Si bien estaba claro que California, E.U., sería la base del universo amplio de la investigación, una primera entrada de exploración fue, a través del estado del arte, ubicar aquellos espacios, organizaciones, lugares y sujetos que probablemente ayudasen en el ejercicio de la delimitación espacial específica, era necesario establecer cuáles serían las localidades californianas en las que se realizaría la investigación.

A partir de una recomendación del Doctor Maximino Matus, me aproximé en febrero del año 2017 al Frente Indígena de Organizaciones Binacionales (FIOB)²⁹, específicamente a su oficina establecida en la ciudad de Los Ángeles, California. A partir de esa fecha, pude dialogar con las integrantes de la oficina, a quienes expuse los propósitos de la investigación y las intenciones de conocer a jóvenes indígenas oaxaqueños quienes realizaran diferentes actividades creativas, políticas y artísticas.

Así inicio una relación a través de la cual fui conociendo y adentrándome en un principio al contexto social y político oaxacaliforniano desde Los Ángeles, dentro de la red social que fui creando a propósito de mi cercanía con el FIOB, para posteriormente conocer el de algunas zonas determinadas de los condados de Fresno y San Diego, California. En ese sentido es importante mencionar que los jóvenes que fui conociendo en el proceso de exploración y trabajo de campo de esta investigación, mayoritariamente están relacionados de

²⁹ El FIOB se define como “una organización de base y coalición de organizaciones, comunidades e individuos indígenas asentados tanto en Oaxaca y Baja California, México como en California, E.U. Nació en la ciudad de Los Ángeles en el año 1991, como respuesta a la conmemoración del quinto centenario del “descubrimiento de América” y para visibilizar las condiciones de vida y laborales de las comunidades transnacionales indígenas oaxaqueñas.

alguna forma o a determinado nivel con el FIOB, siendo miembros activos, líderes, simpatizantes o conocedores de la existencia de la organización.

Lo anterior sucedió de tal forma, debido a que la “bola de nieve” que se fue creando partió del nodo del FIOB. Así, soy consciente de que si bien ésta no es una investigación basada en una organización en específico, ni en sus integrantes o simpatizantes, la misma tiene una presencia y notoriedad entre sectores específicos de la comunidad de indígenas oaxaqueños en la ciudad de Los Ángeles, que se refleja en quienes mostraron interés en ser partícipes de este trabajo.

De igual forma, es importante mencionar que también pude conocer, durante mi estancia en California, a jóvenes que no son cercanos a las organizaciones oaxaqueñas políticas binacionales o transnacionales, las cuales suelen conocer y reconocer como entidades de importancia para la comunidad indígena migrante, o al menos tienen noticias de ellas.

Parte de las anteriores aproximaciones las puede llevar a cabo por medio de las redes sociales digitales; al tener contactos en común o a partir de comentarios subidos a las redes sociales a propósito de una imagen o comentario, “retuiteos”, o el compartir publicaciones digitales, fui conociendo expresiones políticas y estéticas que fueron llamaron mi atención, lo que me condujo a enviar solicitudes de amistad, dar seguimiento a perfiles e iniciar charlas a través de las cuales se generaron diálogos, en ocasiones fructíferos y en otras no. Así, las redes sociales digitales me permitieron tener charlas vía video llamadas y conversaciones por mensajería instantánea para dialogar con quienes habitan en Florida u Oregón, E.U., así como en condados diferentes a Los Ángeles, Fresno y San Diego en California.

La estancia de trabajo de campo en el estado de California, E.U., la cual se realizó en el periodo comprendido del 16 de mayo al 31 de agosto de 2018, concretamente en las ciudades de Los Ángeles, Fresno y San Diego, sirvió principalmente para conocer en persona a los jóvenes que previamente había contactado a través de las redes sociales digitales, así como para transitar por algunas de las espacialidades que configuran Oaxacalifornia.

También fue el momento para aproximarme a algunos de los espacios de sociabilidad y referencia de los jóvenes, obtener información, generar datos para la elaboración de etnografías sobre acontecimientos y espacios comunitarios, laborales, educativos, familiares, de recreación, de manifestación, de reflexión, realizar entrevistas, generar aproximaciones a los lugares que los jóvenes refirieron como importantes para sus respectivas trayectorias de vida y conocer por medio de la experiencia de interactuar con la comunidad de oaxaqueños, mixtecos y zapotecos principalmente, residentes en California en lo que se ha dado en llamar Oaxacalifornia.

Cabe señalar que el hecho de que hayan sido jóvenes que se reconocen a sí mismos como mixtecos y zapotecos, no fue una elección predeterminada ni un requisito para participar. Esto sucedió así de manera fortuita, y también porque en los lugares en los que pude tener acceso, estos grupos son mayoritarios.

De igual forma el periodo de estancia permitió tener una aproximación más cercana a diferentes realidades, además que me permitió descartar algunas de las líneas de análisis previstas con anterioridad y añadir otras, acordes a lo expresado por los propios jóvenes, para así lograr ampliar las perspectivas de análisis y generar los reajustes a los parámetros de la investigación.

El principal espacio recorrido fue la ciudad de Los Ángeles, California, lugar paradigmático de la costa oeste estadounidense que cuenta con una historia de poco más de dos siglos a partir de su fundación. La ciudad se encuentra dentro del condado del mismo nombre, el cual alberga una población que ronda los 10 millones de habitantes, según datos del *United States Census Bureau* (USCB), lo cual lo convierte en el condado y la ciudad más poblada de E.U., hasta el día de hoy.³⁰ En ese contexto, se encuentra inserta una parte importante de la población indígena de origen o con orígenes en Oaxaca, la cual desde hace más de cuatro décadas ha venido realizando una serie de diferentes migraciones hacia California, en principio a zonas agrícolas y rurales, como lo es el Valle Central, para

³⁰ Al respecto, consultar los datos censales que ofrece el USCB, actualizados al año 2017, en su página electrónica: <https://www.census.gov/popclock/> [Última consulta realizada el día 19 de agosto de 2019].

posteriormente arribar y establecerse en la urbanidad angelina. De lo anterior surgió la decisión de tener en dicha ciudad mi base y operatividad.

Los jóvenes con los que tuve la posibilidad de interactuar de una forma cercana a través de una entrevista, por medio de la cual expresaron parte de sus respectivas trayectorias de vida relacionadas con temas como su identidad, sus creaciones estéticas, sus acciones políticas, la forma en que se relacionan con su comunidad, sus tránsitos migratorios y sus piensos respecto a la vivencia de vida californiana, fueron once: dos mujeres y nueve hombres.

La evidente inequidad respecto al número de voces femeninas dentro de esta investigación no fue un acto discriminatorio o premeditado. El que hayan sido más hombres los que decidieron compartir y aceptar que sus trayectorias de vida fuesen incluidas dentro del texto, respondió a que tuve, debido a mi identidad de género, mayor posibilidad de convivencia con ellos. Sin embargo, no se debe pensar que este es un trabajo androcéntrico, durante la estancia de campo tuve la oportunidad de escuchar y conocer a mujeres jóvenes mixtecas y zapotecas, las cuales a través de sus charlas nutrieron la perspectiva y enfoque de la investigación.

De los diez jóvenes, ocho nacieron en México, seis en Oaxaca y uno en Baja California; los tres restantes nacieron en California E.U. entre las décadas de 1980 y 1990; sus edades que oscilan entre los 22 y los 36 años, es decir, son personas que se encuentran transitando hacia la adultez, aunque ninguno de ellos se asume a sí mismo como una persona adulta, en todo caso se trata de jóvenes adultos³¹. Es importante señalar que sus nombres reales y artísticos, se utilizan dentro de la investigación, esto sucede así a partir del consentimiento pleno e informado sobre los usos y propósitos de este trabajo.

Son siete zapotecos y cuatro mixtecos, lo cual permite observar la presencia mayoritaria de estos dos pueblos indígenas en las redes de relaciones a las que tuve acceso. Cada uno de ellos desarrolla un tipo específico de práctica estética, los cuales realizan en función de intereses propios. En su mayoría no se consideran artistas, son jóvenes que crean formas

³¹ Para consultar información y datos sociodemográficos más precisos remitirse a la Tabla 1 y 2 en el capítulo IV.

específicas de manifestar aspectos críticos del contexto sociocultural en el que viven mediante expresiones que incluyen aspectos de su respectiva identidad cultural.

Cada una de sus expresiones en ocasiones han encontrado algún espacio físico de exposición, exhibición o difusión, sin embargo, el espacio digital es el principal difusor de sus creaciones. En ese sentido, las redes sociales digitales, principalmente Facebook e Instagram, fueron un espacio virtual de consulta y observación constante, además de la forma de comunicación más inmediata entre ellos y yo.

Así, el espacio virtual también fue explorado, a partir de los contenidos compartidos, las reacciones provocadas a sus expresiones y publicaciones, y sobre todo para la exploración de las redes y nodos creados a partir de las simpatías generadas en torno a lo que se debatía dentro de estos espacios digitales.

2.3. Herramientas de elección: procedimientos e instrumentos

Los instrumentos y herramientas empleadas dentro de esta investigación tuvieron como modelo base el método etnográfico. Parte fundamental fue el *raport* establecido con los jóvenes a lo largo del trabajo de campo y, en algunas ocasiones, previamente a través de las redes sociales digitales, lo cual estuvo acompañado de la presentación del proyecto y sus propósitos para propiciar el diálogo y así, en conjunto, delinear las bases desde donde tendría que partir la investigación, dependiendo de cada caso en particular.

El propósito fue proporcionar una descripción lo más detallada posible de los contextos y situación de vida de estas personas para conocer cómo interactúan los jóvenes en torno a sus pares generacionales, sus referentes familiares y comunitarios, sus espacios vivenciales, sus contextos de creación artística y cultural, sus posturas políticas en torno a la cotidianidad vivida, los momentos generadores de tensión y disputa entre ellos. Es decir, se gestó una forma de relación en la cual fuera posible que el investigador tomara posición en función de la implicación misma con ellos.

En ese sentido, la redacción del diario de campo fue necesaria para realizar un registro de las observaciones y datos. De tal forma se buscó en todo momento complejizar la mirada y el análisis. También se realizó una observación participante, por medio de la cual se logró establecer una relación activa con los jóvenes e interactuar de mejor forma.

Haber establecido en esos términos la participación del investigador condujo a generar negociaciones sobre el grado de involucramiento e interacción con ellos, es decir, la participación no dependió únicamente de quien preguntó si no del grado de confianza y relación que se pudo generar entre ambas partes. Lo anterior no implicó que se formularan grados complacientes de lo que puede articularse en función de la información; sin embargo, siempre prevaleció una actitud ética del manejo de la información sobre aquello que finalmente ha quedado escrito en esta tesis.

Por último, las entrevistas individuales fueron la estrategia más significativa que permitió realizar una aproximación a mayor profundidad en los conocimientos y saberes que los refieren como jóvenes mixtecos o zapotecos creadores de prácticas estéticas, en un contexto transnacional en el que los posicionamientos políticos respecto a la identidad cultural y su interacción interétnica propician vivencias diferentes dependiendo del tipo de sociabilidad han tenido cada uno de ellos.

En ese sentido, es preciso mencionar que éstas se llevaron a cabo en dos de sus variantes: libres y semi-dirigidas. En ambos casos, la construcción de un discurso fue la base misma de la elección de las entrevistas como base fundamental del mismo proceso de generación de datos y conocimientos en función de los mismos jóvenes.

Las entrevistas libres fueron fundamentales para lograr establecer un diálogo mutuo en función de sus propias experiencias, para así indagar la forma y las maneras en que ellos se posicionan en función de los parámetros y dimensiones de la investigación misma. Es decir, fue una herramienta fundamental para lograr contextualizar de forma primaria lo que ocurre en función de sus opiniones en torno al ser jóvenes, indígenas, sus posturas políticas y el ejercicio de las prácticas estéticas.

Respecto a las entrevistas semidirigidas estuvieron acotadas a las siguientes dimensiones de análisis: la propia experiencia de vida en función de la vivencia juvenil en un contexto multisituado de referentes social y espacial en los que operan las acciones emprendidas en función de su acción social creativa y política. Más que preguntas se buscó generar un guion que dirigiera el diálogo y posibilitara conocer de mejor forma a los participantes de los respectivos diálogos.

Si bien esas fueron las directrices marcadas como detonadoras de los diálogos, es importante mencionar que cada uno de los participantes dio enfoques diferentes al momento de abordar sus respectivas trayectorias. Algunos colocaron el énfasis en temas como la inmigración indocumentada, los conflictos derivados del control paterno derivado del hecho de ser mujer, las complicaciones por incorporarse al mercado del arte en California; otros prefirieron ahondar en experiencia de vida, principalmente en aspectos familiares o en su activismo dentro de alguna de las organizaciones en las que participan.

La divergencia de las narrativas nutrió el espectro de análisis y permitió comprender que la subjetividad de los jóvenes tiene marcadores particulares desde los cuales cada uno de ellos se enuncia, manifiesta y explora formas diferenciadas de establecer parámetros desde los cuales dialogar con su respectiva identidad cultural.

También se realizó un registro audiovisual el cual permitió interactuar con elementos de análisis que van más allá del discurso. De igual forma se realizó de forma más sistemática una denominada netnografía, es decir la exploración de las interacciones realizadas por los sujetos dentro de la sociedad en red por medio de las redes sociales a las cuales acceden y utilizan en su cotidianidad; se destaca que la operatividad de este método se llevó a cabo prácticamente desde los inicios de la investigación y hasta el final de la misma, como estrategia de comunicación constante.

Finalmente es importante mencionar que la tesis cuenta con una serie de imágenes que pretenden, por una parte, ilustrar las prácticas estéticas que se analizan y describen, y por la otra ser un elemento que acompaña el contenido escrito y genere una percepción estética sobre

lo que sus creadores han intentado transmitir hacia quienes tengan la oportunidad de leer esta investigación y en consecuencia ser partícipes críticos de los diálogos que pretenden generar las prácticas estéticas aquí recopiladas.

Algunas de estas imágenes son fotografías tomadas por mí, otras aparecen gracias a que fueron cortesías de personas que amablemente cedieron sus derechos para que formaran parte de esta investigación sin ningún fin de lucro, y la mayoría corresponde a capturas de pantalla realizadas a los perfiles de las redes sociales digitales de los jóvenes participantes de la investigación, principalmente obtenidas de Instagram y Facebook; las mismas fueron solicitadas a los jóvenes previamente y estos aceptaron que se utilizaran dentro de esta investigación.

Las capturas de pantalla han sido una forma de tratar de ilustrar aspectos de las prácticas estéticas de los jóvenes cuando son compartidas dentro del espacio virtual. Algunas veces son efímeras y en la actualidad ya no existen dentro de los perfiles de los que fueron obtenidos, lo cual nos habla del carácter efímero que tienen este tipo de espacios de análisis, lo que necesariamente nos tiene que conducir a reflexionar en torno a los métodos y estrategias que debemos emplear al momento de hacer uso de los contextos y espacios digitales y las narrativas transmedia visibles sólo a partir del acceso permitido por parte de sus creadores.

De tal forma está organizada y delimitada la traza y ruta metodológica utilizada dentro de esta investigación. Pasemos ahora a abordar los aspectos contextuales de las comunidades indígenas oaxaqueñas migrantes y transnacionales, lo cual posteriormente nos permitirá abordar a los jóvenes mixtecos y zapotecos transnacionales que participaron en esta investigación.

CAPÍTULO III. CONTEXTO DE LA INVESTIGACIÓN

El presente capítulo tiene como propósito describir el contexto ampliado dentro del cual se enmarca la investigación, mediante el desarrollo de dos dimensiones que se consideran fundamentales para los propósitos de la tesis. Primero se señalará qué es lo que entendemos por Oaxacalifornia y por qué su empleo como término es útil para delimitar una espacialidad y categorización.

También recorreremos los momentos y acontecimientos que han marcado la migración, desplazamiento y establecimiento de comunidades transnacionales de origen oaxaqueño, concretamente de zapotecos y mixtecos, en California, E.U., para contextualizar los procesos socioculturales, históricos y políticos en los que se hallan inmersos los jóvenes indígenas transnacionales partícipes de esta investigación.

En segundo lugar describiremos algunas de las vivencias que pueden llegar a tener los jóvenes en Oaxacalifornia, haciendo énfasis en lo que respecta a la sociabilidad que se genera desde las comunidades transnacionales de mixtecos y zapotecos a las que pertenecen los jóvenes.

3.1. Oaxacalifornia, denominación espacial e identitaria

Oaxacalifornia es un acrónimo compuesto por las palabras Oaxaca y California. La conjugación de ambas palabras sintetiza parte del contexto de vida social, económica, política y cultural de las comunidades transnacionales que la habitan, como parte de la espacialidad tanto física como simbólica, que abarca. También es un espacio heterogéneo, complejo, apropiado y movable que refiere los puntos de origen/destino, y viceversa, de quienes se lo han apropiado como elemento de identidad.

Desde la perspectiva de Delgado (2016), Oaxacalifornia es un concepto que remite al arraigo y a un sentido de pertenencia; se trata de “un espacio apropiado, de una nueva

territorialidad cargada de elementos culturales de los grupos y comunidades de origen que son importados, refuncionalizados y reinterpretados” (2016: 3).

Por su parte, para Besserer y Nieto (2015), espacios como Oaxacalifornia son márgenes urbanos que dan soporte a la ciudad global, en los que los procesos de transnacionalización y la globalización son elementos constitutivos en la conformación de los espacios de habitabilidad cotidianos de sus habitantes, es decir, de los “urbanitas transmigrantes, quienes ejercen su derecho a la ciudad en espacios de resiliencia, resistencia y cambio social desde el plano estructural y el de la subjetividad” (2015: 18).

Siguiendo a Besserer y Nieto, observamos que “conceptos *folk* como “Neza York” (que muestra la articulación entre la Ciudad de México y Nueva York), y “Cochabambita” que refiere a los vínculos entre Madrid y Cochabamba, dan cuenta de que aun cuando medie una distancia geográfica, los márgenes empobrecidos de las ciudades del mundo, están unidos por la migración, la comunicación constante y por la vinculación económica de sus habitantes, que reafirman continuamente sus conexiones sociales, políticas, económicas y culturales.” (Ibídem).

En el caso particular de Oaxacalifornia, Kearney y Nagengast, (1989) observaron que a partir de la segunda mitad del siglo XX inició la movilidad de mixtecos hacia zonas de agroindustria en el noreste mexicano y suroeste estadounidense. Esta migración se incrementó hacia la década de 1980 cuando las poblaciones de indígenas oaxaqueños comenzaron a ser más visibles en las áreas rurales del Valle Central de California, el área metropolitana de la ciudad de Los Ángeles y la zona norte del condado de San Diego, en donde han conformado comunidades transnacionales (Rivera-Salgado, 1998).

Si nos atenemos a la literatura (Kearney y Nagengast, 1989; Velasco 1998, 2002, 2010, 2014, 2015, 2018; Rivera-Salgado, 1998; Fox y Rivera-Salgado, 2004; Stephen, 2007; Lestage, 2011; Kearney, 2015), observamos que estas comunidades se encuentran desplegadas a lo largo de un corredor que abarca zonas del noreste mexicano en estados como Sinaloa, Sonora, Baja California y Baja California Sur, y en el suroeste y noroeste estadounidense, en estados como

California, Washington y Oregón, además de la frontera entre México y E.U., siendo la región Tijuana-San Diego las más significativa y representativa de este tipo de comunidades.³²

En la perspectiva de Kearney (2015), dichas formaciones siguen “patrones complejos de reproducción económica, social, cultural y biológica, en muchos puntos de ambos lados de la frontera”. Tales comunidades transnacionales, a decir del autor, constituyen un “tercer espacio” popularmente conocido como Oaxacalifornia. (2015, 85).

Oaxacalifornia, en su dimensión espacial y social, representa, entonces, aquellas geografías reconocidas por sus habitantes como significativas a partir de los procesos vivenciales, individuales y colectivos, en los que se insertan las experiencias de vida, los procesos de habitabilidad y adaptabilidad al territorio, atravesados por las experiencias migratorias y de transnacionalidad.

En ese sentido, coincidimos con Besserer (2004), en que al aludir a una categoría como Oaxacalifornia, no pretendemos realizar una descripción tal como se da en la naturaleza, sino efectuar la representación espacial que se interpreta en el diálogo etnográfico, en el que la experimentación, interpretación y organización se logran a partir de los acotamientos de la geografía mental de quienes participaron en la investigación (2004: 8).

Por otra parte, Oaxacalifornia también se ha convertido en un término y un referente de reivindicación, identidad, orgullo, así como un espacio para la apropiación, lucha y resistencia por medio del cual se reclama la pertenencia a un espacio complejo de habitabilidad y convivencia. Se debe reconocer que el término es atractivo y por ello también tienen una dimensión comercial; así ha dado nombre a un restaurante en la ciudad de Oaxaca, México³³, a

³² Los referentes geográficos no se limitan a regiones cercanas a las costas del océano Pacífico. Besserer (2004), en su análisis de la geografía transnacional del municipio de San Juan Mixtepec, Oaxaca, identificó 66 localidades de la “geografía colectiva” de la municipalidad en la Ciudad de México, el Estado de México, Morelos y Chihuahua, México, y en Arizona, Utah, Idaho, Michigan, Nueva York, Ohio, Indiana, Virginia, Carolina del Norte, Carolina del Sur, Georgia y Florida, E. U. (2004: 13).

³³ El restaurante “Oaxacalifornia”, ubicado en el centro histórico de la ciudad de Oaxaca, dice mezclar la sazón oaxaqueña con productos procedentes de Ensenada, Baja California. Información consultada en el siguiente enlace: <https://oaxacalifornia.com.mx/> [Última fecha de consulta: 19 de agosto de 2019].

una juguería en la ciudad de Los Ángeles, California³⁴, incluso es el título de una canción del género musical surf.³⁵

También ha sido utilizado ese término como título de investigaciones periodísticas que abordan el tema de la comunidad de jornaleros agrícolas que enfrentan condiciones de explotación laboral en San Quintín, Baja California³⁶ y lo mismo para darle nombre a un documental que explora la vida cotidiana de una familia de mixtecos radicados en Fresno, California, quienes regresan de visita a su pueblo de origen en Oaxaca.³⁷

Por su parte, Jardón (2018), realizó una crónica, acompañada de una reseña visual titulada “Oaxacalifornia” en la que aborda diferentes aspectos de la celebración del baile de los diablos por parte de los integrantes de la comunidad mixteca de San Migue Cuevas, Oaxaca que habita en Fresno, California.

Como se observa, Oaxacalifornia en su dimensión nominativa es empleada de numerosas formas, cada una de las cuales le otorga un significado particular que nutre la nomenclatura dinámica de una espacialidad simbólica, emergente y en continuo dinamismo. Oaxacalifornia también vive en las redes sociales digitales; por ejemplo, su empleo por medio del *hashtag*³⁸ #oaxacalifornia, permite explorar una dimensión semiótica del término y conducir a derivaciones asociadas al folclor, la gastronomía, las estrategias empresariales y comerciales, y los movimientos de reivindicación social, entre otros.

³⁴ “Oaxacalifornia Café & Juice Bar”, es una cafetería y juguería que también prepara alimentos “mezclando el sabor de Oaxaca con el estilo californiano”; se ubica en el mercado de alimentos “La Paloma”, al sur centro de la ciudad de Los Ángeles, California. Información consultada en el siguiente enlace: <http://www.mercadolapaloma.com/oaxacalifornia> [Última fecha de consulta: 19 de agosto de 2019].

³⁵ La agrupación mexicana del género surf Fenómeno Fuzz incluyó en su álbum *Sábado*, editado en el año 2014, la canción “Oaxacalifornia”, la cual se puede escuchar en el siguiente enlace: <https://www.youtube.com/watch?v=SkfwLxiB5Jg> [Última fecha de consulta: 19 de agosto de 2019].

³⁶ El reportaje documental de Uriel López Salazar, *Oaxacalifornia: los campos de San Quintín, Baja California*, fue publicado en el año 2012 en el diario *Voz e imagen de Oaxaca*. Se puede consultar en el siguiente enlace: https://www.youtube.com/watch?v=F4M_1R-cLPA [Última consulta realizada el 19 de agosto de 2019].

³⁷ Producido por Trisha Ziff y dirigido por Sylvia Stevens, *Oaxacalifornia* (1994), puede ser consultado en el siguiente enlace: <https://vimeo.com/152627992> [Última fecha de consulta: 19 de agosto de 2019].

³⁸ *Hashtag* es una etiqueta que aglutina caracteres alfanuméricos y genera metadatos para facilitar a los usuarios la ubicación de temáticas asociadas a un término en las redes sociales digitales.

El espacio virtual se convierte así en una zona de movilidad de información, remembranza, comunicación y vida de una comunidad simbólica, en la cual distintos sujetos con orígenes divergentes, pueden llegar a reconocer en Oaxacalifornia un elemento de identidad cultura, indígena, oaxaqueña y transétnica.

Para los propósitos de esta investigación, Oaxacalifornia será entendida como una representación espacial constituida por las toponimias de significación y referencia de los jóvenes indígenas transnacionales, así también como elemento constitutivo de su identidad cultural. Es decir, es la región de análisis de la propia investigación en términos espaciales y de la subjetividad que expresan los jóvenes.

A continuación realizaremos un recorrido por diferentes momentos y acontecimientos significativos en la conformación de las comunidades transnacionales oaxacalifornianas, a manera de contextualización del espacio referido para su estudio.

3.2. Acontecimientos y momentos de la migración oaxaqueña a California

A partir de la segunda mitad del siglo XX en California, E.U., y otras en entidades estadounidenses, la presencia de población con orígenes en algún pueblo indígena del estado de Oaxaca³⁹, ha sido más notoria y significativa. En palabras de Rivera-Salgado (1998), “ello ha cambiado el rostro de la migración mexicana en Estados Unidos debido a la aparición de nuevos grupos de migrantes indígenas, lo que ha transformado profundamente el fenómeno social”.

En la región del Valle Central, California, la zona rural y agroindustrial más productiva de ese estado, existe una gran cantidad de comunidades con orígenes situados en la región

³⁹ Oaxaca es una de las 32 entidades federativas que conforman la República Mexicana. Su división política está formada actualmente por ocho regiones geográficas y culturales, 570 municipios divididos en 30 distritos que albergan alrededor de 11 mil comunidades. Las regiones del estado de Oaxaca son: Cañada, Costa, Istmo, Mixteca, Papaloapan, Sierra Norte, Sierra Sur y Valles Centrales. Información obtenida de la siguiente página en línea: <https://www.oaxaca.gob.mx/regiones/> [Última consulta realizada el día 19 de agosto de 2019]. Sin embargo, también existen regiones que la población que habita el estado reconoce; estas son: la Chinantla, la Zona Trique, la Mixe, la Chontalpa, el Rincón, la Providencia, el Bule y la Montaña. Otra, como la región Sierra Norte, suele ser nombrada también como Sierra Juárez. Por su parte, Isaí Pazos, quien forma parte de esta investigación, considera que Oaxacalifornia bien podría ser considerada “la novena región oaxaqueña” (Diario de Campo, 25/08/2018).

mixteca oaxaqueña, quienes son jornaleros de la producción masificada de frutos, verduras y hortalizas. Lo mismo sucede en la zona metropolitana del condado de Los Ángeles y de forma dispersa a lo largo del condado de San Diego, en donde zapotecos, mixtecos, mixes, triquis y chinantecos, principalmente, han establecidos sus residencias.

La presencia de comunidades oaxaqueñas en California puede pensarse como parte de las derivaciones que acarrea la globalización, y lo es. Sin embargo, cuentan tras de sí con una serie de luchas colectivas, de resistencias y reconfiguraciones que en su conjunto han culminado en ello.

A decir de Kearney (2015), desde finales del siglo XIX, la agricultura industrial y de gran escala de California ha dependido en gran medida de las oleadas sucesivas de trabajadores migrantes provenientes de toda la Cuenca del Pacífico, de suerte que “muchos grupos étnicos⁴⁰ extranjeros (provenientes de países como Filipinas, Japón y China) han circulado por el sistema laboral agrícola de California” (2015: 84).

La reserva de los espacios laborales agrícolas a poblaciones etnicizadas supone una reducción de costos de producción por parte de las empresas al contar con una fuerza laboral barata y aparentemente manejable, elemento fundamental de la economía californiana, que en las últimas décadas “ha tenido en los indígenas procedentes de México y Latinoamérica a sus nuevos actores principales” (Varese y Escárcega, 2004: 15).

3.2.1. Migración indígena invisibilizada

En el caso de los inmigrantes con destino a E.U. procedentes de México, a propósito de la política de homogenización cultural, afianzada vía el nacionalismo posrevolucionario mexicano a lo largo de las primeras décadas del siglo XX, fueron nombrados de forma genérica “mexicanos” y asumidos como sujetos mestizos (Devra, 2015; Velasco, 2015).

⁴⁰ Debemos anotar que a quienes Kearney denomina como “grupos étnicos” son pueblos etnicizados, al igual que los indígenas procedentes de Oaxaca, como observamos en el capítulo uno. Sirva esta observación para ejemplificar la naturalización del uso del término “étnico” para referirse a poblaciones indígenas y/o subalternas.

Si bien las primeras migraciones masivas hacia E.U. en el siglo XX las emprendieron personas que provenían de estados como Guanajuato, Michoacán, Jalisco y Zacatecas (Devra, 2015: 108), asumir que en su totalidad se trataba de “mestizos” es un tanto engañoso, ya que habría que anotar que, al menos en el caso de Michoacán, algunos de los migrantes eran purépechas. (Rivera-Salgado, 1998; Fox y Rivera-Salgado, 2004).

Al homogenizar a la población bajo las categorías de “mestizos” y “mexicanos” se perpetuó un modelo en el que la territorialidad y nacionalidad determinaba a las personas y las conducía a acatar disposiciones de carácter ciudadano, eso en el caso de quienes obtuvieron permisos laborales. Dicha situación y estatus se trasladó hacia quienes migraron posteriormente sin documentos.

El proceso de homogenización tuvo impactos en los imaginarios que contribuyeron, y contribuyen, a la etnicización de los migrantes indígenas, principalmente por parte de migrantes que se reconocen a sí mismos como mexicanos, al englobarlos en formas de clasificación que pretenden despojarles sus identidades propias y el derecho a autonombrarse.

A lo anterior hay que sumar el racismo institucional, social e interiorizado que desde México por vía de la política indigenista propició que algunos integrantes de la población indígena optasen por silenciar sus lenguas y mantener en el ámbito de lo privado sus prácticas culturales para aminorar el estigma que acarrea, hasta el día de hoy, manifestar el origen e identidad cultural indígena.

Las migraciones procedentes de México hacia E.U. han contado desde su inicio con un componente pluriétnico⁴¹, que no ha tenido una presencia notoria hasta fechas recientes. Pese a ello, la población mexicana inmigrante en E.U. se ha diversificado geográfica y socialmente, al menos a partir de la década de 1980, suceso que deriva en el hecho de que ésta se está haciendo cada vez más multiétnica. (Fox y Rivera-Salgado, 2004: 9).

⁴¹ Devra (2015) señala que desde finales del siglo XIX existió presencia indígena entre los migrantes procedentes de México hacia los E.U. Sin embargo, la heterodenominación clasificatoria de “mestizo” o “indio” jugó un papel importante como paradigma dominante que homogeneizó a la población mexicana dejando a los indígenas como una población “no vista” (2015: 107).

3.2.2. Los “migrantes de la amnistía”

Fox y Rivera-Salgado (2004) mencionan que hacia la década de 1980 la migración periódica y estacional de oaxaqueños en E.U. comenzó a modificarse debido a la Ley de Reforma y Control de Inmigración (IRCA, por sus siglas en inglés), publicada en el año 1986. Conocida como “la amnistía”, la ley permitió que se regulase el estatuto migratorio de quienes habían migrado previo al año 1982 y así ascender en el mercado de trabajo, “y con ello dejar posiciones vacantes en la escala social que serían ocupadas por migrantes de reciente arribo” (Fox y Rivera-Salgado, 2004: 17).

Sin embargo, es importante mencionar que previo al incremento exponencial de la migración oaxaqueña hacia E.U., “algunos pioneros se habían asentado en la región de Los Ángeles en los años anteriores al Programa Bracero, conformando una reducida minoría dentro de los migrantes mexicanos” (Alarcón, 2012: 99).

Por lo anterior, en un determinado momento a los oaxaqueños se les consideró como “migrantes de la amnistía”, debido a la importancia que significó tal hecho en sus condiciones posteriores de asentamiento en California y otros estados de E.U. Para Alarcón (2012), la IRCA fue un factor clave para comprender la acelerada migración de oaxaqueños a California a partir de la década de 1990. (2012: 99).

A lo anterior debemos sumar lo complejo y complicado que comenzó a volverse, a partir de la década de 1990, realizar el cruce fronterizo indocumentado, derivado del endurecimiento de las políticas migratorias estadounidenses. Debido a que IRCA no logró el propósito de frenar la inmigración procedente de México hacia E.U., el Congreso estadounidense enmendó su Ley de Inmigración, dándole “gran prioridad a la frontera y autorizando la movilización de fondos para contratar más personal con el cual patrullar” (Massey, 2003: 17).

Aquino (2012b), señala que en la década de 1990 la frontera México-E.U. comenzó a ser “una zona de extrema seguridad” a partir de la implementación de iniciativas encaminadas a reforzar los controles en el área fronteriza (2012b: 9). El nuevo paradigma de la política

fronteriza estadounidense se concentró en el control de su frontera sur mediante la implementación de operativos en segmentos estratégicos: Operación *Hold-the-Line*, en El Paso, Texas; Operación *Gatekeeper* en San Diego, California, y Operación *Safeguard* en Arizona. (Ibídem).

En California, la “Operación Guardián” inició operaciones en el año 1994 con la construcción de un muro de metal de 73 kilómetros de longitud, la instalación de luces de estadio sobre siete kilómetros en *Imperial Beach* y Chula Vista, la compra de miras infrarrojas para ver en la oscuridad y la instalación de más de 1000 sensores magnéticos, infrarrojos y sísmicos para detectar a los migrantes en el sector de San Diego. (Aquino, 2012b: 11).

El resultado de estas medidas fue una paulatina disminución de la migración indocumentada, pero también un incremento de las muertes a consecuencia de que los espacios para cruzar la línea fronteriza se trasladaron a zonas que no tuvieran las medidas de vigilancia mencionadas, en regiones desérticas de difícil acceso y comunicación. La suma de los anteriores factores resultó, a decir de Fox y Rivera-Salgado (2004), en la creación de una “masa crítica” poblacional conformada por mixtecos, zapotecos, triquis, mixes, mazatecos, chinantecos y chatinos, principalmente, la cual comenzó a forjar comunidades.

Dentro de este contexto es en el que nacen los jóvenes mixtecos y zapotecos que participaron en esta investigación, algunos en territorio mexicano y otros en el estadounidense. Ellos y sus familias forman parte de la migración de oaxaqueños que llegó a E.U. a partir de la década de 1980, pero principalmente son integrantes de las diferentes comunidades de mixtecos y zapotecos que iniciaron un proceso de establecimiento de sus espacios de habitabilidad en distintos puntos de California.

3.2.3. La conformación de las comunidades transfronterizas

En la década de 1990 dieron inicio diferentes procesos de organización social, política y cultural que generaron incipientes espacios de representatividad, los cuales con el paso del tiempo pasarían a convertirse en los sitios de la organización colectiva institucionalizada de la

migración de pueblos indígenas oaxaqueños en E.U. (Rivera-Salgado, 1998; Domínguez, 2004a, 2004b; Stephen, 2007; Varese y Escárcega, 2004; Velasco, 2014).

Casos paradigmáticos son los de los mixtecos y los zapotecos. Ambos han logrado desarrollar proyectos de carácter cultural y político, como: impartición de talleres tradicionales de tejido, la publicación de periódicos binacionales, programas de radio en español y en lenguas indígenas, iniciativas para servicios de traducción y para la preservación de las distintas lenguas indígenas, así como el surgimiento de escritores y artistas visuales con sensibilidades transfronterizas (Fox y Rivera-Salgado: 18).

En los últimos años, también han incluido talleres de decolonización⁴², en los que de forma didáctica acercan a los asistentes al pasado prehispánico de los pueblos mixtecos y zapotecos, además de proveerles información sobre cómo se ha construido la heterodenominación de la categoría “indígena”. También realizan talleres de formación para intérpretes indígenas, los cuales funcionan como herramientas y estrategias de apoyo comunitario para quienes son monolingües o no hablan inglés y/o español frente a detenciones policiacas, citas en las cortes judiciales y en los hospitales.

Estos talleres han incluido en los años recientes la participación de mayas *k'iche'* y *kaqchikeles*, procedentes principalmente de Guatemala, lo cual nos habla, por una parte, de un sentido solidario de compartir estrategias y aprendizajes por parte de las comunidades de indígenas oaxaqueños, y por la otra que están surgiendo alianzas estratégicas interétnicas entre los diferentes pueblos indígenas migrantes que comparten problemáticas similares dentro de sus contextos de vida transnacional.⁴³

La presencia de personas procedentes de pueblos indígenas de Oaxaca, y de otros orígenes tanto en México como Centroamérica, es una realidad visible en California. A decir de

⁴² Por “decolonización”, en los términos de los miembros de las organizaciones transnacionales indígenas que imparten y reciben los talleres, se entiende una serie de prácticas, acciones y reflexiones para liberarse del marco histórico del opresor a través de prácticas cotidianas. Tal descripción se aproxima a la perspectiva de Silvia Rivera Cusicanqui (2010), quien argumenta que “no puede haber un discurso de la descolonización, una teoría de la descolonización sin una práctica descolonizadora” (2010: 62).

⁴³ Información recabada durante el trabajo de campo (mayo-agosto de 2018).

Kummels, la población indígena en ese estado llegó a rebasar el número absoluto de indígenas de Oklahoma, que históricamente ha tenido la mayor población indígena en E.U. (Kummels, 2016:16).⁴⁴

Sin embargo, esa realidad es visible sólo para quienes pueden reconocer códigos culturales, conocen a algún integrante de las comunidades o identifican alguna lengua indígena; al momento de rastrear datos demográficos, la visibilidad no es tan evidente, e incluso intentar determinar un número aproximado de la población que habita el estado es complejo.

Hasta el momento no hemos identificado algún trabajo, cualitativo o cuantitativo, que pueda arrojarnos cifras específicas sobre el número de personas de origen o procedencia indígena oaxaqueña que viven en E.U., concretamente en California, con las excepciones de Kresge (2007) y Mines (2010), quienes elaboraron reportes sobre la población trabajadora agrícola indígena de procedencia mexicana en las zonas rurales de California. Sin embargo, existen datos que pueden aproximarnos a una cifra que puede ayudar a dimensionar el número de la presencia de la población indígena oaxaqueña que habita en el estado de California.

En México los criterios utilizados a nivel institucional para categorizar a una persona como indígena, son el autoreconocimiento y/o el habla de una lengua indígena (Inegi, 2015)⁴⁵, mientras que en E.U. se basan en criterios de etnización y racialización de la población (*US Census Bureau*, 2018)⁴⁶.

⁴⁴ La Universidad de California en Los Ángeles (UCLA), en conjunto con integrantes de diferentes comunidades indígenas ha desarrollado el proyecto *Mapping Indigenous LA*, el cual tiene como propósito visibilizar y geolocalizar aquellos sujetos pertenecientes a sus respectivas comunidades que deciden hacerse visibles y enunciarse como parte integral de la megalópolis angelina. En el apartado “*Latin American Indigenous Diaspora*” se pueden consultar 16 historias de mayas guatemaltecos, de zapotecos y de mixtecos que habitan la urbe angelina. En voz propia dan cuenta de los diferentes proyectos sociales o personales que representan, así como de historias que por la vía oral y visual configuran un banco de datos sobre la presencia indígena en la ciudad. El proyecto puede consultarse en el siguiente enlace: <https://mila.ss.ucla.edu/sobre-nuestro-proyecto/> [Última fecha de consulta: 19 de agosto de 2019].

⁴⁵ En México existen 11 familias lingüísticas entre los pueblos indígenas. De éstas se derivan 68 denominaciones, que además coinciden con el número de pueblos indígenas reconocidos, en las cuales se consignan 364 variantes lingüísticas (Inali, 2010: 10). Por otra parte, el Inegi (2015) para el criterio “etnicidad”, aplicado en sus encuestas censales, utiliza un enfoque lingüístico y de “identidad étnica” en los censos poblacionales desde el año 2000 (2015: 29-30).

⁴⁶ El censo federal estadounidense contempla preguntas relativas al origen o identidad de las personas con criterios étnicos congregados bajo la categoría “*hispanic*”, que emplea los sinónimos “latino” y “*Spanish origin*” para personas que se reconocen como mexicanas, mexicoamericanas, chicanas, puertorriqueñas, cubanas o de otra

Los datos institucionales producidos desde México (Inali, 2010; Inegi, 2015; Inpi, 2018a, 2018b) indican que, al año 2015, la población estimada del estado de Oaxaca es de 3,967,889, de la cual un 67.7% se autorreconoce indígena, 32.2% habla una lengua indígena y que el 96.5% de la población emigrante internacional de este estado tiene como destino E.U. (Inegi, 2015).

En esos mismos datos, podemos observar que la población de mixtecos en México se estima, al año 2015, en 819,725 (Inpi, 2018b). De esa cifra se señala que un 18% “nacieron en un país o entidad distinta a Oaxaca”⁴⁷. Por otra parte, los zapotecos tienen una población aproximada, al año 2015, de 813.272 (Ibídem), y de estos un 13.4% “nacieron en un país o entidad distinta a Oaxaca.”

Si bien observamos un porcentaje que podría aproximarnos a un número estimado de zapotecos (108,978) y mixtecos (147,551) nacidos fuera de la entidad y de México, al año 2015, es importante señalar que a esas cifras se tendrían que descontar aquellas personas que no nacieron en Oaxaca, sino en otra entidad de la República Mexicana y de otro país distinto a E.U.

Por su parte, el Instituto Oaxaqueño de Atención al Migrante (IOAM), dependencia del gobierno del estado de Oaxaca, ofrecía la cifra de que, al año 2016, 1,203,680 oaxaqueños se encontraban radicando en E.U., principalmente en los estados de Washington, Oregón, Arizona, California, Texas, Nueva York, Carolina del Norte y Nueva Jersey.⁴⁸ Debemos anotar que la cifra engloba a todas aquellas personas que pueden ser aglutinadas bajo la categoría “oaxaqueño”, sin hacer distinción de si nacieron en territorio mexicano o fuera de él, o si se autoadscriben como indígenas o no.

nacionalidad latinoamericana. La categoría raza, en su apartado “*American Indian or Alaska Native*” incluirá las acepciones “*Aztec*” y “*Mayan*” para el censo que se realizará en el año 2020: (*US Census Bureau*, 2018:9-11).

⁴⁷ La muestra toma a Oaxaca como entidad de referencia para sus estimaciones porcentuales, aunque históricamente los mixtecos han tenido presencia en los actuales estados de Guerrero, Puebla y Veracruz. La territorialidad continúa siendo importante para los parámetros de medición de población indígena en las instituciones de gobierno mexicanas.

⁴⁸ Información obtenida de la siguiente página en línea: <http://www.migracion.oaxaca.gob.mx/infografias/> [Última Consulta realizada el día 19 de agosto de 2019].

En lo que respecta a California, E.U, al 1° de julio de 2018, existía una población estimada de 39,557,045⁴⁹, de los cuales un 39.1% es categorizado como “*hispanic or latino*”, es decir, 15,466,804, número que abarca a una amplia gama poblacional, incluida –debemos entender–, la de indígenas oaxaqueños por su procedencia nacional.

Kresge (2007) señala en su estudio enfocado en el acceso a servicios sociales y de saludos de la población de origen indígena en áreas rurales y zonas urbanas de California que, al año 2007, la población oaxaqueña podía ser contabilizada “entre 100,00 y 150,000” (2007: III).

Mines (2010), calculó que la población total de trabajadores agrícolas indígenas provenientes de México en California, al año 2010, era de aproximadamente 120,000, en sus áreas rurales. A esta cifra se suman la estimación de 45,000 niños que vivían con ellos, así, en California, al año 2010, había un total aproximado de 165,000 trabajadores agrícolas indígenas con sus familias (2010: 120). Sin embargo, es importante señalar que el estudio no incluyó a los indígenas que no trabajan en las industrias no agrícolas ni a los que viven y trabajan en centros urbanos como San Diego, Los Ángeles o San Francisco, California.

Como se observa, aún es necesario afinar instrumentos metodológicos y demográficos para obtener un número aproximado de la población de origen indígena oaxaqueño en el estado de California. Habrá que tomar en cuenta quienes han nacido en México y sobre todo aquellos que ya nacieron en E.U. y que se adscriben como miembros de las comunidades migrantes y transnacionales desde denominaciones que no siempre son las mismas.

A continuación abordaremos algunos aspectos de la vida y organización social y comunitaria que se realiza en Oaxacalifornia, con el propósito de situar en un contexto más específico a los jóvenes indígenas.

⁴⁹ Información obtenida en la siguiente página en: <https://www.census.gov/quickfacts/fact/table/CA/PST045218> [Última consulta realizada el día 19 de agosto de 2019].

3.3. La vivencia social y comunitaria en Oaxacalifornia

En el anterior apartado recorrimos algunos aspectos de la migración y conformación de comunidades indígenas con origen oaxaqueño en California, E.U. Observamos acontecimientos que marcaron a esta población y nos aproximamos a cifras y datos que permiten estimar un panorama demográfico. Ahora nos detendremos en la observación del contexto social y comunitario que se vive en una porción de Oaxacalifornia.

En los condados y ciudades californianas que cuentan con un número significativo de población indígena de origen o procedencia oaxaqueña⁵⁰, es común ver locales comerciales que ofertan productos regionales oaxaqueños, principalmente alimentos, restaurantes y mezcalerías. A lo largo del año, se realizan festividades patronales que con sus respectivas calendas anuncian la proximidad de una celebración, también torneos de basquetbol y pelota mixteca, eventos que dan un toque deportivo a las actividades asociadas a los oaxaqueños.

Lo anterior se debe, en gran medida, a las luchas emprendidas por parte de los migrantes indígenas de origen oaxaqueño, en busca de mejores condiciones laborales y de vida, sin importar el estatuto migratorio. Al respecto Fox y Rivera Salgado (2004), señalan que esto se explica porque al migrar, los indígenas oaxaqueños han traído consigo “una extensa gama de experiencias en materia de acción colectiva para el desarrollo comunitario, justicia social y democratización política” (2004: 12).

3.3.1. Las organizaciones comunitarias oaxaqueñas transnacionales

En la década de 1990 inició una etapa en la que los movimientos, organizaciones y luchas indígenas comienzan a visibilizar más la bandera de la reivindicación identitaria como oaxaqueños, como miembros de un pueblo indígena, para exigir derechos, para reivindicar su

⁵⁰ Para efectos de la delimitación de nuestro universo de estudio y referencia, debemos señalar que al hablar de una espacialidad oaxacaliforniana en la territorialidad estadounidense nos estamos refiriendo a las localidades y poblaciones señaladas por los jóvenes indígenas transnacionales. Estas son: San Bernardino, San Diego, Oceanside, Los Ángeles, Watsonville, Fresno, Madera, Santa María, Santa Bárbara, Santa Ana, Oxnard, en California; Eugene, Oregón, y Homestead, Florida.

derecho a permanecer siendo lo que son y no perder la memoria de lo que han sido y de lo que quieren seguir siendo, lo que también significa una problematización tanto de la heterodenominación como autodenominación en torno al cómo nombrarse a sí mismos.⁵¹ Para Rivera-Salgado (1998), es la época en que se ven nacer “proyectos organizativos binacionales vibrantes. Por vez primera surge la etnicidad como mecanismo identitario organizativo, respaldado por movimientos étnicos latinoamericanos y de México mismo” (Ibídem).

Siguiendo a Rivera-Salgado y Escala (2004), observamos que estas organizaciones, en su generalidad, pueden ser clasificadas en dos tipos. Por un lado están las que podrían nombrarse como “organizaciones del pueblo”, integradas por migrantes de alguna comunidad en particular que recauda fondos y los emplea para la realización de obras públicas o mejoras en templos religiosos en Oaxaca. Este tipo de organizaciones también son conocidas, entre la población transnacional, como de oriundos.

Por la otra, están las coaliciones “translocales” con esferas de acción regionales (Rivera-Salgado, 2016: 62). De estas se pueden registrar al menos seis con presencia en California: Frente Indígena de Organizaciones Binacionales (FIOB), Organización Regional de Oaxaca (ORO), Unión de Comunidades Serranas de Oaxaca (UCSO), Coalición de Comunidades Indígenas de Oaxaca (COCIO), Red Internacional Indígena de Oaxaca (RIIO) y Federación Oaxaqueña de Comunidades Indígenas de California (FOCOICA). (Ibídem).

Con diferentes propósitos, perspectivas políticas divergentes y visiones específicas, estas organizaciones tienen la característica de reunir a varios pueblos indígenas. Algunas se muestran cercanas con los gobiernos mexicano y oaxaqueño (ORO, FOCOICA), otras realizan acciones activistas que incluyen solidarizarse con luchas anti-sistémicas⁵² y de otros pueblos indígenas

⁵¹ Al respecto es importante conocer la lucha realizada por un grupo mixtecos en la ciudad de Oxnard, California, quienes después de varios años lograron en 2012 que las palabras “oaxaquita” e “indito” fuesen prohibidas en los distritos escolares. La campaña denominada “No me llames oaxaquita” en contra del uso de adjetivos despectivos también estaba dirigida a la población de origen oaxaqueño con el propósito de desmontar estereotipos interiorizados con respecto al cómo se normaliza dentro de la comunidad el empleo de términos con cargas despectivas. En el siguiente enlace se puede consultar una nota periodística que aborda el tema: <https://laopinion.com/2012/05/28/prohiben-a-estudiantes-discriminar-con-termino-oaxaquita/> [Última fecha de consulta: 19 de agosto de 2019].

⁵² Destaca la experiencia vivida por parte de algunos de los integrantes del FIOB quienes en 2006 se sumaron, desde Los Ángeles, California, a la lucha de la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO), la cual fue el

de México y Centroamérica (FIOB), otras se enfocan en la labor del desarrollo cultural por vía de la celebración de festividades cívicas, culturales y religiosas (COCIO).

Habría que incluir un tercer tipo de organización, centrado más en las problemáticas, necesidades e inquietudes que nacen a propósito del establecimiento de las comunidades indígenas oaxaqueños en California, pero que mantienen una relación cercana con su identidad cultural y que tienen como distintivo particular haber sido fundadas por mujeres: *Mixteco Indígena Community Organizing Project* (MICOP) y Comunidades Indígenas en Liderazgo (CIELO).

MICOP nace en el año 2001 con el propósito de “apoyar, organizar y empoderar a la comunidad indígena del condado de Ventura, California”⁵³ y atender sus necesidades en las áreas de salud, asesoría legal y educación para adultos, principalmente de comunidades de indígenas oaxaqueños, pero también para purépechas que habitan en la misma región. MICOP ha abierto espacios para las mujeres, en los que ofrecen talleres sobre violencia doméstica, y para jóvenes en los que realizan actividades tendientes a explorar la identidad cultural por medio de retiros y acciones de reflexión; el espacio juvenil se llama Tequio Youth, el cual se proclama como un espacio seguro en el que los jóvenes pueden expresar sus sentires e inquietudes además de impulsarlos a realizar estudios a nivel universitario.

En el año 2014, MICOP lograron fundar su estación de radio comunitaria en una frecuencia de FM que puede ser escuchada en el condado de Ventura; “Radio Indígena”, es un espacio de servicio comunitario en el que se dan noticias, se abordan temas de salud y culturales y se hacen campañas de alfabetización, tanto en inglés como en algunas variables del mixteco.

resultado de la coalición de al menos 300 organizaciones sociales y comunitarias que se conformó como movimiento social y mantuvo en vilo por algunos meses al gobierno del estado de Oaxaca, al tiempo que demostró la capacidad organizativa de las comunidades oaxaqueñas. Desde Los Ángeles se vivió una cercanía con el movimiento mediante la realización de protestas frente al consulado mexicano. El caso es un ejemplo de cómo se dan los ejercicios ciudadanos transnacionales entre migrantes oaxaqueños (Stephen, 2014).

⁵³ Información obtenida de su página en línea: <http://mixteco.org/> [Última consulta realizada el día 19 de agosto de 2019].

CIELO es una organización, con base en Los Ángeles, California, que nace en el año 2015 con la intención de “crear soluciones sustantivas a los desafíos sociales, económicos y culturales que enfrenta la comunidad indígena.”⁵⁴ Su enfoque se basa en “la revitalización del lenguaje a través de la creación de espacios de interacción con las lenguas indígenas para las generaciones más jóvenes”.

Junto con el FIOB, CIELO ha organizado dos eventos que se han ido posicionando como referentes de creación artística y diálogo interétnico entre las comunidades indígenas oaxaqueñas de Los Ángeles: el concierto de rap *Weaving Words and Rhymes* y la *Indigenous Literature Conference*. También imparten talleres de sensibilización cultural con el Departamento de Policía de Los Ángeles (LAPD, por sus siglas en inglés) para “crear un diálogo y concienciación sobre las comunidades indígenas que residen en Los Ángeles” entre los policías de la ciudad.

A través de las organizaciones mencionadas se observa la creación de proyectos innovadores y creativos que con el paso del tiempo se han ido convirtiendo en espacios políticos y culturales en los que se debate en torno a las necesidades compartidas en ambos lados de la frontera y se discuten temas que involucran a Oaxacalifornia. En su divergencia, e incluso en sus nombres, podemos observar un tránsito de temporalidades que marcan distintas etapas de la vida de las comunidades de indígenas oaxaqueños transnacionales.

Cada una de ellas atiende diferentes aspectos y problemáticas de la vivencia social comunitaria; a través de las formas en que deciden ejercer acción se refleja una parte del espectro del ejercicio político y el posicionamiento colectivo frente a los temas que atraviesan a las distintas comunidades, unas visiblemente distantes de las autoridades y otras siendo cercanas e incluso aliadas de los diferentes gobiernos en turno en Oaxaca y California.

Lo anteriormente descrito corresponde a las formas de organización comunitaria y política que a lo largo de las últimas décadas las comunidades organizadas han llevado a cabo,

⁵⁴ Información obtenida de su perfil de Instagram: <https://www.instagram.com/p/BqrH5unlI0q/> [Última consulta realizada el día 19 de agosto de 2019].

pero también hay referencias visibles en lo cotidiano que permiten ver la presencia de la población indígena en Oaxacalifornia.

3.3.2. La visibilidad oaxacaliforniana

La visibilidad de lo que podría denominarse como “lo oaxaqueño” suele tener un principal común denominador: la comercialización de alimentos, ya sea para su preparación o su consumo en restaurantes que aseguran ofrecer sabores auténticamente oaxaqueños y que en la actualidad se disputan una clientela que va en aumento, deseosa de experimentar la proximidad con la gastronomía proveniente de Oaxaca, e incluso ya se nombra una especie de “cocina fusión” californiana/oaxaqueña.⁵⁵

En la ciudad de Los Ángeles, California, un grupo de empresarios oaxaqueños se encuentra gestando un proyecto que permitirá contar con el aval de la ciudad para establecer un denominado “corredor oaxaqueño”, es decir, una zona legitimada por la alcaldía de la ciudad en donde existen una serie de diferentes negocios atendidos por población de origen oaxaqueño. Sin embargo, existe un inconveniente, estará situado dentro de lo que históricamente se conoce como el barrio griego, situación que habla de las dinámicas y arribo de nuevos habitantes que dinamizan zonas de la ciudad y de la resistencia de otros grupos a ceder espacios legitimados y reconocidos con anterioridad.

Por otra parte, entre el otoño del año 2017 y el verano de 2018, en la ciudad de Los Ángeles se exhibieron dos muestras artísticas que hicieron alusión a “lo oaxaqueño”. *Fowler Museum at UCLA*, presentó la exposición fotográfica “*Pelotas Oaxaqueñas/Oaxacan Ball*”

⁵⁵ Para el caso específico de la ciudad de Los Ángeles se ha realizado un mapeo de al menos cincuenta locales de comida oaxaqueña. Esparza (2018) en el texto “*The Definite Guide of Oaxacan Cousine in Los Angeles*”, da a conocer, además de la variedad de platillos disponibles para degustar, los espacios geográficos en las que los oaxaqueños tienen presencia en dicha ciudad. La guía enumera y reseña los platillos de cincuenta lugares donde se ofertan platillos gastronómicos con orígenes oaxaqueños, sin embargo, éstos son un número limitado de ejemplos; continuamente crece el número debido a que a finales del año 2018 el ayuntamiento de la ciudad eliminó las restricciones que prohibían la labor de vendedores callejeros en la ciudad., con lo cual se abre la posibilidad de expansión de las opciones gastronómicas con sazón oaxaqueño. La guía puede ser consultada en el siguiente enlace: <https://la.eater.com/2018/2/15/16664716/best-oaxacan-cuisine-restaurants-los-angeles-mexican-regional> [Última fecha de consulta: 19 de agosto de 2019].

Games: Photographs by Leopoldo Peña”, que retrata la práctica de la pelota mixteca en diferentes ciudades del estado como Fresno, Santa María, Monterey, Oxnard, San José, Santa Bárbara, San Fernando y San Diego. La exhibición dio cuenta de una presencia extendida a lo largo del territorio californiano destacando no sólo la práctica de la pelota sino también de la convivencia colectiva que genera la pelota mixteca, una actividad propia de comunidades migrantes.

En la rotonda de la Biblioteca Pública de Los Ángeles, se exhibieron una serie de murales titulados *Visualizando el lenguaje: Oaxaca en L.A. / Visualizing Language: Oaxaca in L.A.*, obra del colectivo “Tlacolulokos Activo” conformado por Cosijoesa Cernas y Darío Canul, jóvenes creadores tlacolulenses, quienes fueron invitados a plasmar un mirada contemporánea sobre la ciudad de Los Ángeles. El resultado fue un montaje en el que se aprecia una mirada que transmite aspectos de la vivencia angelina, desde la óptica de dos jóvenes que no nacieron ni crecieron en California, pero que conocen de la migración y sus derivaciones a partir de las experiencias de familiares y amigos que emprendieron el desplazamiento.

Todo lo anterior, simbolizando lo que los artistas consideraron es el cotidiano oaxaqueño cargado de nostalgia y tratando de transmitir algo que para los primeros oaxaqueños que llegaron a California puede llegar a ser complejo de entender: que una nueva generación está haciendo manifiesta su presencia en la ciudad, no buscando respuestas directas en Oaxaca, sino encontrándolas dentro de sus propios términos, en la simbiosis que significa nacer y/o crecer sabiéndose zapoteco de Los Ángeles o mixteco de Madera.

La exhibición fue bien recibida entre el sector joven de la comunidad oaxaqueña de Los Ángeles; su estética y representación artística de lo zapoteco en la ciudad fue apropiada por diferentes jóvenes quienes al acudir a la Biblioteca Central tomaron fotografías, mimas que utilizaron durante alguna temporalidad como imagen de perfil o portada en sus redes sociales digitales.⁵⁶ Es decir, la narrativa visual de los artistas repercutió en el imaginario colectivo de quienes quiso representar y otorgó un ejercicio estético que permitió visibilizar una presencia social dentro del contexto pluricultural de la ciudad donde se exhibió.

⁵⁶ Al respecto, ver imágenes 2,11 y 18 situadas en el capítulo V.

A nivel de eventos comunitarios, folclóricos y artísticos, diferentes organizaciones llevan a cabo el denominado “Mes de la Herencia Oaxaqueña”, el cual es un evento realizado desde el año 2013, que cuenta con una declaración de oficialidad por parte de la alcaldía de la ciudad de Los Ángeles, y que realiza actividades culturales, deportivas y educativas, en las cuales organizaciones y comunidades realizan actividades que dan cuenta de su diversidad cultural y folclórica.

Dentro de ese contexto se realiza la “Guelaguetza”, su evento culminante ya que corona las actividades mediante una presentación pública y gratuita en la cual se presentan bailes de distintas regiones y pueblos, y donde también es posible degustar platillos típicos, comprar artesanías y prendas, camisas y huipiles asociadas a lo oaxaqueño. Al evento se realiza en dos días.

La Guelaguetza es un festival anual que se celebra en el estado de Oaxaca en el mes de julio. Los pueblos de la región de los valles centrales son los protagonistas de dicha celebración. Si bien actualmente tiene un dejo gubernamental y uso de promoción turística e incluso cuenta con un comité de autenticidad que legitima las danzas que se presentan, los pueblos se la han apropiado y la han adaptado a su conveniencia. Las comunidades transnacionales oaxaqueñas no son la excepción. A decir de Rivera-Salgado y Escala (2017), el componente cultural de este festival y su recreación en California “constituyen un elemento fundamental en la consolidación de dichas comunidades” (2017: 58).

Por otra parte, a lo largo del año, principalmente los fines de semana, se realizan “recaudaciones”, es decir, sistema financieros basados en la solidaridad comunitaria, las cuales tienen como propósito invitar y convivir con amigos, parientes y el público en general que desee cooperar monetariamente para un fin en específico, mismo que puede ser la manutención de alguna banda de viento, apoyar a alguna persona que se encuentra bajo tratamiento médico o la celebración de alguna fiesta patronal.

Las “recaudaciones” se prestan para compartir alimentos, oaxaqueños o no, bailar jarabes, sones y chilenas, además de cumbia y salsa a ritmo de algún mezclador de música o

banda en vivo, es decir, brindar una opción de esparcimiento comunitaria a la cual se accede con una “donación” que por lo general oscila entre los 5 y 10 dólares.

Dichos eventos se convierten en espacios de sociabilidad, más que de visibilidad, en los que es posible establecer parámetros de entretenimiento y comportamiento al margen de lo que la convivencia cotidiana y ciudadana permite en California. La presencia oaxaqueña en California puede llegar a pasar desapercibida e incluso ser sumada a las visibilidades mexicanas o hispanas para quien no conozca la pluralidad poblacional con la que cuenta Oaxaca.

En el presente apartado describimos diferentes escenarios desde donde se ejerce acción social, cultural y política en Oaxacalifornia. Hicimos un recuento de algunos de los grupos y organizaciones que realizan diferentes trabajos, los cuales se posicionan frente a las comunidades desde diferentes visiones y perspectivas de trabajo, por medio de los cuales se ha logrado la obtención de mejoras en las condiciones de vida en los ámbitos laborales, sociales, y de servicios a los que se puede acceder viviendo en California.

Sin embargo, dichos espacios suelen ser administrados o dirigidos mayoritariamente por adultos, lo cual no necesariamente significa que sean excluyentes para los jóvenes, en todo caso son espacios a los que éstos acuden, en los que comparten, a los que se aproximan, de los que también son parte en su posición de miembros de la comunidad, en los que participan y cooperan en su realización, pero no necesariamente en los que se desenvuelven o ejercen sus respectivas expresiones creativas.

Por lo anterior, en el siguiente capítulo contextualizaremos algunos de los espacios de sociabilidad e importancia de los jóvenes que participaron en esta investigación, además de ofrecer una serie de datos e información que nos permitirá situar a los jóvenes para así pasar posteriormente a explorar las dimensiones de sus identidades culturales, parte de sus posturas y pensamientos políticos, así como de sus prácticas estéticas.

CAPÍTULO IV. LOS JÓVENES, SUS CONTEXTOS Y POSICIONAMIENTOS

En el presente capítulo expondremos el contenido empírico de la investigación. Mediante un recorrido de los quehaceres y acciones concretas de los jóvenes que se desenvuelven en torno a las prácticas estéticas. Primero realizaremos la caracterización de los jóvenes que compartieron sus experiencias particulares, esto con el propósito de colocar en un contexto más cercano el ejercicio de las prácticas estéticas por parte de sus hacedores, así como de las manifestaciones que sobre el ser mixteco o zapoteco generan.

Posteriormente analizaremos, por medio de la narrativa de los propios jóvenes, algunos de los aspectos de su identidad cultural y posteriormente los de las dimensiones políticas de sus posicionamientos en torno a las prácticas estéticas que realizan.

4.1. Los hacedores de las prácticas estéticas situados en sus contextos

En el capítulo anterior contextualizamos algunos de los espacios referenciales de Oaxacalifornia en los que se desarrollan las identidades culturales comunitarias.⁵⁷ Sin embargo, es preciso caracterizar de forma puntual a los jóvenes que participaron en esta investigación así como a sus propios espacios referenciales.

Para ello abordaremos aspectos significativos de la caracterización del grupo compuesto por diez jóvenes, dos mujeres y ocho hombres en lo respectivo a su perfil sociodemográfico, perspectiva juvenil, lengua, vivienda, migración, familia, residencia y ciudadanía, educación y vida laboral. A continuación se muestran dos tablas que aglutinan la información el contenido mencionado.

⁵⁷ El concepto de identidad cultural que se emplea en esta investigación se adhiere al propuesto por Giménez (2005b), quien argumenta que éste: “se define primariamente por sus límites y no por el contenido cultural que en un momento determinado marca o fija esos límites. La identidad no es más que el lado subjetivo (o mejor, intersubjetivo) de la cultura, la cultura interiorizada de forma específica, distintiva y contrastiva por los actores sociales en relación con otros actores”.

PERFILES DE LOS JÓVENES MIXTECOS Y ZAPOTECOS TRANSNACIONALES

Nombre	Edad años	Género	Estado civil	Identidad cultural	Lugar de nacimiento	Origen familiar	Residencia actual	Año de migración	Estatuto migratorio
Estefanía García	24	F	Soltera	Zapoteca Xicanx	Santa Ana del Valle, Oax.	Santa Ana del Valle, Oax.	San Bernardino/ Los Ángeles CA	2000	DACA
Romario García	22	M	Soltero	Zapoteco Oaxacaliforniano	San Bernardino, CA.	Santa Ana del Valle, Oax.	Eugene, Oregón	No aplica	Ciudadano nacimiento
Luis A. López R.	25	M	Soltero	Mixteco <i>N̄uu Savi</i>	Colonia Obrera, Tijuana, B.C.	San Jerónimo Progreso, Oax.	Los Ángeles, CA	2005	DACA
Efraín Martínez	31	M	Soltero	Zapoteco Oaxaqueño Latino	San Lucas, Quiaviní, Oax.	San Lucas, Quiaviní, Oax.	Los Ángeles, CA	1997	DACA
Janet Martínez	30	F	Soltera	Zapoteca de Los Ángeles <i>Bene Xogsho</i>	Los Ángeles, CA.	San Bartolomé Zoogocho, Oax	Los Ángeles, CA	No aplica	Ciudadana nacimiento
Miguel A. Méndez	34	M	Soltero	Oaxaqueño Zapoteco	Barrio Jalatlaco, Oax.	Yalalag, Oax.	Los Ángeles, CA	2003	Indocumentado
Isaí Pazos	34	M	Soltero	Zapoteco	Villa Hidalgo, Yalalag, Oax.	Villa Hidalgo, Yalalag, Oax.	Los Ángeles, CA	1988	Ciudadano naturalizado
Luis Peña	36	M	Unión Libre	<i>Mixtec</i>	Watsonville, CA.	Santa Rosa, Oax.	Los Ángeles, CA	No aplica	Ciudadano nacimiento
Miguel Villegas	28	M	Soltero	<i>N̄uu Savi</i> Mixteco	San Miguel Cuevas, Oax.	San Miguel Cuevas, Oax.	Fresno, CA	2000	Ciudadano naturalizado
José Luis Santiago	22	M	Soltero	Zapoteco	Coatecas Altas, Oax.	Coatecas Altas, Oax.	Homestand, Florida	2005	DACA

PERFILES DE LOS JÓVENES MIXTECOS Y ZAPOTECOS TRANSNACIONALES

Nombre	Idiomas	Escolaridad	Trabajo	Actividades	Prácticas
Estefanía García	Inglés, Español, Zapoteco	Graduada de Teatro, Cine y Producciones Digitales <i>UC Riverside</i>	Atriz y mesera	Atriz, compositora y poeta feminista	Realización del documental “Xingona”
Romario García	Inglés, Español, Zapoteco	Último Semestre de Periodismo y Antropología <i>University of Oregon</i>	Orientador escolar en University of Oregon	Film maker, story teller, fotógrafo	Proyecto “ <i>Guunade Zapotec stesh Yaguize</i> ”. Historias de vida de las mujeres de Santa Ana del Valle
Luis A. López Reséndiz	Español, Inglés	Graduado en Historia <i>UC Berkeley</i>	Intérprete español/inglés	Activista. Coordinador Estatal FIOB	Poemas con énfasis en la protesta política hacia el muro. Podcast “Tuun Dali”
Efraín Martínez	Zapoteco, Inglés, Español	Graduado de la <i>High School</i>	Barista, Vendedor	Creativo Artístico	Pintor y promotor del talento angelino vía “ <i>The Eswilax Hour</i> ”
Janet Martínez	Inglés, Español	Graduada en Literatura <i>UC Berkeley</i>	Gestora Cultural	Coordinadora de la Mujer FIOB Gatekeeper	Coordinadora y promotora del concierto de rap indígena WW&R. Modelo de carteles
Miguel A. Méndez	Español, “Spanglish”	Preparatoria. Sistema mexicano	Cocinero, Artesano callejero	Artista plástico	Danzante
Isaí Pazos	Inglés, Español, Zapoteco	Graduado Antropólogo Forense <i>Cal State University, L. A.</i>	Empresario	Presidente ORO. Promotor de la “marca” Oaxaca en LA	Danza. Promotor Cultural y comercial
Luis Peña	Inglés, Español, Mixteco	Master en Artes, <i>Santa Mónica City College</i>	Creador artístico	Pintor y ex <i>marine</i>	Representatividad de trabajadores agrícolas con el rescate de su cotidianidad
Miguel Villegas	Mixteco, Inglés, Español	Cursa Lingüística <i>Fresno City College</i>	Facilitador Asistencia Rural de California Creador Artístico	Rapero, activista y promotor comunitario	Conciertos. Performance. Tallerista comunitario
José Luis Santiago	Zapoteco, Inglés, Español	Bachillerato en Ingeniería Universidad suspendida	Voluntario en Movimiento Cosecha	Protestas políticas y <i>seetings</i>	Visibilidad zapoteca desde el enclave en Florida

Tablas 1 y 2. Perfiles de los jóvenes participantes. Fuente: elaboración propia a partir del trabajo de campo.

4.1.1. Perfil sociodemográfico

Los diez jóvenes, dos mujeres y ocho hombres, involucrados a diferentes niveles con las prácticas estéticas que se generan dentro de la heterogeneidad oaxacaliforniana, nacieron entre las décadas de 1980 y 1990, únicamente tres de ellos nacieron en E.U., el resto nació en Oaxaca y uno en Baja California. Sus edades oscilan entre los 22 y los 36 años. Siete de ellos se identifican como zapotecos y tres como mixtecos, con algunos añadidos y variables de su respectiva identidad cultural, dependiendo de cada caso en particular.

Se asumen personas jóvenes, aunque los criterios que los conducen a ello se basan en consideraciones diferenciadas. En general, coinciden en que su percepción de juventud se basa principalmente en el hecho de que son personas activas, propositivas, con gusto por el aprendizaje y que se encuentran llenas de energía. El criterio etario si bien no les causa realmente un problema al momento de asumirse como jóvenes, tampoco es un impedimento para creer que al estar entre los rangos de los veinte y treinta años se les puede eximir de ser jóvenes.

El hecho de ser solteros y aún no contar con hijos o familia propia, elementos sociales comúnmente vinculados con una caracterización adulta, también son factores que los conducen a pensarse como personas jóvenes. Solamente una de ellas es madre de una niña de diez años de edad y otro estaba a punto de convertirse en padre.

4.1.2. Su visión sobre la juventud

La construcción de lo juvenil que realizan estos jóvenes la hacen desde una visión próxima a la sociocultural (Valenzuela, 1988; Reguillo, 2005; Urteaga, 2011a; Feixa 2015) y se alimenta de los estereotipos de las culturas juveniles (Feixa y Nofre, 2012). En esta investigación identificamos que la cultura juvenil de “los cholos” es la que más hegemonía presenta en los relatos del imaginario estereotipado que recuerdan los jóvenes al momento de recordar lo que podría ser considera la primera juventud, es decir, la adolescencia y los primeros años tras alcanzar la mayoría de edad.

Que la cultura juvenil de “los cholos” haya atravesado la trayectoria de vida de estos jóvenes, ya sea de forma referencia o tras haber adoptado elementos estéticos o actitudes que se asumen como propias de “los cholos” (vestimenta, lenguaje, pertenencia a pandillas asociadas con “los norteños” o “los sureños”), no es una casualidad.

Siguiendo a Valenzuela (1988), es importante comprender que “en México y Estados Unidos el cholismo sigue siendo el movimiento juvenil transfronterizo de mayor fuerza y durabilidad que se mantiene a lo largo de los estados fronterizos del sur estadounidense y de manera importante en las regiones norte, noroccidental y centro del país [México]” (1988:31).

Su nacimiento en el área del Este de Los Ángeles, California, y posterior dispersión en el sur de E.U., la franja fronteriza norteña de mexicana y otras regiones del país, y en las últimas décadas hacia otras regiones centroamericanas, hacen de “los cholos” un elemento intrínseco de la construcción del imaginario juvenil de determinadas comunidades migrantes.

Los jóvenes participantes de esta investigación refieren que en Oaxaca existe la concepción del “cholo”. A partir de los viajes de retorno de jóvenes migrantes que adoptaron el uso de ropa holgada, la portación de tatuajes y el empleo de un lenguaje en el que se entremezclan palabras del inglés y el español, y en los años recientes la incorporación de elementos de la cultura hip-hop, principalmente el rap y el grafiti. (Diario de Campo, 1/08/2018).

Dentro de la concepción cultural juvenil de algunos pueblos indígenas oaxaqueños se ha incorporado la idea de que los jóvenes que migran “al norte” a su retorno, cuando llega a suceder, lo hacen convertidos en “cholos”, o que la visita de algunos de quienes nacieron en territorio estadounidense corresponde en menor o menor grado a ese tipo de construcción estereotipada del sujeto joven.

Frente a esa figura, a la cual tuvieron acceso o referencia en la infancia en Oaxaca o el barrio de habitabilidad en California o Baja California, según haya sido el caso, se contrapone

la del “joven comunitario transnacional”⁵⁸, es decir, aquellos jóvenes que se mantienen cercanos a los grupos comunitarios que se encargan de organizar las celebraciones religiosas y cívicas. Es aquel que se mantiene cercano con los integrantes de su comunidad de referencia, la cual suele ser la de la madre, el padre o en ocasiones ambas.

Por lo común, aprende alguna danza tradicional y/o toca algún instrumento musical dentro de alguna banda de viento, actividades que practica los fines de semana previo a la celebración de alguna festividad, generando así, desde la perspectiva adulta, un sentido de pertenencia y seguridad al encontrarse involucrado y arropado dentro del espacio comunitario.

A partir de que su formación escolar y la sociabilidad que han forjado en el contexto de vida estadounidense se les considera importantes para satisfacer las necesidades de la comunidad en relación al establecimiento de nexos con la sociedad estadounidense cuando es necesario. Podría decirse que representan un arquetipo ideal del joven oaxaqueño transnacional desde la mirada adulta.

Sin embargo, el que sean jóvenes que se mantienen cercanos a sus comunidades y se desenvuelven dentro de ellas activamente, no significa que no adopten o se apropien de aspectos de diferentes culturas juveniles que conocen y a las que tienen acceso en el contexto de habitabilidad californiano. En todo caso, son jóvenes que se integran a los aspectos de sociabilidad comunitaria y también tienen experiencias y vivencias juveniles, no necesariamente vinculados a su identidad cultural, fuera de estos espacios.

Los anteriores son únicamente dos ejemplos de referencia que mencionan los jóvenes participantes de la investigación, en su caracterización de la representatividad y caracterización de lo juvenil y lo joven en su contexto de vida. Coinciden, al mencionar que existe una constante búsqueda de identidad, la cual se alimenta de aquellas referencias y preferencias a las cuales deciden asociarse, según sus respectivas trayectorias de vida.

⁵⁸ La tipología de “joven comunitario transnacional” la proponemos a partir de las observaciones realizadas en el trabajo de campo.

4.1.3. La importancia de la lengua

José Luis, Luis Antonio, Miguel, Isaí, Miguel Ángel, Janet, Luis, Estefanía, Efraín, y Romario, la totalidad de los participantes de esta investigación, son hablantes del español y el inglés. Sólo seis de ellos hablan y/o entienden la variable lingüística del mixteco o zapoteco que sus padres hablan con fluidez. Es decir, todos son bilingües o trilingües.

Para Luis, Isaí, Janet y Romario su primera lengua es el inglés, debido a que es con la que se comunican con mayor fluidez en su vida diaria. Luis Antonio, Estefanía, Miguel Ángel y Efraín utilizan el español como primera o segunda lengua llegando a entremezclar algunos términos y conceptos de ambas, de hecho su participación en esta investigación fue en español, aunque tuvieron la oportunidad de hacerlo en el idioma en que se sintieran más cómodos expresándose.

Miguel, Luis, Efraín, José Luis, Estefanía y Romario utilizan su lengua materna, que para este caso en específico es alguna de las variables lingüísticas del zapoteco y del mixteco, principalmente para comunicarse con la familia o con otros sujetos provenientes o descendientes del pueblo de origen familiar.

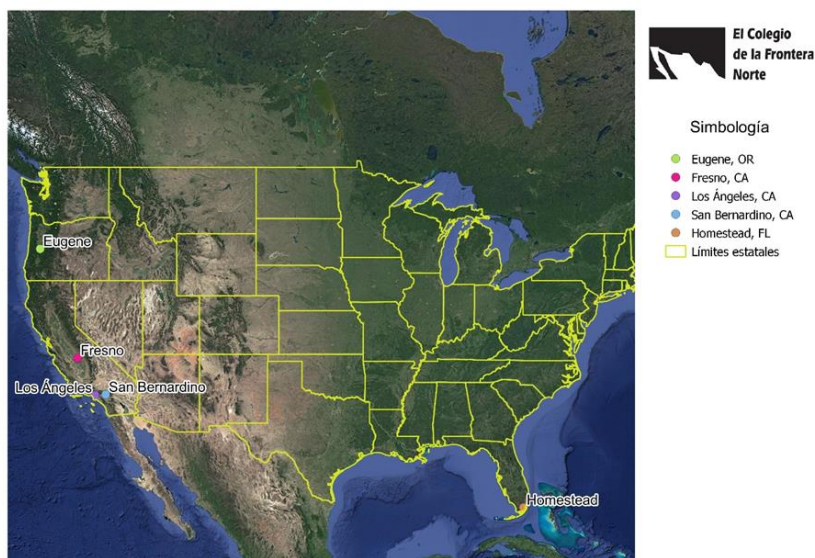
También saben escribirla y ocasionalmente, en sus redes sociales digitales, realizan publicaciones en su idioma como acto de reivindicación, protesta o resistencia que enaltece su identidad como mixtecos o zapotecos, acción que detona diálogos entre quienes forman parte de sus redes de amigos y contactos que al igual que ellos pueden escribir en la variante del mixteco o zapoteco en la que se están comunicando.

En algunos casos han ido perdiendo su práctica debido a que se impone el inglés como primera lengua de comunicación; Romario menciona que le apena y causa gracia escucharse con un acento “gringo” al hablar su lengua materna. Por otra parte, también hay quien se encuentra aprendiendo la lengua materna. Es el caso de Luis Antonio, quien ha comenzado a aprender el mixteco de la variable que habla su familia paterna; en ocasiones incorpora conceptos en mixto para dialogar y referirse a determinadas situaciones.

4.1.4. Lugares de nacimiento

Los lugares donde nacieron los diez jóvenes son un ejemplo de la diversidad de toponimias que se asocian con Oaxacaliforniana. Siete nacieron en el estado de Oaxaca, en poblados pertenecientes a las regiones de los Valles Centrales, la Sierra Norte, la Sierra Sur y la región Mixteca: Santa Ana del Valle, San Lucas Quiaviní, Barrio de Jalatlaco, Villa Hidalgo Yalalag, San Miguel Cuevas y Coatecas Altas.

Tres de ellos nacieron en el sur de California, en los condados de San Bernardino, Los Ángeles y Santa Cruz: San Bernardino, Este de Los Ángeles y Watsonville. Uno de ellos nació en Tijuana, Baja California.



Mapa 1. Espacios de residencia de los jóvenes. Elaboración propia con ayuda del Sistema de Información Geográfica QGIS.

4.1.5. Vivienda

Al migrar junto con sus familias a California, se instalaron en zonas conocidas por su concentración de población de origen oaxaqueño en lugares como el Valle Central, Madera, Fresno, la zona metropolitana de Los Ángeles, las zonas norte y sureste del condado de San

Diego. Los jóvenes mencionan que a su llegada a E.U. habitaron en casas en donde el hacinamiento era un factor común; debido al alto costo de las viviendas ya sea para su compra o arrendamiento, muchos de ellos compartían espacio con más de una familia que en ocasiones eran parientes y en otras no.

Las familias de Romario, Estefanía y José Luis decidieron establecerse en zonas “atípicas” para las comunidades transnacionales oaxaqueña, es decir, que no presentan una concentración poblacional significativa numéricamente hablando: San Bernardino, California, y Homestead, Florida, debido a que, mencionan, se les comentó a sus padres que ahí había más posibilidades de trabajo, previo a una estancia corta en Madera, California.

Actualmente (ver Mapa 1) seis de ellos residen en la ciudad de Los Ángeles, en casas familiares o propias, Estefanía vive entre San Bernardino y Los Ángeles; Romario actualmente vive en Eugene, Oregón debido a que se encuentra estudiando la universidad en dicha ciudad; Miguel, desde su llegada a California reside en Fresno y José Luis, en los últimos dos años, ha mantenido una vida itinerante debido a que sus labores como activista y voluntario así se lo demandan, aunque reconoce como su residencia base Homestead, Florida, lugar donde radica su familia.

4.1.6. Migración a E.U.

Quienes no nacieron en E.U. llegaron sin excepción vía la inmigración indocumentada. Cruzaron junto con sus familias siendo menores de edad cuando tenían entre 4 y 12 años de edad; ayudados por familiares o por sectores de la comunidad de origen que se organizan para garantizar un cruce exitoso, realizando diferentes estrategias⁵⁹ dependiendo de las circunstancias

⁵⁹ Al respecto, Aquino (2012b) realiza un análisis etnográfico de algunas de las estrategias concretas, individuales o colectivas, que realizan jóvenes zapotecos y tojolabales para garantizar su cruce fronterizo. La autora coloca especial énfasis en el ingenio, inventiva y solidaridad de los migrantes como características fundamentales para contrarrestar la seguridad fronteriza. También destaca cómo la comunidad de origen suele ser determinante para generar simpatías con los “polleros”, por encima del pago monetario, lo cual se convierte en un elemento determinante para garantizar el éxito del cruce.

de las personas y el grado de paisanaje que se tenga, para garantizar cruzar sin tener ningún tipo contratiempos con las autoridades fronterizas estadounidenses.

Únicamente uno de ellos cruzó siendo mayor de edad, a los 18 años; previamente realizó una migración interna en México. de la ciudad de Oaxaca a ciudad Nezahualcóyotl, Estado de México y de ahí a la ciudad de Tijuana, Baja California, para posteriormente reunirse con amigos de su familia en el Este de Los Ángeles, California, tras haber cruzado por la zona desértica entre Tecate, Baja California y San Diego, California.

Los motivos de sus respectivas migraciones, los cuales no fueron decididos por ellos, responden a diferentes situaciones: abandono familiar paterno y necesidad de encontrar la forma de obtener la manutención de los hijos, encontrar en la migración una oportunidad familiar de movilidad y obtención de mejores ingresos económicos; también para realizar reunificaciones familiares, alcanzando al padre o a la madre que previamente ya había realizado el cruce fronterizo.

Destaca el caso de Luis Antonio, que nació en Tijuana, Baja California, a quien se le inculcó desde la infancia y aún más en la escuela primaria donde estudió el hecho de saber que en algún momento de su vida tendría que migrar y comenzar una vida “al otro lado”, es decir, la migración, fue un elemento inherente que tarde o temprano se habría de realizar.

4.1.7. Sus familias

Los jóvenes forman parte de familias nucleares con estatutos migratorios mixto, es decir, que al menos alguno de sus integrantes ha nacido en E.U. y al menos otro miembro se mantiene con estatus migratorio indocumentado (Barbosa y Alarcón, 2015: 78). Algunos de los padres de estos jóvenes obtuvieron su residencia o ciudadanía a partir de la aprobación, en el año 1986, de la Ley de Reforma y Control de Inmigración (IRCA, pos sus siglas en inglés).⁶⁰

⁶⁰ Es importante recordar que si bien el IRCA significó una posibilidad de naturalizarse estadounidenses e inmigrar a las familias por la vía documentada, también formó parte de una tendencia hacia el endurecimiento de la política

Lo anterior permitió regular la estancia en E.U., lo que en algunos casos significó poder salir de ese país y realizar viajes hacia Oaxaca, sin tener que volver a cruzar de forma indocumentada, en particular al poblado o poblados de origen familiar, con relativa regularidad, situación que les ha permitido a los jóvenes que cuentan con esa posibilidad, visitar a sus familiares que residen en la comunidad de origen o en alguna otra parte de México e incluso de E.U.

Con la excepción de Luis Antonio, quien nació en Tijuana, el resto cuenta dentro de sus referentes espaciales visitados al poblado o poblados familiares de origen así como a la capital del estado de Oaxaca, así como aquellos estados de la República Mexicana en donde tienen familiares, situación que les ha permitido conformar un imaginario de los espacios de referencia comunal oaxaqueña, zapoteca o mixteca, según sea el caso.

4.1.8. Residencia y ciudadanía

Del total de los diez jóvenes, cinco de ellos son ciudadanos estadounidenses, tres por nacimiento y dos por naturalización. Uno de ellos mantiene su estatuto como indocumentado. Cuatro cuentan con la Consideración de Acción Diferida para los Llegados en la Infancia (DACA, por sus siglas en inglés), programa creado por el gobierno federal estadounidense en el año 2012.⁶¹

Es importante mencionar que DACA no es una regularización de la situación migratoria de quienes acceden al programa, tan sólo es el otorgamiento de un permiso que posibilita acceder a empleos formales y, de alguna forma, salir del limbo de la legalidad en el que se encuentran

migratoria de E.U. y la criminalización de la migración indocumentada en los años posteriores a 1986 (Barbosa y Alarcón, 2015).

⁶¹ El programa DACA nace el año 2001, cuando el proyecto de ley de Desarrollo, Ayuda y Educación para Extranjeros Menores (*DREAM Act*, por sus siglas en inglés), fue presentado en el Congreso Federal de los Estados Unidos sin obtener una respuesta favorable. La última versión de la propuesta de ley de la *DREAM Act* redactada en el año 2010, “permitiría la legalización a largo plazo de jóvenes indocumentados que se gradúan de la secundaria, tienen buena conductas y moral y llevan una cierta cantidad de años viviendo en Estados Unidos” (Marrero, 2012: 118). En el año 2011, fue aprobada a nivel estatal la ley *Dream Act* en California lo cual otorgó un escenario distinto para las expectativas laborales, pero sobre todo educativas a nivel universidad a los jóvenes indocumentados residentes del mencionado estado (Ramos, 2019: 98).

debido a que su migración no puede ser considerada como un acto voluntario, ya que se realizó cuando los beneficiarios eran menores de edad.

Cabe señalar que al momento en que esta tesis es presentada existe una incertidumbre respecto al giro que tendrá el programa DACA. La administración del gobierno federal estadounidense lo ha cancelado, pero la Suprema Corte de Justicia de los Estados Unidos ha detenido dicha suspensión, dejando en un interregno a quienes se han beneficiado del programa en algún momento.

4.1.9. Educación

La mayoría de los jóvenes se graduó de la *High School* (el equivalente de la educación media superior dentro del sistema educativo de E.U. con una duración de cuatro años), último grado de la educación obligatoria que además es gratuita hasta éste nivel. Únicamente Miguel Ángel no continuó con sus estudios tras cruzar la frontera; su último grado escolar fue la preparatoria en el sistema educativo mexicano, misma que quedó trunca.

El resto iniciaron estudios universitarios. Ingresaron a lo que se conoce como *Community College*, un esquema educativo que ofrece estudios vocacionales pero también cursos de dos años de educación universitaria, con los cuales “es posible transferirse a una universidad y obtener el grado de *bachelor*, o si se tiene la expectativa de estudiar en una universidad, se deben cursar las asignaturas requeridas por el sistema de la universidad a la que se desea ingresar, así como cursos avanzados y de honores” (Ramos, 2019: 83).

Lo anterior representa una forma de gestar y acceder a la educación universitaria; es decir, los jóvenes inician en un *Community College* para alcanzar los créditos necesarios y posteriormente transferirse a una universidad de su preferencia. Puede ser considerada una estrategia ya que, a decir de Ramos (2019), el costo para ingresar a alguna universidad en E.U. es sumamente elevado y a que el sistema universitario estadounidense, el cual es privado en su gran mayoría, tiende a basar sus criterios de ingreso por medio de méritos. (Ibídem).

Sin embargo, no todos han logrado graduarse del *College*. Eventualidades familiares y económicas han impedido la continuidad de los estudios o han conducido a tener que suspenderlos de forma temporal, situación en la que se encuentran Efraín y José Luis. Por su parte Romario y Miguel aún se encuentra cursando sus estudios en la *University of Oregon* y en el *Fresno City College*, respectivamente, y a la espera de obtener su graduación.

Cinco se han graduado, convirtiéndose además en los primeros miembros de sus familias, tanto del lado paterno como del materno, que logran alcanzar este logro educativo. Janet y Luis Antonio lo hicieron en la *University of California, Berkeley*, Estefanía se graduó de la *University of California, Riverside*, y Luis e Isaí de la *California State University, Los Angeles*. Finalmente, Luis continúa con sus estudios a nivel de posgrado, realizando una maestría en artes en *Santa Monica College*, espacio en el que además ha tenido la oportunidad de exponer algunas de sus obras pictóricas.

En conjunto coinciden en el hecho de que han contado con el apoyo de sus respectivas familias, quienes en menor o mayor grado asumen que su migración implicó también que sus hijos tuviesen la oportunidad de obtener grados universitarios en áreas de especialización tan variadas como criminología, ingeniería, biología, comunicación, antropología, sociología, ciencia política, historia, lingüística, artes liberales, literatura, teatro, cine y producciones digitales.

Si bien es cierto que los jóvenes participantes de esta investigación pueden ser considerados como integrantes de un sector privilegiado que ha tenido la oportunidad de acceder a la educación universitaria dentro de E.U., es importante señalar que la obtención de un grado universitario no necesariamente ha significado que trabajen específicamente dentro del área del conocimiento en la que decidieron enfocarse en sus estudios ni tampoco el que hayan logrado un ascenso de clase.

4.1.10. Vida laboral

Los diez jóvenes, desde la infancia, han sido educados dentro de la cultura del trabajo. Sus padres y madres les inculcaron la importancia de realizar alguna actividad económica remunerada para cooperar con los gastos familiares, es decir, aportar para poder pagar los famosos *billes*, cuentas de servicios y deudas.

Quienes crecieron en las zonas rurales de California, llegaron a laborar como jornaleros agrícolas en los campos de la región del Valle Central californiano, principalmente recogiendo frutos en las temporadas vacacionales o los fines de semana, algunas veces con documentos falsificados que acreditasen una mayoría de edad para poder trabajar sin contratiempos. Los que crecieron cerca o en los centros urbanos aprendieron desde pequeños los oficios familiares como panadería, jardinería, albañilería, comerciantes, cocineros, lavaplatos, empleados domésticos, artesanos o meseros.

Las actividades que actualmente desempeñan para obtener una remuneración económica son variadas. Trabajan como cocineros en algún restaurante, conferencistas, voluntarios en organizaciones sin fines de lucro conocidas como *non profit*, organizadores y/o coordinadores de eventos dentro de las organizaciones en las que participan, intérpretes en hospitales, asesores para trámites administrativos, orientadores escolares, vendedores ambulantes de piezas artísticas, baristas y empresarios.

Miguel, Estefanía, Luis y Miguel Ángel generan ingresos económicos por vía de las actividades artísticas que desarrollan, principalmente en sus tiempos libres o asociadas a las demás labores que les reditúan una compensación monetaria. Estefanía es actriz y suele presentarse con compañías de teatro latinas y chicanas en montajes escénicos por los cuales recibe paga.

Miguel es compositor y tiene la oportunidad de realizar presentaciones a las que es invitado y por la cual recibe eventualmente un pago económico, tanto en E.U. como en México,

a ello suma sus actividades como gestor de servicios para la comunidad migrante y apoyo eventual como intérprete del inglés al mixteco y/o español.

Miguel Ángel combina sus actividades como parrillero en un restaurante de tlayudas oaxaqueñas (platillo típico de la cocina oaxaqueña) con la elaboración de piezas pintadas al óleo sobre tela o interviniendo con pintura casetes de audio para posteriormente comercializarlos de forma ambulante, así como con la elaboración de tatuajes.

Finalmente Isaí es empresario. Tiene un negocio de software y también es asesor del empresariado oaxaqueño que comienza a tener una notoria presencia en algunas zonas de la ciudad de Los Ángeles, desde donde comienza a surgir la idea de apostar por la “marca” Oaxaca como signo de distinción comercial y con potencial turístico que reditúe en mayores ganancias económicas, pero principalmente en elemento cohesionador de identidad entre aquellos que en lo oaxaqueño encuentran un espacio de convergencia social y signo de representatividad.

Los anteriores son algunos aspectos generales que forman parte de los elementos comunes que comparte el grupo de jóvenes con los que se trabajó de forma cercana en esta investigación. Es preciso observarlos como lo que son, una muestra representativa de un universo más amplio en el que las particularidades las determina prácticamente el contexto de vida sociocultural, económico y político de sí mismos y sus entornos familiares y amistosos inmediatos, así como las trayectorias y narrativas que se van construyendo sobre sí mismos y sobre la vida que les ha tocado experimentar.

A continuación se analizarán los entendimientos que con respecto a la experiencia de ser indígenas tienen estos jóvenes en sus respectivas trayectorias de vida, y cómo esto entra en interacción con su identidad cultural de jóvenes transnacionales provenientes de comunidades de cultura indígena transnacional.

4.2. La experiencia de ser indígenas en un contexto transnacional

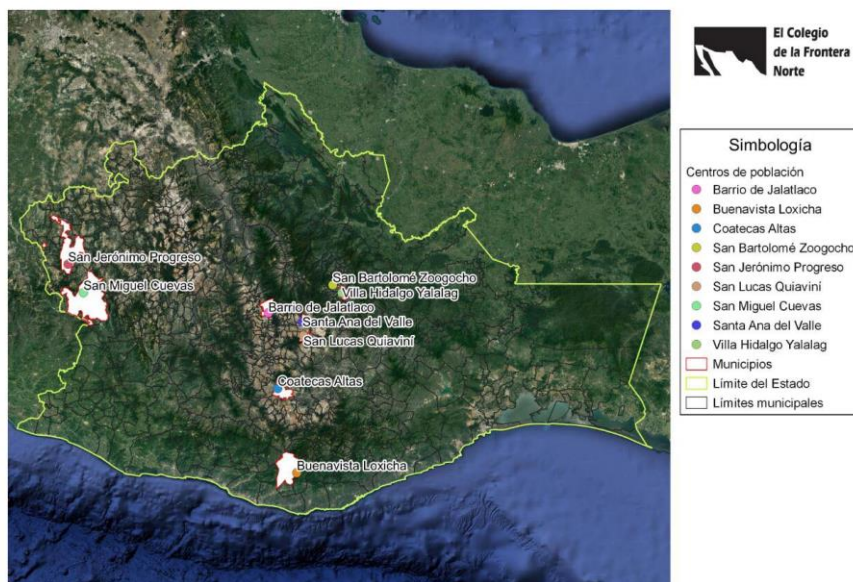
Los jóvenes asumen que su identidad cultural es un tema que en principio no requiere demasiada explicación o exploración. Cada uno de ellas y ellos saben que son originarios de un pueblo en específico, qué es donde reside una parte importante de su identidad cultural, ya sea como mixtecos o zapotecos.

Coatecas Altas, San Miguel Cuevas, Buenavista Loxicha, Villa Hidalgo Yalalag, San Bartolomé Zoogocho, San Jerónimo Progreso, Barrio de Jalatlaco, Oaxaca, Santa Ana del Valle y San Lucas Quiaviní, (ver Mapa 2) son los poblados a los que se adhieren como pertenecientes, ya sea por nacimiento o por origen familiar.

La colonia Obrera Tercera Sección, en Tijuana, Baja California, el Sur Centro, *Echo Park* y *Koreatown* en Los Ángeles, el condado de Fresno o la zona norte del condado de San Diego, California, también son espacios que reconocen como importantes dentro del contexto transnacional mixteco y zapoteco.

De manera particular se reconocen como mixtecos, *mixtecs*, *ñuu savi*, zapotecos, *zapotecs*, *bene xhon*, oaxaqueños y en casos particulares como mexicanos, *mexicans*, latinos, *latins* o oaxacalifornianos; estas formas de nombrarse se superponen o se evocan en determinadas situaciones sociales. La identidad cultural de estos jóvenes adquiere sentidos críticos en la medida en que establecen relaciones interétnicas o cuando o se les señala de forma despectiva como “indios”, “oaxacos” o “oaxaquitas”.⁶²

⁶² Sobre la identidad cultural, es importante recalcar lo estipulado por Pérez Ruiz (2007) respecto a la caracterización de lo étnico: “los diferentes grupos llamados étnicos son llamados así como producto de una construcción política y social de las diferencias sociales, que los ha clasificado como “otros” desde la perspectiva del grupo y sociedad dominante. De ahí que en general se diga que son etnias y poseen culturas étnicas solo poblaciones y grupos dominados, es decir, que han sido “eticizados” por aquellos que, desde el poder político, económico y aun académico, los han caracterizado como diferentes sobre la base de sus rasgos culturales, religiosos, identitarios e incluso raciales, a pesar de que tales diferencias, no sean significativas, cuantificables, o cotejables empíricamente.”(2007: 44).



Mapa 2. Lugares de origen personal y/o familiar referidos por los jóvenes en el estado de Oaxaca, México. Elaboración propia con ayuda del Sistema de Información Geográfica QGIS.

Siguiendo a Pérez Ruiz (2007), debemos reiterar que la caracterización étnica sobre la población indígena, como dimensión clasificatoria impuesta y homogenizante (2007: 48), ha migrado con las comunidades de mexicanos, incluidas las de oaxaqueños, quienes le dotan de un sentido despectivo, peyorativo y de inferioridad frente a la categoría de “mexicanos”.

Haber crecido en E.U. los coloca en una situación de conocimiento, o al menos referencia, sobre la historia de los pueblos originarios del norte del continente americano, a quienes se les aglutina bajo una misma categoría que en este caso en particular es la de *native americans* o nativo americanos. Aquellos que tienen un grado de politización grande reconocen paralelismos y diferencias de las luchas de los nativos americanos con las de sus respectivos pueblos. En suma, los jóvenes se encuentran, al menos, frente a dos paradigmas de caracterización de lo que histórica y socialmente se ha construido como poblaciones indígenas.

A continuación se presentan algunas narrativas de los jóvenes en las que se refieren distintos elementos en los que se coloca la interacción de la identidad indígena y el desarrollo que han tenido con ella en diferentes momentos de sus trayectorias de vida.

4.2.1. Descubriéndose indígenas

Miguel Villegas, originario de San Miguel Cuevas, Juxtlahuaca, Oaxaca, quien se define a sí mismo como mixteco, es rapero trilingüe (mixteco, inglés y español), trabajador comunitario en *California Rural Legal Assistance*, en su oficina de Fresno, California, su ciudad de residencia desde los siete años de edad. Actualmente tiene el cargo de Coordinador Binacional de Jóvenes del Frente Indígena de Organizaciones Binacionales (FIOB).

Al narrar una dimensión de su trayectoria de vida, relativa a la etnicización que ha experimentado, hace mención de su interacción con sujetos asumidos como mexicanos tras su llegada a la ciudad de Fresno, California, y el tránsito que ha recorrido, a nivel personal, con respecto a lo indígena como categoría de clasificación:

Yo no me había dado cuenta que era diferente hasta que llegué aquí. En la escuela, aunque estemos juntos como mexicanos nos sentimos diferentes. No sé, no tienen que decirte nada, pero no sé si sea por la piel, el acento al hablar español o inglés, porque al hablar una lengua teníamos que aprender a hablar español e inglés, pero pues sí notamos un rechazo hacia nosotros como indígenas y trabajadores del campo, pero igual no hacíamos caso, pero al crecer, mientras más grande éramos más notábamos eso y ya empiezas a preocuparte por lo que piensan los demás, cuando estás chiquito pues no, pero ya empiezas a sentirte como que más feo y especialmente si son muchachas y todo eso.

Cuando eres adolescente te importa lo que piensan de ti, al crecer poco a poco la autoestima empieza a bajar más porque no hay una representación de lo que eres en cualquier lugar, ni el maestro, ni la tele, ni la radio, ni siquiera oaxaqueños, o sea, yo no miraba eso pero a la misma vez vivíamos en un entorno oaxaqueño. En la familia se siguió la lengua en la casa, la comida, todo eso nunca cambió, nos adaptamos pero al ir a estos espacios fuera de la casa como que sí sentimos ese rechazo.

Creo que pasé por muchas etapas; al ir creciendo empecé a escuchar palabras como “indio”, “oaxaquita”, no sé, ese rechazo, entonces es cuando empecé a darme cuenta que había un racismo muy grande hacia nosotros y en vez de encontrar algo que fortaleciera esa identidad encontré lo opuesto.

Empecé a suprimir lo que soy, ya no quería decir de dónde era y también pensé que no aprendía inglés porque hablaba mixteco, entonces todo eso se juntó y llegó un momento en el que ya no quería hablar la lengua y ya no quería decir de donde era, nomás decía que era de México, que era mexicano, evitaba esas preguntas, que de qué estado eres, y a veces ya no tienes ni qué decirlo, solo te decían “no, tú eres de Oaxaca” y ni como negarlo. (Miguel Villegas, entrevista, Fresno, 30/07/2018).

En la experiencia de Miguel, la falta de una representatividad con la cual se sintiese identificado como mixteco, en un ambiente dominado por “lo mexicano”, así como la señalización constante de rasgos asociados con los de un oaxaqueño propiciaron que se sintiera

diferente y que se acentuara la otredad que se le impuso a través de la etnicización, situación no experimentada en el pasado, y a partir de ello comenzar a jugar con distintas categorías de su identidad.

Algunas veces era mexicano, otras mixteco con la familia, pero por encima de ellas no pudiendo dejando de ser oaxaqueño a la vista de los mexicanos a pesar de las intenciones de invisibilizar o borrar su etnicidad. Impuso sobre sí mismos la heterodenominación externa, como acto discriminatorio que atenuaba la relación que podía establecer con sus compañeros.

Descubrirse “diferente” configura el sentido de otredad impuesto, de no saber cómo lidiar con el hecho de esa señalización con la que se comienza a vivir y con la que se descubre distinto al resto. Es una forma de iniciar una relación consigo mismo, sabiéndose, a los ojos de los demás, distinto y por ende necesitado de elementos a través de los cuales encontrar el significado de quién se es, de representarse.

Saberse “otro” no sólo se experimenta en E.U, en México también se vive y ante a ello surgen diferentes estrategias para hacerles frente, siendo las más usuales el silenciamiento del habla de la lengua materna, la negación del poblado de origen propio o familiar, o como se observó en el caso de Miguel, el autonombamiento como mexicano o latino para mimetizar las distinciones.

También suelen llegar a llevarse a cabo estrategias para aminorar el roce o experimentación señalamientos por lo que se considera distinto, por ejemplo, vivir en zonas en donde la mayoría de los habitantes sean pares provenientes de poblados cercanos al propio, lejos de los espacios dominados por mexicanos que suelen ser los primeros en identificar las “particularidades indígenas” en las personas y en consecuencia señalarlas abiertamente ejercer racismo.

El anterior, es el caso de Luis Antonio López Reséndiz, mixteco nacido en Tijuana, Baja California, graduado de la Universidad de California, Berkeley, en donde estudió Historia, es activista político y simpatizante del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), y

también del Concejo Indígena de Gobierno (CIG). Actualmente es el coordinador estatal del FIOB en California, cargo que por primera vez ocupa una persona joven, lo asumió con 24 años de edad.

Junto con sus hermanos y madre cruzó a E.U. cuando tenía 12 años de edad, previamente vivió con su familia en la colonia Obrera Tercera Sección, Tijuana, lugar emblemático de la comunidad mixteca procedente de Oaxaca. Desde pequeño, Luis supo que era mixteco y que sus raíces estaban en San Jerónimo Progreso. No podía ser de otra forma ya que acudió a la Escuela Primaria Intercultural Bilingüe “Juan José de los Reyes Martínez, El Pípila”⁶³, entre los años 1999 y 2005, en donde se le brindó una educación acorde con un modelo educativo que pretende reivindicar la pluralidad lingüística del país:

La escuela donde yo fui en Tijuana, es una escuela bilingüe, donde te empiezan a contar la historia un poco diferente; es una primaria. Ahí los maestros la mitad son mixtecos y la otra mitad son lo que nosotros los mixtecos les llamamos *naha*, mestizos pues. “La Pípila” es muy importante para mí porque ahí nos enseñaron que no nos debemos sentir avergonzados de quienes somos. (Luis, López Reséndiz, entrevista, Los Ángeles, 14/08/2018).

Sus profesores en “La Pípila” fueron normalistas procedentes de Oaxaca, quienes le inculcaron a él y a sus compañeros una formación tendiente prepararlos o al menos comenzar a concientizarlos de que muy probablemente migrarían en algún momento de sus vidas. Que se fuesen profesores mixtecos formados bajo la tradición normalista que tiende a ser una formación ligada de lucha social, le otorgó a Luis y sus compañeros de escuela la posibilidad de comenzar a tener un entendimiento de la complejidad que puede llegar a implicar la identidad mixteca.

⁶³ Las primarias interculturales bilingües son el modelo educativo a través del cual el Estado mexicano, desde su perspectiva, hace cumplir el mandato constitucional que en su artículo 2° reconoce la composición pluricultural de la nación mexicana. A decir de la Secretaría de Educación Pública (SEP), el enfoque intercultural: “pretende contribuir a la modificación de las formas de abordar y atender la diversidad cultural de las escuelas, a mejorar las relaciones entre los sujetos, y a fortalecer los planes y los programas de estudio, la organización de la enseñanza, las actividades didácticas en el aula y la gestión institucional. Al mismo tiempo, “fomenta procesos pedagógicos participativos, dinámicos e interdisciplinarios que ayudan a vincular la realidad sociocultural y lingüística de los educandos con la escuela y a la escuela con la comunidad.” Consulta realizada en la siguiente dirección en línea: https://www.dgespe.sep.gob.mx/planes/leprib/ed_todos [Última fecha de consulta: 19 de agosto de 2019]. La Escuela Primaria Intercultural Bilingüe “Juan José de los Reyes Martínez, El Pípila”, fue inaugurada en el año 1988 (Urbalejo, 2015).

Al saber que la migración es una realidad dentro del contexto familiar y comunitario de los niños y niñas que asisten a dicha escuela, los maestros otorgan a los alumnos una formación enfocada en el enaltecimiento del origen mixteco, la importancia y valor de la lengua y la concientización de que muy probable en algún momento cruzarán la frontera.

Sin embargo, estudiar en un ambiente en el que la identidad mixteca se pone de manifiesto y se exalta no significa estar exento de las señalizaciones por el origen. Frente a ello, las comunidades despliegan diferentes estrategias para de cierta forma mantenerse al margen. Al respecto Luis comenta:

En La Pípila, como es una comunidad que 50% son mixtecos y la otra mitad mestizos, siempre las mamás de los mestizos cuando te miraban en la calle decían “ahí van los hijos de las oaxaquitas”, cosas así.

Yo me vengo a Estados Unidos en noviembre de 2005, a los 12 años. Yo llego al sureste de San Diego, que es un barrio negro, es como aquí en *South Central* [Los Ángeles], me recuerda mucho. Eso es importante porque el sureste de San Diego es donde llegan muchos mixtecos, llegamos ahí porque es donde hay mixtecos, familias de mi pueblo establecidas ahí.

El barrio de *South East* en San Diego es importante, porque es un barrio negro. Si uno mira la historia de la creación de las comunidades indígenas, como el caso de los zapotecos que migran al barrio coreano o al sur centro [de Los Ángeles], los mixtecos migraron al sureste de San Diego. Migramos a comunidades en donde no hay mexicanos, escapando del racismo que se vive en México, así es la migración en Estados Unidos, migras a un barrio donde no hay latinos o donde hay pocos y que ante los ojos de la comunidad o del pueblo que domina el barrio no eres más que otro... ahí sí nos convertimos en mexicanos, nos miraban como migrantes mexicanos, ya no era tanto pedo, ya no había tanto racismo como el que hay en México, ya no nos llamaban “oaxaquitas”, “indios”, “patas rajadas”.

Entonces en el barrio este ya cambiaba un poco la dinámica, ya no experimentábamos el racismo como la experimentábamos en Tijuana. Se me hace importante mencionar esa parte porque más o menos así funciona la migración de otros pueblos. (Luis Antonio, López Reséndiz, entrevista, Los Ángeles, 14/08/2018).

Luis narra desde su perspectiva una de las estrategias que determinadas comunidades transnacionales oaxaqueñas deciden llevar a cabo para no tener que experimentar, o hacerlo de forma menor, un contacto con población mexicana mediado por la señalización del origen. Al mismo tiempo llama la atención cómo se hace un uso estratégico de la nacionalidad mexicana, la cual se emplea con un propósito de mimetizarse en el ambiente social.

En este caso, la operatividad del heterorreconocimiento como “mexicanos” es un contexto de sociabilidad vecinal en donde es mayoría la comunidad afroamericana, se convierte

es una forma amable de asumir una denominación exógena, la cual funciona de forma positiva dentro del contexto de reconocimiento etnicizado; es decir, convertirse en mexicano para no tener que dar mayores explicaciones es quizá una estrategia o convención dentro de la convivencia barrial.

4.2.2. Navegando entre la etnicización

Observemos ahora el caso de Efraín Martínez, quien es un zapoteco que también se identifica como latino y oaxaqueño, identidades que intercala dependiendo el contexto social en el que se encuentra, pero anteponiendo la de zapoteco por encima de las otras dos. Él y su familia llegaron a California cuando tenía 10 años de edad, procedentes de San Lucas Quiavini, Tlacolula de Matamoros, Oaxaca, Actualmente es barista de su propio café llamado *Zapotec Café*⁶⁴, ubicado en el emblemático barrio mexicanoamericano y chicano de *Boyle Heights*, al este de la ciudad de Los Ángeles.

Efraín se asume como un creador curioso de los quehaceres artísticos; pinta al óleo y eventualmente hace también pintura grafiti. Su café es un espacio que también funciona como espacio de convergencia para artistas emergentes de la ciudad, además de funcionar como estudio donde se produce y graba su canal de YouTube *The Eskwilax Hour*⁶⁵ el cual produce con dos de sus amigos, un salvadoreño y otro mexicano.

The Eskwilax Hour se ido convirtiendo en un escaparate para dialogar con artistas emergentes y consolidados de California, sin una estructura o guion aparente sirve como un

⁶⁴ *Zapotec Café* cerró sus puertas debido a que en la zona de la ciudad de Los Ángeles en la que se había establecido ha comenzado un proceso de gentrificación. Para los afectados el origen radica en el proyecto de remodelación del emblemático puente de la calle Sexta, el cual atraviesa el río Los Ángeles y conecta directamente al *Downtown* con el barrio de *Boyle Heights* espacio emblemático de la comunidad chicana y mexicanoamericana al este de la ciudad. Dicho proyecto tienen contemplado culminar en el año 2020, situación que interpretan los afectados como una estrategia para desplazarlos de la zona y así abrir paso a nuevos comerciantes y habitantes. Información respecto al proyecto, que cuenta con financiamiento público y privado puede ser consultado en la siguiente dirección electrónica: <http://www.sixthstreetviaduct.org/> [Última fecha de consulta: 19 de agosto de 2019].

⁶⁵ *The Eskwilax Hour* ha producido hasta el momento 162 episodios, en los que se puede observar un abanico de diferentes talentos, con orígenes variados, que en este espacio encuentran un escaparate para compartir sus trabajos. El canal de YouTube puede consultarse en la siguiente dirección electrónica: <https://www.youtube.com/user/martineze101/featured>. [Última fecha de consulta: 19 de agosto de 2019].

espacio de diálogo sobre quehaceres creativos de aquellos interesados en dar a conocer sus trabajos y creaciones artísticas.

Efraín, ha habitado en al menos cinco barrios de Los Ángeles: *West LA*, *East Hollywood*, *Mid City*, *Venice* e *East Los*, lo cual le ha permitido establecer relaciones interétnicas con personas de distintas procedencia. Él se muestra crítico sobre cómo, a decir suyo, algunas personas de la comunidad oaxaqueña se refieren e interactúan con quienes no son oaxaqueños:

Viví en las comunidades de *West LA* donde no había mucha gente de Oaxaca, hasta cuando fui a vivir por *Venice*, por esa área, ahí me topé con más gente de Oaxaca y como que ya me sentía parte de la comunidad, como que estamos en la misma olla. Nos entendíamos, sabíamos de la comida, de las bebidas, en esa área era todo familiar, no como cuando vivía en *East Hollywood*, ahí vendían puras pupusas, puras cosas centroamericanas, igual conocía a mis vecinos, pero hasta que me fui a ese lado comencé a tratar más gente de Oaxaca. Igual cuando iba a los trabajos de las cocinas, en los cafés, me topaba con más paisanos. Siempre me miraron raro porque yo me llevaba con todo mundo, no excluía a la gente.

A veces la gente del pueblo de Oaxaca son tímidos, van sobre un estereotipo, que los morenos [afroamericanos], los árabes, los chinos son de cierta manera, son muy cerrados, sólo se tratan entre ellos y como yo entendía, hablaba zapoteco, español, aunque aquí el español es otra cosa, aquí todos hablan inglés, entonces ciertas áreas si hablas español te miran diferente, si hablas zapoteco te miran aún más diferente, pero ya conociendo más gente de Oaxaca fui entendiendo cómo es la vida aquí, cómo hay gente que llegó ya más grande que yo, como a los 30, 40 años de edad, es diferente si llegas de chavo o llegas ya de más grande a la ciudad.

A veces tienen mentes cerradas, no entienden lo nuevo, la tecnología, cómo funcionan las influencias de la *social media*, que hay gente que tiene su propia agenda y nomás está tratando de jalar a los jóvenes a cierto lado y pues uno les trata de explicar.

Hay gente que tiene negocios y les dices, “este es mi amigo y es centroamericano”, y dicen “no, va a robar”, cosas simples de que su mente está cerrada. Mi amigo no porque sea de cierto lugar va a actuar de cierta manera, uno les trata de explicar y no tratan de entender, como dicen que son grandes creen que saben más, que entienden más. (Efraín Martínez, entrevista, Los Ángeles, 15/08/2018).

La trayectoria de Efraín ha sido marcada por la posibilidad de relacionarse con personas con diferentes procedencias, situación que le ha permitido mantenerse al margen de los estereotipos que asocian conductas con nacionalidades o rasgos físicos. Al mismo tiempo, esta característica le ha posibilitado aproximarse a distintas prácticas estéticas, ya sea a través de la sociabilidad que desarrolla o a través del espacio *The Eskwilax Hour*.

Por otra parte, es importante señalar, respecto a la observación que realizan Efraín sobre algunos adultos de la comunidad oaxaqueña, quienes llegan a ser xenófobos o despectivos con

personas ajenas a la comunidad oaxaqueña, ellos no tuvieron la posibilidad de socializar en espacios como las escuelas, lugares en lo que es posible acceder a una diversidad de personas con procedencias culturales y nacionales distintas a la propia, en parte porque su movilidad obedecía principalmente a motivos económicos y a que muchos de ellos permanecieron por algún tiempo monolingües. Ellos son los padres y en algunos casos los abuelos de la generación de Efraín.

Lo anterior también configura formas diferenciadas de asumir y ejercer la paternidad; en algunos casos se llega a realizar una selección de los elementos a rescatar o mantener vivos en el cotidiano de estos jóvenes. Ese es el caso de Isaí Pazos; él es un empresario dedicado a la gestión de proyectos comerciales de la comunidad oaxaqueña vecindada en la ciudad de Los Ángeles, California.

Desde el año 2014, es el presidente de la Organización Regional de Oaxaca (ORO), la cual se ostenta como la primera organización de oaxaqueños que existió en California. ORO se enfoca en la preservación de diferentes festividades oaxaqueñas siendo las más representativas que organiza la fiesta en honor de la virgen de Juquila y la Guelaguetza, es decir, tiene un enfoque cultural y social vinculado a la celebración del folclor oaxaqueño.

Para Isaí, quién desde pequeño fue socializado en torno a las festividades y los bailes folclóricos oaxaqueños, el asunto de hablar la lengua materna se convirtió en una compleja red de diferentes episodios en los que su abuelo, sus padres y su edad fueron factores predominantes:

Yo hablo zapoteco, porque mi abuelo me lo inculcó, tuve una temporada a los 15 o 16, que sólo hablaba el inglés y español pero fue porque mis papás me decían, “tu aprende el inglés porque es lo más importante, no necesitas el zapoteco”.

En mi persona, a mí me inculcaron muy chico lo que es el baile, a mí me involucraron desde los tres años, ya a la edad de los seis me metí a la música, hasta los 20, siempre tenía a la música y el baile juntos. Para mí la cultura siempre ha sido muy importante, cuando estaba chico era como un pasatiempo, porque me llevaban a los ensayos y aprendía. Algo que veo ahora es que los bailes que aprendí fueron porque mis padres me llevaban a la comunidad, en esos años era ir de vacaciones pero al mismo tiempo aprender de esa comunidad.

Aquí en Los Ángeles me metí a un grupo folclórico y pues también me enseñaron pero en ese tiempo no pensaba en lo que había aprendido, sino después valoré lo aprendido, así fue cuando me involucré más con la organización, aunque ya lo hacía a través del baile. (Isaí Pazos, entrevista, Los Ángeles, 25/08/2018).

Dejar de hablar la lengua materna no necesariamente significa tener una desvinculación con la comunidad de origen, en ocasiones se convierte en una estrategia por medio de la cual se busca dotar de más herramientas a los hijos para que logren una mejor sociabilidad, esperando que accedan a otro tipo de recursos en el contexto estadounidense. Los elementos culturales y folclóricos, así como las visitas constantes a Oaxaca son, en el caso de Isaí, elementos que tienen una mayor importancia para la identidad cultural que se desea transmitir.

El anterior ejemplo permite observar cómo algunos elementos folclóricos son legitimados a nivel social, dotándoles de un sentido festivo, alegre, colorido. Los bailes típicos de diferentes regiones de Oaxaca se convierten en un capital simbólico de representatividad y orgullo oaxaqueño, no sólo para el interior de la comunidad, sino para su muestra pública.

Por otra parte, la lengua, como elemento vinculado a la señalización y discriminación, tiende a limitarse, para algunas personas, a la vida privada, a la comunicación en casa, más no es una parte de la identidad de las personas que se desee, no sólo compartir y enunciar, sino tampoco transmitir a los hijos.

Situaciones de este tipo suelen ser diferenciadas dependiendo de las familias y las circunstancias de vida. En el caso de Janet Martínez, el uso instrumental de la etnicidad es variado. Janet es una mujer zapoteca nacida en Los Ángeles, egresada de la Universidad de California Berkeley; se desempeña laboralmente como intérprete y gestora que organiza dos eventos representativos de un sector de la comunidad oaxaqueña en Los Ángeles.

El concierto de rap *Weaving Words and Rhymes* (Tejiendo palabras y rimas), realizado anualmente, desde el año 2016, en el sur centro de Los Ángeles, congrega a jóvenes oaxaqueños, chicanos y latinos, procedentes de diferentes regiones de California, deseosos de escuchar a algunos raperos y raperas que son invitados a participar en dicho evento. El segundo evento es la *Indigenous Literature Conference* (Conferencia de literatura indígena), en donde discuten temas referentes a las lenguas indígenas poetas, escritores, editores y público en general en la Biblioteca Pública de Los Ángeles.

Janet es coordinadora estatal de la mujer del FIOB en California, espacio desde donde aboga por una inclusión en los temas de género dentro de una de las organizaciones de mayor tradición en cuanto a la lucha política de sus integrantes, y de los pueblos indígenas migrantes en los E.U. en general. Ella tiene la peculiaridad de ser hija de dos personas que migraron siendo niños procedentes del mismo poblado, San Bartolomé Zoogocho. En ese sentido, parte de la identidad cultural de Janet es producto de las comunidades transnacionales. Al respecto señala:

Mi mamá y mi papá son dos zapotecos de la sierra norte, de Zoogocho, que se vinieron a encontrar aquí en Los Ángeles en los ochentas. Los dos fueron niños que les dicen los *Non Paint Fivers*, que son niños que vienen a los 8 o 9 años de edad a los Estados Unidos, que fueron a la escuela aquí, a la *high school* aquí, los dos son trilingües.

Siempre oí el zapoteco, mis papás lo hablan, mis abuelos lo hablan, yo no lo hablo porque fueron muy estratégicos y los hablaban entre ellos para que no entendieran los niños de qué se estaba hablando. Es como una barrera psicológica el que hablan así.

Cuando tienes unos 13, 14 años, lo que es la comunidad se crea a través de la participación en la danzas; en los 15 años de las chicas de la comunidad vas forjando amistades, relaciones con ellos, con sus familias con sus papás, te das cuenta que la forma de convivir y vivir es muy diferente a la de tus amigos de la escuela, ¿no? Claro que en la escuela tenía compañeros que eran mis primos, que eran del mismo pueblo, etcétera.

Pero cuando vas viendo que la comunidad no es tan central en lo que es lo cotidiano... por ejemplo, mi abuela vendía rellena [morcilla] e iba mucha gente a comprarle de muchas comunidades, veías gente de los diferentes pueblos cercanos de donde somos originarios y vas a sus fiestas y forjas una identidad dentro de eso que es un poquito separado de lo que pasa en la escuela. (Janet Martínez, entrevista, Los Ángeles, 27/08/2018).

La naturalidad de la relación con la familia y la comunidad se torna diferente cuando se acude a la escuela o en el barrio que se habita, primeros espacio de sociabilidad diferente a los comunitarios y familiares. Como se ha visto en los anteriores ejemplos, es ahí donde suelen manifestarse la mayoría de las diferencias apreciadas desde el exterior.

Hablar el inglés con fluidez representa una diferencia respecto a los recién llegados quienes son separados en las escuelas para poder tomar cursos del idioma integrándose posteriormente tras calificarse en exámenes que así lo determinan. El programa “Inglés como segunda lengua” (ESL, por sus siglas en inglés), tiene el propósito de hacer del inglés la lengua franca de comunicación de los estudiantes dentro del sistema educativo estadounidense.

Para Janet, el dominio del idioma inglés fue la diferencia sustancial por medio de la cual se liberó de los señalamientos racistas asociados a su origen, lo cual tampoco significó que no los haya visto desarrollarse. Sobre ese punto en particular menciona:

Conocí mucha gente fuera de mi cultura, guatemaltecos, mexicoguatemaltecos, salvadoreños, mexicoamericanos, pero también afroamericanos. Nunca fue un choque grande esa idea de “¡oh, eres zapoteca!”, es algo raro de decir pero no es algo por lo que te vean así, no es algo físico, no es algo de afuera, ni saben lo que es zapoteco dentro de la ciudad, no saben que existe, ni que es una diferente forma de vida, obvio que tú que lo vives, lo sabes, pero la mayoría de mis amigos no preguntaban tanto así, no preguntaban de dónde eres.

Recuerdo llegar a *Middle School* y mis amigos me dijeron “*you speak English whit out an acent*”; creo que me lo dijeron peor “*you speak English like a white girl!*” eso fue lo que me dijeron. Eso es una diferencia dentro del contexto social, porque los chicos saben que el inglés es mi primer idioma, hasta el español se me hace difícil hablarlo y eso es algo que está dentro de las jerarquías que tenemos dentro de las escuelas como chicos, sabían que era diferente, sabían que mis papás hablaban inglés a diferencia de los de ellos que sólo hablaban español.

Fue una diferencia que me marcó mucho, porque muchos de los niños con los que iba a la escuela eran primera generación, eran niños que sus papás habían llegado, los tuvieron aquí pero su primer idioma era español y era como muy marcado saber que alguien hablaba inglés como su primer idioma, era muy raro, supongo que es una distinción de clase, del tiempo de la migración de las personas, de los privilegios y del acceso al que se tiene. (Ibídem).

Por encima de las distinciones étnicas la lengua se coloca como un elemento de distinción social en un espacio donde domina el inglés. Es una ventaja sobre aquellos que no lo hacen, la procedencia nacional o cultural poco parece importar cuando alguien identificado como indígena habla el inglés de forma fluida y casi “sin acento y como una chica blanca”.

La distinción y diferenciación por el idioma, en este caso, opera de forma inversa al hecho de ser hablante de una lengua indígena. Las asociaciones que se relaciona con una persona indígena, dígame el color de piel, el origen familiar o la práctica costumbres y tradiciones, parecen desdibujarse con el simple hecho de hablar inglés a la perfección. No obstante las experiencias acontecidas en la infancia o adolescencia sobre la forma en que se aprende a distinguirse o diferenciarse con respecto a “los otros”, no siempre éstas se forjan en esos momentos.

Para quienes han tenido la posibilidad de acceder a la educación universitaria, como en el caso de Janet, estar en contacto con enfoques críticos y perspectivas académicas les dotan de otras vetas para observar la representatividad de lo que significa pertenecer a una comunidad

indígena. Desde ese contexto se nutren las perspectivas con las que se configura la manifestación del saberse perteneciente a los grupos oaxaqueños trasnacionales en E.U.

Romario García, nació en San Bernardino, California, en el seno de una familia zapoteca, actualmente estudia periodismo y antropología en la Universidad de Oregón. Se considera un *story teller* que por medio de cortometrajes y fotografías refleja parte de la vida de personajes de su comunidad, principalmente mujeres destacadas. En su formación universitaria ha tenido la posibilidad de acceder a documentos y textos con los que se ha aproximado a otras perspectivas de comprender a su comunidad y reflexionar sobre sí mismo a partir de un enfoque académico.

Él comparte algunas apreciaciones que sobre sí mismo, su comunidad y lo indígena tuvo cuando conoció algunas perspectivas académicas sobre el tema desde la Universidad de Oregón, ubicada en un estado en donde también existe población procedente de Oaxaca, pero con la diferencia de ser mayoritariamente mixtecos:

En Oregón la mayoría de las personas oaxaqueñas son mixtecas, eso es algo muy diferente, porque en la vida del sur de California, donde yo crecí, la mayoría de los oaxaqueños son zapotecos. En Oregón encontrar mi comunidad oaxaqueña es algo un poco diferente porque son de diferente tribu, tienen costumbres un poco diferentes, pero esas mismas barreras están presentes en la comunidad que tengo en California.

Yo no aprendí a apreciar mi cultura ni a mí mismo, el color de mi piel o mi cabello largo hasta que vine a la universidad, es algo muy triste porque la universidad es una forma de educación colonial y es una forma en donde todas las metas y la pedagogía viene de prácticas europeas.

Para mí es muy triste que las personas que yo conozco aquí en la Universidad que son de Oaxaca, no aprendimos a apreciar nuestras culturas aquí hasta llegar a la universidad, porque al llegar aquí tuvimos acceso a libros, a entrevistas, a diferentes tipos de recursos que en nuestras comunidades no tenemos. Es un privilegio poder estar aquí.

Claro que no hay muchos oaxaqueños en la universidad, pocos latinos, no hay muchas personas de esa raza aquí. Eso me hace pensar de dónde yo vine y cómo estoy ahorita como estudiante, hijo de migrantes, de padres zapotecos, cómo poder ayudar, no solamente buscando mi identidad, sino dándole a mi comunidad ayuda.

Ahora en la universidad entiendo por qué mis experiencias fueron diferentes de mis amigos latinos, por qué tenemos diferentes puntos de vista de la vida, pero también cómo nos cuidábamos, cómo practicamos el lenguaje, las costumbres pues y la comida. Recuerdo que una vez llevé chapulines en la escuela y todos me veían con unos ojos de extrañeza, como pensando “¿qué es eso!”.

Hay algo diferente del ser oaxaqueño además de ser mexicano, porque tienes el lenguaje, tienes la comida, tienes las tradiciones, que son un poquito más diferentes. Mucha gente no entenderá hasta que vayan a visitar a las comunidades indígenas en los Estados Unidos o en Oaxaca también. (Romario García, entrevista, video llamada desde Eugene, Oregón, 18/10/2018).

La movilidad de lugar de origen por motivos de estudio no solo lo confrontó con otras perspectivas sobre lo que significa ser indígena, sino que también le permitió conocer a otra comunidad de indígenas migrantes, los mixtecos, con quien puede encontrar similitudes pero sobre todo diferencias.

La observación crítica sobre el saber y conocimiento que en la universidad se le brindan, enseñanzas y perspectivas de carácter etnocéntrico y colonial, le permiten comprender la importancia de establecer una organización de estudiantes oaxaqueños en la universidad, para que en la posteridad se establezca el precedente de la presencia suya y de los demás estudiantes que estudian con él y se identifican con Oaxaca de alguna forma.

Esa mirada crítica de representarse e identificarse lo conducen a incluir dentro de sus reflexiones identitarias a la vertiente estadounidense de la cual también forma parte y que tampoco niega. Es decir, para Romario es importante el entendimiento de que su realidad como joven se nutre no sólo de una vertiente:

Hay un término sociológico que creo a partir del año 2000 comenzó a ser reconocido, es el término Oaxacalifornia; soy oaxacaliforniano. Cuando me preguntan qué eres, yo respondo que es algo que aún hoy en día sigo pensando, entonces mi identidad cambia en el ambiente que estoy, cambia si estoy en un ambiente universitario, latino, indígena, mi identidad cambia y fluye, pero la mayoría de las veces digo que soy de Oaxacalifornia.

La razón por lo que lo digo es porque Oaxaca ha tenido un impacto gigante en la ciudad de Los Ángeles y el sur de California, y Los Ángeles ha tendido también un impacto grande en Oaxaca, es algo que aprecio de los dos estados, porque aunque no nací en Oaxaca crecí con toda la cultura en los Estados Unidos, crecí con mi comunidad, crecí con las calendas, es algo que es parte de mi vida, parte de mi identidad. También los Estados Unidos y el inglés son parte de mi identidad, la cultura americana; no quiero separarlos, son dos cosas diferentes, pero es un balance en mi vida, soy un producto de eso. (Ibídem).

A través de la experiencia narrada por Romario y el resto de los jóvenes, es posible entrever lo que podría ser una aproximación a la síntesis de lo que significa ser joven y crecer en un contexto en el que la identidad cultural la atraviesa la construcción de lo indígena en función de los escenarios sociales en donde se movilizan éstos jóvenes.

Sus experiencias sobre cómo fueron nutriendo la imagen representativa que sobre ellos se ha ido generando por medio de los estereotipos y narrativas de lo que de forma hegemónica

se ha constituido como lo indígena, tanto en México como en E.U., los conduce a narrar perspectivas por medio de las cuales se visibilizan críticas de tipo externo e interno.

La constante mención de cómo el racismo que más se recuerda sea el que experimentaron por parte de “los mexicanos”, conduce a pensar que por medio de esas conductas, se traslada de México hacia E.U. el imaginario peyorativo, denigrante e inferior del indígena y lo indígena. Adjetivos como “indio”, “oaxaco”, “oaxaquita”, son expresiones que conducen a los jóvenes a concebir y reforzar que, si bien al igual que “los mexicanos”, ellos o sus familias provienen de México, eso no significa que sean sujetos que comparten el ideal mestizo de la población que se auto adscribe a la definición hegemónica de lo mexicano.

En última instancia tal dimensión identitaria, la de ser mexicano, se emplea como recurso estratégico de mimetización cuando es necesario hacerlo, de lo contrario puede incluso llegar a pasar desapercibido. Es en todo caso se trata de una forma de mantener las distinciones en torno a lo que significa México y los mexicanos en el contexto californiano y estadounidense. También es importante anotar que muy pocos, si no es que casi ninguno refirió algún tipo de origen además del nacional al mencionar a “los mexicanos”.

En ese sentido, la construcción de México y lo mexicano conduce a generar una connotación negativa, dadas las circunstancias y significados que se les atribuyen a las personas que ostentan tal identidad nacional. Haber nacido dentro de la territorialidad mexicana no significa asumir la identidad nacional en la vida cotidiana, no tiene un peso significativo para estos jóvenes, tan solo se trata de un elemento que llega que llega a tener operatividad selectiva cuando es necesario mencionarse.

Las personas con la que se socializa más allá del barrio, la comunidad, la escuela y/o el trabajo no necesitan definiciones específicas sobre el origen cultural, con decir que se procede de México a veces es suficiente. Por eso mismo, los jóvenes también reproducen las heterodenominaciones étnicas de los diversos orígenes de quién les rodea y con quienes interactúan; es decir, se habla en función de afroamericanos, asiáticos, blancos, centroamericanos, antes que de coreanos, afrodescendientes, filipinos, o nórdicos, por señalar

algunos ejemplos. A menos que de que llegue a existir un interés o un diálogo interétnico de comprensión de las formas del nombrarse inicia una discusión que sin ese contexto resulta hasta cierto punto innecesaria.

Nombrarse indígena o remitir el origen propio o familiar depende del contexto, del grado de politización que tengan los jóvenes, pero también del interlocutor. Sin embargo, hacerlo trae tras de sí una carga de connotación política. No solo se trata de serlo o asumirlo en privado, sino de reivindicarlo mediante una postura a través de la cual se legitima la presencia en el escenario de tránsito social.

Por ello se refuerza la idea de que al hacerlo se realiza una acción encaminada hacia la comunidad misma, la cual puede fortificar ese elemento de su identidad cultural, alimentarlo y encontrarle un sentido práctico y de acción política al hecho de ser mixteco, zapoteco, *ñuu savi*, *bene xhon*, *indigenous*, a ser indígena en forma individual y colectiva pero con un entendimiento diferencia del estigmatizado o adjetivado.

Ese mismo contacto interétnico e intercultural propicia la re-configuración o caracterización del ser indígena dentro del contexto californiano. En ese sentido, se entiende que las creaciones artísticas y estéticas de estos jóvenes estén atravesadas por perspectivas en las que la frontera, la condición migrante, lo chicano, lo latino, lo oaxaqueño, lo experiencial y vivencial se conviertan en parte de esas formas particulares de ser joven indígena en Oaxacalifornia.

Tras haber explorado parte de la dimensión de la identidad cultural en función de la denominación indígena de los jóvenes, pasemos ahora a explorar la dimensión críticas y política de las acciones que observan, en algunos casos acompañan y otras miran con detenimiento a cierta distancia para generar discursos críticos.

4.3. Posicionamientos, críticas y discurso políticos desde Oaxacalifornia

Los jóvenes mixtecos y zapotecos, asociados de forma directa a los procesos de migración que han experimentado sus comunidades de origen, hoy día comienzan a tener un rostro distinto al que en años pasados los caracterizó dentro de algunos de los estudios académicos vinculados con el tema. (Aquino, 2012a, 2013; Barros, 2013; Cruz 2016, 2017). Ya no se trata únicamente de jóvenes que tuvieron que emprender la migración por decisión propia o que llegaron a experimentar algunos elementos asociados a la vida juvenil a la par que realizaron un tránsito de cambio de paradigma de vida rural a uno urbano en un escenario internacional.

Hoy es posible observar una generación, dentro de la cual algunos de sus miembros nacieron en México y migraron a E.U. siendo niños, donde la sociabilidad a la cual estuvieron expuestos fue la de la comunidad transnacional que en distintos grados recrea los patrones sociales de conducta y tradicionales existentes desde Oaxaca, pero que también ha comenzado a incorporar elementos culturales estadounidenses.

Estos jóvenes, conforman la primera, segunda e incluso tercera generación de mixtecos y zapotecos en E.U., dependiendo de la respectiva historia familiar de movilidad, han aprendido el idioma inglés, algunas veces como primera lengua, acudido a la escuela, *elementary, middle, high school, College* e incluso posgrado, y tener una sociabilidad interétnica con otros jóvenes que al igual que ellos forma parte de grupos minorizados y etnicizados dentro del contexto de vida estadounidense.

Ellas y ellos son una generación de jóvenes mixtecos y zapotecos de cultura migrante transnacional. A través de sus experiencias, nutren los espacios de asociación cultural a los que pertenecen, la de lo zapoteco, lo mixteco, lo oaxaqueño, lo indígena, en función de cómo sus propios predecesores han ido configurando lo que significa ser oaxaqueños en el contexto de vida estadounidense.

Sus manifestaciones identitarias están imbricadas con elementos culturales a los cuales se deciden asociar. En el caso de los jóvenes que en Oaxacalifornia reconocen una espacialidad transnacional de referencia, esto está alimentado de la movilidad colectiva a diferentes espacios agroindustriales enclavados en distintos puntos estratégicos de la costa del océano pacífico entre el noroeste mexicano y el suroeste estadounidense.

Además, tienen a la frontera entre México y E.U. como elemento de significación que puede llegar a determinar el tipo de relaciones que se establecen con los estados naciones a los cuales se adscriben dependiendo su estatuto migratorio, pero también de la crítica que desarrollan en función de las políticas gubernamentales que les afectan de forma directa o indirecta. Diferentes contextos que dan como resultado distintos grados de politización de los jóvenes, entendiendo por esto el involucramiento, las intenciones y acciones de colocar en el terreno de la política asuntos de carácter personal o colectivo.

4.3.1. Los jóvenes frente a las organizaciones comunitarias

Los jóvenes mixtecos y zapotecos transnacionales que forman parte de esta investigación abrevan de diferentes experiencias por medio de las cuales obtienen formación, perspectiva y conciencia política. Las organizaciones de pueblo y oriundos otorgan enseñanza de formación social, solidaridad grupal y cooperación vía el tequio⁶⁶, además de vincularlos con los espacios de referencia geográfica situados en Oaxaca.

Respecto de la percepción que los jóvenes tienen sobre el quehacer de los miembros adultos o mayores de su comunidad, Romario García, el joven zapoteco que actualmente estudia la universidad en Oregón, señala lo siguiente:

Creo que es necesario lo que están haciendo pero tienen que tomar en cuenta que las necesidades de nuestras comunidades están cambiando y que también cuando están tomando decisiones o tomando en cuenta eventos o programas o cosas que hacen en la comunidad deben de incluir e invitar a los jóvenes, que tomen parte de lo que están haciendo. Eventualmente esa generación ya no va a poder hacer el trabajo y va haber una nueva generación oaxaqueña que seguirá ese

⁶⁶ El tequio es el trabajo comunitario no remunerado que realizan los integrantes de una comunidad a favor de la misma. Es una práctica común y arraigada entre los pueblos indígenas oaxaqueños.

trabajo. Creo que es importante incluir a los jóvenes, incluir a los adolescentes en esa transición para que se puedan practicar las culturas y tradiciones, y que puedan ayudar a las comunidades en la manera en que ellos puedan.

Yo digo que esa necesario que añadan a los jóvenes porque su forma de pensar y gobernar es muy diferente de la nuestra, por ejemplo, cuando te digo que estoy con los estudiantes oaxaqueños, ellos tienen muchas ideas que son completamente diferentes en cómo las generaciones que ahorita están tomando esas posiciones de poder están gobernando y organizando las cosas. Cuando hablo con mis compañeros oaxaqueños siempre tomamos en cuenta la tecnología que tenemos y cómo eso puede ser bien usado si lo necesitamos. Más que nada nos enfocamos en los jóvenes y ellos se enfocan en las personas mayores porque esas son las personas con las que trabajan (Romario García, entrevista, 19/10/2018).

Dentro de la percepción de Romario existe un capital humano que no se aprovecha dentro de las organizaciones, situación que, aunada a la aparente cerrazón que llega a imperar dentro de éstas, da por resultado un sentimiento de no sentirse cómodo al intentar aproximarse. El respeto hacia el trabajo realizado no se escatima, sin embargo, no es suficiente a la hora de decidir incorporarse o permanecer.

Otro aspecto que se critica a la forma en que se desarrollan las organizaciones va de la mano con los conflictos internos que los mismos jóvenes han presenciado desde pequeños. Si bien se trata de espacios de convergencia colectiva, en ocasiones suceden episodios de discrepancia que evidencian conflicto en los que también sale a relucir las diferencias entre las diferentes visiones que se tienen respecto a un determinado tema desde Oaxaca y California.

Estefanía García, es una joven zapoteca de 24 años de edad, nacida en Santa Ana del Valle, Oaxaca; migró junto con su familia a la edad de 4 años para establecerse en San Bernardino California. Su nombre artístico es *Bendita Maldita*, ella es actriz, poeta, compositora y feminista. Es graduada de la Universidad de California, Riverside, donde estudio teatro, cine y producciones digitales.

En su experiencia, las organizaciones de pueblo tienden a general conflictos que obedecen a la confrontación de distintos puntos de vista en las formas en que se asumen situaciones sobre temas de género, principalmente. Sobre ese punto Estefanía comparte una anécdota sobre la elección de una integrante de comité y su perspectiva de lo que tendría que suceder dentro de estos espacios:

No se tanto de las organizaciones, pero sé que en mi pueblo existe un comité que se organizó especialmente para realizar las fiestas. En las pocas veces que he asistido a sus asambleas veo que no son tan productivas como esperaba, pero también es así porque hay muchos conflictos con las leyes de mi pueblo. Uno de los temas más recientes que pasó con el comité de Los Ángeles, fue que nombraron una mujer en el comité y el pueblo en Oaxaca dijo que no podía tomar esa posición porque no cumplía con los requisitos del escalafón, entonces la gente aquí [California] tuvo un argumento y decían “nosotros sabemos la vida y las necesidades de la comunidad aquí en el norte, nosotros escogimos a esta persona para representar a nuestro pueblo”.

Pienso que hubo un tiempo en el que los jóvenes estaban interesados en involucrarse en estas organizaciones, yo quería dar mi opinión, pero como veía que la gente reaccionaba sobre otros jóvenes, me dije “¿valdrá la pena luchar para esto o es mejor producir mi trabajo con la libertad que tengo?”. Cuando te metes a una organización tienen sus propias leyes, entonces estas más limitado a realizar proyectos. Pienso que si las organizaciones no hacen un esfuerzo por tratar de entender o darle un espacio a la juventud, a lo mejor no van a durar tanto, tienen que darle una importancia a la juventud, porque neta, nosotros también estamos haciendo los cambios ahorita. La juventud nos estamos educando más, nos estamos informando más, por las redes sociales que tenemos en la internet podemos informarnos de lo que está pasando, entendemos cómo funciona el sistema aquí. Pienso que si no dan la oportunidad y se quitan ese orgullo podemos hacer cosas grandes, pienso que es duro tener esos diálogos, que necesitan expandir su mente. (Estefanía García, entrevista, Los Ángeles, 26/08/2018).

El diálogo intergeneracional se manifiesta, en este caso y en el anterior, como el elemento necesario para transitar hacia entendimientos mutuos. No se niega la importancia de la participación ni la trascendencia de las organizaciones, sin embargo las formas a través de las cuales se conducen son principalmente lo que se critica.

En sí se observan intenciones por parte de los jóvenes de ser partícipes, colaborar y aportar desde el entendimiento y la perspectiva política que han ido forjando a partir de sus propias experiencias; sin embargo, lograrlo no siempre es sencillo. Si bien las organizaciones se muestran abiertas a la colaboración de los jóvenes de las comunidades, ésta se da de forma marginal.

4.3.2. La politización desde los espacios escolares

Por otra parte, es importante observar que la formación y participación política juvenil no se limita a la que se ejerce dentro de las organizaciones. Existen otros espacios desde donde los jóvenes se forman políticamente y acceden a otras perspectivas del ejercicio político. Las *High School*, *Community College* y universidades son lugares donde los jóvenes pueden

encontrar espacios de formación y expresión política, que además se suman a las perspectivas de aprendizaje y conocimiento de luchas asociadas los pueblos indígenas y las poblaciones minorizadas y etnicizadas dentro del contexto estadounidense.

Es importante aclarar que no todos aquellos que acceden a la educación media superior y superior se aproximan a las organizaciones políticas o tienen una experiencia de politización. Sin embargo, quienes lo hacen, coinciden en que una organización en especial fue la que los aproximó a un contexto de entendimiento de los acontecimientos sociales, desde una perspectiva crítica: el “Movimiento Estudiantil Chicano de Aztlán” (MEChA).

MEChA, es una organización estudiantil nacida dentro del movimiento chicano en la década de 1960. La base de sus principios radica en fortalecer social, política, económica y culturalmente a la comunidad chicana, mantener la identidad chicana, ampliar el acceso de chicanos a la educación superior e incrementar sus planes de acción para apoyar a su comunidad.⁶⁷

Cuanta con más de 400 filiales distribuidas a lo largo del territorio estadounidense, lo cual también es reflejo de la presencia de jóvenes identificados como chicanos en aquel país. En California, y a lo largo de la frontera sur estadounidense, su presencia es significativa e incluso cuenta con espacios de representación dentro de las *High School*, *Community College* y universidades.

MEChA, dentro de las narrativas de estos jóvenes, es un espacio en el que es posible iniciar un proceso de politización, ser crítico en cuanto a las políticas colonizadoras, ser consciente de las desventajas que acarrea el que las poblaciones sean etnicizadas, minorizadas y estereotipadas, en donde se puede sumar simpatías hacia problemáticas acontecidas en otras regiones del mundo en donde los pueblos padecen problemas similares, como Palestina, y también es un espacio en donde es posible comenzar a explorar la identidad propia y valorar las herencias culturales.

⁶⁷ Información obtenida de los documentos fundacionales de MEChA disponibles en la siguiente dirección electrónica: <https://mechadeucla.weebly.com/foundational-papeles.html> [Última fecha de consulta: 19 de agosto de 2019].

Tras involucrase dentro de los espacios de MEChA, los jóvenes coinciden en que la narrativa chicana de asociación del pasado indígena como raíces sociales del movimiento mismo, aglutinado en lo mexicana y/o azteca, no los representaba. De hecho, han comenzado a criticar lo que a su juicio es una apropiación cultural por parte de un sector de la comunidad chicana y latina, es decir, el autonombrarse indígenas y reclamar como propias las culturas prehispánicas, situación que para algunos jóvenes significa una invisibilización de los indígenas migrantes que, como ellos y sus familias, se encuentran también en un espacio compartido.⁶⁸

A través de críticas como las anteriormente señaladas, algunos jóvenes iniciaron un proceso de desmarque de este tipo de organizaciones, al tiempo que tal situación propició el que realizaran una serie de autocríticas en torno a la forma en que se están representando a las comunidades indígenas en el contexto estadounidense mediado por el discurso chicano y latino.

Sin embargo, se insiste en la importancia del conocimiento de lucha por parte de organizaciones como MEChA para sumar a la politización de los jóvenes. Pero no sólo las organizaciones se encargan de ello, también existen profesores que dotan de sentido crítico a los jóvenes. Eso fue lo que ocurrió con Luis Antonio López Reséndiz, quien se asume activista, destaca que fue en el *Community College* de San Diego, donde comenzó su despertar político que lo ha conducido a desarrollar una postura crítica de su entorno socio-político. Al respecto señala, dentro de su trayectoria de vida en el *Community College*:

Acababa de ingresar al colegio comunitario de San Diego, el *San Diego Community College*, mi primera clase es el con el profesor Enrique Dávalos, bueno, ya era mi segundo semestre; en ese entonces con el compa Dávalos quien tiene una clase en el Departamento de Estudios Chicanos. Empezó a hablar de la historia de los movimientos sociales en México y en un punto de la clase él empieza a hablar de los mixtecos en Tijuana, yo que estaba tomando la clase con mi primo, habló de la migración y organización de los pueblos indígenas; en esta clase fue la primera vez que yo

⁶⁸ A finales de febrero de 2019 se suscitó un debate dentro de la red social Twitter a partir de la publicación hecha por Jessica Hernández, una joven que asume zapoteca y *ch'orti*. Ella reflexionaba sobre cómo, desde su perspectiva, el discurso chicano silencia a los pueblos indígenas de México y Centroamérica. El escrito puede ser consultado en el siguiente enlace electrónico: https://medium.com/@jessicabhdz/how-the-chican-discourse-silences-indigenous-peoples-from-mexico-central-americans-b72b5897ad26?fbclid=IwAR1nWUxg4I9WxpM_E5XNgz507CXAJuM6a5SXDnzzK1VLk-SDSejiZj57rX0.

[Última consulta realizada el día 19 de agosto de 2019]. El debate en la red social propició una serie de posturas entre las que destacaban el derecho de autodenominarse indígenas de los chicanos y el por qué era conveniente replantear lo que significa ser indígena para quienes provienen de contextos migrantes de pueblos desplazados y/o movilizados por diferentes situaciones de vida.

leía la Sexta Declaración de la Selva Lacandona, ya una vez que lees a los zapatistas creo que comienza un proceso de politización.

Le mencioné al profe Dávalos que yo soy mixteco junto con mi primo, y entonces él como que se volvió loco, nos dijo “¡no manchen, cómo que son mixtecos y por qué no me habían dicho antes!”. El profe nos empezó a trabajar. Nos empieza a contar de los zapatistas, nos da a leer la Sexta Declaración, ya que me empieza a hablar de ello yo quedé clavado, quedé asombrado, yo no sabía, yo nunca había hablado de la historia de los pueblos indígenas en México hasta esa clase en San Diego. El profe Dávalos comenzó a hablarme de cosas más grandes, me habló de la lucha anticapitalista, coas así, entonces fue la primera vez que comienza un fuego, me gusta pensar que es un fuego que comenzó a crecer, que lo empezó a trabajar el profe y quedo yo clavado, sorprendido. El profe me empieza a contar lo que es la historia de creación del Estado mexicano, la nación pues, y así empieza un proceso de poco a poco politización. (Luis Antonio, López Reséndiz, entrevista, Los Ángeles, 14/08/2018).

En la experiencia de Luis, la vinculación de su origen con los procesos políticos de otros grupos indígenas fue la pauta para poder comenzar un camino hacia el activismo, el cual se sustenta en la lucha de las comunidades indígenas en resistencia. Su paso por la organización chicana MEChA, lo condujo también a comenzar a organizarse en función de un mismo modelo pero orientado hacia el sector de la población que los representaba, es decir la comunidad mixteca.

Junto con dos de sus primas, Luis Antonio narra que organizaron un grupo con la intención de convertirlo en espacio de lucha política y apoyo a la comunidad indígena migrante, desde donde además podían enunciar sus perspectivas y posicionamientos políticos propios como integrantes de esa comunidad indígena migrante y transnacional. Sobre ello apunta:

Ya después pensé, una de las maneras en las que haré trabajo será creando una organización estudiantil. Con mis primas, que éramos dos y yo, creamos una organización que se llama TAINH en el *San Diego City College*, que significa “pariente” en mixteco, lo queríamos relacionado con lo familiar y queríamos que se nombrara en mixteco, porque yo me había metido en lo que es el MEChA, que es una organización que nació en los sesenta con la lucha de los chicanos. Pero como que mis primas y yo ahí no nos encontrábamos, porque hablaban mucho de sus problemas de identidad; nosotros sabíamos quiénes éramos sin la necesidad de darle muchas vueltas al discurso de identidad.

Habían reuniones donde todo el tiempo era hablar de quiénes eran, que no eran ni de aquí ni de allá, y eran jóvenes perdidos, yo pensaba que ellos no tenían una comunidad a diferencia de nosotros que tenemos el pueblo y que siempre nos dijeron “ustedes son San Jerónimo, ustedes son mixtecos. A donde quiera que vayan ustedes se presentan como de San Jerónimo”, siempre nos dijeron eso desde niños.

Así nos salimos de MEChA, creamos el TAINH, que también es un acrónimo, le dimos el significado en español: Trabajando en Apoyo por la Igualdad de Nuestras Hermanas y Hermanos. Se enfocaba en darle visibilidad a la lucha de los pueblos indígenas, especialmente

desde la perspectiva estudiantil, nos involucramos mucho con lo que fue la comunidad kumiai en Baja California.

Mandamos nuestra delegación de estudiantes a Baja California, hicimos protestas, trabajando con los ancianos, cosas así. Después pasó lo de Ayotzinapa y nos volvimos la organización que empezó a movilizarse en el *City College*, tanto fue que es otra parte de la politización grande que tuve fuera de lo indígena, de las clases trabajadoras, obreros, todo lo que tenía que ver con México comencé yo a trabajarlo con ese grupo. (Ibídem).

Si bien el caso de Luis Antonio es significativo, no necesariamente el resto de los jóvenes asumen que han contado con un proceso de politización que los ha conducido a conocer y saber de las problemáticas sociales que enfrentan las poblaciones indígenas. De hecho algunos se rehúsan a pensarse como sujetos políticos, básicamente ello se debe a que la política se entiende en su dimensión partidista o gubernamental, Sin embargo, la dimensión personal del ejercicio político se destaca como en elemento de acción individual que podría trascender al terreno de la colectividad.

4.3.3. La politización desde la implicación personal

Muchas veces el que los jóvenes se desmarquen de un ejercicio o acción que pudiese considerarse política se da porque no perciben que la acción personal los conduzca a nombrarse activistas o que sus quehaceres signifiquen un elemento de disrupción en cuanto a los temas del interés colectivo. Pese a ello, se reafirman como personas políticas al recordar por qué deciden abrazar y sumarse a determinadas causas que los infieren como jóvenes. Incluso uno de ellos decidió suspender sus estudios para avocarse a algo que consideraban más grande que la formación universitaria, es decir, sumarse a la búsqueda de mejoras de la comunidad migrante indocumentada.

Ese es el caso de José Luis Santiago, un joven zapoteco de 23 años de edad, originario de Coatecas Altas, Oaxaca, población ubicada en la región de los Valles Centrales. Junto con su familia inmigró en el año 2005, primero a Madera, California, para posteriormente trasladarse a *Homestead*, Florida. Él tuvo un proceso de adaptación complicado en E.U., en principio porque su primera lengua es el zapoteco y comprendía poco el español, también porque todos los integrantes de su familia tienen un estatuto migratorio de indocumentados.

Por lo anterior José Luis comenzó a comprender desde muy chico la importancia de la lucha de la población migrante indocumentada, a la cual decidió unirse mediante su vinculación a una organización de nombre Movimiento Cosecha, como organizador voluntario, la cual es una escisión del *Dreamer Moverment* y que pretende realizar una gran huelga de indocumentados para visibilizar el impacto de la fuerza laborar migrante en la economía de los E.U. A continuación, en palabras de José Luis podemos leer parte del argumento de su decisión:

Como sabes el tema de migración ahorita está bien caliente, se habla mucho de eso y hay esa urgencia y esa crisis que está pasando la comunidad inmigrante, especialmente las personas indocumentadas de este país, en mi caso somos casi toda mi familia con excepción de mis primos que han nacido aquí y unos familiares que se han vuelto residentes o ciudadanos, pero sí. Lo que está pasando ahorita nos afecta a todos pero especialmente a nosotros los que no tenemos papeles, por eso decidí el año pasado parar la universidad; me gradué no con buenos grados como mis compañeros porque pues tuve que sacrificar un poco el tiempo y la energía para concentrarme en lo que es el activismo.

So, he comenzado el activismo después de graduarme de la *High School* y ya meterme a luchar en lo que es los derechos que todos merecemos en este país y más porque me afecta directamente y porque tengo muchos compañeros, familias, amigos que también les afecta.

Nosotros no estamos pidiendo nada, estamos exigiendo, la manera de hacerlo es: yo no puedo votar, pero puedo hablar y esto de DACA, eso que nos sirvieron en bandeja de plata no fue nada gratis, hubo muchas personas que, cuando yo estaba en la escuela, yo casi ni participe en los *wake ups* que fueron los paros estudiantiles que pasaron porque yo tenía miedo de brincar la cerca, porque todo estaba cercado en la escuela y poder pues exigir que se nos respetara a la comunidad. *So*, en la estrategia ofensiva estamos pensando en cómo podemos presionar y nuestra arma es la no cooperación que es básicamente viendo dónde está nuestro poder en lo económico, porque tenemos que comprar cada semana cada día para comer, para vestir y para darnos gustos o nada más comprar cosas que necesitemos, *so*, allí es donde va el dinero.

Lo otro es el trabajo, ¿quién va a cosechar los frutos si no están los inmigrantes? *So*, básicamente esos son los poderes que tenemos: la labor y lo económico, si quitamos eso es cómo podemos presionar al gobierno, hacer un paro en donde afectemos la economía y la vida cotidiana de todas las personas que no creen que les impacta o no creen que sea urgente, hasta que vean que muchas personas están en las calles, que están en un paro, porque no nos vamos a quedar en la casa cuando hagamos el paro sino que vamos a estar en las calles, vamos a bloquear las calles, vamos a hacer pancartas grandes y pues llevar el mensaje a todo el mundo y hacer algo que llame la atención a la crisis que está pasando y al final exigir que nos den protección permanente, respeto y dignidad a la comunidad inmigrante. (José Luis, Santiago, entrevista, video llamada, 20/02/2018).

La asociación de una situación personal y familiar dentro de un contexto que afecta a un amplio sector de la población en situación indocumentada, hicieron que José Luis decidiera ejercer acción y vincularse con un grupo que responde a sus intereses propios, donde además considera que puede ser escuchada su voz y sus necesidades.

Saberse vulnerable ante las circunstancias y situación política que atraviesa E.U. respecto al tema migratorio, lo han conducido a decidir que en colectivo y a gran escala es la vía desde donde puede tener un despliegue político, el cual no necesariamente está vinculado a su identidad étnica, sino que se asocia a un hecho que trasciende a su propia comunidad y que se aloja ente quienes son inmigrantes indocumentados.

Debemos recordar que DACA ha significado un parteaguas en el proceso de concientización política de algunos de los jóvenes. Como se aprecia en el caso de José Luis la decisión gubernamental de otorgar únicamente un permiso temporal de trabajo a los llegados en la infancia, significó una punta de lanza de su decisión de intentar luchar por la obtención de mejor beneficios no sólo para él, sino para el resto de su familia y las demás personas que se encuentran en esta misma situación.

DACA para algunos significó un beneficio ganando a partir de la movilización colectiva, para otros fue sólo un aliciente a la lucha política que a inicios de la década de 2010 comenzó a exigir un cambio en las políticas migratorias de E.U. En última instancia se trató de un momento clave en la vida personal y formación política de los jóvenes de la generación a la que se adhieren quienes participaron en esta investigación. En ese sentido, es importante comprender que más allá del beneficio inmediato, el cual cabe recordar quizá llegue a desaparecer, es un símbolo generacional que en la perspectiva de algunos perfila lo que será una política migratoria futura.

Respecto a lo anterior, Efraín Martínez, zapoteco migrante que reside en el área metropolitana de Los Ángeles, quien no se considera a sí mismo un sujeto con tendencia políticas evidentes, menciona que quizá, de contar con algún posicionamiento político sea el de formar parte de esa generación que ha sido beneficiada de DACA:

Yo soy migrante, yo tengo DACA, entonces si quieren ponerme como un grupo político sería de DACA, de eso no puedo salir. Como ahorita el presidente que tenemos dice, “los ilegales son sucios, violadores”, eso lo agrede a uno directo, o que los de DACA nada más están para coleccionar *welfare* [programa de asistencia social], lo cual no es cierto. Por ejemplo, yo estoy tratando de hacer cosas por la comunidad, no nomás venir y cobrar cheques. Igual no puedo decir “ya agarré DACA, ya no me interesa nada más”, yo a los de DACA les diría somos un grupo, estemos juntos para que siga la legalización o lo que sea, si deciden sacarnos pues nos sacan.

Ahorita los de DACA tienen ya más oportunidades, más *resources*, más recursos y pues ellos pueden ya seguir luchando, y como le explicaba un amigo, ahorita los de DACA, los que son de mi edad, ya no peleamos para uno, ahorita peleamos para la generación que ya son de 20, 30 años atrás, porque son los que van a gozar los beneficios de esta pelea, porque los que vinieron antes de nosotros, fue lo que hicieron. Lo que se está peleando, del DACA, va afectar a 10, 15 años y los morros que lo van a gozar tal vez encuentren una solución, porque ahorita nomás siguen poniéndole más tiempo. (Efraín Martínez, entrevista, 25/08/2018).

El ejercicio, posicionamiento y práctica política se vislumbra como una acción de largo plazo, no de un ejercicio de lo inmediato, al menos en la perspectiva de Efraín. La conciencia del saberse migrante y saber qué ello será una constante en el futuro dentro del contexto que habita, hacen del punto de vista de Efraín una perspectiva transgeneracional que coloca a los futuros integrantes de su comunidad, pero también a quienes antes de él trazaron una ruta dentro de la lucha por los derechos como inmigrantes indocumentados.

Como se ha observado a lo largo de este apartado, el proceso de politización de estos jóvenes ha ido de la mano con su acercamiento a las organizaciones de oaxaqueños, escolares y no gubernamentales, así como a partir de la vivencia personal que afecta a sus redes más cercanas, familiares o amistosas. De cada una de ellas, dependiendo de la experiencia y acercamiento, han abrevado experiencias al tiempo que se suman o son partícipes de las distintas luchas.

Observamos que fue en su formación educativa, tanto en la *High School* como en el *College*, donde los jóvenes pudieron reflexionar en torno a las diferentes luchas políticas que han acontecido y acontecen dentro del contexto social estadounidense. Y a partir de ese aprendizaje reivindicar y manifestar la identidad cultural propia, como un ejercicio de acción política.

La dimensión política de los jóvenes también se expresa en función de los quehaceres artísticos que algunos de ellos desarrollan, los cuales se convierten en generadores y potenciadores del diálogo y de la crítica producida a partir de una manifestación particular de un tema en específico.

A continuación se abordará la dimensión creativa de los jóvenes por medio de las prácticas estéticas que realizan, y cómo éstas se despliegan en espacios desde donde se generan manifestaciones del ser mixteco, zapoteco o indígena, logrando a través de ello sumarse a otras manifestaciones y en conjunto configurar la lucha por los derechos y la visibilidad de las comunidades indígenas oaxaqueñas establecidas en E.U. Es decir, la construcción de su derecho a la diferencia, desde un posicionamiento en diálogo en el que la autodenominación dialoga con las heterodenominaciones.

CAPÍTULO V. TRAYECTORIAS Y PRÁCTICAS ESTÉTICAS

En el presente capítulo se abordarán las trayectorias de vida los diez jóvenes que se describieron de forma general en el apartado anterior. El propósito es colocar en un contexto más particular sus ámbitos de socialización a nivel político, social y de creación estética para poder entrever la forma en que navegan en sus pertenencias identitarias. Posteriormente se abordará la práctica estética en específico que desarrollan cada uno para así observarla en interacción con la manifestación que genera y cómo ésta entra en discusión al colocársele, en algunos casos, dentro del terreno de las narrativas transmedia.

Es importante señalar que en cada uno de los casos de estos jóvenes entrelaza los aspectos que ellos mismos consideraron más representativos de sus respectivas trayectorias de vida, por ello, el discurso narrativo varía; en ocasiones el aspecto central es la historia familiar, un hito dentro de la vida como jóvenes migrantes o el ejercicio de sus prácticas estéticas son los ejes narrativos de cada caso particular. Sirva lo anterior para considerar la divergencia existente respecto a las experiencias subjetivas que como jóvenes mixtecos y zapotecos transnacionales existen dentro de Oaxacalifornia.

5.1. Miguel Ángel, *Saint*. Entre el oaxacañenismo, el mexicanismo y el anhelo artístico

Miguel Ángel Méndez Ruiz, quien se ostenta con el nombre artístico de *Saint* en alusión a los hongos psilocibios que dentro de la cosmovisión mazateca tienen un carácter de sanación y santidad, y también como homenaje al personaje de la lucha libre mexicana llamado El Santo, nació en el barrio de Jalatlaco, en la ciudad de Oaxaca en el año 1984.

Su familia es zapoteca procedente de Villa Hidalgo Yalalag, población ubicada en la región Sierra Norte, lugar del que migraron para llegar a la capital del estado de Oaxaca, debido a que sus abuelos y un tío eran comerciantes y artesanos productores de huaraches y rebozos. Otra parte de la familia de Miguel Ángel ha migrado a la zona conurbada de la Ciudad de México, a Ciudad Nezahualcóyotl, Estado de México, es decir, forma parte de una familia que ha realizado diferentes migraciones internas.

Miguel Ángel, estudió hasta el segundo año de preparatoria dentro del sistema mexicano, es soltero, habla español y spanglish, actualmente vive sólo en la ciudad de Los Ángeles California, a la cual llegó en el año 2003, tras haber cruzado de forma indocumentada la frontera entre México y E.U. Se presenta a sí mismo como un artista, danzante, promotor de la cultura y tatuador, además de asumirse oaxaqueño y también *zapotec*.

Miguel Ángel se movilizó muy joven de la ciudad de Oaxaca a la periferia de la Ciudad de México en el año 1999, donde llegó a vivir con una tía a Ciudad Nezahualcóyotl. Posteriormente, en el año 2001, se desplazó a Tijuana, Baja California, con la intención de eventualmente cruzar la frontera; finalmente cruzó en el año 2003, para establecerse en Los Ángeles, California, en principio con su madrina para posteriormente instalarse por su propia cuenta en distintos lugares.

Las diferentes movilidades que ha realizado a lo largo de su vida han hecho que Miguel Ángel haya tenido diferentes vivencias con su identidad cultural, situación que también contribuyeron a configurar la idea que de lo oaxaqueño ha configurado a nivel personal y colectivo:

Yo aprendí zapoteco, pero cuando me fui a México se me borró todo el casete. Si no me hubiera movido a la Ciudad de México, estuviera hablando zapoteco, porque mi mamá se peleó con mi papá y luego no quería que me quedara con él y como mi mamá estaba chambeando me mandó al DF⁶⁹, pero pues ahí puro pinche desmadre. Ahí aprendí a defenderme porque los pinches chilangos me decían “¿eres de Oaxaca?, ¡a la verga puto!”. La emigración está cabrona. Si no me hubiese ido al DF no estaría hablando como ahorita, estuviera hablando zapoteco, porque yo me quería quedar con mis abuelitos pero mi mamá no quiso, y como mi tía vende cosas en el DF, necesitaba ayuda y yo le ayudaba a vender. Después viví dos años en Tijuana y se me hizo el puro barrio; es como estar en el DF pero en la frontera. Allí me encontré paisanos de Oaxaca y no me agüitaba, me emocionaba, porque decía, qué chido que están los paisanos, ya ves que nosotros nos motivamos si vemos un fulanita oaxaqueño, como que decimos: “¡ya chingamos!”. (Miguel Ángel Méndez Ruiz, entrevista, Los Ángeles, 19/06/2018).

Por una parte, en este extracto observamos que la camaradería que expresa al encontrar personas procedentes de Oaxaca en sus diferentes lugares de destino migratorio, han hecho de la experiencia de Miguel Ángel una forma de sobrellevar las dificultades experimentadas por su

⁶⁹ DF se refiere al Distrito Federal, forma en la que se conocía a la capital mexicana que en el año 2017 cambió oficialmente de nombre a Ciudad de México.

procedencia. Por la otra, podemos observar un conflicto con respecto a su identidad cultural, dentro del cual Miguel Ángel busca ser reconocido como zapoteco en los diferentes espacios de socialización en los que ha encontrado oaxaqueños, a pesar de no haber aprendido su lengua materna, el zapoteco, debido a las movildades que ha tendido que emprender por diferentes motivos.

Él es una persona solitaria que, sin embargo, ha hecho de los diferentes lugares en los que se ha instalado para vivir, espacios de familiaridad y solidaridad. Al mismo tiempo, la movilidad que experimentó le permitió hacer interactiva su identidad y abreviar de diferentes experiencias que lo fueron forjando; al respecto comparte:

Al llegar a Los Ángeles viví ese rollo de los cholos y ese desmadre, pero yo no me juntaba con ellos porque me decía mi madrina “no te juntes porque te van a balacear”, y por eso yo nada más del trabajo a la escuela o lo que fuera a hacer y pues a meterte porque en la noche la balacera. Apenas mataron a un *hommie*. Aquí, en *City Terrance*, es más tranquilo pero si eres de otro barrio y estás cagando el palo sí te la hacen de pedo. (Ibídem).

Miguel Ángel se concibe a sí mismo como un artista. Sus nociones artísticas dice haberlas heredado de su abuelo y sus tíos, quienes además de elaborar huaraches, pintaban artesanías que ofertaban en la ciudad de Oaxaca. En ese sentido, se percibe como descendiente de un linaje de artesanos oaxaqueños.



Imagen 1. Detalle del estudio “El espejo humeante” de Saint en *City Terrance*, *East Los Angeles*, California. El nombre del estudio alude a Tezcatlipoca, que en la mitología mexicana es una deidad asociada al inframundo.

Sin embargo, lograr desarrollar una carrera o al menos tener una presencia artística en la ciudad de Los Ángeles no es sencillo. En la perspectiva de Miguel Ángel, los espacios hegemónicos para exhibir propuestas pictóricas, que son las que él mayoritariamente desarrolla, son difíciles de acceder, principalmente por cuestiones monetarias y por la falta de relaciones sociales que podrían darle acceso a los espacios de exhibición. Al respecto comenta:

Ahorita en Los Ángeles es muy caro ir a los museos, todo mundo ya está cobrando; lógico, para agarrar una galería tienen que cobrar para que el artista venda su arte, lo que es muy caro para los artistas locales, es muy difícil, por eso nos dan chance de vender en las calle. En el *Downtown* se juntan los artistas locales de Los Ángeles que llegan de diferentes lados y son bienvenidos, pero lo que atrae gente es que es gratis. La mayoría son pintores, músicos, diseñadores, muchas cosas, poetas, de todo tenemos y estamos cada segundo jueves de cada mes, como quien dice está el *Art Walk*⁷⁰ en *Downtown LA* y está en varios lugares. (Ibídem).

El apoyo colectivo es el signo para quienes pretenden obtener beneficio y ganancias económicas de su labor artística, o al menos un reconocimiento por lo que se produce. Ello se da sobre todo mediante grupos a los que Miguel Ángel se asocia y acerca para, de forma conjunta, poder ejercer la práctica artística.

En ese sentido, el colectivo “La Mina”⁷¹, el cual tiene siete años de existencia, ubicado en el este de la ciudad e integrado principalmente por mexicoamericanos y chicanos, es un espacio colaborativo, una galería, un espacio habitacional y un refugio para artistas de la ciudad, así como para visitantes que llegan a California a compartir sus perspectivas artísticas, construyéndose un espacio desde donde colectivamente se resiste ante las complicaciones que se viven cuando se decide avocar la vida hacia una tendencia de ejercicio artístico.

Justamente en “La Mina”, Miguel Ángel ha encontrado un espacio en el que puede, además de vivir, convivir con otras personas que se dedican a la música, la escultura y la pintura.

⁷⁰ *Downtown Art Walk LA*, es una organización sin fines de lucro que se dedica a apoyar artistas locales del área de Los Ángeles, California a través del acceso a galerías y la posibilidad de ofertar sus trabajos de forma gratuita sobre la calle *Spring* en el centro de la ciudad el segundo jueves de cada mes, espacio en el que artistas y artesanos locales aprovechan para poder acceder al público de forma gratuita. Al respecto consultar la siguiente dirección electrónica: <https://downtownartwalk.org/> [Última consulta realizada el día 19 de agosto de 2019].

⁷¹ En el mes de marzo de 2019 el colectivo tuvo que cerrar sus puertas debido a que el edificio que albergaba sus instalaciones y habitaciones se convirtió en un espacio demasiado costoso en lo que respecta al alquiler, una situación que comienza a ser cotidiana en el área este de Los Ángeles, California, por esa razón los integrantes tuvieron que disolver, momentáneamente, el proyecto.

Ahí encuentra diálogo y convivencia que le permiten interactuar y hacer variar sus dimensiones identitarias. Quienes forman parte del proyecto de “La Mina” son artistas no hegemónicos de la ciudad, quienes por medio de sus proyectos y creaciones delinean una cartografía de circuitos de creación distintos al hegemónico.

Uno de estos circuitos de creación y manifestación artística en Los Ángeles lo representa el oaxaqueño. Como vimos en el capítulo tres, en los últimos años ha logrado colocarse en espacios representativos de la ciudad, como la Biblioteca Pública de Los Ángeles, pero también a través de festividades como La Guelaguetza. Sin embargo, este tipo de espacios no necesariamente son accesibles para el amplio espectro social oaxaqueño.

La Guelaguetza, que anualmente organiza la Organización Regional Oaxaca (ORO) en el mes de julio, es quizá el evento más destacado a lo largo del año para la cultura y folclor oaxaqueño en Los Ángeles; en el año 2018 celebró su edición XXXII. Ésta festividad se ido convirtiendo en nicho de convergencia y celebración para la población oaxaqueña. No es menor el hecho de que sea un evento gratuito los dos días de su duración, sobre todo en una ciudad en la que se tiene la percepción que la distracción y el ocio tienen un costo.

Sin embargo, para los expositores y comerciantes que desean ofertar sus productos y mercancías existen tarifas para poder acceder a un stand de venta dentro de la festividad. Al ser un espacio eminentemente oaxaqueño, Miguel Ángel ha querido presentarse allí para comerciar sus obras, sin embargo, le a ser difícil lograrlo:

Pienso que las organizaciones oaxaqueñas están bien porque están apoyando, pero a veces los costos son muy caros y la raza no tiene para pagar o para vender, es muy bonito que organicen esos eventos pero también que le bajen a las tarifas porque es caro. Una vez un amigo puso una mesa y le cobraron casi 700 dólares por dos días, ¡es mucho!, hay gente que sí lo paga pero es mucha chinga. Siendo pintor o comerciante se chinga un chingo para poner cosas, más un pintor, *you know*, tienes que llevar pinturas originales para que pagues ese puesto. Tienes que vender una pintura de 400, 500 dólares y pues está cabrón, pero está bien para el pueblo porque es gratis, los únicos que pagan son los que van a vender [risas], que ponen todo el ambiente, eso para nosotros es como estar en Oaxaca pero en California. (Ibídem).

La vivencia artística se convierte en un espacio de lucha cotidiana, de búsqueda constante de espacios desde donde poder tener una proximidad con el público y también una

necesidad de encontrar resquicios desde donde poder colocarse como creador, desde donde generan discursos que alimentan la identidad que se ostenta en un sentido comercial, pero cargado de una representación en la que se mezclan referentes angelinos, de cultura mexicanoamericana, chicanos y oaxaqueños.

También, a través de la narrativa de Miguel Ángel, podemos observar cómo se van configurando algunas geografías estéticas en las que los colectivos creativos no hegemónicos y la búsqueda de participación en eventos artísticos y culturales de la comunidad oaxaqueña, abren posibilidades de manifestar y presentar las prácticas estéticas que se desarrollan, las cuales manifiestan formas alternas de la vivencia de la identidad cultural, alimentada en este caso, de la convivencia con el chicanismo, las experiencias migratorias y el conocimiento de los circuitos hegemónicos artísticos angelinos.

5.1.1. Transitar entre la danza y la pintura por medio del cuerpo

Al residir en la ciudad de Los Ángeles, California, Miguel Ángel ha podido acercarse a expresiones culturales como la danza mexicana, la cual practica de forma intermitente en la *Placita Olvera*, espacio reconocido como mexicano en Los Ángeles. Esto sucedió así a partir de una invitación a participar que le hizo una novia chicana que tuvo.

Para Miguel Ángel no existe una distinción o diferenciación entre el ejercer la práctica de la danza mexicana y ser oaxaqueño, en todo caso se trata de una actividad por medio de la cual é ha podido encontrar una forma de imaginarse a sí mismo y de pensarse como oaxaqueño (Imagen 2). Al respecto señala:

Para mí la danza es muy sagrada, por eso yo lucho, porque para mí es algo que mucha gente mira. Yo desde chiquito también hacia danza de la pluma en Oaxaca. Cuando llegué aquí no me dejaron entrar a los grupos de danza oaxaqueña, nomás querían puros jóvenes de 12, 14 años, y pues yo ya tenía 20. Ya después conocí que hacían danza en la Placita Olvera. Me gustó mucho y pues lo que más me gustó fue que también había muchos de Oaxaca, muchos de otros lugares, no se necesita ser a fuerza del DF, quien dice ellos estaban representando aztecas, mexicas, en la danza. Yo represento a los zapotecos. (Miguel Ángel Méndez Ruiz, entrevista, Los Ángeles, 19/06/2018).

El imaginario interétnico de Miguel Ángel se resuelve y legitima por medio de la danza, a través de la posibilidad de representar por este medio el origen propio. Por medio de esta práctica, Miguel Ángel logra establecer una conectividad a nivel cultural con ese origen que a nivel lingüístico no ha podido desarrollar debido a que no tuvo la oportunidad de aprender su lengua materna.



Imagen: 2. *Indigenous*, 2014. Miguel Ángel danzando en la *Placita Olvera* de Los Ángeles. Su atuendo es una estilización que rememora a *Mictlantecuhtli*, que dentro de la mitología mexicana es la advocación de la muerte y el inframundo. Captura de pantalla obtenida de las *insta stories* de la cuenta de Instagram: *saint_oaxaco_artist*.

En ese sentido, la danza, la cual en este contexto cuenta con una significación de la mexicanidad, del chicanismo, de la identidad migrante y la representatividad de un origen mítico, es transformada y reevaluada por *Saint* para dotarla de un sentido de pertenencia por medio del cual hace convivir su origen zapoteco con su reivindicación de ser oaxaqueño.

Al mismo tiempo, a través de la danza, Miguel Ángel logra configurar una estética centrada en la reivindicación de su origen zapoteco, vía el conocimiento propio de cómo se asume a sí mismo: un zapoteco perteneciente a un linaje de artesanos que puede ser partícipe de

una danza que reivindica tanto el pasado como el presente de determinados pueblos indígenas, según la apreciación de sus participantes.

Por otra parte, a nivel político Miguel Ángel asume una postura concreta, la de criticar las políticas migratorias de E.U., las cuales lo afectan de forma directa, ya que es un inmigrante indocumentado. Sin embargo, la precaución a que lo obliga su estatuto migratorio lo mantiene al margen de ejercer una protesta activa y de viva voz:

La raza tiene miedo de que salgan a luchar por sus derechos, de que los reporten, y la otra mitad no, ellos están listos para que los reporten, como quien dice, ellos dan su cara y van a las marchas, no hay muchas personas que hacen eso, porque dicen “oh no, no vayas, es muy peligroso, te arrestan”. Antes hacía yo todo eso pero ya después dije, me voy a calmar, porque es muy difícil estar haciendo todo eso sin papeles y reclamando en donde no es nuestro país y diciendo cosas que en verdad es algo ilegal, sabes, porque aquí no puedes protestar, vas, te paras y protestas y llega la chota ¿por qué?, porque estás haciendo escándalo en la vía pública.

Las marchas y todo eso que hacen está bien, pero mucha gente no pone de su parte. Somos más pero a veces como está pasando ahorita, a veces mucha gente tiene miedo, se están yendo para su país, ya no quieren saber nada, porque aquí la verdad viviendo en Estados Unidos es mucho estrés: la renta, qué vas a comer todos los días, si tienes hijos mucho más. (Ibídem).

Frente a tal escenario, y ante la precaución que debe tomar para de no colocarse en una situación de riesgo y ser deportado, Miguel Ángel ha decidido hacer uso de pegatinas que coloca en los diferentes barrios que transita en la ciudad con dos leyendas, que al mismo tiempo son rúbricas de su trabajo: “*Fuck Trump*” y “*Zapotec Power*”. Ambas expresiones simbolizan parte del sentir de Miguel Ángel, y probablemente el de un sector amplio de inmigrantes indocumentados, en cuanto a las políticas migratorias y formas de vida que se han establecido en E.U. en los últimos años, y del contexto social al cual él decide adscribirse, el de los zapotecos.

También este ejercicio de protesta y posicionamiento político genera lo que podríamos considerar una geografía de estéticas de resistencia, la cual propicia una simpatía o diálogo efímero cuando eventualmente se le ubica y de la cual únicamente *Saint* sabe sus ubicaciones precisas. Dicha geografía estética traza un camino en el que la presencia y manifestación de una práctica estética se suma a las miles de pegatinas que habitan la ciudad de Los Ángeles son mensajes cifrados en espera de ser hallados y así comunicar su mensaje.



Imagen 3. Composición de capturas de pantalla de la cuenta de Instagram: saint_oaxaco_artist. De izquierda a derecha se observa a Saint ataviado como danzante con elementos asociados a Tezcatlipoca, su huarache y posando en el mural de los *Tlacolulokos* exhibido en la Biblioteca Pública de Los Ángeles.

Es un ejercicio que quizá pase desapercibido para el transeúnte de la ciudad, una expresión que probablemente se pierda junto con los demás *tags* y pegatinas que pueblan el mobiliario público, pero que adquiere un sentido de comunicación, de presencia para su realizador. Y que se replica en las redes sociales digitales, en Instagram principalmente, a manera de recordatorio constante de su manifestar la inconformidad, pero también de marcar una presencia crítica ante lo que se observa como injustica.

Así, Miguel Ángel transita entre el mexicanismo con su afición dancística, el chicanismo por su proximidad y habitabilidad en los barrios paradigmáticos al este de la ciudad y por su forma de hablar spanglish, y con el ser oaxaqueño que expresa por medio de sus tatuajes y el calzado que decide usar: huaraches. Éstos, para él son el símbolo de su resistencia ya que con ellos incluso transgrede la visualidad de algunos que lo miran, pero también se convierten en un recordatorio de su origen, y de sí mismo:

Me acuerdo que antes me ponía puros tenis *Jordan*, pero después crecí en la mente y me pregunté “¿por qué dejamos que nos insulten?”. Si nosotros cambiamos, decimos “yo no soy paisa” o “yo *speake english*”, se ve gachó eso, te ven y dicen “eres un pinche indio”, así. Y está bien, es algo de las generaciones y eso cambia, porque yo lo he mirado un chingo, ahorita hay mucha discriminación para los mexicanos, ahorita que está pasando eso, ¿no?, no nada más para los mexicanos, también para los guatemaltecos, hay mucha migración de diferentes razas, y somos seres humanos pero cada quien pelea por su lucha, por eso yo, mi lucha es ponerme los huaraches y que toda gente vea que vengo de un pueblo. Ya tengo muchos años con los huaraches, algunos

me felicitan, los güeros como que se sacan de onda, pues yo siempre ando con huaraches, los que ya me conocen saben cómo me visto, pero hay gente que se incomoda. (Ibídem).

Con sus pegatinas y huaraches *Saint* posiciona dos símbolos a través de los cuales deja marca en su recorrido por las calles de Los Ángeles. Ambos son objetos con una importante fuerza estética, uno asociado a la cultura urbana del grafiti y el otro identificado con la población rural, la población indígena, aquella que para algunos puede llegar aún no perteneciente al imaginario cosmopolita angelino: justamente en esto último es en donde radica parte de la fortaleza de la práctica estética que desarrolla Miguel Ángel.

Ante la precariedad económica y la incertidumbre de no saber si él será el siguiente en ser deportado, Miguel Ángel decide abrir un camino para su perspectiva artística, para su representación híbrida de lo oaxaqueño, que en sentido estricto es la ejemplificación de la vida cotidiana angelina para quienes en Oaxaca encuentran un sinónimo de identidad.

5.2. Luis, *Hüicho!* Un *marine* mixteco que optó por la pintura

Las comunidades mixtecas en California suelen establecerse en el área del Valle Central, donde sus miembros desempeñan labores agrícolas. La vida de éstas suele estar marcada por una constante movilidad, ocasionada por la necesidad de seguir los ciclos agrícolas que marcan temporadas de siembra y cosecha en diferentes zonas del Valle, lo cual llega a impedir que se tenga una residencia fija, ocasionando una constante sensación de iniciar nuevamente cada vez que se llega a un nuevo lugar. Lo anterior, forma parte de la experiencia de vida de Luis.

Luis Peña, nació en el año 1981 en Watsonville, California, ciudad ubicada en la región sur del estado, espacio que ha habitado a lo largo de su vida. Es mixteco y hablante de la lengua mixteca, además de hablar inglés, la cual es su primera lengua, y español en menor medida. Actualmente vive en el *Downtown* de la ciudad de Los Ángeles junto con su pareja, una chica de origen irlandés y mexicano, en un departamento que también es su estudio de trabajo. Al momento de realizar esta investigación, se encontraban a la espera del nacimiento de su primer hijo.

Él es pintor y escultor de profesión, firma sus trabajos bajo el nombre de *Hüicho!* en alusión a la forma en que su madre lo ha llamado desde pequeño. En la actualidad se encuentra estudiando una Maestría en Artes en *Santa Monica City College*, actividad que comenzó a desarrollar a nivel profesional después de haber formado parte de las fuerzas armadas estadounidenses como *marine*; actualmente está actualmente retirado, es decir, es un veterano.

Luis es hijo de padres migrantes quienes se desplazaron de Oaxaca a California a finales de la década de 1970, dedicándose a las labores agrícolas; ellos originarios de Santa Rosa Caxtlahuaca y Santiago Juxtlahuaca, poblaciones localizadas en la región mixteca de Oaxaca, mismas que Luis ha podido visitar con frecuencia desde su infancia debido a que es ciudadano estadounidense por nacimiento y cuenta con la posibilidad de obtener un pasaporte y viajar a México.

Los recuerdos y vivencia de Luis respecto a su infancia como hijo de padres trabajadores agrícolas, la recuerda como una época difícil, principalmente por la necesidad de estarse trasladando constantemente de un punto a otro, siguiendo los ciclos agrícolas de siembra y cosecha para así asegurar un constante flujo de ingresos económicos, situación que le dificultaba a Luis generar empatía espacial y social:

Soy hijo de campesinos, mis padres trabajaban la fresa, el apio, incluso nosotros trabajábamos aquí, ¡ilegalmente!, veníamos a Los Ángeles a conseguir unas actas falsas para tener la edad y poder trabajar. Mis padres inmigraron aquí en los setentas y se movieron de ciudad en ciudad siguiendo la cosecha, y eso es difícil para un niño porque no tienes derecho de vivir donde quieres o hacer tu vida donde la quieres hacer, tú sigues a tus padres y hay veces que no son las mejores condiciones para que un niño viva, pero es lo que pasa.

También eres más moreno que los demás, así que aunque vivieras en una comunidad de mexicanos siempre había discriminación, no importaba el origen. Nosotros hablamos el dialecto que es mixteca así que eso aunque sea bonito, de chico y tal vez mis padres eran jóvenes y no tenían el autoestima para saber cómo navegar esas situaciones donde había discriminación, así es que ellos no podían enseñarnos cómo saber contestar a las personas que tenían comentarios sobre nuestra identidad. Por mucho tiempo sufría yo y también muchas personas más sufrían la discriminación misma de los mexicanos y pues poco a poco vas creciendo y te vas alejando de tus costumbres porque quieres asimilarte a tu sociedad, pero a la misma vez, ves que tus raíces eran bonitas.

Así es como yo empecé a tener interés en lo que es la vida de los campesinos y pues uno veía que es difícil esa vida y uno no tiene mucho tiempo para explorar sus propias imaginaciones, así es que de chico me interesó lo que es el estudio y el arte y eso siempre me ha fascinado. (Luis Peña, entrevista, Los Ángeles, 21/08/2018).



Imagen 4. Sin nombre. Acrílico sobre tela, 2016, *Hüicho!* Tomada del sitio: <http://huichole.com/>

El cotidiano y las vivencias de los trabajadores agrícolas que Luis conoció a lo largo de su infancia, así como las experiencias de discriminación que lo condujeron a experimentar pena por hablar mixteco y su color de piel, se han convertido en parte de los temas que Luis explora en sus creaciones artísticas, pero no únicamente para formar parte del ejercicio pictórico que realiza, sino como una forma de homenajear a su familia y a la comunidad mixteca.

Lo anterior sucede no de forma explícita, sino por medio de elementos que se reconocen en la medida en que se sabe de la vida de los trabajadores agrícolas en California. Por ejemplo, en la Imagen 4 observamos una mirada fija, enmarcada con paliacates que cubren el rostro en donde sobresalen el iris de los ojos que reflejan los campos agrícolas, tal imagen se convierte en una representación de la labor cotidiana, del trabajo, de las prácticas y las estrategias de protección que desarrollan los trabajadores cuando se tiene que trabajar por largos periodos de tiempo bajo el sol.

5.2.1. Estética “invasora” Arte contenedor de significados desbordados

Si bien las imágenes creadas por Luis, pueden ser consideradas elementos de la cultura de los trabajadores agrícolas, a la cual perteneció pero que ya dejó atrás, para él adquieren una significación particular, ya que en el contexto de vida transnacional mixteco, estos elementos del cotidiano del trabajo y la vida agrícola se van transformando en su imaginario hasta ser parte de las representaciones sociales y símbolos de su identidad cotidiana. Él genera una creación

artística que une el pasado con el presente a partir de las experiencias de su vida familiar. Al respecto comparte:

Por ejemplo, está [Imagen 5] es una cachucha de una compañía donde trabajaba mi mamá: *Bud* de California, luego la compró *Dole*. Mi mamá trabajó ahí por más de 20 años, era una compañía de apio, y tenía estas gorritas rojas; en Oxnard veías siempre a los campesinos teniendo esta cachucha, y en ese entonces la gente si te veía usando estas gorreas te hacían de menos, pero si la usabas en Oaxaca era un símbolo de éxito, de quien venía del norte y llegaba con dólares. Para mí aquí está plasmado el esfuerzo y trabajo duro de nuestra gente, día y noche trabajaba la gente, es lo que nos daba de comer, y cómo yo voy a rechazar algo que nos daba de comer. ¿Chicano? , *I don't now, sorry*, mixteco es mejor. Yo nomás sé quién soy yo y de dónde vengo y lo que he visto, y se me ha grabado en la cabeza, es lo que ahora estoy enseñando con mis obras. Simplemente, lo bonito ya está yo nomás lo estoy pintando, es fácil. Estoy pintando la verdad, no le pongo más ni menos, es lo que es, pero como yo soy mixteco, es lo que sé y es lo que pinto y estoy haciendo la mezcla del mundo de allá [Oaxaca] con el mundo de aquí [California], y tratar de mezclarlo. (Ibídem).



Imagen 5. *Hüicho!* junto a dos de sus obras en su estudio. Centro de Los Ángeles, California. En primer plano escena de desfile de “5 de mayo” en Oxnard, California; en segundo plano la gorra “BUD”.

Luis, por medio de sus experiencias y mirada, logra a través de sus obras unir una diversidad de signos y símbolos de la vida cotidiana que acontece en el día a día de las comunidades transnacionales dedicadas a labores agrícolas. La multiplicidad de sus significados se transfieren a las interpretaciones que se les otorguen, como en el caso de la gorra BUD, la cual dentro del contexto californiano puede ser un sinónimo de trabajador agrícola indocumentado, pero en Oaxaca refleja éxito económico que puede llegar a manifestarse en

reconocimiento social. En ese sentido, las obras de *Hüicho!* se convierten en objetos artísticos que contienen significaciones desbordadas.

Ser artista fue para Luis un anhelo desde niño. Sin embargo, el que hoy pueda dedicarse a ello e incluso realizar estudios a nivel maestría, está asociado a su carrera como *marine* en las fuerzas armadas estadounidenses. Ante la incertidumbre por no querer ingresar al *College*, debido a que le generaba ansiedad ser el primer integrante de su familia en hacerlo, situación que lo colocaba en una posición de responsabilidad con la cual no quería cargar en ese momento de su vida, decidió enlistarse en el ejército, espacio en el que permaneció por cuatro años y en el que forjó otro elemento de su identidad, el de ser miembro de los marines.

El hecho, sin embargo, no merece mayor diálogo para Luis; para él fue un momento pasajero que le dio la posibilidad de viajar por el mundo, argumenta, pero principalmente le brindó la posibilidad de acceder posteriormente a los beneficios de obtener becas de estudio y así desarrollar su faceta artística.

Aproximarse al mundo artístico desde la esfera académica le ha permitido a Luis poder exponer algunas de sus obras en galerías privadas y universitarias en California, espacios en donde comparte su perspectiva y su propia representación de lo mixteco en un contexto transnacional, la cual hace convivir con aspectos de la cultura californiana y estadounidense, mismas que también nutren su identidad cultural.

A inicios del año 2019, Luis realizó una instalación titulada *Space invaders*, la cual consistió en la abstracción de una de las grecas escalonadas mixtecas, hechas sobre impresiones de la señalética urbana “*No Parking*” (no estacionarse), elemento gráfico de distinción en California. Las figuras de la greca, invertidas y duplicadas, asemejan a un “invasor del espacio”, parecido a los del videojuego *Space Invaders*, lanzado en el año de 1978 en E.U., el cual consiste en eliminar la mayor cantidad de alienígenas por medio del disparo de un láser (Imagen 6).



Imagen 6. De lado izquierdo uno de los personajes alienígenas del videojuego *Space Invaders*. De lado derecho la greca escalonada mixteca.

La instalación *Space invaders* (Imagen 7), por un lado, proyecta un mensaje de presencia “invasora” por parte de la comunidad mixteca que ha llegado y ha tomado el espacio californiano, mediante las grecas impresas sobre una señalética californiana escrita en inglés, las cuales están suspendidas en el espacio. Dicha comunidad ha llegado y ha tomado el espacio californiano materializándose a través de dos símbolos de distinción cultural.

Por otro lado, *Space invaders* hace uso de dos elementos gráficos y visuales paradigmáticos de lo mixteco y lo californiano, mezclándolos de forma abstracta y dando por resultado una pieza por medio de la cual es posible entrever al menos dos elementos de significación para Luis: el de su identidad cultural mixteca representado en una greca, que además es sinónimo por antonomasia de distinción indígena a través de una representación gráfica prehispánica, y el de la cultura estadounidense, en la cual ha crecido y vivido, por medio de un videojuego popular y una señalética ampliamente reconocida en California.⁷²

Hacerlo desde un espacio académico como lo es la *California State University*, le dota de un sentido de legitimidad, validez y reconocimiento a su labor del artista, y al mismo tiempo que amplía el público que puede verlo. Se trata de una “invasión” que cuestiona un espacio mediante en ejercicio estético en el que se retoman elementos locales para producir precisamente el efecto contrario, es decir, el de liberarlo y abrirlo así a otras manifestaciones artísticas.

⁷² En la red social Instagram es posible apreciar un video en el que se observan más elementos de la instalación. Acceso en el siguiente enlace electrónico: <https://www.instagram.com/p/Bt4PUyTAsDM/> [Última consulta realizada el día 19 de agosto de 2019].

Esa posibilidad de interacción coloca a Luis como un artista que ha podido acceder –o “invadir”– a un circuito específico, en donde sus obras puede circular y apreciarse de manera tradicional, en el sentido de la exhibición en sala, pero al mismo tiempo, quizá, limita su accesibilidad al verse reducida a una temporalidad específica en espacios que en ocasiones requieren de una cuota de recuperación que debe pagar el visitante o que se exhibe en lugares distantes de las cartografías visitadas o reconocidas por la comunidad mixteca y oaxaqueña en Oaxacalifornia.

Sin embargo, su exhibición no se limita a un espacio físico. Por medio de sus redes sociales Luis comparte su obra, la cual goza de aceptación y aprobación en general. En ese sentido, la práctica estética de Luis, se convierte en una forma de representar artísticamente una dimensión de la vida transnacional que vive un sector de la comunidad mixteca.



Imagen 7. *Space invaders*. Instalación exhibida en la California State University. *Hüicho!*, 2019. Tomada de la página: <http://huichole.com/>

A pesar de que Luis, a través de sus creaciones artísticas realiza lo que él considera son homenajes a los mixtecos que viven en California, ha tomado la decisión de no convivir con la comunidad oaxaqueña, en parte porque dice ser una persona egoísta y preferir estar sólo. Prefiere relacionarse de forma directa con las personas de origen oaxaqueño, de tú a tú, y no comunitariamente.

Sin embargo, reconoce la labor que la comunidad realiza en torno la generación de nuevas visibilidades sobre sí misma, las cuales ayuden a contrarrestar la sensación de inferioridad que el racismo y la señalización perpetúan. Para ello, el empleo de la creación artística es una de las bases para poder realizarlo:

Quiero hacer lo mejor para representarme y representar a mi comunidad de mixtecos, a mi comunidad del ejército, para dar un buen ejemplo de ciudadano de Estados Unidos, de ser un buen ejemplo de oaxaqueño, representar a California, representar a Oaxaca, y claro para tener una voz y decir “somos bonitos, igual que todos”. Con mis pinturas mezclo nuestra cultura con la cultura de aquí, estos diseños de miles de años con la ropa de ahora, como ésta obra con mi sobrinita [Imagen 8]. Y los que vienen de allá de Oaxaca hay que seguir ayudándolos, por eso existen diferentes organizaciones que se dedican a eso. Por eso es que ahora se oye el nombre Oaxacalifornia, qué bonito se escucha, es lo que está sucediendo.

La gente también está reconociendo quiénes somos, el nombre de Oaxaca se escucha en alto ahora, antes a mí y otras personas nos daba vergüenza decir “somos de Oaxaca”, pero ahora que la cultura ha crecido aquí también en Los Ángeles, ya cambió, ya no es una vergüenza ser de Oaxaca, es un orgullo, y es lo que estoy enseñando también a través de mis pinturas.

Y hay que seguir eso, para que sepamos quién somos y eso nos ayude a ser buenas personas, nos ayude con nuestra autoestima. Quiero hacer mi parte, me da orgullo de los que siguen aquí, a veces me da envidia de que ellos tienen más amor de quienes son, se sienten chingones de ser quien son, ni un poquito de miedo tienen. Y la gente de Oaxaca va a seguir viniendo para acá, y van a tener su ayuda, y eso es bonito. (Ibídem).



Imagen 8. Captura de pantalla obtenida de la cuenta de Instagram: huichole.

La perspectiva positiva de este artista mixteco, ex *marine* y generador de sus propias representaciones pictóricas y visuales tendientes a re configurar el imaginario de lo mixteco, nutre la perspectiva de Oaxaca y lo oaxaqueño, en principio, en los espacios de exhibición artística de Los Ángeles, pero también nutre el debate de la representación contemporánea sobre lo que es y significa ser mixteco, yuxtaponiendo íconos culturales.

Si bien Luis argumenta que su obra no tiene algún tipo de postura política en específico, quizá, más bien dentro de sus creaciones existe una postura política implícita en la representación de formas de vida cotidianas de los trabajadores agrícolas de origen oaxaqueño. Al hacerlo visibiliza realidades y reivindica a una comunidad etnicizada y minorizada por su procedencia y/o apariencia; también amplía un cartografía de presencia y manifestación de lo que significa reivindicar la identidad cultural indígena, que convive con elementos de la cultura popular estadounidense como lo es la de los videojuegos, como en caso de la instalación *Space Invaders*.

En todo caso, la invitación a la reflexión sobre la presencia mixteca en el Valle Central y sur de California deja sobre el terreno de la discusión, la interpretación que le corresponde emitir a quienes podrían ser aludidos, y es quizá ahí donde cabría preguntar ¿qué cantidad de los trabajadores agrícolas tienen acceso a estas representaciones y qué piensa de ellas?

De igual manera, cabe cuestionar qué es lo que piensan aquellas personas que sí han tenido acceso a conocer el trabajo de Luis, es decir, aquellos que tienen acceso a los medios culturales y circuitos de distribución, sean físicos o digitales, sobre la forma en que un sector de la comunidad oaxaqueña está siendo representado por parte de un integrante de la misma que ha decidido mantenerse al margen de la misma.

5.3. José Luis. De la protesta local al activismo nacional

En septiembre del año 2017 el gobierno federal de E.U. anunció el fin de la Acción Diferida para los Llegados en la Infancia (DACA, por sus siglas en inglés), programa creado en

el año 2012 a través del cual cientos de miles de jóvenes indocumentados obtuvieron un relativo grado de estabilidad ante su situación migratoria.

El anuncio significó, para los jóvenes con estatuto migratorio indocumentado, un llamado de alerta para comenzar a buscar alternativas que contrarrestaran lo que en ese momento se veía como un inminente peligro a ser expuestos a la deportación. Para algunos jóvenes, la organización, acción y concientización colectivas eran quizá las únicas formas para tratar de contrarrestar el escenario adverso e incluso el único propósito de acción individual ante el desafío que habrían de enfrentar. Un ejemplo de ello es el caso de quien se narra a continuación.

José Luis Santiago, es un zapoteco originario de Coatecas Altas, Oaxaca, tiene 23 años de edad, es soltero, trilingüe (zapoteco, inglés y español), indocumentado y activista de tiempo completo en el Movimiento Cosecha⁷³, organización no gubernamental con presencia en más de 20 estados en E.U., que nació en el año 2015 como respuesta a la necesidad de mantener activas las acciones de protesta social nacidas a raíz de las constantes negativas gubernamentales de subir a categoría de ley la denominada *Dream Act*.

En el caso de José Luis, como para muchos jóvenes indocumentados, haber accedido a DACA no era suficiente, ya que se trata de un beneficio individual que atenúa a corto plazo la incertidumbre que acarrea el saberse “ilegal”. En ese sentido, era importante que la lucha contemplara necesariamente a los adultos migrantes, quienes se mantenían sin una regulación de su situación migratoria con DACA.

Esto sucedía de esa forma debido a que su familia en conjunto, padre, madre, abuela y hermana, es indocumentada, también porque la migración que emprendieron colectivamente fue hacia espacio con escasa población de origen oaxaqueño, como es Homestead, Florida, y más

⁷³ Movimiento Cosecha es una organización sin fines de lucro que se describe como “no violenta y en búsqueda de la protección permanente, respeto y dignidad de los 11 millones de indocumentados que viven en los Estados Unidos.” También consideran honrar y ser legado de la lucha de los trabajadores agrícolas y de los derechos civiles estadounidenses. Asume que la base de su fortaleza está en la capacidad laboral y de consumo de los trabajadores indocumentados. Al respecto, consultar su página en línea en la siguiente dirección electrónica: <https://www.lahuelga.com/strategy>. [Última consulta realizada el día 19 de agosto de 2019].

aún debido a que ellos son los únicos que hablan la variante del zapoteco de su lugar de origen.

Al respecto narra lo siguiente:

Yo crecí la mayor parte de mi niñez con mi abuela materna, porque básicamente mis padres migraban dentro de México y después decidieron migrar a los Estados Unidos para el trabajo, para poder proveer y también para llevar adelante la familia. *So...* entonces como eso de 2002, 2003, ellos decidieron venirse a EU solos, sin nosotros. En mayo de 2005 comenzamos el viaje hasta el otro lado, hasta Estados Unidos y cruzamos. Llegamos a Madera, California, y al final, después de una semana, tomamos otro viaje en carretera, desde Madera hasta Homestead, Florida, que es donde hemos estado, creo que va para 13 años este año.

Sí ha sido difícil porque pues para sobrevivir o seguir adelante tuve que... no quitar, sino ocultar la identidad indígena que tenía, *so*, porque allí había muchos mexicanos y pues era fácil identificarse como mexicanos entre todos los mexicanos de diferentes partes.

Ahora conozco personas de Guerrero, de la Ciudad de México, de Querétaro, Michoacán, *so*, hay mucha concentración de mexicanos en el sur de la Florida, pero no es la única población, hay haitianos, centroamericanos, hondureños, salvadoreños, hay una mezcla muy grande de migrantes ahí y creo que cada historia que he escuchado de los migrantes lo más difícil pues es de que cuando uno llega a un lugar desconocido es, uno, la cultura americana que es diferente, lo otro es el idioma.

Yo pues venía de un pueblo indígena y mi primer lengua era el zapoteco con mi abuela y mi familia, y tuve que aprender el español: estaba yendo a la escuela en México pero nada más llegue a cuarto grado y creo que ni terminé el cuarto grado, pero sí estaba aprendiendo a leer el español y llegando aquí tuve que aprender inglés y español al mismo tiempo. Eso fue un reto bien grande, ya después me adapté un poco y pude crecer. (José Luis Santiago, entrevista, video llamada, 20/02/2018).

Al migrar José Luis y su familia encontraron muchas barreras, siendo la lingüística y cultural dos de las más fuertes a enfrentar; además llegaron a un lugar en donde no existía una comunidad oaxaqueña de recepción por lo que tuvieron que aprender pronto, no sólo dos nuevos idiomas, español e inglés, sino también a ser mexicanos para poder así poder mimetizarse y no enfrentar el estigma de ser señalados como “otros”.

En cuanto la identidad cultural, José Luis y su familia tuvieron que remitirse al terreno de lo privado todo aquello concerniente a las prácticas culturales que los identificara como zapotecos. Enfrentarse a la discriminación por su origen étnico entre los sectores de población mexicana volvió necesaria la estrategia del ocultamiento de los elementos que los hicieran lucir como indígenas a los ojos de los demás migrantes mexicanos.

En ese sentido, la lengua se convirtió, en primera instancia, en una práctica reservada al espacio de lo familiar. Aunando a la exigencia de tener que aprender inglés de forma rápida,

José Luis tuvo que aprender también a comunicarse de mejor forma en español, ya que era la lengua intermedia mediante la cual podía comunicarse con amigos y compañeros que en conjunto aprendieron el inglés.

El hecho de no contar con una comunidad de zapotecos ni de oaxaqueños en la ciudad de destino residencial, hicieron de la experiencia de la identidad etnicizada de José Luis un elemento reservado para la familia, que podía expresarse de forma ampliada únicamente cuando visitaba, junto sus padres y hermana, a otros familiares que se encuentran en Madera, California.



Imagen 9. El mole como elemento de identidad zapoteca festiva, utilizado en este caso para alentar a la selección mexicana de futbol que se enfrentó a la selección de Brasil en el Mundial de Fútbol “Rusia 2018”.
Captura de pantalla tomada de la cuenta de Instagram: cheyagal.

Para José Luis, la forma como representa su identidad radica en la lengua, la comida y el recordatorio permanente de su origen personal y familiar (Imagen 9). El hecho que su familia haya decidido residir en Florida, lejos de una comunidad de personas que reconozcan en Oaxaca un elemento cohesionador de identidad, como ocurre en diferentes localidades en California, han hecho que el rasgo identitario que representa en primera instancia José Luis frente a las demás personas sea el de ser migrante.

La consciencia política de José Luis se alimenta principalmente en la experiencia de sus padres y en la propia, así como en la distinción del trato social que recibe por el hecho de ser

migrante. Elementos que lo han conducido a decidir no sólo ser simpatizante de la lucha migrante sino sumarse a ella de tiempo completo mediante su incursión al Movimiento Cosecha:

Me gradué con honores de la *High School* y pude ingresar a seguir estudiando en la universidad y terminé nada más dos años en la universidad. Estoy en ruta para el bachillerato en ingeniería y comunicación. *So*, decidí tomar un tipo de pausa o parar allí y concentrarme en lo que es la lucha o el movimiento para los derechos de los migrantes.

Como sabes el tema de migración ahorita pues está bien caliente, se habla mucho de eso y hay esa urgencia y esa crisis que está pasando la comunidad inmigrante, especialmente las personas indocumentadas de este país, en mi caso somos casi toda mi familia con excepción de mis primos que han nacido aquí y unos familiares que se han vuelto residentes o ciudadanos, pero sí.

Lo que está pasando ahorita nos afecta a todos pero especialmente pues nosotros los que no tenemos papeles, por eso decidí el año pasado parar; me gradué no con tantos buenos grados [calificaciones] como mis compañeros porque pues tuve que sacrificar un poco el tiempo y la energía para concentrarme en lo que es el activismo. *So*, he comenzado el activismo después de graduarme de la *High School*, que es la secundaria aquí en Florida y ya meterme a luchar en lo que es los derechos que pues todos merecemos en este país y más porque me afecta directamente y porque tengo muchos compañeros, familias, amigos que también les afecta. (Ibídem).

5.3.1. Activismo político como prácticas estética

El escenario político de algunos sectores de la comunidad migrante, sobre todo el de los jóvenes, comenzó a tornarse mucho más activo a partir del año 2010, cuando el movimiento *Dreamer* inicia sus acciones de activismo político a nivel nacional dentro de E.U. La variedad de expresiones dieron cuenta del cómo se asumía la lucha: colectiva o individual.



Imagen 10. José Luis participando en una protestas realizada en la línea fronteriza en el Paso, Texas. Captura de pantalla obtenida de la cuenta de Instagram: cheyagal

Sumarse a una colectividad fue para José Luis la vía elegida de participación política. Hacerlo significó ser partidario de una postura de acción política que creen en las acciones ofensivas como método a través del cual se puede hacer escuchar la voz de protesta. Actualmente él es in voluntario y promotor de tiempo completo que se dedica a abogar, junto con otros jóvenes promotores, a favor del respeto por la comunidad migrante bajo la construcción del anhelo de llegar a consolidar una huelga nacional de siete días en la que 11 millones de personas se sumen y hagan evidente su poder económico y social.

Cosecha vino con una estrategia más ofensiva: cómo podemos usar nuestro poder para presionar al gobierno o poder cambiar lo que piensa el público porque es finalmente es lo que impacta, lo que hagan estas personas congresistas. Nosotros no estamos pidiendo nada, estamos exigiendo, la manera de exigir es: yo no puedo votar, pero puedo hablar y esto de DACA, eso que nos sirvieron en bandeja de plata no fue nada gratis, hubo muchas personas que, cuando yo estaba en la escuela, yo casi ni participe en los *wake ups* que fueron los paros estudiantiles que pasaron porque yo tenía miedo de brincar la cerca, porque todo estaba cercado en la escuela y poder pues exigir que se nos respetara a la comunidad. *So*, en la estrategia ofensiva estamos pensando en cómo podemos presionar y nuestra arma es la no cooperación que es básicamente viendo dónde está nuestro poder en lo económico, porque tenemos que comprar cada semana cada día para comer, para vestir y para darnos gustos o nada más comprar cosas que necesitemos, *so*, allí es donde va el dinero.

Mi hermana con otros compañeros decidieron iniciar lo que se llama proyecto semilla, *Seed Project*, en inglés, es a donde querían llevar la lucha para los jóvenes indocumentados, pero no en la forma en que estamos acostumbrados en ver, ellos no están pidiendo nada, no están yendo a las oficinas de los congresistas a pedir nada ni hablar con ellos, lo que están haciendo es mostrar su fuerza en números y en no cooperación.

So, básicamente están haciendo *seatings*, están ocupando oficinas, se están sentando y no se van hasta llevar el mensaje al público americano, en vez de hablar con el congresista ellos hablan con el público, usan los medios sociales mucho, para eso y también los medios tradicionales, en hablar por qué es tan urgente hablar de los jóvenes, protegerlos, y que es nada más un sólo paso a lo que realmente queremos que es la protección permanente de todos los migrantes indocumentados de este país. (Ibídem).

Ante la imposibilidad de ejercer sus derechos políticos, debido a que tiene una situación de indocumentado, José Luis junto con sus demás compañeros y compañeras del Movimiento Cosecha hacen uso de su cuerpo como dispositivo de enunciación política. A través de los denominados *sittings* los cuerpos se colocan como elementos de visibilidad y enunciación de una problemática sin siquiera pronunciar una palabra; al obtener atención mediática surge el momento de hacer llegar un mensaje político, el mismo que se les niega en primera instancia dada su situación migratoria.

El ejercicio de este tipo de protestas y pronunciamientos no son menores sobre todo cuando se toma en cuenta el factor de que existe el riesgo de un inminente arresto, el cual colocaría a quienes los realizan ante una muy probable deportación. Pese a ello, la práctica del *siting* es, al menos entre los integrantes del Movimiento Cosecha, una forma a través de la cual han logrado encontrar maneras de hacerse escuchar y ser vistos.

La acción directa y el ejercicio político en beneficio de la comunidad migrante han hecho que José Luis haya tenido la posibilidad de viajar a diferentes partes de E.U. En sí, los recursos de movilidad y manutención son garantizados por la organización a la que pertenece y también por donaciones que realiza la gente lo conoce y reconoce su labor social. Sin embargo, en su ejercicio de protesta José Luis también ha tenido encuentros policíacos.

En la ciudad de Austin, Texas, durante una movilización activista de Movimiento Cosecha, José Luis fue detenido junto con otras personas durante una protesta política (Imagen 11). El suceso significó, por una parte, una performatividad involuntaria de la represión policíaca debido a que tuvo trascendencia mediática a través de su transmisión en vivo en las redes sociales digitales Instagram y Facebook, y las posteriores publicaciones de fotografías tomadas por personas que presenciaron la detención y denunciaron el suceso a través de las imágenes en las mismas redes sociales digitales. Por la otra, la detención policíaca legitimó la lucha que realiza, al tiempo que lo confirmaron como un joven activista, reconocido incluso de forma mediática.

El reconocimiento social también se extendió hacia la comunidad oaxaqueña residente en E.U., la cual a través de las redes sociales digitales exaltó el activismo político de José Luis pero también su origen zapoteco. Es decir, la comunidad reconoció en él a un joven oaxaqueño destacado que se encuentra luchando por la búsqueda del reconocimiento de los derechos de los inmigrantes.

Sin embargo, para José Luis, la exaltación por su identidad cultural zapoteca no era lo más destacado del acontecimiento, para él esa es sólo una dimensión de su identidad, la cual suele reservar al ámbito de lo privado, lo más importante era hacer evidente al maltrato por su

condición de sujeto políticamente activo y migrante. A pesar de lo anterior, desde ese momento la comunidad oaxaqueña en E.U. lo observa, respalda, apoya si es necesario:

Para hacer algo grande, una interrupción a la vida cotidiana de todos, llamar la atención es lo que motiva y le llega a las personas. *So*, por ejemplo, el último julio 26 de 2017, mi hermana y yo y dos personas más, cuatro que teníamos DACA, nos arrestamos en el Capitolio de Texas, en Austin, hicimos una acción de desobediencia civil en la que cerramos la intersección del capitolio y es donde básicamente sentimos qué tan diferente es Texas comparado con los otros estados en el noroeste o en el este, verdad, de que ellos son mucho peores o tienen un sistema mucho peor de Corte, porque... por todas partes hemos hecho acciones similares, *so*, después de todo eso hubo mucha más gente que sintió el sacrificio y se sintió más motivados de hacer algo, especialmente con las personas que son impactadas directamente.

Muchas personas con las que yo tengo experiencia se involucran después de haber tenido algún contacto o haber sufrido una injusticia, por todas partes encuentro personas que han pasado por el sistema criminal y sistema judicial, en el que han sido detenidos algunos hasta han sido puestos en procesos de deportación y que han salido.

So, todo eso se encuentra por todas partes y en veces eso da miedo, porque puedes ser deportado en cualquier momento y pues no tienes protección de DACA, más que tu comunidad, muchas comunidades se han organizado y tienen equipos de protección rápida con lo que pueden contar y movilizarse rápido y evitar una deportación y poder responder con una campaña que no nada más pueda salvarlos sino llegar al público de saber qué está pasando. (Ibídem).



Imagen 11. Momento de la detención policiaca de José Luis en Austin Texas. Captura de pantalla tomada de la cuenta de Instagram: cheyagal.

Colocarse en una situación de vulnerabilidad significó para José Luis trascender la esfera de la acción directa y así llegar a muchas más personas, entre ellas oaxaqueños de distintos pueblos indígenas. Sin embargo, el hecho de que en este momento de su vida la dimensión

migrante de su identidad sea la principal a destacar a nivel público, no significa que su identidad zapoteca haya sido olvidada.

En todo caso, dicha identidad se aloja dentro de los espacios de la privacidad familiar y también dentro del diálogo que llega a establecer con las personas jóvenes o adultas que a partir de su detención comenzaron a interactuar con él intercambiando perspectivas de la vivencia como jóvenes e indígenas migrantes, no solamente en California o Florida, sino en otras geografías dentro de E.U., aprovechando las redes sociales digitales y la amplitud de la red del Movimiento Cosecha.

Aunado a lo anterior, el reconocimiento de sus pares generacionales como un zapoteco que ha decidido integrarse de forma activa a una lucha y colocando el cuerpo, literalmente en ella, para estar en la línea del frente, hacen que las acciones de José Luis alimenten representaciones colectivas sobre lo que significa ser zapoteco, sin que necesariamente medie una mención explícita al respecto.

Con José Luis se observa la peculiaridad de jerarquizar las dimensiones identitarias, colocando en un plano lateral, que no menor, su identidad cultural zapoteca. Legua, alimentos y familia se convierten en elementos importantes que han de ejercerse en ese espacio de lo que legitima una identidad cultural basada en características zapotecas.

Soy muy afortunado con la familia que tengo pues ellos y con toda mi familia pude preservar no nada más la cultura sino la lengua zapoteca, yo con mis padres, especialmente con mi abuela pues es la única lengua con la que yo me comunico con ella, a pesar de que ella ya aprendió un poco de español por haber estado estos últimos trece años ya, pues sí. Yo hablo zapoteco con ellos nada más, por eso lo practico casi diario, con mi hermana hablo los tres y a veces sólo hablo inglés con ella o nada más zapoteco, y pues eso me ayuda a no perder tanto o no perder de donde yo vengo, de donde yo soy. Espero un día regresar a esas montañas a esas personas que están allí todavía.

Este fin de año yo estuve en Madera, California con mi primo y varias tías que tengo y otros familiares que tengo ahí, que no conozco todavía, pasé el año ahí y vi sus fiestas del pueblo que mi primo Juan Santiago las comenzó ahí con ayuda del pueblo, en preservar la cultura y pues ayudar o apoyar a las personas que por alguna razón no pueden regresar al pueblo cada año para estar en comunidad en estas fiestas que son importantes para el pueblo, estar juntos, convivir, comer juntos y hablar. (Ibídem).



Imagen 12. Logotipo de la radio indígena de Oxnard, California, compartido por José Luis con la siguiente frase: “Esta estación de radio me da vida. Orgullo indígena. Bajen la aplicación compas”. Captura de pantalla tomada de la cuenta de Instagram: cheyagal.

Lo que podríamos considerarse como la práctica estética que José Luis realiza, es decir, su activismo político asociado a las acciones de desobediencia civil y *sittings* en los cuales utiliza su cuerpo como arma de protesta las cuales lo han conducido a ser arrestado por la policía, expresan un acontecimiento cuyo significado, capturado en una fotografía o en la grabación de vídeo, es replica por sus seguidores en redes sociales, quienes contribuyen para convertirla en un hecho representativo de la comunidad oaxaqueña migrante en general y de la zapoteca en particular.

Es importante señalar cómo las redes sociales digitales, en este caso Instagram, se han vuelto un medio para socializar y comunicar prácticas estéticas, que en este caso es una enfocada en la corporalidad y la resistencia. Al hacerlo, los usuarios de las redes amplían las cartografías de la comunidad indígena oaxaqueña, que por medio de manifestaciones políticas se coloca en un espectro de reconocimiento y reivindicación de sus miembros.

Que José Luis decida no exaltar su identidad cultural zapoteca dentro del ejercicio de su práctica estética, no significa que ésta no se manifieste, de ello se encargan los usuarios de las redes sociales quienes al compartirla en vídeo o fotografía incluyen la leyenda reivindicativa del origen de su actor, con lo cual, la práctica, para quienes forman parte de la comunidad oaxaqueña

migrante y transnacional, es un ejemplo de las luchas sociales contemporáneas que desde E.U. realizan los oaxaqueños, es decir, se trata de una práctica estética re-significada y apropiada.

5.4. Estefanía, *Bendita Maldita*. Poesía, y cinematografía zapoteca-xicana

Creer dentro de una comunidad transnacional puede llegar a ser una experiencia diferenciada dependiendo de si se es hombre o mujer. La construcción social del género masculino y femenino en las comunidades zapotecas incluye roles y expectativas específicamente marcadas, las cuales, muchas veces se espera sean cumplidos.

Los integrantes jóvenes de estas comunidades, sin embargo, comienzan a colocarse dentro de una postura crítica frente a las expectativas sociales asociadas al género con el que se identifican o se les identifica. Algunas veces manteniéndose distantes de los estereotipos y construcciones que sobre ellos se generan cuando se es hombre o mujer. Para las mujeres lo anterior resulta, en ocasiones, en una confrontación de perspectivas, imaginarios y aprendizajes, sobre todo cuando ellas se encuentran interactuando en una sociedad que permite proyectar sus vidas más allá de los roles sociales vinculados a lo femenino, como el ser madres o cuidadoras.

Si bien, dentro de la comunidad indígena transnacional oaxaqueña existen ya debates en torno a la igualdad de género y la necesidad de realizar cambios que beneficien a las integrantes femeninas, esto se da a diferentes escalas y niveles dependiendo del grado de interacción y compromiso colectivo respecto al tema. Pese a lo anterior, existen mujeres jóvenes que deciden hacer de su experiencia con respecto al tema del género y sus vivencias una forma de expresar sus críticas con aquello que les resulta necesario señalar por oponerse con sus perspectivas y aspiraciones de vida.

Estefanía García Bautista es una mujer de 24 años de edad, soltera, trilingüe (zapoteco, inglés y español), zapoteca originaria de Santa Ana del Valle, Oaxaca, la mayor de tres hermanos. Junto con su familia emigró a E.U. en el año 2000, fecha en la que se instalan en San Bernardino California.

Mi papá y mi mamá se conocieron en Santa Ana del Valle, mi papá a los 18 años se vino para acá y regresaba cada año a visitar su pueblo. Mi mamá viene de una familia panadera, mi abuelito es panadero del pueblo, mi mamá creció haciendo pan y mi papá es el único hijo de su familia, entonces. Bueno ahorita, regresé de Oaxaca y pude entender muchas similitudes de la vida de mi papá cuando era joven y mi vida.

Mi papá a los 18 años se hartó de su familia, empacó sus cosas, dijo “yo no quiero esto” y se fue y vino a Estados Unidos y no mantuvo comunicación con sus papás como por cuatro años y un día regresó, hizo su casa allá, tiene su terreno, luego se casó con mi madre y a las tres años mandó por nosotros y nos venimos para acá. (Estefanía García, entrevista, Los Ángeles, California, 26/08/2018).

Actualmente la situación de migratoria de Estefanía y su familia se ha regulado: ella y sus padres han obtenido su residencia y por otro parte sus dos hermanos nacieron en E.U., por ello mismo ella tiene la oportunidad de viajar al extranjero y visitar a su familia en Oaxaca, lo cual le ha permitido tener experiencias diferenciadas sobre el ser una mujer zapoteca, tanto en California como en Oaxaca, situación que forma parte de su experiencia de ser mujer en una comunidad transnacional.



Imagen 13. Estefanía a la izquierda, acompañada de una amiga. El texto de acompañamiento dice: “Una raíz de Díaz Ordaz y otra de Santa Ana del Valle, pero las dos de una sola Oaxaca, Madre de Madres. A través de fronteras y culturas siempre acompañas a tus hijas”. Al fondo, murales exhibidos de septiembre de 2017 a agosto de 2018 en la Biblioteca Pública de Los Ángeles. Obra del colectivo *Tlacolulokos Activos*. Captura de pantalla tomada de la cuenta de Instagram: *bendita_maldita*.

Estefanía estudió en la *University of California, Riverside*, lugar del que se graduó de teatro, cine y producciones digitales. Lo anterior no es un hecho menor, ella es la segunda mujer en su familia que logró cursar la universidad y concluir sus estudios. Previamente su prima,

quien es una modelo de referencia para ella, lo hizo en la misma universidad, sólo que estudiando ingeniería.

Actualmente Estefanía se dedica a la actuación, escribe poemas y compone canciones, todo desde una perspectiva de género, desde la experiencia propia, generando una crítica a los patrones sociales impuestos por ser mujer y realizando una crítica a las formas de conducción social que se le pretenden imponer o que se esperan de ella.

Durante mis años de colegio me llamó mucho la atención lo que son los derechos de las mujeres y yo siendo una mujer viniendo de un pueblo muy conservador y tradicional, creciendo, no creciendo porque no viví allá pero cada año iba a visitar a mis tías, veía las relaciones de mis amigas y cómo ellas vivían con sus familias, los obstáculos cuando se casaban y cosas así, era mucha opresión y viendo todo esto y a la vez regresando a este país, viendo el privilegio y la libertad que yo como mujer tengo en este país, contrario a mis hermanas, mis primas que vivían allá en México me abrió los ojos y empecé a cuestionar mucho los derechos de las mujeres allá en mi pueblo.

Mucha de mi poesía habla de eso, de historias de mis amigas, de temas muy fuertes, de violencia, de abusos sexuales, violencia doméstica, de muchas cosas, temas muy fuertes. Yo me sentí impotente porque sentí que no podía hacer nada por ellas y me dolía, entonces dije “cómo puedo ayudarlas”, porque en ese tiempo estás en el colegio, no tienes dinero, o sea, tienes tu propia familia aquí en Estados Unidos, tú también estás tratando de salir adelante.

Entonces empecé a escribir, escribía desde chiquita pero escribiendo fue un alivio para mí. De repente un día en la escuela escuché que tenían un noche de poesía, fui y compartí por primera vez mis escrituras personales y viendo la reacción de la gente, especialmente de las mujeres que se identificaban mucho con mis poemas y viendo las emociones que les transmitían mis palabras, ahí es donde me di cuenta: “ah, tengo algo aquí”, esto lo puedo usar como una arma.

Lo que yo hago es escribo poesía para hablar de esos temas de mujeres, pero también para animarlas y darles una esperanza y realmente que ellas sepan que tienen un poder, una voz, que realmente valen, que no nomás crecieron para darles hijos a los esposos, atenderlos y cuidar de la familia; somos magia, realmente creo que si las mujeres no existieran en este planeta nosotros tampoco existiríamos.

Otra de las cosas que hago es escribir música, ésta no la comparto con el público porque ahorita todavía está en proceso de crearla y todavía estoy experimentando en esa área musical. Fundé dos organizaciones en mi colegio, una de teatro para latinos, porque tampoco en mi colegio había mucha representación, el otro fue una organización donde creé una plataforma para artistas, en general gente creativa para compartir su arte, sean visuales, poesía, teatro, lo que sea y también ayudo a la comunidad. (Ibídem).



Imagen 14. Representación de la “Diosa Zapoteca”, en alusión a la fortaleza femenina indígena. Fotografía de Romario García Bautista. Captura de pantalla tomada de la cuenta de Instagram: bendita_maldita.

Bajo el nombre artístico de *Bendita Maldita*, en alusión a la dualidad que suele otorgársele socialmente a la feminidad, según palabras de ella, Estefanía mezcla parte de las narrativas compartidas de las mujeres que desde Oaxaca ha conocido y que en su perspectiva, no cuentan con las mismas libertades que ella goza por haber crecido en E.U. Sin embargo, en su círculo familiar ella tampoco está exenta de padecer esas observaciones y prejuicio. Sus padres, pero principalmente sus abuelos, se han encargado de tener sobre ella lo que considera es una sobreprotección, la cual se desarrollaba durante sus visitas a Santa Ana del Valle:

Ahora, empecé a analizar mi posición como mujer del pueblo, y ahí es cuando yo en el colegio me puse a “rebelar”. Mis abuelitos de la parte de mi papá no me dejaban usar pantalón; todos los domingos íbamos a la iglesia, mi abuelita no me dejaba hablar con cualquier muchacho, siempre me decía “te va a hacer algo, son drogadictos, son criminales”, de hecho hay un dicho en el pueblo que dice: “cuidado si tocas a un hombre porque quedas embarazada”.

Me prohibieron tanto que eso fue creciendo, entonces a los doce años, cuando regresaba ya sabía que no podría salir de la casa, mi abuelita no me dejaba lavar los trastes ni barrer porque decía que me iba a enfermar; era una sobreprotección extrema. Yo llegué a un punto donde me sentí sofocada, atrapada.

En el colegio aprendí de los derechos de las mujeres, cómo el sistema también nos limita mucho y los estereotipos de las sociedad y del machismo. Crecí en un ambiente muy católico, muy conservativo y me fui a hacer todo lo contrario de lo que mis padres querían, me rapé todo un lado de la cabeza, me puse *piercing*, nomás me faltó agarrar un tatuaje; me empecé a rebelar.

Yo uso mucho mi cuerpo como signo de protesta y me di cuenta que al final es mi cuerpo, es mi vida, son mis derechos y yo soy responsable de las consecuencias pero yo voy hacer lo que me dé la gana porque es lo que tengo. Mis papás cuando vieron todo lo que hice se quedaron como preguntándose “qué le está pasando”.

Con mis papás esa transformación fue un poquito más suave pero en el pueblo no, porque hablaba con amigas y les decía, “por qué dejas que tu marido te trate así”, en ese transcurso perdí muchas amigas porque sus papás venían a decirme “ya no quiero que te juntes con mi hija, les metes cosas

en la cabeza”, “no vives en este pueblo para saber cómo las cosas funcionan aquí”, “te crees mucho porque vienes del norte, te crees mucho”. (Ibídem).

El cuerpo como espacio de rebeldía y resistencia que confronta y puede llegar a desestabilizar, afectar o al menos sacudir se coloca en el centro de las acciones que Estefanía desarrolla. Sus “intromisiones” sobre las vidas de sus amigas en Oaxaca se colocan como un punto de inflexión a nivel comunitario; la llegada de una joven proveniente del “norte” se lee en ocasiones como si se tratara de un agente externo que modifica aquello que se asume de forma naturalizada como lo esperado para la población femenina.

Hacer esas denuncias no siempre es sencillo, por ello, la poesía se convierte en el espacio de enunciación creativa, una posibilidad de ejercer su práctica estética por medio de la cual puede intentar aproximarse a sus “hermanas” o al menos expresar lo que percibe y siente sobre las vivencias violencias, físicas o simbólicas, que le ha tocado presenciar

La construcción de la subjetividad femenina de Estefanía, la cual está articulada principalmente con las experiencias sociales estadounidenses, contrasta con sus referentes culturales heredados, a los que está más próxima sus amigas y primas en Oaxaca, por ello la experiencia de vida de Estefanía ha tenido momentos en los que ha tenido que defender su propia perspectiva sobre el ser mujer. Al mismo tiempo, ella es consciente de la distinción que tiene respecto de las mujeres en Oaxaca debido a su lugar de residencia.

Para Estefanía la creación artística se ha vuelto un espacio desde donde explora sus apreciaciones respecto al tema. En los últimos meses ha podido intercambiar sus concepciones al respecto con un sector de jóvenes creativos quienes comparten en Oaxaca y lo oaxaqueño un signo de distinción debido a que son hijos de migrantes procedentes del mencionado estado.

Estos jóvenes, han encontrado dentro del espacio virtual que ofrecen las redes sociales digitales un lugar de encuentro en el que pueden compartir creaciones, intercambiar puntos de vista y realizar recomendaciones e incluso gestionar proyectos colaborativos. Ello, permite observar, en parte, cómo el espacio de encuentro virtual se ha tornado en un catalizador del entendimiento colectivo asociado a la identidad cultural. Los proyectos de estos jóvenes

convergen en un elemento: la vivencia y experiencia de saberse pertenecientes a una comunidad ampliada transnacional. Al respecto Estefanía señala:

La relación que tengo con la juventud de los oaxaqueños que están acá, apenas en el principio de este año comencé a conocer más muchachos y muchachas que son oaxaqueños y nos encontramos por redes sociales como Instagram, yo les mandaba mensaje y les decía “¡oh, qué genial!, ¿de qué parte de Oaxaca eres?”, así empezamos a hablarnos y conocernos.

Me he dado cuenta que muchos de los oaxaqueños son muy creativos, sean en la música, sean artes visuales, sea teatro, cuando ellos tienen eventos yo trato de ir a apoyarles, apoyarnos, porque cuando yo tengo eventos ellos vienen a apoyarme a mí. Entonces sí hay una relación muy fuerte entre nosotros, aunque no nos conocemos muy bien hay ese amor orgánico y apoyo, el hecho de estar presente demuestra esa hermandad por tu comunidad.

Con la comunidad, con gente que es ya más adulta, yo no he tenido mucha interacción. Sí voy a eventos oaxaqueños, por ejemplo el que pasó en la Guelaguetza, pero realmente conocer a personas que tengan mayor edad que yo, realmente no lo he explorado esa comunidad. Prefiero trabajar con mis amigos porque es una barrera cultural con ellos, la mentalidad de los adultos es muy diferente a la de nosotros. (Ibídem).

La vivencia comunitaria virtual, desde la experiencia de Estefanía, se torna en un espacio de creación, reconocimiento y cohesión por parte de los jóvenes como un sector muy específico de personas que convergen dentro de la categoría de lo oaxaqueño. Desde ahí es posible conocer y conectarse con otras personas que dentro de lo oaxaqueño pueden llegar a reconocer y reconocerse como parte de una comunidad, más allá de las agrupaciones de pueblo u organizaciones de lucha social que aglutinan parte de la representatividad oaxaqueña en E.U.

El espacio virtual se presenta entonces como lugar desde donde la conectividad en línea puede acercar a los jóvenes creadores, críticos, consumidores o expectantes, quienes llegan a entablar relaciones interpersonales con otros jóvenes, quienes conocen y comparten diferentes manifestaciones del ser joven e indígena dentro del contexto de vida transnacional. En ese sentido, más que excluyente, es quizá un espacio limitado y en constante sumatoria.

5.4.1. *Xingona*, un poema cinematográfico

La dimensión identitaria de Estefanía se alimenta de otro referente importante, el de lo chicano. Esta asociación con la lucha política y las acciones históricas del legado cultural de los chicanos, hacen que Estefanía reconozca y legitime este aspecto de su persona. En concreto, las

mujeres pachucas (Imagen 15) son un elemento de distinción que nutren la mirada sobre la necesaria rebeldía femenina.



Imagen 15. Estefanía durante un performance vestida como mujer pachuca. Captura de pantalla tomada de la cuenta de Instagram: bendita_maldita

El contexto chicano y de lo chicano alimenta y articula el discurso de fortaleza femenina de Estefanía al reconocer y agradecer a las mujeres pachucas la fortaleza de atreverse a romper con tabúes y estereotipos de género. En ese sentido, su poema *Xingona* es una alegoría a la fortaleza de la mujer en contraposición a la fuerza masculina, un homenaje a aquellas que se identifican como chicanas en el contexto californiano, de quienes se conciben como mujeres *badass* (rudas) y que por medio del empleo de la “x” en contraposición de la “ch”, articulan la reminiscencia prehispánica del origen náhuatl, el cual se apropian y asumen como propio.

Las mujeres chingonas o *xingonas* son una alegoría de las fortalezas femeninas que Estefanía consagra a través de su poema, escrito en español, para generar un alcance mayor mediante la lengua franca de quienes provienen de países predominantemente hispanohablantes.



Imagen16. Composición gráfica del poema *Xingona*. Captura de pantalla tomada de la cuenta de Facebook: Estefanía García Bautista.

Xingona

Chingón es levantar pesas de 100 kilos con una mano,
 Xingona es levanta un hijo con una palabra.
 Chingón es pelear en la guerra y sobre vivir,
 Xingona es morir a ti misma cada día para verlos crecer.
 Chingón es perdonar a alguien que te hirió,
 Xingona es decidir amar a alguien que una vez te falló.
 Chingón es limpiar las ciudades de criminales,
 Xingona es criar ciudadanos consientes, intelectuales.
 Chingón es tener comida en el bolsillo,
 Xingona es sacrificar tu alimentación por tus chiquillos.
 Chingón es ser empleado de tres diferentes trabajos,
 Xingona es ser sirviente, corriente sin pago monetario.
 Chingón es Adán por ser el primer hijo del padre,
 Xingona es la mujer, porque ese hombre es...
 ¡Hijo de su madre!

Bendita Maldita

Xingona (Imagen 16) es una respuesta a los atributos que se le suelen otorgar a la masculinidad, al chingón, una forma de enunciar el valor y la fortaleza femenina, también una denuncia hacia aquellos sacrificios socialmente desvalorizados realizados por las mujeres, una manera de hacer notar cómo en aquellos elementos del cotidiano de una mujer reside la fortaleza individual que nutre a la colectividad femenina.

El poema es la carta de presentación de Estefanía en los espacios a los cuales es invitada. La relativa universalidad de su contenido le permite generar empatía con las mujeres que han tenido que afrontar las situaciones que describe, pero también con aquellas que en sus palabras son el reflejo de sus madres, abuelas, hermanas, primas o amigas.

Este poema, insignia de Estefanía, es también un proyecto fílmico titulado *Xingona: a cinematographic poem*. En asociación con otros jóvenes creativos de la imagen, el diseño, la producción audiovisual y que además son actores, todos ellos de diferentes orígenes y procedencias, y que se encuentran construyendo lo que consideran es un: “cortometraje poético visual, una oda a la feminidad a través del lenguaje, la cultura y las influencias generacionales”.⁷⁴

Es un trabajo en progreso que no corre prisa, que se construye al ritmo de sus participantes, es un espacio de convergencia de aprendizajes y colaboraciones, es también una forma de compartir con los otros, con el público que accede a esta propuesta, a su proceso creativo, para generar diálogo sobre los productos y avances que se van creando.

Estefanía, si bien tiene una postura crítica de las formas de conducción cultural en determinados aspectos de su comunidad de asociación, no por ello se desliga de su identidad cultural zapoteca. El reconocimiento de su origen y su forma de colocar el cuerpo en el centro de su representación se convierten en las vías por medio de las cuales ella decide asumirse y representarse artísticamente como zapoteca, como mujer indígena, pero también como mujer latina migrante, heredera de las luchas chicanas y transmisora de la sensibilidad y apreciación femenina.

Su ser zapoteca no se niega, ni se oculta, más bien se articula en función de su forma de concebir las relaciones sociales y las luchas femeninas en su búsqueda de lograr una mejor equidad para quienes, en Santa Ana del Valle y California, continúan viviendo las desavenencias en torno a sus costumbres y usos tradicionales que para las mujeres jóvenes que han tenido una

⁷⁴Los avances del trabajo realizado en torno a *Xingona: a cinematographic poem*, se comparten en la *fanpage* que se puede consultar en la siguiente dirección electrónica: <https://www.facebook.com/xingonashortfilm/> [Última consulta realizada el día 19 de agosto de 2019].

experiencia diferente al de sus padres y familiares cercanos, debido al espacio social donde crecieron, y que ya no son aceptados. La poesía, es su vía.

5.5. Efraín, *Eskwilax*. Creatividad zapotec desde *East Los*

Habitualmente se reconoce que en la ciudad de Los Ángeles, California, los espacios de habitabilidad de la comunidad transnacional zapoteca están delimitados en barrios concretos: *Koreatown, South Central, Echo Park, Pico Union*. Al mismo tiempo, éstos son quizá las zonas con mayor presencia zapoteca en el área metropolitana angelina.

Sin embargo, en ocasiones algunos miembros de la comunidad zapoteca se instalan en otras zonas, aparentemente alejados del cotidiano oaxaqueño que se desarrolla en la ciudad. Tal situación propicia que la interacción social se amplié a otros sectores comunitarios que habitan la urbe.

Lo anterior se aproxima a la experiencia de vida que tuvo en su infancia y adolescencia Efraín Martínez a partir de su llegada, junto con su familia, en 1997, año en el que migraron procedentes de San Lucas Quiavini, Tlacolula de Matamoros, Oaxaca, poblado zapoteco de la región de los valles centrales.

Él es un zapoteco, soltero, de 31 años de edad que llegó a E.U. cuando tenía 10 años de edad, hablando zapoteco y español, posteriormente aprendió inglés. Estudió hasta la *High School*, de la cual se graduó e incluso ingresó al *Community College*, sin embargo, por motivos económicos tuvo que dejar sus estudios. Efraín, si bien conoce y reconoce a las comunidades y organizaciones de oaxaqueños existentes en la ciudad de Los Ángeles, California, él no se adscribe a ninguna de ellas, su identidad cultural y sociabilidad comunitaria la restringe al ámbito de lo familiar y privado.

Respecto a su experiencia migratoria, Efraín la rememora como un suceso surgido a partir una invitación hecha por su padre para poder conocer cosas y lugares nuevos, de llegar a ese lugar, California, que se mencionaba en el cotidiano de San Lucas Quiavini, poblado

caracterizado por su tradición migrante, pero también la recuerda en función de la precariedad económica vivida en el ámbito familiar:

Creo que mis papás se vinieron porque allá sentían que no había mucha oportunidad y no la iba a haber, y también como venía gente de Los Ángeles al pueblo y decía “allá hay playas y hay esto”, mi jefe dijo “vamos, yo los llevo para vivan un rato y miren como es allá”. Nos vinimos y llegando vivimos en *West LA*, la gente era muy amigable porque tenían programas donde te enseñaban inglés/español, antes no era tan común eso, que te enseñen. Ahí vivimos un rato y pues desafortunadamente mis jefes se separaron y yo tuve que tomar la carga de quién va a pagar, quién va a ayudar, me tocó porque soy el más grande. (Efraín Martínez, entrevista, Los Ángeles, California, 15/08/2018).

La separación de sus padres derivó en la necesidad de que él tuviera que comenzar a trabajar para asegurar la manutención familiar. Aunado a lo anterior, la adolescencia de Efraín estuvo marcada por la presencia de pandillas, a las que había que esquivar para poder mantenerse al margen.



Imagen 17. Efraín Martínez, 2018. Vista Hermosa Natural Park, Los Ángeles, California.

Sin embargo, también fue un momento en el que pudo configurar su sector de amistadas, el cual convergía en un gusto: la práctica del grafiti, como forma de expresión creativa por medio del cual se sociabilizaba. En voz de Efraín, la *High School* fue el momento de la definición sobre qué orientación darle a la vida:

Aquí donde lo tienes más difícil es en la *High School* porque hay muchas influencias, digamos, aquí hay muchas pandillas, drogas, maestros que te dicen que no puedes, diferentes cosas que como latino pasas como experiencia. Al crecer, en mi círculo de amigos fue lo que nos hizo estar juntos, superado lo negativo. Nosotros nos dedicamos al grafiti. Para nosotros no era nada político, era como “nosotros aquí estamos y existimos y nuestro nombre si lo miras es que aquí estuvimos”, esa era la mentalidad de antes, como identidad.

Es como cuando te haces un zapoteca, es lo mismo allá que miras tú nombre por todos lados y sentías que era una forma de garantizar que sigues vivo, con tus pies en la tierra. Al hacer eso era como estar más conectados, y sí éramos morenos, latinos, salvadoreños, guatemaltecos, toda una mezcla, es lo que nos ponía juntos y nos mantenía fuera de las pandillas, de cosas más pesadas, a esa edad ya había morros en la cárcel por diferentes cosas, por andar haciendo cosas que no deberían.

Nuestro intento no era decir “oh, ¡qué se chingue el presidente, el gobernador o el alcalde de la ciudad!”, lo que era entre nosotros... porque aquí hay gente que pone grafiti político, quieren empezar un movimiento y empiezan a ponerlo por todos lados y eso hace que la influencia crezca. Para nosotros eso no era nuestra intención, nomás era por algo personal, porque cuando mis jefes se separaron eso de morro te afecta psicológicamente, estas como perdido, no quieres ir a la casa pues te vas a la calle, no quieres ir con los pandilleros pues te vas con los que más o menos están en lo mismo, con lo que quieren expresarse de la misma manera. (Ibídem).

La posibilidad de convivencia con un grupo de jóvenes que compartían similitudes en sus trayectos de vida le permitieron a Efraín encontrar un espacio desde donde hacer manifiesta su presencia juvenil, desde donde articular sus rasgos creativos y así demostrarse así mismo que tenía otras posibilidades además de las que el denominador común le ofrecía por su asociación con lo latino.

Por otra parte, para Efraín, la comunidad transnacional oaxaqueña no ha desempeñado un papel trascendental, ni referencial a lo largo de su vida en California; su identidad cultural la ha remitido al espacio familiar en donde la lengua, los alimentos y la comunicación con los familiares que viven en San Lucas Quiavini, principalmente, son los elementos que conforman su ser zapoteco.

Lo anterior sucedió de tal forma debido a que a su llegada a Los Ángeles su familia no se instaló en una zona predominantemente zapoteca u oaxaqueña; las constantes movilidades que ha tenido en el área metropolitana de Los Ángeles, es quizá una forma de comprender su reconocimiento, pero no su permanencia dentro de los espacios comunitarios zapotecos y oaxaqueños:

Viví en las comunidades de *West LA* donde no había mucha gente de Oaxaca, hasta cuando fui a vivir por *Venice*, por esa área, ahí me topé con más gente de Oaxaca y como que ya me sentía más parte de la comunidad, como que estamos en la misma olla. Nos entendíamos, sabíamos de la comida, de las bebidas, en esa área era familiar, no como vivía en *East Hollywood*, ahí vendían puras pupusas, puras cosas centroamericanas, igual conocía a mis vecinos, pero hasta que me fui a ese lado comencé a tratar más gente de Oaxaca. Igual cuando iba a los trabajos de las cocinas, en los cafés, me topaba con más paisanos. Siempre me miraron raro porque yo me llevaba con todo mundo, no excluía a la gente. (Ibídem).

La trayectoria der vida de Efraín está marcada por la convivencia con personas de diferentes procedencias, por la necesidad de incursionar en el mercado laboral a temprana edad, y de conocer a la población oaxaqueña que habita Los Ángeles, en diferentes episodios y momentos, pero no asociándose del todo con ella. Ejemplifica el porqué de ello con la experiencia que viven él y sus hermanas:

La generación de mi hermana, como de 25 años de edad, sabe que tienen oportunidades, pero a la vez no miran sus raíces, como que no están conscientes de dónde vinieron o de donde vinieron sus jefes, como que nada más están mirando que pueden hacer por ellos mismos. Y la generación de mi otra hermana que tiene como 19 años, comienza a cuestionar “de dónde vengo, quién soy”. En mi caso, yo no tuve esa oportunidad de explorar y no tuve la oportunidad de ir a la escuela ni agarrar las oportunidades que tiene mi otra hermana.

Mi hermana de en medio, su generación, está muy enfocada en ellos mismos, ella nació allá y creció aquí, ella se vino como a los 4 años, la más chica, al contrario, comienza a preguntar de dónde somos o por qué hablamos esto. Entiende zapoteco pero no lo habla, la de en medio sí habla pero ni le interesa ni lo de acá ni lo de allá.

Creo que es lo mismo con los otros oaxaqueños que llegaron de mi edad, hicieron lo que tenían que hacer, son los que están mirando por los que vienen, y a los de en medio como que no les interesa ni la cultura de allá ni la cultura de acá, es algo que he observado. (Ibídem).

A través de la experiencia de vida de sus hermanas y la propia, Efraín observa diferencias derivadas del cómo se experimenta en un contexto transnacional la identidad cultural de personas jóvenes. Si bien entre los tres hay al menos cinco años de diferencia en sus edades, y a que han compartido el ámbito de habitabilidad familiar, cada uno de ellos puede contar experiencias distintas: para él no había necesidad de hacer una exploración, se trataba de un elemento dado, para su hermana de en medio es algo sin importancia y de lo cual no era necesario interesarse, y para la menor es un elemento de exploración identitario.

Al parecer, a nivel familiar, tampoco existió una intención de reivindicar, preservar o al menos enunciar la importancia de la identidad cultural. Efraín y sus hermanas resolvieron su

apego o desapego a la herencia zapoteca dependiendo de sus respectivos grados de interés e importancia que le han asignado en sus vidas.

5.5.1. Cafetería colectiva, estudio de grabación y apuesta laboral

Dentro del ámbito laboral, Efraín ha incursionado en el negocio de las cafeterías como barista y preparador de alimentos; de hecho ha administrado dos de ellas, las cuales ha fundado con sus propios recursos y con el apoyo y ayuda de su círculo amistoso. Por otra parte, se describe a sí mismo como impulsor del talento creativo que habita en Los Ángeles y sus alrededores, de aquel que suele pasar desapercibido debido a lo conflictivo que resulta en ocasiones acceder a los circuitos de difusión del talento artístico. Él mismo forma parte de ese talento ya que realiza murales en grafiti y pinta al óleo, además de ser un editor de video.

Personalmente Efraín cree en el apoyo colectivo hacia aquellas personas que como él encuentran en alguna disciplina o ejercicio artístico una forma de transmisión de ideas e inquietudes. De hecho, ha logrado que su cafetería, llamada *Zapotec Café*, se convierta en un espacio en donde es posible dar cabida a quienes desean compartir su labor.

Dentro del café hacemos eventos para traer a otros artistas, un lugar donde se sientan que son bienvenidos. Hay lugares que quieren representar eso pero no lo hacen; yo retomé esa iniciativa y dije “yo voy a tener un lugar en el que todos sean bienvenidos”, y de vez en cuando hacemos eventos, por ejemplo, invitamos un grupo e hicieron un mural adentro del café y mucha gente viene a ver sólo los murales por lo que les inspira o los hace sentir más cerca del vecindario, de *Boyle Heights*, un barrio de muchos chicanos.

Adentro del café grabamos el Show, *La Hora del Eskwilax* [Imagen 18]. De ese llevo tres años haciéndolo, empecé yo pintando, con *spray cans* y una cámara grabándome por una hora, después de eso evolucionó a un show donde se invitan artistas y ellos traen su arte o depende lo que sea su creatividad, son músicos, cantantes, pintores, bailarines y les preguntamos no tanto su profesión sino ellos como personas, porque todo mundo te puede preguntar a qué escuela fuste, tu técnica, si te cae bien el Van Gogh, el Picasso, nosotros nos enfocamos más en las personas, de donde vienen sus papás, la influencia de su arte, que aquí igual, como te dije, hay mucho chicano que quiere encontrar su historial de... por decir, de donde vienen porque ya son segunda, tercera generación.

Saliendo de ahí a veces voy a eventos y pinto en vivo, no les cobro, a veces me invitan a diferentes shows a exhibir, a platicar sobre mi arte. El año pasado hice uno que es de leyendas y animales de la historia de la cultura mexicana, algo así, en la Placita Olvera, y exhibí ahí el famoso *tochtli*, el conejo en la luna y pues conforme voy día a día siempre me encuentro con algo en el camino y uso mi creatividad, hasta para enseñar, uso mis técnicas siempre para que la gente pueda aprender lo que intento enseñarles. (Ibídem).



Imagen 18. Presentación del proyecto *The Eskwilax Hour* en las redes sociales digitales. Captura de pantalla tomada de la cuenta de Instagram: the_eskwilax_hour

*The Eskwilax Hour*⁷⁵, además de ser un show en donde se manifiesta la creatividad del equipo que lo realiza, es también un lugar que nace con el propósito de ser una plataforma desde donde sea posible difundir diferentes proyectos de arte, apoyar espacios de venta y dialogo del talento que no goza de espacios de difusión entre el circuito artístico hegemónico legitimado en Los Ángeles. Es un espacio que se suma a esas topografías alternativas existentes en la ciudad que buscan posicionarse y hacer visibles las representaciones artísticas que generan.

También *The Eskwilax Hour* se ha ido caracterizando como un espacio desde donde es posible interactuar con pares que también desean incursionar en un mercado artístico, en ese sentido, quienes son partícipes del proyecto, son creadores de su propio circuito de movilidad para sus manifestaciones artísticas. Ese beneficio se logra además sin cobro, sin mediar dinero, tan sólo por la buena voluntad de los sujetos.

El proyecto es más de experiencia personal, porque cuando crecí, en diferentes partes de la ciudad, en *West LA*, en donde no hay mucho latino, luego en *East Hollywood*, donde hay puro

⁷⁵ *The Skwylax Hour* cuenta con diferentes espacios de difusión en las redes sociales digitales: Facebook e Instagram. También tiene un canal en YouTube, donde almacena los más de 160 episodios que se han producido. También es un show que se transmite en vivo cada viernes a las 16:00, tiempo del pacífico, a través de la página en línea: dromebox.com/theskwylaxhour [Última consulta realizada el día 10 de agosto de 2019].

salvadoreño, luego en *Venice*, donde hay más de Oaxaca, luego *Mid City*, donde ya no hay tanta gente latina, y en ningún lado había algún lugar al que yo pudiera ir sin sentirme como un extraño, o raro, llegar, expresar y decir quiero poner mi arte o quiero aprender a dibujar. Hace quince años eso yo no lo encontré, entonces cuando empecé con el café, el show, dije esto es necesario, porque usualmente para ir a un show necesitas llenar papeleo y así te avisan si vas a poder y o no, luego uno como latino se intimida y dice “yo pa’ qué le voy a intentar si me van a decir que no”, en cambio en mi show lo único que se requiere es que la gente quiera ir y quiera expresarse y quiera compartir su historia con nosotros, no es como si vas a los estudios grandes y miras que hay una línea grandísima que tal vez te dejen entrar o no a lo que estás haciendo. Aquí en Los Ángeles hay mucha creatividad, desde el que hace *graffiti* hasta el que hace arte fino y en el show hemos conocido de los dos, gente que ya están en sus cuarenta, cincuenta, que llevan años haciéndolo profesionalmente y también conocemos artistas que son muchachos de 18, 19 años que apenas están empezando y su nivel va subiendo. Conociendo más de ciento sesenta personas ves que es una ciudad donde hay mucha variedad, mucha visión, no importa la edad que tengan. (Ibídem).



Imagen 19. Detalle del *Zapotec Café*, 2018. *Boyle Heights*, Los Ángeles, California.

El nombre que Efraín junto con sus amigos decidieron darle a su cafetería, *Zapotec Café*, fue elegido para provocar curiosidad a las personas, para que se generase una interrogación sobre por qué una cafetería se llama de esa forma y al mismo tiempo para ampliar la presencia de la comunidad zapoteca en un barrio, *Boyle Heights*, que no necesariamente cuenta con una significativa población procedente de Oaxaca:

Quise ir al *College*, sí entré y todo a pesar de no tener papeles, la verdad aquí si hay mucha oportunidad. Me pude meter, fui unos semestres pero la carga era mucha la verdad, personalmente; dejé la escuela y dije “tengo qué hacer algo, aprender algo”, ahí fue cuando un amigo me dijo “estoy abriendo un café ¿quieres entrar?, vamos a abrirlo entre todos”. Y sí, entre todos abrimos el café en 2010, se llamaba *Beez Café*, pero entre y no le puse mucha atención porque tenía otros trabajos y pasaron los años, y en 2014 abrí el *Zapotec Café*.

Beez es café en zapoteco, y cuando le cambié el nombre me dijo mi amigo, “hay que cambiarle el nombre para que haga a la gente pensar, que en estos días le hagan google, qué es un *zapotec*”, y le dije ¡simón! Pasaron unos meses y la gente empezó a venir y decir, “oh, tú hablas zapoteco”, les decía que sí. Ahí mismo surgió la idea de que compartiera con ellos un poco del lenguaje. Originalmente nací con el zapoteco, luego el español y luego el inglés.

Me dijeron que debería enseñar o compartir, no los tomé muy en serio, ya cuando empezó el negocio a bajar un poco comencé a dar clases, compartir palabras con la gente. Sí vinieron gente de Oaxaca, pero también vino gente de Centroamérica, gente que no pensaba que les daría interés aprender un lenguaje como el zapoteco. (Ibídem).

¿Qué es un *zapotec*? Una pregunta detonante que si bien sirvió como estrategia publicitaria también motivo un interés cultural sobre uno de los aspectos más importantes para Efraín respecto a su identidad cultural: la lengua. Para él, compartir algunas palabras en la variante zapoteca que habla con las personas interesadas que se acercaron a su café a partir de la curiosidad y el interés, son una forma de compartir y expresar su identidad cultural a nivel social.

En la visión de Efraín, es importante poder transmitir a los demás, sobre todo a los jóvenes de las generaciones que lo preceden, que ser oaxaqueño no necesariamente es sinónimo de folclor ni que su origen les determine los oficios que pueden realizar. Para él, ser oaxaqueño, en todo caso, es poder explorar diferentes vetas de oportunidad que se abren a partir del espacio que se habita. De hecho, a su manera, participa en los eventos distintivos de la comunidad oaxaqueña, no vendiendo artesanías, no ofertando comida regional, tampoco bailando o tocando algún instrumento, sino compartiendo su experiencia, acercándose a quien desee charlar sobre los proyectos que desarrolla:

Pues allá en Oaxaca no tengo mucho contacto ya con las personas, nomás hablo con mis abuelos y mis tíos porque muchos del pueblo ya están en Los Ángeles, entonces no hay mucho movimiento, como que el pueblo está sólo. Aquí hacen la fiesta, yo casi no participo porque siempre ando ocupado con cómo hacerle con el show, no es porque no quiera.

El año pasado fuimos parte de la Guelaguetza. Un amigo tenía un local y fuimos, andábamos con los chavos explicándoles... cómo estamos con el show, nos tocó platicar con los más jóvenes y les decíamos que no solamente pueden hacer una cosa así como oaxaqueños, porque acá dicen que los oaxaqueños trabajan en la pura cocina o jardinero, así, y entonces estábamos enseñándoles fotos del estudio con las cámaras, las luces, tratando de darles otra visión, de que ellos también pueden meterse al mundo del entretenimiento y no porque son de Oaxaca tienen que esconderse detrás de la cámara, también pueden estar al frente de la cámara. Cositas así son las que hago para estar involucrado.

Los chavos se acercaban, porque como ellos ya son primera generación, como que entienden que hay más oportunidad comparada de donde vienen sus papás. (Ibídem).



Imagen 20. Efraín posa junto a un fragmento del mural *Visibilizando el Lenguaje: Oaxaca en LA*, del colectivo artístico *Tlacolulokos Activos* montado en la Biblioteca Pública de Los Ángeles. Coincidentemente iba vestido igual que el niño que aparece en el mural. Captura de pantalla tomada de la cuenta de Instagram: [the_eskwilax_hour](#)

Oaxaca y lo oaxaqueño se crea y recrea a partir de lo que se tiene enfrente, del bagaje heredado, pero también en sintonía con lo que California le ofrece a Efraín. La representación de sí mismo (Imagen 20), vestido como *homeboy*, escuchando *beats* de *hip-hop*, pintando representaciones mexicas, asumiendo la latinidad, tatuándose “Oaxaca” en el brazo y apoyando la diversidad del talento creativo de la ciudad, constituyen el quehacer estético que Efraín ejerce, el cual se configura a partir de la sumatoria de los imaginarios que de lo zapoteco y lo oaxaqueño se gesta desde la urbe angelina.

Efraín no se conforma, pretende hacer eco en aquellos que ahora, siendo jóvenes, se encuentran en búsqueda de hallar oportunidades de trascender más allá de los estereotipos asociados a su origen, por ello, la motivación es constante, y el trabajo es tan solo una vía de generarlo. En sus palabras, se trata en todo caso de mantenerse aprendiendo y proponiendo:

Hago animación, comedia, porque quiero poner un ejemplo de que no por ser oaxaqueño sólo voy a pintar alebrijes porque es lo que pintan los oaxaqueños. No me gusta el estereotipo, de que “oh, va a pintar un cactus”; no. Uno como persona tiene la habilidad de hacer lo que quiere reproducir.

Como cuando fuimos a la Guelaguetza, éramos los únicos que estábamos promoviendo videografía a la comunidad, los demás pues eran tlayudas, comida, alebrijes, cosas. Les enseñamos a los chavos cosas que hace un director, un productor, cosas que aprendimos en el estudio, porque los dueños del estudio sí fueron a la escuela, yo nomas aprendí un poco, y es lo

bueno de tener mente abierta y querer aprender, aunque a mi edad ya muchos no lo hacen. Yo mientras más me enseñen mejor. (Ibídem).

En el caso de Efraín observamos una operatividad de la práctica estética en la que un show sin un aparente sentido temático se convierte en el escaparate de diálogo entre diferentes manifestaciones artísticas que viven relativamente en fuera de los circuitos hegemónicos del arte en Los Ángeles. El intercambio dialógico que pueden llegar a establecer se constituye como la base del entendimiento estético en el que confluyen diferentes aspectos de la cultura que nutre a L.A., la ciudad que habitan.

Por otra parte, el distanciamiento de Efraín con la comunidad oaxaqueña no significa que él no lo incorporé dentro de sus reflexiones y creaciones. En todo caso aboga y trabaja para que lo oaxaqueño y zapoteco no sea sinónimo de folclor, mediante la presentación de su quehacer laborar y creativo en el espacio oaxaqueño en Los Ángeles por antonomasia: La Guelaguetza.

Ser un creativo visual que se preocupa por abrir espacios de diálogo, en el que los ejercicios artísticos y creativos son pretextos para nutrir la experiencia de vida en un espacio cosmopolita, hacen de la labor realizada por Efraín una vía a través de la cual se está abriendo una brecha para que la comunidad oaxaqueña tenga una apertura a conocer novedosos ejercicios de manifestaciones de la identidad cultural, al tiempo que amplía la topografía que del quehacer zapoteco y oaxaqueño se tiene en Los Ángeles.

5.6. Isaí. Empresario promotor de lo oaxaqueño

La visibilidad de lo oaxaqueño en Los Ángeles, California, tiene en el comercio un elemento importante que le permite marcar su presencia en el conglomerado cosmopolita de la urbe. El potencial de movilidad de lo que podría ser concebido como una especie de “marca Oaxaca” que englobe aspectos de representatividad, folclor, cultura y comunidad, convergen en el imaginario de quienes exploran la dimensión de la representatividad comercial oaxaqueña en esa ciudad.

Isaí Pazos es un zapoteco de 34 años de edad, trilingüe (inglés, zapoteco y español, originario de la comunidad de Villa de Hidalgo, Yalalag, ubicada en la Sierra Juárez de Oaxaca. Fue migrado por sus padres a la ciudad de Los Ángeles cuando tenía cuatro años de edad, lugar en el que ha vivido desde entonces, también es graduado en criminalística por la *Cal State University, Los Angeles*, no ejerce como criminalista, a pesar de que su intención siempre fue hacerlo.

Él se define a sí mismo como empresario y asesor de diferentes organizaciones folclóricas y civiles que fomentan la participación social de las comunidades inmigrantes en el área del sur de California. Actualmente es el presidente de la Organización Regional de Oaxaca (ORO), la cual se ha encargado de organizar por 33 años consecutivos la Guelaguetza en Los Ángeles, la más representativa, quizá, fuera de Oaxaca.

Es hijo único de un matrimonio de comerciantes retirados quienes inculcaron a Isaí una mentalidad de trabajo duro. Su familia cuenta con una trayectoria migratoria constante, lo cual les permitió ser residentes en un primer momento y posteriormente ciudadanos estadounidenses, situación similar vivida por Isaí. Al respecto comparte:

Mi abuelo llegó a Estados Unidos como granjero, bueno, como... bracero. En aquel tiempo recuerdo que mi abuelo nos contaba que llegaron al pueblo a invitarlo a que viniera aquí a California específicamente y en aquellos tiempos daban permisos, cuenta mi abuelo. Luego él invitó a mis papás; le dieron a mi abuelo su permiso de residencia y le dieron la opción de agregar a mis papás, pero ellos llegaron como indocumentados.

Al ser indocumentados, los invitan a ser residentes, su idea era venir por dos años, pero regresan por mí; ello fue arriesgando su residencia porque yo regresé indocumentado. Ya luego no quisieron regresar a Oaxaca porque se les hacía más fácil hacer dinero aquí en Estados Unidos. En esos años ellos empezaron a crear un negocio y mis papás siempre han sido empresarios de negocios y hasta ahora vemos que es algo positivo para ellos. Ahorita mis papás ya están jubilados y han sido padres duros para el estudio, me decían “si quieres hacer algo en la vida, estudia”.

Yo desde chico quería trabajar, empecé a trabajar a los 14 años, pero no me dejaban. Un ejemplo de cómo son mis papás es que me han enseñado a valorar lo que tengo a partir del esfuerzo para obtenerlo; mi primer carro yo me lo compré, y ellos me dieron la sorpresa de que ellos lo pagaron. Esos son mis papás. (Isaí Pazos, entrevista, Los Ángeles, California, 25/08/2018).

Desde pequeño a Isaí se le inculcó ser emprendedor, trabajar duro y obtener satisfacciones a partir del esfuerzo propio. También se le forjó dentro de la dimensión cultural

oaxaqueña por medio de la danza tradicional y la música, las cuales practica desde su infancia. Éstas prácticas fueron una puerta de entrada para conocer y adentrarse a las organizaciones de oaxaqueños en California y sus comunidades, y explorar la diversidad cultural oaxaqueña que se desarrolla en Los Ángeles:

En mi persona, mis padres me inculcaron muy chico lo que es el baile, a mí me involucraron desde los tres años; ya a la edad de los seis me metí a la música. Hasta los 20 años siempre tenía a la música y el baile juntos.

Para mí la cultura siempre ha sido muy importante, cuando estaba chico era como un pasatiempo, porque me llevaban a los ensayos y aprendía. Algo que veo ahora es que los bailes que aprendí fueron porque mis padres me llevaban a las comunidades, en esos años era ir de vacaciones pero al mismo tiempo aprender de esa comunidad. Aquí en Los Ángeles me metí a un grupo folclórico y pues también me enseñaron pero en ese tiempo no pensaba en lo que había aprendido, sino después valoré lo aprendido, así fue cuando me involucré más con las organizaciones, aunque ya lo hacía a través del baile. (Ibídem).

En su infancia y adolescencia, la sociabilidad de Isaí estuvo marcada por la práctica de la danza y la música, elementos intrínsecos de quienes crecen próximos a las comunidades transnacionales que se organizan en torno a estructuras organizacionales que, dependiendo de sus propósitos se encargan de realizar fiestas cívicas y/o patronales, recaudar fondos para un propósito en específico o hermanar comunidades de oaxaqueños migrantes.

Tal escenario fue justo donde Isaí menciona haber crecido, conocido y observado, al grado que hoy en día se encuentra involucrado en al menos dos de estas organizaciones: Consejo de Federaciones Mexicanas en Norteamérica (COFEME) y ORO; desde el año 2014 es el presidente de ésta última, organización sin fines de lucro fundada en el año 1988 en Los Ángeles, California.⁷⁶ También es el tesorero de COFEME, organización que agrupa diferentes grupos de inmigrantes de origen mexicano y cuyo trabajo es hacer énfasis en el desarrollo de programas de capacitación, liderazgo y beneficios en áreas de educación, salud, participación cívica y desarrollo binacional.⁷⁷

⁷⁶ A decir de ORO, ésta nace con el propósito de preservar y fomentar la cultura indígena de Oaxaca. A lo largo del año llevan a cabo diferentes actividades culturales y folclóricas destacando la realización de la Guelaguetza que en el año 2018 celebró su edición número XXXII. Información consultada en la página electrónica de ORO: <http://www.guelaguetzaoro.com/aboutus.html> [Última consulta realizada el día 19 de agosto de 2019].

⁷⁷ Información consultada en el siguiente enlace electrónico: <https://www.cofem.org/about-us-es> [Última consulta realizada el día 19 de agosto de 2019].

La trayectoria de Isaí, en los últimos años, también ha estado marcada por la participación activa en espacios donde se puede realizar un ejercicio cívico y ciudadano en favor de las comunidades que representa, y con las cuales se siente identificado, en este caso, la de los oaxaqueños y migrantes de origen “latino”.

La proyección de su personalidad y liderazgo le han permitido formar parte de las organizaciones en puestos de dirección, con lo cual, se puede observar a Isaí como un hombre joven que se ha sumado a las formas organizativas de las comunidades transnacionales, al tiempo que combina ello con un elemento importante, la proyección de lo que él denomina “la cultura oaxaqueña”, a través de lo cual, considera, se preservan tradiciones y se evidencia la presencia oaxaqueña dentro de la ciudad de Los Ángeles:

Hace unos años atrás, como ya estaba involucrado en la parte cultural con los bailes, iniciaron otra organización que era FOCOICA [Federación Oaxaqueña de Comunidades Indígenas en California], la federación de oaxaqueños, y en aquel tiempo yo era un chavo que iba a escuchar, ya después me invitaron a ser secretario de la organización, me involucré y me empezó a gustar. Al terminar con FOCOICA, me invitan a ser secretario de ORO [Organización Regional de Oaxaca] y de ahí tuve la oportunidad de ser presidente. Fue una oportunidad positiva porque los dirigentes que han participado siempre han sido mayores, y yo siendo joven me eligieron.

Hubo gente que no me tomaba en muy serio, yo diría que el problema que tuve como presidente de la organización fue hacer que los grupos, las bandas y otros estados creyeran que la organización podían hacerla los jóvenes, y gracias a que el equipo de la mesa directiva me apoyó se hicieron realidad las cosas.

Siempre he ayudado a la gente, me he involucrado en organizaciones como voluntario, en iglesias, organizaciones sin fines de lucro, donaba mi tiempo, especialmente en los meses de septiembre a diciembre. Trabajar con la comunidad lo traía desde los 12 años.

Con la comunidad oaxaqueña es muy diferente porque ahí encontré quién realmente soy, cuando digo eso es porque al participar y organizar estos eventos me doy cuenta de que tenía la potencia de hacer muchas cosas más. Y por estar de metiche me eligieron de vicepresidente de la Confederación de Federaciones Mexicanas, pero decliné y me fui de tesorero, entonces esa también esa es otra función que tengo y siempre he sido activo. (Ibídem).

Su labor de voluntariado y apoyo a diferentes organizaciones lo combina con su empresa de software, lo cual le permite sortear sus necesidades económicas. Aunque su principal proyecto ha sido el lograr que la comunidad oaxaqueña trascienda en la ciudad de Los Ángeles, por ello Isaí se ha encargado de configurar parte de la imagen y representatividad pública de lo que significa ser oaxaqueño en Los Ángeles.

Lo anterior, es un proyecto ambicioso que como resultado ha convergido en la constante búsqueda de apoyos del gobierno de la ciudad, diferentes cabildeos con los concejales locales y autoridades de Oaxaca, así como con las organizaciones de oaxaqueños en Los Ángeles y otros condados de California para obtener el reconocimiento del corredor oaxaqueño, un espacio legitimado por las autoridades de la ciudad en el que se aglutinen diferentes espacios comerciales asociados a lo oaxaqueño: *Oaxacatown*.

5.6.1. La Guelaguetza y *Oaxacatown*, visibilidades comerciales

La práctica estética que Isaí desarrolla se enfoca en generar una manifestación folclórica de lo oaxaqueño por medio de la organización de la fiesta de la Guelaguetza en la ciudad de Los Ángeles (Imagen 21). A través de la coordinación de la celebración y su preparación a lo largo del año, Isaí nutre una perspectiva que suma a las tradiciones y costumbres provenientes de los diferentes pueblos oaxaqueños, las dinámicas sociales de las comunidades transnacionales que residen en California, aquella que desde esa territorialidad configura a Oaxaca a partir de sus propias necesidades y realidades.



Imagen 21. Isaí Pazos recibe un reconocimiento por su labor como organizador y promotor de la Guelaguetza de Los Ángeles. *Lincoln Park*, Los Ángeles, California, 2018.

Folclor, cultural, comercio y relaciones de corte político convergen en el imaginario que conduce a Isaí a ofrecer, junto con el equipo que organiza las actividades, una representación transnacional de Oaxaca y lo oaxaqueño en la fiesta más legitimada tanto en México como en Estados Unidos. El ejercicio estético en este caso se enfoca en la recreación de una festividad legitimada desde México, pero con el añadido de que en California involucra no sólo a adultos sino que suma a niños y se realiza de forma gratuita.

La Guelaguetza de Los Ángeles se asume como la más antigua en California. En la actualidad cuenta con el apoyo y patrocinio de entidades como el *California Arts Council*, *Los Angeles County Arts Commission*, *Department of Cultural Affairs*, *City of Los Angeles*, la Secretaría de Relaciones Exteriores y el Gobierno del Estado de Oaxaca, entre otros, es decir, se trata de un evento legitimado, respaldado y apoyado por instancias gubernamentales tanto de México como de los E.U. Es quizá el evento hegemónico de cultura y representatividad de Oaxaca y lo Oaxaqueño, no sólo en California, sino en los E.U. En la narrativa de Isaí, ORO es la organización que se ha encargado de darle el impulso que hoy día tiene. Al respecto señala:

Todo inicio con el deporte del basquetbol más de 30 años atrás. Antes se hacía con un convivio en el que bailan unas cuantas parejas, y era un convivio nada más, de ahí surge la idea de hacer una Guelaguetza. Así empieza y nace la Guelaguetza, pero la meta no era difundir la cultura, sino participar en un evento deportivo, tener una banda en los intermedios y que unas parejas estuvieran bailando.

La Guelaguetza es un evento muy grande, atrae entre 10 mil y 15 mil personas, es la primera que se hizo en Estados Unidos. Al estar en un evento muy grande a veces es importante saber que no puedes jugar al tener esta función, o sea, no puedes hacer las cosas “a la ahí se va”, tienes que organizarte muy bien y creo que tiene que ver cuando estaban dentro mis papás siempre iba a las reuniones, era el chamaco que iba y no jugaba, se sentaba a escuchar, aunque no entendiera por qué se peleaban. (Ibídem).

Es, en sentido estricto, la Guelaguetza de Los Ángeles es una festividad legitimada tanto en California como en Oaxaca, la cual también goza de la aprobación de la comunidad. Es también una marca registrada en California, un elemento que a decir de Isaí, se tornó necesario debido a las intenciones de querer apropiarse del nombre por parte de un tercero “ajeno a la comunidad”:

Ha habido empresas grandes que nos han pedido colaborar con la Guelaguetza, pero no queremos entregarla, porque nos ha costado mucho, también ha costado mantener el nombre Guelaguetza

comunitario. Años atrás ha habido empresarios, no oaxaqueños, que hicieron Guelaguetza con fines de lucrar y eso nos afectó hace cinco años porque llegó un empresario que quiso hacer guelaguetzas en todo California, pero boicotearon los oaxaqueños esas guelaguetzas.

Fue cuando sale mi idea de patentar el nombre Guelaguetza, la mesa dijo que excelente. En aquel entonces Rufino Domínguez nos dijo que nos apoyaba, también se habló con el gobernador oaxaqueño Gabino Cué, y nos dijo que estaba bien. Pero no sabíamos que había otra organización no oaxaqueña que estaba patentando el nombre.

De ahí fui a Santa Rosa, porque era la Guelaguetza de allá, les planteé la idea, me dijeron que bien, Santa Cruz y San José dijeron que lo verían, San Diego no estaba interesado, Santa María no se interesó, Bakersfield menos. Entonces en noviembre la abogada pide documentos donde se argumente que se inició años atrás la Guelaguetza, fue una caja de información.

Si no fuera por esa inquietud, no podríamos usar el nombre Guelaguetza los oaxaqueños. Estamos en la situación de que el nombre no es de ORO, es de la comunidad. (Ibídem).

Guelaguetza, una marca registrada en E.U., como estrategia de salvaguarda de un bien que se asume exclusivo de los oaxaqueños forma parte de las formas que Isaí ha implementado para, desde su perspectiva, salvaguardar y asegurar que quede dentro de la comunidad la fiesta más representativa de lo oaxaqueño.

Sin embargo, la patente, con validez dentro de E.U., salió a nombre de Isaí, es decir, él se ha otorgado la protección de un bien común, lo cual por una parte garantiza que el nombre no sea explotado por agentes externos a la comunidad, y por el otro, la festividad dependerá de él para su continuidad.

Aunado a lo anterior, en la visión de Isaí, es importante poder otorgarle un reconocimiento a la comunidad de oaxaqueños por medio de la petición a la alcaldía de la ciudad del establecimiento del Corredor Oaxaqueño, es decir, de establecer un corredor comercial que le otorgue legitimidad a una zona que a través de los últimos años se ha ido poblando de locales comerciales dominados por personas procedentes de Oaxaca.

Oaxacatown, como también se le denomina al proyecto, ha sido una iniciativa que desde el año 2012 ha estado en la mira de un sector de empresarios oaxaqueños.⁷⁸ Isaí retoma el proyecto, y a decir de él falta poco para concretar la propuesta:

⁷⁸ El diario angelino *La Opinión* publicó en diciembre de 2012 la siguiente nota sobre el proyecto: <https://laopinion.com/2012/12/03/proponen-oaxacatown/> [Última consulta realizada el día 19 de agosto de 2019].

Sobre *Pico Boulevard* existen setenta negocios oaxaqueños desde la *Crenshaw*, hasta la *West Vermont*. 35 negocios tienen el nombre de Oaxaca y los demás no, porque los dueños no quieren o no dejan que tenga el nombre “México”, “Oaxaca” o “Latino”, si no nomás, por ejemplo “*Rosita’s Bakery*”.

Hace siete años se da la iniciativa de presentar un documento para someterlo a la ciudad, el del corredor oaxaqueño, a través de ORO. En ese tiempo existían 67 negocios, pero no nos dimos cuenta que existía esa cantidad, cuando se somete el documento, pero varios dijeron, nosotros también queremos hacer un corredor, pero implica recolectar firmas, hablar con los negocios, ir a la ciudad, es un proceso largo.

El corredor tiene el fin de tener un pedacito de Oaxaca en esta ciudad, el que oaxaqueños que quieran un negocio lo hagan en este pedacito, la idea es tener un *China Town* poro versión oaxaqueña, *Oaxaca Town*.

Hace cinco años, el presidente del concilio nos dijo que recolectáramos firmas casa por casa, desde la Victoria, hasta la *Benlow*. Todos los negocios han pensado que íbamos a hacer dinero y no firman, lo que queremos es tener una presentación de Oaxaca, porque según un estudio de la UCLA hay al menos medio millón de oaxaqueños en el condado de Los Ángeles, por eso les explicamos el por qué queremos que firmen.

Recolectamos 700 firmas, y se piden todos los datos personales. Un empresario nos dijo que nos parasemos en un mercado para recolectar más, pero pedir una firma era difícil, lo que no nos dieron ni una fueron los griegos, porque esta es una zona griega, *Country Club* le llaman.

Digamos que ahorita estamos al 85% del proyecto, estamos esperando que llegue nuestro número a la mesa de concilio y que los 15 votos de los distritos nos aprueben. Al aprobarse se hace una inauguración, pero depende de dónde nos lo den, porque ahorita estamos estancados con los griegos, y los entiendo porque años atrás era de puros griegos pero la gente latina poco a poco lo empezó a tomar. (Ibídem).

Ese “pedacito de Oaxaca” significaría por una parte ceder por parte de la comunidad griega lo que se conoce como su barrio dentro de la ciudad de Los Ángeles, por la otra, una intención de agrupar y obtener por parte de la misma ciudad un reconocimiento oficial de una presencia poblacional en aumento. La mezcla de una perspectiva empresarial y comercial junto con la reivindicación de las prácticas folclóricas de lo oaxaqueño genera una manera peculiar de representación dentro de la cual existe una intención de querer legitimar la presencia oaxaqueña en la ciudad.

Isaí es también un zapoteco que mediante las diferentes actividades que realiza en los distintos espacios donde tiene una presencia, logra colocar en la mesa de discusión la inclusión de su comunidad de origen, otorgándole una mirada empresarial a las acciones que realiza. Con lo anterior, más que lograr darle continuidad a su identidad cultural asociada a lo zapoteco, logra ampliar el espectro de los imaginarios que sobre los oaxaqueños se tienen, dentro de un amplio espectro de una sociedad capitalista.

La Guelaguetza y Oaxacatown son dos ejemplos de cómo las topografías de lo oaxaqueño en Los ángeles están en un momento de acceder a los reconocimientos necesarios por parte de las instituciones gubernamentales de México y E.U. Al acceder a esos reconocimientos se da un paso a una legitimidad que conduce a convertir en hegemónicas las diferentes actividades derivadas de dicha concesión.

La comercialización de un aspecto de la identidad cultural de un sector de la población integrante de la comunidad oaxaqueña en California nos habla también de las dinámicas sociales que dentro de E.U. ha encontrado la vida transnacional, en donde la competencia económica se combate también a través de la legitimidad de un corredor comercial y los intentos de apropiación cultural realizados por agentes considerados externos de la comunidad oaxaqueña son respondidos con patentes. En todo caso, será importante conocer a futuro en qué deriva el “Festival Guelaguetza™ ORO” en los años venideros, tras haber logrado patentar, a nombre de la comunidad, una denominación colectiva.

5.7. Luis Antonio. Activismo indígena descolonial y poesía política

Luis Antonio López Reséndiz es un mixteco bilingüe (español e inglés) de 25 años de edad. Nació en la ciudad de Tijuana Baja California, en la colonia Obrera, Tercera Sección, lugar paradigmático de la habitabilidad mixteca oaxaqueña en dicha ciudad fronteriza. Allí vivió los primeros doce años de su vida junto con sus dos hermanos menores, su padre, madre y demás familiares procedentes de San Jerónimo del Progreso, Oaxaca, municipio ubicado en la región mixteca.

Su familia es de clase trabajadora, su padre y tíos son jardineros y trabajadores de la construcción, su abuela es artesana y oferta sus artesanías en el centro de la ciudad Tijuana y en la zona de Playas de Tijuana. Luis y sus hermanos aprendieron estos oficios desde chicos; para él son un recordatorio de su origen y de las múltiples labores que desarrollan las comunidades migrantes para obtener su sustento.

La trayectoria de vida de Luis está marcada por un suceso trascendental: la migración. En su caso en particular, es posible decir que esto no pudo haber sido de otra forma. Luis fue criado y socializado sabiendo que en algún momento determinado tendría que cruzar la línea fronteriza y comenzar a desarrollar su vida “del otro lado”. Dos instituciones fueron clave para ello, por un lado la familia, que cuenta con integrantes en San Diego, California y Tijuana, Baja California, es decir, son una familia transfronteriza con dinámicas de cruce y movilidad.

Por la otra, la escuela primaria a la que acudió, Primaria Intercultural Bilingüe Juan José de los Reyes “El Pípila”, ubicada en la colonia Obrera, la cual cuenta con un modelo educativo intercultural dirigido a la población indígena, que intercala enseñanzas y aprendizajes con un enfoque en la cultura y tradición de la región de origen, en este caso, la mixteca oaxaqueña.

Luis y sus compañeros de escuela aprendieron por vía de sus maestras y maestros, además de cantar el himno nacional mexicano en mixteco, el valor de la identidad cultural y saber representar dignamente sus orígenes. También se les educó para prepararse cuando, eventualmente, realizasen el cruce fronterizo, situación muy común para los miembros de la comunidad mixteca en Tijuana:

La Pípila, la escuela donde yo fui en Tijuana, una escuela bilingüe, es donde te empiezan a contar la historia un poco diferente; es una primaria. Ahí los maestros la mitad son mixtecos y la otra mitad son lo que nosotros los mixtecos les llamamos *naha*, mestizos pues. Siempre nos dijeron “ustedes son San Jerónimo, ustedes son mixtecos. A donde quiera que vayan ustedes se presentan como de San Jerónimo”, siempre nos dijeron eso desde niños. La Pípila es muy importante para mí porque ahí nos enseñaron que no nos debemos sentir avergonzados de quienes somos.

Me gradué de La Pípila y me vine como al mes a los Estados Unidos. Un día mi papá nos levantó en la madrugada y nos dijo, “vámonos, se van al otro lado”. (Luis Antonio López Reséndiz, entrevista, Los Ángeles, California, 14/08/2019).

Creer sabiendo que en cualquier momento iniciaría su vida al otro lado creó en Luis Antonio aspiraciones tendientes a buscar el respeto por la vía que fuera. También era consciente de que su principal motivo para migrar era continuar con la tendencia de ser trabajador al igual que su padre y tíos. De alguna forma esos recordatorios constantes hechos en “La Pípila” de saber quién era y siempre estar orgulloso de ello se entremezclaban con el choque cultural que significó pasar de la Colonia Obrera en Tijuana al Sureste del condado de San Diego, California:

Cuando llegamos nosotros nos metimos a trabajar con mi papá en la construcción o con mis tíos en la jardinería. Es lo que sabemos hacer. En San Diego era puro trabajar. Inicialmente vinimos a trabajar, para eso migramos, pero ya que llego a la escuela y después que me gradúo en la *High School* me voy a querer enlistar al ejército, me quería meter en los marinos.

Eso viene, pensándolo bien, por la necesidad de tener poder, si nunca tuvimos poder en México, tener un arma o trabajar para una agencia de gobierno nos iba a dar un tipo de respeto que nunca habíamos tenido y pues toda mi generación, mis primos, todos queríamos hacer lo mismo. Un primo se fue a la *Army*, otro está estudiando para ser trabajador en el *Homeland Security*. Siempre hay la idea de que un arma nos iba a dar poder e iba acabar con el racismo, con todo lo que habíamos pasado e íbamos a tener respeto.

Yo me gradúo de la *High School* en donde todos los estudiantes son migrantes también, en las clases de *ESL (English as a Second Language)* todos estudiábamos y pues me voy a enlistarme. Un negro que era el reclutador me dijo “no puedes meterte al ejército porque no tienes papeles. El gobierno de Obama acaba de pasar una iniciativa donde les prohíbe a todos los que no son ciudadanos enlistarse en el ejército”; Obama me salvó, ¿no? [risas], sino ahorita no sé dónde estuviera.

Estaba súper enojado, regresé a mi casa con mi papá a decirle por qué no había nacido en Estados Unidos, le reclamé. Y pues no me quedaba de otra y recuerdo que el reclutador me dijo, “te recomiendo que vayas al colegio, para qué te metes aquí, te va a ir mejor”, me dijo. Tomé el consejo y por eso me fui al *City College*. (Ibídem).

Emprender una carrera militar, pero principalmente buscar las formas de obtener respeto ante el racismo vivido fueron elementos que Luis desarrolló en su adolescencia, no fue el intento de obtener la residencia o ciudadanía, si no, el pensamiento tendiente a generar vías por las cuales satisfacer esa necesidad de respeto que también envolvía a sus primos.

Optar ir a la universidad, concretamente al *City College* de San Diego, no alejó a Luis de sus intenciones de intentar formar parte de un cuerpo con acceso a armas para así poder llegar a generar el respeto que deseaba. En este caso, la historia personal se atravesó nuevamente para orientar su determinación:

Yo me fui al Colegio pensando que iba a estudiar para ser migra. Yo crucé dos veces, la primera vez fue por Tecate, por los cerros y nos perdimos; el camino era de cuatro días y tres noches, empezamos a caminar con muy poca comida, muy poca agua y pues éramos niños, entonces un niño va a tener sed a cada rato, nos acabamos el agua a mitad del día, y nos dijeron, “nombre, les faltan tres días”.

Mi madrastra en ese entonces se espanta y a media noche decidimos no caminar. Veníamos todos, éramos cinco niños, mi papá estaba en San Diego esperándonos. A media noche decidimos que no es posible cruzar, le dijimos al coyote, que es también de mi pueblo, y nos dijo “yo puedo dejar a cualquiera de los que están aquí menos a ustedes porque ustedes son un encargo muy grande”; le dije “pues nos vas a tener que dejar porque no vamos a caminar”. Él hace la decisión, veníamos un grupo como de 30 personas y nos dijo “ya están en Estados Unidos, solamente tenemos que rodear porque no podemos cruzar derecho. Si van abajo ahí hay unos ranchos, igual

los rancheros les van a dar *raite* a un *Seven Eleven* o le van hablar a la migra, pero si siguen caminando en frente hay una estación de migras, van a dar con ellos.

Decidimos regresar a ver si encontrábamos a los rancheros en la mañana siguiente pero en la punta del cerro se miraba un carro y era la migra, le hablamos y nos llevaron con un montón de sed y hambre nos regresaron. Por eso yo quería ser migra porque ellos nos habían rescatado del desierto. (Ibídem).

En el tránsito para entrar a la universidad también fue importante tratar de iniciar un proceso de residencia para Luis y con ello lograr regularizar su estancia en el país. La situación, en parte era necesaria, debido a que al crecer comienzan a surgir las complicaciones cuando se elige ser estudiante y pretender insertarse en la economía formal.

Para ello, además de los estudios universitarios, Luis debía comenzar a involucrarse en espacios de ayuda social para su comunidad y evidenciar su compromiso con la sociedad, es decir, demostrar que podría ser un ciudadano ejemplar y con ello quizá calificar para una regulación migratoria:

Cuando tenía 18 años, mi papá aplicó para mi residencia en Estados Unidos; cuando uno aplica para residencia o cualquier cosa que tenga que ver con el gobierno de EU la recomendación es que uno tiene que ser un buen ciudadano. La abogada de migración con la que estábamos llevando el caso me dijo “tú eres un ciudadano común y corriente”, lo que quería decir que yo no estaba involucrado en nada, entonces me dijo, “te recomiendo para que resaltes ante los ojos de migración que te involucres en algo”, ella me recomendó una iglesia para hacerme un ciudadano ejemplar, alguien a quien el gobierno va a querer darle su ciudadanía.

Yo empiezo a buscar cosas que me interesen, en ese entonces apenas acababa de ingresar al colegio comunitario de San Diego, el *San Diego Community College*, en el *Downtown*, y mi primera clase fue el con el profesor Enrique Dávalos, del Departamento de Estudios Chicanos. El profe, el compa, es un activista muy reconocido allá en la frontera, ha estado muy involucrado en la lucha de las maquiladoras, entonces su clase es totalmente diferente a las clases que yo había tomado. Habla de la historia de los movimientos sociales en México y en un punto de la clase él empieza a hablar de los mixtecos en Tijuana, y habló de la migración y organización de los pueblos indígenas; en esta clase fue la primera vez que yo leía la Sexta Declaración de la Selva Lacandona, ya una vez que lees a los zapatistas creo que comienza un proceso de politización.

Le mencioné al profe Dávalos que yo soy mixteco y entonces él como que se volvió loco, me dijo “¡no manches, cómo que eres mixteco y por qué no me habías dicho antes!”. También le dije que quería ser migra y me contestó “¡cómo que quieres ser migra, cabrón!”; así comenzó mi cambio de conciencia. El profe me empezó a trabajar, pero para mí al tener esa necesidad de querer involucrarme y además estar aplicando para mí residencia, pues dije, “seguro que aquí voy a encontrar algo”. Empezó a contarme de los zapatistas, me dio a leer la Sexta Declaración, ya que me empieza a hablar de ello yo quedé clavado, quedé asombrado, yo no sabía, yo nunca había hablado de la historia de los pueblos indígenas en México hasta esa clase en San Diego. (Ibídem).

Al dejar a un lado las intenciones de convertirse en un agente fronterizo y tras escuchar y empezar a conocer de la lucha de los pueblos indígenas de México, Luis Antonio comenzó una etapa de su vida marcada por el activismo político, por la concientización de la condición migrante de él, de su familia y de la comunidad mixteca, pero también por los pueblos oprimidos por el imperialismo en el mundo.

5.7.1. Activismo y poesía, práctica política y consciencia estética

El proceso de politización de Luis Antonio ha estado marcado por el conocimiento de los movimientos indígenas latinoamericanos, los proyectos autonómicos del EZLN y la lucha política y de gobierno del Movimiento al Socialismo (MAS) con Evo Morales en Bolivia. También han influido en él la revolución bolivariana en Venezuela y la lucha por Palestina. Al mismo tiempo supo de la existencia de una organización de oaxaqueños dedicados a la lucha en defensa de los derechos de los migrantes, El Frente Indígena de Organizaciones Binacionales (FIOB):

El profe Dávalos me dijo, “he escuchado de una organización de oaxaqueños, deberías buscarlos, hicieron mucho ruido en Tijuana durante algún tiempo”. Los busqué en Google y encuentro el Facebook de FIOB San Diego, les mandé un mensaje y mi primer contacto fue la compañera Vanesa Ceceña, me invitó a las reuniones y me presentó con quien fue mi primer asesor, mi primer maestro dentro del FIOB, el compañero José González, quien encuentra un interés muy grande en mí, me da seguimiento y me doy cuenta que el compa tiene una visión.

El 1° de mayo de 2012 yo participo en mi primera actividad del FIOB, que es en la marcha de los trabajadores en el centro de San Diego. Si tú ves en mi Facebook es la foto que tengo en mi perfil [imagen 22]. Yo ya participaba desde febrero pero en mayo, en esa marcha, decido que quiero caminar con FIOB.

José fue el primero que me habló de descolonizar, me dijo “tú tienes que descolonizar tu pensamiento”, yo no entendía lo que él me decía, yo pensaba “¿cómo una persona indígena me va hablar de descolonización si ni siquiera el profe Dávalos me ha hablado de esto?”. Me decía que yo tenía un pensamiento muy cerrado: “tienes que descolonizar tu mente para poder entender muy bien la lucha de los pueblos”. Esas palabras se me quedaron grabadas muy profundamente, entonces yo empecé a pensar qué es la descolonización y cómo entender la lucha desde ese discurso.

A final de ese año tuvimos una asamblea en Fresno que duró tres días, yo estaba repensando si quería ser parte del FIOB porque yo no quería estar en una reunión por dos días, no sabía ni de lo que hablaban, yo no sabía nada, y pues yo estaba más preocupado, más bien enojado conmigo porque no sabía de lo que hablaban, y eso me hacía querer quedarme más porque estaba desanimado. Hablaban de la lucha de migración, hablaban de Oaxaca, de la APPO. También tuve que entender cómo es el sistema de asambleas, la manera de organizarse de los pueblos, hablaban de los cargos y pues yo no estaba en contacto con la organización de mi pueblo, sólo

escuchaba que mi papá lo decía, yo no entendía cómo se organizaba, solo sabía que se tenía que dar y participar pero más para allá ya no, no entendí en qué consistía la participación. En esa asamblea estaba enojado por no entender y quería salirme, y que me nombran coordinador de jóvenes. Regresé a San Diego súper emocionado y preocupado porque no sabía cómo iba a responder a un cargo de esa organización.

El proceso de acercamiento e incorporación de Luis Antonio a una de las organizaciones indígenas transnacionales con mayor tradición en la lucha social y política hicieron que de golpe se enfrentase a novedosas formas de organización que ponían en práctica aquello que en su familia y escuela primaria había escuchado: la comunitaria indígena oaxaqueña.

Al mismo tiempo, tuvo que iniciar un proceso de aprendizaje que le exigió cuestionar los paradigmas de la sociabilidad estadounidense adquiridos a partir de su migración. La descolonización se convirtió en un ejercicio práctico cotidiano de tener que aprender a desaprender y cuestionar aquello que el pensamiento occidental legitima en contraposición de los pueblos y sociedades etnicizadas y minorizadas, comenzó así a resignificar la importancia de su identidad cultural como mixteco.

En sentido estricto, Luis Antonio comenzó a conocer la dimensión política de la reivindicación indígena, de los pueblos que se han visto en la necesidad de migrar, que han sido desplazados de sus comunidades en busca de sustentos económicos o de mejores condiciones de vida y que han logrado crear comunidades transnacionales. La conexión con su historia personal y la de su propia comunidad en Tijuana fue directa.



Imagen 22. Luis Antonio, al centro, en la marcha del 1° de mayo de 2012 sosteniendo la bandera del FIOB en el centro de San Diego, California. Captura de pantalla de la cuenta de Facebook: Luis López Reséndiz

El entendimiento de la importancia de alzar la voz como miembro de los pueblos indígenas migrantes dotaron a Luis Antonio de elementos necesarios para incluir en su labor como activista lo enunciado líneas arriba, sin embargo, la imbricación con las prácticas políticas universitarias estaban también presentes en las formas de acción que decidió ejercer. Su presencia era constante en el consulado mexicano de San Diego para protestar cuando era necesario. Para el FIOB, Luis Antonio se perfiló como un miembro muy activo, como “la sangre” que toda organización requiere para mantenerse vital y activa.

En el año 2015, aplicó para transferir sus créditos universitarios a la *University of California, Berkeley*, espacio al cual logró ingresar y del que se graduó en mayo de 2018 de Estudios Históricos. Su activismo se mantuvo durante su estancia en el área de la bahía de California y de hecho se conjugo con el encargo que el FIOB le tenía: ser coordinador general en California.



Imagen 23. Luis en la universidad de Berkeley, donde cursó estudios de 2016 a 2018. Fotografía cortesía de Luis Antonio López Reséndiz

A partir de la llegada de Luis Antonio a la coordinación estatal del FIOB, está se impregnó de su estilo. El discurso crítico hacia las acciones del gobierno de Oaxaca con la comunidad oaxaqueña en California se acentuó; por otro lado, en el contexto del proceso

electoral federal mexicano de 2018, el FIOB se sumó al llamado a respaldar a María de Jesús Patricia, vocera del Consejo Indígena de Gobierno y se mantuvo una posición crítica en cuanto a las políticas migratorias del gobierno estadounidense.

Si bien Luis Antonio es partidario de las manifestaciones culturales dentro de las diferentes organizaciones de oaxaqueños existentes en California, también es crítico del contexto folclorista que llega a imperar en éstas, y también de los usos políticos gubernamentales en torno a las manifestaciones artísticas:

Nuestra lucha siempre ha sido política, ya luego vienen las organizaciones más culturales, con otros discursos menos políticos, y está bien, es necesario porque la cultura es muy importante, aunque dentro del FIOB la cultura se preserva en nuestros pueblos. Yo decido estar en FIOB porque lo demás lo tengo en la casa, la cultura, y además en el FIOB también se practica cultura, nuestra manera de organizar es así, pero también es un espacio político para seguir luchando.

La Guelaguetza en Oaxaca, por ejemplo, es usada para atraer el turismo. Cuando nace en Estados Unidos a mí se me hace más un esfuerzo de reivindicar lo indígena sin usar mucho lo político, sino lo cultural, suena como un proyecto muy suave porque dices “¿la Guelaguetza en Los Ángeles?, ¡no manches!, ¿cómo?, ¿cuándo?”, te da una idea de que las comunidades están organizadas.

Lamentablemente cuando entra capital, cuando lo hace el gobierno de Oaxaca que manda mensajes, el gobierno de México que quiere venir a estar presentes, pues ya se vuelve una forma folclorizada del indio, todos quieren tener al indio que danza, que te va a hacer una limpia, que te va contar una historia no política, nadie quiere tener al indio que habla de política. Me gustaría que más organizaciones vieran lo político porque lo cultural está bien, en muchos pueblos es sagrado, no se puede compartir a comunidades que no son nuestras o hay ciertas prácticas que son exclusivas de los pueblos pero cuando ya hay mucho dinero a las organizaciones les vale, si les dan algo lo usan.

No podemos salir a la calle nada más a bailar, también tenemos que trabajar el discurso y organizarnos e ir más allá de tener solamente una danza. Pero hay que reconocer que la Guelaguetza en Estados Unidos es un esfuerzo cultural por hacer visibles a todos estos pueblos indígenas que están migrando, muchos pueblos desplazados que estamos ahora aquí en E.U., eso sí, falta la política. Muchas veces dicen “no queremos algo político” pero llega el gobernador y se siente a ver la Guelaguetza, como que algunos están dispuestos a vender todo un movimiento cultural con tal de agarrar dinero con la condición de que el gobernador se siente a ver como bailan todos estos indígenas, siendo que son desplazados de su mismo estado.

(Ibídem).

La postura crítica hacia los usos políticos o despolitizados de las manifestaciones culturales que generan los oaxaqueños, son puestas en análisis por parte de Luis Antonio. Si bien para él la dimensión cultural se remite al espacio familiar, también le resulta importante manifestar la presencia pública. Sin embargo, las visiones acrílicas a las figuras de autoridad gubernamental es lo que le genera un distanciamiento con tales formas visibilizar la presencia

comunitaria en California. Pese a ello, la dimensión creativa de Luis también es un elemento que explora y expresa, cargado de posicionamiento político.

La poesía para Luis Antonio es un elemento a través del cual logra hacer manifiesta parte de sus reflexiones políticas. A través de ella también puede sintetizar su sentir con respecto a lo que ha significado en su vida ser un migrante indocumentado, luchador social y activista político de distintas causas. En ese sentido, la práctica estética de él conjuga la escritura poética cargada de un sentido de crítica política y social hacia el elemento base de su identidad como joven migrante: la frontera.

Letras en la Frontera

Así como los pájaros son libres en los cielos,
así como el mar tumultúa a los pescados que nadan,
van y vienen,
sin visas,
sin pasaportes,
entre los barrotes de acero mi voz camina...

Luis Antonio López Reséndiz.

En su poesía es posible leer una implicación personal que engloba sentires generalizados de quienes han cruzado la frontera entre México y E.U. sabiendo que el retorno y movilidad serán cuestiones complejas e incluso difíciles de realizar. Su tema base es la frontera, la línea divisoria que lo separa de su familia y su lugar de origen. El muro, se convierte en un elemento destacado de crítica y reflexión en la narrativa poética de Luis, es también una forma a través de la cual se extiende la lucha política a favor de los pueblos indígenas transnacionales:

La frontera, la pinche frontera. Siempre he escrito poesía de la frontera porque ahí crecí y es algo que aunque no quiera pues llevo siempre, vivo a lado de la pinche frontera, me levanto todos los días en San Diego y miro la frontera, entonces es algo que me detiene. Mi casa está literalmente a treinta minutos de esa frontera, tan lejos y tan cerca. Entonces la frontera, la migración de los pueblos indígenas, las fronteras que tuvimos que cruzar, no solamente físicas sino mentales para llegar aquí y poder reivindicarnos es algo que siempre va a ser un punto de partida para la poesía, desde el dolor más doloroso que tenemos, siempre va a ser donde va a hacerse esa poesía y en donde encontremos cierto sentido de liberación. (Ibídem).

Actualmente Luis vive en la ciudad de Los Ángeles, espacio desde donde mantiene su convicción política y sus ímpetus de lograr incidir en la vida de las personas, en una búsqueda de lograr un cambio constante dentro del sistema mundo, dentro del “corazón del capitalismo.”, como él llama a E.U. Es consciente de que la lucha debe ser constante y de que la presentación y representación de su identidad se construyen en el día a día, se comparte por las vías necesarias y se gesta en torno a lo comunitario con autorreflexión propia de por medio:

Si ya crucé la frontera entre México y E.U., que es de las más difíciles de cruzar, aparte de las mentales, de las que tenemos en la memoria, pues no hay frontera que no podamos cruzar, entonces de aquí para adelante, ni un paso atrás a menos que el patriarcado nos alcance y tengamos que regresar a repensar todas las prácticas que tenemos y personalmente como hombre reflexionar, darle paso a las compañeras y lxs compañerxs, personas que no se identifiquen con ninguno de los dos géneros, en este caso reconocer que en nuestra comunidad las personas transgénero son muy importantes y estamos trabajando para darles voz. Pues aquí estamos hasta que el corazón deje de palpar. Rebeldía. Y también es importante el trabajo que hace el FIOB por mantener los usos y costumbres vivos, eso era algo que yo no entendía cuando entré, pero ahora que estoy crecido dentro del FIOB, es algo más visible, y es lo que nos mantiene unidos como pueblos indígenas migrantes, no olvidar pues la raíz que nos conecta con nuestro pasado. (Ibídem).

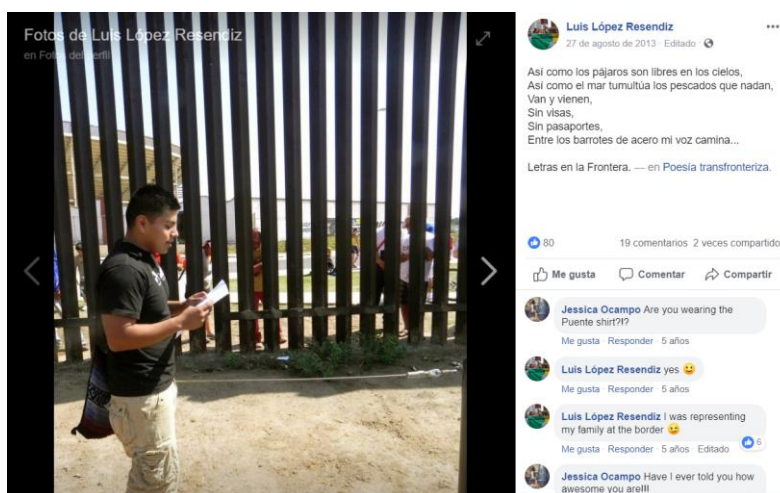


Imagen 24. Luis durante el evento-manifestación “Poesía fronteriza”, realizado en el *Friendship Park San Diego-Tijuana*, 2013. Captura de pantalla obtenida de la cuenta de Facebook: Luis López Reséndiz.

Para Luis Antonio el activismo político se ha convertido en una vía a través de la cual ha podido resignificar su identidad cultural, de cuestionarse cómo la idea folclórica de lo indígena es por una parte una forma primaria de visibilidad dentro de un contexto como el

estadounidense, y por el otro una base desde donde acceder a un discurso politizado por medio del cual no se normalice ni romantice la presencia indígena en una ciudad como Los Ángeles.

En todo caso, la forma de reflexionar su propia presencia en E.U., por medio del activismo y la poesía, se convierte en una manera de producir una práctica estética tendiente a establecer formas diferenciadas de manifestar el hecho de que él cómo mixteco esté desde California luchando en favor de los pueblos indígenas oaxaqueños y demás pueblos oprimidos en distintas partes del mundo.

5.8. Janet. Zapoteca de Los Ángeles

Las comunidades transnacionales de oaxaqueños en California, cuentan con familias que pueden decir que tienen miembros que ya son tercera generación. Janet Martínez forma parte de una de ellas. Sus abuelos, tanto maternos como paternos, migraron de San Bartolomé Zoogocho, poblado zapoteca enclavado en la región de la Sierra Norte de Oaxaca, a California, concretamente a la ciudad de Los Ángeles, posteriormente llevaron a sus hijos siendo niños, los padres de Janet, quienes crecieron en dicha ciudad.

Janet es una mujer de 30 años de edad, es madre de una niña de 10 años, actualmente es soltera; es bilingüe (inglés y español), estudió en la *University of California, Berkeley*, de donde se graduó en Literatura. Forma parte del FIOB California, organización en la que se desempeña como coordinadora estatal de la mujer, espacio desde donde también organiza tres de los eventos anuales más destacados del FIOB en Los Ángeles: el concierto *Weaving Words & Rhymes* (tejiendo palabras y rimas), la Conferencia de Literatura Indígena y la Conferencia de Intérpretes Indígenas.

También es una gestora, una *gatekeeper*, que por medio de su visión sobre lo zapoteco, lo oaxaqueño y lo indígena decide actuar y ofrecer una serie de espacios para que lo anterior se represente, con un perspectiva politizada haciendo uso de medios y espacios a los que la comunidad indígena no puede acceder fácilmente, y participe de una serie de eventos culturales,

a través de los cuales se pueden observar diferentes manifestaciones artísticas, alejadas de los estereotipos folcloristas de lo oaxaqueño.

Respecto a su trayectoria de vida, recordemos que su madre y padre provienen del mismo poblado de la Sierra Norte de Oaxaca: San Bartolomé Zoogocho, es por ello que Janet se identifica a sí misma como una zapoteca, una mujer *bene xhon* nacida en Los Ángeles, es decir, ella asume una condición transcomunitaria. Desde niña fue socializada en medio del contexto cultural comunitario zapoteco transnacional de Zoogocho.

Creer junto con primos, tías, tíos, abuelos y vecinos provenientes del mismo poblado zapoteco, pero que ahora viven en el Sur Centro de Los Ángeles, hicieron de la experiencia de la niñez y la adolescencia de Janet, un espacio de convivencia donde era normal comer alimentos propios de la dieta serrana oaxaqueña, así como asistir a festividades cívicas y patronales, y aprender a bailar la danza de la malinche.

Sin embargo, el crecer en un contexto comunitario no siempre garantiza que sus integrantes converjan con los demás miembros de la comunidad en los sentidos identitarios que los hacen asumirse simultáneamente como oaxaqueños, zapotecos, zoogochenses y angelinos. Al respecto Janet comenta:

Digamos, la dinámica con las abuelas hay una cercanía y sí nos entendemos a veces, pero creo que sí hay diferencias muy grandes entre mis tías y mi papá, por ejemplo, mis tías nacieron aquí y sus hijas, pero son de la misma generación de mi padre, pero ellas no se identifican como zapotecas, ni como zoogochenses, tampoco tienen interés en regresar al pueblo, tienen muy marcado el “somos de aquí, no de allá”. Es totalmente diferente con ellas, no se reconocen zoogochense, ni zapoteca, y su hija, que su papá es negro, creo que le agarra más la onda, porque se identifica como indígena, pero su mamá no. Yo creo que es algo generacional o de las experiencias que tuvieron en la escuela, pero no se identifican, eso no viene nunca a la conversación. Pero lo interesante es que entiende y puede hablar un poco de zapoteco, pero no gira eso dentro de su identidad.

Mi papá igual, él dice “soy mexicanoamericano”, cambia sus respuestas cuando le preguntan sobre la identidad. Es interesante también porque es jardinero y trabaja todos los días con sus compañeros que hablan zapoteco, entonces no sé qué sea. Creo que pensamos diferente en torno a la identidad; él me dice, “por qué quieres seguir rescatando esas cosas”, recuerdo que también me dijo “tú mamá y yo decidimos enseñarte inglés primero porque es la lengua que vas a hablar, español, si se puede”. Creo que es interesante ver ese quiebre con esa relación; pero va a Zoogocho una vez al año, es raro. Y con mi mamá estamos en el mismo pensamiento, en la misma vía de lo que es la identidad.

Los abuelos como que son diferentes, porque ellos quieren conversar sobre sí fuiste a la fiesta del pueblo a quién viste, con quién hablaste, si saludaste a sus hermanos, son las preguntas que tienen mis abuelos, y hay una señora que cuida a mi abuela y me dice “tú eres la única que la visita y tiene tema de conversación.” (Janet Martínez, entrevista, Los Ángeles, California, 27/08/2018).

Las diferentes posturas familiares en relación a la identidad cultural son un ejemplo de los tránsitos identitarios que las personas suelen tener dentro de las comunidades transnacionales. Tal vivencia le ha permitido a Janet comprender la complejidad de la vivencia de las diferentes comunidades migrantes de indígenas que habitan en Los Ángeles, y en consecuencia alimentar los proyectos de los que forma parte.



Imagen 25. Janet Martínez junto con Cosijoesa Cernas y Darío Canul del colectivo *Tlacolulobes Activos*, posando en el mural *South Central Dreams*, 2016, South Central, Los Ángeles, California. Janet fue la modelo; su imagen, a través de éste mural y carteles propagandísticos del FIOB se ha ido conformando como el de la mujer indígena oaxaqueña en California. Fotografía cortesía de Janet Martínez.

Es importante señalar que dentro de los quehaceres de Janet hay una veta política, la cual se ha ido forjando mediante la pertenencia al FIOB y también por sus años de ser universitaria en Berkeley. Sobre ello comparte:

Cuando mis padres deciden separarse, mi mamá encuentra lo que es FIOB, ahí inicia parte de su politización de lo que es ser indígena en el contexto de los Estados Unidos, mientras mi papá le gusta más aceptar la idea de soy mexicano, soy mexicoamericano, ellos tienen sus ondas de política e identidad diferentes. Las dos entramos al FIOB juntas, mi mamá me dijo “¿quieres entrar?”, le dije que sí. Como sólo me lleva 16 años, es una cercanía y una amistad lo que

tenemos, somos más amigas, así como ella aprendía yo también aprendía, las dos íbamos aprendiendo esta idea de ser indígena, zapoteca.

Claro que lo vives en el cotidiano de tu comunidad pero en el contexto de afuera, del mundo, es diferente cómo se maneja el lenguaje detrás de eso, las etiquetas, de cómo se es, cómo se identifica, quienes somos. Creo que mucho del trabajo que se hace ahora es viendo un poco eso, porque sí somos zapotecas, pero tú dices en un contexto más amplio, de los movimientos sociales que se hacen, tampoco se puede ser tan específico, como que se tiene que ampliar un poquito la etiqueta porque si no, no es inclusivo.

Yo creo que esa educación políticas fue más en relación a ver cómo se habla de sí mismos para crear movimientos. Creo que eso vino un poco más tarde cuando pude hacer mis ideas yo misma, porque cuando empecé tenía 14, 15 años, no tienes autonomía para cargar un proyecto al mismo nivel de ahora con un poquito más de habilidades, claro que se hacía el intento pero no al nivel de las conferencias o conciertos que ahora tenemos. El Frente me ofreció una perspectiva en algo que nunca había reflexionado. Nunca había pensado en la situación que se vive en las diferentes comunidades indígenas que viven en California.

Es muy fácil solo verse a uno mismo como zapoteco en Los Ángeles, es decir, es muy lindo tener una organización de oriundos, luchar colectivamente y saber que lo que se hace aquí se sabe en México, y que esas redes de comunidades son fuertes, pero lo que ofrece FIOB es una posibilidad de organizar colectivamente con diferentes comunidades indígenas, y creo que también aprendes muchos de los compañeros y compañeras que integran el frente, y aunque a veces es frustrante, también es importante conocer esas posiciones sobre la vida y sobre todos poder platicarlas juntos. (Ibídem).

La divergencia de la vivencia del ser indígena en un espacio como Los Ángeles, así como la experiencia propia por medio de la interacción con otros grupos poblacionales y sociales, han hecho de la vivencia del ser zapoteca un hecho que ha adquirido otras dimensiones además de la familiar.

Politizar la identidad cultural dentro del contexto social angelino, en donde Janet ejerce simultáneamente su auto adscripción a identidades colectivas propias por encima de las que le han sido impuesta, en función de representarla en el contexto pluricultural de Los Ángeles, ha significado estar al tanto de las diferentes luchas políticas que llevan a cabo quienes, además de su respectiva identidad cultural, tienen tras de sí la complejidad de tener que hacer frente a los prejuicios derivados del ser migrantes, ser etnicizados y minorizados, y enfrentar las dificultades derivadas de no saber hablar inglés y/o comunicarse de forma mediana a través del español.

Como menciona Janet, no basta con haber sido socializado en un entorno en donde las prácticas sociales y culturales de la identidad étnica compartida se reproducen, o participar en una organización de oriundos, es importante reflexionar en torno al cómo se decide nombrarse y autonombrarse dentro de un contexto en el que la denominación llega a significar establecer

una postura política que llega a convertirse en una posibilidad de organización desde donde la auto adscripción nominativa adquiere un sentido de lucha política.

Dentro de lo anterior reside un ejercicio de reflexión que llega a trascender a una práctica estética. Cuando el aprendizaje y la experiencia de la politización colectiva, que en este caso se da a partir de la discusión en torno a la auto denominación y auto representación, comienza a incidir en los imaginarios sociales colectivos de quienes se sienten representados o aludidos y deciden acudir a una conferencia de literatura indígena o a través de la asistencia a un concierto de rap en donde quienes se presentan son sujetos con experiencias compartidas y comparables respecto a lo que significa dialogar a partir de la identidad cultural, ya sea por medio de las letras o la música.

5.8.1. Gestora y modelo. Representatividad icónica de mujer indígena

El conocimiento de Janet, tanto de su propia experiencia de vida comunitaria como de los diálogos interétnicos a los cuales tiene acceso a partir de sus intereses, le han permitido saber de las dimensiones y problemáticas a las que se enfrenta la población indígena migrante y transnacional dentro del contexto estadounidense. Lo anterior, propiciaron el que Janet buscase nuevas vías para generar la discusión colectiva de los problemas comunitarios que observaba.

Su formación universitaria dentro del campo de la literatura ha influido en que parte de sus aportes, respuestas y propuestas estuviesen enfocadas en generar diálogos interétnicos a propósito de las problemáticas que otros grupos de indígenas migrantes y transnacionales viven, así como también sobre las dificultades que afrontan aquellos escritores de origen indígena al momento de aproximarse a los espacios de difusión desde donde pudieran compartir sus narrativas:

Reflexionando la idea de rompimiento con la identidad indígena que tiene mi padre, tiene que ver mucho con el trauma de no poder hablar tu lengua, no tener un espacio para ti para poder reflexionar y valorar tu lengua. Eso me pone en una situación en donde yo soy segunda generación pero también tengo una hija y pienso cómo se puede ligar una generación con la otra y tratar de salvar lo que tenemos porque tenemos algo muy real que es que las lenguas se están perdiendo, los idiomas se están perdiendo.

¿Cuáles son las formas en las que se están rescatando esas identidades, esas culturas en este contexto? Recuerdo que en Los Ángeles había una feria de literatura latinoamericana, recuerdo que mi mamá dijo que sería bueno hacer una feria pero para las comunidades indígenas, pero los retos que vimos con eso fue que no hay tantas editoriales que publican idiomas indígenas y además el costo de traer acá todos los libros.

En ese tiempo estaba Natalia Toledo y Pergentino Cruz acá en Los Ángeles y entonces comenzamos a pensar qué se podía hacer. De ahí surge la idea de traer a los autores a una conferencia de dos días, lo que es más fácil que traer a los editores los libros, era algo que podíamos hacer.

Empezamos a traer a los escritores y contactamos con quienes publicaban en lenguas indígenas. Pero más allá de los libros, ¿cómo nos ponemos en conversación para hablar de las problemáticas de las comunidades indígenas? Temas como el estigma, las reflexiones de la familia, cómo se está parando la transmisión de cultura e identidad.

Mucho de lo que vemos es el trauma al tener la vergüenza de hablar estos idiomas. Pero cómo hacerle para tener un espacio muy importante en la ciudad como la *Central Library* de Los Ángeles, para hablar de nosotros mismos, de los temas que nos importan para que hablen los escritores y los asistentes de forma directa. Eso es lo que sucede en la conferencia.

La Conferencia de Literatura Indígena ha sido también encontrar soluciones a problemas que estamos viviendo, y también presentar los libros y tener acceso a lo que no siempre se tiene acceso, hasta en México, si lo publica el Estado es en una biblioteca, no pagan para difundir las obras. Es importante que los autores hablen de sí mismos por su propia boca, porque yo ya no quiero esta idea de que alguien más va a explicar por ti qué significa tu obra. (Ibídem).

Organizar y gestionar la realización de la Conferencia de Literatura Indígena, que hasta el año 2019 ha tenido cuatro ediciones anuales consecutivas, ha implicado establecer un diálogo en el que se manifiestan problemáticas compartidas entre quienes residen en México y los que se encuentran en E.U., respecto a cómo lograr abrir espacios para las comunidades indígenas que no reproduzcan el estereotipo folclorista o sobre cómo conseguir paneles formados por autores indígenas y no recurrir únicamente a especialistas aliados de las comunidades.

En ese sentido, el reto implica por una parte, reflexionar respecto a la formación generacional de nuevos escritores y escritoras procedentes de las comunidades transnacionales, y de existir, aproximarse a los temas que como indígenas les son de importancia dentro de su implicación como miembros de una comunidad. Por la otra, si es que aún no surgen o se forman escritores y escritoras, preguntarse entonces por qué no ha sido un área del conocimiento que ha generado interés por parte de las generaciones más jóvenes de indígenas transnacionales.

Haber logrado ocupar un espacio como el de la Biblioteca Central de Los Ángeles no es menor. En la narrativa de organizadores y participantes se trata de un acto de ganar para la comunidad indígena un nicho desde donde pueden discutirse algunos de los tópicos que, para

quienes asisten, son del interés generalizado al referirse a aspectos comunes todos los pueblos indígenas migrantes y transnacionales.

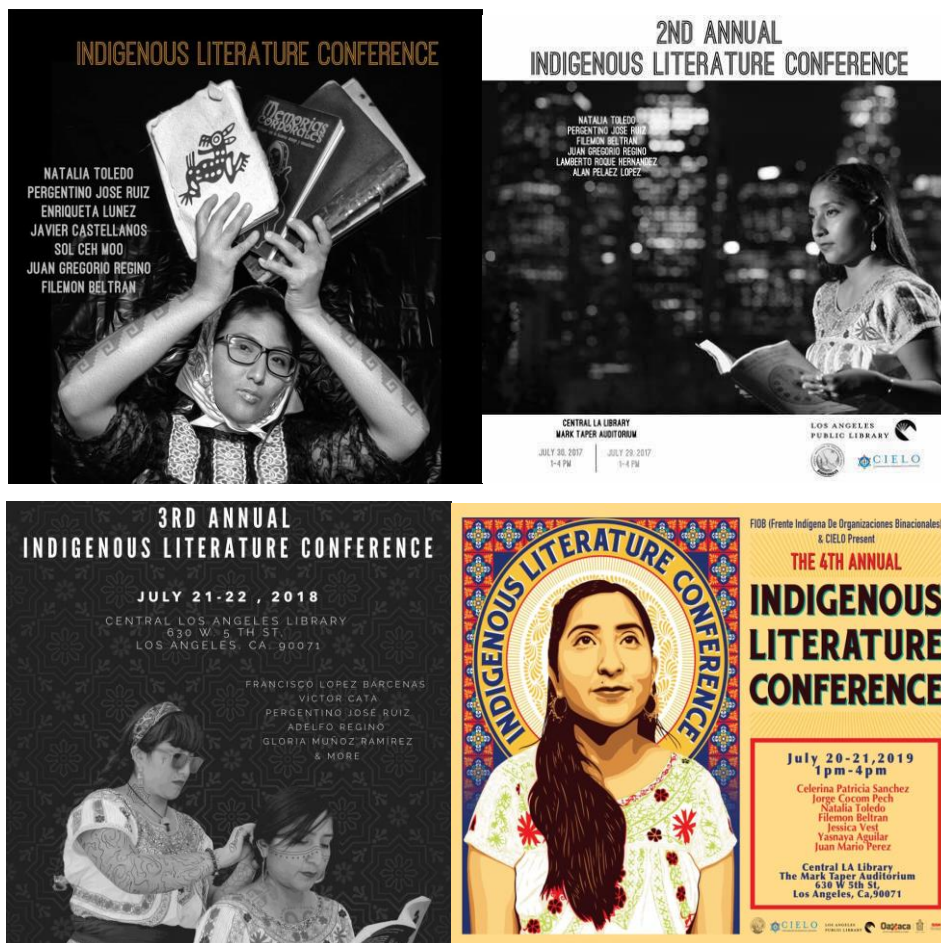


Imagen 26. Composición de los carteles promocionales de las cuatro ediciones de la Conferencia de Literatura Indígena. Janet ha sido modelo en tres de ellos y participado en el proceso del diseño de los cuatro. Imágenes obtenidas de la página de Facebook: Frente Indígena de Organizaciones Binacionales L.A.

La Conferencia de Literatura Indígena se ha convertido en una reunión interétnica anual desde donde se gestan representaciones culturales sobre lo que estos viven, sienten y proyectan, y se colocan temas como el acceso a la literatura producida por personas provenientes de pueblos indígenas, en contextos de migración.

Otra de las representaciones culturales que genera la conferencia son los cárteles que la promocionan (Imagen 26). Estos son una oportunidad de establecer una narrativa estética desde

donde es posible proyectar de forma simbólica un extracto de lo que para sus realizadores significa visualmente la imagen de los pueblos indígenas en contextos de transnacionales. Su estética implica una narrativa desde donde es posible ampliar el espectro asociativo de los pueblos indígenas en actividades como lo son la literatura.

Janet es la encargada de coordinar el trabajo del diseño de los carteles, además de haber sido la modelo en tres de ellos. Los cuatro carteles producidos hasta el momento nos hablan de una estética en la que las mujeres son las protagonistas; en sus cuerpos colocan, a manera de tatuajes, símbolos icónicos de las culturas indígenas oaxaqueñas, como la greca mixteca. También visten ropa tradicional zapoteca y sostienen libros referentes a las culturas indígenas o con imágenes prehispánicas.

Janet se ha apoyado de los artistas gráficos del colectivo “Tlacolulokos Activos”, Darío Canul y Cosijoesa Cernas, zapotecos originarios y residentes de Tlacolula de Matamoros, Oaxaca, –quienes han exhibido su obra y pintado murales en las calles de Los Ángeles (Imagen 23)–, y de Ernesto Yerena, artista y activista chicano, con lo que el resultado del trabajo se transforma en imágenes cargadas de sentido crítico interétnico y una potencia narrativa que ofrece una perspectiva novedosa sobre las mujeres indígenas dentro del contexto transnacional.

El otro evento gestionado por Janet es el concierto anual *Weaving Words and Rhymes*, un encuentro anual de música rap, en el que diferentes exponentes oaxaqueños e invitados, con distinto origen indígena, se congregan en la ciudad de Los Ángeles, para disfrutar la música, pero también de los alimentos y la música de banda de viento oaxaqueña y eventualmente de las danzas tradicionales.

Este concierto se ido posicionando como un evento intergeneracional al que asisten y donde participan personas de diferentes edades. A pesar de que en un principio se pensó principalmente como un evento para los jóvenes, para que a través del rap observaran la importancia de la práctica de la lengua materna como un acto de resistencia, a lo largo de sus cuatro ediciones ha tenido una asistencia en la que tanto niños, jóvenes, adultos y ancianos disfrutaban del espectáculo.

En el contexto californiano, ver a jóvenes cantando a ritmo de rap no es realmente una novedad. En ese sentido no se trata de un hecho que destaque por esta situación. Lo sobresaliente es que quienes deseen participar presentándose ante el público deben tener un posicionamiento político de crítica y reivindicación de los derechos de los pueblos indígenas.

Lo que nació como una idea de generar financiamiento para la conferencia de literatura indígena, es ahora un concierto que propicia que las personas que asisten se desplacen desde otras ciudades y condados californianos para disfrutar de un concierto de rap en el que además se reivindican las lenguas indígenas y el ser indígena. Al respecto Janet señala:

Cuando se hizo la idea de la conferencia de literatura pensamos en cómo íbamos a recaudar los fondos para traer a los escritores. En ese tiempo empezamos a hablar con *Mare Advertencia Lirika*, y le preguntamos si estaba dispuesta a hacer una recaudación de fondos para la conferencia, y dijo que sí.

Como ella hace rap, fuimos contactando a las bandas locales, y así nace la idea de hacer un concierto de rap, para proveer del dinero para la conferencia de literatura. Se cobró cinco dólares el primer concierto, llegó Mare, Miguel Villegas, la banda, el *DJ Survive*, vino mucha gente de todo el estado, me acuerdo que vinieron unos chavos de parte de... creo que son parte de OYE, los trajo Elio, y dijeron “nunca se ha hecho algo así, me gustaría verlo en mi comunidad”, les dije que si lo querían ver lo tenían que organizar ellos. Así se empezó a abrir ese espacio y a combinar lo que es tradicional y lo no tradicional, porque se traen las bandas, los grupos folclóricos junto con los creadores de rap.

Con el tiempo las personas nos han dicho que quieren hacer un *performance* y hemos comenzado a abrir espacios a la comunidad, porque no todos empezamos como una Mare que es una *superstar*, es como un *open mic*, es como ayudar a los nuevos artistas a compartir sus trabajos. Lo que he visto es que hay diferentes pensamientos en el Frente; hay quienes dicen que sólo debemos trabajar con los oaxaqueños, pero no somos el frente indígena oaxaqueño, tenemos que ir cambiando eso.

Pero para nuestros eventos mezclamos muchas cosas porque es algo que vivimos en la actualidad, entonces, es algo cotidiano que comemos tasajo, frijoles y tortilla en el desayuno y luego vamos por sushi para *lunch*, es algo que se vive todos los días, no es algo lejano, creo que los eventos reflejan eso.

Sí vivimos en diferentes realidades, o en diferentes culturas que interactúan y creo que eso es atractivo y como que dicen “¡ah!, yo también me identifico con esa mezcla”.

He visto que viene mucha gente de todos lados para estos eventos; la primera vez me sorprendió. Cuando se hizo el concepto de estos eventos tenía en mente que sería algo que se necesita para mantener las tradiciones, pero también algo que faltaba en la experiencia de gente infantil y adulta. Yo que estoy en medio pienso en las necesidades. (Ibídem).

Crecer con el privilegio de estar rodeada de los elementos culturales de la comunidad de origen, tener la ventaja de que el inglés haya sido su primera lengua y haber accedido a la educación universitaria son elementos que Janet reconoce como parte del legado iniciado por

sus abuelos y continuado por sus padres. Forjar una identidad política dentro de la organización de la cual ella forma parte también le ha permitido generar una conciencia de las necesidades y realidades de otros sectores distintos al de su comunidad inmediata y de sí misma como mujer zapoteca nacida en Los Ángeles.

La gestión de eventos en los que las letras y música indígenas tengan cabida para su discusión y disfrute en su ciudad natal, así como las relaciones, que sobre la marcha ha ido gestando Janet para lograr la realización de dichos eventos, son la base para construir los espacios donde lo indígena se expresa y se representa en su pluralidad.

Ella misma también se ha convertido en vocera de un sector específico de los zapotecos nacidos ya en E.U., quienes más que anhelar a Oaxaca y pretender reproducirla, la están recreando a partir de los espacios y referentes desde donde están situados, y lo hacen en consonancia y diálogo con las voces diversas que comienzan a hacer eco desde su condición minorizada, en el contexto de vida social estadounidense.

Mediante la gestión de dos eventos culturales, creados para la comunidad indígena que habita en la ciudad de Los Ángeles con la intención de reflejar lo que para ella son las necesidades generacionales de quienes han nacido ya en los E.U, y prestando su imagen para elaborar representaciones icónicas de mujer indígena, Janet genera una práctica estética cargada con sentidos de identificación transnacionales que además hace uso de los diferentes repertorios culturales identitarios para posicionar una propuesta del ser mujer, indígena, joven y creadora

Llegar a lo anterior implica haber tenido que transitar por una formación politizada de lo que respecta asumirse indígena, por ello su labor como gestora que cuida y decide qué tipos de propuestas artísticas van acorde con la visión que de lo indígena tiene, implica un ejercicio de valorización de aquello intenta formar parte de la perspectiva transnacional que de lo indígena y zapoteca se está gestando ahora en Los Ángeles. En su narrativa, Janet sintetiza lo anteriormente descrito de la siguiente manera: “ser un *urban indian*, es una experiencia que muchos vivimos, que muchos tenemos y poder ver eso plasmado en música o arte es poder decir “yo me identifico con eso, *I can feel that!*”.



Imagen 27. Carteles de la segunda, tercera y cuarta edición del concierto *Weaving Words and Rhymes*. Imágenes tomadas de la cuenta de Facebook: Frente Indígena de Organizaciones Binacionales L.A.

5.9. Miguel, *Una Isu*. Comunitarismo trilingüe a ritmo de rap

El rap es un género musical que nace en los barrios afroamericanos del Bronx y Harlem, Nueva York, Estados Unidos, en la década de 1970. Junto con el baile de los *b-boys*, la pintura graffiti y las rimas de los *MC*, conforman la cultura del hip-hop. Para su ejecución no se requiere de una excepcional vocalización, sólo contar con buenas rimas que verbalicen una postura frente a una situación determinada, un dicho sobre el cotidiano, o un discurso de protesta ante situaciones que se viven en los barrios, en los espacios de habitabilidad cotidiana.

Por lo anterior, el rap se ha vuelto popular en prácticamente todo el mundo. Poblaciones oprimidas y subalternas se lo han apropiado y adaptado a sus respectivas circunstancias de vida. En México, hacia finales de la década de 1990, el fenómeno de la música de rap comenzó a generar interés dentro de algunos jóvenes integrantes de grupos indígenas.

A decir de López (2014), el contexto de la conmemoración del quinto siglo de la campaña de resistencia indígena, en 1992, la irrupción del EZLN en la escena política y social mexicana, en 1994, la globalización y sus derivaciones socioculturales, así como el paulatino aumento de la migración de la población indígena a zonas urbanas nacionales e internacionales, son sucesos que alientan el surgimiento de propuestas musicales que entremezclan la lengua, la cultura y el rap (López, *et. al.*, 2014).

Es el caso de Miguel Villegas Ventura, un mixteco originario de San Miguel Cuevas, Juxtlahuaca, Oaxaca, quien reside en Fresno, California, que a través de su rap trilingüe cantado en mixteco, inglés y español, coloca en la discusión pública a los pueblos migrantes mixtecos, quienes a través de sus comunidades transnacionales, han marcado las rutas del entendimiento de un fenómeno presente en los pueblos indígenas, la migración hacia zonas agroindustriales en E.U.

Miguel, quien ostenta el nombre artístico *Una Isu*, Ocho Venado en mixteco, en alusión al mítico gobernante mixteco que en el siglo XI d.C., unificó y gobernó las tres regiones mixtecas, tiene 28 años de edad, es soltero y migró hacia los E.U. junto con su madre y hermanos cuando tenía siete años de edad; ellos llegaron a radicar a Fresno, California, ciudad que han habitado desde su llegada.

Actualmente Miguel se desempeña en diferentes labores. Es Coordinador Binacional de Jóvenes del FIOB, forma parte del grupo que organiza anualmente el Oaxaqueño Youth Encuentro (OYE), es integrante del Comité de la Guelaguetza de Fresno, es trabajador comunitario en la Asistencia Rural de California, produce su próximo disco de rap y estudia en el *Fresno City College*, institución de la que busca obtener los créditos sufrientes para transferirse a la Universidad Estatal de Fresno y así poder estudiar Lingüística.

El perfil de Miguel, como se observa, es el de una persona que trabaja desde distintos frentes en favor de su comunidad, deseosa de aprender, de apoyar y de generar impactos en torno a sus allegados. Para él, hay una triada que es la que determina sus decisiones y acciones: lengua, identidad y resistencia:

Todo lo que soy, todo lo que hago está relacionado, activismo, resistencia indígena, música, resistencia indígena, escuela resistencia indígena, cultural, resistencia indígena. Todo lo que hago engloba lo que es la lengua, identidad y resistencia, entonces Miguel es una persona que busca diferentes espacios, diferentes medios para seguir impulsando estas tres áreas de lengua, identidad y resistencia. (Miguel Villegas, entrevista, Fresno, California, 01/08/2018).

La postura política de Miguel tiene tras de sí un largo camino que lo ha conducido a optar por la resistencia indígena. Su trayecto de vida, marcado por la migración, el choque cultural que significó transitar de la comunidad rural en Oaxaca a otra comunidad rural, pero en un país y sociedad distintita, la confrontación con el racismo, descubrirse como una persona indígena y la proximidad con las pandillas son parte de los elementos que lo han marcado. Al respecto comparte:

Hay muchas historias similares a la mía, cada familia es diferente pero puedo decir que muchos con los que yo crecí, crecimos sin padre, por diferentes factores, pero en mi caso fue porque mi papá abandonó la familia. Él era migrante desde los 80's viajaba aquí. Antes los papás venían solos, los hijos y la mamá se quedaban en el pueblo, pero con el tiempo se complicaba más, era más gastos ir y regresar cada rato, entonces muchos deciden traer la familia. En el caso mío no sucedió así; él encontró otra pareja y dejó a su familia, lo que sucede en muchas comunidades, debido a eso mi mamá tenía que sostenernos de cualquier forma, entonces la forma más fácil... no fácil, cruzar la frontera no es fácil, pero la forma más inmediata era venir aquí a Estados Unidos.

Mi tío, que es el hermano de mi mamá, se casó y usualmente cuando se casan las parejas se vienen al norte, como que es su luna de miel. Mi mamá decidió traernos a los cuatro aquí a los Estados Unidos. Mis dos hermanos más grandes, mi hermana y mi hermano, llegaron como a los 12 o 13 años, y como mi mamá estaba sola necesitaba ayuda, entonces desafortunadamente ellos no pudieron entrar a la escuela, tuvieron que trabajar desde esa edad. No había muchas regulaciones de edad en aquel tiempo, se podía permitir, además somos bien chaparros y no se nota.

Yo, el chico y el otro hijo mediano tuvimos la fortuna de entrar a la escuela, yo de siete años y mi otro hermano de ocho, nueve. Y pues nada, mi mamá y mis hermanos nos sacaron adelante, ellos nos ayudaron mucho, como cualquier familia chambeando duro y yo tuve la oportunidad de ir a la escuela.

Cuando estamos pequeños sí notamos esos cambios o ese cambio de diferente mundo, pero a la misma vez somos inocentes y nos adaptamos, o en otras palabras obedecemos y vamos a donde

tenemos que ir, tratamos de ser felices donde sea que estemos. No nos damos cuenta del racismo, no nos damos cuenta de la maldad, crecemos muy inocentes y es lo que nos enseñan en la casa. Yo no me había dado cuenta que era diferente hasta que llegué aquí y sentí qué era diferente. No sé, no tienen que decirte nada, pero no sé si sea por la piel, el acento al hablar español o inglés, porque pues al hablar una lengua teníamos que aprender a hablar español e inglés, pero pues sí notamos un rechazo hacia nosotros como indígenas y trabajadores del campo, pero igual no hacíamos caso, pero al crecer, mientras más grande éramos más notábamos eso y ya empiezas a preocuparte por lo que piensan los demás, empiezas a sentirte como que más feo y especialmente si son muchachas y todo eso.

Cuando ocurre eso te refugias en alguna cosa, te refugias en la música, un círculo de amigos, un deporte, en mi caso en el barrio, crecimos con primos que eran pandilleros o que querían ser pandilleros, entonces como que me empezó a gustar ese estilo de vida, era una forma como de fortalecer que era fuerte, que nadie podía hacerme *bullying* o de decir “no te metas conmigo”. (Ibídem).

La trayectoria de la vida en la infancia y adolescencia de Miguel en Fresno estuvo marcada por el descubrimiento y posterior aprendizaje de su otredad en función de la forma en que se lo hicieron ver sus pares generacionales “mexicanos”, quienes replicaban un discurso de superioridad étnica por encima de aquellos que identificaban como indígenas. Su respuesta fue un fortalecimiento de su identidad juvenil por la vía de la cultura de la pandilla, de la búsqueda de la fortaleza en aquello que de forma colectiva le podía proveer de una necesaria, en ese momento, reafirmación de su autoestima.

No estaba sólo, prácticamente la situación rememorada se replicó en sus amigos y familiares más allegados, quienes en la proximidad con la pandilla de “los sureños” encontraron un espacio donde podían ser y crecer sin cuestionamientos a su identidad cultural, rodeados de referencias de una cultura juvenil que acrecentaba su masculinidad en función de la protección de su barrio y la autoafirmación de su fortaleza física.

La pertenencia identitaria de Miguel como pandillero lo encausó a desarrollar una parte creativa por la vía del rap. Esta música era un elemento asociado a la vida pandillera dentro del contexto californiano en Fresno, era la música que se tenía que escuchar como símbolo de pertenencia, y en el caso de Miguel se fue tornado en vía de expresión para iniciar un tránsito creativo que derivó en lo que hoy se conoce como su rap trilingüe:

La pandilla me llevó a escuchar la música de rap porque los cholos también escuchaban rap, pero lo que era *chicano rap*. Cuando yo me refiero a *chicano rap* me refiero a un círculo específico de raperos que eran cholos, que eran sureños o norteños, a eso se dedicaban nada más a hablar

del barrio y claro hablaban de orgullo azteca, de *lowriders*, de “jainas”, de México, entonces como que me gustó esa identificación porque no encajaba en ningún lado; lo que miré creciendo fueron cholos y esa música me jaló a buscarme el rap. Después primos y amigos tenían discos de *chicano rap* que escuchaban en su carro, no sé por qué pero me guastó mucho, será por qué ese estilo de vida fue lo que empecé a ver y a crecer, y como que dije “esto es lo que quiero hacer”, ¿no?, entonces me gustaba mucho como fluían los rapeos.

Raperos como *Little Rock* que es de San Diego, *Nite Out* de San Diego, de Los Ángeles estaba *Conejo*, *Brownside*; hablaban de las realidades de su barrio, o sea, eran lo que vivían, tampoco podía esperar que hablaran algo diferente, eran cholos, es lo que hacen a lo que se dedican. Empecé a imitar a esos raperos, memorizar las letras sin saber si iba a ser raperero o no, como cualquier canción que la memorizas y la empiezas a cantar; así fue mi primer contacto con el rap.

Escribía versos en inglés pero nunca podía completar una canción, creo que era una terapia para mí, nomás rimar y sacar lo que sentía, no sabía cómo estructurar canciones, pero empecé en la adolescencia. Conocí a una persona y me inspiró a escribir canciones para ella, eso fue mis primeras escrituras, escribí una canción para una morra que es casi lo que la mayoría hace. Le escribí canciones pero no tenía coro ni nada de eso, pero sí podía rimar, en inglés.

Luego en ese instante hubo una transición, tuve contacto con rap en español, empecé a salir *Akwid*, *JP*, *David Rolas*, *Quinto Sol*, son los que recuerdo ahorita, y dije “hay demasiado inglés, hay que hacer algo en español y empecé a escribir en español. Mis primeros temas fueron en español. Ya después salió una canción para mi mamá en español, después una de amor y fueron mis primeros temas pero fueron para mí, nomás porque quería grabar y sacar algo y en aquel tiempo no exploraba lo que era mi identidad, hasta después a los 18, 19 años, empecé a practicar el mixteco. (Ibídem).



Imagen 28. *Una Isu* al concluir su presentación en el concierto *Weaving Words and Rhymes*, 2018. Viste el traje tradicional de la Danza de los Diablos, de San Miguel Cuevas, Juxtlahuaca, Oaxaca, el cual utiliza para bailar y realizar un performance en sus presentaciones. Fotografía cortesía de Rafael Rodríguez.

En su tránsito dentro de la pandilla, Miguel abrevó del conocimiento de la cultura chicana a través del *chicano rap*, el cual rescata elementos simbólicos y míticos de las culturas prehispánicas mexicanas, también adoptó la indumentaria así como el estilo de vida a través del cual se refleja el cotidiano mencionándolo en las rimas de las canciones. El rap chicano californiano fue esencial en la experiencia de Miguel para motivarse a escribir letras, románticas al principio, sobre lo que vivía en su cotidiano adolescente; posteriormente, la saturación que percibía de rap en inglés, decidió escribir sus primeras canciones en español.

Sin embargo, no fue sino hasta que conoció un proyecto de raperos quechuas, procedente de Bolivia, que imaginó la posibilidad de hacer rap en su lengua materna, el mixteco, algo que simplemente era impensable para Miguel antes del encuentro con el rap en lengua quechua:

En 2006, 2008, ya teníamos acceso a internet, no tenía en mi casa pero en la escuela siempre aprovechaba para usarlo. Gracias a YouTube descubrí un artista de Bolivia que se llamaba *Ukamau y ké*, Abraham Mamani Bojórquez; lo miré rapear en esa lengua y como ya lo hacíamos dije, “¡no manches, es posible!”. Y dije, pues hay que hacer algo diferente, si queremos que se valore la lengua hay que rapearla, hay que hacerlo *cool*, por decirlo de una manera, aceptable, es increíble cómo se puede volver cualquier tontería en algo *cool*, no sé. En Fresno entré a un grupo que formamos que se llama “Autónomos”, un grupo de jóvenes, nomás porque queríamos hacer algo y eso me motivó a hacerlo en mixteco, algo diferente, una propuesta bien chingona, nunca lo había visto, algo que se sintieran orgullosa nuestra gente y las y los jóvenes, *entonces Ukamau y Ké* fue el primer colectivo que miré rapear en una lengua y les dije a los Autónomos hay que experimentarlo y sí fluyó chido en un *beat* y lo demás es historia. (Ibídem).

A través del internet, Miguel observó la ejecución de rap en una lengua indígena, con lo que se identificó. A pesar de que se trataba de una lengua que no conocía, el quechua, eso poco importó, lo trascendental fue descubrir que existía la posibilidad de rapear en una lengua que no fuera el inglés o el español, y no sólo eso, sino de que lo hacía una persona caracterizada como indígena, igual que él. A partir de ahí comenzó un proceso de resignificación de lo que significaba ser indígena, más allá del estigma asociado al término.

Aunado a lo anterior, Miguel junto con otros jóvenes del área del Valle Central californiano fundaron “Autónomos”, un espacio de diálogo interétnico para jóvenes indígenas procedentes del estado de Oaxaca, quienes compartían sus experiencias de crecer en un contexto

transnacional y formas de hacer frente a los choques culturales a los que se enfrentaban en su vida cotidiana. Dicho espacio se convirtió en una oportunidad para

“Autónomos” y el rap cantado en quechua fueron dos elementos que perfilaron el proceso de politización de Miguel, iniciando con la reivindicación del origen en los espacios públicos por medio del nombrarse a sí mismo mixteco, y por el otro, compartir entre la gente de la comunidad la propuesta de rap cantado en mixteco, inglés y español, buscando con ello transmitir orgullo.

La posibilidad de reflejarse en el rap quechua y en el diálogo con jóvenes que al igual que él tenían historias de no saber cómo enfrentar la discriminación y señalización asociada a una identidad cultural, es decir, de observar la existencia de otros jóvenes que se encontraban cuestionando lo que sobre ellos se señalaba respecto a su ser indígenas, fueron fundamentales en la elección de Miguel para decidirse emprender por medio de la música un camino de lucha por la reivindicación de lo mixteco.

5.9.1. Rap trilingüe. Proceso de configuración de una práctica estética

A inicios del año 2010 Miguel comienza a componer sus propias rimas y canciones entremezclando mixteco, inglés y español. No era el único en hacerlo, y junto con Rey Guzmán, conocido con el nombre artístico de *Mixteko*⁷⁹, quien es su amigo y vecino, comenzaron a realizar colaboraciones y a presentarse esporádicamente en los diferentes eventos de la comunidad mixteca en Fresno.

Juntos dieron inicio a lo que podría hoy en día denominarse la escena del rap mixteco en la zona del Central Valley de California. La representación cotidiana de sus vidas en los campos agrícolas de Fresno, los preparativos para las fiestas comunitarias, los ensayos de la Danza de

⁷⁹ Rey Guzmán también es originario de San Miguel Cuevas y al igual que Miguel habita en Fresno, California. Él ha ido desarrollando su carrera como rapero a la par de Miguel Villegas. Actualmente ha organizado un grupo de danzantes diablos. En el siguiente enlace se puede ver el video de su canción “Donde está mi gente de Oaxaca”: <https://www.youtube.com/watch?v=aMEfBf9fjXA>. [Última consulta realizada el día 19 de agosto de 2019].

los Diablos, así como las connotaciones políticas y de reivindicación de lo mixteco en un contexto transnacional forman parte del contenido de sus letras.

Sin embargo, el proceso para lograr generar un discurso y una manifestación de la identidad cultural cargada con un sentido político y de crítica social, implicó realizar una serie de reflexiones sobre lo que significaba haber migrado y vivir dentro de una comunidad transnacional, es decir, para comenzar a diferenciarse del discurso hegemónico chicano que reivindicaba un pasado glorioso prehispánico, y en cambio dar paso a la configuración de una historia personal, más propia. “Autónomos” se convirtió en un espacio para poder discutir y reflexionar sobre los temas señalados:

En la escuela tienes que sumarte al grupo de mexicanos, de los paisas, porque es lo más cercano para identificarte. El problema era que no había suficiente historia sobre nosotros los mixtecos para respaldarnos o para presumir, quizá había gente de Oaxaca pero no sabíamos que éramos los mismos o diferentes simplemente sabíamos que éramos oaxaqueños, ni siquiera usábamos la palabra indígena en aquel entonces.

Los chicanos también tenían problemas de identidad, porque ellos ni eran mexicanos, ni era de aquí ni de allá, como dicen, tuvieron que rescatar toda esa historia, lo que es Montezuma, lo que es el guerrero jaguar, guerrero águila, lo que es el flechador del sol, como que eso les dio un sentimiento de pertenecer a algo bien chingón, bien mexica, una guerrero, una guerrera, pero nosotros no teníamos eso. Sabíamos que no era de nosotros porque no tenemos nada de eso en nuestro pueblo, tenemos chilenas, danzas, pero nada eso se mencionaba. Yo no me identificaba, porque todo eso no hay en mi pueblo, no lo veo en los libros de mi pueblo, no lo platicamos en las escuelas y por alguna razón no me cuadraba por qué nadie hablaba la lengua, era nomas historia pero no entendía porque nosotros hablábamos la lengua pero no teníamos esa historia rica y ellos tienen esa historia rica pero no hablan la lengua.

Fue cuando yo empecé a indagar personalmente sobre historia mixteca; empezó a salir Ocho Venado Garra de Jaguar, el calendario, fue cuando dije “¡no manches, tenemos mucha historia y nadie habla de esto, nadie sabe de esto!”. Quise saber más y compartir toda esa información, y es por eso que creamos ese grupo, porque necesitamos platicar, necesitamos saber qué experiencias hemos tenido para entender que es lo que ha pasado con nosotros.

Nadie de nuestra familia ha ido al colegio, nadie ha terminado la *high school*, entonces teníamos un reto muy grande que no sabíamos cómo navegar el sistema porque somos la primera generación, ni siquiera nacidos aquí, muchos venimos de pequeños, entonces dijimos “¿has pasado por esto?, sí”. También platicábamos de los problemas de los pueblos, del machismo, de cómo las mujeres muchachas no las dejaban salir mucho, tenían miedo que se fueran con un hombre, empezamos a desahogar todo eso que hemos sentido, cómo a muchos nos abandonó nuestro papá, cosas así, queríamos nomas... no sé, desahogarnos, pero luego poder ver qué podíamos hacer nosotros, dar talleres, invitar a los padres cómo hemos navegado en el colegio, todo eso. (Ibídem).

La proximidad con la cultura chicana dentro del espacio escolar, la cual valoriza y se apropia de elementos de las culturas indígenas prehispánicas como forma de reafirmación de su

identidad, generaron en Miguel y sus compañeros un sentido crítico al preguntarse por qué, si ellos eran indígenas, no tenían un pasado glorioso como el que rescataba y enaltecía la narrativa chicana. Por ello, buscar elementos que hablasen de un pasado mixteco, en los mismos términos que la historia contada por los chicanos sobre los mexicas, derivó en un ejercicio de asociación cultural con un pasado ancestral del cual retomaron elementos que sirvieran generar un sentido de pertenencia.

Así, lo mixteco contemporáneo fue vinculado con lo mixteco prehispánico por Miguel, derivando en una apropiación de la historia del pasado. Con ello, fue posible comenzar a incorporar dentro de las narrativas de Miguel aspectos de una cultura mítica, lo que le permitió, por un lado, forjar su nombre artístico bajo un concepto de creación que abrevaba de diferentes repertorios identitarios, y por el otro, reflexionar sobre su auto denominación como mixteco y cuestionar la heterodenominación asociada a su identidad cultural.

Saberse privilegiado de poder acceder a la educación y no tener que trabajar en los campos agrícolas, como lo hacen sus hermanos y madre, hicieron que Miguel adquiriera una responsabilidad, no sólo con su familia, sino con su comunidad a la cual había decidido compartir el conocimiento adquirido respecto a los que considera son los ancestros de su comunidad, es decir, los mixtecos prehispánicos.

Respecto a “Autónomos”, este grupo fue el espacio en el que Miguel reflexionó en torno a su identidad, donde conoció las luchas de los pueblos indígenas que migran y la importancia de buscar mejores condiciones laborales para los trabajadores agrícolas. Es decir, fue su momento de politización y de reflexión sobre la representación que quería comunicar en torno a su identidad mixteca para sobre ello desarrollar su proyecto musical.

Miguel conjugó su creatividad, su deseo de hacer partícipe de su gusto musical a su comunidad y la responsabilidad auto adquirida de reivindicar a las comunidades de mixtecos migrantes y transnacionales, y la lengua mixteca para producir su práctica estética, la cual se alimenta, entre otros componentes, de las letras de sus canciones en las que reivindica a los mixtecos trabajadores agrícolas, de su imagen conceptual, la cual incluye peinar una larga trenza

con su cabellera, que asemeja la que porta en la representación iconográfica Ocho Venado Garra de Jaguar en los códices prehispánicos, y de la performatividad escénica que se manifiesta en su persona cuando pasa de ser un *homeboy* rapero a un diablo que danza en el escenario (Imagen 29).

El resultado, visualmente, está lleno de elementos que se entremezclan con representaciones del pasado prehispánico mixteco, prácticas tradicionales de las comunidades mixtecas contemporáneas oaxaqueñas como la danza de los diablos y expresiones musicales como la del rap por parte de los jóvenes mixtecos transnacionales que habitan en California. La connotación política de la práctica estética se devela en la significación y apropiación de elementos culturales que en conjunto ofrecen una manifestación sobre lo mixteco cotidiano en una localidad como Fresno.

En el año 2012, Miguel produjo en su estudio casero su primer disco “Con la sangre en el tintero”, de él se desprende su canción más representativa “Mixteco es un lenguaje”, la cual se ha convertido en una insignia en las presentaciones de *Una Isu*. A continuación, las primeras estrofas y coro de la canción⁸⁰:

Mixteco es un lenguaje

Mixteco es un lenguaje, no es un dialecto,
es oro que guardo en un paño, aquí te lo presento.
Ahora soy trilingüe, ya no me harás menos,
esto va para los que insultan, a todos mis Oaxaqueños,
pequeños pero corazones de guerrero,
preservando la cultura, seguiremos creciendo

Chí rap ì kúú rap ndó, kúmí na ndántukú ndó
Ná ka'àn ì lulu tù'un ndá'ví, táàn na ìndandósó ndó
Ìkusu ndó káchí nánó, chí kuvi sàma na, nixi ndákani ini ndó
Sánda'vi na ndó, káchí na, kòó chuun ndó

Ugh from Mixteco to Inglés, Bolígrafo representing Oaxaca, hell yes
Mixtec, Zapotec, Triqui, we all culturally rich
And nobody takes it away from me, my memories, my dignity

⁸⁰ “Mixteco es un lenguaje” cuenta con un video musical con una narrativa visual en la que se pueden apreciar imágenes del cotidiano de los trabajadores agrícolas mixtecos y también a personas de la comunidad mixteca de Fresno participando en diferentes celebraciones: <https://www.youtube.com/watch?v=rzUyQ7wlUf4> [Última consulta realizada el día 10 de agosto de 2019].

A native from Nùù Yúku, I will always be
Mixteco hasta la Muerte until I D.I.E.
Let me be free, and spit everything I feel
Cause I hope one day to see, my prophecy fulfilled
The unity, of my people together as equal
This is dedicated to my brothers and my sisters

Coro:

Mixteco es un lenguaje, no es un dialecto
Es oro que guardo en un paño, aquí te lo presento
Ahora soy trilingüe, ya no me harás menos
Esto va para los que insultan, a todos mis Oaxaqueños
Yo, Mixteco es un lenguaje, no es un dialecto
Deja que te exprese mis versos de conocimiento
Rescata tu cultura, que no te digan lo contrario
Procura avanzar, para preservar lo más sagrado

Una Isu

“Mixteco es un lenguaje” se ha convertido en una carta de presentación para Miguel. Que sea una canción escrita en tres idiomas, cantada por un joven mixteco transnacional, que describe aspectos de la vida de las comunidades migrantes indígenas en las zonas rurales de California, hacen de Miguel y su propuesta una forma carga de potencia para visibilizar a los indígenas migrantes en E.U.

También fue la canción que le generó fama mediática. Medios de comunicación mexicanos y estadounidenses, televisión, prensa escrita, radio y medios digitales se han encargado de generar una difusión en torno a la figura de Miguel y su rap trilingüe. La dimensión migrante e indígena es la que suele rescatarse dentro de los relatos mediáticos.

En parte, lo anterior le ha abierto las puertas en diferentes espacios escolares, académicos, artísticos y culturales en los que Miguel ha tenido la oportunidad de presentarse, tanto en México como en diferentes estados en E.U.; él comparte su música y concepto de rap mixteco trilingüe vinculado pero también su experiencia de vida generando así un discurso de resistencia, el cual vincula con su trabajo como activista comunitario, por eso Miguel viaja dentro de California cada que le es posible para asistir a asambleas, talleres y reuniones, compaginando su práctica estética con su labor en favor de las comunidades indígenas.



Imagen 29. Presentación de *Una Isu* en el IV Festival de Músicas Indígenas Contemporáneas “Estruendo Multilingüe”, organizado por el Museo Universitario del Chopo de la UNAM. Ciudad de México, 2017.
Imagen obtenida de la página de Facebook: Una Isu.

Miguel se ha convertido en un representante de la escena del rap en lenguas indígenas. En esas presentaciones nutre su discurso, lo replantea y se alimenta de la gama de las manifestaciones artísticas que observa con sus pares artísticos. Él forma parte de un sector de personas que han decidido configurar las representaciones de sí mismos y sus comunidades en función de aquello que les es significativo, no únicamente a partir de lo que se les heredado por la vía de sus identidades culturales.

En ese sentido, Miguel puede llegar a ser considerado un representante de su comunidad que por medio de su música, su performatividad escénica que transita de un *homeboy* a un danzante vestido de diablo, que con un ritmo de *beats* de rap ejecuta un espectáculo que le genera un público asiduo de consumir su propuesta artística.

Miguel sintetiza una manifestación estética cargada de connotaciones políticas que dan la pauta para comprender la configuración de una representatividad mixteca que alimenta a un público y al mismo tiempo hace tornar la mirada para que se visibilicen a las comunidades de mixtecos que habitan Fresno, aquellos que permanecen monolingües, aquellos a quienes Miguel les recuerda que el “mixteco es un lenguaje, no un dialecto.”

CONCLUSIONES GENERALES

A lo largo de la presente investigación, recorrimos algunos aspectos trascendentes de las experiencias de vida transnacional de un grupo de jóvenes mixtecos y zapotecos quienes en Oaxacalifornia encuentran espacios, lugares y cartografías de referencia, haciendo énfasis en los aspectos de su identidad cultural y sus prácticas políticas-culturales expresadas por vía de sus prácticas estéticas.

California, lugar paradigmático de la migración oaxaqueña hacia E.U., se muestra como un espacio que está siendo configurado por la migración indígena y en donde las comunidades migrantes de indígenas son re-configuradas y se reconfiguran a partir de los procesos de nombramientos, autonombamiento y etnicización, como migrantes, mexicanos, latinos, hispanos, indígenas, oaxaqueños, mixtecos o zapotecos. Con ello, las identidades culturales adquieren nuevos repertorios desde donde poder dinamisarse y reflexionarse en torno a las autodenominaciones y las heterodenominaciones, provocando una especie navegación que implica el transitar por diferentes formas de nombramiento, dependiendo del espacio y contexto social en el que se hallan inmersos los sujetos.

Para los jóvenes participantes de esta investigación, California es también su espacio de habitabilidad y en el caso de tres de ellos, su lugar de nacimiento. Ahí han crecido y vivido sus infancias y/o juventudes, situación que les ha posibilitado tener una proximidad social interétnica con personas de distintas procedencias nacionales e identidades culturales diversas, además de las de los pueblos indígenas procedentes de Oaxaca.

Dependiendo el condado, ciudad o región en la que se hayan instalado sus familias para habitar, los espacios laborales a los cuales han accedido, las escuelas en que asistieron a realizar sus estudios básicos y de nivel medio superior, han tenido la posibilidad de establecer relaciones sociales, de vecindad, afectivas o solidarias con diferentes personas, algunas de ellas jóvenes que al igual que ellos transitan por diferentes repertorios identitarios. Es decir, son jóvenes que tienen experiencias de sociabilidad marcadas por la interacción interétnica, además de conocer y ejercer prácticas sociales y culturales asociadas a lo californiano y lo estadounidense.

Por otra parte, Oaxaca dentro de sus narrativas se presenta como el espacio al cual se remiten los orígenes, en donde seis de ellos nacieron y de donde salieron con rumbo a E.U., en donde está situado el poblado que se reconoce como propio familiarmente hablando y a donde se acude, si se tiene la posibilidad de volver, de visita solamente.

Oaxaca es también una referencia de la pluralidad cultural de la cual forman parte y ejemplo de las luchas de resistencia sociales y políticas encabezadas por pueblos indígenas, pero no es ya un espacio que los determine espacialmente hablando. En todo caso, la Oaxaca a la que se refieren comúnmente, es la que se recrea cotidianamente desde la espacialidad californiana, la que se legitima por medio de su presencia en la ciudades que habitan, la que deciden manifestar a través de sus prácticas estéticas; esa Oaxaca les es más propia y cercana.

Estos jóvenes y sus prácticas políticos-culturales y estéticas, forman parte de esa configuración identitaria que acontece, en principio, en la inmediatez de sus propios espacios referidos. Por una parte, al denominarse a sí mismos como *mixtecs*, mixtecos *ñnu savi*, *zapotecs*, zapotecos, *bene xhon*, *indians*, *indigenous*, indígenas, reivindican una pertenencia identitaria en particular; por otra parte, al hacerlo, se suman a una narrativa continental y global por medio de la cual los diferentes pueblos indígenas están luchando por diferentes causas culturales, lingüísticas, políticas, territoriales y autonómicas, siendo la autodenominación un elemento principal y primordial de la suma a esas luchas.

El que estos jóvenes tengan la posibilidad de establecer un posicionamiento político desde el cuál deciden nombrarse y en el que colocan sus prácticas estéticas, es resultado de una serie de diferentes factores. En primer lugar debemos señalar que ellos nacieron y/o crecieron dentro de un contexto de vida migrante y transnacional marcado por el surgimiento de organizaciones comunitarias indígenas, de carácter binacional o transnacional, las cuales cuentan con diferentes posturas políticas, grados de politización, propósitos específicos y se enfocan en aspectos como los derechos culturales, los de la salud, los educativos, los de la exigencia por el respeto de los derechos humanos, entre otros.

Si bien no todos los jóvenes provienen de familias que hayan decidido sumarse a las

organizaciones comunitarias y políticas anteriormente señaladas, ellos las conocen, reconocen y en algunos casos han decidido formar parte de ellas, sumándose activamente en ellas al grado de haber alcanzado nombramientos al interior de éstas a escala estatal y transnacional.

En ese sentido, podemos decir que la inserción de estos jóvenes dentro de las organizaciones es una forma de leer un relevo generacional dentro de las mismas y una forma de legitimarlas como espacios a través de los cuales es posible encausar luchas colectivas en favor de la comunidad.

Sin embargo, al aproximarse o incorporarse a las organizaciones no lo hacen de manera acrítica. Los jóvenes son críticos de las formas de conducción de las organizaciones, principalmente en lo que respecta a la desigualdad de género y a lo que ellos detectan que es una falta de apertura para las propuestas de tipo juvenil que, en su perspectiva, podrían dinamizar de mejor forma a las organizaciones.

A los ojos de algunos jóvenes, se celebra y fomenta la inclusión juvenil dentro de las organizaciones, pero siempre y cuando sea bajo los parámetros adultos de los mismos órganos sociales oaxacalifornianos. No son espacios de juventud si no lugares en los que se ejerce la política comunitaria y en la que se tiene la posibilidad de participación y de expresar opiniones a partir de los formatos diseñados previamente para ello; se trata eso sí, de lugares en donde los jóvenes son bien recibidos por mantenerse próximos a sus comunidades.

El dato es importante si se toma en cuenta la diversidad de opciones políticas que tienen, es decir, a pesar de las críticas que pueden formular en torno a las organizaciones, los jóvenes las reconocen, se aproximan a ellas, son partícipes, sabiendo que al hacerlo no encontrarán quizá un espacio de acción diseñado para la población joven o en el cual puedan llegar a incidir de forma directa.

Pese a ello, es notorio que les gustaría ser mejor escuchados en dichos espacios y que sus perspectivas y experiencias fuesen mejor tomadas en cuenta. En este sentido, la representación que como indígenas gestan se alimenta de diferentes vertientes, las cuales suman

a la forma en que posteriormente generan la imagen deseada dentro de sus prácticas estéticas. En ello reside quizá la manifestación estética de la que se habla en esta investigación.

En segundo lugar, las *High School* y los *Community College*, son espacios en donde aquellos que tuvieron la oportunidad de acceder, cursar y eventualmente graduarse, pudieron o han podido aproximarse al activismo estudiantil estadounidense a través de organizaciones como MEChA. En estos espacios también han podido acceder a conocimientos y narrativas académicas que los refieren como indígenas, complejizando así las diferentes formas de reivindicación identitaria nominativa a las cuales deciden autoadscribirse.

Finalmente, la experiencia propia a través de acontecimientos como lo es la amenaza de saberse sujetos que posiblemente pueden ser deportados, debido a su condición migratoria de indocumentados, ha motivado a algunos de ellos a politizarse a partir del activismo y la lucha en defensa de sus derechos como migrantes.

Generacionalmente hablando, un suceso con implicaciones políticas los marca: el surgimiento del Movimiento *Dreamer* y la posterior obtención de DACA, ambos acontecimientos deben ser observados como catalizadores de la politización, en principio de quienes se ven directamente implicados, y también de quienes reconocen y reivindican la lucha por la regulación del estatuto migratorio de quienes llegaron a E.U. siendo menos de edad.

La importancia y presencia de DACA dentro de las narrativas de los jóvenes también nos habla de que ellos han tenido la posibilidad de acceder a la educación a nivel universitario, e incluso de posgrado en un caso. Los niveles de escolaridad alcanzados por estos jóvenes, además de ser motivo de orgullo personal, familiar y comunitario, son un recordatorio de una posición privilegiada de la cual no gozaron sus padres y en algunos casos sus hermanos mayores.

En ese sentido, son un grupo de jóvenes que de alguna manera han sido afortunados por poder acceder a la educación universitaria, sobre todo al estar inmersos dentro de las dinámicas de la sociedad estadounidense, en donde el acceso a este nivel educativo muchas veces es limitado por cuestiones financieras ya que, hay que recordarlo, el sistema universitario es casi

exclusivamente privado, situación que reconocen y reivindican al asumirse como pertenecientes a una generación de profesionistas quienes se han colocado el reto de hacer de su privilegio una forma de que su comunidad, mixteca o zapoteca trascienda.

Respecto a la experiencia personal de los jóvenes, en lo que refiere a los referentes identificados como elementos inherentes de su identidad cultural, hemos observado que existe un pensamiento que los ronda: el que las tradiciones, las costumbres, la lengua y la cultura, en general, dentro del contexto transnacional oaxaqueño, están desapareciendo.

En algunos casos, tal perspectiva se asocia con las experiencias diferenciadas que observan con sus hermanos menores y demás familiares que nacieron ya en territorio estadounidense; éstos no han aprendido la lengua materna o se sienten ya distantes de las prácticas culturales asociadas a lo mixteco o zapoteco, se comenta.

Lo anterior se refleja principalmente entre la segunda y tercera generación de jóvenes de forma más fuerte; aunque se nazca en un núcleo familiar arraigando en torno a costumbres y tradiciones de larga data, esto comienza a carecer de sentido para algunos jóvenes cuando también se comparten otros espacios de sociabilidad que no necesariamente se adscriben a esas identidades y sus prácticas culturales. En cierto sentido, lo que está perdiéndose es quizá la forma en que los jóvenes rememoran las prácticas sociales y culturales que se realizan en torno a la comunidad, de la forma en que las recuerdan o se realizan actualmente en Oaxaca.

Sin embargo, quizá lo que está ocurriendo es que las prácticas culturales se están dinamizando y que la forma en que ellos están tratando de lograr que “no desaparezcan” es en sentido estricto una de las maneras a través de las cuales los jóvenes comienzan a modificar su propia cultura, sus propias tradiciones, sus propias prácticas, añadiéndoles nuevos sentidos críticos a las mismas.

Los jóvenes se saben afortunados, se saben dispersos, pero también se consideran acompañados, asumen que sus acciones pueden generar ecos. Pero más allá de eso, se saben privilegiados y tampoco pretenden generar rupturas con sus comunidades por las formas en que

deciden hacer visibles sus formas de enunciarse, al menos no por temas de este tipo, por ello el respeto a la familia y la comunidad es común y constante.

Eso los conduce a reivindicar la pertenencia, pero también a genera un estadio de conciencia de una colectividad ampliada dentro de la que resulta determinante poder decir “yo, nosotros, somos así”, “somos esto” desde la condición de vida en la que nos encontramos como mixtecos y zapotecos transnacionales.

Por medio de sus prácticas estéticas se desarrolla sensibilidad, pero también simpatía hacia las formas creativas de manifestar la pertenencia identitaria, lo cual tiene una carga de acción política, a pesar de que ellos mismos no lleguen a reconocer el potencial político de sus creaciones.

A manera de ejemplos de las prácticas estéticas que realizan podemos mencionar la preparación de un cortometraje que homenaja el ser mujer en contextos sociales marcados por el machismo, del cual se da cuenta de su proceso creativo por medio de las redes sociales digitales; también la manifestación de lo que se concibe como lo zapoteco en Los Ángeles, California, mediante visualidades que contravienen la idea hegemónica del indígena estático y adulto; el enunciar discursos contra-hegemónicos desde la postura de un luchador social; el empleo del cuerpo como medio de manifestación estética a través del ser modelo para murales y carteles de actividades que invitan al diálogo de lo que significa ser indígena urbano y migrante, y la invitación a forjar un sentido comunitario transnacional mediante una canción de rap trilingüe.

Dichas prácticas ejercicios se socializan en espacios digitales conectivos como lo son las redes sociales digitales Facebook e Instagram, desde donde se incita la simpatía y también a un re-conocerse con aquellos que de forma física están ejerciendo una práctica con la cual pueden llegar a identificarse, vinculada muchas veces a robustecer o generar discursos identidad cultural. Para ello es importante no dejar de tomar en cuenta el repertorio de los procesos de politización colectiva que han sucedido en la denominada Oaxacalifornia, los cuales inciden en los imaginarios y prácticas personales de los sujetos.

Las propuestas de manifestación creativa que sobre lo mixteco, zapoteco, oaxaqueño o indígena generan las prácticas estéticas son una forma de visibilizarse frente a la subalternización visual impuesta sobre las comunidades etnicizadas dentro del contexto transnacional.

No se pelean con las imágenes estereotipadas y hegemónicas existentes, más bien las retoman para reconfigurarlas en función de las experiencias de vida propia, dando por resultado propuestas incluyentes creadas desde la individualidad pero cargadas de discursos alimentados desde la colectividad. En ese sentido, podemos concebir las prácticas estéticas como sistemas alternativos de manifestación que pueden llegar a generar representatividad, validación e identificación.

Es importante señalar que, desde nuestra perspectiva, las prácticas estéticas no buscan únicamente manifestar, representar o comunicar una acción o reflexión concreta, también inciden o pretenden hacerlo, dentro de los contextos de referencia o recepción a los pueden llegar.

En ese sentido, la incidencia de las prácticas estéticas es que éstas son quizá la base desde donde podemos observar una fase de la configuración de la lucha de resistencia indígena, en contextos de transnacionalidad. Situándolas específicamente dentro del contexto de las comunidades mixtecas y zapotecas asentadas en diferentes puntos entre México y E.U.; cabe recalcar que no es menor el ejercicio de las prácticas estéticas, ya que dentro de las dos naciones de incidencia mencionadas con anterioridad, las protestas políticas suelen ser reprimidas con violencia y en algunos casos significar una posible deportación, o encarcelamiento dependiendo el estatus migratorio, o incluso llegar a derivar en desapariciones o muerte.

En ese sentido, debemos reiterar que las prácticas estéticas pueden devenir en discursos y manifestaciones, algunas veces con visible connotación política, en respuesta a los discursos hegemónicos sobre lo indígena, lo mixteco, zapoteco u oaxaqueño, otras sólo como una manifestación que suma a la caracterización colectiva de una determinada comunidad dentro de su contexto transnacional.

En síntesis, las prácticas estéticas pueden ser vistas como una posibilidad de hacer uso de los diferentes repertorios culturales a los que se tiene acceso para, de esa forma, posicionarse como joven, indígena y creador —por sólo mencionar algunas dimensiones identitarias—, lo cual nos arroja datos sobre las dinámicas socioculturales que determinados sectores juveniles están desarrollando de sus individualidades subjetivas y tienen eco en los espectros análogos y digitales donde se llegan a congregarse.

Un elemento que no se debe dejar pasar por alto es el que muchas de las prácticas estéticas se producen en determinados momentos y que se trata de procesos creativos que se comparten con los usuarios de las redes sociales digitales, en la *social media*, que es el espacio o los espacios en donde la comunidad en red se encuentra, cuyos integrantes generalmente son los mismos jóvenes que comparten historias como las suyas.

Es justo dentro de la denominada sociedad red (Castells, 2012), que las prácticas estéticas encuentran su espacio de mayor difusión. A decir de Ortuño y Villaplana (2017: 124), es el uso de internet y la telefonía móvil un escenario donde se están gestando por parte de artistas y movimientos sociales estrategias de mayor interés en las narrativas de participación anexadas éstas a los discursos para el cambio social.

En estos espacios se propicia una proximidad cotidiana con la que es posible establecer diálogos, directos o indirectos a propósito de las prácticas estéticas. En este sentido, su colocación dentro de las redes sociales digitales las convierte en dispositivos de visibilización que llegan a conformar una red de afinidades, generando así una nueva forma de articularse con sus referentes construidos.

En ese sentido, las prácticas estéticas son en sí obras de autor, pero éstas generan diálogos, la mayoría de las veces efímeros, debido a los formatos de las redes sociales digitales, los cuales también responden a mercados de inmediatez y de una constante necesidad de alimentarse, de generar contenido que sea atractivo. En ese sentido, es preciso pensarlas como “productos” con autoría en constante proceso de creación, más que acciones acabadas, las cuales son reproducidas y compartidas bajo las lógicas de la viralidad de las redes sociales digitales.

Para las prácticas estéticas, las redes sociales digitales se han convertido, por una parte, en vehículos de propagación de las comunicaciones efímeras para una narrativa visual inmediata; por la otra, son depositarios y repositorios donde se pueden consultar las prácticas estéticas oaxacalifornianas.

No son sólo canales de comunicación, son también, hasta cierto punto, reguladores de los formatos y contenidos que se crean, situación que nos obliga a abrir nuevos cuestionamientos en torno a ¿cuál será la repercusión de alojar dentro de estos espacios digitales las creaciones y contenidos producidos?, ¿cómo se documentarán este tipo de expresiones si eventualmente desaparecen las redes sociales digitales o mutan a novedosos formatos desde donde ya no sea posible remitirse a los contenidos previamente creados?

Sin embargo, lo cierto es que las prácticas estéticas no residen únicamente dentro de los espacios digitales. Éstas se encuentran en la búsqueda de espacios físicos desde los cuales sea posible su presentación y difusión. En el caso de Miguel, esto es más visible, ya que mediante sus presentaciones como rapero, realizadas tanto en México como en E.U. logra transmitir parte del contenido de la misma. Sin embargo, hay otras, como la que realiza Miguel Ángel quien a través de sus intentos de insertarse dentro de los circuitos artísticos hegemónicos y consolidados angelinos se haya en la búsqueda de una espacialidad de referencia desde donde hacer valer su propuesta creativa.

Otras prácticas estéticas han logrado crear espacios de representatividad oaxaqueña efímera, como lo son la Guelaguetza de Los Ángeles, el concierto de rap *Weaving Words & Rhymes* y la Conferencia de Literatura Indígena. Esos ejemplos representan ejemplos en proceso de solidificación, pero también la creación de una cartografía identificable y asociada a las manifestaciones que representan a Oaxacalifornia, lo oaxaqueño, lo indígena, lo mixteco y lo zapoteco dentro de la espacialidad de California, E.U.

Podemos entonces quizá hablar en función de una geografía estética, la cual se convierte también en un acto de resistencia y reivindicación cultural y política al reclamar espacios públicos como propios para la comunidad indígena, con lo cual se marcan territorios y se

reivindican presencias y habitabilidades que desde la retórica gubernamental federal estadounidense se asumen como no deseadas e incluso “ilegales”. Así, las visibilidades que hemos referido con anterioridad se transmutan en una cartografía en construcción de los espacios donde se haya lo oaxaqueño e indígena en California.

También debemos recalcar que la reivindicación de la identidad cultural no está peleada con el hecho de ejercer prácticas sociales y culturales asociadas a las normatividades estadounidenses, ni a los consumos que como jóvenes realizan. En todo caso, se trata de jóvenes que reivindican su identidad como mixtecos, zapotecos o indígenas que también se encuentran haciendo uso de los accesos a los que tienen al estar en una situación de vida que se los permite.

Sin embargo, el poder hacerlo no implica necesariamente que se esté ubicado en una situación de privilegio. Es importante recordar que se en su totalidad son jóvenes que trabajan desarrollando actividades en el sector de servicios, y en caso mínimos como jornaleros o lo han hecho en el pasado y los menos obtienen ingresos a partir de sus actividades o creaciones artísticas.

A pesar de que los jóvenes están viviendo contextos diferenciados a los de sus padres o hermanos mayores, ello no ha implicado que estén distantes de la precarización laboral, a la exclusión social ni al racismo o a la xenofobia; sin embargo, la diferencia con sus familiares es que esta generación, se encuentra exteriorizando de manera particular su entorno y estructura política, social y cultural.

A través de estas nuevas generaciones de jóvenes en contextos de sociedades migrantes transnacionales, se puede observar un fenómeno en el que se perciben los preliminares de la configuración de una lucha de resistencia indígena transnacional, que incluso atraviesa la bidireccionalidad entre México y E.U., debido a que también se encuentran ya jóvenes indígenas provenientes de comunidades centroamericanas, concretamente de mayas guatemaltecos entre aquellos que dentro de las prácticas estéticas están encontrando aspectos desde los cuales percibirse identificados.

Estamos frente a un sector de sujetos que no son ya únicamente jóvenes que migran con la intención de insertarse en los mercados económicos y hacer frente a sí las precariedades experimentadas desde el lugar de origen o en busca de la manutención familiar vía el envío de remesas económicas. Las realidades de la juventud indígena migrante en contextos de transnacionalidad se ha complejizado, situación que, al mismo tiempo, ha venido a alimentar los repertorios de identidad cultural y colectiva de los integrantes de las mismas comunidades.

Son jóvenes que han crecido en el contexto estadounidense, que también se insertan en las dinámicas de la economía global, pero que ahora lo hacen sabiendo que su lugar de origen es California, que la Oaxaca que conocen y reconocen en primera instancia es la que se crea y recrea desde el mismo barrio, pero que también voltea a ver la Oaxaca en México, que el inglés ya no es un asunto de un aprendizaje tardío, sino que incluso es su primera lengua y que la manifestación de su ser indígena y ser joven, es la imagen de quienes ellos mismos deciden ser, en función de un constante alimentación que no deja de nutrir su identidad cultural dinámica.

Aquellos que comparten una visión politizada de sus acciones, comparten la conciencia de que su lucha apenas ha comenzado a generar eco entre los diferentes sectores políticos de E.U., de hecho para quienes tienen una posibilidad de manifestar su voz participativa dentro de los ejercicios políticos gubernamentales estadounidenses, así lo hacen, es decir, votan, apoyan candidatos afines a sus preocupaciones políticas; son conscientes de que las luchas y batallas también se tienen que dar dentro del terreno concreto de la gobernanza. Saben que los “reales beneficios” habrán de ser para las generaciones próximas, las de sus hermanos menores o incluso las de sus hijos.

Por otro lado, respecto a los espacios gubernamentales mexicanos (los cuales no conocen del todo respecto a su operatividad), si bien a partir del inicio de la administración federal 2018-2024 se dio una proximidad con las comunidades indígenas procedentes de México en el extranjero, por vía del Instituto de los Pueblos Indígenas (INPI), ésta aún se encuentra en una fase muy marginal.

Pese a ello es importante destacar que existe un interés por parte del gobierno mexicano por voltear a ver a las comunidades de indígenas, concretamente aquellas establecidas en E.U., y comenzar a establecer diálogos que permitan generar, al menos, una comunicación entre las autoridades mexicanas y los indígenas transnacionales. Habrá que ver si dentro de ello habrá interés por conocer a los jóvenes indígenas transnacionales, sus preocupaciones y realidades.

Finalmente debemos mencionar que la subjetividad de los jóvenes mixtecos y zapotecos transnacionales se construye con el anhelo de vivir las experiencias de vida colectiva social a las cuales se adscriben. Los jóvenes entienden que lo que para ellos es significativo de su identidad cultural adquiere sentidos novedosos cuando se está en interacción con lo que les rodea y lo que les genera un significado trascendental.

La reivindicación de la identidad cultural entre estos jóvenes zapotecos y mixtecos manifestada a través de sus prácticas estéticas, abre una posibilidad de aproximarnos a las diferentes experiencias contemporáneas que los integrantes de los pueblos indígenas se encuentran realizando, en función de crear espacios en los que la etnicización y subordinación se sobreponga a una autodenominación y la identidad cultural dentro de la cual quepa la divergencia, pero ya no la imposición.

Finalmente lo que observamos es una nueva generación está haciendo que manifiesta su presencia en Oaxacalifornia, no buscando respuestas directas en Oaxaca, sino encontrándolas dentro de sus propios términos, en la simbiosis que significa nacer y/o crecer sabiéndose joven zapoteco o mixteco transnacional.

BIBLIOGRAFÍA

Academia Mexicana de la Lengua, (2016), *Diccionario de mexicanismos*, México, Academia Mexicana de la Lengua. (Versión en línea: [<https://www.academia.org.mx/obras/obras-de-consulta-en-linea/diccionario-de-mexicanismos>]).

Aguilar, Y. (2017), “*Èets Atom*. Algunos apuntes sobre la identidad indígena”, en *Revista de la Universidad de México*, UNAM, núm. 163, septiembre, pp.17-23.

Alarcón, R. et. al. (2012), *Mudando el hogar al norte. Trayectorias de integración de los inmigrantes mexicanos en Los Ángeles*, Tijuana, El Colef.

Alonso, G. y Ángeles, C. (2014), “La juventud mixteca en Tijuana. Educación, desarrollo, discriminación y neo-indianidad”, en *Frontera Norte*, El Colegio de la Frontera Norte, vol. 26, núm. 51, enero-junio, pp. 25-52.

Alpízar, L. y Bernal M. (2003), “La construcción social de las juventudes”, en *Última Década*, núm. 19, Viña del Mar, Centro de Investigación y Difusión Poblacional de Achupallas, pp. 2-20.

Aquino, A. (2012a), *De las luchas indias al sueño americano. Experiencias migratorias de jóvenes zapotecos y tojolabales en Estados Unidos*, México, CIESAS, UAM-X.

Aquino, A. (2012b), “Cruzando la frontera: experiencias desde los márgenes”, en *Frontera Norte*, vol. 24, núm. 47, enero-junio, El Colef, Tijuana, pp. 7-34.

Aquino, A. (2013a), “La comunalidad como epistemología del sur. Apuntes y retos”, en *Cuadernos del sur. Revista de ciencias sociales*, Oaxaca, CIESAS-Pacífico Sur, UABJO, INAH, año 18, núm. 34, enero-junio, pp. 7-18.

Aquino, A. (2013b), “De trabajadores cautivos a nómadas laborales: jóvenes indocumentados en Estados Unidos”, en Aquino, A., et. al., (coordinadores), *Desafiando fronteras. Control de la movilidad y experiencias migratorias en el contexto capitalista*, Oaxaca, Frontera Press, Sur Ediciones, pp. 129-139.

Aquino, A., et. al. (2013), coordinadores, *Desafiando fronteras. Control de la movilidad y experiencias migratorias en el contexto capitalista*, Oaxaca, Frontera Press, Sur Ediciones.

Aquino, A. y Contreras, I., (2016), “Comunidad, jóvenes y generación: disputando subjetividades en la Sierra Norte de Oaxaca”, en *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 14 (1), pp. 463-475.

Arcos, C. (2015), “Del indigenismo al indianismo: un recuento del empoderamiento indígena en espacios culturales y de educación en la región Altos de Chiapas”, en *Espacio I+D. Revista digital de la Universidad Autónoma de Chiapas*, vol. 8, núm. 8, junio.

Ayora, S. (2007), "Translocalidad y la antropología de los procesos globales: saber y poder en Chiapas y Yucatán", en *Journal of Latin America and Caribbean Anthropology*, vol. 12, núm. 1, pp. 134-163.

Ayora, S. (2017), "Translocalidad, globalización y regionalismo: cómo entender la gastronomía regional yucateca", en *Anales de Antropología*, núm. 51, 2017, UNAM, pp. 96-105.

Bacon, D. (2017), *In the Fields of the North. En los campos del norte*, Tijuana, El Colef, University of California Press.

Barbosa G. y Alarcón, R. (2015), "Las familias mexicanas con estatutos inmigratorios mixto y la deportación masiva de Estados Unidos", en *Revista Interdisciplinaria de Movilidad Humana*, Centro Escalabriniiano de Studos Migratórios, Brasilia, año XXIII, núm. 45, julio-diciembre, pp. 77-92.

Barabas, A. (2015), "Los migrantes indígenas de Oaxaca en Estados Unidos: fronteras, asociaciones y comunidades", en Velasco, L. (coord.), *Migración, fronteras e identidades étnicas transnacionales*, Tijuana, El Colegio de la Frontera Norte, pp. 149-172.

Barillas-Chón, D. (2010), "Oaxaqueño/a Students' (Un)Welcoming High School Experiences", en *Journal of Latinos and Education*, año 9, núm. 4, Filadelfia, Taylor & Francis Group, pp. 303-320.

Barriendos, J. (2011), "La colonialidad del ver. Hacia un nuevo diálogo interepistémico", en *Nómadas*, Universidad Central de Colombia, núm. 35, octubre, pp. 13-29.

Barros, M. (2013), "La vida cotidiana de jóvenes mixtecos en Santa María California. Vivir a través de la discriminación", en Aquino, A., et al., coordinadores, *Desafiando fronteras. Control de la movilidad y experiencias migratorias en el contexto capitalista*, Oaxaca, Frontera Press, Sur Ediciones, pp. 201-2013.

Bartolomé, M. (2015), "Fronteras estatales y étnicas en América Latina. Notas sobre el espacio, la temporalidad y el pensamiento de la diferencia", en Laura Velasco, coordinadora, *Migración, fronteras e identidades étnicas transnacionales*, Tijuana, El Colef, pp. 29-68.

Barth, F. (1976), compilador, *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México, FCE.

Batz, G. (2014), "Maya Cultural Resistance in Los Angeles. The Recovery of Identity and Cultural Among Maya Youth", en *Latin American Perspectives*, May, vol. 41, no. 3, pp. 194-207.

Bertely, M. y Saraví G. (2013), *Adolescentes indígenas en México: derechos e identidades emergentes*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia.

Besserer, F. (2004), *Topografías transnacionales. Una geografía para el estudio de la vida transnacional*, México, Plaza y Valdés.

Besserer, F. y Nieto R. (2015), *La ciudad transnacional comparada. Modos de vida, gubernamentalidad y desposesión*, México, UAM Iztapalapa, Juan Pablos Editor.

Bhabha, H. (2002), *El lugar de la cultura*, Buenos Aires, Manantial.

Bonfil, G. (1990), *México profundo. Una civilización negada*, México, Conaculta, Grijalbo.

Borsani, M. y Quintero, P. (2014) (compiladores), *Los desafíos decoloniales de nuestros días: pensar en colectivo*, Neuquén, Universidad Nacional del Comahue.

Brah, A. (2011), *Cartografías de la Diáspora. Identidades en cuestión*, Madrid, Traficantes de Sueños.

Castells, M. (2012), *Redes de indignación y esperanza: los movimientos sociales en la era digital*, Madrid, Alianza Editorial.

Castro, Y. (2005), “Teoría transnacional: revisitando la comunidad de los antropólogos”, en *Política y cultura*, núm. 23, México, UAM-Iztapalapa, pp. 181-194.

Castro, Y. (2013), “Identidad cultural entre jóvenes migrantes. Las nuevas diásporas del capitalismo tardío”, en Aquino, A., et. al., coordinadores, *Desafiando fronteras. Control de la movilidad y experiencias migratorias en el contexto capitalista*, Oaxaca, Frontera Press, Sur Ediciones, pp. 215-228.

Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (2007), compiladores, *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Universidad Central, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.

Chihu, A. (2000), “Melucci: la teoría de la acción colectiva”, en *Argumentos. Estudios críticos de la sociedad*, núm. 37, diciembre, México, UAM-Xochimilco, pp. 79-92.

Chihu A y López, A (2007), “La construcción de la identidad colectiva en Alberto Melucci” en *Polis. Investigación y análisis sociopolítico y psicosocial*, vol. 3, núm. 1, primer semestre, México, UAM-Iztapalapa, pp. 125-159.

Corona, S. (2012), “Notas para construir metodologías horizontales”, en Corona, S.; Kaltmeier, O. *En diálogo. Metodologías horizontales en Ciencias Sociales y Culturales*, Barcelona, Gedisa, pp. 85-109.

Corona, S. (2018), “Culturas visuales. Hacia la pluralización de la cultura visual”, en *Encartes Antropológicas*, México, CIESAS, El Colef, vol. 1, núm. 2, septiembre 2018– marzo 2019, pp. 1-12.

Corpus, A. (2013), “Jóvenes y religión en América Latina: un debate necesario”, en Carlos Mondragón y Carlos Olivier, coordinadores, *Minorías religiosas y contexto social en América Latina*, México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, pp.

Cruz, T. (2015), “Experimentando California. Cambio generacionales entre tseltales y choles de la selva chiapaneca”, en *Cuiculco*, nueva época, vol. 22, núm. 62, enero-abril, pp. 217-239.

Cruz, T. (2016), “De Chiapas a California. Experiencia migratoria y cambio cultural en jóvenes indígenas”, en *Revista Pueblos y Fronteras*, vol. 11, núm. 22, diciembre 2016 –mayo 2017, UNAM, pp. 1-21.

Cruz, T. (2017), “Lo etnojuveil. Un análisis sobre el cambio sociocultural entre tsotsiles, tseltales y choles”, en *Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos*, vol. XV, núm. 1, pp. 53-67.

Cruz- Manjarrez, A. (2016a), *et al.*, *Los jóvenes en el mundo actual. Deconstrucción de las nuevas realidades*, México, Universidad de Colima, UNAM.

Cruz-Manjarrez, A. (2016b), “Fronteridades: migración, emociones e identidad yalalteca en un contexto transnacional” en Kummels, I. coordinadora, *La producción afectiva de la comunidad: los medios audiovisuales en el contexto transnacional México-EE.UU.*, Berlín, Edition Tranvía, pp. 123-156.

Dalmazzo, F. y Pulgar, P. (2018), “Materiales para una estética de la marginalidad. Pornomiseria, signos marginales y subjetividad”, en *Arte y políticas de identidad*, vol. 19, diciembre, Murcia, Universidad de Murcia, pp. 83-100.

Delgado, C. (2016), “Introducción. Precariedad y modos de vida en “Oaxacalifornia”: trabajo agrícola, migración, salud, vivienda y género”, en *Diario de Campo*, tercera época, año 3, núm. 12, enero-marzo, México, INAH, pp.3-6.

Domínguez, R. (2004a), “La experiencia del Frente Indígena Oaxaqueño Binacional: crisis interna y retos futuros”, en Jonathan Fox y Gaspar Rivera-Salgado, G, coordinadores, *Indígenas mexicanos migrantes en los Estados Unidos*, México, Cámara de Diputados, UC Santa Cruz, UAZ, Miguel Ángel Porrúa, pp. 77-89.

Domínguez, R. (2004b), “Migración y organización de los indígenas oaxaqueños”, en Sylvia Varese y Stefano Escárcega, coordinadores, *La ruta mixteca. El impacto etnopolítico de la migración transnacional en los pueblos indígenas de México*, México, UNAM, pp. 77-94.

Doncel, J. y Talancón, E. (2017), “El rap indígena: activismo artístico para la reivindicación del origen étnico en un contexto urbano” en *Andamios. Revista de investigación social*, vol. 14, núm. 34, mayo-agosto, UACM, pp. 87- 111.

Duarte, K. (2002), “¿Juventud o juventudes? Acerca de cómo mirar remirar las juventudes en nuestro continente”, en *Última Década*, núm. 56, Viña del Mar, Chile, pp. 59-77.

Eagleton, T. (2006), *La estética como ideología*, Madrid, Editorial Trotta.

Equipo de Cronistas Oaxacalifornianos [ECO]. (2013), *Voces de jóvenes indígenas oaxaqueños en el Valle Central: Forjando nuestro sentido de pertenencia en California*, Santa

Cruz, UC Center for Collaborative Research for an Equitable California, informe de investigación, núm. 1, julio, pp. 9-28.

Escárcega S. (2004), “Las políticas de identidad entre los jóvenes mexicanos en California”, en Stefano Varese y Sylvia Escárcega, coordinadores, *La ruta mixteca. El impacto etnopolítico de la migración transnacional en los pueblos indígenas de México*, México, UNAM, pp. 315-347.

Escobar, A. (2018), “Presentación Tema Central: Territorios, extractivismo y pueblos indígenas”, en *Iztapalapa. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, nueva época, año 39, núm. 85, julio-diciembre, UAM-I, pp. 5-10.

Feixa, C. (1993), “Emigración, etnicidad y bandas juveniles en México”, en Danielle Provensal (coordinador), *Migraciones, segregación y racismo*, Tenerife, Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español, Asociación Canaria de Antropología, pp. 153-172.

Feixa, C. (1996). “De las culturas juveniles al estilo”, en: *Nueva Antropología*, 50, México, Asociación Nueva Antropología A. C., pp. 71-89.

Feixa, C. (1998). “El reloj de arena: cultural juveniles en México”, en: *Jóvenes. Revista sobre estudios de la juventud* 4, México.

Feixa, C. (2015), “El reloj de arena y las nuevas marcas de los tiempos juveniles”, en Alberto Hernández y A Campos-Delgado, coordinadores, *Actores, redes y desafíos. Juventudes e infancias en América Latina*, Tijuana, El Colegio de la Frontera Norte, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, pp. 111-134.

Feixa, C. y González, Y. (2006), “Territorios baldíos: identidades juveniles indígenas y rurales en América Latina”, en *Papers*, núm. 79, Barcelona, Universidad Autónoma de Barcelona, pp. 171-193.

Feixa C. y Nofre, J. (2012), “Culturas juveniles”, en *Sociopedia.Isa*. (Versión en línea: <http://www.sagepub.net/isa/resources/pdf/Youth%20Cultures%20-%20Spanish.pdf>).

Feixa, C. y Oliart, P. (2016), coordinadores, *Juvenopedia. Mapeo de las juventudes iberoamericanas*, Barcelona, NED Ediciones.

Fernández, B. (2005), *Nuevos lugares de intervención: intervenciones artísticas en los espacios urbanos como una de las salidas a los circuitos convencionales. Estados Unidos 1965-1995*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid.

Fimbres, N. (2006), [tesis de Doctorado] “Jóvenes mexicanos migrantes internacionales: las identidades sociales entre redes de cultura”, Tijuana, El Colef, sin pie de imprenta.

Fox, J. (2013), “Activismo con identidad: jóvenes migrantes indígenas oaxaqueños que encabezan procesos de organización comunitaria en California”, en Equipo de Cronistas Oaxacalifornianos [ECO], *Voces de jóvenes indígenas oaxaqueños en el Valle Central:*

Forjando nuestro sentido de pertenencia en California, Santa Cruz, UC Center for Collaborative Research for an Equitable California, informe de investigación, núm. 1, julio.

Fox, J. y Rivera-Salgado, G. (2004), coordinadores, *Indígenas mexicanos migrantes en los Estados Unidos*, México, Cámara de Diputados, UC Santa Cruz, UAZ, Miguel Ángel Porrúa.

Gama, F. (2009), *Mazahuacholoskatopunk*, México, IMJUVE, 2009.

García Álvarez, L. (2012) [tesis de maestría], *Jóvenes indígenas en contextos metropolitanos. La construcción de lo juvenil en un comunidad mixteca en el área metropolitana de Monterrey, Nuevo León*, México, ENAH, sin pie de imprenta.

García Canclini, N. et. al., (2012), coordinadores, *Jóvenes, culturas urbanas y redes digitales. Prácticas emergentes en las artes, las editoriales y la música*, Madrid, Editorial Ariel, Fundación Telefónica.

Giménez, G. (1997), “Materiales para una teoría de las identidades sociales”, en *Frontera Norte*, vol. 9, núm. 18, julio-diciembre, Tijuana, El Colef, pp. 9-28.

Giménez, G. (2005a), “Cultura, identidad y metropolitano global”, en *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 67, núm. 3, julio-septiembre, México, UNAM, IIS, pp. 483, 512.

Giménez, G. (2005b), “La cultura como identidad y la identidad como cultura”, ponencia, *III Encuentro Nacional de Gestores y Promotores Culturales*, Guadalajara, CONACULTA (Versión en línea: <https://perio.unlp.edu.ar/teorias2/textos/articulos/gimenez.pdf>).

Giménez, G. (2006), “El debate contemporáneo entorno al concepto de etnicidad”, en *Cultura y representaciones sociales*, vol. 1, núm. 1, septiembre, México, UNAM, IIS, CRIM, pp. 129-144.

Giménez, G. (2012), “El problema de la generalización en los estudios de caso”, en *Cultura y representaciones sociales*, año 7, núm. 13, septiembre, México, UNAM, IIS, pp. 40-62.

Gómez, P. y Mignolo, W. (2012a), *Estéticas decoloniales. Sentir pensar, hacer en Abya Yala y la Gran Comarca*, Bogotá, Universidad Distrital Francisco José de Caldas.

Gómez, P. y Mignolo, W. (2012b), editores, *Estéticas y opción decolonial*, Bogotá, Universidad Distrital Francisco José de Caldas.

González, Y.; Feixa, C. (coord.) (2013). *La construcción histórica de la juventud en América Latina. Bohemios, Rockanroleros & Revolucionarios*, Santiago, Editorial Cuarto Propio.

Hale, C. (2004), “Reflexiones hacia la práctica de una investigación descolonizada”, ponencia presentada en el Taller de Historia Oral Andina, La Paz., sin pie de imprenta.

- Hall, S. y Du Gay, P. (2003), *Cuestiones de identidad cultural*, Buenos Aires, Amorroutu.
- Hanza, K. (2008), “La estética de Kant: el arte en el ámbito de lo público”, en *Revista de Filosofía*, vol. 64, Santiago, Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades, pp. 49-63.
- Hernández, A.; Campos-Delgado, A. (coord.) (2015), *Actores, redes y desafíos. Juventudes e infancias en América Latina*, Tijuana, El Colegio de la Frontera Norte, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Hernández, M. (2012), “*Oxamericans*”: *La construcción de la identidad étnica en las y los jóvenes de origen indígena de Oaxaca en Madera y Fresno, California, Estados Unidos*, Tijuana, El Colef, Tesis de Maestría en Estudios Culturales.
- Hernández, M.; Velasco, L., (2015), “La etnicidad cuestionada: Ancestralidad en las hijas e hijos de inmigrantes indígenas oaxaqueños en Estados Unidos”, en *Migraciones Internacionales*, El Colegio de la Frontera Norte, vol. 8, núm. 2, julio-diciembre, pp. 133-164.
- Ibarlucía, R. (2013), *Alexander G. Baumgarten, Estética breve*, Buenos Aires, Centro de investigaciones Filosóficas.
- Imjuve, (2011), *Encuesta Nacional de Juventud 2010. Resultados generales*, México, Instituto Mexicano de la Juventud.
- Inali (2010), *Catálogo de las Lenguas Indígenas Nacionales. Variantes Lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referencias geoestadísticas*, México, Instituto Nacional de Lenguas Indígenas.
- Inegi, (2018), *Encuesta intercensal 2015*, México, Instituto Nacional de Geografía y Estadística.
- Inpi, (2018a), *Programa Nacional de los Pueblos Indígenas 2018-2024*, México, Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas.
- Inpi, (2018b), *Atlas de los pueblos indígenas de México*, México, Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (Versión en línea: <http://atlas.cdi.gob.mx/>).
- Jardón, R. (2018), “Oaxacalifornia”, en *Tierra Adentro*, México, Secretaría de Cultura, núm. 227, marzo, abril, pp. 63-69.
- Jenckes, K. y Dove, P. (2009), “Estética”, en Mónica Szurmuk y Robert McKee, coordinadores, *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos*, México, Instituto Mora, Siglo XXI Editores, pp. 101-105.
- Jiménez, T. (2018), “Los espacios comunitarios como escenarios de disputa generacional: lo juvenil frente al sistema normativo interno en Tlahuitoltepec Mixe, Oaxaca”, en Jahel López y Marcela Meneses, editoras, *Jóvenes y espacio público*, México, UNAM, CIICH, IIS, pp. 52-64.

Kearney, M. (2015), “La doble misión de las fronteras como clasificadoras y como filtro de valor”, en Laura Velasco, coordinadora, *Migración, fronteras e identidades étnicas transnacionales*, Tijuana, El Colef, pp. 69-100.

Kearney, M. y Nagengast, C. (1989), “Anthropological Perspectives on Transnational Communities in Rural California”, *Working Group on Farm Labor and Rural Poverty*, Davis, California Institute for Rural Studies

Kresge, L. (2007), *Indigenous Oaxacan Communities in California: An Overview*, Davis, California Institute for Rural Studies (Versión en línea: http://www.safsf.org/wp-content/uploads/2015/08/2015_Aug26_IndigenousHealthWeb_Report.pdf).

Kummels, I. (2016), *La producción afectiva de la comunidad: los medios audiovisuales en el contexto transnacional México-EE.UU.*, Berlín, Edition Tranvía.

Lestage, F. (2011), *Los mixtecos en Tijuana. Reterritorialización y construcción de una identidad colectiva*, Tijuana, El Colef.

Llanos, A. (2014), [tesis de maestría], *Entre lo sacro y lo mundano. Música, creencias y vivencias de jóvenes indígenas cristianos en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México*, CIESAS, sin pie de imprenta.

López Bárcenas, F. (2016), “El pensamiento indígena contemporáneo”, en *Tema y Variaciones de Literatura*, UAM-Azcapotzalco, México núm. 47, semestre II, pp. 13-19.

López Caballero, P. (2011), “El Estado, el “indio” y el antropólogo”, en *Fractal*, núm. 62, julio-septiembre, México, Fundación Fractal, pp. 75-88.

López Caballero, P. (2016), “Pistas para pensar la indigeneidad en México” en *Interdisciplina*, vol. 4, núm. 9, mayo-agosto, México, CEIIIH, UNAM, pp. 9-27.

López Caballero, P. y Acevedo-Rodrigo, A. (2018), editoras, *Beyond Alterity. Destabilizing the Indigenous Other in Mexico*, Tucson, The University of Arizona Press.

López Guerrero, J, y Meneses, M. (2018), editoras, *Jóvenes y espacio público*, México, UNAM, CIICH, IIS.

López Moya, M. et. al., (2014), coordinadores, *Etnorock: los rostros de una música global en el sur de México*, México, Juan Pablos Editor, UNACH, CESMECA.

Lozano, R. (2010), *Prácticas culturales a-normales. Un ensayo alter mundializador*, México, Programa de Estudios de Género, UNAM.

Lozano, R. (2015), “Visualidades descoloniales. Mirar con todo el cuerpo y escuchar con los ojos”, en *Extravío. Revista electrónica de literatura comparada*, núm. 8. Uníversitat de València, pp. I-X.

Mandoky, K. (2006), *Prácticas estéticas e identidades sociales*, México, Siglo XXI Editores, CONACULTA, FONCA.

Marrero, P. (2013), “Los *Dreamers* y el sueño desechable”, en *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, época III, vol. XIX, Colima, pp. 113-125.

Martínez, J. (2010), *Eso que llaman comunalidad*, Oaxaca, CONACULTA, Gobierno del estado de Oaxaca, Fundación Alfredo Harp Helú.

Massey, D. (2003), “Una política de inmigración disfuncional”, en *Letras Libres*, núm. 53, mayo, México, Editorial Clío, pp. 16-20.

Mays, K. (2018), *Hip hop beats, indigenous rhymes. Modernity and Hip Hop in Indigenous North America*, Nueva York, State University of New York.

Melucci, A. (1999), *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*, México, El Colegio de México.

Méndez L., et. al. (2011), *De gente común. Prácticas estéticas y rebeldía social*, México, Fundación Jumex, UACM.

Mignolo, W. (2010), *Desobediencia epistémica: Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*, Buenos Aires, Ediciones del Signo.

Mines, et. al. (2010), *California's Indigenous Farmworkers*, California Endowment, California Rural Legal Assistance. (Versión en línea: http://www.indigenousfarmworkers.org/IFS%20Full%20Report%20_Jan2010.pdf).

Nicolás, B. (2012), [Tesis de maestría], *Reclamando lo que es nuestro. Identity Formation among Zapoteco Youth in Oaxaca and Los Angeles*, San Diego, University of California, San Diego, sin pie de imprenta.

Ojeda, N. y Zavala-Cosío M. (2011), coordinadores, *Jóvenes fronterizos/Border Youth. Expectativas de vida familiar, educación y trabajo hacia la adultez*, Tijuana, El Colef.

Oliveira, A. y Rangel L. (2017), coordinadoras, *Juventudes indígenas. Estudios interdisciplinarios, saberes interculturais: conexões entre Brasil e México*, Rio de Janeiro, E-Papers.

Organización Internacional del Trabajo, (2014), *Convenio núm. 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales. Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*, Lima, OIT.

Ortega, V. (2015), “El artivismo como acción estratégica de nuevas narrativas artístico-políticas”, en *Calle 14. Revista de investigación en el campo del arte*, Bogotá, Universidad Distrital Francisco José de Caldas, pp. 100-111.

Ortuño P. y Villaplana V., (2017), “Activismo Transmedia. Narrativas de participación para el cambio social”, en *Obra Digital. Revista de Comunicación*, núm. 12, febrero-agosto, Barcelona, Universitat de Vic, Universidad del Alzuay, pp. 123-144.

Pacheco, L. (2010), “Los últimos guardianes, jóvenes rurales e indígenas”, en Rossana Reguillo (coordinadora), *Los jóvenes en México*, FCE, CNCA, pp. 124-153.

Paredes, D. (2009), “De la estatización de la política a la política de la estética”, en *Revista de Estudios Social*, núm. 43, diciembre, Bogotá, pp. 91-98.

Parres de, F. (2015) [tesis de maestría], *Entre la clandestinidad y las altas esferas: Street Art. Estéticas de la ruptura en el espacio urbano moderno*, Xalapa, Universidad Veracruzana.

París, M. (2010), “Youth Identities and the Migratory Culture among Triqui and Mixtec Boys and Girls”, en *Migraciones Internacionales*, vol. 5, núm. 4, julio-diciembre, Tijuana, El Colef, pp.139-164.

Pérez Islas, J. (2016), “La diversidad de los estudios sobre juventud en México”, prólogo, en Adriana Cruz- Manjarrez, et al., *Los jóvenes en el mundo actual. Deconstrucción de las nuevas realidades*, México, Universidad de Colima, UNAM, pp. 11-37.

Pérez Ruiz, M. (2002a), “Los jóvenes indígenas: ¿un nuevo campo de investigación?”, en *Diario de Campo*, número 43, mayo, INAH, pp. 44-48.

Pérez Ruiz, M. (2002b), “Jóvenes indígenas y su migración a las ciudades”, en *Diario de Campo*, México, Suplemento 22, diciembre, INAH, pp. 7-20.

Pérez Ruiz, M. (2003), “El estudio de las relaciones interétnicas en la antropología mexicana”, en José Manuel Valenzuela, coordinador, *Los estudios culturales en México*, México, Conaculta, FCE, pp. 116-199.

Pérez Ruiz, M. (2008), coordinadora, *Jóvenes indígenas y globalización en América Latina*, México, INAH.

Pérez Ruiz, M. (2011), “Retos para la investigación de jóvenes indígenas”, en *Alteridades*, vol. 21, núm. 42, México, UAM-I, pp. 65-75.

Pérez Ruiz, M. (2012), “Desnaturalizar la noción de “jóvenes indígenas””, en Miguel Güémez Pineda y Roxana Quiroz Carranza, editores, *Jóvenes y globalización en el Yucatán de hoy*, Mérida, UADY, pp. 17-44.

Pérez Ruiz, M. (2015), *Ser joven y ser maya en un mundo globalizado*, México, INAH.

Pérez Ruiz, M.; Valladares L. (2014), *Juventudes indígenas. De hip hop y protesta social en América Latina*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Quijano, A. (2014), “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en *Cuestiones horizontales: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, Buenos Aires, CLACSO, pp. 777-823.

Quintero, F. (2005), “De jóvenes y juventud”, en *Nómadas*, núm. 23, octubre, Universidad Central de Colombia, pp. 93-104.

Ramos, V. (2012), *Socialización y participación política de jóvenes de origen indígena en California: el caso del FIOB*, Tijuana, El Colef, Maestría en Desarrollo Regional.

Ramos, V. (2019), “Meritocracia, segregación y agencia: el acceso diferenciado a oportunidades educativas entre jóvenes de origen mexicano en Los Ángeles, California”, en *Interdisciplina*, vol. 7, núm. 18, mayo-agosto, México, UNAM, CEIICH, pp. 81-102.

Reguillo, R. (2005). *Culturas juveniles. Formas políticas del desencanto*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores.

Reguillo, R. (2010a) coord., *Los jóvenes en México*, México, FCE, CNCA.

Reguillo, R. (2010b), “La condición juvenil en el México contemporáneo. Biografías, incertidumbres y lugares”, en Rossana Reguillo, coord., *Los jóvenes en México*, México, FCE, CNCA, pp. 395-429.

Reguillo, R. (2017), *Paisajes insurrectos. Jóvenes, redes y revueltas en el otoño civilizatorio*, Barcelona, Ned Ediciones.

Restrepo, E. (2009), “Raza/etnicidad”, en Mónica Szurmuk y Robert McKee, coordinadores, *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos*, México, Instituto Mora, Siglo XXI Editores, pp. 245-249.

Restrepo, E. y Rojas, A. (2010), *Inflexión decolonial: fuentes conceptos y cuestionamientos*, Popayán, Colombia, Universidad del Cauca.

Richard, N. (1987), coord., *Arte en Chile desde 1973. Escenas de avanzada y sociedad*, Santiago, Flacso.

Richard, N. (2005), “Globalización académica, estudios culturales y crítica latinoamericana”, en Daniel Mato, coordinador, *Cultura, política y sociedad. Perspectivas latinoamericanas*, CLACSO, Buenos Aires, pp. 455-470.

Rivera, S. (2010), *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Buenos Aires, Tinta Limón.

Rivera, S. (2015), *Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina*, Buenos Aires, Tinta Limón.

Rivera-Salgado, G. (1998), “Radiografía de Oaxacalifornia”, en *La Jornada*, 9 de agosto de 1998. (Versión en línea: <http://www.jornada.unam.mx/1998/08/09/mas-rivera.html>).

Rivera-Salgado, G. (2016), "Pueblos indígenas transnacionales: reflexiones sobre comunidad y el legado intelectual de Michael Kearny" en Kummels, I., *La producción afectiva de la comunidad: los medios audiovisuales en el contexto transnacional México-EE.UU.*, Berlín, Edition Tranvía, pp. 43-74.

Rivera-Salgado, G. y Escala Rabadán, L. (2004), "Identidad colectiva y estrategias organizativas entre migrantes mexicanos indígenas y mestizos", en Fox, J. y Rivera-Salgado, G. (coord.), *Indígenas mexicanos migrantes en los Estados Unidos*, México, H. Cámara de Diputados, Universidad de California, Santa Cruz, Universidad Autónoma de Zacatecas, Miguel Ángel Porrúa, pp. 167-202.

Romero-Hernández, O. (et. al). (2013), "Género, generación y equidad. Los retos del liderazgo indígena binacional entre México y Estados Unidos en la experiencia del Frente Indígena de Organizaciones Binacionales (FIOB)", en *Otros saberes. Collaborative Research on Indigenous and Afro-Descendant Cultural Politics*, Charles R. Hale y Stephen Lynn, Sana Fe, New Mexico, SAR Press, pp. 75-100.

Rosaldo, R. (2000), *Cultura y verdad. La reconstrucción social de la realidad*, Quito, Abya-Yala.

Ruiz Garza, E. (2018), "Jóvenes Bats'i rockers de Los Altos de Chiapas. Apropiándose del sonido y del espacio" en Jahel López y Marcela Meneses (editoras), *Jóvenes y espacio público*, México, UNAM, CIICH, IIS, pp. 87-103.

Ruiz Olabuenaga, J. (1996), *Metodología de la investigación cualitativa*, Bilbao, Universidad de Deusto.

Ruiz Ponce, H. (2017), *Resistencia epistémica: Intelligentsia e identidad política en el proyecto descolonial ñuu savi*, México, UNAM, UABJO, Juan Pablos Editores.

Saraví, G. (2010), "Juventud indígena en México: tensiones emergentes para el análisis y las políticas públicas", en *Aquí estamos*, año 7, núm. 13, México, CIESAS, Fundación Ford, pp. 5-10.

Sánchez, D. (2018), "Racial and Structural Discrimination Toward the Children of Indigenous Mexican Immigrants", en *Racial and Social Problems*, vol. 10, diciembre, Pittsburgh, Springer Science+Business Media, pp. 306-319.

Sánchez-López, L (2012), "Learning from the *paisanos*: Coming to consciousness in Zapotec LA",

Stephen, L. (2007), *Transborder Lives: Indigenous Oaxacan in Mexico, California and Oregon*, Durham, Duke University Press.

Stephen, L. (2014), "Indigenous Transborder Citizenship: FIOB Los Angeles and the Oaxacan Social Movement of 2006", en *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, vol. 9, núm. 2, pp. 115-137.

Szurmuk, M. y McKee, R. (2009), coordinadores, *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos*, México, Instituto Mora, Siglo XXI Editores.

Soja, E. (2008), *Postmetrópolis. Estudios críticos sobre las ciudades y las regiones*, Madrid, Traficantes de Sueños.

Tahuiwai, L. (2008), *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples*, New York, Zed Books Ltd.

Tonalmeyotl, M. (2018), “De la identidad indígena”, en *Ojarasca, Suplemento mensual*, núm. 260, diciembre, México, La Jornada, pp. 14-15.

Torres, A. y Carrasco, J. (2008) (coordinadores), *Al filo de la identidad. La migración indígena en América Latina*, Quito, FLACSO, UNICEF, AECID.

Tuck, E. y Yang, W. (2012), “Decolonization is not a metaphor”, en *Decolonization: Indigeneity, Education & Society*, vol. 1, núm. 1, Toronto, University of Toronto, pp. 1-40.

Urbalejo, L. (2014), *Imaginario juveniles. Un análisis desde la condición étnica y urbana de los jóvenes mixtecos en Tijuana*, Tesis de Doctorado en Ciencias Antropológicas, UAM-Iztapalapa.

Urbalejo, L. (2015), “Modos de vida indígena en la ciudad transnacional”, en Besserer, Federico y Nieto, Raúl, *La ciudad transnacional comparada. Modos de vida, gubernamentalidad y desposesión, México*, UAM Iztapalapa, Juan Pablos Editor. Pp. 115-147.

Urteaga, M. (2009), coord., “Juventudes, culturas, identidades y tribus juveniles en el México contemporáneo”, en *Suplemento Diario de Campo*, núm. 56, octubre diciembre, CNCA, INAH, pp. 5-11.

Urteaga, M. (2010), “Género, clase y etnia. Los modos de ser joven”, en Rossana Reguillo, *Los jóvenes en México*, México, FCE, CNCA, pp. 15-51.

Urteaga, M. (2011a), *La construcción juvenil de la realidad. Jóvenes mexicanos contemporáneos*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Juan Pablos Editor.

Urteaga, M. (2011b), “Retos contemporáneos en los estudios sobre juventud”, en *Alteridades*, vol. 21, núm. 42, México, UAM-I, pp. 13-32.

Urteaga, M. (2017), “México: ‘jóvenes indígenas’, flujos étnicos contemporáneos y giros epistémicos”, en Assis Oliveira y Lucia Rangel, coordinadoras, *Juventudes indígenas. Estudios interdisciplinarios, saberes interculturais: conexões entre Brasil e México*, Rio de Janeiro, E-Papers, pp. 25-52.

Urteaga, M. y García L. (2015), “Juventudes étnicas contemporáneas en Latinoamérica”, en *Cuicuilco, nueva época*, vol. 22, núm. 62, enero-abril.

US Census Bureau (2018), *Questions Planned for the 2020 Census and American Community Survey*, Washington, United States Census Bureau.

Valencia, S. (2014), “Capitalismo *gore*: Juventud, subjetividad capitalística y precariedad económica”, en José Manuel Valenzuela, coordinador, *Tropeles juveniles. Culturas e identidades (trans) fronterizas*, México, El Colegio de la Frontera Norte, Universidad Autónoma de Nuevo León, pp. 417-448.

Valenzuela, J. (1988), *¡A la brava ése! Identidades juveniles en México: cholos, punks y chavos banda*, Tijuana, El Colef.

Valenzuela, J. (1998), *El color de las sombras. Chicanos, identidad y racismo*, México, El Colef, Plaza y Valdés Editores, UIA.

Valenzuela, J. (2003), coordinador, *Los estudios culturales en México*, México, Conaculta, FCE.

Valenzuela, J. (2005), “El futuro ya fue. Juventud, educación y cultura”, en *Anales de Educación Común 1-2*, Buenos Aires, Dirección General de Cultura y Educación de la Provincia de Buenos Aires, pp. 28-71.

Valenzuela, J. (2009), *El futuro ya fue. Socioantropología de los jóvenes en la modernidad*, Tijuana, El Colegio de la Frontera Norte.

Valenzuela, J. (2014), coordinador, *Tropeles juveniles. Culturas e identidades (trans) fronterizas*, México, El Colegio de la Frontera Norte, Universidad Autónoma de Nuevo León.

Valenzuela, J. (2015), coordinador, *Juvenicidio. Ayotzinapa y las vidas precarias en América Latina y España*, Barcelona, Ned Ediciones.

Valladares, L. y Pérez Ruiz, M. (2011), “Jóvenes en América Latina, abordajes desde la antropología”, presentación, en *Alteridades*, vol. 21, núm. 42, México, UAM-I, pp. 3-9.

Varese, S. y Escárcega, S. (2004), coordinadores, *La ruta mixteca. El impacto etnopolítico de la migración transnacional en los pueblos indígenas de México*, México, UNAM.

Vázquez, C. (2002), “Arte y protesta. Notas sobre prácticas estéticas de oposición”, en Pablo Alabarces y María Graciela Rodríguez, compiladores, *Resistencia y mediaciones, estudios sobre cultura popular*, Buenos Aires, Paidós, pp. n/d.

Vázquez Parra, *et. al.* (2017), “Aproximación interdisciplinaria a las reminiscencias del discurso de castas colonial en México”, en *Revista de El Colegio de San Luis*, nueva época, año VII, núm. 13, enero-junio, San Luis Potosí, El Colegio de San Luis, pp. 202-221.

Velasco, L. (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, Hermosillo, El Colegio de Sonora, pp. 105-130.

Velasco, L. (2005), *Mixtec Transnational Identity*, Arizona, University of Arizona Press.

Velasco, L. (2010), *Tijuana indígena: estudio sobre las condiciones de vida e integración social de la población indígena en la ciudad*, México, CDI.

Velasco, L. (2014), “Organización y liderazgo de indígenas migrantes en México y Estados Unidos. El caso del FIOB”, en *Migración y Desarrollo*, núm. 23, Zacatecas, UAZ, pp. 99-127,

Velasco, L. (2015), coordinadora, *Migración, fronteras e identidades étnicas transnacionales*, Tijuana, El Colegio de la Frontera Norte.

Velasco, L. (2017), “The Ambivalence of Belonging: Children of Indigenous Immigrants in the United States”, en *Sociologu: Journal of Social Anthropology*, vol. 67, núm. 2, Berlin, Dunker & Humblot, pp. 171-190.

Velasco, L. (2018), *Migración, trabajo y asentamiento en enclaves globales: indígenas en Baja California Sur*, Tijuana, El Colef.

Victoriano, E. y Darrigrandi, C. (2009), “Representación”, en Mónica Szurmuk y Robert McKee, coordinadores, *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos*, México, Instituto Mora, Siglo XXI Editores, pp. 249-254.

Webera, D. (2015), “Un pasado no visto: perspectivas históricas sobre la migración binacional de pueblos indígenas”, Laura Velasco, coordinadora, *Migración, fronteras e identidades étnicas transnacionales*, Tijuana, El Colef.

Entrevistas

García, Estefanía, [entrevista], 2018, por Alan Roberto Llanos Velázquez, [trabajo de campo], Historia personal y actividades artísticas, Los Ángeles, California.

García Romario, [entrevista], 2018, por Alan Roberto Llanos Velázquez, [trabajo de campo], Historia personal y actividades artísticas, Los Ángeles, California.

José Ruiz, Pergentino, [entrevista], 2018, por Alan Roberto Llanos Velázquez, [trabajo de campo], Historia personal y actividades culturales, Los Ángeles, California.

López Reséndiz, Luis Antonio, [entrevista], 2018, por Alan Roberto Llanos Velázquez, [trabajo de campo], Historia personal y actividades políticas, Los Ángeles, California.

Martínez, Efraín, [entrevista], 2018, por Alan Roberto Llanos Velázquez, [trabajo de campo], Historia personal, actividades artísticas y de gestor cultural, Los Ángeles, California.

Martínez, Janet, [entrevista], 2018, por Alan Roberto Llanos Velázquez, [trabajo de campo], Historia personal y actividades organizativas, Los Ángeles, California.

Méndez Ruiz, Miguel Ángel, [entrevista], 2018, por Alan Roberto Llanos Velázquez, [trabajo de campo], Historia personal y actividades artísticas, Los Ángeles, California.

Pazos, Isaí, [entrevista], 2018, por Alan Roberto Llanos Velázquez, [trabajo de campo], Historia personal y actividades organizativas, Los Ángeles, California.

Peña, Luis, [entrevista], 2018, por Alan Roberto Llanos Velázquez, [trabajo de campo], Historia personal y actividades artísticas, Los Ángeles, California.

Santiago, José Luis, [entrevista], 2018, por Alan Roberto Llanos Velázquez, [trabajo de campo], Historia personal y actividades activistas, Tijuana, Baja California.

Villegas Miguel, [entrevista], 2018, por Alan Llanos Roberto Velázquez, [trabajo de campo], Historia personal, actividades artísticas y políticas, Fresno, California.