



Universidad Autónoma de Querétaro
Facultad de Filosofía
Maestría en Estudios Amerindios y Educación Bilingüe

Actitudes lingüísticas de una comunidad transnacional mixteca. El impacto de la migración
en la vitalidad lingüística del mixteco de San Jerónimo, Xayacatlán Puebla

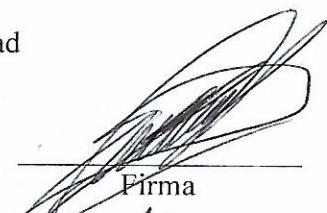
Opción de titulación
Tesis

Que como parte de los requisitos para obtener el Grado de
Maestro en Estudios Amerindios y Educación Bilingüe

Presenta:
Cynthia Araceli Montaño Ramírez

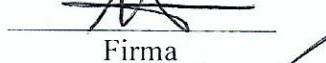
Dirigido por:
Mtro. Pedro David Cardona Fuentes
Codirigido por:
Dra. Marcela San Giacomo Trinidad

Mtro. Pedro David Cardona Fuentes
Presidente



Firma

Dra. Marcela San Giacomo Trinidad
Secretario



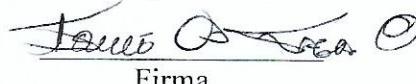
Firma

Dr. David Alejandro Vázquez Estrada
Vocal



Firma

Dr. Jorge Alberto Tapia Ortiz
Suplente

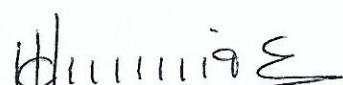


Firma

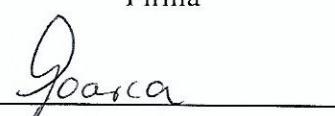
Dra. Inge Sichra
Suplente

Rúbrica
Firma

Dra. Ma. Margarita Espinosa Blas
Directora de la Facultad



Dra. Ma. Guadalupe Flavia Loarca Piña
Directora de Investigación y Posgrado



Centro Universitario
Querétaro, Qro.
Fecha: octubre 2018

RESUMEN

Esta investigación analiza las actitudes lingüísticas de Ñani Migrante, una comunidad transnacional de San Jerónimo Xayacatlán-Staten Island, frente a la lengua mixteca, mediante la observación de las dinámicas lingüísticas, así como del uso real y simbólico del mixteco, para comprender cómo estas actitudes afectan la vitalidad de esta lengua en la comunidad de origen. Para esta tesis, se entrevistó a 15 miembros de la comunidad transnacional: cinco residentes en Staten Island, Nueva York, fundadores de Ñani Migrante, y diez habitantes de San Jerónimo Xayacatlán, Puebla. A partir de la entrevista a profundidad y de las observaciones realizadas durante el trabajo de campo, se propone una tipología de las actitudes lingüísticas encontradas en la comunidad, las cuales se engloban en cinco temas y están relacionados con diferentes factores, donde el más predominante es el social. De esta manera, se concluye que la interacción entre los residentes de la comunidad de origen y la comunidad de llegada da lugar a una “importación” de actitudes lingüísticas positivas hacia el mixteco, lo cual ha producido un cambio de actitud en la comunidad de origen, lo que ha generado iniciativas comunitarias de preservación de la lengua.

(**Palabras clave:** mixteco, actitudes lingüísticas, comunidad transnacional, vitalidad lingüística)

SUMMARY

This research analyzes the language attitudes towards Mixtec language of a transnational community called Ñani Migrante, based simultaneously in San Jerónimo Xayacatlán, Puebla, and Staten Island, New York, by observing the linguistic dynamics as well as the real and symbolic use of the Mixteco language, to understand how these attitudes affect the vitality of this language in the community of origin. For this thesis, 15 members of the transnational community were interviewed: five residents in Staten Island, founders of Ñani Migrante, and ten inhabitants of San Jerónimo Xayacatlán. Based on the in-depth interview and the observations made during the fieldwork, a typology of the linguistic attitudes found in the community is proposed, which are grouped into five themes and are related to different factors, where the social is the most predominant. In this way, it is concluded that the interaction between the residents of the community of origin and the arrival community gives rise to an "importation" of positive linguistic attitudes towards the Mixtec language, which generates a change of attitude in the community of origin, situation that has given rise to create community initiatives for the preservation of the language.

(**Keywords:** Mixtec language, language attitudes, transnational community, language vitality)

A mi mamá y a todos los mixtecos migrantes
que han cultivado la semilla de su pueblo
en otras tierras para verla florecer

AGRADECIMIENTOS

Agradezco al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACyT) por otorgarme la beca para la realización de mis estudios de posgrado, así como al consejo directivo de la Maestría en Estudios Amerindios y Educación Bilingüe de la Facultad de Filosofía, Universidad Autónoma de Querétaro, por haberme acompañado durante todo mi proceso de formación, especialmente a todos los profesores por su esfuerzo, buen desempeño y sobre todo, excelentes consejos, tanto en clases, como en la elaboración de la presente tesis.

Mi más sincero agradecimiento a mi director de tesis, el Mtro. Pedro David Cardona Fuentes, por el interés y apoyo incondicional que me brindó desde que le presenté el tema en cuestión, así como a mi codirectora, la Dra. Marcela San Giacomo Trinidad, por sus acertados comentarios y contribuciones en la conformación final de esta tesis, sin su apoyo la culminación de este trabajo no hubiera sido posible.

Quiero agradecer especialmente a mis lectores, el Dr. David Alejandro Vázquez Estrada, que gracias a su clase y conocimientos en el tema, me ayudó a guiar a buen puerto el rumbo de este trabajo; al Dr. Jorge Alberto Tapia Ortiz, que con sus comentarios y pláticas enriqueció la versión final de esta tesis y a la Dra. Inge Sichra, por el apoyo y las sugerencias para mejorar esta investigación.

Finalmente, doy gracias especialmente a mi mamá, Evelia, y a mi hermano, Javier, por creer siempre en mí y apoyarme en cada una de mis decisiones, a mis amigos mixtecos y migrantes, ku'a Arnulfo Dávila y ku'a Onésimo Cruz, por su apoyo y reflexiones sobre nuestra identidad y nuestra lengua, a mis amigos de la maestría, especialmente a Ino y a Alberto, por compartir esta etapa de nuestras vidas, a mis amigas de Querétaro, especialmente a Mos y a Mera por las pláticas y el apoyo brindado durante este tiempo.

¡Nsive'e-nsia!

TABLA DE CONTENIDOS

INTRODUCCIÓN.....	12
CAPÍTULO 1. MARCO TEÓRICO: VITALIDAD LINGÜÍSTICA, COMUNIDAD DE HABLA Y ACTITUDES LINGÜÍSTICAS.....	18
1.1 VITALIDAD LINGÜÍSTICA.....	19
1.1.1 VITALIDAD ETNOLINGÜÍSTICA.....	21
1.1.2 ESCALA DE DISLOCACIÓN INTERGENERACIONAL GRADUADA (<i>GRADED INTERGENERATIONAL DISLOCATION SCALE</i>).....	27
1.1.2.1 ESCALA EXPANDIDA DE DISLOCACIÓN INTERGENERACIONAL GRADUADA (<i>EXPANDED GRADED INTERGENERATIONAL DISLOCATION SCALE</i>).....	29
1.1.3 GRUPO DE EXPERTOS DE LA UNESCO.....	34
1.2 BREVE EVALUACIÓN DE LAS PROPUESTAS DE ESTUDIO DE VITALIDAD LINGÜÍSTICA.....	36
1.3 COMUNIDAD DE HABLA.....	38
1.4 BREVE DISCUSIÓN SOBRE EL CONCEPTO “COMUNIDAD DE HABLA” PARA LA PRESENTE INVESTIGACIÓN--	45
1.5 ACTITUDES LINGÜÍSTICAS.....	48
1.5.1 TENDENCIAS EN EL ESTUDIO DE LAS ACTITUDES: MENTALISTAS Y CONDUCTISTAS.....	50
1.5.2 PRINCIPALES INSTRUMENTOS SOCIOLINGÜÍSTICOS PARA EL ESTUDIO DE LAS ACTITUDES LINGÜÍSTICAS	52
1.6. LÍNEA DE ANÁLISIS SOBRE ACTITUDES LINGÜÍSTICAS EN ESTA INVESTIGACIÓN.....	57
CAPÍTULO 2. DESCRIPCIÓN DE LA COMUNIDAD TRANSNACIONAL.....	60
2.1 ESTUDIOS PREVIOS SOBRE LENGUAS INDÍGENAS DE MÉXICO Y LA MIGRACIÓN A ESTADOS UNIDOS.....	60
2.2 ¿QUÉ ES UNA COMUNIDAD TRANSNACIONAL?.....	62
2.3 BREVE PANORAMA SOBRE LA MIGRACIÓN DE PUEBLA A NUEVA YORK.....	63
2.3.1 CONFORMACIÓN DEL MOVIMIENTO MIGRATORIO EN SAN JERÓNIMO XAYACATLÁN.....	68

2.4 PROCESO DE FORMACIÓN DE LA COMUNIDAD TRANSNACIONAL	
SAN JERÓNIMO XAYACATLÁN-STATEN ISLAND.....	71
2.4.1 <i>JO’LO</i> , EL CARNAVAL DE LA MIXTECA POBLANA.....	73
2.4.2 EL CARNAVAL MIXTECO EN STATEN ISLAND, NUEVA YORK.....	79
2.5 PROCESO DE FORMACIÓN DE ÑANI MIGRANTE.....	90
2.6 EL MIXTECO EN LA COMUNIDAD TRANSNACIONAL.....	96
2.6.1 ALGUNAS CARACTERÍSTICAS DEL MIXTECO DE SAN JERÓNIMO XAYACATLÁN.....	96
2.6.2 LA VITALIDAD DEL MIXTECO EN SAN JERÓNIMO XAYACATLÁN.....	99
2.6.3 ÁMBITOS DE USO DEL MIXTECO EN LA COMUNIDAD.....	105
2.6.4 LA PRESENCIA DEL MIXTECO EN STATEN ISLAND.....	111
2.6.5 INICIO DEL PROYECTO DE LOS TALLERES DE MIXTECO.....	116
2.7 SOBRE EL TERRITORIO EN LA COMUNIDAD TRANSNACIONAL.....	120
2.7.1 SAN JERÓNIMO XAYACATLÁN.....	120
2.7.2 ASPECTO HISTÓRICO DE SAN JERÓNIMO XAYACATLÁN.....	124
2.7.3 GASTRONOMÍA,,,.....	127
2.7.4 RELACIÓN ENTRE EL TERRITORIO DE ORIGEN Y LA COMUNIDAD RESIDENTE EN STATEN ISLAND.....	129
CAPÍTULO 3. METODOLOGÍA DE LA INVESTIGACIÓN.....	134
3.1 ACERCAMIENTO A LA COMUNIDAD: EL TRABAJO DE CAMPO.....	134
3.2. CARACTERÍSTICAS DEL GRUPO ENTREVISTADO Y ENFOQUE DE LA INVESTIGACIÓN.....	136
3.3 INSTRUMENTOS UTILIZADOS PARA LA RECOPILACIÓN DE DATOS.....	138
3.4 DESCRIPCIÓN DE LA ESTRUCTURA DE LA ENTREVISTA.....	139
3.5 TRATAMIENTO Y SISTEMATIZACIÓN DE LOS DATOS.....	141
CAPÍTULO 4. TRANSMISIÓN INTERGENERACIONAL, MEMBRESÍA MIXTECA Y ACTITUDES LINGÜÍSTICAS.....	144
4.1 TRANSMISIÓN INTERGENERACIONAL.....	144
4.1.1 TRANSMISIÓN DEL MIXTECO EN SAN JERÓNIMO XAYACATLÁN.....	146

4.1.2 TRANSMISIÓN DEL ESPAÑOL EN STATEN ISLAND.....	150
4.1.3 REFLEXIONES SOBRE LA TRANSMISIÓN INTERGENERACIONAL DEL MIXTECO Y ESPAÑOL EN LA COMUNIDAD TRANSNACIONAL.....	155
4.2 MEMBRESÍA MIXTECA.....	158
4.2.1 PERTENENCIA A LA COMUNIDAD DE HABLA.....	161
4.3 ACTITUDES LINGÜÍSTICAS.....	165
4.3.1 PRESERVACIÓN DEL MIXTECO.....	170
4.3.1.1 LA ESCUELA DEBE SER LA ENCARGADA DE PRESERVAR EL MIXTECO.....	170
4.3.1.2 ESCRIBIR MIXTECO ES IMPORTANTE PORQUE AYUDA A SU TRANSMISIÓN INTERGENERACIONAL.....	174
4.3.2 OPINIONES SOBRE “CARACTERÍSTICAS” DEL MIXTECO.....	177
4.3.2.1 EL MIXTECO ES DIFÍCIL DE PRONUNCIAR.....	177
4.3.2.2 EL MIXTECO TIENE LIMITACIONES EN SU VOCABULARIO.....	178
4.3.2.3 SI COMBINAS MIXTECO Y ESPAÑOL NO ESTÁS HABLANDO BIEN MIXTECO.....	180
4.3.2.4 EL MIXTECO ES UNA LENGUA ANTIGUA Y DE LAS PERSONAS MAYORES.....	182
4.3.3 DISCRIMINACIÓN POR HABLAR MIXTECO.....	184
4.3.3.1 EL QUE HABLA MIXTECO O NO HABLA BIEN ESPAÑOL ES UNA PERSONA HUMILDE.....	184
4.3.4 DIFERENTES LENGUAS PARA DIFERENTES PROPÓSITOS.....	186
4.3.4.1 EL MIXTECO AYUDA A OBTENER BENEFICIOS PARTICULARES.....	186
4.3.4.2 EL MIXTECO ES NECESARIO PARA IDENTIFICARSE CULTURALMENTE.....	188
4.3.4.3 EL ESPAÑOL SIRVE PARA LA COMUNICACIÓN.....	192
4.3.4.4 EL INGLÉS ES NECESARIO PARA TRABAJAR EN ESTADOS UNIDOS.....	193
4.4 ACTITUDES LINGÜÍSTICAS Y LA VITALIDAD DEL MIXTECO EN SAN JERÓNIMO XAYACATLÁN.....	197
CONCLUSIONES.....	204
REFERENCIAS.....	210
APÉNDICES.....	221

LISTA DE TABLAS

- Tabla 1. Síntesis del GIDS de Fishman (1991)
- Tabla 2. Escala expandida de GIDS a EGIDS, adaptada de Fishman (Lewis & Simons, 2009)
- Tabla 3. Primer factor de la propuesta de la UNESCO (Brezinger *et al.*, 2003)
- Tabla 4. Instrumentos para el estudio de actitudes lingüísticas
- Tabla 5. Componentes de las actitudes lingüísticas. (Elaboración propia).
- Tabla 6. Población total, según sexo y lugar de nacimiento de 1980 a 2010. (Elaboración propia).
- Fuente: INEGI
- Tabla 7. Indicadores de intensidad migratoria de San Jerónimo Xayacatlán. (Elaboración propia).
- Fuente: CONAPO, 2010
- Tabla 8. Inventario consonántico del mixteco de Xayacatlán de Bravo (Méndez-Hord, 2017)
- Tabla 9. Inventario vocálico del mixteco de Xayacatlán de Bravo (Méndez-Hord, 2017)
- Tabla 10. Estructuras de las palabras en el mixteco de Xayacatlán de Bravo (Méndez-Hord, 2017)
- Tabla 11. Ejemplos de palabras con rasgos de nasalidad en el mixteco de Xayacatlán de Bravo (Méndez-Hord, 2017)
- Tabla 12. Hablantes de lenguas indígenas en San Jerónimo Xayacatlán. (Elaboración propia).
- Fuente: INEGI Encuesta intercensal 2015
- Tabla 13. Autoadscripción indígena en San Jerónimo Xayacatlán. (Elaboración propia). Fuente: INEGI Encuesta intercensal 2015
- Tabla 14. Perfil sociodemográfico del grupo entrevistado
- Tabla 15. Actitudes lingüísticas de una comunidad transnacional

ILUSTRACIONES

Figuras:

- Figura 1. Elementos de la vitalidad etnolingüística (Ehala, 2015)
- Figura 2. Estructura de las actitudes: 4 perspectivas (Agheyisi & Fishman, 1970)
- Figura 3. La comunidad transnacional. Adaptación del diagrama propuesto por Pérez-Báez (2009)

Figura 4. Transmisión intergeneracional lingüística de la comunidad transnacional mixteca de San Jerónimo Xayacatlán-Staten Island

Figura 5. Lenguas en la comunidad transnacional mixteca

Figura 6. Las actitudes lingüísticas prominentes en San Jerónimo Xayacatlán y Staten Island

Mapas:

Mapa 1. Municipios que constituyen la Región VI. Mixteca. Fuente: Wikimedia Commons

Mapa 2. Mapa del estado de Puebla y sus municipios, según el grado de intensidad migratoria. Fuente: CONAPO (2010)

Mapa 3. Municipio de San Jerónimo Xayacatlán Puebla. Fuente: INEGI, 2015

Mapa 4. Principales cerros de San Jerónimo Xayacatlán, elaborado con la ayuda de pobladores del lugar

Mapa 5. Mapa de la cabecera municipal, proporcionado por las autoridades municipales

Mapa 6. Lenguas de la ciudad de Nueva York (2014). Fuente: Jill Hubley.

Mapa 7. Lenguas maternas de Queens, NYC. Fuente: ELA

Imágenes:

Imagen 1. Cuadrilla de Gabino Barreda, San Jerónimo Xayacatlán. Foto propia

Imagen 2. Cuadrilla del Barrio San Pedro, San Jerónimo Xayacatlán. Foto propia

Imagen 3. Cuadrilla de Gabino Barreda, San Jerónimo Xayacatlán. Foto propia

Imagen 4. El capitán de la cuadrilla limpiando a los danzantes con el gallo. Gabino Barreda, San Jerónimo, Xayacatlán. Foto propia

Imagen 5. Carnaval mixteco, Staten Island, 2018. Foto: Arnulfo Dávila

Imagen 6. Mujer en carnaval mixteco, Staten Island, 2016. Foto y texto: Arnulfo Dávila

Imagen 7. Hombre en carnaval mixteco, Staten Island, 2018. Foto: Arnulfo Dávila

Imagen 8. Hombre con gallo disecado en carnaval mixteco, Staten Island, 2016. Foto: Arnulfo Dávila

Imagen 9. Poster del carnaval en Staten Island, 2018

Imagen 10. Nombre de la biblioteca. Foto propia

Imagen 11. Placa de conmemoración del día mundial del agua. Foto propia

Imagen 12. Ícono oficial de San Jerónimo Xayacatlán, ubicado en la biblioteca

Imagen 13. Cartel del 2º festival NewYorkTlan, 2015

Imagen 14. Anuncio de las clases de mixteco en San Jerónimo Xayacatlán

Introducción

Las lenguas indígenas han tenido que resistir diversos embates comandados, desde el siglo pasado, por las políticas lingüísticas nacionales, mediante los procesos de castellanización, lo cual ha traído como consecuencia el desplazamiento de las lenguas indígenas, ya que conviven de manera asimétrica con el español. En México, existe una gran diversidad lingüística, desglosada en 11 familias lingüísticas a las que pertenecen 68 agrupaciones que, a su vez, comprenden 364 variantes. Dentro de la familia lingüística otomangue, se encuentran las lenguas mixtecas: mixteco, triqui y cuicateco. El mixteco es la agrupación lingüística con más variantes en México, 81 en total, según el INALI (2008), las cuales se localizan en los estados de Puebla, Oaxaca y Guerrero. Una de esta es el mixteco de la frontera Puebla-Oaxaca o da'an davi, hablado en el municipio de San Jerónimo Xayacatlán, en el estado de Puebla.

Así pues, podríamos decir que todas las lenguas indígenas, en México, se encuentran amenazadas en mayor o menor medida, según la existencia de ámbitos de uso o de la transmisión intergeneracional, por señalar sólo algunos de los factores más importantes para garantizar la vitalidad lingüística. En este sentido, no hay que olvidar que, si bien la lengua es un sistema abstracto, esta siempre va ligada a un entorno social en donde sus usuarios enfrentan diversas circunstancias que, a su vez, afectan directamente a la lengua de diferente manera.

Retomando lo anterior, en el caso del mixteco de San Jerónimo Xayacatlán, se pueden señalar, en primer lugar, el avanzado desplazamiento lingüístico del mixteco, ya que esta dejó de ser la lengua materna de muchas personas, pues el español tomó su lugar; en segundo lugar, los movimientos migratorios que tienen como punto de llegada otras ciudades de México y de Estados Unidos. Esto ha provocado la aparición de fenómenos culturales y lingüísticos, los cuales constituyen los cimientos principales de la presente investigación.

La zona mixteca de Puebla se ha caracterizado por tener un alto índice de migración a Estados Unidos a partir de 1980, donde se reporta que el 57% de los habitantes de esta región había residido en el país vecino al menos durante un periodo de su vida. Estos movimientos migratorios han suscitado diversos fenómenos, como la migración en cadena, que han propiciado la conformación de células de una comunidad cultural en el territorio de llegada que, al mantener vivos los lazos con la comunidad de origen, pueden llegar a generar comunidades transnacionales.

Existen diversos estudios que abordan el tema de las comunidades transnacionales y el mixteco, sobre todo las variantes del mixteco de Oaxaca y Guerrero con la migración situada en California (Weller, 1996; Escárcega y Varese, 2004; Áviles y Ek Ibarra, 2016). Por otro lado, también hay estudios sobre las comunidades transnacionales entre los territorios de la mixteca poblana y Nueva York (Herrera & Macías, 1998; Rivera-Sánchez, 2004; Smith, 2006). Sin embargo, el tema de la relación entre el mixteco y las comunidades transnacionales de Puebla ha sido escasamente estudiado, dado que solamente 5 municipios de los 45 que conforman la zona mixteca poblana, están considerados como puntos donde aún se habla mixteco. Uno de estos es precisamente el municipio de San Jerónimo Xayacatlán, considerado el lugar de Puebla donde existen más hablantes del mixteco según INEGI (2015) y que ha registrado un mayor movimiento migratorio en cadena a partir de la década de los 90 del siglo pasado, lo cual ha llevado a la formación de una comunidad transnacional que ha derivado en una organización con apenas cinco años de conformación: Ñani Migrante.

La organización Ñani Migrante surgida en el año 2013, se encuentra ubicada simultáneamente en dos territorios: en Estados Unidos, en el distrito de Staten Island, condado de Richmond, al suroeste de la ciudad de Nueva York, colindando al oeste con el estado de Nueva Jersey; en México, en la cabecera municipal de San Jerónimo Xayacatlán, municipio ubicado al sur de Puebla que colinda con los límites de Oaxaca. El tema de la territorialidad en el contexto de las comunidades transnacionales es central para poder entender las relaciones que se establecen entre un espacio y otro divididos por fronteras internacionales, ya que para Velasco (1998) esta constituyen no sólo un mecanismo de rearticulación de la experiencia de viejos y nuevos territorios, a través de la resignificación de los símbolos locales en espacios internacionales, sino sobre todo se vuelven la voz de las comunidades ya que explicitan un proyecto cultural que va construyéndose paulatinamente sobre territorios locales discontinuos.

En este sentido, la recreación del *Jo 'lo* o carnaval mixteco, como símbolo resignificado, en Staten Island fue la base a partir de la cual surgió esta organización que tiene como primer objetivo la reunificación familiar, a través de invitaciones especiales dirigidas a los familiares residentes en la comunidad, con las que pueden tener acceso a una visa, para participar en los programas culturales que presentan en Nueva York. El carnaval mixteco es uno de los elementos más importantes porque su recreación en Estados Unidos ha traído diversos cambios al evento que

han impacto incluso en San Jerónimo Xayacatlán, por ejemplo, la introducción del teclado y los instrumentos electrónicos en la música del Carnaval.

El segundo objetivo ha consistido en financiar una escuela de mixteco en la comunidad de origen con la finalidad de ofrecer clases de mixteco para toda la comunidad.

Dentro del tejido cosmopolita de Nueva York, confluyen varias lenguas, a parte del inglés, pertenecientes a los grupos étnicos de las diversas comunidades de todas partes del mundo. En la comunidad transnacional mixteca de Staten Island específicamente se observa la presencia, en diferentes niveles, de tres lenguas: mixteco, español e inglés. Así pues, si bien no todos los miembros de la comunidad transnacional tienen las mismas posibilidades y medios para comunicarse entre sí en mixteco (Sichra, 2003), dado el alto grado de desplazamiento lingüístico que ha afectado a la generación de los migrantes, existen algunas dinámicas lingüísticas que permiten identificar un uso simbólico de esta lengua en el territorio estadounidense, percibido, a primera vista, en la adopción del vocablo mixteco *ñani* ‘hermano’ en el nombre de la organización.

Así pues, los eventos culturales en Staten Island, han significado un punto de reencuentro familiar, cultural y lingüístico, que han suscitado algunas reflexiones en torno a esos elementos culturales, las cuales han generado diversas actitudes que viajan al territorio de origen cuando los familiares invitados parten de Nueva York a San Jerónimo Xayacatlán. En este sentido, las comunidades transnacionales pueden suscitar un agente de cambio en la revalorización de los elementos distintivos de su cultura de origen cuando se ponen en contraste en un espacio multicultural.

El objetivo general de esta investigación es conocer las actitudes lingüísticas que un grupo de integrantes de la comunidad transnacional de San Jerónimo Xayacatlán-Staten Island, tiene frente al mixteco, tomando en cuenta su relación con el español y el inglés, lenguas que forman parte de esta comunidad de habla, con la intención para comprender sus dinámicas lingüísticas y observar cómo las actitudes afectan a la vitalidad del mixteco en la comunidad de origen.

Por otro lado, los objetivos específicos son tres; en primer lugar, conocer el proceso de formación de la comunidad transnacional de San Jerónimo Xayacatlán; en segundo lugar, identificar los elementos culturales que cohesionan la comunidad transnacional; en tercer lugar, presentar una tipología de las actitudes lingüísticas hacia el mixteco encontradas en la comunidad transnacional; por último, explicar la relación que tienen las actitudes lingüísticas encontradas con el estado de la vitalidad actual del mixteco.

Las preguntas de investigación planteadas para este estudio giran en torno al mixteco, pues es la lengua que se encuentra en una situación más vulnerable en comparación con las otras dos, ya que el interés particular de este estudio gira en torno a la lengua minorizada en contexto migratorio. Así pues, se presentan cuatro preguntas: ¿cuáles son los elementos culturales en los que se articula la comunidad transnacional? ¿cómo se resignifican estos elementos en la comunidad de llegada? ¿cuáles son las actitudes lingüísticas de la comunidad transnacional respecto al mixteco? ¿cómo afectan estas actitudes a la vitalidad del mixteco? Estas preguntas serán respondidas a lo largo de la presentación de los diferentes temas para ser retomadas finalmente en las conclusiones.

Considero que la importancia de este trabajo radica en que aborda la relación entre el mixteco y la migración de la comunidad transnacional de San Jerónimo Xayacatlán-Staten Island, tema poco trabajado en los estudios relacionados con migración y lengua, sobre todo del estado de Puebla, ya que conocer las estrategias de cohesión cultural en territorios extranjeros ayuda a comprender las dinámicas lingüísticas y el papel que cada lengua juega en un contexto multicultural, sobre todo en esta variante del mixteco que se encuentra en alto peligro de extinción, según la clasificación del INALI (2012).

Esta investigación está dividida en cuatro capítulos; en el primero se presenta el marco teórico de la investigación donde se desarrollan los conceptos de vitalidad lingüística, comunidad de habla y actitudes lingüísticas. Para el tema de vitalidad lingüística se presentan cuatro enfoques; la vitalidad etnolingüística (Giles *et al.*, 1977) que ofrece algunos elementos de análisis sobre todo en relación a la identidad etnolingüística como mecanismo de cohesión en la comunidad de habla. Por otro lado, la Escala de Dislocación Intergeneracional Graduada (GIDS, por sus siglas en inglés) propuesto por Fishman (1991), que a su vez se encuentra ligado con la propuesta de Lewis y Simon (2009) conocida como la Escala de Dislocación Intergeneracional Graduada (EGIDS, por sus siglas en inglés). Finalmente, la propuesta del grupo de expertos de la UNESCO (Brezinger *et al.*, 2003) que se centra sobre todo en ofrecer escalas con los factores principales para evaluar la vitalidad lingüística. Cada uno de estos modelos es explicado ampliamente en el primer capítulo, donde además se menciona qué elementos específicos de cada propuesta serán considerados para el análisis.

Para el tema de comunidad de habla se ofrece un recuento de las diversas definiciones sobre este concepto en la literatura sociolingüística a partir de las cuales se toman los elementos

que ayuden a determinar un concepto de comunidad de habla que satisfaga las necesidades del presente tema de investigación. Por otro lado, para abordar el concepto de actitudes lingüísticas se revisan las diversas tendencias en el tema, así como los instrumentos que han sido utilizados para recabar datos dentro de esta disciplina.

En el segundo capítulo, se presenta la descripción de la comunidad transnacional. Primero se ofrece un panorama sobre la migración de Puebla a Nueva York para pasar a describir sus procesos de formación, los elementos culturales que la cohesionan: el carnaval, la lengua mixteca y el territorio. El carnaval se describe a partir de la experiencia de trabajo de campo en la comunidad de origen para pasar a describir, según lo reportado, cómo se comenzó a llevar acabo el carnaval mixteco en Staten Island. En segundo lugar, se aborda el tema de la lengua en relación al proceso de la creación de Ñani Migrante para pasar a describir el mixteco en la comunidad de origen. Finalmente, se aborda el tema del territorio en la comunidad transnacional, describiendo primero los aspectos históricos del territorio original para ligarlo con la relación que esta tiene con la comunidad residente en Staten Island.

En el tercer capítulo, se presenta la metodología utilizada en esta investigación; en primer lugar, se describen las etapas del trabajo de campo; después se presentan las características de la muestra y se justifica el enfoque cualitativo de la investigación, se pasa a la descripción de los instrumentos utilizados para la recopilación de datos, en los que se incluye diario de campo y entrevista a profundidad. En seguida se hace una descripción de la estructura de la entrevista y por último se presenta el tratamiento y la sistematización de los datos.

En el capítulo cuarto, se presentan los resultados del análisis de la investigación que abarca la transmisión intergeneracional del mixteco en San Jerónimo Xayacatlán y del español en Staten Island, como uno de los elementos claves en la vitalidad lingüística, enfocándose sobre todo en lenguas en contextos donde existe una lengua mayoritaria, español en México e inglés en Estados Unidos. En segundo lugar, se discute el concepto de membresía en relación a la cultura mixteca y su relación con la comunidad de habla. Posteriormente se presenta el tema de las actitudes lingüísticas hacia el mixteco encontradas en la comunidad transnacional, las cuales se agrupan en cinco temas: preservación y vigencia del mixteco, lenguas diferentes para propósitos diferentes, opiniones sobre “características” del mixteco, la importancia de la escritura del mixteco y la discriminación por hablarlo. En estos temas se han agrupado las once etiquetas encontradas que

describen la actitud lingüística expresada, las cuales se relacionan con un factor ya sea de tipo político, social, económico, lingüístico o cultural.

Finalmente se presentan las conclusiones donde se responden las preguntas de investigación y se discuten los hallazgos derivados del análisis. En este apartado, se reflexiona sobre la construcción de la identidad étnica de la comunidad transnacional a través de los elementos culturales que la cohesionan, así como la tipología de las actitudes lingüísticas y su relación con la vitalidad actual del mixteco en la comunidad de origen.

Capítulo 1. Marco teórico: vitalidad lingüística, comunidad de habla y actitudes lingüísticas

En este apartado, se presentan los tres elementos que componen el marco teórico de la presente investigación: vitalidad lingüística, comunidad de habla y actitudes lingüísticas. Así pues, dado que esta investigación se enfoca en el mixteco de la frontera Puebla-Oaxaca (*da'an davi*), variante que se encuentra en alto riesgo de desaparición (INALI, 2012), es importante, en primer lugar, conocer las diferentes perspectivas desde donde se ha abordado la vitalidad lingüística y analizar sus objetivos, con la finalidad de determinar la pertinencia de sus elementos en el contexto lingüístico de la presente investigación, dado el carácter multicultural y transnacional del tema de estudio.

En segundo lugar, conocer las diversas definiciones del concepto de comunidad de habla es indispensable para problematizar el fenómeno que se presenta en esta investigación: una comunidad lingüísticamente heterogénea unida mediante diversos lazos afectivos, económicos y sociales, en territorios nacionales diferentes. Dentro de este contexto, finalmente, el tema de las actitudes lingüísticas juega un papel muy importante, pues existen diversos factores, como las diversas lenguas y los papeles que juegan dentro de la comunidad, que impactan en la visión que los hablantes tienen de su comunidad de habla y, en particular, del mixteco.

Por otro lado, la vitalidad lingüística es considerada como uno de los factores socioculturales que determinan las actitudes hacia la lengua, (Ryan, Giles, & Sebastian, 1982), ya que según el número de hablantes, su distribución y los usos y funciones que tenga la lengua en cuestión, esta puede encontrarse en una situación de prestigio o no. Así pues, para Martín Butragueño (2010), el que un grupo de hablantes comparta una serie de actitudes, puede ser uno de los argumentos para definir comunidad de habla.

Para cada uno de estos temas que componen el marco teórico, se ofrece un breve recuento sobre las diversas posturas y definiciones, concluyendo con una sucinta reflexión sobre su uso y pertinencia en la presente investigación.

1.1 Vitalidad lingüística

En el mundo, existe una gran cantidad de lenguas, más de 7, 000 según *Ethnologue*,¹ de estas el 96% son habladas aproximadamente por el 3% de habitantes del mundo, mientras que solamente el 4% de lenguas son habladas por el 97% de la población mundial (Brezinger *et al.*, 2003). Para llegar a tal estado, se han requerido años de políticas lingüísticas que atenten contra la diversidad de lenguas en pos de crear estados-naciones donde la regla es contar con una sola lengua que agrupe a una sociedad. Esta situación puede ejemplificarse claramente en México donde, según Martínez (2011), los dominios de uso de las lenguas indígenas se han visto afectados precisamente por factores sociales e institucionales, los cuales pueden ser identificados como fuerzas centrípetas (Bajtín, 1981) que intentan imponer una variedad o código sobre otros y que pretenden obligar a los hablantes a adoptar una identidad lingüística unificada.

En México, las políticas que han intentado imponer el español sobre todas las lenguas del país, partieron formalmente desde la creación de la Secretaría de Educación Pública, en 1921, con otros organismos, como las escuelas rurales y las misiones culturales. Su primer secretario, José Vasconcelos, intentó fusionar la herencia indígena y española en la “raza cósmica”; así pues, en 1925, se establece en la ciudad de México la primera ‘Casa del Estudiante Indígena’ que tenía como objetivo incorporar al indígena al sistema educativo; sin embargo, el proyecto fracasa porque los jóvenes que se suponía podrían funcionar como agentes de cambio en sus comunidades, ya no regresaron a ella. Para 1934, se crea el Departamento de Educación y Cultura Indígena y en 1939 surge el Proyecto Tarasco, donde participaba el lingüista Mauricio Swadesh, enfocado en el método indirecto de castellanización a través de la alfabetización en las lenguas maternas. Sin embargo, dicho proyecto fue cancelado y se prohibió a los niños hablar en la escuela sus lenguas maternas. De esta manera comienza el proceso de castellanización en todo México.

Cuando dos lenguas se encuentran en contacto, no sólo concurren en un mismo espacio dos sistemas lingüísticos, sino que se enfrentan aquellos valores atribuidos a dichas lenguas; así pues, estas se pueden caracterizar con base en el poder y la posición social que ostentan, lo que las dota de ciertos estatus que las sitúan en diferentes niveles en una escala política o social. Todo esto trajo como consecuencia el desplazamiento de aquellas lenguas que no tenían un estatus social o

¹ Para conocer más sobre las diferentes lenguas registradas por *Ethnologue*, se ofrece el siguiente enlace: <https://www.ethnologue.com/about>

económico alto. Dentro de este panorama es donde el tema de la vitalidad lingüística tiene cabida, como una cuestión sobre la cual reflexionar a partir de las diversas características que presentan las comunidades de habla.

El concepto de vitalidad lingüística ha sido ampliamente trabajado desde diversos puntos de vista, los cuales se expondrán a continuación para mostrar un panorama del estado de la cuestión respecto a este tema. En primer lugar, se presenta la definición de Bouchard-Ryan *et al.* (1982), quienes conciben la vitalidad como medida del uso visible y real del lenguaje: “cuanto más importantes y múltiples son las funciones que cumple una lengua para la gran mayoría de los individuos de la comunidad, tanto mayor es su vitalidad. Como determinante socioestructural, la vitalidad se caracteriza por su fuerte fluctuación en el tiempo y el espacio, así como por su difícil determinación y cuantificación” (Bouchard-Ryan *et al.*, 1982: 4).

La definición anterior se enfoca sobre todo en el uso y las funciones que desempeña una lengua, así pues, como estos aspectos son observables, se vuelven parte de los criterios fundamentales para otros marcos de análisis de la vitalidad lingüística, como Fishman (1991) y Lewis y Simons (2009).

Por otro lado, encontramos otras investigaciones que proponen marcos de análisis diferentes con el fin de responder a la necesidad de establecer herramientas de medición respecto al uso real de una lengua, la que, en situación de contacto, logra ser elegida, mantenida o sustituida por sus hablantes dentro de un contexto de multilingüismo. Así pues, encontramos propuestas como la de Giles *et al.* (1977) con el término vitalidad etnolingüística; o los trabajos de Fishman (1991) sobre la Escala de Dislocación Intergeneracional Graduada (*Graded Intergenerational Dislocation Scale*), GIDS, por sus siglas en inglés, y, en relación a esta, la ampliación del GIDS a EGIDS (*Expanded Graded Intergenerational Dislocation Scale*) propuesta por Lewis y Simons (2009), por último, la conocida propuesta del grupo de expertos de la UNESCO (Brezinger *et al.*, 2003).

Aunque cada uno de estos modelos tienen objetivos diferentes en cuanto a los contextos y fines para los que fueron creados, contienen conceptos útiles para entender por qué se va dejando de hablar una lengua y cómo otra va tomando sus espacios de uso, según las condiciones políticas y sociales. Por ejemplo, en primer lugar, se presentan los elementos de la vitalidad etnolingüística, que ayudan a entender las relaciones intergrupales y el impacto que tienen en la conservación de una lengua minoritaria en contexto multicultural. Posteriormente, en la Escala de Dislocación

Intergeneracional Graduada (GIDS), se toma en cuenta la relación entre la transmisión generacional y el dominio de uso de una lengua, para entender la decisión de los padres en transmitir o no su lengua; sin embargo, Lewis y Simons (2009) agregaron nuevos niveles a la escala GIDS para presentar su propuesta a EGIDS, donde toman en cuenta posibles niveles relacionados con las lenguas que se encuentran en gran peligro de extinción. Por último, el modelo de la UNESCO ofrece escalas de los diferentes factores que presenta para evaluar la vitalidad de una lengua; sin embargo, dado el enfoque cuantitativo de esta propuesta, se discute la pertinencia de los factores en la presente investigación.

1.1.1 Vitalidad etnolingüística

El término de vitalidad etnolingüística, acuñado en 1977 por Giles *et al.*, enfatiza el comportamiento de una entidad colectiva y distintiva: “La vitalidad de un grupo etnolingüístico es aquello que hace que un grupo se comporte probablemente como una entidad colectiva distintiva y activa en situaciones intergrupales” (Giles *et al.*, 1977: 308).² Dentro de esta teoría, se contemplan tres variables estructurales que podrían influenciar la vitalidad de un grupo etnolingüístico: el estatus, la demografía y el apoyo institucional.

Las variables del estatus son aquellas que tienen que ver con la configuración de las variables de prestigio de un grupo lingüístico en el contexto intergrupal. Así pues, se podría decir, parafraseando las palabras de Giles *et al.*, (1977), que entre mayor estatus se le reconozca a un grupo lingüístico, mayor vitalidad posee como una entidad colectiva. Por otro lado, las variables demográficas son aquellas relacionadas con el número de miembros de un grupo y su distribución dentro del territorio, dentro de esta variable se considera también la migración y su impacto demográfico. En particular menciona Giles *et al.* (1977) que “la emigración puede también afectar la vitalidad de los grupos etnolingüísticos [...] Además de reducir el número de hablantes del grupo interno en la comunidad lingüística tradicional, los emigrantes muchas veces necesitarán aprender otra lengua y eventualmente perderán su lengua materna” (Giles *et al.*, 1977).³ Sin

² “The vitality of an ethnolinguistic group is that which makes a group likely to behave as a distinctive and active collective entity in intergroup situations” (Giles *et al.*, 1977: 308).

³ “Emigration can also affect the vitality of ethnolinguistic groups [...]. In addition to reducing the number of ingroups speakers in the additional linguistic community, such emigrants will often need to learn another language and eventually lose their own mother tongue” Giles *et al.* (1977).

embargo, existen ejemplos de comunidades migrantes, como los mixtecos en California, que conservan su lengua materna y la transmiten a sus hijos aún en territorio extranjero.

Para Giles *et al.*, (1977), es más probable que los grupos etnolingüísticos cuyas tendencias demográficas son favorables (un gran número de miembros de un grupo y su distribución dentro del territorio) tengan vitalidad como grupos distintivos en comparación con aquellos cuyas tendencias demográficas son desfavorables y no propicias para la supervivencia del grupo. Por último, las variables de apoyo institucional se refieren al grado en que un grupo lingüístico recibe representación formal o informal en las diferentes instituciones oficiales, privadas y públicas de una nación, región o comunidad. Según esta propuesta, la vitalidad de una minoría lingüística parece estar relacionada con el grado en el que se use su lengua en varias instituciones del gobierno, de la iglesia, de lo laboral y demás.

Es importante resaltar que los factores de apoyo informales se relacionan con el grado en que un grupo se ha organizado como grupo de presión para resguardar sus intereses dentro de una institución social. Estas variables presentadas constituyen la vitalidad objetiva, mientras que la percepción de esta corresponde a la vitalidad subjetiva: “la combinación del lado afectivo de la identificación con la percepción de la vitalidad objetiva” (Giles *et al.*, 1977: 309).

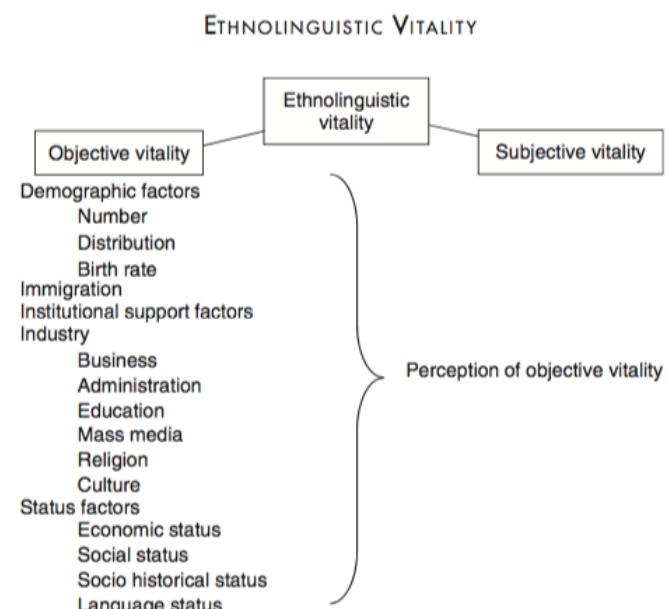


Figure 1 The standard model of ethnolinguistic vitality. Source: Adapted from Giles, Bourhis, & Taylor, 1977.

Figura 1. Elementos de la vitalidad etnolingüística (Ehala, 2015)

Así pues, la percepción del riesgo en la lengua no se relaciona necesariamente con una evaluación de su vitalidad. Para medir la vitalidad subjetiva se creó el instrumento de 24 puntos del *Beliefs Ethnolinguistic Vitality Questionnaire*, BEVQ por sus siglas en inglés. Los elementos que componen la vitalidad etnolingüística se ilustran en la figura 1.

A partir de estos elementos, se formuló la teoría de la identidad etnolingüística (Howard Giles & Johnson, 1987), cuya propuesta es que un alto nivel de vitalidad subjetiva incrementa la identificación de los miembros con el grupo y su deseo de mantener su lengua o su estilo étnico de habla en la comunicación intergrupal. Esta tendencia se refuerza si los miembros del grupo perciben las fronteras intergrupales rígidas e impenetrables, así como una situación grupal inestable, esto es, si observan alternativas cognitivas a las relaciones de estatus grupales existentes.

Existe la hipótesis de que la ausencia de ajuste lingüístico (*Speech Accommodation*)⁴ bajo estas condiciones, apoya la preservación de la lengua a un nivel macro. Por el contrario, si los hablantes tienen percepciones bajas de vitalidad, ven la situación grupal estable y legítima y las fronteras intergrupales como fácilmente penetrables, permitiendo la movilidad social, los hablantes podrían elegir adaptarse lingüísticamente a la lengua mayoritaria y, a largo plazo, esto podría llevar al cambio lingüístico (Giles y Johnson, 1987).

La teoría de identidad etnolingüística encuentra su influencia en la teoría de la identidad social de Tajfel y Turner (1979) quienes postulan que: “categorizamos el mundo social y, por lo tanto, nos percibimos a nosotros mismos como miembros de varios grupos. Tal conocimiento de nosotros mismos como miembros de cierto grupo se define como nuestra identidad social, y puede ser positiva o negativa según cómo nuestros grupos internos se conciban en una comparación social con grupos externo relevantes” (Tajfel y Turner, 1979: 38); dentro de este contexto, se argumenta que nos esforzamos para lograr una “distinción psicológica” positiva (Tajfel, 1982). Cuando un individuo valora su lengua como el aspecto central de su identidad, querrá asumir una identidad positiva adoptando varias estrategias de “distinción psicolingüística” como el cambio a la lengua del grupo interno o acentuando su dialecto étnico y sus modismos.

⁴ *Speech Accommodation* o *Communication Accommodation Theory* propone que las personas pueden modificar su comunicación basadas en características personales o idiosincráticas de su interlocutor, por ejemplo, si la comunicación está influenciada por identidades sociales, como la etnicidad, la religión, la edad o el género. De esta manera, podemos hacer ajustes en la comunicación para mostrar respeto o afiliación con los otros grupos en un intento por trascender las fronteras grupales. Por otro lado, el hablante puede divergir estratégicamente para demostrar su cualidad distintiva y, quizás, mostrar orgullo de sus identidad social (Harwood & Giles, 2005)

La teoría de la identidad etnolingüística sugiere que, aunque los grupos de membresía de una persona conforman cada parte de su identidad social, esta no serán todos igualmente prominentes en todo momento. Además, sólo cuando las características lingüísticas de los grupos (étnicas las mayorías de las veces) sean sobresalientes, se podrá esperar la acentuación de los marcadores del discurso del grupo interno como una estrategia intergrupal (Giles y Johnson, 1987).

Esta teoría presenta tres variables que, según su naturaleza, pueden crecer o decrecer el nivel de sensación de una persona de su pertenencia étnica:

- Vitalidad percibida: grupos con una alta vitalidad son aquellos que más probablemente desarrollen y mantengan sus distinciones. Es probable que las acciones de los miembros de los grupos sean dirigidas menos por la vitalidad real de sus grupos que por sus percepciones de la misma. Giles y Johnson (1987) sugieren que un alto nivel de vitalidad percibida incrementa la prominencia de la identidad de un grupo para los miembros intensificando su inclinación a acentuar los marcadores discursivos grupales para establecer una distinción psicolingüística favorable.
- Fronteras grupales percibidas: sostiene que los miembros de un grupo intentan mantener un alto nivel de rigidez en las fronteras percibidas (Giles *et. al*, 1977) y esto, cuando es exitoso, clarifica la organización étnica y establece normas para conducir los encuentros intergrupales, de este modo incrementa la prominencia de la membresía de grupo.
- Membresías multigrupales: aquellos que se ven a sí mismos como pertenecientes a grupos numerosos diferentes y superpuestos tendrían una identidad social más difusa que aquellas personas que se ven a sí mismas como miembros solamente de uno o dos grupos. El vínculo lingüístico debería ser más fuerte en aquellos que se pueden identificar con otras pocas categorías sociales. El favorecimiento de las comparaciones intergrupales ofrecidas por las membresías de grupos no etnolingüísticas afectará las dimensiones etnolingüísticas de identidad, así como su estatus y el nivel de envolvimiento dentro de cada grupo al que pertenece.

Al revisar los factores esenciales de esta teoría, a la luz del tema de la presente investigación, resaltan algunas limitaciones que no alcanzan a explicar cabalmente el fenómeno. La primera tiene que ver con el aspecto demográfico, uno de los ejes centrales de la teoría, sobre

el cual se menciona que, si las tendencias demográficas son desfavorables, esto es, un número reducido de miembros de un grupo y su distribución dentro del territorio, entonces no tendrán una vitalidad etnolingüística como grupos distintivos.

En cada contexto migratorio, se observan diversas condiciones que hacen que la comunidad se mantenga y sigan conservando su lengua original o su forma particular de habla, o que, por otro lado, se disgregue. En el caso particular de la comunidad mixteca de San Jerónimo Xayacatlán en Estados Unidos, se observa el desplazamiento lingüístico del mixteco, lengua autóctona del pueblo, desde la comunidad de origen en las generaciones que han tenido que migrar, donde el español ha pasado a ser la lengua materna de los niños, jóvenes y adultos menores de 50 años. Ahora bien, los que han migrado se encuentran con un contexto multicultural, donde existe la presencia del inglés, lengua de mayor estatus que el español, esta situación pone en una coyuntura lingüística a los migrantes en tanto la lengua de trabajo, la lengua de comunicación y la lengua de herencia. Bajo estas circunstancias, el mixteco está presente en fórmulas de saludo que denotan membresía a la comunidad mixteca, particularmente de San Jerónimo Xayacatlán.

Si bien, el concepto de la identidad etnolingüística es uno de los puntos que abona más en el terreno del mantenimiento de las lenguas, también puede ser controversial respecto a las membresías intergrupales, pues sostiene que “aquellos que se ven a sí mismos como pertenecientes a grupos numerosos diferentes y superpuestos tendrían una identidad social más difusa que aquellas personas que se ven a sí mismas como miembros solamente de uno o dos grupos” (Giles y Johnson, 1981: 222). Sin embargo, las membresías múltiples son uno de los fenómenos más sobresalientes en contextos migratorios, en este sentido, etiquetas como mixteco, migrante, poblano, mexicano o hispano, convergen en un mismo sujeto. Vale la pena mencionar uno de los testimonios recabados por Besserer (1999), sobre los migrantes mixtecos de San Juan Mixtepec a San Quintín:

Ya pertenece a las maneras particulares de vivir de nosotros los del mundo Ñuu Savi, el viajar constantemente, el convertirse en mixtecos que están en movimiento perpetuo, como el caso de nosotros, lo que nos quedamos de manera permanente en los campos agrícolas en el Valle de San Quintín.

Entrevista obtenida de Besserer (1999)

Algunas de las limitaciones sobre este modelo ya han sido revisadas por Ehala & Yagmur (2010), quienes proponen diversas preguntas para abordar los problemas teóricos y metodológicos de la vitalidad etnolingüística:

- ¿Qué otros factores a parte de los demográficos, el estatus y el apoyo institucional juegan un rol que afecte la vitalidad etnolingüística?
- ¿Es posible generalizar sobre un vasto rango de factores que influencien la vitalidad etnolingüística a un grupo limitado o depende mayormente de cada caso?
- ¿Cómo se puede acercar a los problemas de identidades múltiples e híbridas dentro del marco de la vitalidad?
- ¿Cómo se pueden usar varias aplicaciones de la noción de la vitalidad para elaborar y probar la teoría?

Retomando estas preguntas en relación al tema de la migración y la lengua, es importante tener en cuenta que los migrantes establecen lazos entre ellos, con diversos elementos culturales, para resaltar su membresía en la comunidad de llegada, así pues, dentro de un contexto con dimensiones demográficas cambiantes y membresías grupales múltiples, la identidad propia se fortalece, gracias a las bases culturales de la identidad étnica (Bartolomé, 1997), cuando esta se encuentra en contraste con otras identidades y se reafirma a través de diversos mecanismos culturales, como la gastronomía, las tradiciones y, por supuesto, la lengua. Para Bartolomé (1997), la identidad étnica no es esencial sino cambiante, en la medida en que puede ir reflejando el estado de una sociedad y su cultura. De esta manera, un migrante mixteco no podrá reconstruir totalmente su repertorio cultural en el nuevo medio, por lo que su identificación deberá basarse en una redefinición situacional, lo que no excluye que se siga caracterizándose en términos étnicos; así pues, será un *tee davi* que ya no habita en la *ñuu savi* (región mixteca).

Otro ejemplo es el trabajo de Yagmur (2011) sobre una evaluación crítica de la teoría de la vitalidad lingüística basada en las evidencias sobre percepción de la vitalidad etnolingüística de inmigrantes turcos en Australia, Francia, Alemania y los Países Bajos, concluyen que la teoría junto con los instrumentos que propone no son suficientes, por sí solos, para ofrecer una valoración del fenómeno del mantenimiento y cambio lingüístico entre minorías étnicas. En los cuatro estudios se necesitaron instrumentos sociolinguísticos, como las encuestas, para estudiar el uso de

las lenguas, las decisiones de los hablantes, así como sus actitudes y preferencias. La relevancia de este estudio, para mí, es que toma como referencia un grupo en contexto de migración; sin embargo, es importante recalcar que tal grupo, los inmigrantes turcos, provienen de un contexto donde su lengua goza de un estatus oficial avalado por las instituciones de su país de procedencia, Turquía. Un contexto diferente se muestra en la situación de las lenguas indígenas de México, donde el peso del español es innegable, pero en donde los hablantes y herederos de esas lenguas también migran a grandes ciudades cosmopolitas fuera del país, como Nueva York o Los Ángeles, y siguen conservando su lengua y agrupándose en colectividades culturales distintivas en un espacio multicultural.

Dentro de este aspecto, una de las críticas más importantes del trabajo de Yagmur (2011) a la teoría de la vitalidad etnolingüística, es que el modelo toma las instituciones hegemónicas principales como el centro, ignorando las instituciones de las minorías étnicas, lo que resulta en la desestimación de la vitalidad real de los grupos étnicos. Así mismo, no se toman en cuenta los contextos donde los inmigrantes no reciben ningún apoyo del estado, pero donde ellos mismos constituyen sus propias instituciones étnicas (Yagmur, 2011).

Así pues, aunque existen ciertas limitaciones en el marco original de la teoría de la vitalidad etnolingüística, es importante recalcar su aporte, con enfoque psicológico, al cambio de perspectiva con relación a hablantes de lenguas minorizadas dentro de un contexto de contacto con lenguas mayoritarias. En este sentido, el concepto de identidad etnolingüística es uno de los más importantes para explicar el mantenimiento de una lengua o una forma de habla particular.

1.1.2 Escala de Dislocación Intergeneracional Graduada (*Graded Intergenerational Dislocation Scale*)

Los trabajos de Fishman (1991), en particular la Escala de Dislocación Intergeneracional Graduada o GIDS, por sus siglas en inglés, constituyen el segundo acercamiento para el tema de la vitalidad lingüística, ya que se enfoca en la transmisión intergeneracional de la lengua, como punto clave para su mantenimiento, tema relevante porque analiza los factores que intervienen en la disposición de los padres para transmitir o no su lengua, tales como los sociales e institucionales, que son influencias de gran peso a pesar de las decisiones lingüísticas que los padres tomen respecto a sus hijos, ya que, si existen espacios donde la lengua pueda ser usada, conocidos como

“dominios de uso”, donde cada uno de estos constituirá una constelación de participantes, locación y tópicos que se asocian muy de cerca con una lengua en particular, esta tiene la posibilidad de ser preservada.

Si estos dominios de uso van disminuyendo, los padres podrían decidir qué lengua es un recurso menos valioso para sus hijos en comparación con otra donde los dominios de uso sean mucho mayores, y así, esta comienza a perder usuarios también. En este sentido, la escala GIDS propone señalar el grado de desplazamiento de una lengua a partir de los dominios de uso de los hablantes, según se observa en los 8 niveles que se propone la escala (Tabla 1).

Nivel	Descripción
1	La lengua se usa en la educación, el trabajo, los medios masivos de comunicación, el gobierno y a nivel nacional
2	La lengua se usa en los medios masivos de comunicación locales y regionales y en los servicios gubernamentales
3	La lengua se usa para trabajo local y regional tanto para las personas de adentro como las de afuera
4	La alfabetización de la lengua se transmite a través de la educación
5	La lengua es usada oralmente por todas las generaciones y es usada efectivamente de forma escrita dentro de la comunidad
6	La lengua es usada oralmente por todas las generaciones y está siendo aprendida por los niños como su primera lengua
7	La generación con hijos pequeños conoce la lengua lo suficientemente bien para usarla con los ancianos, pero no la transmiten a sus hijos
8	Los únicos hablantes que quedan de la lengua son los miembros de la generación de los abuelos

Tabla 1. Síntesis del GIDS de Fishman (1991)

Como podemos observar en la Tabla 1, la escala GIDS se enfoca más en el nivel de interrupción que en el de mantenimiento. Respecto a este punto, existen algunas críticas que me parecen pertinentes enunciar, teniendo en cuenta las características de la comunidad de estudio de la presente investigación.

Lewis y Simons (2009) consideran que la escala GIDS no provee una descripción adecuada de todos los estatus posibles de una lengua, ya que los ocho niveles no son suficientes para dar cuenta de la realidad del estado de las lenguas minorizadas. Otra crítica importante que hacen estos autores es el grado de importancia de las instituciones externas al hogar, como la escuela, los servicios públicos, etc., como el factor esencial que fortalece el mantenimiento lingüístico, ya que el criterio del dominio de uso, según las instituciones, coloca en un nivel más alto a la lengua en cuestión. Por ello, si la escala GIDS pretende presentarse como un marco para describir la lengua en todas las fases de su ciclo de vida, se deben distinguir varios niveles adicionales, así como otros criterios de medición que los autores proponen en una nueva escala: Escala Expandida de Dislocación intergeneracional Graduada Expandida o EGIDS, por sus siglas en inglés, la cual se explica en el siguiente apartado.

1.1.2.1 Escala Expandida de Dislocación Intergeneracional Graduada (*Expanded Graded Intergenerational Dislocation Scale*)

El trabajo de Lewis y Simons (2009) contempla la propuesta del grupo de expertos de la UNESCO, así como las cinco categorías para caracterizar la vitalidad lingüística de *Ethnologue*, para formar una escala evaluativa amplia de 13 niveles y complementar la escala de GIDS (*Graded Intergenerational Dislocation Scale*) a EGIDS (*Expanded Graded Intergenerational Dislocation Scale*). Así pues, esta propuesta agrega nuevos niveles a la escala de GIDS en los rubros de transmisión lingüística y el uso de las generaciones para tener un espectro más amplio del estado de vitalidad de una lengua, los cuales se presentan en la Tabla 2.

Nivel	Etiqueta	Descripción	UNESCO
0	Internacional	La lengua se usa internacionalmente para un amplio rango de funciones.	Segura
1	Nacional	La lengua se usa en la educación, el trabajo, los medios de comunicación, el gobierno a nivel nacional.	Segura
2	Regional	La lengua se usa en los medios de comunicación regionales y los servicios de gobierno.	Segura

3	Negocios	La lengua es usada para el trabajo local y regional tanto por los miembros internos, como por las personas externas.	Segura
4	Educación	Se alfabetiza en la lengua mediante un sistema público de educación.	Segura
5	Escrito	La lengua se usa oralmente por todas las generaciones y también es usada efectivamente de forma escrita en partes de la comunidad.	Segura
6a	Vigorosa	La lengua se usa oralmente por todas las generaciones y está siendo aprendida por los niños como su primera lengua.	Segura
6b	Amenazada	La lengua se usa oralmente por todas las generaciones, pero solamente algunos padres están transmitiendo la lengua a sus hijos.	Vulnerables
7	Desplazamiento	La generación de los padres conoce la lengua lo suficientemente bien para usarla entre ellos mismos, pero ninguno de ellos la está transmitiendo a sus hijos.	Definitivamente en peligro
8a	Moribunda	Los únicos hablantes activos que quedan pertenecen a la generación de los abuelos.	Severamente en peligro
8b	Casi extinta	Los únicos hablantes que quedan pertenecen a la generación de los abuelos, o más grandes, y tienen poca oportunidad de usar la lengua	Críticamente en peligro
9	Latente	La lengua sirve como un recordatorio de la herencia identitaria para una comunidad étnica. Sólo existe una competencia simbólica.	Extinta
10	Extinta	Nadie conserva un sentido de identidad étnica asociada con la lengua, incluso para propósitos simbólicos.	Extinta

Tabla 2. Escala expandida de GIDS a EGIDS, adaptada de Fishman (Lewis & Simons, 2009)

Al comparar los niveles presentados por Fishman (1991) y los propuestos por Lewis y Simons (2009), se observan cinco nuevos niveles que dan un rango más amplio para clasificar la vitalidad de una lengua. En primer lugar, considera el uso de la lengua en el ámbito internacional; en segundo lugar, hace un matiz, respecto de la escala de Fishman, sobre el uso oral de la lengua y la transmisión intergeneracional solamente por algunos padres, situación donde la lengua se encontraría amenazada. Por último, Lewis y Simons (2009) agregan tres niveles finales, donde evalúan a la lengua como casi extinta: los hablantes pertenecen a la generación de los abuelos o más grandes, y tienen por oportunidad de usar la lengua; latente: la lengua sirve como un recordatorio de la herencia identitaria para una comunidad étnica y sólo existe una competencia simbólica, y, por último, extinta: nadie conserva un sentido de identidad étnica asociada con la lengua ni para propósitos simbólicos.

La ampliación que hacen Lewis y Simons (2009) de la escala de Fishman (1991) me parece pertinente en términos analíticos, dado que considera niveles que son útiles para las lenguas con mayor deterioro de su vitalidad. El GIDS de Fishman (1991) sólo considera ocho niveles, donde el último se refiere a que los únicos hablantes que quedan de la lengua son miembros de la generación de los abuelos, mientras que el EGIDS de Lewis y Simons (2009) van más allá en la clasificación para incluir los posibles matices de una lengua en peligro de extinción.

Para evaluar los niveles del EGIDS, Lewis y Simons (2009) proponen cinco preguntas que hacen posible una categorización mucho más rápida y completa de cada lengua en el mundo, las cuales se enuncian a continuación:

1. ¿Cuál es la función identitaria actual de la lengua?
2. ¿Cuál es el nivel de uso oficial de la lengua?
3. ¿Todos los padres están transmitiendo la lengua a sus hijos?
4. ¿Cuál es el estado de alfabetización de la lengua?
5. ¿Cuál es la generación más joven con hablantes competentes?

En el caso particular de la comunidad de San Jerónimo Xayacatlán, la escala de EGIDS resulta más pertinente justamente por la ampliación que hace de los niveles finales. Sin embargo, considero que esta pueden combinarse al momento de contrastarlo con situaciones reales para estudiar un fenómeno en particular. Por ejemplo, en el caso de la comunidad del presente estudio,

se observa que los hablantes activos del mixteco son los que pertenecen a la generación de los abuelos, pero a la vez, encontramos tanto en Staten Island como en San Jerónimo, que la lengua sirve como un recordatorio de la identidad étnica, así como también se ve una competencia simbólica, por ejemplo, en el uso de los saludos y la forma en la que se dirigen entre ellos para llamarse hermano: *ñani* (entre hombres) *ku'i* (entre mujeres) *ku'a* (entre hombre y mujer). Así pues, la propuesta de EGIDS es útil porque considera niveles importantes sobre la latencia de una lengua en una comunidad e identificar esto puede ayudar a una planificación mejor para trabajos de revitalización, dado que la lengua conserva una función simbólica.

En este sentido, al retomar las cinco preguntas que utilizan los autores para planear su escala, me parece más relevante la que tiene que ver con la función identitaria de la lengua, para la presente investigación, ya que se relaciona con cuatro aspectos:

- Histórico: Ya no quedan hablantes de la lengua y ninguna comunidad se asocia a sí misma con la lengua como una lengua de identidad. No quedan funciones asignadas a la lengua por ningún grupo (nivel 10 de EGIDS, extinta),
- Hereditario: Ya no quedan hablantes de la lengua como L1, pero hay algunos hablantes emergentes como L2 o la lengua puede ser usada con propósitos ceremoniales y simbólicos únicamente (nivel 9 de EGIDS, latente).
- Hogar: La lengua es usada para la comunicación oral diariamente en el dominio del hogar por algunos integrantes de la familia. En esta situación la trayectoria del cambio lingüístico o el mantenimiento se convierte en un factor importante para determinar en nivel de EGIDS.
- Vehicular: también conocido como *lingua franca*. Se usa el término vehicular para referirse a la lengua usada para facilitar la comunicación entre aquellos que hablan L1 diferentes.

Así pues, de nuevo nos encontramos con la combinación de dos aspectos para el contexto particular de esta investigación; por un lado, el mixteco se sigue usando en algunos hogares entre los abuelos y en algunos eventos propios del pueblo, como en el tequio, entre las personas mayores; sin embargo, también existen hablantes emergentes como L2 y el mixteco sigue siendo usado con propósitos simbólicos como ya se mencionó anteriormente.

Uno de los ejemplos más sobresalientes respecto a los hablantes emergentes, tanto en el pueblo como en el ámbito de los activistas de la lengua, es el maestro Onésimo Cruz Mejía, quien migró de San Jerónimo Xayacatlán a Guadalajara hace 40 años, y que aprendió a hablar mixteco estando ya fuera de la comunidad. Respecto a su experiencia, comenta lo siguiente:

Entendía mixteco desde niño y hablaba palabras, pero tenía dificultad para entablar una conversación, aunque lo hacía con mis abuelos, pero mis padres no lo hablaban conmigo que era mi deseo, yo veía que sólo entre ellos era esa comunicación en da'an davi. Considero que desde que tenía 35 años procuré buscar espacios con mis abuelos que son los que casi no hablan castellano para poder generar conversaciones en la lengua. La herramienta esencial fue la oral o sea hablar, hablar, aunque muchas veces los tonos no eran los adecuados. Sacando cuentas, en 2008 más o menos navego en las redes de internet en donde ya fui descubriendo escritura y alguna literatura en la lengua, aunque no en la variante del pueblo. Difícil no fue, para mí era divertido y entretenido descubrir cómo se dice tal cosa o tal expresión. Hace unos 5 años que tengo largas conversaciones con personas a través del da'an davi. Un factor fundamental para comenzar con el mixteco fue fortalecer mi identidad y recuperar esa valiosa herencia de los abuelos y también enlazar con paisanos a través de chats conversaciones en audio. Pienso que hay que valorar ese gran regalo de nuestros ancestros que es la lengua porque es otra forma de ver y describir el mundo, un pensamiento propio y forma única de expresarla a través de la palabra de la lluvia.

O. Cruz Mejía, reside en Guadalajara, comunicación personal, 2018

En este testimonio, se observa la preocupación por fortalecer la identidad a través de la lengua lo que llevó al profesor a buscar espacios dentro de su propia familia para practicar la lengua de manera oral; sin embargo, aunque no se encuentre en el pueblo, ha buscado la forma de seguir con la práctica a través de las redes sociales, donde tiene diferentes grupos de chat para conversar en mixteco con otros compañeros, tanto de San Jerónimo Xayacatlán como de otros municipios cercanos a esta.

Así pues, la escala EGIDS ofrece un mayor rango de análisis para lenguas que se encuentran en peligro de extinción, sobre todo respecto a los últimos niveles que maneja: casi extinta y latente, los cuales nos servirán para entender los procesos por los que atraviesa la comunidad de San Jerónimo Xayacatlán, respecto al mixteco.

1.1.3 Grupo de expertos de la UNESCO

Por último, la propuesta del grupo de expertos de la UNESCO (Brezinger *et al.*, 2003) es uno de los enfoques más conocidos dentro de los trabajos de vitalidad lingüística, por ello, es importante hacer una evaluación de este modelo a la luz del tema de la presente investigación para determinar los elementos que podrían ser de utilidad dentro de este contexto.

Este modelo plantea seis criterios para evaluar el grado de vitalidad y de peligro de extinción de una lengua: transmisión intergeneracional de la lengua, número absoluto de hablantes, proporción de hablantes en el conjunto de la población, cambios en los ámbitos de utilización de la lengua, respuesta a los nuevos ámbitos y medios de comunicación, disponibilidad de materiales para el aprendizaje y la enseñanza de la lengua; dos criterios más para evaluar las actitudes lingüísticas: actitudes y políticas de los gobiernos y las instituciones hacia las lenguas, incluidos su rango oficial y de uso y las actitudes de los miembros de la comunidad hacia su propia lengua; finalmente, un criterio adicional para evaluar el grado de urgencia de la documentación: tipo y calidad de la documentación.

A excepción del factor sobre número absoluto de hablantes, cada uno de estos presenta una escala evaluativa que va del grado 5 al 0, donde 5 representa una lengua vital y 0 una lengua extinta. Esta propuesta considera que al analizar en conjunto estos nueve factores se podría hacer un balance de la situación sociolingüística global de cada lengua; sin embargo, se advierte que no existe un único factor que pueda servir para evaluar la vitalidad de una lengua o su necesidad de documentación, esto por la naturaleza compleja y diversa de las comunidades lingüísticas. Así mismo, también se advierte que estos factores se deben tener en cuenta sólo como orientación, ya que cada usuario tiene que adaptarlos al contexto local y al propósito específico del proyecto.

Se presenta a continuación el factor de la transmisión intergeneracional de la lengua, el primero considerado en la propuesta, como ejemplo para observar la propuesta de evaluación de la escala:

Grado de vitalidad	Grado	Transmisión intergeneracional de la lengua
No corre peligro	5	La lengua es hablada por todas las generaciones. La lengua se transmite ininterrumpidamente
Vulnerable	4	La mayoría de los niños hablan la lengua, pero puede estar restringida a ciertos dominios.
Claramente en peligro	3	La lengua es utilizada por la generación parental. Los niños ya no aprenden la lengua como lengua materna en casa
Seríamente en peligro	2	La lengua es hablada por la generación de los abuelos y bisabuelos; mientras que la generación de los padres podrían entenderla, pero no la hablan con sus hijos
En situación crítica	1	Los hablantes más jóvenes son la generación de los abuelos y bisabuelos y ellos hablan la lengua parcial e infrecuentemente
Extinta	0	Ya no quedan hablantes

Tabla 3. Primer factor de la propuesta de la UNESCO (Brezinger *et al.*, 2003)

Considero que esta es uno de los factores más importantes para la vitalidad lingüística, pues a partir de esta, así como del uso de la lengua dentro de la comunidad, factor 4 dentro de esta propuesta, se puede observar el momento o la etapa donde comienza el desplazamiento de una lengua por otra. Así pues, el objetivo de este modelo es hacer un balance de la situación sociolingüística global de cada lengua a partir de los nueve factores, por ello, cada uno presenta una escala, como la que se mostró en la Tabla 3. Sin embargo, en el documento poco se menciona sobre la metodología, específicamente sobre los instrumentos que podrían utilizarse para hacer esta valoración. Observando los factores y la forma en que se evalúan, así como teniendo en cuenta el objetivo de esta propuesta, podría decirse que esta presenta un enfoque mayormente cualitativo, pues cada una de las escalas va de mayor a menor, y esta se identifican con un grado particular. Por ello, un modelo de esta naturaleza tendría que ser aplicado en comunidades pequeñas o considerar muestras representativas de comunidades grandes.

Para la presente investigación, esta propuesta resulta poco pertinente, ya que, en primer lugar, se está considerando una comunidad transnacional que, por definición, se encuentra fuera del territorio nacional; en segundo lugar, el enfoque que se plantea para la presente investigación

es cualitativo, ya que considero importante, no sólo observar y evaluar grados de vitalidad o desplazamiento, sino sobre todo conocer las razones por las que se ha dejado de transmitir la lengua y más importante aún, entender por qué las personas que han migrado, tienen ahora interés en emprender esfuerzos para preservar el mixteco en su comunidad de origen. En este sentido, el tema de la relación de la lengua con la identidad étnica es uno de los elementos de análisis importantes en esta investigación; sin embargo, dentro de la propuesta de la UNESCO esta cuestión no se considera y el apartado correspondiente a las actitudes lingüísticas se plantea, de nuevo, de forma cuantitativa, hacia dos polos, ya sea de actitud más positiva o de actitud más negativa.

A pesar del enfoque de este modelo, uno de los factores tomado en cuenta para esta investigación, pero no de manera cuantitativa, como originalmente estaba planeado, sino más bien como una orientación para observar el fenómeno en cuestión, es la transmisión intergeneracional de la lengua el cual se retomará posteriormente en el apartado correspondiente al análisis.

1.2 Breve evaluación de las propuestas de estudio de vitalidad lingüística

Considerando las críticas de las diversas propuestas de estudio de vitalidad lingüística, presentadas anteriormente, me parece pertinente, para este trabajo, retomar algunos puntos de la teoría de la vitalidad etnolingüística (Giles *et al.*, 1977), sobre todo en lo referido al concepto de la identidad etnolingüística (Giles y Johnson, 1987), ya que el tema de la identificación de los miembros con la comunidad de origen, me parece uno de los puntos esenciales para el estudio de la comunidad migrante en Staten Island y su relación con San Jerónimo Xayacatlán. Justamente la teoría propuesta por Giles y Johnson (1987) considera a los elementos de cohesión de grupos pequeños, como el mantenimiento de la lengua o del estilo étnico de comunicación intergrupal, aunque, según lo expuesto anteriormente, los autores otorguen una valoración débil o difusa a las membresías multigrupales, uno de los rasgos más presentes en las comunidades migrantes. Siguiendo esta línea, considero adecuado retomar los resultados del trabajo de Yagmur (2011) con comunidades migrantes, donde una de sus observaciones es que la propuesta de la vitalidad etnolingüística debe considerar las instituciones de las minorías étnicas, por ejemplo, el carnaval mixteco Jo’lo en el caso de San Jerónimo Xayacatlán y su comunidad en Staten Island.

Por otro lado, respecto a la propuesta del EGIDS de Lewis y Simons (2009), me parece conveniente tomar en cuenta una de las cinco preguntas propuestas para hacer la categorización,

la cual se relaciona con la función identitaria de la lengua. En la comunidad transnacional considerada para este trabajo, se observan dos aspectos mencionados por los autores del EGIDS; el primero es la lengua como herencia en la comunidad migrante de Staten Island y en la comunidad de origen, donde existen bilingües pasivos, pero también ya hay hablantes emergentes como L2 y en donde, además, la lengua se usa con propósitos simbólicos; el segundo es la lengua usada en el hogar en la comunidad origen, pues entre algunos familiares, mayores de 50 años, se observa aún el uso del mixteco en la casa de manera oral.

En este punto, considero importante indagar en la relación entre comunidad de habla y vitalidad lingüística, pues generalmente los trabajos y los modelos sobre vitalidad lingüística se enfocan en comunidades grandes, tomando en cuenta las instituciones oficiales que inciden en un territorio originario, con lo que se deja fuera los grupos no presentes en el territorio original –la comunidad migrante– y sus mecanismos de cohesión; sin embargo, me parece oportuno, dentro del campo del estudio sociolingüístico de las lenguas minorizadas, comenzar a observar los procesos de conformación de comunidades de habla fuera del territorio originario, así como el impacto de esta en la vitalidad lingüística de las comunidades de origen, pues dentro de los lazos entre la comunidad de origen y la migrante transitan diversas ideologías y visiones del mundo que, a su vez, se sostienen con el apoyo económico que las comunidades migrantes pueden aportar.

Así pues, para este trabajo se entenderá vitalidad lingüística como el uso visible de una lengua tanto en los dominios de uso generales, como el hogar, los eventos públicos, las actividades comunitarias, así como en ámbitos particulares donde la lengua tenga uso simbólico; por ejemplo, el nombre de organizaciones y formas de interacción interpersonal. Esto pensando sobre todo en la situación particular de este trabajo, en contexto de migración transnacional, donde se observa un proceso de desplazamiento lingüístico del mixteco, pero que el uso simbólico de la lengua fuera del territorio nacional es un indicio de que existen nuevos procesos de identificación cultural, donde la lengua juega un papel importante.

En este sentido, el uso de la categoría de la identidad etnolingüística (Giles y Johnson, 1987), incluso con sus limitaciones, mencionadas anteriormente, en combinación con las instituciones culturales, ayuda a entender la relación existente entre lengua e identidad y el impacto que esta tiene para vitalidad de una lengua minoritaria en contexto de migración. Es importante señalar que, si bien los migrantes y otras personas en la comunidad de origen no tienen las mismas posibilidades de interactuar en mixteco todo el tiempo, han creado sus propios espacios y formas

para hacer uso del mixteco entre ellos mismos, tales como justamente los saludos, como *va'a-ni* (saludo general) o en algunas palabras de uso común, como *dita* (tortilla), *ve'e* (casa), *ndute* (agua), etc. Así mismo, la escala de EGIDS, respecto a la ampliación que hace en los últimos niveles sobre la latencia de una lengua y la relación que tiene el nivel 9 con la lengua de herencia, podrían complementar el marco de análisis de la identidad lingüística.

Respecto a las propuestas de GIDS y la UNESCO, se tomará en cuenta para este trabajo el aspecto de la transmisión intergeneracional, ya que dentro de la comunidad de estudio nos encontramos con tres lenguas: mixteco, español e inglés. Considero que es importante observar cómo ha sido la transmisión de las lenguas en las generaciones pasadas y cómo los padres en Staten Island están decidiendo sobre qué lengua enseñar a sus hijos y en qué situaciones practicarla, ahora que ellos se encuentran en una situación parecida a la que sus propios padres se enfrentaron con el mixteco y el español en San Jerónimo Xayacatlán. Otro punto importante que estas propuestas señalan tiene que ver con los dominios de uso, en este caso en particular, con relación a las diversas lenguas en la comunidad transnacional; justamente por esta razón es importante tener un concepto de vitalidad lingüística que abarque no sólo el uso de la lengua en ámbitos privados, oficiales, nacionales o internacionales, sino también en cuestiones simbólicas.

1.3 Comunidad de habla

El concepto de comunidad de habla (*speech community*) ha sido ampliamente discutido dentro del campo de la sociolingüística desde comienzos de 1960. En este apartado, se presentan diferentes definiciones del concepto para mostrar cómo ha sido el proceso de delimitación del concepto de comunidad de habla.

En la literatura especializada, es común encontrar la dicotomía terminológica entre comunidad de habla y comunidad lingüística. Hudson (1980) ya advertía esta situación pues sostenia que los sociolingüistas usaban indistintamente los términos *speech community* y *linguistic community* para referirse a una comunidad basada en la lengua. Dentro de esta problemática, Ivanova (2011) propone que es una tarea gradual caracterizar una comunidad ya sea lingüística o de habla, pues debe averiguarse si sus principales parámetros cumplen con requisitos necesarios para que sea determinada como una y/u otra. Para López Morales (1989), por ejemplo, la comunidad de habla se diferencia de la comunidad lingüística en que esta última se refiere

solamente a la existencia de una lengua común, en ese caso, la comunidad lingüística hispánica estaría compuesta por todos los hablantes de esta lengua en el mundo. Por otro lado, Hudson (1980) realizó un recuento de las diversas nociones del concepto de comunidad lingüística (*linguistic community*), el cual se ofrece a continuación.

Una de las definiciones más sencillas es ofrecida por Lyons (1970), quien menciona que una comunidad lingüística se compone por todas las personas que usan una lengua o idioma dado.⁵ Esta definición restringida deja fuera a las comunidades bilingües y no señala ningún tipo de necesidad de unidad social o cultural. Por otro lado, tenemos la definición de Hockett (1950) quien menciona que cada lengua define una comunidad lingüística, esto es, el grupo entero de personas que se comunican entre sí, ya sea directa o indirectamente, a través de una lengua común.⁶ Dentro de esta definición ya se cuenta con el criterio de comunicación, pero de nuevo se mantiene la característica de una lengua en común, así como el contacto entre una y otra, lo que dejaría fuera a dos comunidades que hablan la misma lengua pero que no mantienen contacto. En contraste con estas dos definiciones, Bloomfield (1933) ofrece una propuesta mucho más abierta para determinar una comunidad lingüística, entendida esta como un grupo de personas que interactúan mediante el habla,⁷ considerando así no solamente una única lengua, sino ampliando el espectro a diferentes lenguas en uso dentro de una comunidad de habla.

El cambio de paradigma entre las definiciones anteriores, comenzó a gestarse a partir de la década de 1960, con los estudios de Labov (1966, 1972) sobre la variación lingüística dentro del contexto social en la ciudad de Nueva York. Para este lingüista, la comunidad de habla “no se define por ningún acuerdo característico en el uso de los elementos de una lengua, tanto como por la participación en un conjunto de normas compartidas; estas normas pueden ser observadas en tipos abiertos de comportamiento evaluativo y por la uniformidad de patrones abstractos de variación que son invariables con respecto a ciertos niveles de uso” (Labov, 1972: 120).⁸ Así pues, la participación en la misma comunidad de habla se define sobre la base de modelos compartidos

⁵ “Speech community: all the people who use a given language (or dialect)” (Lyons, 1970: 326).

⁶ “Each language defines a speech community: the whole set of people who communicate with each other, either directly or indirectly, via the common language” (Hockett, 1958: 8).

⁷ “A speech community is a group of people who interact by means of speech” (Bloomfield, 1933: 42).

⁸ “The speech community is not defined by any marked agreement in the use of language elements, so much as by participation in a set of shared norms; these norms may be observed in overt types of evaluative behavior, and by the uniformity of abstract patterns of variation which are invariant in respect to particular level of usage” (Labov, 1972: 120).

de variación o evaluación de la conducta lingüística, mientras los hablantes que tienen diferentes modelos de uso entiendan y evalúen las diferentes formas lingüísticas del mismo modo, se puede decir que pertenecen a la misma comunidad de habla, si su evaluación varía, no pertenecerían a la misma comunidad de habla. Así pues, se podría decir que, para Labov, Weinreich y Herzog, una comunidad de habla se define como una heterogeneidad ordenada.

Algunas definiciones similares a esta que apoyan la idea de normas compartidas, son expresadas por Hymes (1972) y Halliday (1972) quienes ponen énfasis en la comunidad lingüística vista como un grupo de personas que sienten ser una comunidad en algún sentido, más que un grupo donde sólo un lingüista o alguien ajeno a la comunidad podría notar y denominar.

A mi parecer, la definición de Labov puede acompañarse con los criterios ofrecidos por Gumperz en sus dos concepciones para caracterizar una comunidad lingüística. En primer lugar, este autor considera a una comunidad lingüística como “un grupo social que puede ser monolingüe o multilingüe, unificado por la frecuencia de interacción social estructurada y separado de las áreas circunvecinas en términos de comunicación. Las comunidades lingüísticas pueden consistir en grupos pequeños unidos por contactos personales, o pueden cubrir grandes regiones, según el nivel de abstracción que queramos obtener de las comunidades lingüísticas, pueden consistir en pequeños grupos vinculados por un contacto cara a cara o puede abarcar grandes regiones, dependiendo del nivel de abstracción que queramos alcanzar” (J. J. Gumperz, 1962).⁹ En esta definición se toma en cuenta el aspecto multilingüe de una comunidad, la interacción social estructurada, así como la consideración de los pequeños grupos unidos por contactos personales, características importantes que se tomarán para el marco teórico de la presente investigación. En una definición posterior, Gumperz, (1968) amplía los criterios para definir comunidad de habla, incluyendo dentro de la interacción, no solamente la parte verbal, sino incluso la corporal, a partir de conjuntos similares según diferencias significativas en el uso del lenguaje.¹⁰

⁹ “Linguistic community is a social group which may be either mono-lingual or multilingual, held together by frequency of social interaction patterns and set off from the surrounding areas by weaknesses in the lines of communication. A linguistic community may consist of small groups bound together by face-to-face contact or may cover large regions, depending on the level of abstraction we wish to achieve” (J. J. Gumperz, 1962).

¹⁰ “The speech community: any human aggregate characterized by regular and frequent interaction by mean of a shared body of verbal signs and set off from similar aggregates by significant differences in language use” (Gumperz, 1968: 383).

Por otro lado, Le Page y Tabouret-Keller (1985) presentan otra perspectiva para evitar el término de comunidad lingüística, pero que refiere a los grupos en sociedad que tienen características distintivas de habla, así como otros factores sociales. De esta manera, proponen que los grupos son aquellos que el propio hablante percibe que existen y no necesariamente los que el investigador pudiera descubrir por métodos objetivos, además el grupo no tendría que incluir a toda la población, sino que se podrían representar por casos emblemáticos de ciertos tipos sociales (prototipos). Estos autores estipulan que:

“Cada individuo crea los sistemas para su comportamiento verbal, los que podrían asemejarse a aquellos del grupo o grupos con los que de vez en cuando desee ser identificado en la medida en que:

- a. La persona pueda identificar los grupos
- b. La persona tenga tanto la oportunidad como la habilidad de observar y analizar sus sistemas de comportamiento
- c. La motivación de la persona sea lo suficientemente fuerte para impulsarla a escoger y a adaptar su comportamiento consecuentemente
- d. La persona sea capaz todavía de adaptar su comportamiento”

(Le Page & Tabouret-Keller, 1985: 40)¹¹

Siguiendo esta definición, las personas se colocarían a sí mismas en un espacio multidimensional, donde pueden converger tanto diferentes lenguas, así como distintos registros y usos de una misma lengua en contextos específicos. Respecto a esto, se podría incluir la definición de Bolinger (1975), quien podría identificar estos grupos “personales” como comunidades de habla, además de poner énfasis en la cantidad ilimitada de complejidades posibles:

¹¹ “We can only behave according to the behavioura patterns of groups we find it desirable to identify with to the extent that:

1. We can identify the groups
2. We have both access to the groups and ability to analyze their behavioural patterns
3. The motivation to join the groups is sufficiently powerful and is either reinforced or reversed by feedback from groups
4. We have the ability to modify our behaviour” (Le Page & Tabouret-Keller, 1985: 40).

“No hay límite en las formas en las que los humanos se alían con fines de autoidentificación, seguridad, diversión, alabanza o cualquier otro propósito común; en consecuencia, no hay límite en el número y variedad de comunidades de habla que pueden existir en sociedad”

(Bolinger, 1975: 333)¹²

Así pues, en cualquier población (ya sea una ciudad, un pueblo, o un Estado completo) se podría tener la expectativa de observar un gran número de comunidades lingüísticas, con membresías y sistemas lingüísticos que se traslanan. Si se toma la posición que propone que las comunidades de habla deberían tener algún tipo de realidad psicológica¹³ para sus miembros, entonces corresponde identificar las diferentes comunidades de habla en la misma población de acuerdo con el punto de vista que cada persona esté tomando.

Otra perspectiva sobre la discusión en torno a la comunidad de habla, se puede observar en la antropología lingüística. Duranti (2000), afirma que los antropólogos lingüistas comparten con los sociolingüistas el interés por una definición de comunidad de habla como grupo real de personas que tienen en común alguna característica en su modo de utilizar el lenguaje. Esta aclaración y énfasis en el aspecto de grupo real, contrasta con la idea de los gramáticos formalistas de una comunidad homogénea, ya que, en este sentido, Chomsky (1987) señala explícitamente que una comunidad en la cual la gente utilice una mezcla de lenguas, por ejemplo francés y ruso, no sería lo bastante “pura” para constituir un objeto ideal de estudio para la lingüística teórica, lo cual refleja una visión idealizada de una comunidad de estudio. Así pues, hay que considerar que la complejidad en la formación de las comunidades es una realidad que se debe tomar en cuenta cuando se inicia un estudio: “todas las comunidades de habla que se han estudiado a profundidad manifiestan algún grado de diferenciación lingüística sociológica y cultural” (Duranti, 2000: 120).

Duranti considera, retomando la definición de Bajtín (1981) de heteroglosia, los diversos factores sociales culturales, cognitivos y biológicos como responsables del lenguaje heteroglósico, llamado variación lingüística por los sociolingüistas. Estos factores se conjugan en una tensión

¹² “There is no limit to the ways in which human beings league themselves together for self-identification, security, amusement, worship, or any of the other purposes that are held common; consequently there is no limit to the number and variety of speech communities that are to be found in society” (Bolinger, 1975: 333).

¹³ Realidad psicológica entendida en dos dimensiones: la comunitaria y la individual, respecto a la representación, el significado, la afectividad y el uso de las lenguas presentes en una comunidad de habla.

continua entre lo que Bajtín (1981) llamó las *fuerzas centrípetas y centrífugas del lenguaje*. Por un lado, las fuerzas centrípetas incluyen fuerzas políticas e institucionales que intentan imponer una variedad o código sobre otros y que intentan obligar a los hablantes a adoptar una identidad lingüística unificada; por ejemplo, la imposición del español en México y en otras zonas de América Central y del Sur. Por otro lado, las fuerzas centrífugas, alejan a los hablantes del núcleo común y los empujan hacia la diferenciación. La representación de estas fuerzas es ejercida por individuos que se encuentran en la periferia del sistema social. Duranti (2000) considera que estas normas alternativas son estrategias para la construcción de una identidad social o étnica. Así pues, los hablantes en resistencia a la lengua mayoritaria, oficial o estándar, mantienen identidades alternativas y a menudo paralelas.

Los estudios de Dorian (1982) sobre los descendientes de los pueblos pescadores de East Sutherland, donde se habla gaélico, consideran una población importante que comparte una situación particular sobre la apropiación de su lengua en relación a la pertenencia a una comunidad lingüística. Estos estudios se enfocan en los individuos (definidos por ella como semihablantes) que no pudieron desarrollar plenamente su fluidez verbal ni un dominio adulto normal de Gaélico de East Sutherland. Así pues, a pesar del hecho de que su forma de habla es bastante distinta del habla bilingüe fluida y no son tan sensibles a muchos quiebres de las normas gramaticales, estos semihablantes se consideran a sí mismos como parte de la comunidad de habla escocesa-gaélica. Su propia percepción se apoya en la capacidad para entender lo que se dice y cómo han de interactuar en un contexto gaélico.

Considerando las reflexiones anteriores, Duranti sugiere definir una comunidad de habla como “el producto de las actividades comunicativas en las que participa un grupo de personas” (Duranti, 2000: 122), pues esta definición toma la noción de comunidad de habla como un punto de vista en vez de un objeto de investigación ya constituido, además reconoce la naturaleza constitutiva del habla como una actividad humana que no sólo asume, sino que construye una “comunidad”.

En la misma línea de los trabajos de Dorian, Inge Sichra (2003) considera que el uso de la lengua en la comunicación no puede ser una característica suficiente para la determinación de una comunidad de habla, ya que no todos los hablantes tienen las mismas posibilidades y medios para comunicarse entre sí, pero a todos los une cierta conciencia en cuanto al empleo de variedades adecuadas a la situación. Así pues, no es necesario que todos los hablantes de una comunidad de

habla comparten la misma lengua o sus variedades, pero sí se necesita cierto acuerdo sobre las reglas para el uso apropiado de cada una de las variedades. Si hay normas de uso de la lengua, según la valoración de los propios hablantes, el centro de gravedad de la definición de comunidad de habla se traslada a la actitud de los individuos. En este sentido, se renuncia a la realidad física de los grupos lingüísticos (fácilmente cognoscibles por el observador mediante métodos objetivos) en beneficio de una realidad psicológica (Sichra, 2003). Así pues, Sichra considera que “la clave para la comprensión de comunidad de habla y de su comportamiento verbal está no tanto en considerar al grupo como una realidad dada, sino en determinar su proceso de formación” (Sichra 2003: 47).

En uno de sus trabajos más recientes, Sallabank (2013) pone el eje rector en los diferentes estudios sociolingüísticos de lenguas amenazadas, teniendo en consideración este enfoque y revisando las diversas definiciones de comunidad de habla, ella considera que en contextos donde el cambio o la pérdida lingüística es endémica, puede que no necesariamente se compartan normas o conocimiento sobre la lengua. Por las circunstancias en que las lenguas amenazadas se encuentran, ella considera que:

“Se necesita buscar definiciones más amplias de una comunidad lingüística amenazada, la cual podía incluir no sólo personas que hablan la lengua en cuestión, sino que también:

- primeros hablantes (que hayan crecido hablando la lengua pero que hayan perdido su práctica a través de los años sin usarla);
- ‘semi-hablantes’, ‘recordadores’ y todas las otras categorías de hablantes catalogadas en la teoría;
- todos aquellos que se identifiquen a sí mismos etnolingüísticamente con la lengua y lo que representa para ellos: descendientes de hablantes, estudiantes, maestros, activistas en defensa de la lengua, etc;
- personas que se atribuyen alguna relación con la lengua mediante su aprendizaje o apoyando trabajos de revitalización;
- otros miembros de la comunidad que no hablan ni se identifican con la lengua en cuestión, pero que interactúan con los hablantes y son afectados por las políticas hacia la lengua”

(Sallabank, 2013: 25)

Esta propuesta de Sallabank (2013), parece muy pertinente para las lenguas minorizadas y las circunstancias en las que se encuentran, pues, como en el caso del mixteco de la frontera Puebla-Oaxaca, encontramos estos diversos personajes, los cuales se presentarán más ampliamente en el apartado de análisis de la presente investigación.

Como podemos observar, la discusión teórica respecto al término “comunidad de habla” es muy extensa y ofrece un panorama de definiciones de diversa índole. Considero que cada una de estas refleja diferentes fenómenos de una realidad particular; por ello, aunque estas consideren evidentemente una orientación específica para cada investigación, que bien pueden ampliar o concretizar dichas explicaciones, también las limitan según los distintos fenómenos reales con los que cada investigación se enfrenta. Me parece que delimitar la definición de comunidad de habla, responde a tomar en consideración la complejidad en la que esta se pueden encontrar en términos reales. Así pues, la realidad lingüística de cada comunidad de habla y sus elementos de cohesión podrían resignificarse con el tiempo; la definición de Sallabank responde precisamente a esta resignificación, tomando en cuenta las circunstancias de las comunidades cuya lengua se encuentra amenazada.

1.4 Breve discusión sobre el concepto “comunidad de habla” para la presente investigación

Es importante hacer la distinción conceptual entre comunidad lingüística y comunidad de habla y presentar las razones por las que se decide una u otra. En primer lugar, como ya se presentó al inicio del apartado anterior, se observa un problema en la delimitación de estos conceptos; sin embargo, en la bibliografía encontramos una discusión más abundante en torno a la comunidad de habla que a la comunidad lingüística. Lo cierto es que para el tema de comunidad de habla encontramos algunos rasgos comunes a las diferentes definiciones, como la autoidentificación y el comportamiento lingüístico; por otro lado, para la comunidad lingüística se retoma la definición de López Morales (1989) donde la característica principal es el uso de una lengua en común. Considerando estos aspectos, el concepto de comunidad de habla (*speech community*) es mucho más pertinente para el contexto de la presente investigación, dado su carácter multilingüístico.

De esta manera, para este apartado retomo la observación de Duranti (2000) respecto a la comunidad de habla como un grupo real de personas. Esta característica me parece pertinente porque advierte la heterogeneidad de los grupos de personas y, por lo tanto, de las comunidades de habla. En este sentido también se dirige la definición de Bolinger (1975), pues de nuevo percibe las formas ilimitadas en que las personas se agrupan con fines de autoidentificación. Los rasgos anteriores se acompañan con lo propuesto por Hymes (1972), Halliday (1972) y Le Page (1985), quienes consideran que el grupo de personas que se vaya a tratar como una comunidad de habla debe sentirse y percibirse a sí misma como tal, según su propio criterio de membresía y diferenciación basada en el comportamiento lingüístico. Por último, consideraré la conducta lingüística, propuesta por Labov (1972), como uno de los rasgos principales para determinar una comunidad de habla, sin dejar de lado la observación de Sichra (2003) de que no todos los hablantes tienen las mismas posibilidades y medios para comunicarse entre sí, así como tener en mente que la clave para la comprensión de comunidad de habla está en determinar su proceso de formación (Sichra, 2003).

Así pues, para la presente investigación, consideraré comunidad de habla como un conjunto real de personas, unidas por contactos personales, que se agrupan con fines de autoidentificación mediante la conducta lingüística, según el uso de una o más lenguas, considerando que los hablantes pueden tener diferentes posibilidades y medios para comunicarse entre sí.

La definición que propongo obedece a la situación de las comunidades de estudio tanto en San Jerónimo Xayacatlán, así como en Staten Island, ya que la presente investigación se enfoca en las comunidades migrantes y sus lazos con la comunidad de origen. En este sentido, dentro de estas comunidades, se pueden encontrar diferentes usos del mixteco, ya que los miembros de dichas comunidades, sobre todo los que residen en Staten Island, manifiestan tener diferentes capacidades en cuanto a la lengua se refiere, lo cual se puede observar en el siguiente testimonio:

Sería raro una palabra que no le entienda [al mixteco] pero le entiendo la mayoría, eso sí, entender casi todo, pero hablar, mira lo poco que recuerdo siento que lo hablo bien, pero hay algunas pocas cosas que se me han olvidado cómo hacerlas, las oraciones, por ejemplo. En lo personal, me hace sentir ¿cómo te diré?, por ejemplo, como decepcionado algo así, decepcionado porque pues ¿te imaginas que lo pudiera hablarlo y entenderlo al 100%? Yo sí lo he identificado en mí ¿no?, te digo que es lo que traigo

de la familia donde vengo, entonces eso representa mucho para mí ¿no?, es parte de mi familia y de lo que soy, de lo que somos mixtecos ¿no?, o sea aparte de lo que somos pues en mi familia porque es de lo que soy y de lo que aprendí.

A. D., comunicación telefónica, 2018¹⁴

La intervención anterior es un ejemplo representativo del bilingüismo pasivo de algunas de las personas de San Jerónimo que migraron a Staten Island. Por un lado, se observa que sus padres residentes en San Jerónimo Xayacatlán son bilingües activos del mixteco y participan en las faenas comunitarias del pueblo, como se puede observar en el siguiente ejemplo:

Yo aquí en mi pueblo, con las señoras del grupo o a las que me encuentro en la calle les hablo mixteco, porque ése es nuestro lenguaje. Ora que fui a Estados Unidos pues igual yo hablaba con mi familia, aunque ellos les caía raro porque ellos no hablaban así, ellos hablan más en inglés, muy poco en español, mis nietos no me entendían español, mi hijo tenía que traducir ‘es que tu abuelita quiere decir esto’ allá también los hijos tienen que aprender el inglés, el mixteco pues sí lo entienden, yo les hablo en mixteco y sí lo entienden, pero no lo hablan, pero sí, ése es uno de los trabajitos que hay que hacer.

Z.M., comunicación personal, 2018

Como se puede observar en cada uno de estos testimonios, las capacidades de los miembros son diferentes según sus circunstancias. En el trabajo de campo, durante las entrevistas con las personas mayores de 50 años, he encontrado una interrupción de la transmisión generacional del mixteco a partir de los padres de esta generación, cuyos hijos han migrado a diversas ciudades de México y Estados Unidos. El uso del mixteco en la comunidad migrante en Staten Island se encuentra presente sobre todo en la organización y presentación del carnaval mixteco, tema de gran importancia que se tratará con detalle posteriormente. Así pues, las comunidades de habla relacionadas con San Jerónimo Xayacatlán que trataré en la presente investigación, son grupos

¹⁴ Este es el primer testimonio de un miembro de la comunidad transnacional. Se respetó el formato APA, por lo que al final del testimonio se consignan las iniciales del entrevistado, la forma en la que se dio la comunicación y el año. Si se desea conocer más datos sobre los entrevistados, en el apartado de metodología presento una tabla para su consulta.

reales de personas que se encuentran en constante movimiento y en interacción con otras comunidades de habla, que se autoadscriben como mixtecos, aun cuando tienen diferentes posibilidades para comunicarse entre sí, pero que siguen en constante proceso de formación.

Por otro lado, es importante destacar la presencia y el uso de las tres lenguas que convergen en la comunidad de origen y en la comunidad de llegada: mixteco, español e inglés. En primer lugar, el mixteco se encuentra activo en la comunidad de origen, ya sea en la calle y en la interacción cotidiana con personas que hablan mixteco, como se menciona en el testimonio anterior, o en las tareas comunitarias, mientras que, en la comunidad de llegada, el mixteco se ocupa más bien de forma simbólica; en segundo lugar, el español se encuentra tanto en la comunidad de origen, en las generaciones jóvenes como lengua de uso común en ámbitos públicos, privados y oficiales, como en la comunidad de llegada, en los migrantes y su interacción en el ámbito familiar, así como en fuera de la familia en la interacción con los miembros de organizaciones sociales; por último, el inglés se encuentra predominantemente en la comunidad de llegada como la lengua mayoritaria y de prestigio, la cual es usada para encontrar trabajo o para los servicios públicos, cabe señalar que el inglés es visto en México como una lengua útil, para aspirar a un mejor trabajo, y prestigiosa porque se relaciona con el ámbito internacional y la cultura hegemónica global. Este tema se desarrollará posteriormente en el análisis del presente trabajo.

1.5 Actitudes lingüísticas

Dentro de las diversas razones para justificar la importancia de los estudios de actitudes lingüísticas, Martín Butragueño (2010) presenta tres: en primer lugar, la evaluación subjetiva está en la base de muchas decisiones que los hablantes toman o cuando menos asumen, que de otra manera resultarían inexplicables y que le llevan a elegir incluso entre qué lengua o qué estilo de habla emplear, entre si sumarse o no a la difusión de ciertos hábitos lingüísticos o incluso a etiquetar como dialectos, variedades de habla que son en realidad lenguas. En segundo lugar, su estudio es necesario para discernir con cuidado los elementos subjetivos de los objetivos en las tareas de planeación y planificación lingüística y en general en la enseñanza de primeras y segundas lenguas. En tercer lugar, pero no menos importante, que un grupo de hablantes comparta una serie de actitudes, en especial hacia variantes lingüísticas específicas, es uno de los argumentos principales en sociolingüística clásica para definir comunidad de habla.

En cuanto a las definiciones sobre actitud lingüística, se presentan algunas que parten de la propuesta clásica. En primer lugar, Ryan *et. al.* (1982) definen las actitudes hacia la lengua como “cualquier índice afectivo, cognitivo o de comportamiento de reacciones evaluativas hacia diferentes variedades de lenguas o sus hablantes” (Ryan *et. al.*, 1982: 7). Por otro lado, Lastra (1992) señala que, en general, “las actitudes reflejan la estratificación de la sociedad, e incluso los miembros de las clases bajas o de otras minorías comparten muchas veces las actitudes de los grupos dominantes” (Lastra, 1992, 419).

Por otro lado, Fasold (1996) considera que se puede evaluar la importancia social del lenguaje y analizar sus usos como un símbolo de relaciones de grupo y como un elemento en la identificación. Por ello, las actitudes lingüísticas se consideran manifestaciones valorativas que proyectan la percepción que se tiene de las personas de grupos diferentes que hablan determinada lengua. De esta manera, las actitudes lingüísticas son también el reflejo de actitudes hacia miembros de grupos étnicos diferentes y su estudio proporciona información para entender las relaciones interculturales (Fasold, 1996).

Por su parte, Sichra (2003) considera que la actitud lingüística es “la valoración de la lengua a partir de criterios estéticos, formales y funcionales, en este sentido, la actitud lingüística tiene que ver con la opinión que se tiene sobre la lengua y que se hace extensiva a la comunidad asociada a esta lengua” (Sichra, 2003: 41). Una observación de Sichra, que me parece importante, tiene que ver con la relación entre vitalidad lingüística y actitud, pues menciona que “la predisposición para aprender y usar una lengua está directamente vinculada con la relación entre actitud y comportamiento” (Sichra, 2003: 42).

Por último, Garrett *et al.* (2003) definen actitud como “una orientación evaluativa respecto a un objeto social de algún tipo, una actitud es potencialmente una postura evaluativa que es suficientemente estable que permite ser identificada y, en algún sentido, medida” (Garrett *et al.*, 2003: 3).

En las definiciones anteriores encontramos algunos puntos de convergencia en tanto que las actitudes lingüísticas tienen un rasgo de valoración o evaluación respecto de las variedades de las lenguas o sus hablantes. La definición presentada por Ryan *et. al.*, (1982) señala tres dimensiones de las actitudes lingüísticas: afectivo, cognitivo y de comportamiento. Esta corresponden a una tendencia mentalista dentro del campo del estudio de las actitudes.

Para la presente investigación, se entenderá como actitud lingüística una orientación evaluativa, en términos afectivos, cognitivos o de comportamiento, respecto a una lengua o sus hablantes, lo suficientemente estable para permitir ser identificada y que pueden reflejar la estratificación de la sociedad, en este sentido, evaluar la importancia social de la lengua también podría arrojar un análisis del uso de esta como un símbolo importante en las relaciones de grupo y como un elemento en la identificación. Así pues, en el presente tema de investigación, al tener tres lenguas con estatus y contextos diferentes, resulta importante identificar esas actitudes estables dentro de la comunidad respecto al mixteco, al español y al inglés, precisamente para entender cómo cada una de estas funcionan dentro de la comunidad transnacional y qué elementos caracteriza el uso de una lengua u otra.

1.5.1 Tendencias en el estudio de las actitudes: mentalistas y conductistas

Siguiendo la evaluación que hacen Agheyisi y Fishman (1970) sobre los estudios de las actitudes lingüísticas, se pueden encontrar, en general, dos tendencias: una mentalista y otra conductista. Una típica definición mentalista sugiere que las actitudes son un estado de predisposición mental y neural (Allport, 1935), lo que implica que no son directamente observables, sino que tienen que ser inferidas desde la introspección del sujeto, pero que al ser despertadas por algún tipo de estimulación afectarán las respuestas del individuo. Por otro lado, la definición conductista propone que la actitud se sitúa en respuestas o comportamientos visibles (Bain, 1928).

Otro aspecto importante de la definición de actitud plantea si se considera que las actitudes tienen una estructura unitaria o múltiple. Dentro de estos dos enfoques se observa que la mayoría de aquellos que definen la actitud como una variable psicológica latente generalmente tienden a considerar una estructura con múltiples componentes en las actitudes (Rokeach, 1968; Lambert & Lambert, 1964), mientras que aquellos que consideran la actitud como una respuesta por sí misma, tienden a observarla como una estructura unitaria (Osgood, Suci & Tannenbaum, 1957). Dentro de los múltiples componentes se pueden identificar los siguientes tipos:

1. Cognitivo
2. Afectivo
3. Conductual

Para Rokeach (1968), la actitud se compone primariamente de un sistema de creencias, cada una de esta se compone, a su vez, de los componentes cognitivo, afectivo y conductual. Por otro lado, Fishbein (1965) hace una distinción entre actitud y creencia, de esta manera la actitud sólo tiene el componente afectivo, mientras que la creencia tiene el componente afectivo y conductual. Existen diversas críticas a ambas propuestas, Fishbein (1965), por ejemplo, considera que es imposible determinar para cada individuo la interrelación y la organización de los componentes de las actitudes con respecto a cualquier objeto de actitud. Aunque existe cierto consenso sobre la concepción de actitud, por ejemplo, en que las actitudes se aprenden de una experiencia previa y que estas son relativamente perdurables, no se ha llegado a una explicación satisfactoria de cómo “medir” cada una de las dimensiones que se proponen para evaluar las actitudes. En figura 2, se presenta un esquema de las estructuras de las actitudes (Agheyisi & Fishman, 1970), según las teorías de los autores que han trabajado este tema:

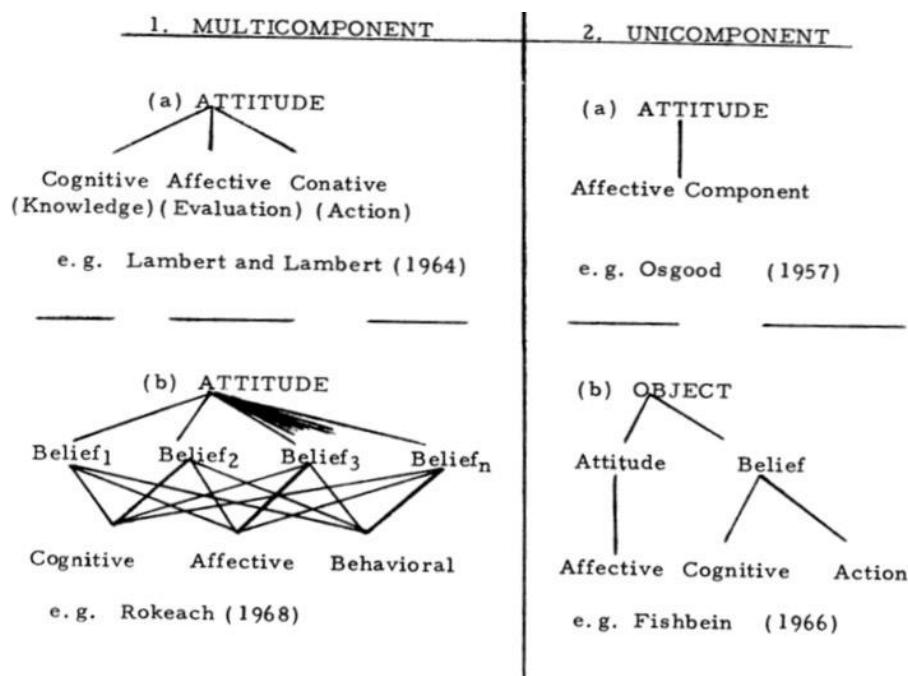


Figura 2. Estructura de las actitudes: 4 perspectivas (Agheyisi & Fishman, 1970)

En el esquema anterior se pueden observar dos posturas diferentes sobre los componentes de las actitudes que, a su vez, responden a las líneas mentalistas y conductistas respectivamente. En primer lugar, en la línea mentalista (Lambert & Lambert, 1964; Rokeach, 1968) se encuentra

una propuesta de múltiples componentes, estos son: el cognitivo, el afectivo y conativo o de comportamiento, los cuales se relacionan de diferente manera según cada autor; en segundo lugar, para la línea conductista, se proponen que las actitudes poseen sólo un componente, en el caso de la propuesta de Osgood (1957), sólo se presenta en componente afectivo; por otro lado, Fishbein (1966) postula que es a partir del objeto que se desprende la actitud y la creencia, y que en la actitud se encuentra justamente el componente afectivo.

Así pues, para esta investigación se considerará la postura mentalista como marco para el análisis de las actitudes lingüística, ya que sus tres componentes, afectivo, cognitivo y conductual, son pertinentes en tanto que las creencias de una lengua pueden verse moldeadas, en mayor medida, por alguno de estos factores. En el caso de la comunidad transnacional, se observa, por ejemplo, una tendencia a considerar el mixteco como una lengua de identificación, aun cuando ya no se use cotidianamente por todos los miembros de la comunidad con fluidez y se considere que es una lengua casi de uso exclusivo para la gente mayor. En este sentido, se puede ver el componente afectivo, en cuanto a considerarla una lengua de herencia, conductual, respecto al uso que hacen de la lengua a primera vista, y cognitivo, pues se tiene la idea que el mixteco está enmarcado en la generación de los abuelos.

Para hacer un análisis de las actitudes dentro de la línea mentalista, es necesario reflexionar sobre las herramientas con las cuales otros investigadores se han acercado al tema, por ello, en el siguiente apartado se presentará un recorrido por los principales instrumentos que se han ocupado para abordar estos estudios.

1.5.2 Principales instrumentos sociolingüísticos para el estudio de las actitudes lingüísticas

Se han empleado diversos instrumentos para la recolección de datos para los estudios de este tipo según los objetivos y el contexto de la investigación. Algunas tendencias clásicas son presentadas por Fishman y Agheyisi (1970), ellos agrupan los estudios sobre actitudes lingüísticas en tres categorías principales:

1. Aquellos que tratan con actitudes orientadas a la lengua o actitudes directas hacia la lengua.

2. Aquellos que tratan con las impresiones estereotipadas con una amplia comunidad respecto a lenguas en particular o variedades lingüísticas (y en algunos casos sus hablantes o funciones, etc).
3. Aquellos preocupados con la implementación de diferentes tipos de actitudes lingüísticas.

La primera categoría presenta un reporte de la evaluación de una lengua o variedad lingüística, como “rico” o “pobre”, “balanceado” o “reducido”, “bonito” o “feo”, con sonido “suave” o “duro” etc. Los estudios en la segunda categoría están relacionados con la importancia social de una lengua o variedades lingüísticas: actitudes hacia los hablantes en una situación peculiar; actitudes hacia los hablantes de diferentes lenguas en un contexto multilingüe. La tercera categoría que comprende los estudios trata de todo tipo de comportamiento lingüístico o hacia una lengua, lo que resulta, al menos en una parte, de actitudes específicas o creencias. Los temas principales en esta categoría incluyen: elección y uso de lengua, planeación y reforzamiento lingüístico, aprendizaje de una lengua, expresar puntos de vista sobre la inteligibilidad mutua entre dialectos diferentes, etc.

Aunque los estudios de estas tres categorías tienen diferente énfasis, no es necesario que sean mutuamente excluyentes, pues los debates sobre la elección y uso de la lengua, especialmente en contextos multilingües, están relacionados con la importancia social de las diferentes lenguas y sus hablantes representativos, lo cual, considero, se relaciona con la difusión de ideología y valores sobre una lengua, pues no se puede dejar de lado la relación entre una actitud lingüística y la posición social del hablante que la representa.

A continuación, presentaré una tabla con los principales instrumentos para la recolección de datos empleados para los estudios de actitudes lingüísticas, con el objetivo de ilustrar la diversidad de técnicas dentro de estos estudios. Posteriormente se mencionarán los instrumentos utilizados en la presente investigación, así como su justificación metodológica.

Métodos directos	
<i>Commitment measure</i>	Este instrumento fue diseñado por Fishman (1968) para medir el componente de acción o de volición de la actitud. Estos miden la disposición o el compromiso de los encuestados para tener algún tipo particular de comportamiento, sin realizarlo realmente. Los ítems se

	<p>construyen generalmente con una escala que mide la intensidad o el nivel o el grado de identificación del encuestado, respecto de un fenómeno social. Las preguntas que se ocupan son: ‘¿Estaría usted de acuerdo con...?’.</p>
Cuestionarios	<p>Estas pueden contener preguntas cerradas o preguntas abiertas. Las primeras generalmente poseen tres dimensiones: el objeto central, la dimensión de valoración y un grupo de términos para evaluar de entre los que el encuestado tiene que escoger uno. Existen varios tipos de término de evaluación, según el grado de complejidad, algunos sólo requieren una respuesta de si/no, otros tienen 5 opciones (escala Likert, 1932) y otros de 7 opciones (escala Osgood, 1965).</p> <p>Las preguntas abiertas animan a la persona a expresar libremente sus puntos de vista individuales, lo cual podría revelar otras actitudes que el investigador pudo no haber anticipado. Si el investigador diseña el cuestionario para ser contestado de manera escrita, podría impedir la oportunidad de que la persona exprese ampliamente su respuesta.</p> <p>Así pues, las respuestas a preguntas cerradas son más fácil de evaluar que las respuestas a preguntas abiertas, pues éstas representan un problema a la hora de analizar los datos dentro de las respuestas.</p> <p>Algunos de los autores que utilizan este tipo de instrumento son Tucker y Lambert (1969), Silverman (1968). Dentro de los estudios de lenguas mexicanas podemos encontrar los trabajos de Velázquez (2008), sobre las actitudes lingüísticas del matlazinca y el atzinca.</p>
Entrevistas	<p>Esta es uno de los instrumentos de recolección de datos más recurridos sobre todo para estudios de carácter cualitativo. Las entrevistas ofrecen varias ventajas respecto a su aplicación, ya que el contacto personal permite al entrevistador dirigir la atención del entrevistado hacia las dimensiones deseadas, lo que puede proporcionar una mejor oportunidad para una respuesta seria y honesta. Por otro lado, su desventaja metodológica radica en el procesamiento de los datos grabados que pueden ser voluminosos y difusos; sin embargo, si el objetivo de la investigación se tiene claro, los datos pueden identificarse claramente. Algunas investigaciones clásicas</p>

	que han ocupado este instrumento han sido Gumperz (1964), Fishman (1968), Johnson (1967), entre otros. En el contexto de las lenguas mexicanas encontramos los trabajos de Velázquez, (2008), sobre el matlazinca y el atzinca; Pérez-Báez (2009) con sus estudios sobre la comunidad transnacional zapoteca de Los Ángeles-San Lucas Quiaviní; Sima y Perales (2015), con una investigación sobre el maya yucateco; Skrobot (2014) con una tesis sobre las actitudes lingüísticas hacia diferentes lenguas indígenas en las escuelas; Azcárraga (2016) con un estudio sobre el popoluca, entre otros.
Métodos indirectos	
<i>Matched guise</i>	Esta técnica fue ideada por Lambert <i>et al.</i> (1960) y requiere que un grupo selecto de jueces evalúen, mediante la reproducción de audios de voz, los rasgos de personalidad de los hablantes. Los audios son generalmente de aquellas personas que, gracias a su habilidad de hablar como nativo en dos lenguas o variedades, han grabado una versión traducida del mismo texto. Algunos autores clásicos que han utilizado esta técnica son Silverman (1969), Tucker (1969), entre otros. Respecto a los estudios en contexto con lenguas mexicanas podemos citar a Castillo (2006) con su investigación sobre el náhuatl.
Escalas diferenciales semánticas	Este instrumento es presentado por Osgood <i>et. al</i> (1975) como un formato que se emplea para las respuestas de los oyentes adaptado para el <i>Matched guise</i> . Para estas escalas se colocan los extremos opuestos de un rasgo, dejando entre ellos un número de espacios en blanco. En el caso de que un hablante de la grabación pareciera extremadamente antipático, el oyente pondría una señal o marca en la línea más cercana a la palabra antipático; si fuera simpático, la marca se colocaría en el otro extremo de la escala; si fuera de una simpatía mediana, utilizaría el espacio intermedio.
<i>Mirror image</i>	Este instrumento es propuesto por Cooper <i>et al.</i> (1968) y responde a una adaptación del <i>matched guise</i> que mide cómo los bilingües interpretan el uso de diferentes lenguas. Se ocupan dos conversaciones diferentes, cada una involucra un grupo espacial de relación de rol, locación y temas. Los

	interlocutores bilingües hacen grabaciones de cada una de las conversaciones en cada una de sus lenguas y de estos dos grupos de grabaciones se hacen cuatro versiones diferentes de cada una de las conversaciones originales, conservando las relaciones de rol, locación y temas originales, pero haciendo algunas modificaciones en la lengua.
--	--

Tabla 4. Instrumentos para el estudio de actitudes lingüísticas

Aunque en la Tabla 4. se hace una división entre los instrumentos directos e indirectos, sus límites no son tajantes, pues estas pueden presentar rasgos de ambos enfoques, según los aspectos que sean abiertos y los que permanezcan ocultos. Por ejemplo, el *matched guise* es directo porque se interroga explícitamente al oyente sobre sus opiniones, pero también es indirecto porque se pide a los oyentes que reaccionen ante hablantes y no ante lenguas, según observa Fasold (1996).

Así mismo, dependiendo de los objetivos y la metodología de los estudios, los instrumentos pueden combinarse para obtener datos de diferentes tipos, teniendo en cuenta las características de la comunidad en la que se base cada investigación. Por ejemplo, el contexto de un estudio donde la vitalidad lingüística se ha visto bastante afectada en el ámbito de la transmisión intergeneracional del mixteco, una prueba como la de *matched guise* con sus adaptaciones no sería las más adecuada, pues muchos de los migrantes en Staten Island tienen como lengua materna el español y se perciben con poco o nulo conocimiento respecto al mixteco.

De los instrumentos presentados anteriormente, se utilizó la entrevista por el carácter cualitativo de la presente investigación, ya que se deseaba tener un acercamiento más profundo para el entendimiento de las razones que, por ejemplo, llevan a los padres a elegir la enseñanza de una lengua sobre otra o a agregar léxico de una lengua minoritaria en las intervenciones que se tienen con otras personas en un contexto diferente al de su lugar de origen. Dado que la entrevista permite tener un contacto más personal, ofrece la oportunidad de tener una respuesta más profunda y honesta sobre un tema en particular, por ejemplo, una historia de vida sobre cómo fueron los inicios de la organización transnacional. En el capítulo correspondiente a la metodología, se presentarán los pormenores de la utilización de este instrumento.

1.6 Línea de análisis sobre actitudes lingüísticas en esta investigación

Como ya se mencionó anteriormente, para el presente estudio se ha elegido la línea mentalista (Lambert & Lambert, 1964; Rokeach, 1968; Castillo, 2006; Skrobot, 2014), dado que ofrece un campo de análisis amplio por considerar tres componentes: cognitivo, afectivo y conductual, a diferencia de la conductista que sólo considera el comportamiento como único elemento. Considero importante mencionar que, si bien se han propuesto estos tres componentes para la línea mentalista, me parece que, según la actitud presentada hacia cierta lengua, uno de esta podría ser predominante en el análisis según las motivaciones, experiencias o reflexiones que tenga cada persona; por ejemplo, un caso muy común es el de los maestros bilingües que, si bien trabajan con la lengua y conocen, de alguna manera, la importancia de la misma, no la transmiten a sus hijos. Así pues, se puede observar sobre todo un componente conductual bajo el que subyacen diversos componentes afectivos y cognitivos.

Uno de los objetivos de la presente investigación es conocer las motivaciones de los migrantes en la decisión de ofrecer el taller del mixteco en la comunidad de origen; por ello, es necesario tener en cuenta justamente los componentes cognitivos y afectivos que pudieran estar involucrados en tal acción. A continuación, se presenta una tabla con las características de dichos componentes con la intención de presentar algunas de las características que los componen:

Componente cognitivo	Componente afectivo	Componente conductual
<ul style="list-style-type: none">-Abarca las creencias del individuo sobre el mundo.-La existencia de este componente puede resultar en algún estereotipo del objeto de la actitud.-Se refiere a la estructura de las creencias individuales.-Refleja una opinión frente a las formas de habla (prestigio,	<ul style="list-style-type: none">-Se refiere a las respuestas emocionales hacia el objeto de la actitud.-Pueden ser valoraciones verbales o no verbales que expresen apreciaciones positivas, negativas, agradables o desagradables, buenas o malas, etc.	<ul style="list-style-type: none">-Se refiere a la predisposición individual para comportarse de cierta manera que permite identificarlas.-Se refleja en las acciones que realizaría un sujeto ante la presencia del objeto o de una situación (por ejemplo, incorporación de palabras al léxico propio).

interés, dificultad) o a los hablantes (capacidades, cualidades).	-Se debe tener en cuenta que el comportamiento externo puede ser consciente o inconsciente, según sea para encubrir o disfrazar actitudes internas.
---	---

Tabla 5. Componentes de las actitudes lingüísticas. (Elaboración propia).

Dentro de los componentes de las actitudes lingüísticas, en la línea mentalista, pueden encontrarse valoraciones y creencias que reflejen estereotipos. Tajfel (1982) sostiene que los estereotipos tienen varias funciones. En primer lugar, a nivel individual, el complejo mundo social puede volverse más coherente; en segundo lugar, a nivel intergrupal, los estereotipos tienen una función de explicación social, en la cual se pueden crear y mantener las ideologías grupales; dentro de este nivel también pueden funcionar para marcar diferencias sociales, con las cuales los individuos pueden crear y realzar diferenciaciones favorables entre el grupo social, donde el individuo es un miembro, y el grupo de contraste, al cual no pertenece el individuo.

Retomando la postura anterior considero que los estereotipos no sólo afectan a los individuos, pues las lenguas también pueden estar sujetas a clasificarse mediante estos; por ejemplo, puede haber una idea generalizada de que hay lenguas más “útiles” que otras, pero si se estudia a la vez el contexto desde donde se plantea su supuesta utilidad, se podrían reconocer los sesgos y los objetivos detrás de esa idea. Un ejemplo claro es el estereotipo que ostenta el inglés como lengua de superación personal, en sentido económico, pues se presenta como lengua de un mercado internacional.

Más allá de los estereotipos, existe la tendencia de clasificar las actitudes lingüísticas como positivas o negativas; sin embargo, para este trabajo se optará por caracterizarlas en rubros que describan diferentes elementos o características. En este sentido, la distinción conceptual de seis rubros que propone Lewis (1975), dentro de su estudio sobre actitudes lingüísticas del galés, me parece muy oportuna, ya que se aleja de la dicotomía clásica entre positivo-negativo y propone caracterizar las dimensiones de las actitudes lingüísticas como se presentan a continuación:

“1. Aprobación general (ejemplo: ‘Me gusta el galés’)

2. Compromiso en la práctica (ejemplo: ‘Quiero mantener el galés para facilitar el desarrollo del galés’)
3. Tradición nacional étnica (ejemplo: ‘Le debemos a nuestros antepasados la preservación del galés’)
4. Importancia para la comunicación económica y social (ejemplo: ‘El galés ofrece oportunidades en la búsqueda de oportunidades de trabajo’)
5. Consideraciones familiares y locales (ejemplo: ‘El galés es importante en mi vida familiar’)
6. Consideraciones personales ideológicas (ejemplo: ‘El galés provee un rango de experiencia estética en la literatura’”

(Lewis, 1975:123)

Hay que aclarar que estas son caracterizaciones propias de las actitudes lingüísticas para la investigación de Lewis (1975) y probablemente se podrán identificar algunas parecidas en otros contextos. Así pues, tomando como referencia el ejemplo de Lewis (1975) para crear categorías particulares a las actitudes lingüísticas, en el análisis de la presente investigación, se procederá a observar las actitudes lingüísticas presentadas principalmente hacia el mixteco para agruparlas y etiquetarlas según las semejanzas que guardan entre ellas, para proponer una etiqueta que señale los rasgos principales en cada una de esta. Sin embargo, estas etiquetas particulares al mixteco, se encontrarán siempre en contraste con el español y con el inglés, dado el carácter transnacional de la comunidad de habla. Así pues, algunas de las categorías que presenta Lewis (1975) también son pertinentes para el presente estudio respecto al mixteco, por ejemplo, la tradición étnica o las consideraciones familiares, aunque con diferente etiqueta. Se tratará más ampliamente este tema en el apartado correspondiente al análisis.

Capítulo 2. Descripción de la comunidad transnacional

En el presente capítulo, ofreceré una descripción de la comunidad de estudio de esta investigación. Se comienza mostrando los estudios realizados previamente sobre la relación de la migración con las lenguas indígenas de México en Estados Unidos, los cuales presentan diferentes características en cuanto a lenguas y objetivos de investigación. Se prosigue definiendo el concepto de comunidad transnacional, para entrar propiamente a describir el proceso de formación de la comunidad transnacional mixteca San Jerónimo Xayacatlán-Staten Island donde se destaca el carnaval como elemento articulatorio, para pasar al tema de la lengua como preocupación en la comunidad migrante y como vínculo con el territorio original.

2.1 Estudios previos sobre lenguas indígenas de México y la migración a Estados Unidos

Dentro de los estudios previos sobre la relación de la migración con las lenguas indígenas de México en Estados Unidos, se pueden mencionar los trabajos de Weller (1996) con el mixteco de diferentes comunidades, Pérez-Báez (2009) con el zapoteco de San Lucas Quiaviní, Bernal (2013) con el zapoteco de *Lozoga'* y Áviles y Ek Ibarra (2016) con el náhuatl de Santa Catarina, Morelos, y con el mixteco de San Juan Mixtepec, Oaxaca.

La investigación de Weller (1996) se enfoca en documentar la situación triglósica, mixteco, español e inglés, surgida en las zonas fronterizas entre México y Estados Unidos, así como en observar el uso y funciones de las tres lenguas en la vida cotidiana y su aplicación en programas de educación bilingüe para niños indígenas entre 7 y 14 años de edad en ambos lados de la frontera. La investigadora considera que “la importancia de la creación y recreación de los ámbitos tradicionales de uso de la lengua indígena en zonas transfronterizas puede ser una clave vital para la preservación de las lenguas indígenas” (Weller, 1996: 287). Esta misma autora postula que el papel de los niños y jóvenes es único, ya que son ellos quienes van a tomar la determinación de transmitir su lengua o no a la siguiente generación.

Por otro lado, la tesis doctoral de Pérez-Báez (2009) investiga los factores que determinan el mantenimiento y cambio del zapoteco de San Lucas Quiaviní en un contexto transnacional: Los Ángeles, California. En su investigación, Pérez-Báez (2009) confirma su hipótesis: “la elección lingüística entre los migrantes afecta la elección lingüística en San Lucas Quiaviní, lo que

desestabiliza los dominios de uso del zapoteco en la comunidad nativa” (Pérez-Báez, 2009: 20). Así pues, aunque el zapoteco permanece vital en la comunidad de origen, en Los Ángeles se está suscitando un cambio hacia la elección del español y del inglés. En la interacción de los familiares que se encuentran en los Ángeles, los residentes cambian el uso del zapoteco por el español, incluso en la casa, donde solía ser un dominio de uso solamente del zapoteco.

El estudio que hace Bernal (2013) se enfoca en la situación sociolingüística de dos casos de personas zapotecas que vivieron en Los Ángeles, California, y que han retorna do a su comunidad de origen en El Nigromante, Veracruz, conocida en zapoteco como *Lozaga'*. Un dato interesante de esta población es que se formó a finales del siglo XIX por migrantes zapotecos Yalálag, San Cristóbal Lachirioag, Betaza, San Andrés Ya', Choápam, Jalahui, Zoogocho, entre otros.

Entre sus impresiones, Bernal (2013) resalta la vitalidad del zapoteco en un país diferente al de origen, el cual se fortalece porque comparte un espacio físico para su convivencia. Asimismo, observa que en los dos casos presentados existe una sensibilización, una actitud positiva hacia su lengua materna porque convivieron no sólo con sus paisanos de *Lozaga'*, sino también con zapotecos oaxaqueños descendientes de los lugares de donde sus ancestros provenían, así como con los otros hablantes de lenguas diferentes de otras culturas.

Por último, encontramos el artículo de Áviles y Ek Ibarra (2016) que aborda la identidad sociolingüística y la migración internacional. Las investigadoras discuten las formas en que dos comunidades indígenas mexicanas, Santa Catarina, Morelos, y San Juan Mixtepec, Oaxaca, enfrentan la discriminación sociolingüística en la era de la globalización. El propósito de esta investigación es “cuestionar las versiones de la globalización que predicen la inevitable extinción de la diversidad lingüística y cultural, evidenciando que la reconfiguración de la identidad responde, entre otros factores a distintas historias y dinámicas locales, así como a diferentes patrones migratorios” (Áviles y Ek Ibarra, 2016: 73).

Áviles y Ek Ibarra (2016) destacan la importancia del contexto sociolingüístico de origen y de destino, ya que las relaciones de poder y las ideologías lingüísticas de los hablantes de diferentes variedades en contacto pueden incidir en las prácticas sociolingüísticas, tanto en los lugares de origen como en los de destino. Así pues, concluyen que los contrastes entre vitalidad y lingüicidio sugieren que estas ideologías están lejos de demostrar la pretendida uniformidad

lingüística y cultural que enarbolan, y tampoco alcanzan a comprobar que la glotofagia sea un fenómeno natural inevitable.¹⁵

Los contextos sociolingüísticos de cada una de estas investigaciones son diferentes entre sí, por lo tanto, los resultados que se obtienen varían dependiendo de cada situación. Por ejemplo, en los casos de las comunidades mixtecas, se encuentra la presencia de comunidades transnacionales, donde el mixteco es parte importante de su articulación como herramienta y código entre ellos.

2.2 ¿Qué es una comunidad transnacional?

Las investigaciones sobre las comunidades transnacionales comenzaron a gestarse a partir de los años ochenta del siglo pasado, con los trabajos de Rouse (1988), Kearney y Nagengast (1989) y Glick Schiller *et al.* (1992). Esta fueron de los primeros que trascendieron los estudios sobre migración al plantear que las comunidades transnacionales tenían un carácter diferente, por lo que buscaron alternativas a las estrategias “localizadas” de investigación para abrir el camino a estudios de comunidades “desterritorializadas” y a sus problemáticas singulares. Así mismo, Velasco (1998) trata también el tema de las comunidades transnacionales y su relación con la identidad y el territorio.

En primer lugar, Rouse (1988) propone que “con la intensificación en la circulación de gente, dinero, bienes e información entre el lugar de origen y los nuevos asentamientos de los transmigrantes, se constituyen ‘circuitos migratorios transnacionales’ que lejos de desvanecerse, con el tiempo se fortalecen y consolidan constituyendo una sola comunidad dispersa en una variedad de localidades” (Rouse, 1988: 67). Así pues, los circuitos transnacionales describen las comunidades y espacios sociales creados por medio de la circulación de bienes, personas, e información a través de lugares en ambos lados de la frontera entre México y Estados Unidos. Así mismo, sugiere investigar cómo es que las redes entre los migrantes se establecen, se negocian, se

¹⁵ La glotofagia se refiere a un proceso político-social mediante el cual una lengua desaparece total o parcialmente, víctima de la influencia, directa y coercitivamente, de otra cultura. Calvet (1974) utiliza el término glotofagia o colonialismo lingüístico para referirse a la supuesta existencia de lenguas superiores e inferiores, idea reforzada por componentes ideológicos y jurídico-administrativos. En este sentido la glotofagia sería vertical y la diferenciación lingüística se manifestaría en términos de clases sociales. Así pues, la expansión de la lengua dominante es acompañada por un cambio estructural, ya sea que del bilingüismo se pasa al monolingüismo o viceversa.

acaban, y se reformulan de tal manera que la “comunidad” en lugar de ser la cosificación de un concepto analítico, se convierte en un lugar de proceso.

Por otro lado, Kearney y Nagengast (1989), ponen atención en las fronteras de los estados-nación y su relación con las comunidades transnacionales: “la migración laboral transnacional se ha vuelto un rasgo estructural importante de las comunidades. La teoría de la migración se inclina a pensar la sociología de la migración en términos de ‘enviar’ y ‘recibir’ comunidades, cada una de las cuales está en su propio espacio nacional. Pero la etnografía de la migración transnacional sugiere que, como las comunidades están constituidas transnacionalmente, desafían el poder establecido de los estados-nación y lo trascienden” (Kearney y Nagengast, 1989: 126).

Para Glick Schiller *et al.* (1992) las características fundamentales de este tipo de comunidades es que “la migración de tipo ‘transnacional’ fomenta y sostiene relaciones multívocas que enlazan a las sociedades de origen con los asentamientos en su lugar de destino en vez de que, como propone la teoría de la modernización, los transmigrantes se deslinden finalmente de las comunidades y lugares de origen” (Glick Schiller *et al.*, 1992:14).

Finalmente, Laura Velasco (1998) que trabaja el tema de la identidad cultural y territorio, considera que la noción de comunidad transnacional constituye “una perspectiva analítica que enfatiza el plano de la identidad cultural de esta nueva entidad analítica” (Velasco, 1998: 111). Para ella, es importante analizar qué mecanismos median entre la construcción del sentido de pertenencia en una comunidad local y unterritorial y el paso a un sentido de pertenencia a una comunidad transnacional multiterritorial. En este sentido, sigue la observación de Carmagnani (1988) quien señala cómo la relocalización de las comunidades indígenas durante la Colonia se dio a través del “traslado” de símbolos fundamentales de los territorios originales (la campana de la iglesia, el santo patrono, etc.), así como otros mecanismos de apropiación territorial que implicaba procesos de agencia social de las comunidades a través de la elección de autoridades y control de los nuevos territorios. Velasco sostiene que “lo que es importante es que estos mecanismos [observados por Carmagnani] aparecen en un escenario donde la comunidad se dispersa geográficamente más allá de las fronteras nacionales en un contexto histórico de intensa globalización económica, cultural, así como de innovación tecnológica” (Velasco, 1998: 112).

De las posturas anteriores, tomaré algunos elementos que me parecen pertinentes para el análisis de la comunidad transnacional en la que se enfoca esta investigación. En primer lugar, se encuentra el aporte de Rouse (1988) sobre considerar la comunidad como un lugar de proceso, en

vez de la cosificación de un concepto analítico, mediante la observación de las redes de los migrantes y su establecimiento, negociación o término. Me parece que estas consideraciones permiten acercarnos de manera más real al fenómeno de la migración, dado que esta tiene como característica principal el dinamismo y, con ello, las variaciones de organización, pues está sujeto tanto a cambios económicos, como a las políticas públicas del lugar de asentamiento. En el caso concreto de la comunidad transnacional de San Jerónimo, las redes que se han establecido entre el lugar de origen y el de llegada, tienen mucho más tiempo que la organización que han fundado, de la cual se hablará más adelante; sin embargo, la comunidad se encuentra en constante proceso de formación y afianzamiento justamente por las condiciones y políticas por las que atraviesa la comunidad de llegada, como el recrudecimiento de las leyes migratorias en Estados Unidos, por la llegada de un nuevo presidente.

Por otro lado, la propuesta de Glick Schiller *et al.* (1992) respecto a considerar relaciones multívocas que enlazan tanto la comunidad de origen como la comunidad de llegada, me parece también importante como marco de análisis para la investigación, ya que para la comunidad transnacional de San Jerónimo Xayacatlán las relaciones multívocas se presentan de diferentes maneras; en primer lugar, de manera económica, por medio de las remesas que ayudan ya sea para la construcción de casas o negocios o para apoyar alguna festividad del pueblo, como la feria; en segundo lugar, con el envío de elementos culturales de San Jerónimo Xayacatlán a Staten Island tales como comida, por ejemplo, pasta para hacer mole, frijoles para enfrijoladas, hoja de aguacate, entre otros, así como máscaras, sombreros o rebozos que sirven de vestimenta para el carnaval que realizan en Staten Island; en tercer lugar, más recientemente, los reencuentros familiares que se han propiciado mediante los eventos culturales que realizan en Staten Island, lo que permite que padres residentes en San Jerónimo, visiten a sus hijos que han estado viviendo en Nueva York durante más de 20 años.

Considero que las relaciones multívocas presentadas anteriormente se relacionan su vez con la propuesta de Velasco (1998) en tanto que esta pueden constituir los mecanismos que median entre la construcción del sentido de pertenencia a una comunidad uniterritorial y su paso a un sentido de pertenencia a una comunidad transnacional multiterritorial que considera tanto el territorio de origen como el de llegada, esto mediante el traslado de símbolos fundamentales del territorio original que, en el caso de San Jerónimo Xayacatlán, está representado por el carnaval,

tema que se explicará más ampliamente en los siguientes apartados, dado que es un eje fundamental para la creación de la comunidad transnacional

Finalmente, considerando las posturas anteriores respecto al tema, en la presente investigación se tomará el concepto de “comunidad transnacional” como una comunidad en constante proceso de organización que sostiene relaciones multívocas entre un lugar de origen y un lugar de asentamiento, a través de la circulación de bienes, personas e información y, sobre todo, de símbolos fundamentales de los territorios originales que crean un sentido de pertenencia y membresía con el lugar de origen que, a su vez, se resignifican en el lugar de asentamiento.

2.3 Breve panorama sobre la migración de Puebla a Nueva York

La migración hacia Estados Unidos ha sido un fenómeno común en la sociedad mexicana desde la década de 1940, pues la participación de Estados Unidos en la Segunda Guerra Mundial, en 1942, provocó una escasez de trabajadores. A partir de esta situación, Estados Unidos firmó un contrato de trabajadores con México, conocido como el Programa Bracero, que inició en 1942 y se prolongó hasta 1964, según datos del Consejo Nacional de Población (CONAPO, 2010). A partir de 1965, Estados Unidos optó por finalizar el Programa Bracero y controlar el flujo migratorio reforzando la frontera con México; sin embargo, la migración no se detuvo y muchos migrantes comenzaron a establecerse de manera permanente, con lo que se inició la formación de barrios o vecindades compuestas por familias del mismo lugar de origen en México (Durand & Douglas, 2013). Durante la década de 1970, las principales entidades con población migrante eran Jalisco, Michoacán, Guanajuato, Zacatecas, Chihuahua, Durango y Nayarit.

A partir de 1980, se dio un cambio radical en los patrones migratorios debido a las variaciones que pasaba el desarrollo económico de México y las políticas migratorias de Estados Unidos, por lo que durante las décadas de 1980 y 1990 aumentó notablemente la migración de entidades como Guerrero, Morelos, Oaxaca, Puebla y el Estado de México, cuyo flujo migratorio incorporó a indígenas de las zonas rurales de tales entidades, que incluía, por su puesto, a los migrantes de la mixteca poblana.

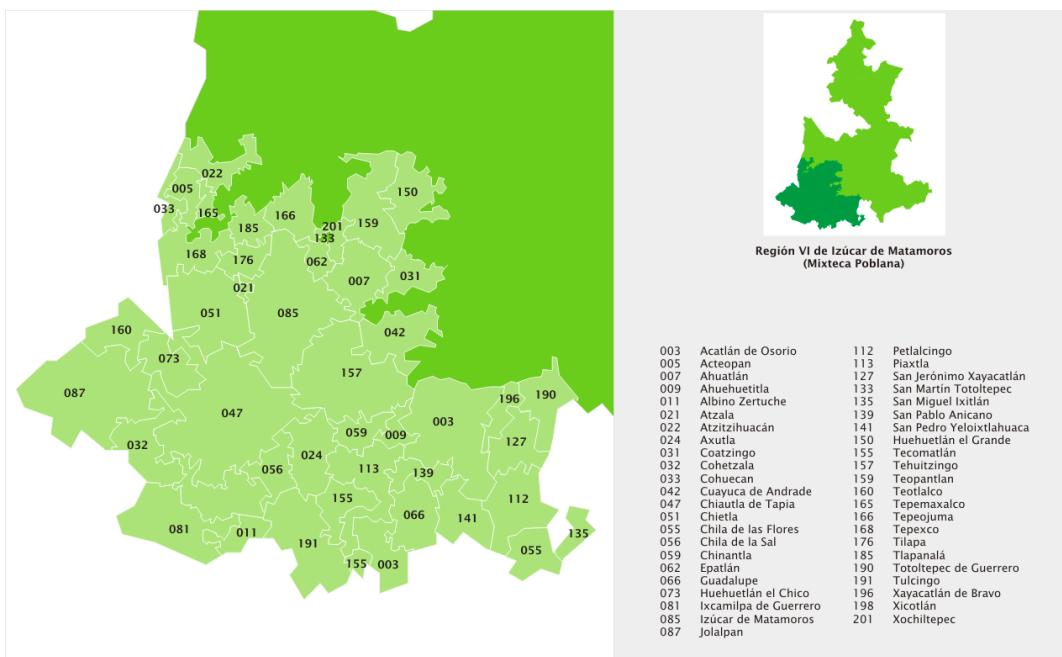
Según Tuirán (2006), en su estudio sobre migración indígena hacia Estados Unidos, existen cuatro factores que impulsaron la migración indígena de origen rural; en primer lugar, de tipo ecológico, como la baja producción de la tierra, fenómenos climatológicos (sequías, heladas,

huracanes), tiempos muertos en el ciclo agrícola de temporal en el lugar de origen, cambios en la calidad productiva del suelo ocasionados por monocultivos. En segundo lugar, la tenencia de la tierra, como la carencia de la propiedad, la ganaderización del territorio, la venta forzada de la propiedad ejidal, cambios en el uso del suelo con fines desarrollistas. En tercer lugar, la crisis en los precios de los productos agrícolas, caída o baja en los precios del azúcar, tabaco, cacao, naranja, tomate, aguacate entre otros, así como la baja demanda de los productos de palma por la irrupción de plásticos o fibras sintéticas, así como la baja demanda de artefactos o insumos producidos en microescala por indígenas. En cuarto lugar, por la expulsión o relocalización, por ejemplo, la asignación de terrenos a colonos mestizos, la explotación del suelo y el subsuelo, por conflictos interétnicos o religiosos y por procesos de urbanización. Por estos factores, la migración indígena a Estados Unidos ascendió a casi 400 mil personas, donde las entidades que más aportaron a este flujo fueron Oaxaca, Estado de México, Puebla y Veracruz.

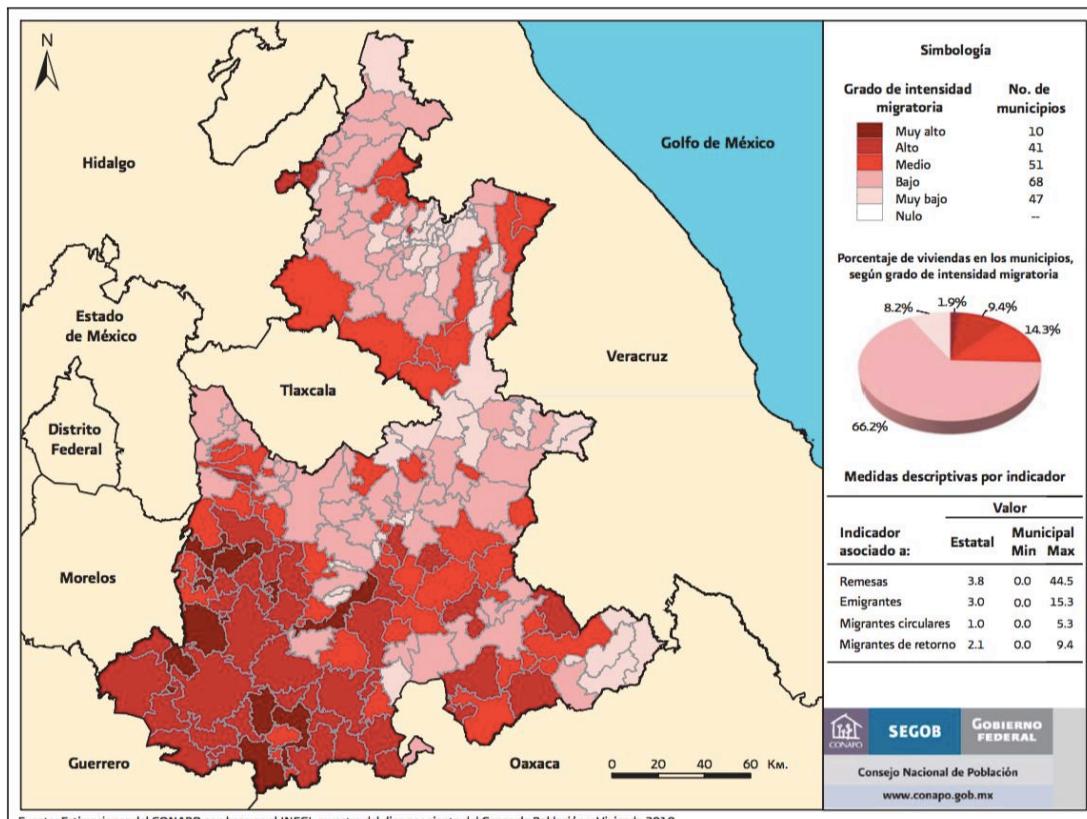
Particularmente, la región de Puebla que tiene un alto flujo migratorio hacia Nueva York es la mixteca sur, sobre todo los municipios de Izúcar de Matamoros, Piaxtla, Chinantla, Tulcingo de Valle, Acatlán de Osorio, Tecomatlán, Tehuitzingo (Rivera-Sánchez, 2004), según relata Rivera-Sánchez, el Estado de Puebla cuenta con una larga tradición migratoria. En el 2000, el 7% de poblanos que residían en el estado, habían vivido fuera de sus municipios de origen; de esta, el 41% había tenido, al menos, un periodo de residencia en Estados Unidos y el resto en alguna otra ciudad de México. El más alto índice de migración fue registrado en la región sur de Puebla, donde el 57% había residido, al menos durante un periodo de su vida, en Estados Unidos.

El estado de Puebla se divide en siete regiones: Región I. Sierra norte, Región II. Sierra nororiental, Región III. Serdán y Valles Centrales, Región IV. Angelópolis, Región V. Valle de Atlixco y Matamoros, Región VI. Mixteca, Región VII. Tehuacán y Sierra Negra.

Según datos de la CONAPO (2010), Puebla encabeza el grupo de entidades con grado medio de intensidad migratoria con un índice reescalado de 1.984. Resalta por su alto porcentaje de viviendas con migrantes en Estados Unidos, 3.04%, lo cual le concede el octavo lugar a nivel nacional con este indicador, de allí que en los últimos años se ha ubicado entre las principales entidades expulsoras de población migrante a Estados Unidos.



Mapa 1. Municipios que constituyen la Región VI. Mixteca. Fuente: Wikimedia Commons



Mapa 2. Mapa del estado de Puebla y sus municipios, según el grado de intensidad migratoria.

Fuente: CONAPO (2010)

Como se puede apreciar en el mapa 2, es en la Región VI. Mixteca donde se concentra la mayor intensidad migratoria. En general, se observa que el 60% del total de la migración desde el estado de Puebla hacia Nueva York, se encuentra entre las edades de 15 y 24 años (CONAPO, 2010). De estos, 38 de cada 100 migrantes poblanos son mujeres y 62 son hombres. La mayoría de estos migrantes tienen, como grado máximo de escolaridad, la educación secundaria. En este contexto, la construcción de espacios de encuentro comunitario se ha convertido también en un importante referente para los migrantes mexicanos en la sociedad neoyorkina, donde el espacio para la construcción de nuevos barrios étnicos se encuentra en disputa (Rivera-Sánchez, 2004).

2.3.1 Conformación del movimiento migratorio en San Jerónimo Xayacatlán

En el caso de San Jerónimo Xayacatlán, se observa que el comienzo de los movimientos migratorios fue a mediados de la década de los ochenta del siglo pasado, justo como Tuirán (2006) ya había mencionado. Para rectificar la veracidad de lo anterior, se hizo una tabla según los datos recabados en los censos del INEGI desde 1980 hasta 2010 con relación a la densidad poblacional y los movimientos migratorios, los cuales se consignan en la siguiente tabla:

Municipio de residencia actual y lugar de nacimiento	Población total	Hombres	Mujeres
1980			
San Jerónimo Xayacatlán	4, 503	2, 227	2, 276
En la entidad	4, 447	2, 197	2, 250
En otra entidad	47	26	21
No especificado	9	4	5
1990			
San Jerónimo Xayacatlán	3, 786	1, 800	1, 986
En la entidad	3, 704	1, 755	1,949
En otra entidad	76	42	34
No especificado	6	3	3
2000			
San Jerónimo Xayacatlán	4, 317	2,007	2,310

En la entidad	3, 703	1, 714	1,989
En otra entidad	162	68	94
En otro país	7	5	2
No especificado	445	220	225
2010			
San Jerónimo Xayacatlán	3, 486	1,600	1,886
En la entidad	3,257	1,468	1,789
En otra entidad	152	73	79
En los Estados Unidos de América	73	57	16
No especificado	4	2	2

Tabla 6. Población total, según sexo y lugar de nacimiento de 1980 a 2010. Elaboración propia.

Fuente: INEGI

Como se puede observar en la Tabla 6 las cifras van disminuyendo en general cada diez años, así pues, la población en 1980 era de 4, 503 personas, mientras que en las décadas de 1990 y 2000 el número de población era cambiante; sin embargo, en el 2010 se registra el menor número de pobladores con total de 3, 486 personas, se redujo un 22.5%, casi un cuarto de la población desde 1980, lo cual sugiere la posibilidad de movimientos migratorios. Se puede observar que no es hasta el 2010, hace apenas ocho años, que se consignó la variable de los Estados Unidos en las cifras de los resultados del municipio de residencia actual y lugar de nacimiento, lo cual me parece un dato significativo en los censos del INEGI, ya que hasta hace poco se comenzó a hacer patente la situación migratoria internacional de manera oficial en las cifras.

En algunas de las entrevistas a migrantes, se evidencia la existencia de la memoria de la migración a Estados Unidos a mediados del siglo pasado, el siguiente testimonio lo ejemplifica:

Sí. Recuerdo que me contó mi papá que él y su primo se fueron para allá, allá en Texas para la pesca del algodón, allá por los años 50 o 60, no me acuerdo bien la fecha, pero desde antes ya se migraba [...]. Para Nueva York puedo decir que mi tía y su amiga migraron de San Jerónimo para trabajar en la ciudad de Nueva York, vinieron acá en 1987.

Así pues, en el ejemplo anterior, se puede observar que los movimientos migratorios ya comenzaban desde 1950 y a juzgar por la mención de la pisca de algodón, el marco en el que se suscitaron dichos movimientos fue en el Programa Bracero. Por otro lado, a partir de la década del 1980, los habitantes de las regiones de la mixteca poblana comenzaron a migrar específicamente a Nueva York, como ejemplo, también puedo mencionar a mi tío, originario de Santa María Totoltepec, pueblo vecino de San Jerónimo Xayacatlán, quien migró en 1989 a Nueva York, con otros amigos, a partir de contactos que ya se encontraban allá, lo cual confirma que fue precisamente en la década de los 80 del siglo pasado cuando la migración de los pueblos de la mixteca poblana a Nueva York comenzó a intensificarse.

Por otro lado, las cifras más recientes de la intensidad migratoria para el caso concreto de San Jerónimo Xayacatlán, según la CONAPO (2010), si bien no son demasiado altas, sugieren una correspondencia constante en la relación que tiene la comunidad en general con la migración:

Total de viviendas	Viviendas que reciben remesas	Viviendas con emigrantes a EU del quinquenio anterior	Viviendas con emigrantes circulares del quinquenio anterior	Viviendas con migrantes de retorno del quinquenio anterior	Índice de intensidad migratoria	Índice de intensidad migratoria reescalado de 0 a 100	Grado de intensidad migratoria	Lugar que ocupa en el contexto estatal
1100	16.11%	5.82%	0.18%	5.00%	0.4911	3.8256	Medio	56

Tabla 7. Indicadores de intensidad migratoria de San Jerónimo Xayacatlán. Elaboración propia.

Fuente: CONAPO, 2010

Como se observa en la tabla, el grado de intensidad migratoria de San Jerónimo es medio, pues considera el porcentaje de viviendas que reciben remesas (16.11%), de vivienda con emigrantes a EU en el quinquenio anterior (5.82%), así como viviendas con migrantes de retorno del quinquenio anterior (5.00%). De estas cifras resulta interesante observar el 5.00% en los migrantes de retorno, pues dentro de este porcentaje se encuentran figuras públicas importantes para San Jerónimo Xayacatlán, por ejemplo, el actual presidente municipal y su esposa, la

presidenta del DIF, junto con sus hijos, nacidos en Nueva York; también el representante de Ñani Migrante¹⁶ en San Jerónimo se cuenta entre los migrantes de retorno, según su testimonio:¹⁷

“Migré en el año 2000, tenía 23 años, yo estuve allá en Estados Unidos, me regresó en el 2004, me tocó vivir muchas situaciones. En el 2001, por ejemplo, cuando fue el atentado de las torres gemelas, fue tan complicado que igual el trabajo se vino abajo, fueron situaciones difíciles; sin embargo, yo me regresé en diciembre del 2001, aquí a la comunidad, estuve todo el año 2002 y a principios del 2003 me volví a ir nuevamente, entonces estuve todo el año 2003, entonces por situaciones familiares, de salud de mi familia, fue que me regresé en el 2004 y fue como ya que me quedé a vivir aquí en la comunidad”

J. V., comunicación personal, 2018

Así mismo, en otros relatos con migrantes que viven actualmente en Staten Island, también se ha reportado que algunos de esta regresaron a la comunidad, por un breve tiempo, uno o dos meses, para estar presentes, por ejemplo, en los rituales funerarios de alguno de sus padres u otros familiares, y finalmente decidieron regresar, pues habían dejado a sus hijos en Staten Island.

Las cifras y los ejemplos presentados conforman un primer panorama de cómo el aumento del flujo migratorio en 1980 sirvió para afianzar cadenas de migración de las personas de la misma comunidad de origen a una misma comunidad de llegada, este fenómeno siguió suscitándose durante la de década 1990, época en donde fueron llegando los migrantes que comenzaron a organizarse para recrear festividades culturales, como el carnaval mixteco, en la década de 2000-2010, el cual fue uno de los ejes centrales donde comenzó a gestarse el inicio de la comunidad transnacional más articulada, tema que se explicará más ampliamente en el siguiente apartado.

2.4 Proceso de formación de la comunidad transnacional San Jerónimo Xayacatlán-Staten Island

¹⁶ Más adelante trataré el tema de la conformación de Ñani Migrante, así como sus objetivos.

¹⁷ Los testimonios presentados en adelante serán caracterizados con las iniciales de las personas entrevistadas, esto con el fin de cuidar su privacidad, el modo de comunicación y el año en que fue hecha la entrevista, según lo marcan las normas APA. El perfil de cada entrevistado puede consultarse en la parte metodológica donde se ofrece una tabla que consigna datos importantes, como la edad, el género, la ocupación y la experiencia migratoria, y el dominio de mixteco reportado.

Para Velasco (1998), el proceso de construcción de las comunidades transnacionales de migrantes puede observarse en tres niveles; en primer lugar, subraya los cambios en las relaciones estructurales de la “comunidad-territorio” local con los sistemas sociales más amplios. Hay cambios en la forma en que se establecen y negocian las relaciones de las comunidades territorializadas y aquellos espacios donde esta dejan de serlo. En segundo lugar, se encuentran los sistemas de prácticas de la propia comunidad, asociadas a los sistemas de prestigio, solidaridad y cohesión, los cuales se modifican para incluir nuevas relaciones entre espacios originarios y lugares de destino. En tercer lugar, se considera la conciencia comunitaria que expresa un sentido de pertenencia como proyecto cultural que desborda el territorio local y nacional (Velasco, 1998).

Respecto al territorio, Velasco menciona que se ha registrado en la literatura de diferentes disciplinas la presencia de poblaciones de migrantes en Estados Unidos que se agrupan, por su pertenencia a su comunidad-territorial de origen, puntualiza que “dicha pertenencia se expresa en prácticas tales como el envío de dinero, el mantenimiento de casas y tierras, retornos constantes para trabajar la tierra y visitar familiares, así como la reproducción de rituales de diferente orden en los lugares de destino” (Velasco, 1998: 110).

Retomando la postura de Velasco (1998) en relación a los tres niveles en el proceso de construcción de la comunidad transnacional de San Jerónimo Xayacatlán, se puede señalar que, en el primer nivel, existe un cambio estructural en las relaciones que se han establecido en la comunidad de origen; por ejemplo, en la incorporación de los migrantes de retorno al pueblo y los cargos que ostentan en la vida pública del lugar (el presidente municipal, el representante de organizaciones migrantes, etc.). En el segundo nivel, se encuentra el carnaval mixteco *Jo’lo* como sistema de práctica propio de la comunidad, a partir del cual se han configurado diferentes mecanismos de cohesión y solidaridad entre el territorio de origen y de asentamiento, por ejemplo en el envío de indumentaria necesaria desde la comunidad de origen para la presentación del carnaval en Staten Island, lo cual, empatando con el tercer nivel, genera una conciencia comunitaria y un sentido de pertenencia a la comunidad de origen. Así pues, la reproducción de esta festividad, con tintes religiosos, en la comunidad de llegada es uno de los elementos fundamentales desde donde se origina un proyecto transnacional más estructurado que permitirá el flujo de familiares de la comunidad de origen que conllevará también un reencuentro cultural.

Por ello, en el siguiente apartado se describirá la realización de este evento en San Jerónimo Xayacatlán para después describir cómo y por qué se comenzó a reproducir en Staten Island.

2.4.1 *Jo'lo*, el carnaval de la mixteca poblana

Uno de los eventos más importantes en San Jerónimo Xayacatlán es la celebración del carnaval o *Jo'lo*, que se lleva a cabo el domingo anterior al miércoles de ceniza y culmina precisamente en la madrugada del miércoles de ceniza. El carnaval se ha celebrado durante generaciones en las comunidades mixtecas y su organización implica la participación de todo el pueblo en diversas actividades, como en la música, el baile, la preparación de comida, etc. La forma de referirse al carnaval en mixteco es *jo'lo*, palabra que hoy en día sigue vigente incluso en el léxico de las personas que tienen el español como lengua materna. Sobre la palabra mixteca *jo'lo* se ha comentado lo siguiente:

“La palabra *ko'lo* o *jo'lo* significa máscara. Como el mixteco es una lengua descriptiva, *ko'lo* o *jo'lo* nos conduce a expresar con toda amplitud y entendimiento los motivos, los momentos, la época, así como el aturdimiento personal y colectivo que encierra la festividad; entonces *ko'lo* o *jo'lo* no sólo significa máscara, también significa enmascarado, disfrazado para bailar, el que dice incongruencias cubierto con una máscara, o sea, el participante del carnaval. Es la palabra exacta que envuelve la mente y el cuerpo de los participantes del carnaval [...] Como su nombre en palabra de la lluvia lo decimos *jo'lo nta'nte* que traducido significa ‘carnaval remendado’, y es así como preparan su vestuario, conseguir un buen traje con remiendos, zapatos o huaraches, sombrero y una buena máscara que anteriormente era de cartón o madera”.

O.C., comunicación personal, 2018

Cada barrio o localidad puede organizar su propia cuadrilla para bailar con su capitán.¹⁸ El domingo, primer día, todas las cuadrillas se reúnen en la cabecera del municipio, es en este momento cuando se pueden observar las diferencias entre las cuadrillas, pues algunas tienen vestimentas diferentes a la tradicional o los músicos usan otro tipo de instrumentos. El lunes se

¹⁸ Nombre del grupo de danzantes debidamente ataviados en conjunto con los músicos que los acompañan.

trasladan a la cabecera municipal de Xayacatlán de Bravo, municipio vecino y, finalmente, el martes cada cuadrilla regresa a bailar a su lugar de origen para culminar en la madrugada del miércoles de ceniza con la quema del gallo. Cada capitán se encarga de organizar su propia cuadrilla, pues invita a los que deseen bailar y busca a los músicos para tocar los sones de carnaval, así como dirigir la danza, una de sus tareas más importantes. Mientras se baila, el capitán puede dar diferentes órdenes para guiar la danza, para lo cual se utiliza el mixteco, sobre todo si los danzantes son personas mayores, pues en otras cuadrillas donde hay niños y jóvenes, estas indicaciones se dan en español. La organización de cuadrillas crea una dinámica particular entre los músicos y danzantes, pues están unidos a través del carnaval de una manera más estrecha, ya que al tocar los sones los danzantes bailan y cantan a la vez, también invitan a bailar a las personas que no están caracterizadas con el atuendo de carnaval, como parte del juego. De esta forma, se va creando la convivencia y el sentido de pertenencia a una cuadrilla de carnaval, elemento simbólico para la comunidad de San Jerónimo Xayacatlán.

La vestimenta tradicional femenina del carnaval se constituye de vestido o falda con el rebozo cruzado en el pecho, sombrero tejido de palma y dos paliacates rojos cubriendo toda la cara y unidos por un seguro a la altura de la nariz, dejando descubiertos los ojos; y para la caracterización masculina se utiliza pantalón, saco, máscaras de madera, paliacate y sombrero que puede ser de palma tejida o de fieltro de lana; sin embargo, existen otras cuadrillas que ya no ocupan la vestimenta tradicional, en donde se pueden ver diferentes disfraces desde hadas, brujas o vaqueros, hasta botargas de personajes de televisión, lo cual ha suscitado diferentes opiniones de personas que consideran que se está perdiendo la vestimenta tradicional y las botargas representan un cambio muy drástico, hasta otros que ven con buenos ojos que se puedan mezclar personajes de la vida moderna con festividades tradicionales.

El desarrollo de la música de carnaval registra tres momentos según el tipo de instrumentos utilizados; en primer lugar, la música con instrumentos de cuerda tales como el violín, la guitarra, el bajo y el guitarrón; en un segundo momento la música se compone con instrumentos de viento como los saxofones y las trompetas; en tercer lugar, se encuentra la música electrófona donde la melodía está constituida por teclado eléctrico y acompañado con guitarra. Este tercer momento se puede encontrar sobre todo en las comunidades migrantes de San Jerónimo Xayacatlán con base en Staten Island, Nueva York.



Imagen 1. Cuadrilla de Gabino Barreda, San Jerónimo Xayacatlán. Foto propia



Imagen 2 . Cuadrilla del Barrio San Pedro, San Jerónimo Xayacatlán. Foto propia



Imagen 3. Cuadrilla de Gabino Barreda, San Jerónimo Xayacatlán. Foto propia

Según el etnocoreólogo mixteco, Yoringuel Caamaño Cruz (comunicación personal),¹⁹ en San Jerónimo Xayacatlán existen diferentes piezas musicales que se derivan de los llamados “sonecitos de la tierra” que combinan diferentes géneros musicales entrelazados; por ejemplo, los jarabes que son mezclas de muchos sones antiguos que se van mezclando para hacer una sola pieza, así como palomos, pasos dobles, chandes, aguajacados, chotis. Sin embargo, también encontramos la clasificación de los propios músicos; por un lado, están las piezas que son la parte de vinculación de pareja en pareja; por otro lado, los sones que conforman la parte estructurada de la coreografía, por ello se pueden escuchar expresiones que combinan los géneros musicales tales como: “échame el son del jarabe”. Alguna de las piezas musicales que acompañan el carnaval son *La marcha*, *La cruz*, *Rodando*, *Los enanos*, *El panadero*, *El son grande*, *El son chico*, las letras de estas canciones están en español, por lo que en algunas cuadrillas, como la de Gabino Barreda, encontramos la combinación del mixteco, en las indicaciones que da el capitán, y el español, en las letras.

Para el carnaval, en la comunidad se organizan según las posibilidades de los interesados, algunos ponen dinero para la comida y la bebida, otros invitan a sus amigos para organizar la cuadrilla, otros cocinan o se organizan para arreglar todos los preparativos como la música, el sonido, conseguir el gallo. Cada día, al terminar de bailar los sones, se invita a todos los asistentes a comer y beber, pero la comida más grande es al final del tercer día, en la madrugada del miércoles de ceniza, pues es cuando tiene lugar el ritual del gallo.

Durante mi estancia en la realización del carnaval, pude observar el uso del mixteco y del español en diversas situaciones; por ejemplo, las cocineras hablan en mixteco entre ellas la mayor parte del tiempo, a veces cuando sus hijas o hijos, mayores de 35 años, se acercan y preguntan algo, ellas contestan en mixteco, quizá por la misma dinámica en la que se encuentran. El capitán que organiza la cuadrilla y decide a dónde ir a bailar, hace tratos con las personas encargadas, generalmente señores mayores, y toda la interacción se realiza en mixteco. Finalmente, los músicos, sobre todo los que tocan son de carnaval tradicional con instrumentos de cuerdas, también se comunican en mixteco entre ellos, y a veces dicen alguna frase al micrófono también en mixteco.

¹⁹ Yoringuel Caamaño Cruz es un amigo originario de Acatlán. Estudió la carrera de Etnocoreología en la BUAP y actualmente trabaja como coordinador y difusor cultural. Su principal objetivo es conocer más de la música y de los instrumentos tradicionales de la mixteca. Actualmente trabaja junto con la comunidad para mantener la tradición del *Jo'lo* en Gabino Barreda, localidad de San Jerónimo Xayacatlán, de donde son sus padres, pues se dejó de practicar a finales del siglo pasado, pero ahora llevan 3 años consecutivos organizando la cuadrilla de Gabino Barreda y sumándose a los festejos del carnaval.

El carnaval es un suceso que convoca a toda la comunidad, pues existen diversas maneras de participar e integrarse, ya sea con la comida, formando parte de la cuadrilla, o integrándose al baile sin ser un danzante. Esta integración juega un papel muy importante para dar cohesión a la comunidad, pues el pueblo de San Jerónimo Xayacatlán se identifica a través del carnaval en otros municipios y las personas se sienten orgullosas de que se les reconozca como parte de esa festividad. Al preguntar sobre los elementos más emblemáticos de San Jerónimo, las respuestas incluían generalmente la feria del pueblo y el carnaval de los *jo'los*.

El carnaval culmina con el ritual del gallo, cuya función simbólica es muy importante y representativa para la comunidad. Después de terminar la última pieza musical del carnaval, se procede a cenar y empieza el baile con sonido hasta alrededor de la 4:00 am, pues en punto de las 5:00 am se inicia el ritual, de nuevo los músicos toman su lugar y los danzantes se colocan sus máscaras. En primer lugar, se toca el son de *La cruz* y un gallo rojo es presentado al capitán de la cuadrilla, esta comienza de nuevo la danza con todos los danzantes en fila. Mientras esto sucede, se van alistando unos palos en forma de cruz y un mecate donde se colgará el gallo de las patas, también se va prendiendo una lumbre grande con carrizos y leña justo en frente de la estructura de la cruz. Este es uno de los momentos más solemnes del carnaval, pues va señalando el momento de la limpia de cada uno de los participantes de la cuadrilla para obtener la redención y el perdón. Considero que la limpia es un suceso importante que integra de igual manera a la comunidad de una manera religiosa, pues cada uno de los encargados de la organización del carnaval y también los que participaron del baile, sin ser danzantes, es limpiado por el capitán.

El capitán de la cuadrilla pasa el gallo por el pecho y la cabeza de cada uno de los danzantes que lo acompañaron por tres días, para limpiarlos de todos los malos actos cometidos durante el carnaval; después continúa con otros participantes del carnaval: los que cocinaron, los que fueron por la leña y prendieron fuego, los que se encargaron del sonido y a algunos asistentes; por último, limpia a cada uno de los músicos. Mientras hace esta labor, el capitán permanece sin máscara y sin sombrero, ya que esos elementos pertenecen al ámbito del carnaval, a su encarnación del carnaval, mientras que los danzantes se quitan el sombrero al momento de recibir la limpia.

Cuando se termina de limpiar a los presentes, el capitán se acerca a la estructura y amarra al gallo por las patas en un mecate colgado en la cruz. Comenta uno de los participantes de la cuadrilla:

Dicen que si el gallo canta cuando está colgado, entonces es de mala suerte pues alguien de la cuadrilla puede morir o un familiar de ellos.

G.N., comunicación personal, 2018



Imagen 4. El capitán de la cuadrilla limpiando a los danzantes con el gallo,
Gabino Barreda, San Jerónimo, Xayacatlán. Foto propia

Finalmente se colocan en fila y cada uno de los danzantes pasa para jalar alguna pluma del gallo colgado misma que se avienta en la lumbre frente a la cruz. Cuando cada uno de los danzantes ha pasado, en conjunto se acercan al gallo y lo destrozan con sus manos jalándolo todos al mismo tiempo. Los restos del gallo se avientan a la lumbre y finalmente, los danzantes se hincan y se entona el canto católico “Perdón, oh Dios mío”.

El gallo es un símbolo y a la vez una entidad que se consagra con los danzantes, ya que durante el carnaval pueden permitirse muchas cosas que normalmente serían vetadas de la vida cotidiana, así pues, menciona el capitán de la cuadrilla de Gabino Barreda:

Durante el carnaval se le falta el respeto a las personas, el gallo se quema por nosotros
los que hablamos los que hacemos, es lo que nos limpia.

G. V. Comunicación personal, 2018

En cuanto a la figura simbólica del gallo, Geertz (1973) menciona respecto a las peleas de gallo en Bali que “el carácter inquietante procede, ‘en cierto modo’, de la conjunción de tres atributos de la riña: su dramática forma inmediata, su contenido metafórico y su contexto social” (Geertz, 1973: 365). Retomando este análisis, el desmembramiento del gallo al finalizar el carnaval y su “carácter inquietante” también puede proceder de su contenido metafórico y de su contexto social, ya que retomando las palabras de don Gumersindo “el gallo se quema por nosotros”. En este sentido, al desmembrar el gallo, los danzantes del carnaval también están desmembrando una parte de sí, la que porta la culpa del comportamiento burlón durante el carnaval. Este suceso me parece un buen ejemplo de uno de los aspectos centrales de los rituales: “los rituales conmemorativos, propiciarios, de pasaje, protectivos, públicos o privados hacen referencia a la afectividad, a la emoción conjunta que experimenta la comunidad congregacional y que crea lazos duraderos entre sus integrantes” (Bartolomé, 1997: 111).

En este caso, quien participa en cada una de las actividades del carnaval de inicio a fin, se vuelve parte de una sólida comunidad afectiva, pues tal es la fuerza del carnaval que ha sido uno de los elementos que más ha ayudado a articular a la comunidad migrante de San Jerónimo Xayacatlán en Staten Island y Brooklyn, Nueva York. Este reencuentro afectivo con la propia identidad se maximiza potencialmente cuando se encuentra fuera del territorio original, de esta manera se actualiza al hacerla colectiva y compartirla (Bartolomé, 1997).

2.4.2 El carnaval mixteco en Staten Island, Nueva York

En este apartado, se presentarán los testimonios de los migrantes a la luz de algunos elementos teóricos, como el concepto de comunidad moral (Cohen, 1985), para explicar cómo comenzó a organizarse el carnaval en Staten Island, y así comprender el proceso de organización de la comunidad mixteca. Es pertinente hacer una acotación sobre la importancia del testimonio como una parte vital para entender el proceso de formación de las comunidades. En este sentido, el testimonio ofrece un acceso directo a una voz y a una experiencia pertenecientes a los espacios de “ingobernabilidad”, en este sentido, las voces de los migrantes que no aparecen registrados en los censos oficiales más allá de las fronteras nacionales, encuentran en el testimonio una forma de presentarse hacia otro mundo a través de un soporte escrito.

Para Martínez y de la Peña (2004), quienes han realizado estudios sobre los otomíes urbanos en Guadalajara, la propia delimitación simbólica del ámbito comunitario se redefine exitosamente gracias a la capacidad de innovación sin ruptura que muchas veces manifiestan los que, viviendo fuera del espacio local, se niegan a renunciar a la pertenencia afectiva. Siguiendo esta idea, el carnaval de San Jerónimo Xayacatlán se posiciona como un símbolo comunitario que constituye el eje principal por el que comienza a suscitarse la agrupación de los migrantes pertenecientes a esta comunidad en Staten Island.

En el proceso de migración de la comunidad de San Jerónimo a Staten Island, es común observar cómo las relaciones personales de diferente tipo en la comunidad de origen detonan una migración “en cadena” según lo refiere el siguiente testimonio:

La mayoría de las personas que yo conocí en ese tiempo ya estaban en Nueva York. Cuando las personas empiezan a migrar a un sitio empieza una cadenita: el primo al primo, el tío al sobrino. Entonces un conocido le echó la mano a mi hermano mayor y unos años después yo me vine para acá.

C. M., Comunicación telefónica, 2018

Así pues, una vez que comienzan a agruparse personas de la misma comunidad en un lugar en particular, puede suscitarse el inicio de una comunidad moral (Cohen, 1985), concepto que se refiere a que “no necesitamos construir el concepto de comunidad solamente en términos de localidad, si no más apropiadamente [...] con el sentido de una primacía de la pertenencia. La comunidad es esa entidad a la cual uno pertenece, más grande que el parentesco, pero con más inmediatez que la abstracción a la que llamamos sociedad” (Cohen, 1985:15). Retomando esta idea, podría proponerse que las personas de la misma comunidad de origen comienzan a reunirse en la comunidad de asentamiento, como una estrategia de acompañamiento y búsqueda de pertenencia, como puede advertirse en los siguientes dos testimonios:

Yo creo que la nostalgia es lo que hace que uno recuerde muchas cosas de nuestras comunidades, desde las fiestas, como un cumpleaños, cositas así y los mismos paisanos que están allá entre ellos se invitan cuando hay cumpleaños de ellos o de un pequeño, se invitan entre ellos organizan una fiestecita incluso hay quienes saben un poco de

música, van formando un grupo musical y es así como amenizan sus fiestas y así empezaron como a organizarse.

J.V., comunicación personal, 2018

En este testimonio se observa que las celebraciones de cumpleaños funcionan como un motivo para reunirse entre los paisanos de San Jerónimo. Dado el ritmo de vida y trabajo que llevan en Estados Unidos, las celebraciones como las bodas, bautizos, quince años y los cumpleaños, cumplen un papel importante como puntos de encuentro, además de que establecen lazos de compadrazgo en la comunidad. En este último testimonio se puede observar también la relación de la lengua con la identificación de grupo. Es importante señalar que la lengua con la que se identifica el grupo en primer lugar, a nivel práctico y de uso, es el español.²⁰

Por lo general, aquí hay muchos de allá de San Jerónimo. El simple hecho de saber que a alguien es de allá, pues te sientes como en casa, ¿no? Me parecía así, porque en ese tiempo era difícil conocer a alguien que hablara español.

G.C., comunicación telefónica, 2018

Para Cohen, es importante presentar el significado de comunidad considerando su uso, en este sentido “la comunidad sería los miembros de un grupo de personas que tienen algo en común entre cada uno de ellos que los distingue de manera significativa de los miembros de otros grupos” (Cohen, 1985:19). Así pues, para la comunidad de San Jerónimo Xayacatlán el carnaval funciona como ese rasgo distintivo dentro de una comunidad multicultural. Por ello, en el siguiente testimonio se observa cómo la idea de hacer el carnaval estaba ya latente en la comunidad de llegada:

A.D. llegó a la casa con la idea de qué pasaría si se organizara un carnaval en Staten Island porque aquí hay mucha gente y porque sería padre que pues eso se hiciera aquí, creo que era el año 2005, fines, cuando a él se le ocurrió eso y pues suena bien, pero te van a tomar a loco, pero hubo quien sí le hizo caso y dijo sí, pues vamos a hacerlo y en

²⁰ En los capítulos siguientes, abordaremos la presencia del mixteco con la comunidad transnacional, así como su relación con el español mediante las actitudes lingüísticas, tema central de la presente investigación.

ese primer año ya se usaban las computadoras pero no había tantos programas para hacer invitaciones y pues se pusieron de acuerdo para organizarlo y así fue que se hizo el primer carnaval en febrero del 2006.

G.C., comunicación telefónica, 2018

Dentro de una comunidad transnacional, se puede encontrar dos circunstancias: el sentido de pertenencia no se define únicamente en términos de localidad y la agrupación de personas de la misma comunidad de origen que, en un contexto multicultural, responde a tener algún rasgo en común que los distingue de los miembros de otros grupos. Por ello, para Cohen (1985) la comunidad es justamente un símbolo que expresa fronteras; como símbolo, es compartido por sus miembros, pero su significado varía según la orientación personal de cada uno de sus miembros; por lo que, compartir un símbolo no es necesariamente lo mismo que compartir significado, ya que personas con un punto de vista radicalmente diferente pueden encontrar sus propios significados en lo que, no obstante, siguen siendo símbolos comunes, lo cual demuestra la versatilidad de los símbolos (Cohen, 1985).

Para ejemplificar lo anterior, Cohen toma como referente el carnaval de Notting Hill, una celebración dirigida por la comunidad afrocaribeña británica en Londres:

“El carnaval es una expresión y un instrumento para el desarrollo de una nueva cultura de las indias occidentales [las islas del Caribe] que trascendió las islas de origen, en confrontación con las realidades económicas y políticas para las indias occidentales en el contexto británico contemporáneo. El carnaval fue efectivo simbólicamente a un micronivel. Los organizadores, los diseñadores de vestuario, los músicos y los participantes, encontraron un sentimiento de identidad étnica mediante su participación en el carnaval. Donde anteriormente como inmigrantes jóvenes se sentían sin raíces y no eran capaces de identificarse ni con su sociedad de origen ni con la de asentamiento, ahora encontraron una orientación psicosocial dentro de las fronteras que marca el carnaval. Cada uno de los participantes es capaz de definir la comunidad para sí mismo usando formas simbólicas compartidas que han sido provistas por el carnaval”

(Cohen, 1985: 55).

Así pues, para Cohen “la expresión simbólica de la comunidad y sus límites aumenta en importancia a medida que las fronteras geo-sociales reales de la comunidad se ven borrosas, debilitadas o socavadas” (Cohen, 1985: 50). Siguiendo esta idea se podría estipular que la disminución de las bases geográficas de los límites de la comunidad ha llevado a su afirmación renovada en términos simbólicos, por lo que su realidad radica, ya sea que sus límites estructurales permanezcan o no intactos, en la percepción que sus miembros tienen de la vitalidad de la cultura (Cohen, 1985).²¹

Para la comunidad transnacional de San Jerónimo Xayacatlán, se observa primero, el sentimiento de empatía para reunirse con los mismos del pueblo; segundo, el vínculo del compadrazgo como un paso anterior al surgimiento de la idea de hacer el carnaval en Staten Island, para dar paso en tercer lugar a la organización del carnaval, según podemos referir en el siguiente testimonio:

En el pueblo nos conocíamos prácticamente de vista, nunca cruzamos caminos, en la escuela nunca fuimos amigos, sí nos conocíamos, pero no éramos amigos. A.V. igual, yo lo veía, pero no tenía comunicación directa, éramos conocidos. Aquí ya cada uno estaba trabajando por su lado, no nos frecuentábamos. Luego pensamos en juntarnos para hacer un grupo musical por ahí del 99 y fue así que comenzamos a tener una amistad, entonces A.D. trajo a su nena y a su esposa G. B. para acá y luego tuvieron un hijo y nos pidieron a mí y a mi esposa que fuéramos sus padrinos. Y ya somos no solamente amigos sino compadres, eso nos acercó mucho más, ¿no? Ya en esos tiempos cuando nos juntábamos para platicar pues teníamos la nostalgia del pueblo, cuando llegaban las fiestas, e incluso platicamos que sería bueno organizar un carnaval para sentirnos cerca de nuestro pueblo, pero pues eran habladas, ya después sí lo hicimos, pero fue muy sencillo, invitamos a todos y era más como un baile y se disfrazaron.

C. M., comunicación telefónica, 2018

²¹ Esta afirmación me remite al concepto de la vitalidad subjetiva dentro del modelo de vitalidad etnolingüística. En ese sentido, el concepto de comunidad moral y el de comunidad de habla propuesto para esta investigación, mantienen una relación que converge muy estrechamente con el sentido de pertenencia.

En el ejemplo anterior se mencionan los lazos de compadrazgo entre los primeros organizadores del carnaval, lo cual no es fortuito, pues son precisamente estos tipos de lazos los que afianzan y hacen más estrecha una relación, para posteriormente emprender otros proyectos. Así pues, Goldring (1997), en su estudio hecho en la comunidad de Las Ánimas, en Zacatecas, menciona que “el compadrazgo es penetrante en la comunidad transnacional, pues establece parentesco ficticio entre los padrinos y ahijados, y entre los padrinos y los padres (compadres) [...] Uno de los rasgos más importantes del parentesco basado en la descendencia y en lo ficticio, es que se pueden generar lazos a través de los estratos, permitiendo a la gente hacer demandas a otros con recursos y capital social diferentes” (Goldring, 1997: 10). Así pues, las relaciones basadas en el parentesco pueden extenderse a través del tiempo, acercando a la comunidad y otorgando nuevos significados y deberes dentro de la relación. Cabe agregar que el compadrazgo, podría entrar en el segundo nivel que Velasco (1998) señala para el proceso de construcción de comunidades transnacionales, esto es, los sistemas de prácticas propias de comunidad asociadas con la cohesión, la solidaridad y el prestigio.

Aunque en una de las entrevistas se comenta que el carnaval ya se hacía en los sótanos de las casas o en los patios de forma privada y sólo con los amigos cercanos; sin embargo, no se hacía de forma pública para todos los migrantes provenientes de San Jerónimo Xayacatlán que quisieran sumarse. Considero que el carnaval fue precisamente el símbolo de identidad en común que los distinguió de manera significativa de los miembros de otros grupos, sobre todo en un contexto multicultural como lo es Nueva York. Esto se puede constatar en el tema recurrente de hacer el carnaval para sentirse cerca del pueblo, esto ligado a la nostalgia por el lugar de origen. De esta manera, presentar el carnaval públicamente implicaba no sólo la organización y la membresía de la comunidad de San Jerónimo, sino también marcaba la distinción entre otras comunidades y festividades culturales que se realizaban ya en Nueva York, según se advierte en el siguiente testimonio.

Mi hermano que se llama J. L. D., un muchacho de Zapotillo, y yo ah, y otro de San Martín El llano, fuimos los locos que se nos ocurrió hacer carnaval. Vamos a hacer el carnaval, sonaba una locura, pues imagínate, nunca antes había ocurrido aquí, a lo mejor de otros pueblos tal vez sí, pero al menos de la mixteco de donde somos de la baja, no. Esa primera vez en 2006, pues tratamos de tener un poco de música parecida a la del

carnaval [...] Salió de la nada, fuimos los primeros, se podría decir que entre la música, algunos, muchos de los que venimos de los pueblos, o sea, aquí llegábamos y alguno sabía tocar la guitarra el piano, cosas así, y me imagino ¿no? no me imagino, sino que un muchacho también de San Jerónimo, del sector Llano, él, llegué yo a escucharle un disco que él tenía que tocaba la música de carnaval y de ahí nace ¿no? Oye, vamos a hacer carnaval, ahí hay música, y entonces así fue que hablamos. Salió como una plática nada más y oye ¿por qué no hacemos carnaval?, y de ahí todos juntamos la idea y dijimos oye, estaría bueno, y así empezamos a organizar el primer carnaval, hace 10 años, 10 años.

A.D., comunicación telefónica, 2018

Como menciona Velasco, la población de migrantes se agrupa por su pertenencia a su comunidad-territorial de origen, esta pertenencia se puede manifestar en la reproducción de rituales de diferente orden de acuerdo a sus lugares de destino (Velasco, 1998). En este aspecto se puede observar, la idea de organización para el carnaval entre los migrantes de las diferentes secciones de San Jerónimo Xayacatlán, lo que podría sonar como “una locura” según ellos lo refieren, tal vez por organizar un evento cultural de esta naturaleza fuera del territorio original, con todo lo que esto conllevaba, confección del vestuario, renta de espacios y sobre todo la música; sin embargo, se llevó a cabo justamente porque la comunidad, en palabras de Cohen (1985), no se construye únicamente en “términos de localidad”, sino de otros aspectos que podemos observar a continuación.

Dentro de la organización del carnaval, otro de los temas fundamentales es la música, como ya se había mencionado anteriormente la música de carnaval ha tenido cambios y ha pasado por tres etapas, donde la última se ha suscitado precisamente en el contexto migratoria. Así pues, como no era tan fácil de enviar los instrumentos de cuerda que se utilizaban tradicionalmente para la música de carnaval, comenzaron a utilizar teclados y guitarras eléctricas, lo que dio un nuevo giro a la música de carnaval. Así pues, desde niños, el carnaval y su música se encuentran presentes en el ámbito familiar, esto se retrata en el siguiente testimonio:

Cuando estaba en el pueblo a mí me llamaba mucho la atención la música; de hecho, mi abuelo era capitán de allá, de la cuadrilla de El llano, él fue capitán muchos años, se

organizaba en la casa y yo era un chamaco, ahí se organizaban las señoras para hacer comida, ahí se reunían para practicar, pues, para organizar el carnaval. Yo estaba en contacto directo con lo que era esa costumbre, yo veía todo. En ese momento estaba de moda lo que era la videogramadora, entonces se grababa la música en vivo y mis abuelos la repetían una y otra vez hasta que se gastaba la cinta yo creo, ¿no? Entonces la música se me quedó grabada, no al 100% entonces se me quedó grabada mucha música, pero sí me sabía mucha música. Yo toco el teclado entonces llegando aquí los amigos me decían: ahí toca la música, ahí como salga, el chiste es ir a bailar, ¿no? y pues órale. Así fue con teclado que se hizo el primer carnaval y salió bien, hasta donde cabe, ya los próximos años, pues invité a un amigo que tocaba la guitarra y lo invité, y también otro que tocaba saxofón de ahí de El Barrio y pues le di la música y en 2007 llegó otro muchacho y él tocaba la música del pueblo también y así fue como comenzó a armarse el grupo.

C. M., comunicación telefónica, 2018

Si bien ya existía algún tipo de relación entre algunos de los migrantes mixtecos radicados en Staten Island, considero que la cohesión de la comunidad se dio precisamente mediante la apertura pública del carnaval, pues invitaba a todos los que se sintieran identificados a asistir. A partir de la respuesta que tuvieron en el primer carnaval, se siguieron organizando para los siguientes años:

Cuando se hacían los carnavales la mayoría de gente que se reunía era de los pueblos ¿no? Estas fiestas son lo que hicieron que uno se conociera más del pueblo ¿no? En la actualidad ya se hace más grande, en el transcurso de los tiempos la gente fue agarrando más confianza sí me voy a disfrazar, dicen, y pues sí, esto nos acerca más a la comunidad.

A.D. comunicación telefónica, 2018

A partir de la pauta de hacer el carnaval público, otras personas comenzaron a hacer el carnaval también, aunque en diferentes fechas, según el siguiente testimonio:

Así iniciamos el carnaval, preparamos los detalles ¿no? Siguió pasando un año, otro año y así, y como después de los seis años de estar haciendo nada más nosotros, te digo, mi hermano, el otro muchacho y yo, y ya otras personas de los pueblos de allá de nosotros, como Barranca Salada y de Xayacatlán, y llegaron y pensaron vamos a hacer también otra fecha, ¿no? y así se fueron juntando otras fechas, total que llegó uno o dos años que se hicieron en los diferentes condados de Nueva York, aquí de Staten Island que fue donde se empezó, aquí mismo hacían los de Barranca Salada, ellos otra fecha.

A.D. comunicación telefónica, 2018

Proponer otras fechas significaba también otra organización, las cuales se llevaban a cabo por personas de otras localidades de San Jerónimo Xayacatlán, casi a manera de cuadrillas. Aunque originalmente el carnaval dura tres días y cada cuadrilla baila en su propia localidad dentro de San Jerónimo, como ya se mencionó anteriormente, en la comunidad de llegada, reproducir este modelo era muy complicado, por ello, considero que la diferenciación interna, así como un intento de reproducir algo similar a la idea original, fueron algunas de las causas por las que empezaron a crearse otras fechas, aunque quizá para algunos esto haya significado una separación, lo cierto es que estas dinámicas podrían corresponder a una diferenciación más específica dentro de los grupos de la comunidad de San Jerónimo Xayacatlán. El siguiente testimonio ejemplifica lo anterior:

Luego no sé qué pasó porque después las comunidades de Barranca se comenzaron a separar pues era muy bonito a mucha gente que es de allá, pero se fueron apartando y comenzaron a hacer el carnaval de barranca y cada quien comenzó a agarrar su fecha y como que ya no se sentía la misma armonía porque todos se comenzaban a dividir.

G.C., comunicación telefónica, 2018

Tomando en cuenta los elementos mencionados en los respectivos testimonios, se puede observar que en la organización de este suceso más allá de las fronteras nacionales, ocurre lo que plantea Cohen (1985) en relación a la comunidad simbólica, esto es que las personas construyen comunidad simbólicamente, convirtiéndola en un recurso y depósito de significado, y un referente de su identidad. Lo anterior puede advertirse no sólo por las personas en el territorio

estadounidense, sino también por los que están en la comunidad y saben de la existencia de estos eventos llevados a cabo en Staten Island, según lo refiere el siguiente testimonio:

Contagiados por esa diversidad de que los de otros países se unen y hacen grandes eventos allá, se festejan varias cosas, ellos también reproducen varios elementos que los hacen sentirse miembros de una región de origen, de aquí de la mixteca.

R.V. comunicación telefónica, 2018



Imagen 5. Carnaval mixteco, Staten Island, 2018.

Foto: Arnulfo Dávila



Imagen 6. Mujer en carnaval mixteco,
Staten Island, 2016.
Foto y texto: Arnulfo Dávila



Imagen 7. Hombre en carnaval mixteco,
Staten Island, 2018.
Foto: Arnulfo Dávila



Imagen 8. Hombre con gallo disecado en carnaval mixteco, Staten Island, 2016.
Foto: Arnulfo Dávila

2.5 Proceso de formación de Ñani Migrante

Recordando a Velasco (1988), el proceso de construcción de las comunidades transnacionales migrantes tiene tres niveles; uno de los cuales propone que la conciencia comunitaria expresa un sentido de pertenencia como proyecto cultural que desborda el territorio local y nacional (Velasco, 1998). Así pues, una vez iniciada la tradición del carnaval mixteco en Staten Island, se presentó la oportunidad de estrechar las relaciones entre la comunidad de origen y la comunidad asentada en Staten Island, a la manera proyecto cultural, como menciona Velasco. Anteriormente, a parte del envío de remesas, existía ya un intercambio de bienes culturales que encontraban su propia forma de llegar, pues según se consignó en una entrevista, durante los años de 2000 al 2006, la comunidad en Staten Island enviaba una cámara a sus familias en San Jerónimo Xayacatlán para que grabaran el carnaval y enviaran los videos de vuelta a Nueva York.

Por medio de los avances tecnológicos se ha logrado difundir de forma más rápida la información entre las comunidades que se encuentran alejadas geográficamente, lo cual, a su vez, ha ayudado a conformar a las comunidades transnacionales. Siguiendo esta idea, Smith (2002) señala que una nueva característica en el desarrollo de las comunidades transnacionales ha sido la simultaneidad, puesto que, en los últimos tiempos, los medios de transporte, el teléfono y el internet han hecho casi simultánea la experiencia en los diversos puntos en los que la comunidad transnacional se desarrolla.

Así pues, gracias a la inmediatez de la tecnología se dio el surgimiento, de forma más rápida, de la organización transnacional como proyecto cultural (Velasco, 1988). En los siguientes testimonios, se observa cómo la simultaneidad (Smith, 2002) efectivamente fue una de las características para que la comunidad transnacional de San Jerónimo Xayacatlán comenzara a desarrollarse, ya que, a partir de los videos de uno de los carnavales presentados a un activista por los derechos de los migrantes, se comenzó con la idea de crear una organización formal con el objetivo principal de reunificar a las familias:

Hace cinco años unos que tienen un centro comunitario en Staten Island y otro en México, fue que miraron un video del carnaval. Ellos tenían ganas de hacer algo transnacional y pues ya vieron, y por S., un señor que está con nosotros también en Ñani Migrante, yo creo que pensaron pues ellos ya se reúnen, ¿no? Me imagino que habían

varias otras personas, pero pues nos cruzamos nosotros, nos presentaron el proyecto. No creíamos que podemos reunificar las familias, pues, con la cultura o con el hecho de mostrar lo que nosotros tenemos y que otros no ¿verdad?, la riqueza, pues comenzamos a reunirnos. Al equipo que invitaron pues éramos nosotros ¿no? A. V., C. M., éramos tres y ya invitamos a otros, pues algunos nos creyeron, otros nos tiraron de locos. Y así fue como inició el proyecto Ñani Migrante hace 5 años.

A.D., comunicación telefónica, 2018

Me parece importante hacer algunos comentarios respecto al nombre de la organización; Ñani Migrante, como se puede ver, está compuesta de dos palabras: ñani, que en mixteco se utiliza como la forma de referirse al hermano, entre hombres, y migrante, en español, que marca la característica más importante de sus integrantes. La elección de estas dos palabras tanto en mixteco como en español no me parece gratuita, pues, por un lado, tenemos el uso simbólico del mixteco con la palabra hermano, lo cual refleja tanto un vínculo afectivo entre los integrantes, donde se resalta sobre todo su herencia identitaria, mientras que, por el otro, tenemos al español que es la lengua materna de los integrantes de la organización expresando un rasgo de membresía también a una categoría identitaria, pero esta de corte político, dado el contexto en el que se desenvuelven.

Respecto al tema de la reunificación, considero pertinente revisar la última regulación masiva en el estatus de los migrantes en Estados Unidos, llevadas a cabo en 1986 con la ley de la Reforma Migratoria IRCA. Esta ley tuvo un impacto muy profundo en el sistema migratorio mexicano que pasó de ser una migración de tipo circular a una migración establecida y familiar. Massey *et al* (2009) consideran que, con esta reforma migratoria, en vez de reducirse la tasa de ingresos de la migración indocumentada, la aplicación de políticas migratorias restrictivas tuvo un impacto directo en las tasas de retorno, lo que paradójicamente incrementó el volumen neto de la migración indocumentada en Estados Unidos.

Así pues, “de 1986 al año 2000, la población nacida en México residente en Estados Unidos prácticamente se triplicó al pasar de 3,3 a 9.2 millones de migrantes, tanto legales como indocumentados. Dadas las dificultades que implicaba el retorno por el incremento de costos y riesgos en el cruce fronterizo, los inmigrantes dejaron de circular y empezaron a establecerse de manera indefinida” (Massey *et al*, 2009:101).

Todos los fundadores de la organización que entrevisté llegaron a Nueva York en la década de los 90 del milenio pasado, por lo que no gozaron de los beneficios de la reforma migratoria de 1986 y además vivieron el reforzamiento de las fronteras y demás consecuencias derivadas del atentado a las Torres Gemelas del 9/11 en el 2001. Por ello, un reencuentro con sus familiares parecía una idea descabellada, pues volver por un tiempo y regresar se hacía cada vez más complicado y pensar que sus familiares, una vez sorteando los diferentes trámites burocráticos, pudieran acreditar todos los requisitos para obtener una visa, parecía simplemente imposible.

Dentro de este contexto, donde un centro les ofreciera la oportunidad de reunirse con sus familiares a quienes hace años no veían, resultaba una fantasía tentadora que tomaron con precaución. Esta oportunidad permitía un panorama para la resignificación de su cultura como una herramienta para lograr la reunificación con sus familias. Así pues, el siguiente testimonio refleja esta incredulidad, pero también muestra la intención de organización:

Un paisano de nuestro pueblo puso un video y les enseñó lo que era el carnaval y les llamó la atención a las personas y bueno es lo que andaban buscando, ¿no? Algo para presentar, algo para rescatar, para organizar a la gente y fue que se nos invitó a nosotros y aceptamos, aunque con mucha incredulidad, pero no perdíamos nada ¿no?, porque solamente era cuestión de hacer lo que ya estábamos haciendo y trabajar organizándonos y haciendo reuniones.

C. M., comunicación telefónica, 2018

Hay dos frases entre los testimonios que me parecen las más significativas en la conformación de Ñani Migrante: “No creíamos que podemos reunificar las familias, pues, con la cultura o con el hecho de mostrar lo que nosotros tenemos y que otros no ¿verdad?, la riqueza” y “pero no perdíamos nada ¿no?, porque solamente era cuestión de hacer lo que ya estábamos haciendo”. La primera frase parece retratar esa resignificación y conciencia de su propia cultura, esa que “nosotros tenemos y otros no”; por otro lado, la segunda, considero que deja claro el peso de su propia iniciativa al haber organizado el carnaval, pues sólo “era cuestión de hacer lo que ya estábamos haciendo”, en ese sentido, era seguir con el carnaval, pero ahora con la idea de que podrían reencontrarse con sus familiares.

Una vez tomada la decisión de emprender un proyecto transnacional en pos de la reunificación familiar, el siguiente paso consistía en dar a conocer a sus familiares en San Jerónimo Xayacatlán el proyecto, para articularse con ellos desde la comunidad. El siguiente testimonio retrata este proceso:

Ahorita ya hay como 35 o 40 personas, pero en ese tiempo éramos como 5 u 8 personas, así estuvimos durante casi año y medio, hasta que se logró la primera reunificación. Hasta esas fechas que llegaron las personas, ahora que llegaron no lo creímos, era increíble que la gente de acá fue a la comunidad y les llevaron a la comunidad un video y nosotros diciendo en el video que creyeran en ellos y que era una forma de poder trabajar y tal vez reencontrarnos y así fue como nuestros familiares los aceptaron allá y ya de ahí empezamos a trabajar en conjunto con las personas de allá. Cuando se logró la visa, aunque no fuéramos familia cercana, estábamos con los nervios de punta y salen con que a fulano y a fulano les aprobaron la visa y los tienen en Staten Island hasta tal fecha, aunque no éramos primos, hermanos, mamás o hijos, todos lloramos esa noche, esa noche fue que vimos consagrado nuestro trabajo, tantas horas de reunión.

G.C., comunicación telefónica, 2018

Es importante hacer hincapié en algunos aspectos particulares del proceso de formación de esta organización transnacional, por ejemplo, en la mediación de otras organizaciones para lograr finalmente la consumación de sus objetivos. Como se mencionó anteriormente, los fundadores de Ñani Migrante llegaron a Estados Unidos en la década de 1990, por lo que no gozaron de los beneficios de la reforma migratoria de 1986, así pues, no tenían la oportunidad de salir y entrar de Nueva York sin problemas, mucho menos después de los atentados del 9/11. Considerando estas circunstancias, la ayuda de otras organizaciones, mencionadas en el siguiente testimonio, fue indispensable para la creación de Ñani Migrante:

En ese tiempo de alguna manera conocieron al IIPSOCULTA²² y así es como ellos empezaron a tener diálogos porque ellos pueden viajar a Nueva York y conocieron a

²² El IIPSOCULTA (Instituto de Investigación y Práctica Social y Cultural) es una A.C. que trabaja desde el 2001 con la meta de generar condiciones para la igualdad y justicia social en América Latina a través de la educación, la

nuestros familiares allá. El IIPSOCULTA empezó a hacer algunas actividades le pidieron a nuestros familiares que hicieran cartas, de hecho en mayo del 2013 visitaron a la autoridad municipal y les hablaron de un proyecto y bueno los tomó como a locos y no les hizo caso de ahí fue que buscaron a la pareja de S. y nuestros familiares nos buscaron y nos hablaron y en julio del 2013 cuando yo asistí a una casa particular donde nos hace la visita el IIPSOCULTA con M. A. C., yo llegué y otros familiares de los que estaban iniciando el proyecto. Ellos llegaron y nos contaron su experiencia que si les echábamos ganas a este proyecto íbamos a lograr muchas cosas.

J.V., comunicación personal, 2018

El carnaval mixteco, como ya se postuló anteriormente, fue el eje principal desde donde surgió la organización comunitaria, primero, como una respuesta a las necesidades identitarias dentro de un país multicultural, y, segundo, como un evento cultural que servía de escenario para propiciar el reencuentro con los familiares de San Jerónimo Xayacatlán, logrando de esta manera, estrechar más los lazos afectivos con su familia, que desde hace más de 15 años no veían, pero sobre todo con su propia cultura. Esto puede evidenciarse en el siguiente testimonio:

Pensábamos cómo hacer la invitación y se nos ocurre, como ya bailamos el carnaval, pues vamos a hacer un baile de carnaval y vamos a invitar por ahí que quiera bailar algo diferente y armar un programa cultural y pues así tendrían ellos una visa para venir a bailar el 1ro de marzo del 2014. Tres personas vinieron por primera vez, fue el primer programa: la mamá de A.V., J. V. y M. R., J. V. ya había estado aquí, pero ahora que vino pues ya vino con su visa, ya es diferente, ¿no? Ya son muchas familias que se reúnen debería de hacer un registro, muchos ya se están interesando y pues no hay ningún tipo de ley que nos pueda detener para seguir haciendo lo que estamos haciendo.

A.D. comunicación telefónica, 2018

organización y la solidaridad. Este instituto se conforma de una Escuela Metodológica, de un Programa Binacional de Defensa de Migrantes y una Asamblea Popular de Familias Migrantes formada por siete comités transnacionales en comunidades de origen y de destino. <https://iipsoculta.wordpress.com>

Para lograr el reencuentro, la participación del IIPSOCULTA en conjunto con otras instituciones en Nueva York, como El Centro del Inmigrante y el Warner College, fue indispensable, ya que se organizaron para expedir cartas de invitación a los familiares de los migrantes para participar en eventos culturales:

A nosotros no nos dan dinero, los boletos y el trámite de la visa lo pagan los familiares, los adornos, las sodas todo lo ponemos nosotros, hasta ya hay un equipo de sonido para no estar rentando y hay otro en el pueblo no sé de qué tamaño, pero suficiente para el trabajo, la organización y la escuela nos da las cartas para la visa y lo del mixteco pues este año nos toca poner de nuestra bolsa. Es más de nuestras bolsas, nadie nos da, porque luego dicen: no que esos utilizan el carnaval y hacen dinero y sacan dinero, pero es normal hay personas que sólo juzgan y no hacen, Ñani tuvo momentos difícil porque así como hay gente que quería, hay gente que ponía en duda lo que estábamos haciendo.

A.D. comunicación telefónica, 2018

En el testimonio anterior, además del asunto de las cartas para la visa, se puede apreciar la conciencia de las críticas que se han suscitado respecto a su proyecto. Salta a la vista que esta vayan hacia el uso del carnaval con fines monetarios, una crítica bastante común en los proyectos culturales, pues si bien la organización de un evento así requiere ciertos insumos como la renta del lugar, la venta de productos como comida, bebida y artesanías, el carnaval funciona más como una herramienta con fines de reunificación, donde además de estrecharse los lazos afectivos con los familiares, también se efectúa un reencuentro cultural.

Cabe señalar que a lo que en el último testimonio se menciona como “lo del mixteco” se refiere a unos talleres de mixteco que se llevan a cabo en la comunidad de origen, financiados primeramente por Warner College, pero que ahora, en esta segunda parte, están siendo costeados por los integrantes de Ñani Migrante. Este tema será tratado ampliamente en el siguiente apartado, ya que es el tema central de la presente investigación.



Imagen 9. Poster del carnaval en Staten Island, 2018

2.6 El mixteco en la comunidad transnacional

Para abordar el surgimiento de los talleres de mixteco se procederá, en primer lugar, a presentar el tema de la lengua, sus características lingüísticas y su uso en la comunidad de origen, San Jerónimo Xayacatlán, para posteriormente introducir el testimonio de los fundadores de Ñani migrante en la conformación de los talleres.

2.6.1 Algunas características del mixteco de San Jerónimo Xayacatlán

La familia mixteca está conformada por tres grupos lingüísticos: el cuicateco, el mixteco y el triqui, esta, a su vez, forma parte de la familia lingüística otomangue. La región que comprende las lenguas mixtecanas se localiza en tres estados: Puebla, Oaxaca y Guerrero. La variante del mixteco que se habla en San Jerónimo Xayacatlán ha sido clasificada por el INALI (2008) como mixteco de la frontera Puebla-Oaxaca (da'an davi), cuyo territorio comprende cuatro municipios de Puebla: Petlalcingo, San Jerónimo Xayacatlán, Totoltepec de Guerrero, Xayacatlán de Bravo;

y tres municipios de Oaxaca: Cosoltepec, San Pedro y San Pablo Tequixtepec, Santiago Chazumba.

Existen muy pocos estudios lingüísticos sobre esta variante, algunos de los más relevantes son tanto el estudio de Pike y Wistrand (1974), sobre el tono del mixteco de Acatlán, en particular sobre el aumento de la altura tonal en un tono (*upstep*), así como el de Méndez-Hord (2017), sobre el tono en los sustantivos del mixteco de Acatlán, particularmente de Xayacatlán de Bravo, municipio vecino a San Jerónimo Xayacatlán.

Según el estudio de Méndez-Hord (2017), en el cual me basaré para abordar esta sección, el mixteco de Xayacatlán de Bravo tiene 3 tonos de nivel: bajo, medio y alto. Así mismo, propone un inventario consonántico que se muestra en la siguiente tabla:

Tabla 8. Inventario consonántico del mixteco de Xayacatlán de Bravo (Méndez-Hord, 2017)

En la tabla 8, se observa que el mixteco cuenta con 18 consonantes contrastivas y cinco más que tienen un estatus poco claro en la lengua, las cuales se encuentran entre paréntesis. Existen algunas palabras donde la [l], [f] y [r] varían como en ‘hormiga arriera’ [lúʔù ~ rúʔù ~ rúʔù] o en la palabra ‘rodilla’ [lòʔⁿgò ~ ròʔⁿgò ~ ròʔⁿgò].

En la siguiente tabla también se ofrece el inventario vocálico del mixteco de Xayacatlán de Bravo:

	Front	Central	Back
Close	i		u
Close-Mid	e		o
Open		a	

Tabla 9. Inventario vocálico del mixteco de Xayacatlán de Bravo (Méndez-Hord, 2017)

Como se puede observar en la tabla 9, el mixteco de Xayacatlán de Bravo consta de 5 vocales, mismas que pueden encontrarse nasalizadas, las cuales se distribuyen en una central, dos posteriores y dos anteriores, las cuales están distribuidas en cerradas, medias y abiertas. Es importante resaltar que, a diferencia de otras variantes del mixteco, como las que se encuentran alrededor del municipio de Tlaxiaco, en Oaxaca, por ejemplo, el mixteco de la frontera Puebla-Oaxaca no cuenta con la vocal central cerrada [i].

En cuanto a la formación de palabras, se observa una prominencia de dos sílabas con cuatro tipos de combinación: CV(?)CV, CV(?)V, ?V(?)CV y ?V(?)V. En la siguiente tabla se ofrecen algunos ejemplos de las palabras con los diferentes patrones:

CV(?)CV	CV(?)V	?V(?)CV	?V(?)V
kóðò 'monkey'	kòð 'snake'	?íðì 'hair'	?íí 'hail'
lú?lú 'marrow'	lú?ù 'parasol ant'	?í?ní 'hot'	?ù?ù 'five'

Tabla 10. Estructuras de las palabras en el mixteco de Xayacatlán de Bravo (Méndez-Hord, 2017)

En la tabla anterior, pueden observarse en algunas palabras, como en el numeral ‘cinco’, vocales nasalizadas, que constituye una de las características más prominente del mixteco, pues tiene una función contrastiva en la lengua, según se puede observar en los ejemplos de la siguiente tabla:

Oral morphemes	Nasal morphemes
a. /?iki/ [?iki] ‘ridge’	b. /?iki ^N / [?íkì] ‘squash’
c. /juku/ [jùkù] ‘grass’	d. /juku ^N / [júkú] ‘furrow’
e. /ðusa/ [ðùsà] ‘debris’	f. /jusa ^N / [júsà] ‘dough’

Tabla 11. Ejemplos de palabras con rasgos de nasalidad en el mixteco de Xayacatlán de Bravo
(Méndez-Hord, 2017)

Así pues, en la tabla anterior se presentan ejemplos en a, b, c, y d, donde la nasalidad de las vocales finales crea un cambio de significado en contraste con las vocales orales finales. Con este pequeño esbozo del mixteco, se pretender mostrar algunas de las características más prominentes de esta lengua, con la intención de no dejar de lado este tema.

2.6.2 La vitalidad del mixteco en San Jerónimo Xayacatlán

En el catálogo de las *Lenguas indígenas nacionales en riesgo de desaparición* del INALI (2012), se evalúa el mixteco de la frontera Puebla-Oaxaca como en alto riesgo de desaparición, lo que en general significa que el número total de hablantes es menor a 1000, el porcentaje de hablantes de 5 a 14 años respecto del total es mayor al 10% y el número total de localidades en las que se habla está entre 20 y 50. Para el caso particular del da'an davi, en esta categoría se consideran también las variantes cuya proporción de niños hablantes sea menor a 25% y cuenten con por lo menos 1000 hablantes, o bien cuenten con más de una localidad con 30% y más de hablantes de lenguas indígenas (INALI, 2012).

Siguiendo con las cifras oficiales, según la encuesta intercensal de INEGI (2015), encontramos que en el municipio, casi el 50% de personas habla mixteco:

Valor	Población de 3 años y más	Habla lengua indígena	Habla español	No habla español	No habla lengua indígena
Hombres	1,538 (100%)	738 (47.98%)	1506 (97.93%)	10 (0.68%)	800 (52.02%)
Mujeres	1,761 (100%)	897 (50.94%)	1669 (94.76%)	67 (3.79%)	864 (49.06%)
Total	3,299 (100%)	1635 (49.56%)	3172 (96.15%)	79 (2.39%)	1664 (50.44%)

Tabla 12. Hablantes de lenguas indígenas en San Jerónimo Xayacatlán. Elaboración propia.

Fuente: INEGI Encuesta intercensal 2015

Como se puede observar en la tabla anterior, encontramos unos porcentajes más o menos balanceados respecto a los hablantes masculinos y femeninos del mixteco, casi 48% y 50% respectivamente. Por otro lado, una cifra que llama la atención es el número de monolingües en lengua indígena, ya que las cifras sobresalen en el caso de las mujeres. Así pues, según lo consignado en la tabla 12, se observa que hay casi una equivalencia en las cifras de las personas hablantes del mixteco en la comunidad en relación con los hablantes del español; sin embargo, las cifras de este tema no presentan edades, lo cual ayudaría a analizar de forma más puntual las generaciones en donde la lengua tiene presencia.

Hasta el censo de 1990 del INEGI, el reconocimiento por parte del encuestado como hablante de una lengua indígena era el único criterio para establecer etnicidad; sin embargo, a partir del censo del 2000 se incluyó el apartado de adscripción étnica que ofrecía un rango especial para aquellos que no hablaron la lengua, pero que se identificaran como parte de una comunidad étnica. Así pues, aunque la lengua podría ser uno de los elementos más inmediatos para marcar etnicidad, sin duda, no es el único, pues en las cifras sobre autoadscripción indígena se observan números diferentes:

Valor	Se considera	Se considera en parte	No se considera	No sabe	No especificado
0-17 años 1,002	824 (82.24%)	8 (0.80%)	140 (13.97%)	26 (2.59%)	4 (0.40%)
18-64 años 1,782	1622 (91.02%)	4 (0.22%)	128 (7.18%)	25 (1.40%)	3 (0.17%)
65 y más 656	608 (92.68%)	2 (0.30%)	33 (5.03%)	10 (1.52%)	3 (0.46%)
Total 3,441	3055 (88.78%)	14 (0.41%)	301 (8.75%)	61 (1.77%)	10 (0.29%)

Tabla 13. Autoadscripción indígena en San Jerónimo Xayacatlán. Elaboración propia. Fuente:
INEGI Encuesta intercensal 2015

Aunque la información de estas tablas debe interpretarse con cautela, resulta interesante observar el contraste de los datos; por un lado, se reporta que casi la mitad de la población habla mixteco; sin embargo, el 89% de la población se autoadscribe como mixteca. Otro aspecto importante es advertir la edad, aunque probablemente todos los jóvenes menores de 18 años no hablen mixteco se ha consignado un 82% que se considera mixteco. Se observa una tendencia dentro de la categoría de las personas que no se consideran, donde el porcentaje más alto (casi 14%) se encuentra en las edades de 0-17 años, a partir de ahí se va disminuyendo en las edades de 18-64 años con 7% y de 65 años y más con 5%.

Es pertinente señalar el cambio de cifras a nivel nacional que suscitó la incorporación de la pregunta de autoadscripción indígena, ya que la población autoadscrita en el censo del año 2000 sumó más de cinco millones de personas, para el 2010 la cifra se elevó a más de quince millones, lo cual apunta que en una década se multiplicó 2.8 veces. Así pues, la proporción respecto al total de la población nacional de cinco años o más autoadscrita pasó de 6% a 15% de 2000 a 2010. Según Vázquez y Félix (2015), existen cuatro elementos que pudieran explicar el inusualmente rápido crecimiento poblacional antes referido; en primer lugar, un periodo de revitalización de lo étnico; en segundo lugar, el efecto permisivo de la pregunta aplicada en 2010 al referir a la

pertenencia a una cultura indígena; en tercer lugar, la calidad de los datos del censo 2000 y/o 2010; y, por último; el crecimiento demográfico.

Con base en el análisis de los resultados de los censos de 2000 y 2010, los autores Vázquez y Félix (2015) concluyen que la población autoadscrita como indígena en 2010 tiene características sociodemográficas menos cercanas a las de los hablantes de lenguas indígenas y, pudiera decirse, a las de los pueblos indígenas en general. La mayor parte de los 9.8 millones de personas de cinco años o más que se identificaron como perteneciente a una etnia en 2010 se encuentra en la categoría de la población que no habla una lengua indígena. Las personas que se autoadscribieron en 2000 eran mayoritariamente rurales, mientras que en 2010 fueron mayoritariamente urbanos; la proporción de migrantes absolutos se incrementó casi al doble, mientras que en los no pertenecientes se redujo en un punto porcentual y el incremento de la escolaridad de quienes asumían una identidad étnica casi duplicó al incremento correspondiente en la población total de cinco años o más (el primero fue de 1.9 y el segundo de 1.1 año de escolaridad acumulada).

Así pues, aunque pueda hablarse de una tendencia generalizada respecto a que el reemplazo lingüístico está acompañado por el renunciamiento étnico (Bartolomé, 1997: 83), esta no es esencial para la identidad continuada. Por otro lado, Lastra (1992) considera que “la lengua tiene valores comunicativos y simbólicos que coexisten, pero el simbólico puede sobrevivir aunque ya no exista el comunicativo” (Lastra, 1992: 390). En el caso de San Jerónimo Xayacatlán, se presentan los siguientes testimonios recopilados de la población general, por lo que, para estos casos se señala, aparte de las iniciales, la edad y el género del entrevistado, pues estas variables resultan importantes en el estudio, sobre todo la edad en términos de autoadscripción. Así pues, observamos que, aunque existen personas, jóvenes principalmente, que ya no hablan mixteco, siguen identificándose a sí mismas como mixtecas:

Yo creo que dejar de hablar la lengua no tiene nada que ver con dejar de ser mixteco, siempre y cuando sepas de dónde vienen tus raíces ¿no? Yo me considero mixteco, aunque no hable porque vivo aquí y conozco a la gente de aquí, y si me fuera de aquí tampoco dejaría de serlo porque, como te dije, lo importante son tus raíces.

G.G. Masc. 23 años, comunicación personal, 2018

Pues pienso que sí es muy importante la lengua para nosotros como mixtecos, pero no es lo único que nos hace mixtecos, tal vez diríamos mixtecos a medias, porque nos falta la lengua, pero nunca vamos a dejar de ser completamente mixtecos, tenemos nuestra comida, nuestro pueblo, nuestros cerros y nuestra iglesia que es la catedral mixteca.

L.T. Fem., 30 años, comunicación personal, 2018

En estos ejemplos de jóvenes, se pueden observar dos posturas; por un lado, una donde la lengua prácticamente no tiene “nada que ver” con la identidad mixteca y que esta se asume en correspondencia a las relaciones que hacen con la gente del pueblo y, sobre todo, con el reconocimiento de sus propias raíces; por otro lado, encontramos otra postura donde el idioma es parte importante de la identidad, a tal punto de decir que quizá sean “mixtecos a medias”; sin embargo, no se deja nunca de ser mixteco por las relaciones que se tienen con elementos culturales, como la comida y la iglesia y sobre todo el territorio.²³

Así mismo, los migrantes pasan una situación similar respecto a la pertenencia a la comunidad mixteca, pues si bien, todos los entrevistados reportaron tener sólo conocimiento pasivo de la lengua, también se autoadscriben como mixtecos, pues, aunque esta se encuentren fuera del territorio original, retomando a Velasco (1998), el traslado de símbolos fundamentales de los territorios originales, en este caso, la organización del carnaval, ayuda precisamente a la cohesión de la comunidad migrante en Staten Island, así como al fortalecimiento de la identidad mixteca y reapropiación del territorio original.

Dentro de este mismo tema, hay dos testimonios de personas de más de 70 años que tienen opiniones diferentes respecto al mixteco y su relación con la etnicidad:

Yo pienso que sí sería bueno que la juventud actual aprendiera a hablar mixteco, pero, aunque no hablen mixteco, son mixtecos, por la razón que le voy a decir: ese cerro que se ve ahí, es el cerro del pueblo, en ese cerrito, en la cima del cerro, hay ollas que sí vivieron ahí los antepasados, cerro máscara, yuku ña'na, ese cerro no va a dejar de ser mixteco y nosotros tampoco.

S.R., Masc., 89 años, comunicación personal, 2018

²³ En el apartado correspondiente al territorio se hablará más detalladamente sobre la iglesia del San Jerónimo.

Ñuu nsi nani ñuu davi San Jerónimo nduua doko ñuu davi nania, doko masa ndañu'u da'an na, koo ñuu latu, ka'an ga kastila, koo ni tyityu ntodo latu ntodo davi nityityi te koo ka'un ka'an davu”.

O. T., Fem., 73 años, comunicación personal, 2018

En el primer caso, se tiene al territorio como elemento principal de identificación, pues, aunque ya no hablen la lengua, seguirán siendo mixtecos porque el pueblo se encuentra en territorio histórico mixteco. En el segundo caso, se observa una dicotomía entre ser de ñuu davi (pueblo de la lluvia) y de ñuu latu (pueblo citadino) donde la característica que lo distingue es precisamente el uso del da'an davi (mixteco) o del da'an kastila (castellano), en este sentido, quien comience a utilizar español entraría dentro de la clasificación *latu*: citadino, extranjero, alguien ajeno al pueblo.

Desde este punto de vista, en el caso de los migrantes, esta dicotomía se amplía, pues, a parte del mixteco y del español se suma el inglés como lengua de trabajo en Estados Unidos. Sin embargo, las nuevas configuraciones de la identidad mixteca se encuentran más allá de una única lengua, pues dentro de la comunidad transnacional existen diversas formas de articulación, donde el ser migrante también se vuelve una parte de ser mixteco, ya que la organización mediante la cultura fuera del territorio original es una de las características de este tipo de comunidades.

Considero que este aspecto es relevante porque la etnicidad se vale de diferentes elementos para cohesionar el sentido de pertenencia, los cuales no se restringen únicamente a la lengua, sino a otras prácticas culturales como la gastronomía, las festividades o el territorio y sus lugares sagrados en las cuales va implícita una forma propia de ver, entender y vivir el mundo; sin embargo, aunque la lengua pierda su función comunicativa en un sector de la comunidad, esta puede resignificarse simbólicamente para aquellos que no la hablan fluidamente como parte de su cultura en ciertos espacios de uso, por ejemplo, en el caso de los mixtecos migrantes de diferentes latitudes.

Existe un concepto que podría ayudar a entender el sentido de pertenencia a una comunidad cultural y de habla, el cual tiene como parámetros rasgos más sociales que lingüísticos, llamado “español indígena” o “español amerindio”. Este concepto se refiere a la forma en que los grupos bilingües indígenas hablan español (Pellicer, 1988; Company Company, 2001; Zimmermann,

2004; Flores-Farfán, 2008; Guerrero y San Giacomo, 2014). En este sentido, existirían diferentes variedades de español generadas por los bilingües de las diferentes lenguas indígenas, quienes, a través de sus interferencias, generan una nueva forma de hablar español (Guerrero y San Giacomo, 2014). Así pues, considero que la comunidad de San Jerónimo Xayacatlán tiene interferencia a diferentes niveles lingüísticos según el tipo de bilingüismo, donde una de las más comunes es la interferencia léxica por préstamos integrados al español; sañudo que proviene de “xañú” rasposo, por ejemplo, para referirse concretamente a un tipo de sal no procesada industrialmente que se extrae de las salinas del valle Tehuacán-Cuicatlán, así mismo otro tipo de comidas como el ike, platillo a base de carne de chivo y maíz, que proviene del vocablo “iki” hueso o chimeco que proviene de “tyimeku” que se refiere a cara sucia. Así mismo, tenemos la forma de llamarse “mani ñani”, “mani ku’á”, “mani ku’í” (querida hermana o querido hermano respectivamente). Estas realizaciones se pueden encontrar en el español tanto de los bilingües activos, como la generación de los 45 años para arriba, como de los bilingües pasivos, la generación de entre los 35 y 45 años, que corresponde a los migrantes en Staten Island.

2.6.3 Ámbitos de uso del mixteco en la comunidad

El concepto ámbito de uso de una lengua hace referencia a contextos de diferentes tipos. Para Fishman (1991), un ámbito es una estructura sociocultural abstraída de los temas que tiene que ver con la comunicación y se refiere a los lugares donde esta se lleva acabo de acuerdo con las instituciones de una sociedad y las esferas de actividad de una cultura. En un contexto bilingüe, según la lengua que se ocupe en los diferentes ámbitos, ya sea oficial, público o familiar, y la repercusión que estos tengan, podría observarse una situación diglósica, donde cada lengua respectivamente se ocupe para diferentes funciones.

En las entrevistas realizadas en trabajo de campo, se ha mencionado que, en la década de los cuarenta del siglo pasado, todos los niños hablaban mixteco en la escuela e incluso a inicios del siglo XX se enseñaba la doctrina católica en mixteco; sin embargo, actualmente el sector de la población que todavía habla mixteco se encuentra arriba de los 45 años. Se debe tener en cuenta, como menciona Bartolomé que “no se puede hablar de lenguas nativas de México, sin destacar su carácter de lenguas subordinadas, inferiorizadas e incluso reprimidas” (Bartolomé, 1997: 82). Así pues, el Estado mexicano ha reducido el “mercado lingüístico” (Bourdieu, 1990) para las lenguas

indígenas pues estas están restringidas a los ámbitos comunales y circunscribidas a los límites trazados por la oralidad (Bartolomé, 1997).

a) Ámbito oficial

Actualmente se habla español en los espacios oficiales, como la escuela y el palacio municipal, donde se acude para recibir los apoyos de los programas sociales. Sin embargo, no siempre fue así, ya que los entrevistados de la comunidad²⁴ arriba de 70 años recuerdan que, cuando ellos eran niños, se hablaba mixteco en el palacio municipal para tratar algún asunto, así como en la iglesia para escuchar misa o hacer rezos en mixteco:

Nuestras mamás y papás hablaban mixteco con los presidentes. Yo estaba yo chamaca cuando mi papá venía a hablar mixteco con el presidente, ya no existe ese mixteco ahorita.

G. P. Fem., 71 años

La situación de diglosia que se vive actualmente se comenzó a fomentar desde la escuela, pues ahora el español es la lengua de uso exclusivo en los ámbitos oficiales, pues se empezó a fomentar en la primera mitad del siglo XX, como lo atestigua un maestro de música de 88 años:

Aprendí español hasta los 15 años, lo aprendí en la escuela con el maestro, se enojaba porque él no entendía mixteco y nosotros sí hablábamos y nos pegaba. No podía aprender yo con ese maestro.

R. S. Masc., 88 años

Este testimonio evidencia el papel de la escuela como herramienta para la castellanización, así mismo muchos otros testimonios también apuntan a la escuela como el lugar donde se comenzó

²⁴ Para este apartado he recurrido a los testimonios de los habitantes en general de San Jerónimo Xayacatlán y no propiamente a los que formaron parte de la muestra, por ello, caracterizo cada una de las intervenciones de los entrevistados.

con este proceso. Los entrevistados de alrededor de 40 años comentan que, a partir de su generación, sus padres ya no les enseñaron a hablar mixteco, sobre todo por la idea imperante del progreso económico encarnado en el español:

Yo quería que ellos [mis hijos] aprendieran a hablar en español porque eso era lo que se hablaba más en la escuela y era lo que se usa más fuera de aquí, necesitaban hablar español.

S.T. fem., 69 años

A pesar que en ámbito oficial la lengua comenzaba a enfrentarse con el español, en algunos hogares, el mixteco siguió hablándose por la mediación que tenían los abuelos en la participación familiar, aunque la generación de padres que curso la escuela cuando comenzó la política de castellanización decidió no enseñar mixteco a sus hijos, la lengua aún se presentaba en casa y los hijos crecían escuchándola y en, algunos casos, desarrollándola por la interacción que los hijos tenían con los abuelos:

Yo creo que por eso las mamás no nos hablaban en mixteco, por la escuela, porque en la generación que yo estudié nos dijeron que nada de mixteco en casa, porque si no, no íbamos a aprenderlo bien el español, nada de mixteco, yo me acuerdo como lo decía la maestra, pero mis abuelitas hablaban mixteco y por eso yo y todos mis hermanos, aunque estén ahora en Estado Unidos, lo hablan.

R. M. Fem., 59 años

Que la transmisión generacional de la lengua se vea interrumpida por varios factores, podría responder a lo planteado por Bartolomé: “La internalización del estigma lingüístico hacen que muchos indígenas se orienten hacia la renuncia de su lengua; el hablante no podrá olvidarla, pero puede evitar enseñarla a sus hijos” (Bartolomé, 1997: 82). Cabe señalar que, si bien la escuela ha resaltado por ser una herramienta para la castellanización, especialmente en la primera mitad del siglo XX, pareciera que ahora se acude a esta institución para aprender mixteco, buscar y recuperar lo perdido en el mismo punto donde se perdió:

Ahorita se ha valorado más [el mixteco], antes era más olvidado porque no se oía que te dejaran trabajos del mixteco en la escuela, de tu origen, porque ahorita ya te dan pláticas del mixteco. Los niños que ya están aprendiendo mixteco ya van a tener su beca.

V.B. Masc. 60 años

Mi nieta me pregunta ‘¿cómo se dice eso en mixteco?’ y yo le digo como, y que lo lleve al maestro a la escuela, y le digo: ‘ve y me dices si hablé bien o si hablé mal’, que diga el maestro.

E. C. Fem., 71 años

En este último ejemplo también se observa la escuela como la institución que evalúa el uso correcto o incorrecto del mixteco, situación curiosa porque si bien antes la escuela se encargó de la castellanización y comenzó con la devaluación del mixteco, ahora se pone al maestro como la figura que ha de validar o invalidar alguna construcción en mixteco, aun cuando algunos de los maestros de las escuelas bilingües de la región no hablen esta lengua.

b) Ámbito público

Respecto al ámbito público se observa tanto el uso del español como del mixteco. El mixteco se escucha comúnmente en las calles, en la plaza, en las tiendas, pero solamente es utilizado por las personas mayores. Sin embargo, encontramos que el mixteco se encuentra en los eventos comunitarios, donde participan jóvenes y ancianos, por ejemplo, durante las faenas del arreglo de la comunidad para la feria del cuarto viernes de Cuaresma:

En las faenas hay mixteco y español, y yo hablo mixteco con ellos, los que saben y con los que no, pues no, porque para los jóvenes está el español, pero igual hablo yo con ellos.

A.S. Fem., 60 años

Todos se reúnen en la cabecera municipal, para organizarse y dividirse tareas como limpiar los caminos, preparar y llevar alimentos a la cancha para hacer la comida comunitaria después de las

faenas, repartir el refresco y la cerveza. En la calle también se escucha hablar a las personas grandes en mixteco, así como en el mercado, los domingos, día de plaza:

Si vas a la plaza, ves a todas las personas grandes hablar en mixteco, en la iglesia todavía encuentras a las señoras grandes platicando en mixteco, o sea, sí se escucha el mixteco en la calle, pero es ya de gente grande, aquí casi nadie de menos de 50 habla mixteco, y luego si saben entre ellos no hablan, te digo pura gente grande es la que habla.

R.T. Masc. 45 años

Así pues, como se puede observar en el testimonio anterior, el mixteco se ver por los habitantes de San Jerónimo Xayacatlán como una lengua de las personas mayores, restringido a ciertos ámbitos sociales particulares, en los cuales está presente la organización comunitaria, lo cual me parece un punto importante de recalcar, pues en Totoltepec, pueblo vecino que tiene sus propias celebraciones y fiestas consecutivas a la fecha en la que se festeja en San Jerónimo, este tipo de organización social se ha perdido así como la lengua de la que sólo restan personas con conocimiento pasivo.

Por otro lado, en la comunidad se observa el uso del mixteco escrito en diversos lugares públicos, por ejemplo, en el nombre de la biblioteca (Imagen10) y en una placa que se encuentra en el centro (Imagen 11), la cual está escrita siguiendo la norma propuesta. De igual manera, se han efectuado reuniones de la Ve'e Tu'un Savi (Academia de la lengua mixteca) en el municipio, con el objetivo de reflexionar sobre la lengua y la propuesta de normalización de escritura del mixteco, donde ha asistido mucha gente del municipio interesada en la enseñanza y revitalización del mixteco.

Uno de los testimonios más interesantes sobre el uso del mixteco en eventos públicos es el de la presidenta del DIF, quien vivió en Nueva York por 15 años. Durante las faenas de trabajo comunitario, ella dio el discurso de agradecimiento al pueblo en mixteco y conversaba con las personas mayores en mixteco. Así mismo, cuando vivía en Nueva York, ella trabajaba en Brooklyn con *Mixteca Organization Inc.*, organización dedicada a atender las necesidades de los migrantes mexicanos, donde tenían un programa de prevención de enfermedades, servicios de inmigración, clases de inglés como segunda lengua, etc.

Yo normalmente hablo en mixteco y luego en español en los eventos público de San Jerónimo. En Estados Unidos, yo daba la bienvenida en mixteco en español y en inglés, porque yo siento que da curiosidad el mixteco y dicen: ‘a ver qué dijo’, y pues así por lo menos se escucha, no se olvida.

P. B., 46 años, fem., presidenta del DIF



Imagen 10. Nombre de la biblioteca. Foto propia

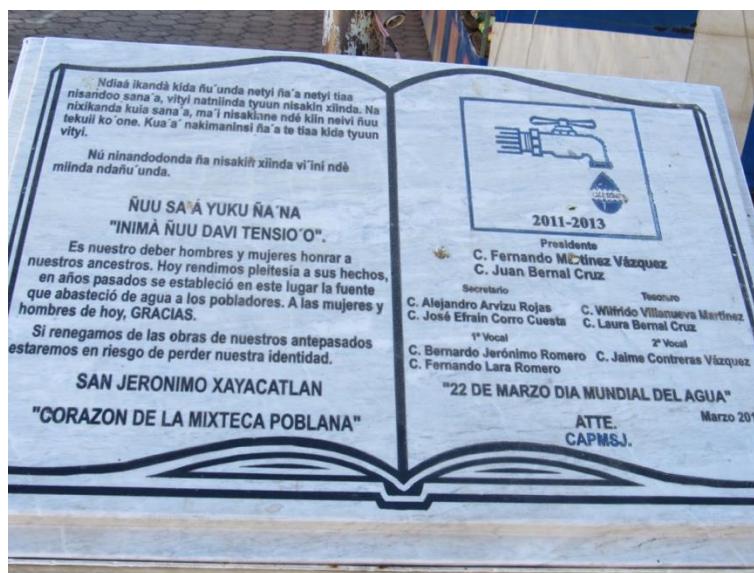


Imagen 11. Placa de conmemoración del día mundial del agua. Foto propia

c) Ámbito familiar

En el ámbito familiar, se observa más comúnmente el uso del mixteco, ya entre las personas grandes que hablan mixteco en los espacios públicos, ya entre los hijos de cierta edad, arriba de 40 años que conviven con sus padres en casa. Si bien, la generación de los hijos no habla mixteco, si tienen cierto grado de comprensión, es por ello que a veces los padres ocupan el mixteco para dirigirse a sus hijos, pero estos le contestan en español. He observado este fenómeno en algunas casas de la comunidad; sin embargo, en la mayoría de las casas que visite se observa que la interacción entre el parentesco, que sabe mixteco, y el hijo se da siempre en español. Aunque también se observa el uso de algunas palabras del campo de los alimentos que provienen del mixteco y que se ocupan cotidianamente en la casa:

Pues a veces sí ocupo palabra del diario, como dita, ditanduchi, nduchi, incluso luego para los refrescos digo como sé que se dice ‘agua dulce’ ndute vidi, pero esa no tanto, esa más cuando estamos en fiesta con otros señores que hablan mixteco.

F. D., 41 años, Fem.

Aunque el mixteco está presente parcialmente en la comunidad tanto en el ámbito familiar como en el público, la lengua es hablada por la generación de los abuelos que entre ellos la pueden ocupar en estos dos ámbitos, lo cual es un indicador del desplazamiento del mixteco en la comunidad. Por otro lado, en el ámbito público no se observa el uso del mixteco en ningún proceso de trámite o atención. Las personas que no hablan mucho español pero que son beneficiarios de algunos programas, son acompañadas por sus hijos u otras personas para ayudarles a hacer los trámites.

2.6.4 La presencia del mixteco en Staten Island con la comunidad de San Jerónimo Xayacatlán

De acuerdo con el consulado mexicano en la ciudad de Nueva York (2005), existen alrededor de 600, 000 mexicanos viviendo en esa ciudad, de los cuales 350, 000 provienen de Puebla. Según Martino-Velez (2010), las familias mixtecas pueden encontrarse mayormente en Staten Island y

en el Bronx y se estima que existen entre 25, 000 y 30, 000 hablantes de mixteco en la ciudad de Nueva York, donde la mayoría es originaria del estado de Guerrero. Para Velasco (2014), el estatus de indocumentado que los mixtecos comparten con otros grupos migrantes, hace que esta eviten el contacto con las autoridades gubernamentales, así pues, muchos mixtecos no contestaron el censo demográfico de 2010 de Estados Unidos, por miedo a la deportación, no se sabe a ciencia cierta su lengua materna, su nivel escolar o si tienen hijos que mandan a la escuela.

Dentro de este contexto, los migrantes mixtecos están formando o uniéndose a organizaciones que tienen una agenda específica, la cual incluye enseñanza, alojamiento y aprendizaje de las reformas migratorias entre la frontera de México y Estados Unidos (Velasco, 2005). Algunas de estas organizaciones en Nueva York son Casa Puebla, Mano a Mano, Asociación Tepeyac y Organización mixteca, las cuales funcionan como centros para migrantes donde pueden buscar una comunidad social y profesional que los apoye en cuestiones educativas y migratorias.

Así pues, dentro de este rubro se encuentra también Ñani Migrante, una organización de base cultural orquestada por migrantes mixtecos en Staten Island, en cuyo nombre lleva la marca de identificación cultural. Me parece que haber elegido la combinación de dos palabras del mixteco y español respectivamente, posiciona de manera política y cultural la identidad de la organización, ya que, en primer lugar, son ñani, hermanos mixtecos, y, en segundo lugar, son migrantes. Al respecto uno de los fundadores nos presenta el siguiente testimonio:

Bueno, el nombre fue rápido, pensamos en hermano migrante, pero entonces un compañero dijo que porque mejor no una palabra en mixteco y otra en español, digo, al final esa es nuestra lengua y se vería mejor, ¿no?, diferente, pues, de otras organizaciones, por eso elegimos ñani que es hermano, así se quedó Ñani Migrante, dos palabras que dice lo que somos, migrantes, mixtecos y hermanos.

A.D., comunicación telefónica, 2018

En el testimonio anterior, se observa que el entrevistado se refiere al mixteco como “nuestra lengua”, aun cuando tiene limitaciones para expresarse fluidamente en la lengua, esta postura muestra una reappropriación del mixteco a través de su uso simbólico en la tarjeta de presentación, por decirlo de alguna manera, de la organización. Así mismo, esto señala un proceso de

identificación cultural que toma la lengua mixteca como uno de sus elementos principales reforzándose fuera del territorio original.

Por otro lado, si bien la muestra de entrevistados residentes en Staten Island no registró bilingües activos del mixteco, los entrevistados residentes de San Jerónimo Xayacatlán sí reportaron tener familiares hablantes del mixteco viviendo en territorio estadounidense, como en el ejemplo del caso siguiente:

Somos 10 hermanos, los 5 más grandes sí aprendieron a hablar en lengua, los que están en Staten Island son 4 grandes y una mediana, ella sí está en Ñani, los otros no porque pues trabajan mucho y casi no tienen tiempo, entonces cuando mi mamá y yo fuimos a visitarlos, ellos hablaron con mi mamá todo el tiempo en mixteco. Imagínate, más de 20 años y todavía se acuerdan.

F. V., comunicación personal, 2018

En el testimonio anterior, se observa una peculiaridad importante respecto a los integrantes de Ñani Migrante, pues precisamente la hermana de la persona entrevistada que reporta no hablar mixteco es quien se encuentra participando; sin embargo, gracias a esto es que su hermana y su mamá pudieron reunirse con sus otros hermanos, lo que suscitó un encuentro lingüístico entre madre e hijos. Sin embargo, queda la duda sobre si sus hermanos hablan mixteco entre ellos o no, ya que al preguntar a la entrevistada respondió no tener esta información. Así pues, hay que recalcar, la importancia del encuentro como un nicho de acogida para el mixteco fuera de su territorio original.

Por otro lado, encontramos en el carnaval otro espacio que acoge al mixteco de manera particular, pues convive directamente con otras dos lenguas: mixteco y español. Si bien el carnaval nació a partir de la iniciativa de los migrantes con fines de unión y pertenencia cultural, cuando el evento se hizo público ya en el marco de la organización Ñani Migrante con fines de reunificación familiar, este mismo espacio sirvió también para el reencuentro lingüístico enmarcando el uso del mixteco, según vemos en los siguientes testimonios:

Cuando hemos tenido la oportunidad de que vienen personas que hablan en mixteco pues muestran cómo es la lengua y hablan el mixteco en el programa cultural y hay uno que lo traduce al español y otro al inglés.

A. D., comunicación telefónica, 2018

Así pues, el mixteco también se encuentra de manera pública en los eventos que realiza Ñani Migrante en Staten Island:

Va'a-nsia, Buenas tardes, Good afternoon everybody, kuee kixi-nsia viko davi, bienvenidos a este festival de la mixteca, welcome to the Mixteca festival...

Palabras en la presentación del carnaval mixteco en Staten Island, video, 2016

En esta bienvenida, se observa el uso de las tres lenguas, parecido a lo relatado por la presidenta del DIF, utilizando mixteco, español e inglés. El carnaval ha sido un eje importante porque, como ya se mencionó antes, funciona como un reencuentro cultural y lingüístico, ya que el traslado de los familiares trae consigo también la circulación de símbolos culturales como la lengua y las prácticas artesanales, según se puede observar en el siguiente ejemplo:

En el festival, yo fui a demostrar cómo se hace el sombrero de palma y a hablar mixteco un poco para que lo escucharan cómo es la lengua.

J. G., comunicación personal, 2018

De esta manera, se ve una conciencia respecto a la demostración de las prácticas culturales dentro de un espacio y en momento ideado precisamente para fomentarlas. En ese sentido, considero que estos procesos ayudan a cohesionar de manera más firme la comunidad transnacional a través de la lengua y las prácticas culturales concretas como la elaboración de artesanías o la gastronomía, y por su puesto el carnaval y su música.

Como se había mencionado al inicio de este apartado, existen entre 25,000 y 30,000 hablantes de mixteco en la ciudad de Nueva York, dentro de esta diversidad, los encuentros con migrantes mixtecos de otras latitudes y de otras variantes es un hecho. Considero importante anotar que la pertenencia a cierta comunidad se va haciendo más particular cuando se ocupa la variante lingüística como un criterio. En este sentido, uno puede ser mixteco, pero al encontrarse con otro

mixteco, puede empezar a nombrarse como *tee davi*, *ña'a davi* (hombre o mujer de lluvia, traducido literalmente), o como mixteco de Puebla, de San Jerónimo, de Gabino Barreda, y así cada vez más localizado. Respecto a la conciencia de los migrantes en relación a las variantes, observé que se refieren generalmente con tres denominaciones: mixteco bajo, el perteneciente a Puebla y sus alrededores, mixteco alto, relacionado sobre todo con la sierra oaxaqueña y alrededores, y el mixteco de la costa. En el siguiente testimonio se advierte esta clasificación:

Yo los he escuchado a algunos compas que hablan mixteco alto y yo no noto mucho la diferencia con el mixteco de San Jerónimo, pero sí hay palabras, por ejemplo, le hemos preguntado cómo se dicen algunas palabras y algunas coinciden, sólo con un acento poco diferente pero muy parecido, o cambia una letra, pero en algunas palabras sí cambian completamente y son diferentes, pero muchas coinciden son el acento al final o al principio cambia, pero viene siendo muy cercano.

A. V., comunicación telefónica, 2018

Es importante aclarar que el entrevistado reportó tener una competencia lingüística pasiva con relación al mixteco; sin embargo, al preguntarle si ha escuchado a otras personas hablar mixteco en Staten Island, respondió afirmativamente y refirió algunas diferencias y similitudes entre la variante que él denominó mixteco alto. Así pues, aunque sus posibilidades de comunicación lingüística en mixteco no son las mismas que las de un hablante fluido, reconoce algunas diferencias dialectales a nivel fonético y léxico, las cuales efectivamente existen en las variantes. Para ejemplificar lo anterior, tomaré la variante de Santa María Yucuhiti, municipio cerca de Tlaxiaco, mixteca alta. Desde la autodenominación de la lengua encontramos diferencias, ya que el mixteco de San Jerónimo Xayacatlán es conocido por sus hablantes como *da'an davi*, mientras que en Santa María Yucuhiti se le conoce como *tu'un savi* (lengua de la lluvia). Así pues, podrían sugerirse al menos tres contextos donde existe la presencia del mixteco en la comunidad de Staten Island; en primer lugar, en el plano simbólico, con el uso de palabras y saludos, los cuales se fomentan en las festividades culturales; en segundo lugar, en el núcleo familiar, por lo menos en los reencuentros familiares; en tercer lugar, en la interacción con migrantes mixtecos de otras latitudes que, si bien no son fluidas, constituyen también una forma de reafirmar su identidad particular de ser *tee davi* o *ña'a davi* frente a otros mixtecos.

2.6.5 Inicio del proyecto de los talleres de mixteco

A partir de que comenzaron a reunirse ya como organización Ñani migrante en 2013, los mixtecos en Staten Island comenzaron a hacer un diagnóstico basado en sus reflexiones sobre sus elementos culturales. Así pues, tanto los residentes de San Jerónimo Xayacatlán, como los migrantes en Staten Island que fueron entrevistados, comparten la percepción de que el mixteco es hablado sólo por los ancianos, mientras que los jóvenes desconocen casi por completo la lengua, según se puede observar en el siguiente testimonio:

Cuando nosotros iniciamos reuniones, pues nos preguntaban acerca de las necesidades del pueblo, de lo que tenemos allá que tal vez se esté perdiendo como bailes o el lenguaje y pues fuimos identificando e hicimos una lista de los problemas de la comunidad, de las cosas que se están perdiendo y cosas que nos interesan trabajar y pues dijimos el mixteco se está perdiendo en el pueblo porque los jóvenes ya no la saben. Esa escuelita pues prácticamente es uno de los primeros proyectos que ya teníamos en mente, pero por cuestiones económicas no se habían realizado, pero pues también era ver la disposición de los familiares para el proyecto, también tenían que dar de comer al maestro, pues la clase es general para toda la comunidad. Este año es el segundo curso, podría decirse, el año pasado se hizo un curso y se invitó a las personas, y sí parece que siguen asistiendo y han logrado un avance.

C. M., comunicación telefónica, 2018

En el ejemplo anterior, se pueden observar dos elementos que los migrantes de la organización consideraron importantes: los bailes y el mixteco, los cuales forman parte de la identidad cultural de la comunidad. En este sentido, para Velasco, es posible distinguir dos mecanismos presentes en las comunidades transnacionales: las redes de migrantes y las asociaciones transnacionales:

Las redes pueden ser vistas como entramados de relaciones sociales relativamente invisibles, pero al mismo tiempo reales, en las que están insertos individuos familias o grupos de otro tipo, que funcionan con un campo relacional con una representación espacio-temporal. Las asociaciones de migrantes pueden ser analizadas como agentes

transnacionales de la comunidad dispersa en varios territorios. En términos culturales, las redes de migrantes se distinguen de las asociaciones de migrantes porque las primeras son construidas como un conjunto de prácticas con sentidos implícitos, en tanto que las segundas son construidas por el uso explícito de los sentidos de las prácticas.

(Velasco, 1998: 122)

Desde el punto de vista de la relación entre territorio e identidad, las redes de migrantes pueden ser vistas como un mecanismo articulador, mientras que las asociaciones son una especie de red politizada que surgen como un mecanismo integrador en la medida que constituyen un conjunto de prácticas concertadas en búsqueda de fines específicos. Retomando la propuesta de Velasco (1998), considero que en este punto de su proceso Ñani Migrante se podría identificar precisamente como una asociación transnacional que usa de manera explícita sus prácticas culturales, como el carnaval y el mixteco, ya sea en forma simbólica o de manera comunicativa entre los miembros que tienen esa capacidad, para organizarse y lograr un fin común: la reunificación familiar. Así mismo, Velasco también menciona que “tanto las redes como las asociaciones de migrantes están estructuradas y funcionan con referencia a los mitos de origen y metáfora familiar” (Velasco, 1998: 123). En este punto, es donde el tema del territorio cobra una importancia significativa, como referente de los mitos de origen y de las metáforas familiares.

Así pues, a partir de este diagnóstico preliminar para identificar las cosas en las que podían incidir comenzaron a buscar los medios para llevar a cabo dicho proyecto, en este punto, las redes establecidas con los activistas por los derechos de los migrantes en Estados Unidos volvieron a hacerse presentes, pues gracias a la intervención de G. M., director ejecutivo de la *Colmena-Staten Island Community Job Center*, pudieron contar con el apoyo de Warner College, en Nueva York, para comenzar con el proyecto de las clases de mixteco, según se refiere en el siguiente testimonio:

Una de las cosas que nos preocupa o nos interesa rescatar es el mixteco y nosotros buscamos apoyos para la escuela del mixteco. Aquí hay un colegio que nos apoyó, eso por la ayuda de un activista. Quisiéramos hacer más y pues tampoco tenemos jóvenes que nos ayuden más de ese lado, la falta de ese apoyo de los jóvenes pues no nos permite expandir o hacer difusión u otros proyectos. Pienso que los jóvenes para mí deben estar más involucrados, porque, aunque ya son 5 años, aún faltan muchas cosas por hacer.

Me parece importante señalar la preocupación del entrevistado del ejemplo anterior, sobre la participación de los jóvenes dentro de la organización, ya que contar con el involucramiento de diversas generaciones dentro del proyecto puede ayudar a su continuidad; en este momento, quienes están más activamente involucrados en la organización son personas de 35 años para arriba; sin embargo, habría que buscar nuevas estrategias para acercar a los jóvenes menores de 35 años en las actividades. Por otro lado, el tema del “rescate” del mixteco es algo que ha preocupado a diferentes personalidades dentro de la comunidad; por ejemplo, ya en 2015 el ayuntamiento había comenzado a dar clases de mixteco en la biblioteca dos veces a la semana, pero sólo duraron tres semanas, por la poca afluencia. A partir de que recibieron el apoyo del Warner College, comenzaron a buscar a algún profesor de mixteco para que impartiera las clases. Finalmente, gracias a su reconocida trayectoria y al involucramiento con diversas instituciones, como el INALI, para la creación y difusión del mixteco de Puebla, se entrevistaron con el profesor R. V. quien es habitante de Xayacatlán, el pueblo vecino:

Anduvieron indagando quién pudiera dar clases, y preguntando supongo que me encontraron. Me expusieron el asunto y dije bueno, veamos qué podemos hacer, porque yo no digo que soy bueno, sino que por ahí algún remiendo que podamos hacer juntos. Cuando fui a su reunión me dieron mayores detalles que ésa era una organización que trabaja en Estados Unidos, son migrantes y ellos están interesados en que pues la gente que tenga necesidad de salir de su casa para ir a Estados Unidos pues ya vaya con un pensamiento diferente porque bueno, tú sabes que el mixteco está muy debilitado y más que eso desprestigiado, ¿no? Entonces pues que vayan con una información para reproducir medianamente lo que se hace aquí con la lengua y la cultura. Los que van los familiares de migrantes que ya saben hablar pues que aprendan también a escribirlo...

R.V., comunicación personal, 2018

Lo que llama la atención del testimonio anterior es advertir que existe una idea compartida sobre el debilitamiento del mixteco y su desprestigio, en este sentido, hablar de un “pensamiento diferente” respecto a la lengua, me hace pensar en tratar de suscitar reflexiones para lograr un

cambio de actitud respecto al mixteco y así intentar cambiar el estatus de desprecio, este tema se tratará más ampliamente en el apartado de análisis.

A partir de entrevistarse con el profesor, comenzaron a hacer difusión de las clases en escuelas y por medio de carteles y volantes. Las clases se ofrecían jueves y viernes, con duración de dos horas cada una, y estaban dirigidas a toda la comunidad y los grupos estaban integrados mayormente por adultos, que ya hablaban la lengua y querían aprender a escribirle, pero también se encontraban algunos jóvenes que tenían interés en aprender el mixteco desde cero. Según los testimonios de los organizadores de los talleres, la primera etapa comenzó en junio de 2016, con alrededor de 40 personas, y terminó en marzo de 2017, con alrededor de 10 personas, las cuales presentaron diversas canciones en mixteco, dentro del marco de la semana cultural mixteca efectuada en abril del 2017. Llama la atención la cantidad de personas que terminaron el curso, ya que hubo una disminución considerable, así pues, uno de los factores que podría aventurarme a enunciar podría ser el nivel de conocimiento de mixteco de los interesados y los dos diferentes objetivos del curso: enseñar la lengua a los más jóvenes y enseñar a escribir a los que ya saben hablarla.²⁵ Estos factores fueron tomados en consideración para idear la segunda etapa, que comenzó en febrero del 2018 y que terminará en septiembre 2018, en donde, considerando los resultados anteriores, ahora contaban con dos maestros para abrir dos grupos: los que ya supieran hablarlo y quisieran aprender a escribirlo y los que quisieran aprender a hablar desde cero.

La intención de las líneas anteriores es únicamente describir el proceso de formación de los talleres de mixteco, desde cómo se gestó la idea hasta propiamente la implementación de esta en la comunidad mediante los testimonios de los personajes principales en este proyecto: los fundadores de Ñani Migrante en Staten Island, el coordinador del proyecto en San Jerónimo y el profesor encargado de impartir las clases. En el apartado correspondiente al análisis se presentarán y discutirán los hallazgos respecto a las actitudes hacia el mixteco tanto de los asistentes al taller, como de los miembros de la Ñani Migrante.

²⁵ Abordar los resultados de la combinación de estos dos objetivos con relación a los dos tipos de grupos y metodologías en la enseñanza de la lengua, no es el tema principal de esta tesis. Sin embargo, es importante hacerlos notar, ya que muestran diferentes intenciones, sobre todo en el papel que juega la escritura para el estatus de la lengua en la comunidad. Este tema se abordará con mayor detalle en el análisis de la presente investigación.

2.7 Sobre el territorio en la comunidad transnacional

El territorio dentro del contexto de las comunidades transnacionales es un referente histórico importante para comprender sus fenómenos culturales, políticos y sociales. Así pues, Castro (2005), citando a Hiernaux,²⁶ comenta: “El migrante no sólo lleva objeto y afecto, sino también espacio. El espacio o el territorio que asignamos como importante lo lleva en sus objetos materiales, en su memoria. Los espacios sí viajan a tal punto que podemos encontrar una gran variedad de plurilugares de los cuales nutre desde sus experiencias más sensibles hasta sus expresiones más políticas” (Castro, 2005: 189). En este sentido, el territorio tiene a la vez una importancia material y una simbólica, como lugar donde se encuentra la familia, a donde se puede volver, donde han construido un patrimonio y como productor de significados culturales.

Para abordar este tema, se procederá, como en las secciones anteriores, a presentar el territorio de origen para después describir su papel en la comunidad transnacional.

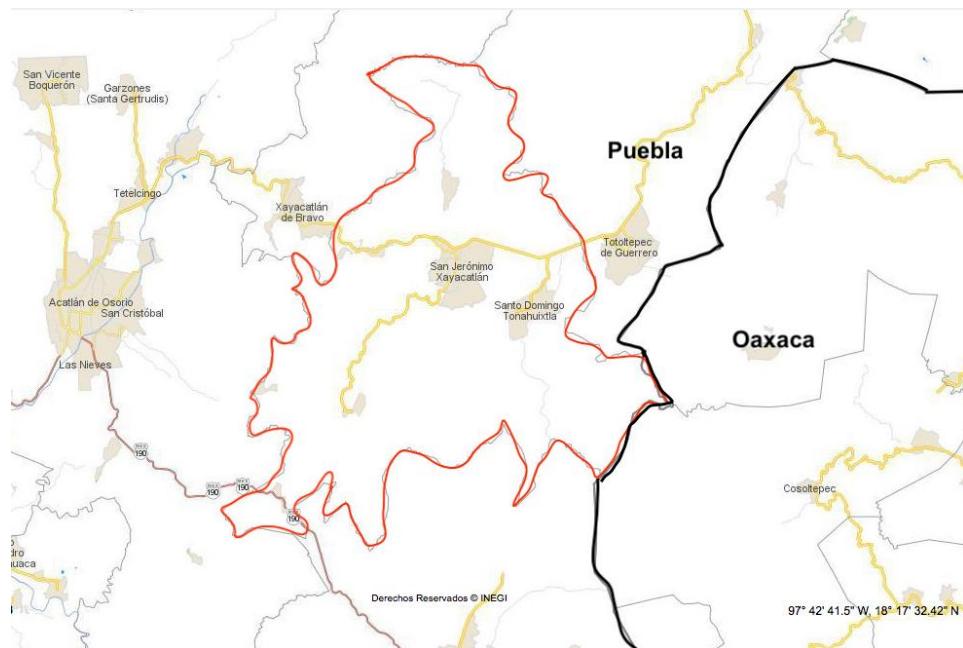
2.7.1 San Jerónimo Xayacatlán

San Jerónimo Xayacatlán es un municipio con una superficie de 142.48 km cuadrados que se encuentra en la mixteca poblana, al sur de Puebla. Colinda al norte con los municipios de Santa Inés Ahuatempán, Tepexi de Rodríguez, y Coyotepec, al sur con el municipio de Petlalcingo, al oeste colinda con el municipio de Totoltepec de Guerrero y al poniente con los municipios de Xayacatlán de Bravo y Acatlán de Osorio (SEDESOL, 2015). Este municipio se constituye por 20 localidades, contando la cabecera municipal: Barranca Salada, Cañada Estaca, Cañada San Miguel, Cerro del Caballo, El Carrizal, El Cuajilote, El Limón, El Mosco, El Valiente, Gabino Barreda, La Cruz, La Huertilla, San Jerónimo Xayacatlán, Barrio San Pedro, Santo Domingo Tonahuixtla, Sección Cañada Sandía, Segunda Sección de San Jerónimo Xayacatlán, Yeguas, San Pedro (Barranca Carrizalillo) (SEDESOL, 2015).

El paisaje de esta región es semidesértico, por ello, el clima es cálido, con una breve temporada de lluvias que comienzan en el mes de junio. Dentro de su vegetación, abundan las

²⁶ Castro (2005) apunta que esta parte corresponde a las aportaciones de Daniel Hiernaux en el marco del Seminario de Exclusión y Ciudadanía Transnacional, que se desarrolla en la UAM-I, durante el seminario realizado en enero de 2004.

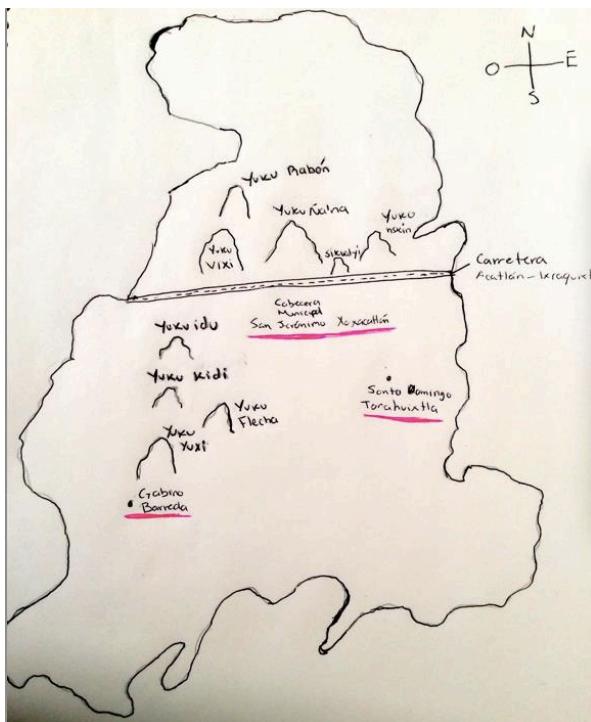
cactáceas, sobre todo pitayos, órganos, gigantón, nopal de monte y biznagas; por otro lado, encontramos diversos matorrales, como rompe botas y uña de gato, y árboles de tamaño mediano como los mezquites, guajes, cazahuates, pirul, tehuixtle, huizache, zapote, anona, naranja, cacalozuchitl, rayado, pochote, quelite santo, chupandía y palo blanco, entre otros. Entre los animales silvestres más importantes de la región se cuentan las liebres de monte, diferentes tipos de aves, como el tachi, la paloma, los cardenales, así como serpientes tales como el coralillo, otros insectos como la cigarra o chiquilichi y las avispas, son importantes porque constituyen parte de la gastronomía de la región.



Mapa 3. Municipio de San Jerónimo Xayacatlán Puebla. Fuente: INEGI, 2015
2015

Para Bartolomé (1997), la tierra es entendida no sólo como medio de producción, sino principalmente como ámbito de vida, en este sentido el territorio es una construcción cultural. Así pues, el territorio es el resultado de la articulación entre población y espacio, ya que ofrece el marco propicio para las relaciones productivas y simbólicas de una sociedad. En este espacio, confluyen diferentes elementos, como cerros, lugares de culto, espacios de reunión, elementos particulares como las campanas, todos ellos están cargados de significaciones afectivamente valoradas (Bartolomé, 1997).

Siguiendo esta concepción de territorio, se observan elementos particulares que delimitan el espacio en que se enmarca la comunidad. Cada uno de los cerros que rodean San Jerónimo Xayacatlán tienen nombre; al norte se encuentran el Yuku Vixi²⁷ (cerro labor) y Yuku Rabón, así como Yuku Ña'na (cerro máscara) y el Yuku Sikuatyi, ubicado enfrente del cerro de la máscara; al suroeste encontramos el Yuku Yuxi (cerro de las piedras de los antepasados); al oeste está el Yuku Idu (cerro caballo) y en medio de esta el Yuku Kidi (cerro del jarro), también en ese rumbo se ubica el río Tizaac que viene de la vertiente occidental de la sierra de Zapotitlán, Oaxaca; por último, al este se encuentran el cerro Pulque y también dos barrancas donde corre agua cuando llueve conocidas como Amate chico y Amate grande.



Mapa 4. Principales cerros de San Jerónimo Xayacatlán, elaborado con la ayuda de pobladores del lugar

Los habitantes de San Jerónimo reconocen dos secciones en las cuales se divide el municipio: la sección I, que tiene como límite la iglesia denominada Templo del Señor de la Clemencia, se extiende hacia el poniente. Esta sección comprende los poblados de Cañada Estaca,

²⁷ La traducción de este nombre cambia en español, ya que Yuku Vixi en realidad significa “cerro frío” llamado así porque hace frío y se dice que, en época de lluvia, retumba porque está lleno de agua.

Barranca Salada, Cañada San Miguel y El Carrizal, a los cuales los pobladores mismos dan estatus de comunidad; por otro lado, la sección II toma como límite el Palacio Municipal y se extiende hacia el oriente, comprende los poblados de La Huertilla, Sector Mosco y Sector Llano, a esta se les conoce como rancherías. Por último, hay dos juntas auxiliares;²⁸ Gabino Barreda y Santo Domingo Tonahuixtla.

Los puntos más importantes mencionados como centros de reunión, también son los que aparecen en el mapa de la cabecera municipal facilitado por las autoridades municipales (Mapa 5). El templo del Señor de la Clemencia es un punto de reunión para el culto católico sobre todo en la feria celebrada el cuarto viernes de cuaresma; la explanada cívica junto con la cancha es el punto de reunión para los eventos sociales, tales como los festivales culturales, la comida comunitaria después de hacer las faenas requeridas para limpiar los caminos antes de la feria del Señor de la Clemencia, mientras que la presidencia es el punto principal para la gestión administrativa; por último, también se encuentra el mercado, donde los domingos, días de plaza, se reúnen los habitantes de otras comunidades pertenecientes a San Jerónimo para hacer intercambios comerciales.



Mapa 5. Mapa de la cabecera municipal, proporcionado por las autoridades municipales

²⁸ Las juntas auxiliares se conciben como organismos de la administración pública municipal descentralizada.

En materia de administración política, San Jerónimo Xayacatlán se compone de 2 juntas auxiliares: Tonahuixtla y Gabino Barreda; tres secciones: Primera, Segunda, Tercera o barrio de San Pedro; siete comunidades: La Huertilla, Cañada San Miguel, El Carrizal, Barranca Salada, Cañada Estaca, Colonia la Cruz, Cañada Sandía, Cuajilote; y dos Colonias: El Progreso y El Mosco.

La función de las juntas auxiliares es ayudar al ayuntamiento de San Jerónimo Xayacatlán a desempeñar diversas funciones, como la gestión de los apoyos, bajo la vigilancia y dirección del municipio. Las juntas auxiliares cuentan con sus propios presidentes elegidos mediante votación por los pobladores de tales juntas. Su sistema de organización política se compone de una combinación regida por presidentes municipales, así como del trabajo comunitario.

Algunas actividades económicas en la entidad comprenden el trabajo de la tierra con siembra de maíz, cebolla, calabacita, frijol, tomate y jitomate, que son principalmente para uso personal y para venta local, así como con la comercialización de la pitaya, xoconostle, mango anona, zapote negro; el pastoreo de ganado bovino y caprino, así como la tenencia de aves domésticas como gallos, gallinas y guajolotes; en algunas comunidades como Gabino Barreda, Barrio San Pedro y Barranca Salada se tejen y comercializan localmente los sombreros tejidos de palma, una de las artesanías más emblemáticas de la región. Otras actividades económicas son el manejo de taxis de sitio dentro del municipio o hacia municipios vecinos, tiendas de abarrotes, de herramientas o de otros productos y venta de frutas y verduras. Las remesas económicas provenientes de los migrantes en Estados Unidos son una fuente de ingresos para muchas personas mayores, cuyos hijos mandan dinero, no sólo para sus padres, sino también para la celebración de las diferentes festividades del lugar.

2.7.2 Aspecto histórico de San Jerónimo Xayacatlán

Para Bartolomé “la perspectiva histórica contemporánea suele configurarse tanto por mitos y leyendas como por hechos seleccionados por su importancia para la vida colectiva” (Bartolomé, 1997: 90), así pues, mediante conversaciones con diferentes personas de la comunidad y ayudada por algunos documentos del palacio municipal, se confirma esta configuración de la perspectiva histórica contemporánea.

Uno de los cerros más emblemáticos de San Jerónimo Xayacatlán es el Yuku Ña'na (Cerro de la máscara), nombrado así porque, según cuentan sus pobladores, en tiempo de lluvia, cuando los cerros reverdecen, se puede observar en esta la silueta de una cara formada por los árboles y arbustos presentes en el lugar. Se cuenta que el primer asentamiento fue justamente en la cima del cerro Yuku Ña'na y posteriormente se formó el ñuu yatni sa'a yuku ña'na (pueblo cerca del pie del cerro de la máscara):

En el Yuku Ña'na hay ollas, vivían nuestros antepasados ahí, yo cuando de pastor subía ahí de chamaco y sí las vi pedacitos de platos y ollas, ya luego los antiguos se bajaron yo creo para acá.

F. G., Masc., 78 años

Según el inventario del Archivo Municipal de San Jerónimo, Xayacatlán (ABABI de México, A. C., 2007), en 1607, el virrey Don Luis de Velasco dota de tierras al pueblo de San Jerónimo y posteriormente son ratificadas mediante la real cédula expedida por el Rey Felipe V en 1703, pues entre las actas del pueblo que se tienen conocimiento, se encuentra una de posesión fechada el 10 de septiembre de 1703, donde se hace mención a una iglesia: "... y reunidos a toque de campana a todos sus vecinos en el atrio en que cae la iglesia de este pueblo...", así como: "... y tomando por centro o punto de partida el atrio de dicha iglesia en la cruz de piedra que a su efecto edificamos". Aunque no hay elementos suficientes para asegurar que la iglesia que se menciona en esta acta de posesión sea la misma del pueblo conocida popularmente como "la catedral mixteca", lo cierto es que para 1703 ya existía algún tipo de edificación que fungía como centro de culto católico, además se tiene registro en los archivos que las primeras actas de bautismo datan de 1743. La iglesia es un símbolo de mucho orgullo para los pobladores de San Jerónimo:

La iglesia del santísimo Señor de la Clemencia es conocida por aquí como 'Catedral mixteca', porque si se fija en las otras iglesias de Toto, de Xaya, ninguna tiene una torre tan grande, ni la cúpula tampoco [...] yo sí creo que es un símbolo de nuestro pueblo.

J.L. Masc. 34 años

Otro dato del que se tiene noticia es que para 1830, se coloca en el altar mayor del templo parroquial la imagen de Jesús Crucificado “El señor de la Clemencia”, cuya importancia en el pueblo queda testificada por las festividades conmemoradas el cuarto viernes de cuaresma. Se cuenta que a la llegada de esta imagen a San Jerónimo Xayacatlán llovió tan copiosamente que el río Tizaac, que antes era una barranca, creció desmesuradamente limpiando las márgenes del río, lo que favoreció el inicio de los terrenos de cultivo que existen en la actualidad:

Cuando el Señor de la Clemencia llegó empezó a llover mucho mucho y salió la arena
y se formó el río.

F.G. Fem., 25 años

Considero importante señalar que los testimonios sobre la llegada del Señor de la Clemencia, así como el de la importancia de la iglesia, fueron hechos por personas jóvenes que mantienen en su memoria los referentes simbólicos y míticos del pueblo.

Para 1835, las autoridades y vecinos de San Jerónimo deciden comprar unas tierras a la cacique doña Petra Aja y Villagómez por 13,200 pesos, deuda que se pagaría en moneda de cobre y plata, por lo que los vecinos tazarían con dinero y ganado para el pago de dichas tierras. En 1838, se tiene noticia de que el señor Don Manuel María Díaz de Guzmán donó el dinero suficiente para concluir la construcción el templo parroquial de tres naves; en 1846, se fueron agregando otros elementos como la torre parroquial y las campanas mayor y auxiliar.

Existe un *Catecismo en idioma mixteco según se habla en los curatos de la mixteca baja, que pertenecen al obispado de Puebla* del año 1837, en el cual aparece mencionado Totoltepeq (*sic*) como parte de la Vicaría foránea de Acatlán; sin embargo, en 1864 el Obispo de Puebla, Carlos María Colina y Rubio, decretó que la Cabecera Parroquial se cambiaría de Santa María Totoltepec, municipio vecino, a San Jerónimo Xayacatlán. El municipio fue creado, según decreto constitucional, el 18 de septiembre de 1861 y perteneció desde esa fecha al distrito de Acatlán.

Posteriormente, ya con estatus de municipio, se comenzó la construcción de la casa municipal entre los años de 1901 a 1923, mientras que las obras del parque y kiosco van de 1926 a 1928. El primer presidente municipal del que se tiene registro data de 1930 y es el C. Wostano Pérez. Actualmente San Jerónimo Xayacatlán es conocido en mixteco como Ñuu sa’nu (pueblo

viejo), esto debido que, a inicios del siglo XX, hubo una separación con el ahora municipio Xayacatlán de Bravo, conocido en mixteco como Ñuu saa (pueblo nuevo).



Imagen 12. Ícono oficial de San Jerónimo Xayacatlán, ubicado en la biblioteca

2.7.3 Gastronomía

La comida es uno de los elementos que están más cargados de afectividad para las comunidades migrantes y alrededor del cual gira la organización de las comunidades migrantes. Si alguien se encuentra fuera del territorio comienza a buscar lugares donde vendan la materia prima de los principales alimentos o, en el mejor de los casos, la comida preparada. Así pues, cuando uno se encuentra en otro país, puede encontrar bajo una denominación genérica de “comida mexicana” algunos platillos conocidos que lo acercan un poco al lugar de origen. Sin embargo, cuando comienza a localizarse más la gastronomía y se navega en las tiendas mexicanas, encontramos productos cada vez más cercanos a para preparar la comida regional, en el caso de la comida mixteca, serían guajes, huamúchiles, yerba santa, hoja de aguacate entre otras especies. Sin embargo, los elementos más representativos de la mixteca, como insectos comestibles, los frijoles martajados, entre otros productos, sólo pueden llegar a territorio extranjero a través de las redes de migrantes.

Incluyo un breve apartado sobre la gastronomía dentro del tema del territorio, porque considero que la comida es una parte relevante de la identificación de una cultura o región. Para la

región mixteca del sur de Puebla, el chivo constituye uno de los elementos gastronómicos esenciales pues es la comida tradicional en las principales festividades religiosas, como las celebraciones de los santos, el día de muertos y las bodas. El chivo se prepara tradicionalmente como un caldo de jitomate y chile guajillo llamado “mole de chivo”. Hay dos tipos de este mole, el primero se llama mole de sangre y se prepara con las menudencias del chivo y el caldo se mezcla con sangre, esta es el que se sirve en casa; para los invitados está el mole de chivo, pero con carne maciza. Este platillo tampoco debe faltar en el altar de día de muertos. Algunas veces el mole de chivo de carne maciza se puede hacer con guaje, a este platillo se le conoce como guaxmole.

Otros platillos importantes son las enfrijoladas con hoja de aguacate, el frijol negro martajado con cilantro y tempesquisles. En semana santa se consume el mole de camarón que se acompaña con una torta de camarón y tempesquisles. Otro tipo de alimentos son el quelite santo, el pochote, la flor del cactus gigantón, también se consumen algunos animales pequeños como la larva de avispa, con la que se hace la muy conocida salsa de panal, los chiquilichis que son las chicharras, así como las cuetlas que son unos gusanos grandes y negros que se comen asados. En la región también se comen los chapulines, las chicatanas y las chinches del maguey.

Entre las frutas que se dan en la mixteca poblana encontramos el mango, las ciruelas de hueso grande con las que se hace una salsa, el zapote negro y sobre todo los frutos de las cactáceas, como la pitaya, el xoconostle, las jiotillas, garambullo, entre otros.

La gastronomía es uno de los elementos que fluye en los circuitos migratorios. Llevados por los familiares de los migrantes, algunos alimentos pasan de la comunidad de origen a la de llegada, para suscitar reencuentros gastronómicos:

Cuando fui a visitar a mi hijo, yo llevé las hojas de aguacate para hacer las enfrijoladas, el frijol quebrado para hacerlo martajado, la hierba santa para hacer el frijol con pepita que nosotros hacemos. Ellos recuerdan todo, cómo hacía yo los frijolitos quebrados con su cilantro, es muy bonito el reencuentro.

Z. M., fem., 59 años

La comida es sin duda uno de los elementos que más cohesionan la convivencia en el territorio estadounidense, una vez que los productos llegan a Staten Island, a través de las redes de migrantes, se organiza una comida comunitaria en el Centro Ñani Migrante donde conviven las

familias reunidas. Por medio de estas comidas, se crea un espacio de convivencia dentro de un micromundo mixteco creado en Estados Unidos, donde el mixteco se escucha en las mesas junto con el español y el inglés.

2.7.4 Relación entre el territorio de origen y la comunidad residente en Staten Island

Dentro de la construcción de una comunidad transnacional, es importante mantener la continuidad de la comunidad de origen, ya que este lugar se presenta como un paisaje que mantiene memorias de la niñez y adolescencia, así como un sentido de historia común e identidad regional (Goldring, 1997). Para ejemplificar lo anterior, se presenta un testimonio, donde a partir de una piedra de río, se desata una serie de sentimientos y recuerdos respecto al lugar de origen:

Ya cuando estás mucho tiempo fuera de tu comunidad y el día que regreses creo que, ahora creo que aprecio todo lo que puedo ver en una fotografía. Si mi hijo va al pueblo y me dice fui al río, de hecho, en una ocasión, la primera vez que fue mi hijo, me trajo una piedra del río y te quedas pensando que a veces estás allá y tú no la aprecias, la ves como una simple piedra y la tienes acá y dices ¡wow! esta piedra es de allá del río de donde vine, me acuerdo que jugaba en el agua del río e íbamos a buscar piedra porque no había más juguetes, entonces pienso que el tiempo me ha enseñado a valorar.

G.C., comunicación telefónica, 2018

Para Velasco (1998), es importante distinguir entre el concepto y el término de territorio, ya que esto puede ser útil para entender las dimensiones y los niveles que conlleva la idea de territorialidad en el proceso transnacional: “como término, el territorio remite a cualquier extensión de la superficie terrestre habitada por grupos humanos y delimitada en diferentes escalas: local, municipal, regional, nacional o supranacional y como concepto es siempre un espacio valorizado sea instrumentalmente, sea culturalmente” (Velasco, 1998: 114).

Esta distinción me parece útil en términos analíticos, sobre todo bajo la determinación de concepto como espacio valorizado culturalmente porque es justamente de donde emanan los símbolos de cohesión tanto entre los migrantes, como en los habitantes del territorio. Por otro lado, territorio como término también puede referirse al territorio ocupado actualmente por los

migrantes en las comunidades de llegada. Considero que estos territorios también pueden observarse en los hogares, en los puntos de reunión de Ñani Migrante, en los espacios donde realizan el carnaval, etc., lugares donde el mixteco, el español y el inglés convergen de diferente manera. En los hogares, el español como lengua de comunicación entre los padres y algunos hijos, en los espacios que se realiza el carnaval, el mixteco con uso simbólico en los saludos y presentaciones, y el inglés como lengua que poco a poco va entrando en casa y es usada en la comunicación por los hijos, así como la lengua que ostenta el papel herramienta para el trabajo.

Por otro lado, Velasco sugiere que las asociaciones transnacionales han ido creando novedosas formas de lucha en ambos lados de la frontera, ya que “constituyen no sólo un mecanismo de rearticulación de la experiencia de viejos y nuevos territorios, sino también son la voz de estas comunidades en el sentido de que en su conjunto explicitan el proyecto cultural que sobre territorios locales discontinuos va construyéndose paulatinamente” (Velasco, 1998: 126).

Así pues, en el caso de Ñani Migrante, como comunidad y asociación transnacional, el territorio juega un papel importante tanto como concepto: valorado culturalmente, así como término: el lugar hacia dónde regresar. Así mismo, Ñani Migrante propone un proyecto cultural, en tanto que crea un escenario para afianzar la relación que tienen con la lengua y el carnaval, y se constituye como un agente político porque se posiciona frente al recrudecimiento de las leyes migratorias por parte de Trump a partir de su triunfo en 2016, como un medio de reunificación familiar, desafiando su política migratoria que se ha caracterizado por una separación de las familias migrantes.

A partir del triunfo de Trump, el alcalde de la ciudad de Nueva York, Bill de Blasio, tomó una postura en contra de las acciones de la administración de Trump, ya que las consideraba ilegales y de franca decadencia moral, por lo que presentó a la ciudad de Nueva York como una ciudad santuario de acogida para los migrantes, ya que, en sus palabras “We have proven, time and again, that welcoming immigrants has helped make this the safest big city in the country. Any attempt to jeopardize the trust between our local law enforcement and immigrant New Yorkers will fail”.²⁹

²⁹ “Hemos comprobado, una y otra vez, que la acogida de inmigrantes ha ayudado a que esta ciudad sea la más segura del país. Cualquier intento de poner en riesgo la confianza entre nuestros agentes locales de la ley y los neoyorquinos inmigrantes fracasará”. Palabras de Bill de Blasio, tomado de “Six states and New York City sue Trump administration for withholding ‘sanctuary city’ funds” <http://thehill.com/homenews/administration/397781-six-states-and-new-york-sue-trump-administration-for-withholding>

Aun así, el temor de enfrentar una deportación sigue latente, según se puede observar en el siguiente testimonio:

Ahorita con las políticas que existen es un poco incierto porque puede que te deporten en cualquier momento, pero si eso pasara, creo que no tengo miedo de regresar a mi comunidad, no me lamentaría: ‘oh, ¿por qué regresé?’, tal vez por lo económico, pero creo que si llegara a regresar de esa manera, creo que el estar cerca de la familia eso es algo que uno aprende a valorar, el tiempo es muy sabio y te enseña a valorar las cosas.

G.C., comunicación telefónica, 2018

Así pues, el temor latente de la deportación hace reflexionar entorno al territorio como un lugar físico a donde regresar, aunque el factor económico sigue siendo el tema de mayor preocupación para los migrantes, según el testimonio anterior; sin embargo, cuando se observan otros casos de migrantes de retorno las ideas van cambiando un poco:

El día que yo regrese no buscaría pretextos para volver a dejarla, porque de alguna u otra manera sí se puede sobrevivir, me lo han comprobado mis hermanas, una es maestra de primaria, ella ya había terminado su carrera, pero se vino para acá y estuvo como 8 años y regresó y comenzó a trabajar y la otra había estudiado para secretaria, ahora creo que eso ya no se usa, pero aun así ella ha logrado sobrevivir porque tiene pollos, tiene puercos y tiene diferentes frutas y me dice, aquí la ventaja es que no te vas a matar trabajando para pagar una renta o para pagar esto o lo otro, porque lo que tienes es tuyo, pero mis hijos es lo que me da miedo, me gustaría estar aquí ver que ya son grandes y que sigan estudiando, pero sí me gustaría regresar a mi comunidad y el día que regrese no pienso volver a salir.

G.C., comunicación telefónica, 2018

Así pues, en las comunidades transnacionales los territorios se rearticulan mediante las experiencias que han tenido lugar en ambos lados de la frontera y se van resignificando según las relaciones que se vayan generando; así pues, San Jerónimo Xayacatlán se ve como un espacio revalorizado culturalmente que representa siempre un lugar de llegada; mientras que Staten Island,

es para los padres tanto de los migrantes, como para los migrantes mismos en relación a sus hijos, un territorio donde sus hijos se están desarrollando.

Para recapitular, propongo un diagrama (Figura 3), retomado de Pérez-Báez (2009) quien ilustra la interacción entre San Lucas Quiaviní y la comunidad migrante para crear una comunidad transnacional. Para esta investigación el diagrama presentado conserva las líneas relacionales que conforman los círculos y su interacción; sin embargo, ha sido adaptado a la comunidad transnacional mixteca donde se presentan los elementos principales que cohesionan a la comunidad transnacional de San Jerónimo Xayacatlán-Staten Island.

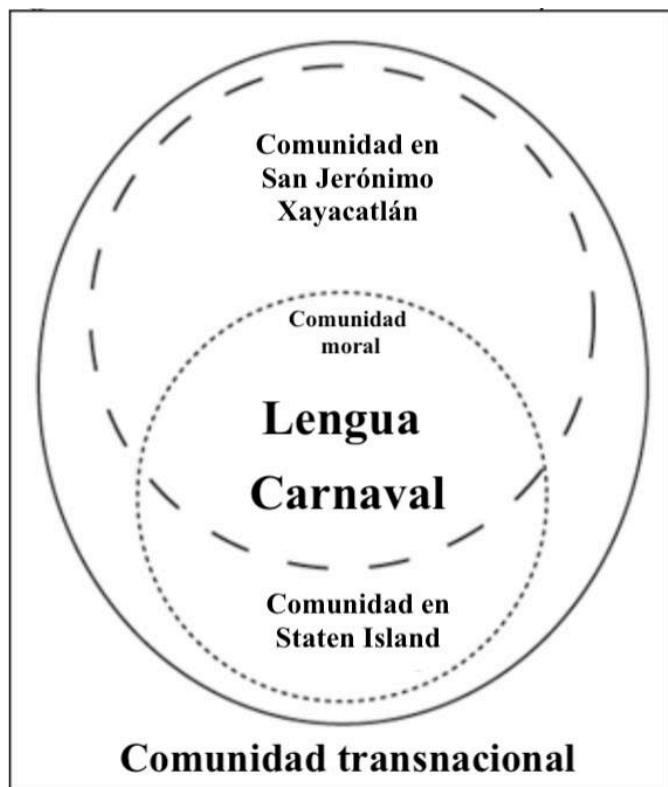


Figura 3. La comunidad transnacional. Adaptación del diagrama propuesto por Pérez-Báez (2009)

Según se puede observar en el diagrama, considero que la comunidad transnacional mixteca está conformada por la comunidad organizada de San Jerónimo Xayacatlán y de Staten Island, que a su vez constituyen una comunidad moral por el sentido de pertenencia y por compartir símbolos tales como el carnaval y la lengua, distinguiéndolos de manera significativa de miembros de otros grupos étnicos presentes en Nueva York. De entre todos los elementos distintivos, coloqué la lengua y el carnaval, dado que la lengua es el tema central de la presente investigación y el carnaval fue el primer elemento con el que empezó la cohesión del grupo, según lo reportado

anteriormente. De esta manera, la lengua y el carnaval son los mecanismos de identificación de la comunidad moral, que a su vez conforman la comunidad transnacional, dado que enlazan a los individuos con la pertenencia a la cultura mixteca, tanto en el territorio mexicano, como en el territorio estadounidense.

Capítulo 3. Metodología

Este capítulo inicia con la descripción de las etapas del trabajo de campo, para proseguir con las características de la muestra y el enfoque de la presente investigación, se continúa con la descripción de los instrumentos utilizados para el levantamiento de datos y se finaliza con la descripción de la estructura de la entrevista utilizada.

3.1 Acercamiento a la comunidad: el trabajo de campo

La primera aproximación formal a la comunidad, dentro del marco de esta investigación, fue con la intención de conocer su contexto, poniendo especial atención en el mixteco dentro de los límites geográficos de San Jerónimo Xayacatlán, en sus diversas dimensiones, tales como el uso cotidiano, su representación simbólica en la comunidad, el estatus que podría ostentar, la percepción de los habitantes en cuanto a su presencia en la comunidad, entre otras cosas.

Durante este acercamiento inicial, se adoptó un enfoque cuantitativo por lo que se seleccionó una muestra representativa de la comunidad (300 personas correspondiente con la población total de la comunidad, según la fórmula consignada por Santos (2014) en estudios de vitalidad lingüística del Gran Nayar), para tal propósito se usó una suerte de cuestionario ideado para ser recabado de manera oral, ya que uno escrito no respondía a la forma de interacción más común ni familiar entre la comunidad. Mientras se realizaban estas interacciones con un total de 70 personas de entre 20 y 90 años, surgieron diversos datos que ofrecían un panorama más enriquecedor en referencia a la lengua, pues la mención de un taller de mixteco auspiciado por los migrantes de San Jerónimo Xayacatlán en Staten Island era cada vez más recurrente.

Así mismo, de estas primeras interacciones se derivó cuantiosa información relacionada, por ejemplo, con el contexto de la comunidad, así como con los personajes claves que ostentaban cierto prestigio en cuanto al tema del mixteco, a los que posteriormente entrevisté. Estos datos preliminares me ayudaron a tener una visión más integral, ya que cada uno de mis interlocutores provenían de diversos ámbitos dentro de la misma comunidad y en las interacciones con ellos encontraba posturas diversas, ya sea por razón de su género, edad, ocupación, nivel de instrucción educativa formal y, por su puesto, de su historia personal de vida.

En resumen, la mención recurrente de los talleres de mixteco, durante este primer contacto, fue una de las cosas que más llamó mi atención, ya que esta iniciativa era un esfuerzo ideado por la comunidad migrante de San Jerónimo Xayacatlán en Staten Island, en el marco de la organización transnacional Ñani Migrante, en cuyo nombre lleva la huella de dos elementos que los caracterizan: hermanos mixtecos que migran. A partir de este nuevo marco transnacional, se ideó una nueva estrategia para la presente investigación tomando en cuenta las características que el enfoque en una comunidad transnacional trae consigo.

El nuevo reto que se me presentaba era una comunidad con dos lugares distintos geográficamente que, sin embargo, mantenían un flujo constante de visitas de familiares de San Jerónimo Xayacatlán a Staten Island, dentro del cual se combinan diversos elementos de la comunidad de origen a la comunidad de llegada y viceversa; como la materia prima para la elaboración de artesanías, así como la lengua, lo que hace que estén culturalmente entrelazados, según se puede observar en el siguiente testimonio:

—¿Sus hijos hablan mixteco?

—El primero [de mis hijos] sí aprendió y sí yo digo que sí entiende, él sí me contestaba en mixteco, cuando le habla ahora que fui, él sí, él sí, además él tejió mucho el sombrero y le digo, ay hijo, le digo, si yo llevo mi palmita ahora que vuelva a ir, primero dios, ¿sí sabes? ¿tú recuerdas cómo comenzabas el sombrero?, ¿recuerdas cómo lo hacías? y sí, dice, tráigalo usted y va ver cómo sí puedo, ah, le digo, está bien. Eso es lo tengo que hacer cuando yo vuelva, ya llevar la palma bien rajadita y él lo va a hacer. Pero sí entiende y sí habla a pesar de muchos años.

J.M, Fem., 56 años.

En el fragmento anterior, se muestra la relación entre los productos concretos y simbólicos, cómo a partir de que se le preguntó a la interlocutora sobre la lengua que hablaban sus hijos en Staten Island, ella agregó además la información de una actividad cultural característica de la región de la mixteca poblana: la elaboración de sombreros de palma.

3.2 Características del grupo entrevistado y enfoque de la investigación

Al inicio del proyecto, se había contemplado analizar las actitudes lingüísticas en una muestra representativa de San Jerónimo Xayacatlán, desde un enfoque cuantitativo, por ello, se habían usado cuestionarios para levantar los datos correspondientes; sin embargo, al mencionarse cada vez más el nombre de Ñani Migrante y sus proyectos, el interés se fue volcando hacia las dinámicas de esta organización. Así pues, dada la naturaleza de esta comunidad transnacional relativamente joven, se observó que era necesario lograr un involucramiento más profundo para conocer los lazos familiares que mantenían, la historia de organización, el comienzo de las clases de mixteco, por ello, se optó por un enfoque cualitativo y utilizar la entrevista a profundidad para trabajar con un grupo de personas relacionadas por lazos familiares dentro de la comunidad transnacional, particularmente familiares de los fundadores de la organización, algunos viviendo en Staten Island y otros en San Jerónimo Xayacatlán, así como algunos asistentes al taller. El primer muestreo de los cuestionarios ofreció un panorama general de la percepción que tienen otros habitantes del municipio; sin embargo, los resultados presentados pertenecen a las entrevistas con el grupo unido por lazos familiares que conforma la comunidad transnacional.

Este grupo de entrevistados se compone de 15 personas en total, de las cuales cinco residen en Staten Island, dos hombres y tres mujeres, entre estos se encuentran miembros fundadores de Ñani Migrante, así como personas que no se nombran a sí mismas como parte de la organización, pero que participan en las festividades que se organizan, y 10 son residentes de San Jerónimo Xayacatlán, 3 hombres y 7 mujeres, entre los que se cuentan padres de los migrantes, maestros y asistentes al taller de mixteco.

En la siguiente tabla, se caracteriza de forma particular a cada uno de los entrevistado que conformaron la muestra, según datos sociodemográficos y mencionando también su papel en relación en la organización:

Entrevistado	Edad	Gen.	Ocupación	Escolaridad	Dominio de mixteco reportado	Experiencia migratoria	Posición en Ñani Migrante
San Jerónimo Xayacatlán							
1. M.R.	15	Masc.	Estudiante	Secundaria	Aprendiz nivel básico	No	Asistente al taller
2. J. E.	24	Fem.	Trabajadora	Preparatoria	No habla ni entiende	No	Integrante

3. B. E.	26	Fem.	Ama de casa	Prepara-toria	Aprendiz nivel básico	No	Asistente al taller
4. C.M.	36	Fem.	Trabajador a	Universida d	Aprendiz nivel básico	No	Coordinadora
5. E. A.	40	Fem.	Ama de casa	Prepara-toria	Aprendiz nivel básico	Sí, Más de 20 años viviendo en San Jerónimo	Coordinadora
6. J. V.	41	Masc .	Campesino	Secundaria	Entiende un poco	Sí (migrante de retorno). Dos años viviendo en Staten Island	Coordinador
7. G. G.	56	Fem.	Ama de casa	Primaria	Bilingüe mixteco-español	No	Integrante
8. Z.M.	59	Fem.	Ama de casa	Primaria	Bilingüe mixteco-español	No	Integrante
9. R. V.	62	Masc .	Jubilado	Normal superior	Bilingüe mixteco-español	No	Profesor de mixteco
10. J. G.	65	Fem.	Ama de casa	Primaria	Bilingüe mixteco-español	No	Integrante
Staten Island							
11. A.D.	39	Masc .	Trabajador	Prepara-toría	Conocimiento pasivo del mixteco	20 años viviendo en Staten Island	Fundador
12. G.B.	39	Fem.	Trabajador a	Prepara-toría	Conocimiento pasivo del mixteco	20 años viviendo en Staten Island	Fundadora
13. O.C.	41	Fem.	Trabajador a	Secundaria	No entiende ni habla mixteco	25 años viviendo en Staten Island	Participante del Carnaval
14. C.M.	41	Masc .	Trabajador	Secundaria	Conocimiento pasivo del mixteco	22 años Viviendo en Staten Island	Fundador
15. A.V.	45	Masc .	Trabajador	Secundaria	Conocimiento pasivo del mixteco	26 años viviendo años en Staten Island	Fundador

Tabla 14. Perfil sociodemográfico del grupo entrevistado

Se trató de tener un grupo que abarcara diferentes generaciones; sin embargo, sólo se pudo recopilar la entrevista con un joven de 15 años, ya que era el único de entre 10 y 20 años que asistía

al mixteco, dos personas más de 24 y 26 años respectivamente que eran hermanas con la diferencia de que la mayor sólo toma la clase de mixteco con sus hijos, todos menores de 10 años, mientras que la menor está más involucrada en las reuniones y otras actividades del grupo. Por otro lado, los coordinadores van de las edades de los 36 a los 41 años, mientras que el grueso de los entrevistados en San Jerónimo va de los 55 a 65 años, todos los cuales son bilingües mixteco-español.

Por otro lado, los entrevistados de Staten Island se encuentran entre los 35 y 45 años de edad, cuatro de ellos son fundadores de Ñani Migrante, mientras que una participa sólo en las actividades culturales que se organizan, sin participar activamente en las reuniones de la organización.

3.3 Instrumentos utilizados para el análisis de actitudes lingüísticas en el presente estudio

Como ya se mencionó anteriormente, en la primera etapa de esta investigación, se utilizó un cuestionario con preguntas abiertas y cerradas, donde se indagaba sobre la transmisión intergeneracional de la lengua, el uso del mixteco dentro la comunidad, los cambios en los ámbitos de uso de la lengua, las políticas públicas respecto al mixteco en la comunidad, la percepción de la proporción y de los grupos generacionales de los hablantes del mixteco en la comunidad, entre otros. El uso de este cuestionario permitió un primer acercamiento formal a la comunidad y fue útil para localizar actores claves, así como para delimitar puntualmente los objetivos de la presente investigación. Sin embargo, para el análisis de actitudes lingüísticas fueron utilizadas las entrevistas a profundidad hechas al grupo relacionado mediante lazos familiares dentro de la comunidad transnacional y a algunos de los asistentes de los talleres del mixteco.

Una vez acotado el tema a las actitudes lingüísticas de la comunidad transnacional, se procedió a hacer uso de las entrevistas a profundidad pues, basado en la experiencia anterior donde se utilizaron preguntas abiertas dentro de la modalidad de cuestionario, se consideró que estas proveen mayor libertad al entrevistado para ahondar en los temas que le son de mayor interés. Las entrevistas a los residentes en San Jerónimo Xayacatlán fueron realizadas personalmente, unas en casa del entrevistado y otros después de los talleres de mixteco o de las reuniones; para el caso de los residentes en Staten Island, las entrevistas se dieron mediante videollamada; las entrevistas

fueron conducidas en español y con breves intervenciones en mixteco por parte de algunos interlocutores, tienen una duración aproximada entre 40 y 60 minutos cada una.

Por otro lado, entender la configuración de la comunidad transnacional y las relaciones entre sus integrantes exigía la necesidad de una visión etnográfica que dilucidara aquellos elementos y relaciones que hacían posible el funcionamiento de dicha comunidad, para lograr esto se requirió de observaciones sistemáticas en la comunidad de origen mismas que se recabaron en un diario de campo; sin embargo, para el caso de la comunidad mixteca en Staten Island lamentablemente no se pudo hacer una observación *in situ*, sino que fue a través de los testimonios de los migrantes junto con los de sus padres en la comunidad que se abordó el contexto de la comunidad migrante.

Es importante tener en cuenta lo que Labov (1972) llamó la “paradoja del observador”, esto es en palabras del autor “descubrir cómo hablan las personas cuando no están siendo sistemáticamente observadas; incluso cuando solamente podemos obtener estos datos por medio de la observación sistemática” (Labov, 1972: 112). Esta paradoja se vuelve aún más patente durante la aplicación de la entrevista, pues se pregunta directamente al entrevistado y la figura del entrevistador puede afectar directamente la respuesta a una pregunta determinada.

Aunque se puede preparar un ambiente cómodo para la entrevista y fomentar una buena relación con el interlocutor, considero que la paradoja del observador seguirá presente por la naturaleza misma de la entrevista, por ello considero necesaria la observación participante, por ejemplo, en los talleres, y no participante, durante las reuniones del grupo en este estudio. Sin embargo, en el estudio específico de las actitudes lingüísticas se combina otro elemento crucial para tomarse en cuenta a la hora de la observación: la consistencia entre las actitudes reportadas y el comportamiento. Este tema se abordará más ampliamente en el apartado correspondiente al análisis.

3.4 Descripción de la estructura de la entrevista

Para abordar el tema de actitudes lingüísticas en una comunidad transnacional, utilicé dos formatos de entrevista: uno ideado para los residentes de San Jerónimo, Xayacatlán, y otro para los residentes en Staten Island. Ambos guiones contienen los mismos apartados temáticos: Datos personales y familiares, migración, comunidad, vida diaria y uso de mixteco, actitudes sobre la

lengua, e incluí un apartado extra en el formato de los residentes en San Jerónimo con preguntas destinadas a aquellos que toman el taller de mixteco.

Los ejes temáticos dentro de la entrevista fueron elegidos a partir de su relevancia y pertinencia dentro del marco de esta investigación. Después de los datos personales esenciales en cualquier entrevista, se prosiguió, en primer lugar, con el tema de migración. Dado que esta es el marco desde el que parte esta investigación, es importante conocer la historia de vida de los migrantes y su proceso de integración en las comunidades de llegada. Así mismo, durante la primera etapa, observé que muchos residentes de San Jerónimo tenían familiares que vivían fuera de la comunidad, así como también ellos mismos habían vivido en otros lugares, como la ciudad de Puebla, la Ciudad de México y Estados Unidos, por algún tiempo y luego volvieron. En este sentido, la migración se volvió un tema esencial que compete a ambos integrantes de la muestra.

En segundo lugar, el tema de la comunidad y los elementos de pertenencia a esta también fueron puntos clave de indagación para rastrear algunas de las bases culturales de la identidad (Bartolomé, 1997) en la respuesta que los interlocutores dieran al respecto.

Estos dos primeros apartados fueron organizados de esta manera para acercarse poco a poco al tema central, comenzar así desde un tema más amplio e ir acotando poco a poco hacia el tema de la lengua, me permitió crear en terreno un poco más empático antes de pasar de lleno al campo de la lengua.

El tercer apartado sobre la vida diaria enfocado en el uso del mixteco comienza a abrir el camino hacia el tema principal. En este eje se pregunta al interlocutor sobre las actividades en su día normal y la presencia del mixteco en ella, así como los espacios de uso. En el caso del guion para los que viven en Staten Island se preguntó sobre la lengua de uso en casa, si hablan mixteco con alguien de la comunidad o si conocen a alguien que hable mixteco, entre otras cosas.

Por último, se encuentra el tema de actitudes lingüísticas que contiene preguntas relacionadas con la permanencia o ausencia del mixteco en la comunidad, las diferencias entre expresar algunos conceptos o ideas en mixteco o español, la opinión sobre las clases de mixteco en la comunidad, así como el comienzo de esta, la posición del mixteco en la educación formal y en relación con los niños, entre otros. Como ya se mencionó, en la entrevista destinada a los residentes de San Jerónimo Xayacatlán, se incluyó un apartado, que sigue al bloque de actitudes lingüísticas para los que toman el taller de mixteco. En esta se incluyen preguntas respecto a las

clases, su contenido, el interés de tomar las clases, la importancia para ellos, entre otras cosas. En los apéndices A y B, se puede encontrar la muestra de cada uno de estos guiones de entrevista.

Las entrevistas en el pueblo se hicieron personalmente, ya sea que se visitara a los entrevistados en su casa, o después de las reuniones y de las clases de mixteco que se llevaban a cabo en el centro de Ñani Migrante. En todas las ocasiones, llevaba el guión de la entrevista y comenzaba presentándome y presentando las preguntas que abordaría durante la interacción; sin embargo, cada entrevista llevaba su propio ritmo y el orden de las preguntas variaba, según los temas que iban saliendo y a veces otras preguntas eran respondidas dentro de la misma respuesta de una pregunta, dependiendo del tema del que se tratara. Las entrevistas a los coordinadores y al maestro fueron más fluidas, pues ya me conocían desde hace tiempo y les parecía importante el tema del trabajo de investigación, ya que ellos se encargan, entre otras cosas, de gestionar las clases de mixteco. Las entrevistas con los más jóvenes no fueron tan extensas como con los coordinadores o el maestro, pues sus respuestas eran mucho más concretas y con ellos seguí, casi al pie de la letra, el orden del guion de preguntas. Por otro lado, con las señoras mayores de 50 años, la interacción fue un poco complicada en algunos temas. Noté mayor desenvolvimiento cuando se hablaba del reencuentro con sus hijos y las anécdotas que habían pasado cuando viajaron a Nueva York, pero algunas respuestas sobre las actitudes lingüísticas eran más escuetas; sin embargo, gracias al tiempo que pasaba en la comunidad y en algunas juntas, pude tener una mejor perspectiva de la situación.

Las entrevistas a los migrantes en Staten Island se hicieron a través de videollamadas y todas fueron muy fluidas y nutritivas, por ello, la dinámica fue más o menos parecida a la entrevista con los coordinadores, las respuestas eran largas y los temas iban saliendo poco a poco, a veces lanzaba una pregunta sólo para guiar la interacción hacia otro tema. Para este contexto, faltó la interacción real con la comunidad transnacional, pues, aunque un amigo tomaba videos del festival y podía ver un poco de la interacción, la observación estaba sesgada sólo al momento exacto del carnaval.

3.5 Tratamiento y sistematización de los datos

Una vez grabadas las entrevistas, se reflexionó sobre la necesidad de transcribir cada una de esta por completo, ya que justamente los datos tienden a ser voluminosos, para determinar esto, en

primer lugar, se procedió a escuchar detenidamente cada entrevista y a tomar notas sobre los temas que se tocaban. En segundo lugar, se decidió transcribir aquello que resaltara según los temas que se habían identificado previamente, aunque esto puede ahorrar un tiempo considerable, Hammersley y Atkinson (2007) mencionan que se corre el riesgo de pasar por alto material relevante, sobre todo porque lo que en un primer momento pudo haber sido juzgado como relevante puede cambiar a lo largo de la investigación y aquello que no se transcribió seguramente podría olvidarse.

Para evitar lo anterior, luego de dejar pasar algunos días, se volvió a escuchar las grabaciones poniendo especial atención en aquellos apartados que en un primer momento no se transcribieron para ver si la información contenida en ellos resultaba de alguna manera relevante en esta segunda vuelta. Esto efectivamente resultó en una segunda etapa, más corta, de transcripción de algunos fragmentos importantes que, entre otras cosas, contenía lo referente a la transmisión intergeneracional del mixteco, en México, y del español, en Estados Unidos, tema que aparecía recurrentemente cuando se hablaba sobre el mixteco, como lengua materna.

Una vez hechas las transcripciones en conjunto con algunas notas preliminares, se decidió trabajar con los datos de la manera en la que proponen Hammersley y Atkinson: “Theory is developed out of data analysis, and subsequent data collection is guided strategically by emergent theory. Grounded theorizing is a way of working with data (of any sort, including quantitative data) in order to generate and develop ideas” (Atkinson & Hammersley, 2007).³⁰ Esta decisión fue hecha basada bajo la idea de no intentar adecuar los datos recabados dentro de las categorías que pudieran haber sido creadas en la teoría para explicar fenómenos parecidos, pues cada investigación posee peculiaridades que son importantes para el entendimiento de los sucesos sociales.

En este sentido, los datos son materiales para pensarse en conjunto, por ello, se empieza observando si hay algún patrón interesante que pueda identificarse; si hay algún elemento que resalte porque tenga algún rasgo sorpresivo; cómo los datos se relacionan con lo que uno pudo haber esperado según la teoría previa o las intuiciones propias. Así mismo, es importante poner atención a las aparentes inconsistencias o contradicciones entre los puntos de vista de los diferentes

³⁰ “La teoría se desarrolla a partir del análisis de los datos y la subsecuente recolección es guiada estratégicamente por la teoría emergente. La teoría fundamentada es una forma de trabajar con los datos (de cualquier tipo, incluyendo datos cuantitativos) para generar y desarrollar ideas” (Atkinson & Hammersley, 2007).

grupos o individuos dentro de las actitudes o creencias expresadas por las personas, o entre esta y lo que hacen.

Teniendo en cuenta lo anterior, se procedió, en primer lugar, a agrupar los datos significativos para crear conceptos con propiedades específicas o con características reconocibles. En este punto, se comenzó clasificando los datos similares que surgían en cada una de las entrevistas, en temas con características comunes. Cada uno de estos temas, tenían múltiples dimensiones y categorías particulares a cada entrevistado, así que, en segundo lugar, se observaron las similitudes en las opiniones e ideas que aparecían dentro determinado tema para crear una etiqueta que comenzara a describir la actitud presentada.

Así pues, se procuró una interacción constante entre los datos, los conceptos teóricos y las ideas que surgían ya desde la experiencia en trabajo de campo, ya desde las reflexiones analíticas preliminares sobre los datos, así pues, esta no se abordan solamente desde un único marco teórico, sino que toma elementos de diversas teorías –ya señaladas en el respectivo apartado de la presente investigación– para dar luz al análisis que se presentará en el siguiente apartado.

Capítulo 4. Transmisión intergeneracional, membresía mixteca y actitudes lingüísticas

En este capítulo se presentará el análisis de tres temas en la comunidad transnacional. En primer lugar, la transmisión intergeneracional del mixteco, en San Jerónimo Xayacatlán, y del español, en Staten Island. En segundo lugar, se presentará el análisis sobre la membresía mixteca enfocado sobre todo a la pertenencia de comunidad de habla. Finalmente, el apartado más extenso está ocupado por el análisis de las actitudes lingüísticas, divididas en cinco temas, con sus respectivas etiquetas: preservación y vigencia del mixteco, diferentes lenguas para diferentes propósitos, opiniones sobre características del mixteco, importancia de la escritura, discriminación por hablar mixteco.

4.1 Transmisión intergeneracional

La transmisión intergeneracional de una lengua es uno de los elementos principales de diversos modelos teóricos de la vitalidad lingüística, como en el GIDS (Fishman, 1991) y en la propuesta del grupo de expertos de la UNESCO (Brezinger *et al.*, 2003) mencionadas anteriormente. A pesar de las decisiones lingüísticas que los padres puedan hacer respecto a sus hijos, para Fishman (1991) los factores sociales e institucionales son influencias importantes, ya que, si existen dominios de uso de la lengua, cada uno de estos constituirá una constelación de participantes, locación y tópicos que se asocian muy de cerca con una lengua en particular. Sin embargo, si los espacios de uso de una lengua dada van disminuyendo, los padres podrían decidir que dicha lengua es un recurso menos valioso para sus hijos que otra donde los dominios de uso sean mucho mayores, y de esta manera, la lengua comenzaría a perder usuarios.

Como mencioné anteriormente, a partir de la creación de la SEP, en 1921, las políticas lingüísticas castellanizadoras han tenido fuertes repercusiones en la vitalidad de algunas de las lenguas de México. En el caso de San Jerónimo Xayacatlán, los estragos se pueden observar en la situación actual del mixteco, pues si bien es uno de los municipios con mayor número de hablantes censados (INEGI, 2010), también se observa que la lengua de más uso en la vida pública es el español. Para llegar a esta situación, la escuela jugó un papel muy importante, pues se estableció como un dominio prestigioso para el español, por lo que el mixteco comenzó a competir por espacios de uso en San Jerónimo Xayacatlán, ya que, mediante el español, la escuela alentaba un

discurso sobre “progreso en español” económico y cultural, según podemos observar en el siguiente testimonio:

Cuando yo inicié como empleado, la orden puntual era: vayan a castellanizar a los pueblos indígenas. El objetivo era que terminaran hablando castellano. La destrucción la hicimos los maestros de educación indígena y la hicimos tan puntual que ya no podemos regresar a retomar el idioma indígena.

R.V. Comunicación personal, 2018

Así pues, la escuela se vuelve uno de los primeros lugares desde donde se pone en acción la política de la castellanización, así pues esta idea fue inculcada, ya sea parcial o totalmente, en las primeras generaciones que asistieron a la escuela y posteriormente replicada en sus hijos, según se puede observar en el siguiente testimonio:

Mis papás no me enseñaron mixteco porque me imagino también los papás quieren aparentemente mejor futuro para sus hijos para poder ir a la escuela, porque si uno no habla el español, no podía uno entrar a la escuela en esos tiempos y después cuando uno se tenía que ir a la ciudad, no nos cueste ese trabajo.

O. C., comunicación telefónica, 2018

En el fragmento anterior, se observa precisamente lo postulado por Fishman (1991) sobre los espacios uso y la decisión de los padres en transmitir su lengua según la disponibilidad de usarla, pues se menciona que, si no se hablaba español, no se podía entrar a la escuela en aquellos tiempos.

El caso de la introducción de la escuela a San Jerónimo Xayacatlán se presentó más bien como un ámbito nuevo donde se circunscribía el español, así pues, a partir de la figura de prestigio que la escuela representaba y la extensión de su ideología, los ámbitos de uso del mixteco comenzaron a disminuir. Sin embargo, este suceso no ocurrió de forma uniforme por diferentes razones, ya sea que algunos niños de las primeras generaciones dejaron de ir a la escuela, otros no asistieron o quizá asistieron y no cultivaron esa ideología del progreso en castellano, lo cual ha resultado en que algunas personas de esas generaciones hayan continuado con la transmisión de la lengua originaria a sus hijos, pero paulatinamente la escuela iba cobrando mayor importancia

dentro de la comunidad y la educación formal se convirtió en un dominio de uso únicamente para el español, el cual tuvo alcance hasta el seno familiar, donde se pedía a los padres que si querían que su hijo hablara bien español, debían dejar de usar el mixteco con ellos.

4.1.1 Transmisión del mixteco en San Jerónimo Xayacatlán

Existen muchos factores para que la transmisión de una lengua se haga de manera ininterrumpida. Como ya se mencionó en la primera parte de este apartado, la existencia de diversos dominios de uso y la valoración de esta por la comunidad, así como el prestigio de una lengua sobre otra son algunas condiciones importantes para asegurar la transmisión intergeneracional. En el contexto de San Jerónimo Xayacatlán, encontramos que la influencia de la escuela, en conjunto con las ideologías que sostenía respecto al español como lengua de progreso y, sobre todo, de unificación nacional, impactaron directamente en la decisión de los padres de la generación –en especial en la que vivió directamente el inicio de la experiencia castellanizadora de la escuela– sobre transmitir o no el mixteco a sus hijos. Dentro de este contexto, los abuelos tuvieron un papel muy importante en la transmisión parcial del mixteco hacia sus nietos, según se puede observar en la mayoría de los entrevistados que viven en Staten Island y que reportan entender algún porcentaje de mixteco.

La figura de los abuelos como agentes de transmisión de lenguas minorizadas es un elemento que ha influido en la vitalidad del mixteco en el caso de San Jerónimo Xayacatlán. Algunos de los factores que crearon las condiciones para que la convivencia entre nietos y abuelos se diera en mixteco son los siguientes:

- Abuelos monolingües es mixteco
- Migración temporal por trabajo de los padres a la ciudad de Puebla o a la Ciudad de México
- Abuelos criando nietos durante los primeros años de vida
- Convivencia regular entre abuelos y nietos

En las entrevistas a los migrantes en Staten Island que entienden mixteco y cuyas edades se encuentran entre los 35 y 41 años, se aprecia una constante del papel primordial que las abuelas han jugado en la transmisión del mixteco; en primer lugar, porque se ha observado que las abuelas eran monolingües en mixteco con más frecuencia que los abuelos, quienes hablaban también

español. Así pues, por un lado, se encuentra la figura de la escuela como nuevo ámbito prestigioso para el español que ha influido en la disminución del uso del mixteco, mientras que, por el otro, se observa la figura de la abuela que en contraposición sigue utilizando mixteco con los hijos de sus hijos que han decidido no hablarle en mixteco a sus descendencias, aun cuando quizá la abuela también considere más prestigioso el español respecto del mixteco.

Lo anterior queda ejemplificado en el siguiente testimonio de un entrevistado que migró a Staten Island antes de cumplir 20 años:

Era como parte de la comunicación allá ¿no? Con... y sobretodo mis abuelos y con mi abuela materna, con la que viví mi infancia, porque ella hablaba muy poquito español y entonces, pues era necesario comunicarme lo que sabía con ella en mixteco. Entonces mi abuela hablaba mixteco y con ella aprendí, viví con mi abuela hasta los 5 años, y después cuando viví con mis papás, los dos hablaban mixteco entre ellos, pero a mí siempre en español, después pues nada más pude entender mixteco y ya no podía hablarlo con la abuela.

A. V., comunicación personal, 2018

Así pues, se puede observar la relación que las tres generaciones mantenían con el mixteco; en primer lugar, la abuela cuidando en mixteco a su nieto; en segundo lugar, su hija y su yerno comunicándose en mixteco entre ellos; en tercer lugar, cuando su nieto vuelve a vivir con su hija que había regresado al pueblo después de trabajar algunos años en la Ciudad de México, la mamá hablando con su hijo solamente en español, mermando poco a poco el desarrollo de sus habilidades para comunicarse en mixteco con la abuela. Como consecuencia, el entrevistado reporta entender casi el 90% de una plática en mixteco, pero no poder participar activamente en ella.

Así como este caso, encontramos otros similares donde se repite el mismo patrón generacional respecto al uso del mixteco en la familia. Los papás entrevistados que son bilingües en español y mixteco tienen entre 55 y 65 años. La mayoría de esta generación no transmitió el mixteco a sus hijos; sin embargo, sus padres al convivir con los nietos empleaban el mixteco, por eso encontramos casos en que los migrantes entrevistados entienden mixteco. En el siguiente testimonio puede observarse este patrón:

Mis hijos no hablan mixteco, ese es el error, nosotros los papás, yo y mi esposo, ya nunca les hablamos, nuestro, cómo dicen que se llama, ahh la lengua mixteca, Bueno mis niños entienden no todo, pero sí entienden y sí hablaban cuando estaban más chiquitos porque mi mamá les hablaba siempre, pero cuando falleció, pues los niños les dejamos de hablar, nosotros los papás, la abuelita siempre les habló, por eso, ellos ya hasta estaban aprendiendo. Por eso yo escucho ahorita que dicen que la culpa, pues sí la tenemos nosotros los padres también porque ya no lo inculcamos.

Z.M., comunicación personal, 2018

En este testimonio se puede apreciar otro de los temas más recurrentes en las entrevistas con relación a la transmisión generacional del mixteco: la culpa o responsabilidad, ya sea de los padres que como en este caso, no transmitieron el mixteco a sus hijos, o de los hijos, por no aprenderlo, lo cual se ha visto reflejado en otras entrevistas.

Como ya se ha mencionado, la disminución de los dominios de uso de una lengua en conjunto con las políticas lingüísticas asociadas a lenguas con un estatus mayor contribuye directamente a la interrupción de la transmisión intergeneracional, esto queda ejemplificado en los testimonios anteriores. Así pues, si bien los padres decidieron y emprendieron acciones para no transmitir el mixteco, lo cierto es que detrás de esa decisión se encuentra todo un sistema que utilizó diversos agentes y discursos de cambio para combatir la diversidad lingüística en México. Por ello, me parece muy significativo que los entrevistados, ya sean padres o hijos, se atribuyan la culpa de la disminución del uso del mixteco, pues si bien la razón de esto radica en otros factores a nivel nacional, se intenta identificar un culpable inmediato y estos son los padres o hijos, que en realidad son quienes directamente sufrieron los estragos de esta política nacionalista castellanizadora. Buscar “culpables” de la pérdida de vitalidad de una lengua entre los miembros de las comunidades indígenas en realidad sería invisibilizar la responsabilidad de un Estado y su poder de acción dentro de las comunidades y sus elementos culturales.

Aunque en la región mixteca, la zona sur de Puebla es uno de los puntos con menor vitalidad lingüística respecto a otras variantes de la mixteca alta en Oaxaca o de la región de Guerrero, se puede observar un cambio respecto de la valoración del mixteco tanto en los jóvenes como en las personas mayores. Este cambio de actitud positiva puede deberse a diferentes factores, los cuales se presentarán más adelante con mayor detalle; sin embargo, dentro del contexto en que se realizó

esta investigación, la comunidad migrante sin duda influyó de manera positiva en este cambio de valoración hacia el mixteco.

Anteriormente ya se había intentado establecer talleres de mixteco por parte de la presidencia del municipio, yo misma fui a buscarlos cuando me enteré; sin embargo, se me informó que se habían cancelado al poco tiempo de ser anunciados por la poca afluencia de interesados. Tiempo después, me tuve conocimiento de la organización Ñani Migrante y su escuelita de mixteco que ya había terminado un ciclo y estaba preparando otro. ¿Cuál sería la diferencia entre una iniciativa y otra? ¿Por qué una comenzaba a tener éxito mientras que la otra pareció no haber tenido mucho impacto? Me pareció que la respuesta radicaba en los lazos afectivos y la resignificación de la cultura mixteca fuera de las fronteras nacionales, así pues, el interés de los migrantes radicados en Staten Island alcanzó el territorio de San Jerónimo Xayacatlán, articulando una propuesta que incluía un objetivo en común: la reunificación familiar. Esto creó un nuevo ámbito de uso y enseñanza del mixteco, pues la lengua era uno de los elementos culturales que se presentaban en los festivales culturales en Nueva York.

Aunque la escuela de mixteco se creó dentro la organización, las clases estaban abiertas a todo público, así pues, en el siguiente testimonio, un joven de 15 años cuenta los motivos por los que decidió asistir a los talleres de mixteco:

Mi abuelito nada más es el único que habla mixteco, a mí me interesó el mixteco porque hay cosas que mi abuelito platica, pero como no entiendo mixteco pues no puedo conversar con él. Mi mamá entiende, pero no habla. Con lo que aprendo, pues pienso platicar con mi abuelito si es que tengo oportunidad.

M.R. comunicación personal, 2018

Como se puede observar, la figura de los abuelos sigue siendo uno de los principales agentes relacionados con la preservación de la lengua. Quizá su madre no hable mixteco, pero su abuelo sí y de nuevo encontramos cómo la lengua gira entorno a esta figura. Esta actitud positiva de un joven de 15 años, es un ejemplo no sólo del cambio en la actitud hacia las lenguas indígenas, sino también el involucramiento activo en aprender mixteco, lo cual influye de manera favorable en la conservación de la lengua, pues si el joven logra su objetivo de platicar en mixteco con su abuelo,

y decide tener hijos después, probablemente pueda tomar una decisión importante sobre las lenguas que quisiera que estos aprendieran.

El que los jóvenes ahora nos interesemos por la lengua de nuestros abuelos puede generar un cambio radical en la erosión del mixteco o de otras lenguas minorizadas, si se emprende el aprendizaje de la lengua y la transmisión de alguna manera a nuestros hijos, si es que decidimos tenerlos. Algunos ejemplos de esto pueden encontrarse en las historias familiares de quienes crecieron con padres que hablan alguna lengua indígena pero que no les fue transmitida, ya que estos se vuelven promotores del uso de la lengua; en primera instancia, estudiándola y, en segundo lugar, enseñándola a sus hijos con ayuda de sus padres y abuelos.³¹

4.1.2 Transmisión del español en Staten Island

Enfocarse en una comunidad transnacional como la de esta investigación, presenta algunos aspectos particulares; en primer lugar, la presencia de tres lenguas que interactúan en mayor o menor medida con cada uno de los actores que pertenecen a la comunidad transnacional; en segundo lugar, el contexto en el cual estas lenguas interactúan y se desarrollan según las posibilidades y creencias de sus hablantes. Como se mencionó en el apartado anterior, la generación que migró a Nueva York comenzó ser criada en mixteco por sus abuelas que, en la mayoría de los casos, eran monolingües; sin embargo, por diversas razones, esta forma de transmisión se interrumpió cuando los padres, bilingües en español y mixteco, se hicieron cargo de la crianza de sus hijos, lo cual resultó en que esta generación hablara español y entendiera cierto porcentaje de mixteco.

Al migrar a Estados Unidos, los jóvenes se encuentran con un nuevo espacio que, si bien es multilingüístico, alienta el uso del inglés, lengua con diferente estatus al español, que era necesaria para encontrar trabajo y realizar diferentes actividades en la vida pública. Así pues, esta generación, con conocimiento pasivo del mixteco y con el español como lengua materna, se enfrentaba a un nuevo contexto que requería el aprendizaje de una nueva lengua. Estas circunstancias colocan al sujeto en la necesidad de volverse bilingüe o multilingüe, si consideramos su conocimiento en mixteco, pues según Dewaele (2007) alguien se vuelve bilingüe

³¹ Estas historias se encuentran relatadas en el libro *¿Ser o no ser bilingüe? Lenguas indígenas en familias urbanas* (Sichra, 2016) cuyos datos para su consulta se encuentran en la bibliografía.

o multilingüe desde el momento en que las primeras palabras se usan en una interacción significativa. En ese punto, tal vez sería apropiado hablar sobre el proceso siempre constante de hacerse bilingüe o multilingüe en la edad adulta.

Así pues, se puede observar algunas características lingüísticas comunes en los migrantes mixtecos entrevistados en Staten Island:

- Abuelos monolingües en mixteco
- Padres bilingües mixteco-español
- Español como lengua materna
- Certo porcentaje de entendimiento del mixteco
- Inmersos en un nuevo contexto lingüístico donde la lengua prestigiosa es inglés

Dadas estas características, es importante mencionar el concepto de socialización lingüística como campo de estudio que entiende el lenguaje como una actividad socialmente situada en la que las normas culturales y comunitarias se transmiten y se pasan de una generación a la siguiente (Baquedano-López y Kattan, 2007). Considero que dentro de la socialización lingüística también se transmiten las actitudes propias de una comunidad; sin embargo, a medida que el individuo se va desarrollando, también va resignificando cada una de las lenguas con las que tiene contacto y esto afecta la transmisión lingüística y por ende la vitalidad de una lengua. En este caso, se observa una generación con ciertas características, mencionadas anteriormente, que los identifica como parte de una comunidad de habla, la cual se ve enfrentada a nuevas planificaciones lingüísticas intrafamiliares con la llegada de los hijos.

Dado que la competencia en mixteco de los migrantes es pasiva, la coyuntura lingüística se da entre el inglés y el español, como se puede constatar en la siguiente respuesta a la pregunta de si podría enseñar mixteco a sus hijos en Staten Island:

Como primera falla está, en mi caso, no hablarlo el mixteco, entonces esa es una de las razones por las que no encontramos el espacio para hablarlo y enseñarlo, porque no lo sé bien, pero en nuestro caso les hablamos en español, mi hija llegó a los seis años y ya sabía español, ella ahora habla español, escribe en español, entiende español, mi hijo menor K. habla español entiende español, escribir no sé.

En el testimonio anterior, se pueden identificar algunos factores que ya se habían mencionado anteriormente; por ejemplo, que el entrevistado y su esposa no hayan desarrollado una competencia activa en mixteco, resta ámbitos de uso donde podría existir un espacio para desarrollar la lengua. Sin embargo, también se puede apreciar que, si bien el mixteco no ha sido transmitido debido a las circunstancias, el español, lengua materna de los padres, ha sido procurada para enseñarse a los hijos en el ámbito familiar.

Dado que ninguno de los entrevistado manifiesta tener una competencia activa del mixteco por las razones anteriormente mencionadas, he observado dos tendencias en la transmisión intergeneracional en Staten Island con respecto al español; en primer lugar, hogares que con diversas dinámicas familiares transmiten el español a sus hijos; en segundo lugar, familias que no emplean acciones para fomentar el uso del español en su hogar. Ambos casos serán explicados con ejemplos a continuación.

Encontramos dos ejemplos de familias que transmiten el español a sus hijos. Por un lado, está la familia uno, donde ambos padres son fundadores de la organización Ñani Migrante y que se encargan de llevar a cabo los festivales culturales de la organización. El primero en migrar fue el esposo que dejó a su pequeña hija y a su esposa en San Jerónimo Xayacatlán, una vez instalado mandó dinero para poder llevarlas a Staten Island, su hija llegó de 6 años hablando español. Cuando la metieron a la escuela, era la única niña que hablaba español y los maestros les decían a sus padres que no permitieran que dejara de usar el español, porque era muy bueno hablar dos lenguas.

A partir de estas sugerencias, en casa siguieron hablándole español a su hija, ya que el inglés lo aprendería en la escuela de cualquier manera. Sin embargo, el desafío se presentó cuando nació su segundo hijo, pues dado las dinámicas de trabajo y sus horarios pasaban poco tiempo con él y en la guardería, a donde lo inscribieron a los 2 años, le hablaban todo el tiempo en inglés. Sin embargo, continuaron con su dinámica de hablar español en casa, aunque a su hijo menor se le dificultaba esa interacción, por la cual hubo un tiempo donde su hijo, si bien entendía español, decidió usar el inglés para la interacción familiar, lo cual no les pareció a los padres. Por ello, sus padres y hermana resolvieron no hacerle caso si él hablaba en inglés y orillarlo a utilizar español como el pudiera para darse a entender. Otro factor importante para reforzar el español fue

precisamente buscar un ámbito de uso fuera de casa, por ello los padres dispusieron que su hijo hiciera el catecismo durante dos años en español cuando tenía 7 años. Durante ese tiempo, aprendió a leer y escribir español, pues no sólo practicaba el español en casa, sino que ahora era necesario para el catecismo. Esta misma dinámica ha sido reportada en otros estudios sobre ámbitos multilingüísticos (Baquedano-López 1997, 2000; Moore 2004). Baquedano-López (2000) ha descrito cómo los niños mexicanos son inscritos en clases de doctrina católica en Los Ángeles, California, lo cual conlleva a su socialización dentro de la identidad colectiva mexicana a través de las narrativas religiosas de la Virgen de Guadalupe. Así pues, las clases de catecismo en español proveen no sólo un espacio de uso del español, sino también se presenta como un punto de socialización para fortalecer la identidad mexicana, como parte de las identidades múltiples presentes en la comunidad migrante.

Por otro lado, tenemos el ejemplo de la familia dos, donde la transmisión del español en Staten Island es similar a la experiencia anterior en el uso de dinámicas en el hogar para fomentar el uso del español; sin embargo, la entrevistada no es miembro propiamente de Ñani Migrante, sino que sólo asiste ocasionalmente a los festivales que la organización ofrece. En su caso, ella decidió que en su casa sus hijos nacidos en Estados Unidos hablarían sólo español tanto para dirigirse a ella como a su esposo, ya en la escuela o con sus amigos sus hijos pueden hablar inglés. Ella considera que sus hijos deben hablar español porque es la lengua que ella y su esposo dominan al 100%, así que para tener una comunicación más fluida y cercana entre padres e hijos la lengua materna de cada uno debe ser la misma.

En las historias anteriores, se puede observar precisamente como los ámbitos de uso para cada lengua quedan definidos, lo cual ayuda a que los hijos desarrollen las dos lenguas. En cada uno de estos ejemplos había una actitud positiva respecto al bilingüismo y un interés en que sus hijos pudieran comunicarse con sus abuelos ya sea por teléfono o cuando los vinieran a visitar. También es importante señalar que en el caso del ejemplo de la familia uno, los padres han mandado a su hijo más pequeño a que pase temporadas en el pueblo con sus familiares, lo cual ha ayudado a fomentar el uso del español e incluso a aprender palabras y expresiones en mixteco.

Sin embargo, a pesar de estos dos ejemplos, encontramos que son más los testimonios que retratan cómo se ha dejado de transmitir el español en Staten Island. Estos ejemplos provienen de los miembros de Ñani Migrante que viven tanto en Nueva York, como en San Jerónimo Xayacatlán. Así pues, muchas de estas familias no crean espacios de uso del español y dejan que

otros elementos de la vida cotidiana se realicen en inglés, como la interacción con los hermanos o la programación televisiva, mientras que la escuela refuerza la sociabilización de la lengua dominante. Así pues, una joven que viajó a Nueva York para reencontrarse con sus hermanos, observó que sus sobrinos si bien entienden español, les cuesta tener una conversación básica, aunque sus hermanos les digan que hablen español, ellos prefieren el inglés.

Como se puede observar, no es suficiente que los padres pidan a sus hijos hablar español, sino que deben fomentar dinámicas familiares para crear un espacio donde el español sea funcional. Como consecuencia, se da una ruptura en la transmisión del español lo que impide que haya una comunicación fluida entre nietos y abuelos bilingües en español y mixteco. Esto puede constatarse en el siguiente testimonio:

Ora que fui a Estado Unidos pues igual yo hablaba con mis hijos en mixteco, aunque a mis nietos sí les caía raro, porque mis nietos no hablan así, ellos hablan más en inglés ¿verdad?, español muy poco ¿no? Les digo deben de enseñarlos en español, pero y menos va a hablar en lengua, ¿no? Pero, en español casi no entienden tampoco, puro inglés.

Z.M., comunicación personal, 2018

En este ejemplo, aparte de mostrar precisamente las dificultades en la comunicación entre abuelos y nietos, se evidencia también algunas de las creencias de la abuela respecto a la transmisión no sólo del español, sino del mixteco, que podría sugerir una relación jerárquica entre las lenguas en cuestión, pues menciona que si sus nietos no hablan español, “menos van a hablar en lengua” refiriéndose al mixteco.

Aunque estemos hablando de la transmisión de dos lenguas, español y mixteco, en diferentes territorios, hay algunos puntos en común en este tema. En primer lugar, la relación de subordinación que tiene una lengua en relación a otra de mayor prestigio, en el caso de San Jerónimo, el mixteco frente al español, respecto a Staten Island, el español frente al inglés, lo cual queda ejemplificado en los comentarios de los entrevistados. En segundo lugar, si bien encontramos algunas familias que siguen transmitiendo el español en Estados Unidos, existe un mayor número de hogares donde ya no se transmite la lengua materna de los padres, en estos casos, los hijos sólo entienden el español, pero no pueden comunicarse en esa lengua ya que no

fomentaron espacios donde sea funcional. Esta situación puede compararse con lo sucedido en San Jerónimo Xayacatlán respecto al mixteco, donde al convertirse el español en una lengua prestigiosa, por las razones que se mencionaron anteriormente, los padres dejaron de utilizar el mixteco con sus hijos y estos no desarrollaron la habilidad de comunicarse, pero sí la de entenderlo. Estos y otros ejemplos se presentarán con mayor amplitud en el siguiente apartado.

4.1.3 Reflexiones sobre la transmisión intergeneracional del mixteco y español en la comunidad transnacional

Como ya se mencionó, se observan algunas similitudes en la transmisión intergeneracional de las lenguas que merecen ser comentadas. Dentro de las semejanzas, se presentan dos lenguas que en sus respectivos contextos han sido minorizadas de diferentes maneras al estar en contacto con otras lenguas que tiene poder económico y político. Por un lado, se encuentra el mixteco en México que, como otras lenguas indígenas, está en desventaja frente al español, pues uno de los objetivos principales de las cruzadas educativas y culturales propuestas por Vasconcelos era relacionar la educación con otros problemas nacionales con el fin de apoyar la reforma agraria contra el latifundio, desterrar el militarismo, castellanizar a los indígenas e “integrarlos” al desarrollo, así como incorporar a las comunidades más apartadas mediante el establecimiento de escuelas rurales, etc.

Dentro de este discurso, las lenguas indígenas frente al español (como la lengua de los metizos) se vieron despojada de diferentes dominios de uso, los cuales fueron tomas por el español ostentando el papel de lengua de prestigio. Estas políticas nacionalistas impactaron directamente en la vitalidad de las lenguas indígenas de México, lo cual repercutió de forma inmediata en la decisión de los padres de no transmitir el mixteco a sus hijos y optar por enseñar únicamente español, lengua que fue provista de poder simbólico respecto a lo político y a lo económico.

Por otro lado, en el contexto estadounidense se observa la posición minorizada del español pues ahora la lengua que ostenta el poder económico y político y, por ende, la que promete mayores oportunidades es el inglés. Teniendo este contraste en cuenta, puede afirmarse que no es la lengua como tal en donde radica el problema del desplazamiento lingüístico, sino más bien en el poder simbólico del que se las dota dependiendo del contexto, otorgándole así mayores beneficios a una lengua sobre otra dentro de un proyecto nacional.

Así pues, la generación de hispanohablantes, con conocimiento pasivo (semi-hablantes) del mixteco, que migra a Estados Unidos lleva consigo diversos elementos culturales donde también se encuentran las dos lenguas con las que crecieron. En ese territorio, comienzan una vida diferente con sus hijos, a los cuales pueden transmitirles el español, ya que es su lengua materna y en la que tienen mayor competencia, o dejar que crezcan en inglés. Paradójicamente en este nuevo contexto, el español se vuelve ahora en una lengua minorizada que aun así encuentra espacios de uso, ya sea en la casa o en el ámbito público, como el catecismo, etc.

Como ya se mencionó en el apartado anterior, en la comunidad de Staten Island se encuentran dos tipos de prácticas respecto a la transmisión lingüística del español, una donde es transmitido a los hijos y otra donde el inglés toma dominio en la competencia de los jóvenes incluso en la casa. En el siguiente esquema, se presenta una vista general de cómo han afectado las decisiones de los padres de cada generación en la transmisión de la lengua minorizada según el territorio donde se encuentren.

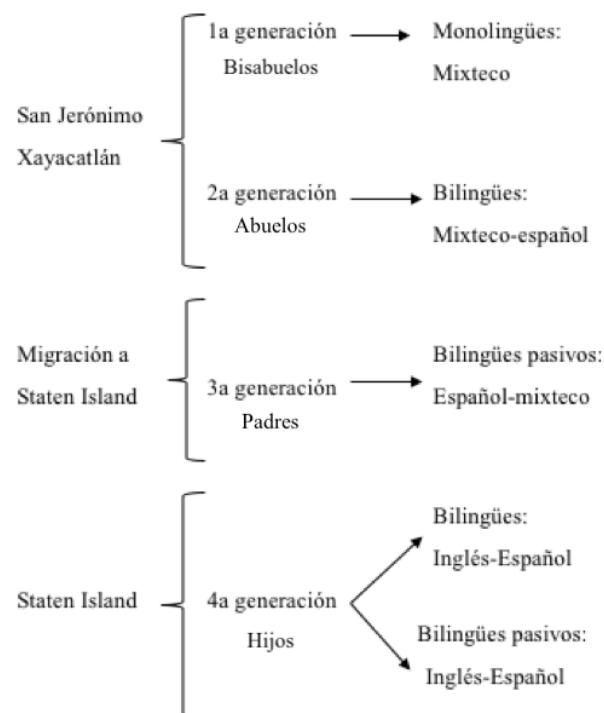


Figura 4. Transmisión intergeneracional lingüística de la comunidad transnacional mixteca de San Jerónimo Xayacatlán-Staten Island

En la figura 4, se señala con corchetes la relación entre los territorios y las generaciones. En primer lugar, tenemos en San Jerónimo Xayacatlán la generación de los bisabuelos que crecieron monolingües en español, los cuales transmitieron el mixteco a sus hijos, la 2^a generación, quienes aprendieron español en la escuela y padecieron directamente la ideología nacional de la castellanización. Los hijos de esta 2^a generación crecieron con sus abuelos, monolingües en mixteco, y desarrollaron un conocimiento pasivo del español. Cuando migra esta 3^a generación a Staten Island, se encuentran con las opciones de transmitir el español o inglés a sus hijos, así que estos, la 4^a generación, tienen dos vertientes: bilingües español-inglés o como monolingües en inglés con conocimiento pasivo del español.

En este esquema, se observa una combinación de la 2^a y 3^a generación en la 4^a, ya que los jóvenes nacidos en Staten Island pueden ser bilingües en inglés-español o ser bilingües inglés y entender español, mientras que en la 2^a generación tenemos bilingües mixteco-español y en la 3^a bilingües pasivos donde tienen como lengua principal el español pero que también entienden el mixteco. Así pues, las relaciones de bilingüismo en la 2^a y 3^a generación son las mismas que en las dos vertientes de la 4^a, lo único que cambia es la lengua que se encuentra minorizada, en Estados Unidos, el español, mientras que el mixteco en México.

La similitud entre lo ocurrido con el mixteco minorizado por el español, y este, a su vez, minorizado por el inglés ha sido advertida por algunos de los entrevistados quienes reconocen en la escuela el ámbito de uso prestigioso de una lengua, lo cual se observa en el siguiente testimonio:

“Por la escuela tienen que aprender inglés, pero en la casa lo que ven y todos sus hermanos hablan inglés, entonces no hay mucha interacción con español. Yo digo que pasó lo mismo con el mixteco, ¿no? como con nuestros papás que entre ellos hablaban mixteco, pero no nos lo exigían a nosotros porque en la escuela se enseñaba en español”.

C. M. comunicación telefónica, 2018

En este sentido, la escuela es un catalizador del desplazamiento lingüístico, mientras que la casa puede usarse como trinchera donde permanece la lengua minoritaria, según se ejemplifica en los casos de la enseñanza del español en casa. Una de las consecuencias más grandes de la interrupción de la transmisión lingüística es la ruptura en la fluidez de la comunicación entre las

generaciones; por ejemplo, entre la 1^a y la 3^a generación, con el mixteco, y con el español entre la 2^a y la vertiente monolingüe en inglés de la 4^a. Al perder un canal lingüístico, se pierden también formas diferentes de conceptualizar el mundo y de referentes culturales que van minando poco a poco las tradiciones de la cultura dada. Un ejemplo de esta pérdida en la relación con la lengua y las tradiciones se puede observar en el carnaval mixteco o *Jo'lo*, explicado anteriormente, donde tiempo atrás se practicaba un estilo de juego humorístico en mixteco que sólo acontecía dentro del contexto del carnaval, quienes lo recuerdan mencionan que este juego de palabras es difícil de replicar en español y que es algo que falta en los carnavales de esta época.

A pesar de todos los factores en contra que evitan la transmisión de una lengua, existen otros que afectan de manera positiva a la lengua para que se siga manteniendo en San Jerónimo Xayacatlán e incluso tenga representación simbólica en Staten Island. Estos factores se relacionan con la comunidad de habla y el sentido de pertenencia a la misma mediante elementos culturales como la presencia de diversas lenguas que, en una comunidad transnacional como la que se presenta en este estudio, engloban el mixteco, el español y el inglés. Así pues, cuando los miembros de la comunidad transnacional se encuentran interactuando con otras comunidades se identifican así mismos como mixtecos. Es por ello que en el siguiente apartado se tratará el tema de la autoidentificación y membresía mixteca, como uno de los elementos que cohesionan a la comunidad de habla y que permite el intercambio lingüístico sobre todo la integración de léxico mixteco en los migrantes en Staten Island.

4.2 Membresía mixteca

En esta sección, se abordarán los elementos que los propios entrevistados consideran relevantes al momento de marcar una membresía cultural y lingüística. Primero, se presentarán los datos correspondientes a la membresía mixteca por lugar de nacimiento y participación en los eventos de la vida comunitaria; sin embargo, en las respuestas también aparece el factor de la lengua como un elemento importante para la membresía, pero de ninguna manera definitorio.

Se observan diferentes tendencias respecto a la pertenencia mixteca. En primer lugar, resalta mucho la importancia que tiene el territorio original en el otorgamiento de la membresía. Considero que el territorio es el referente inmediato en el imaginario colectivo de lo que es ser mixteco, ya que el arraigo a un espacio físico resulta el primer elemento con el que los

entrevistados identifican la membresía étnica. Esta pertenencia al territorio también puede observarse según las generaciones ¿quién nace en la región mixteca? En este punto, la metáfora que se hace de las raíces étnicas sirve para ejemplificar precisamente la pertenencia a un espacio físico. Los abuelos o los padres que nacieron en el territorio original y que probablemente hablan la lengua son otro referente para la pertenencia a una comunidad, según se puede observar en el siguiente ejemplo:

Para empezar las raíces de uno ¿no? los papás, los abuelos ellos lo decían somos de la región mixteca, somos indígenas, no solamente el lenguaje sino nuestra situación geográfica, nos hacer ser de ahí, nuestra comida, nuestras costumbres, no sé, son muchas cosas las que me definen, no sólo la lengua.

C. M. Masc., comunicación telefónica, 2018

Como se puede observar en el testimonio anterior, la lengua empieza a dejar de ser un referente primordial, si bien en los censos anteriores al 2000, como ya se refirió anteriormente, el único factor que te relacionaba a una etnia era la lengua, ahora existe una revaloración de los diferentes elementos culturales que permiten una vinculación étnica.

Dentro del territorio como factor de pertenencia, resalta sobre todo el lugar de nacimiento como elemento que vincula al individuo la membresía. Nacer fuera del territorio original es casi la regla cuando de comunidades transnacionales hablamos, si bien los padres y abuelos pertenecen al territorio original y de alguna manera la raíz puede rastrearse hasta la comunidad de origen, ¿puede decirse que alguien que nació en la Ciudad de México o en Nueva York sigue siendo mixteco? Considero que sí, ya que, por un lado, tenemos el territorio original como referente, pero también el territorio simbólico resignificado en cualquier territorio físico, donde se recreen las costumbres y tradiciones. Así pues, uno podría ser considerado mixteco siempre y cuando se apoye en más elementos que lo unan a la comunidad. En una de las 15 entrevistas principales, una joven que tenía a sus hermanos en Staten Island me comentaba que sus sobrinos que nacieron allá pueden considerarse mixtecos siempre y cuando participen de los carnavales allá o se involucren de alguna manera en las actividades del pueblo, ya sea viniendo por lo menos una vez al año a San Jerónimo o mínimamente mandando dinero para las actividades comunales.

Como se observa, la participación comunitaria es uno de los elementos más importantes para la cohesión de la comunidad mixteca. Tal es su relevancia que incluso personas que no tienen en primera instancia una relación consanguínea, pero que han vivido años en la comunidad y participan de sus actividades pueden llegar a ser consideradas como parte de la comunidad mixteca. Por ejemplo, existe el caso de una señora de la sierra norte de Puebla que lleva viviendo más de 20 años en San Jerónimo y cuyo esposo se encuentra en Staten Island, respecto a su caso y membresía de la comunidad, una compañera comenta lo siguiente:

Ahí está E., ella no es de aquí, su esposo es de aquí, entonces ella lleva ya muchos años, conoce costumbres, conoce a la gente, participa de la costumbre, entonces ya es considerablemente de aquí, no importa que no hable mixteco, pues como yo que no hablo, pero soy mixteca y soy parte de la comunidad.

C. M., comunicación personal, 2018

En el testimonio anterior se menciona la relación de la lengua y de la participación comunitaria como factores que inciden en la membresía mixteca; sin embargo, la intervención activa en las tradiciones de San Jerónimo Xayacatlán es la que tiene mayor relevancia en la adscripción étnica. Así pues, la participación comunitaria no sólo es un factor de la membresía mixteca, sino que significa un ámbito de uso importante para el mixteco que sigue resistiendo los embates del español, pues si bien la vida pública municipal se desarrolla en español, las actividades comunitarias como las faenas de limpieza de los días previos a la feria se desenvuelven en mixteco. En una de las entrevistas que hice como primer acercamiento a la comunidad, una señora de alrededor de 45 años me comentó que ella aprendió a hablar mixteco como a las 40 años, pues si bien ella entendía el mixteco, comenzó a practicarlo cuando se volvió tuvo un cargo en la organización de la feria patronal, pues como interactuaba con señoras mayores que entre ellas preferían hablar mixteco, le pareció útil comenzar a dirigirse a ellas en mixteco para que se sintieran más cómodas.

En resumen, se observan dos factores principales que intervienen en la membresía mixteca; en primer lugar, la vinculación, por alguna línea, a la comunidad de origen; en segundo lugar, la participación comunitaria. Si bien la lengua es un elemento cultural de la identidad étnica, esta aparece mencionada tangencialmente en las entrevistas; sin embargo, se vincula de manera

intrínseca con la participación comunitaria, lo cual me parece una situación muy favorable para la vitalidad lingüística del mixteco, ya que sigue teniendo relevancia para un elemento de convivencia importante de la comunidad.³²

Así pues, retomando el concepto de comunidad de habla y relacionándolo con la membresía mixteca es importante recalcar que el uso de la lengua en la comunicación no puede ser una característica suficiente para la determinación de una comunidad de habla, ya que no todos los hablantes tienen las mismas posibilidades y medios para comunicarse entre sí (Sichra, 2003). Uno puede autoadscribirse como mixteco hablando español, mixteco o inglés siempre y cuando sea reconocido por su participación en la organización de la comunidad, ya sea dentro del territorio originario o desde otras latitudes.

4.2.1 Pertenencia a la comunidad de habla

Como ya se mencionó anteriormente, la definición de comunidad de habla ocupada para la presente investigación se refiere a un conjunto real de personas, unidas por contactos personales, que se agrupan con fines de autoidentificación, según el uso de una o más lenguas, considerando que los hablantes pueden tener diferentes posibilidades y medios para comunicarse entre sí. Esta definición responde a la naturaleza de la comunidad transnacional, tomando en cuenta sus procesos de formación y sus comportamientos lingüísticos internos donde convergen, tanto el español, como el mixteco y el inglés. A continuación, se presentarán cada uno de los elementos que configuran la pertenencia a la comunidad de habla para esta investigación.

En primer lugar, se encuentran los contactos personales dentro de la comunidad transnacional, estos se pueden ubicar generacional y territorialmente. Siguiendo el esquema de la figura 4, los contactos entre la 1^a y la 3^a generación son particularmente importantes porque gracias a estos se ha continuado con la vigencia del mixteco fuera de San Jerónimo Xayacatlán, ya que la relación de los migrantes, pertenecientes a la 3^a generación, con sus abuelos los vincula con el territorio original y con el mixteco, según se observa en el siguiente testimonio:

³² Una de mis propias preocupaciones respecto a la vitalidad del mixteco tiene que ver con la relevancia que posee la lengua para los más jóvenes, pues si bien encontramos todavía espacios comunitarios para el uso del mixteco entre las personas mayores, los más jóvenes suelen calificar como lengua ancestral. Retomar el mixteco como canal de comunicación entre abuelos y jóvenes es una de las motivaciones para que los jóvenes aprendan mixteco; sin embargo, considero que deberían existir otros espacios de uso que fomenten el uso del mixteco como medio de comunicación para otras actividades atractivas para los jóvenes.

El mixteco pues, como ya te mencionaba, es súper importante porque es una de las cosas que, lo poco que aprendí, y es lo que siento cerca de las personas que son importantes en mi vida ¿no? Porque ahí intervienen varias cosas, por ejemplo, en mi caso el hecho de yo no haber estado allá y estar con mis abuelos, el hecho de no haber estado ya cuando murieron, entonces aparte de acercarme con lo que tengo y con lo que sé de mixteco es algo pues que tiene un valor, ¿cómo te diré? si ya lo tiene como lengua lo tiene más para mí ¿no? porque me conecta con mi gente, entonces eso es sin duda alguna súper importante.

A. D. Masc., comunicación telefónica, 2018

Así pues, gracias a la relación abuelo-nieto, el mixteco se posiciona como una lengua cargada de apegos emocionales que vinculan al entrevistado con un núcleo social afectivo. Estos vínculos afectivos hacia el mixteco se han fortalecido en Staten Island a partir de los reencuentros familiares que la organización Ñani Migrante ha promovido, pues las visitas de los padres bilingües mixteco-español, 2^a generación, traen consigo la práctica del mixteco en Staten Island lo cual afianza más los lazos familiares a través de lo lingüístico. En una de las 15 entrevistas principales, una joven menciona que sus cinco hermanos mayores, todos varones, se encuentran en Staten Island, pero sólo uno de ellos pertenece a Ñani Migrante, por ello, su mamá y ella pudieron viajar a Estados Unidos. Cuando viajaron se sorprendió porque “puro mixteco hablaban mis hermanos de allá con mi mamá y mis hermanos siempre todo en mixteco y me parece increíble cómo se acuerdan”. Así pues, el mixteco viaja a través de fronteras y se reencuentra en otras latitudes, activando el sentido de pertenencia a una comunidad.

Los contactos personales también acontecen entre la 2^a y 4^a generación, esto es, entre abuelos bilingües mixteco-español y entre los nietos bilingües inglés-español. Este encuentro vincula al español también como una lengua afectiva entre la comunidad transnacional que, a su vez, funciona también para comunicarse entre los abuelos, padres e hijos. En esta convivencia intergeneracional en Staten Island, el mixteco también se hace presente para la 4^a generación que, si bien viven en un entorno cultural mixteco fomentado por sus padres, no tienen contacto directo con la lengua hasta que se presentan los abuelos hablando mixteco, ya sea en los festivales o, en algunos, en la casa con sus hijos.

En segundo lugar, se puede observar la integración de las tres lenguas, fomentadas por los contactos entre las generaciones, en los programas culturales que presenta la organización Ñani Migrante en Staten Island, según queda constatado en un video, citado anteriormente, lo cual se ilustra nuevamente en el siguiente testimonio:

Cuando hemos tenido la oportunidad de que vienen personas que hablan en mixteco pues muestran cómo es la lengua y hablan el mixteco en el programa cultural y hay uno que lo traduce al español y otro al inglés.

A. D., comunicación telefónica, 2018

El testimonio anterior sugiere una jerarquía en la importancia que la comunidad otorga a sus lenguas en el ámbito público, pues, según las palabras de bienvenida mencionadas anteriormente, primero se habla en mixteco, luego en español y finalmente en inglés. Bolinger (1975) menciona que, así como no hay límite en las formas en las que los humanos se alían con fines de autoidentificación, en consecuencia, no hay límite en el número y variedad de comunidades de habla que pueden existir en sociedad. Siguiendo esta idea, la conformación de Ñani Migrante como un agente transnacional relacionado por diferentes elementos culturales, puede considerarse como un tipo de comunidad de habla, donde los contactos entre generaciones contribuyen a la cohesión de la misma, lo que favorece al sentido de membresía a la comunidad mixteca, incluso cuando la lengua originaria no haya sido desarrollada plenamente por los miembros de la comunidad. Esto puede observarse en el siguiente testimonio:

No, no tampoco, pero sí se perdería algo esencial. Sí somos mexicanos y bueno, aunque en México son bastante lenguas que se hablan, ¿no? Pero a veces uno dice soy mixteco, pero no hablo mixteco, pero sabemos palabras en mixteco, entendemos un porcentaje del mixteco, entonces también nos identifica de alguna manera.

A. V., comunicación telefónica, 2018

Así pues, la propia identidad se fortalece al estar en contraste con otras identidades y se reafirma a través de diversos mecanismos culturales, como la gastronomía, las tradiciones y, por supuesto, la lengua, aunque su función comunicativa no esté desarrollada plenamente por todos los integrantes de una comunidad de habla.

El mixteco hablado en San Jerónimo Xayacatlán se encuentra en alto riesgo de desaparición, según el INALI (2008), lo cual se confirma con las observaciones en la disminución de los dominios de uso del mixteco, así como en las los datos recabados, tanto en el primer sondeo como en las 15 entrevistas principales. Sin embargo, justamente esta circunstancia y la preocupación por preservar la lengua han llevado a la comunidad transnacional a buscar acciones que incentiven el aprendizaje y fortalecimiento de la lengua. Dentro de este contexto, Sallabank (2013) propone una diferenciación entre la conformación de una comunidad de habla y una comunidad lingüística amenazada, ya que, dentro de la última, se puede incluir no sólo a personas que hablan la lengua sino también a todos aquellos que se identifiquen a sí mismos con la lengua y lo que representa para ellos: descendientes de hablantes, estudiantes, maestros, activistas en defensa de la lengua, etc.

Basadas en la lengua, pueden identificarse diferentes comunidades que constituyen la comunidad de habla. Por un lado, su encuentran las personas mayores que hablan mixteco, ellas constituyen la comunidad donde el mixteco se sigue usando como lengua de comunicación, ellas además siguen manteniendo las prácticas comunitarias, pues participan en los eventos relacionados con la feria del pueblo y la fiesta patronal, así mismo viajan a Estados Unidos donde traen a escena el mixteco tanto en eventos públicos, con en casa con sus hijos. Los migrantes conforman un segundo tipo de comunidad, ellos hablan principalmente español y son los promotores de su cultura en Staten Island, lo cual ha llevado también a promover el aprendizaje del mixteco en la comunidad de origen. Este grupo ha sido la pieza clave en la cohesión de la comunidad de transnacional, primero por el enlace lingüístico y cultural que hacen entre las dos generaciones, en mixteco con sus padres y entre ellos, mediante frases, y en español e inglés con sus hijos. Se podría decir que en este bloque se concentran las tres lenguas, pues entienden mixteco y lo utilizan para identificarse entre ellos en Estados Unidos, hablan español y utilizan el inglés para realizar las actividades cotidianas fuera de casa. Finalmente, los hijos nacidos en Staten Island, si bien hablan inglés y algunos, español, forman parte de la comunidad porque participan en los festivales bailando el carnaval, etc.

4.3 Actitudes lingüísticas

Las actitudes lingüísticas son un elemento central para entender el proceso de crecer en una comunidad multilingüe, ya que permite observar las creencias que el grupo tiene de las lenguas con las que se relaciona y cómo esto afecta sus usos. Dentro del marco de esta investigación, se entiende como actitud lingüística una orientación evaluativa, en términos afectivos, cognitivos o de comportamiento, respecto a una lengua o sus hablantes, lo suficientemente estable para permitir ser identificada y que pueden reflejar la estratificación de la sociedad. En este sentido, evaluar la importancia social de la lengua también podría arrojar un análisis del uso de esta como un símbolo importante en las relaciones de grupo y como un elemento en la identificación cultural. En la siguiente tabla, se consignan los cuatro diferentes temas bajos los cuales se agrupan una o más actitudes, estas se relacionan con un tipo de factor que influyen en la actitud presentada con más prominencia por la comunidad, ya sea San Jerónimo Xayacatlán, Staten Island o ambas.

Temas	Actitudes	Comunidad donde la actitud es más prominente	Tipo de factor
Preservación del mixteco	La escuela debe ser la encargada de preservar el mixteco	San Jerónimo Xayacatlán-Staten Island	Político-social
	Escribir mixteco es importante porque ayuda a su transmisión intergeneracional	San Jerónimo Xayacatlán-Staten Island	Social
Opiniones sobre “características” del mixteco	El mixteco es difícil de pronunciar	Staten Island	Lingüístico
	El mixteco tiene limitaciones en su vocabulario	Staten Island	Social
	Si combinás mixteco y español no estás hablando mixteco bien	San Jerónimo Xayacatlán	Social
	El mixteco es una lengua antigua y de las personas mayores	San Jerónimo Xayacatlán	Social
Discriminación por hablar mixteco	El que habla mixteco o no habla bien español es una persona humilde	San Jerónimo Xayacatlán	Social
Diferentes lenguas para	El mixteco ayuda a obtener beneficios particulares	San Jerónimo Xayacatlán	Económico-social
	El mixteco es necesario para identificarse culturalmente	Staten Island	Cultural

diferentes propósitos	El español sirve para la comunicación	San Jerónimo Xayacatlán-Staten Island	Social
	El inglés es necesario para trabajar en Estados Unidos	San Jerónimo Xayacatlán-Staten Island	Económico

Tabla 15. Actitudes lingüísticas de una comunidad transnacional

La preservación y vigencia del mixteco es el primer tema presentado en la tabla. Dentro de este, se observan dos tipos de actitudes que están ligadas entre sí por la figura prestigiosa que representan los dos elementos principales: la escuela y la escritura. Por un lado, la primera actitud señala que ‘la escuela debe ser la encargada de preservar el mixteco’, esta se clasifica con un factor combinado de tipo político, por la relación que tiene con la institución escolar formal, y social, en tanto que se correlaciona con una organización, surgida desde la propia comunidad. Como se había comentado anteriormente, la escuela surgió como un ámbito de uso prestigioso para el español y fue a partir de este espacio donde comenzó a gestarse la castellanización. Por ello, resulta interesante que ahora este punto se vea como el encargado de resguardar el mixteco mediante su enseñanza, aunque la escuela por sí misma no sea suficiente para preservar una lengua, ya que se necesitan de otros medios para asegurar su preservación, como políticas lingüísticas que garanticen espacios eficientes para la lengua.

Durante las entrevistas en San Jerónimo Xayacatlán, se mencionaba recurrentemente que uno de los lugares donde el mixteco tenía que ser enseñado era en la escuela, esto está ligado a otro tipo de actitud donde existe la creencia de que hay mixteco “correcto”, el cual sólo puede enseñarse por un maestro que sabe. Así pues, las figuras del maestro y la escuela se presentan como dos instituciones de prestigio donde se resguarda la norma. Pensar que existe una forma correcta de hablar mixteco, donde no se mezcle el español, es una de las ideas que impactan directamente en las decisiones de los abuelos de no hablar mixteco con sus nietos, pues de alguna manera esperan que exista una aprobación por parte del maestro.

Por otro lado, tenemos la segunda actitud dentro de este tema ‘escribir mixteco es importante porque ayuda a su transmisión intergeneracional’, en este aspecto la escritura se relaciona con la escuela en tanto que las dos encarnan elementos de prestigio dentro de la comunidad, tanto en Staten Island como en San Jerónimo Xayacatlán, pues considero que existe

una idea de que la escritura legitima la existencia de una lengua minorizada, sobre todo al compararse con lenguas con una larga tradición escrita, como el español y el inglés. Además pereciera que la cualidad de registro que tiene la escritura es lo que crea la ilusión de preservación y transmisión de una lengua.

El segundo tema tiene que ver con las opiniones sobre las ‘características’ del mixteco, según la comunidad transnacional. En este apartado se presentan cuatro actitudes; las dos primeras tienen más prominencia en la comunidad de Staten Island, una corresponde a un factor lingüístico, pues por ser el mixteco una lengua tonal, rasgo diferente al español o al inglés, les parece difícil de pronunciar a los entrevistados. La segunda actitud se relaciona con las limitaciones del vocabulario del mixteco para expresar algunos conceptos abstractos y profesiones específicas que el español y el inglés, según los entrevistados, sí pueden expresar. Esta comparación entre lenguas con mayor estatus que el mixteco hace que el factor con el que se identifica sea social.

Me parece que los entrevistados de Staten Island, por pertenecer a la 3^a generación, bilingües pasivos del mixteco, encuentran difícil la pronunciación del mixteco por su característica de lengua tonal, rasgo que no comparte ni con el español ni con el inglés. Uno de los comentarios más comunes respecto a esto giraba en torno a que uno tenía que tener mucho cuidado al momento de querer hablar mixteco porque un cambio en la entonación podía hacer que expresaras cosas diferentes. En ese sentido, ellos podían entender mixteco, pero se les dificultaba hablarlo precisamente por esta razón. Por otro lado, la idea de qué existen lenguas que tienen la ‘capacidad’ de expresar cierto tipo de conceptos, responde al propio mundo de enunciación de cada lengua. Estas actitudes tienen más prominencia en la comunidad de Staten Island porque, a parte del español, tienen el inglés como punto de comparación, tanto para la pronunciación como para el léxico.

La tercera actitud identificada dentro de este tema, cuyo factor es social, tiene que ver con la pureza del mixteco, donde combinar español y mixteco no está bien visto o no es correcto. Por último, se presenta la actitud que relaciona al mixteco con las personas mayores y se percibe como una lengua antigua. El factor de esta actitud es social porque el mixteco parece pertenecer a un sector de la población: las personas mayores, cuya denotación remite a un campo de lo arcaico, fuera de lo moderno.

Estas dos últimas actitudes son más recurrentes en la comunidad de San Jerónimo Xayacatlán porque tienen más relación con los hablantes activos de mixteco de la comunidad. En

primer lugar, porque de nuevo existe una autoevaluación de los hablantes de mixteco, en tanto que la mezcla de lenguas no es un uso plenamente correcto. Por otro lado, que el mixteco se relacione con las personas mayores sugiere una percepción general sobre la pérdida de vigencia de la lengua. Sin embargo, en Staten Island, esto no se ve así precisamente porque ellos retoman el mixteco como una marca identitaria y de esta manera renuevan y resignifican su lengua de herencia, pues ahora tiene una nueva función, algo que quizá en el territorio mexicano no se ha reafirmado del todo.

El tercer tema tiene que ver con la discriminación por hablar mixteco, una de las cuestiones más comunes en lo que se refiere a las lenguas indígenas y sus hablantes. En este punto, la actitud presentada se enuncia como ‘el que habla mixteco o no habla bien español, es una persona humilde’. Esta actitud tiene su raíz en las campañas de castellanización, donde las lenguas indígenas eran relegadas a un ámbito marginal y de pobreza, razón por la cual el factor que rige esta etiqueta es social. Así pues, aunque la mayoría de los hablantes de mixteco en San Jerónimo Xayacatlán son bilingües en mixteco-español, se sigue condenando tener algún rasgo mixteco al hablar español. Esto se ha consignado en la literatura como “español indígena” (Pellicer, 1988; Company Company, 2001; Zimmermann, 2004; Flores-Farfán, 2008; Guerrero y San Giacomo, 2014), concepto en el cual se agrupan las características de un español que tiene influencia, en algún nivel, de la lengua con la que está en contacto. La discriminación por hablar un “español indígena” es un tema muy recurrente en las entrevistas y es mencionado por prácticamente todas las generaciones, en este concepto subyace una idea de corrección y pureza del español, por lo que al encontrarse en contacto con otra lengua, indígena sobre todo, las características de esa lengua salen a flote en el español, situación suficiente para identificar al sujeto que lo habla con un contexto rural.

Finalmente, se presenta el tema de los diferentes propósitos con los que se relaciona cada lengua: mixteco, inglés y español. Bajo esta categoría se presentan cuatro tipos de actitudes; en primer lugar, ‘el mixteco ayuda a tener beneficios particulares’, cuya etiqueta agrupa dos tipos de beneficios: plaza de maestro bilingüe y obtención de la visa a Estados Unidos, donde el primero está ligado directamente a un factor económico por la retribución que una plaza fija conlleva, mientras que el segundo es de tipo social, por la movilidad y, de alguna manera, el prestigio que engloba viajar a Estados Unidos con permiso oficial. Esta actitud se presenta más

prominentemente en San Jerónimo Xayacatlán, pues a partir de los festivales culturales y la reunificación familiar se empezó apreciar el mixteco dentro de la comunidad.

La segunda actitud enuncia que ‘el mixteco es necesario para identificarse culturalmente’, el tipo de factor es cultural porque, aunque muchos de los entrevistados no hablen la lengua, consideran que esta es parte esencial de la cultura. Esta reflexión surgió en los migrantes mixtecos que viven en Staten Island a partir de la presentación del carnaval mixteco y el contraste con otras culturas que conviven en Nueva York, pues si bien otras comunidades indígenas de México, como los zapotecos o triquis, mantienen su lengua y la transmiten a sus hijos, ellos, como mixtecos, ven que la lengua es un identificador cultural.

La etiqueta que se le da a la tercera actitud tiene que ver con el español y su función comunicativa, tema que resulta interesante, porque a pesar de que, dentro del contexto mexicano, se ha visto a esta lengua como necesaria para el progreso económico y cultural, en este punto del proceso, se identifica más con una función comunicativa dentro de la comunidad transnacional. Justo esta es la razón por la que su etiqueta es de tipo social y no económico o político, como probablemente hubiera sido antes. Si bien el español y el inglés siguen teniendo un estatus alto respecto al prestigio social y sus funciones relacionadas al progreso económico, considero que dentro de la comunidad transnacional, el español se posiciona sobre todo como un medio de comunicación entre las generaciones de los padres, hijos y algunos nietos.

Por último, se encuentra la función del inglés como herramienta necesaria para buscar trabajo en Estados Unidos, para la cual se ha designado la etiqueta económica. Esta actitud frente al inglés es propia de la comunidad transnacional y su relación con el territorio estadounidense y sus políticas laborales, tanto en San Jerónimo Xayacatlán, como en Staten Island. Al ser una comunidad que cuenta con un gran número de migrantes, trabajar en Estados Unidos no parece una idea tan descabellada, por lo mismo y por la experiencia de los paisanos que viven por allá, el aprendizaje del inglés es considerado para fines económicos en ambas comunidades.

En los siguientes apartados, se abordará más ampliamente cada una de las actitudes presentadas para finalizar con un apartado sobre la relación de estas con la vitalidad lingüística del mixteco en la comunidad de origen.

4.3.1 Preservación del mixteco

4.3.1.1 La escuela debe ser la encargada de preservar el mixteco

La preservación de una lengua puede incluir diferentes acciones que van desde lo institucional, como las políticas lingüísticas hacia lenguas amenazadas, hasta lo comunitario, como proyectos de documentación lingüística con impacto en la comunidad de origen. En San Jerónimo Xayacatlán, por un lado, han existido diversas iniciativas, a parte de los talleres ofrecidos por Ñani Migrante, para la enseñanza de mixteco hacia niños de educación básica, tanto en albergues escolares como en talleres surgidos por iniciativa del municipio. Sin embargo, no han tenido mucha continuidad, ya que después de un mes de haber anunciado las clases, estas ya no se imparten, según he atestiguado en mis anteriores visitas a la comunidad.

Por el contrario, la iniciativa de Ñani Migrante lleva ya dos años consecutivos impartiéndose con una duración de aproximadamente seis meses cada uno. Dentro de este contexto, la organización se ha dado a conocer en el pueblo tanto por el reencuentro internacional entre familias, así como por su difusión y fortalecimiento de la cultura mixteca, donde figuran las clases de mixteco.

Sin embargo, estos talleres se han posicionado como un tipo de institución entre la comunidad que, de alguna manera, tienen la responsabilidad de fortalecer el mixteco, entre los hablantes por medio de la escritura, y entre los jóvenes por medio de su enseñanza. Así pues, aunque la lengua comienza a ganar importancia y a tener un lugar dentro de la organización, esto se ha consolidado a través de las clases del mixteco por la autoridad el maestro como conocedor de las normas ortográficas de la lengua. No obstante, finalmente toda la responsabilidad de guiar la clase y enseñar mixteco queda a cargo de los maestros, pues se deposita el conocimiento “oficial” del mixteco en los maestros que enseñan la clase:

Pusimos la escuela para que vinieran las personas que se interesen en tomar las clases o mandar a sus hijos, hasta dos maestros buscamos pues porque si no sabemos nada, pues está la maestra que da el nivel básico para aprender desde cero, pero si sabes hablarlo y quieres aprender a escribirlo, pues está el maestro.

C. M., comunicación personal, 2018

En mis diferentes visitas al taller de mixteco, observaba a una mamá joven que asistía con sus 3 hijos pequeños a la clase, ella me comentaba que su mamá hablaba mixteco y que también sus hermanos mayores que vivían en Estados Unidos. Aunque su mamá era integrante de Ñani Migrante, ella no participaba de las actividades de la organización y llevaba a sus hijos al taller. Me comentó que su mamá le decía “lleva a tus hijos a las clases, si tú no quisiste aprender mixteco ya ni modo, pero que los niños aprendan”. Ella era una de las personas más constantes en el taller; sin embargo, me comentaba que su mamá le habla en español a sus hijos, así que, si bien tenían una valoración positiva respecto a los componentes cognitivos y afectivos, en el ámbito conductual, la práctica del mixteco no se llevaba a cabo en el núcleo familiar, si no se dejaba toda la responsabilidad a la escuela de la enseñanza del mixteco. Esta situación se debe a que la figura de autoridad que simbolizan la escuela y el maestro ha hecho que muchos de los abuelos que son hablantes del mixteco, no se sientan con la autoridad de apropiarse ya sea de la enseñanza del mixteco en su forma oral o escrita. Recuerdo, por ejemplo, el comentario de una señora de 70 años que decía que cuando a su nieta le pedían palabras en mixteco en la escuela bilingüe, ellas se las decía, pero siempre con la cautela de preguntarle a la maestra si está bien dicho o no.

Dentro de las entrevistas a profundidad, todas las señoras mayores de 50 años, hablantes del mixteco, señalaron el papel fundamental de la escuela en la conservación del mixteco; sin embargo, a pesar de que pueden tener una actitud positiva, en cuanto a los componentes afectivos y conductuales, de nuevo vuelve a mostrarse que dentro del componente conductual, no fomentan el uso del mixteco con sus nietos, pues de nuevo consideran que la escuela es el medio para aprender esta lengua, según observamos en el siguiente testimonio:

—Sí es importante saber da'an davi [mixteco], pero más que nada los chiquitos. Como él, como mi nieto yo le digo te tienes que integrar [a los talleres de mixteco] porque ahí tienes que estar porque sí vale mucho nuestro lenguaje, ¿no?

—¿Usted le habla a su nieto en mixteco?

—Pues algunas palabras más o menos, las básicas de animales: kisi, si'ina, pero no siempre porque no me entiende oraciones largas.

Z. M., comunicación personal, 2018

Como ya se mencionó, este ejemplo retrata la dimensión cognitiva de la actitud, ya que considera que es importante saber mixteco, pero, por otro lado, en el aspecto conductual, no hace nada para transmitirlo directamente a su nieto, ya que, durante el tiempo que duró la entrevista, y mientras estuvimos compartiendo el mismo espacio, en un foro sobre el mixteco en la comunidad, siempre se dirigió a su nieto en español.

Hay que recordar que, a partir de la época de los abuelos, la 2^a generación en el cuadro presentado anteriormente, se comenzaron a fomentar las políticas de castellanización desde la escuela, por ello, resulta contrastante que esta misma generación sea la que, de alguna manera, vea en la escuela el espacio para aprender y, de alguna manera, conservar su lengua y enseñarla a sus hijos y nietos, pues ahí fue el primer lugar donde comenzó a gestarse el cambio.

Sin embargo, también hay opiniones contrarias respecto al papel definitivo de la escuela en las tareas de conservación del mixteco, las cuales emergen desde las generaciones más jóvenes, en este caso, de los nietos. Si bien existe un programa de escuelas bilingües a nivel básico, este solo da espacio a la enseñanza del mixteco una vez a la semana durante una hora, donde la lengua aparece en forma de vocabulario o canciones para cumplir el plan curricular oficial. Esto ha sido advertido por uno de los más jóvenes asistentes al taller:

Está bien tener talleres de mixteco, porque en la escuela, es que yo iba a primaria bilingüe, no se aprende a profundidad, aquí un poco más, porque el maestro sabe mixteco, pero no es suficiente para que no se deje de hablar en el pueblo. Me enteré de los talleres por medio de su amiga de mi mamá, doña E., le dijó y aquí estoy, ya con este es el segundo periodo que asisto.

M. R. comunicación personal, 2018

Como menciona M. R., un joven de 15 años, la mayoría de los maestros que trabajan en las escuelas bilingües, no son hablantes del mixteco, sólo entienden la lengua, ya que pertenecen precisamente a la 3^a generación del cuadro, donde sus padres son bilingües mixteco-español, y ellos sólo tienen conocimiento pasivo del mixteco.

Así como él, los otros entrevistados menores de 40 años consideran que, si bien la iniciativa de los talleres es valiosa, incluso más que la educación bilingüe oficial, no es suficiente para aprender mixteco ni mucho menos evitar su pérdida. M. R. es uno de los asistentes más jóvenes

que toman el taller y también de los más entusiastas, pues mediante sus participaciones y su curiosidad respecto a la lengua, sobre todo en el ámbito de los números, denota interés en el mixteco en relación a su componente afectivo, pues menciona que él asiste a las clases porque tiene la esperanza de poder comunicarse con su abuelo en mixteco.

Cada generación muestra una actitud diferente hacia el tema de la preservación de la lengua por medio del ámbito escolar, entendido este como un espacio destinado a la enseñanza-aprendizaje. En primer lugar, los entrevistados mayores de 40 años, esta es donde se agrupan los migrantes y la generación de sus padres, consideran mayoritariamente que desde la enseñanza del mixteco en la escuela se puede combatir la pérdida del mixteco y preparar a los más jóvenes, pues confían en la figura del profesor como portador y difusor de la lengua, esto se puede constatar en el siguiente testimonio:

Cuando se le planteó esto [talleres de mixteco] a la Universidad dijeron: 'nosotros podemos apoyarlos y, es más, busquen un maestro... mejor que se hagan las cosas bien y que se aprendan bien'. De ahí nació el proyecto de la escuelita de mixteco.

J. V., comunicación personal, 2018

Así pues, para hacer las cosas 'bien' respecto a la enseñanza del mixteco, se requiere de la injerencia de un maestro. Con esto, se puntualiza nuevamente la figura del maestro con un peso importante dentro de la comunidad transnacional en la cuestión de la lengua. Sin embargo, los entrevistados más jóvenes, como el chico de 15 años, consideran que, si bien las clases en los talleres son mejores que las impartidas en la escuela oficial bajo el currículo bilingüe, no son suficientes para aprender mixteco de manera integral.

Aunque existan los talleres de lengua y en general tengan buena aceptación entre la comunidad y sean mejores que las clases oficiales, para poder hablar de una preservación de la vitalidad del mixteco, se necesita fomentar su uso en diversos ámbitos, pues si la generación de los abuelos aún habla la lengua con cierta fluidez es importante que ellos mismos tomen el control de la enseñanza en sus nietos, si desean que se siga hablando.³³ Así mismo, es necesario proveer

³³ Este es uno de los puntos que me causa más conflicto como investigadora e interesada en la lengua. Si bien, yo misma tengo interés en aprender a hablar mixteco y estudiar su estructura, me parece que el cambio de actitud en mí misma hacia la lengua que logró incrementar mi interés a este grado, se gestó de manera lenta y a través de diferentes vivencias. Sé que el cambio de actitud en el componente conductual es uno de los más difícil de lograr porque requiere

al mixteco de espacios de relevancia donde la lengua sea usada como una herramienta para la comunicación y no sólo como una característica de la identidad, elemento importante sin duda, sino sobre todo como una lengua útil para cumplir ciertas tareas o crear cohesión en la comunidad. Si bien, los maestros son importantes y cumplen un rol primordial en el conocimiento gramatical de la lengua, la figura simbólica percibida por la comunidad deja inhabilitada la injerencia de los abuelos en la enseñanza del mixteco. Considero que es importante crear una mancuerna donde se aproveche tanto el conocimiento de los maestros, como el de los abuelos y crear-fomentar ámbitos de uso.

4.3.1.2 Escribir mixteco es importante porque ayuda a su transmisión intergeneracional

La alfabetización implica mucho más que la habilidad de leer y escribir. García *et al* (2006) consideran que la alfabetización está influenciada por una red que relaciona factores sociales, culturales, políticos y económicos. Así pues, dentro de este contexto donde existen lenguas asimétricas precisamente en los factores antes mencionados, la alfabetización en lenguas dominantes frente a minorizadas señala tensiones y diferencias respecto a los derechos lingüísticos. Así pues, la alfabetización en lenguas indígenas es un tema controversial que ha suscitado diversas posturas. Por un lado, Hagège (2002) considera que se debe hacer todo lo posible por impedir que una lengua desaparezca ya que “las lenguas que están seguras de mantenerse son las que se escriben, por oposición a las de las pequeñas etnias, que la ausencia de escritura hace frágiles” (Hagège, 2002: 19). Por otro lado, Vigil (2004) postura que no es la escritura la que va a salvar una lengua sino el hecho de que el número de hablantes que hablan una lengua indígena no se vaya reduciendo ante el avance de las ‘lenguas del poder’ (Vigil, 2004). Este es el tema primordial que podría afectar el uso de una lengua: ¿cómo evitar que el número de hablantes de una lengua no se reduzca? Como ya se ha mencionado a lo largo de esta investigación, los ámbitos comunitarios donde una lengua resulte útil, es una de las condiciones principales para fomentar su uso; sin embargo, no es la única, pues se debe

de tiempo y convicción, en este sentido me preguntó ¿qué podría motivar a los abuelos para que aparte de considerar importante la lengua, por su esencia identitaria, comiencen no sólo a tener una actitud positiva hacia la lengua sino a fomentar su uso o enseñarla en casa?

garantizar la transmisión intergeneracional de una lengua en un ambiente donde existe un equilibrio y pertinencia de las lenguas en una situación de contacto.

Cuando existe una lengua políticamente dominante en un mismo espacio con otra lengua que no está dotada del mismo poder, se puede observar que los mismos mecanismos que la lengua dominante utiliza para registrarse, parecen exigirse a la lengua minorizada. En este sentido, la tradición alfabetica que tiene el español se le exige de igual manera a las lenguas no dominantes, aunque estas hayan desarrollado otra forma de escritura, como los códices, por ejemplo.

A partir de que la misma cultura escrita de las lenguas políticamente más fuertes se les exige a las lenguas minorizadas, comienza una carrera contra el tiempo para tratar de alcanzar el mismo grado de estandarización del español en su forma escrita. Por ello, ya que el español hace uso de su escritura en diferentes espacios, pues se lee en las calles, en los medios de comunicación, al mandar un mensaje escrito por redes sociales, la alfabetización es considerada casi como una extensión de la oralidad que además es necesaria para acceder a niveles de educación superior. Así pues, la escritura se desenvuelve en una red que ofrece beneficios particulares a quien la domina. Teniendo en cuenta lo anterior, no sorprende que la escritura sea considerada incluso como un elemento que da valor a las personas y donde ‘analfabeta’ se presente casi como un sinónimo de ignorante.

La oralidad es una característica importante de los pueblos indígenas quienes otorgan un valor central a la palabra hablada, por medio de la cual se transmite el conocimiento. En el pueblo mixteco, tenemos diversas historias que han llegado a nosotros de manera oral; sin embargo, por el desplazamiento lingüístico, las hemos escuchado relatadas en español, pero el nombre de las figuras importantes se conserva en mixteco, tal es el caso del Tupa o Yuku Davi, una entidad que puede tener forma de hombre o mujer y que cuida los cerros. Estos relatos son parte importante de nuestra cultura y fueron transmitidos a nosotros por nuestros abuelos. Ahora bien, una de las preocupaciones de las personas mayores, dentro de las cuales destaca la opinión del profesor, es considerar que la escritura como un medio para registrar las vivencias en el pueblo, como tener una foto de la situación actual del pueblo y del mixteco, para generaciones futuras:

Dentro de eso [la cultura], está el idioma, pero al ambiente físico y social es distinto, a lo mejor siguen practicando la oralidad, pero necesitan ahora la escritura, lo necesitan

porque pueden hacer un registro actual de lo que se vive para las generaciones venideras, bueno pienso que eso siempre es importante.

R. V., comunicación personal, 2018

Aunque existe la conciencia de que el español ha minado los espacios de uso que antes solían ser del mixteco, pues se ve a la escritura como una herramienta que ayudaría a resguardar el conocimiento propio de la comunidad, se piensa que la escritura del mixteco está ligada a su transmisión intergeneracional y, por ende, a su preservación, según observamos en el siguiente testimonio:

Uno de los problemas más grandes era que el mixteco los abuelos lo hablaban, pero ellos no lo escribían y entonces era difícil para pasarlo a la siguiente generación, yo pienso, ¿no? porque con la escritura el mixteco se hubiera conservado.

C. M., comunicación telefónica, 2018

Si bien, es importante reconocer que la escritura ayuda efectivamente a hacer un registro, no responder a fomentar la vitalidad del mixteco, ya que se necesitan diversas condiciones para garantizar su uso y transmisión dentro de la comunidad. Comparar dos lenguas políticamente asimétricas resulta en creer que los elementos de una lengua dominante deben replicarse de igual manera en el universo de una no dominante para estar en las mismas condiciones de vitalidad. Esta creencia vuelve invisible toda una compaña en contra del uso y transmisión de lenguas minorizadas, así como las relaciones asimétricas de poder entre las lenguas. Por ello, es importante tener una visión crítica sobre la implementación de la escritura en lenguas indígenas, pues como señala Vigil (2004) “la producción de textos en esas lenguas debe dejar de ser una forma de traducir los contenidos de la cultura hegemónica a las lenguas vernáculas, es decir, la escritura debe dejar de ser una forma de aculturación y, más bien, debe incorporarse a las prácticas sociales de las culturas indígenas, sin que ello signifique la pérdida del valor que esas culturas tiene la palabra hablada” (Vigil, 2014: 2005). Esta reflexión ahonda más en la idea de la escritura como elemento que incorporé y responda a las prácticas sociales de las comunidades y no sólo como un medio de registro de un momento y situación actual de una lengua.

Aunque es un proceso de largo aliento que debe considerar diversos estudios descriptivos de la lengua, desarrollar un sistema de escritura pertinente para las lenguas indígenas mediante la participación de los hablantes interesados es un paso importante para la inclusión de la forma escrita en diferentes plataformas digitales, inquietud de los diversos jóvenes herederos de estas lenguas. Sin embargo, la escritura de una lengua indígena no garantiza por sí misma su uso y vitalidad, si no más bien, funcionaría como un apoyo a la oralidad y a la comunicación en diversas plataformas digitales.

4.3.2 Opiniones sobre “características” del mixteco

Para Crystal (2000), en cada lengua se manifiesta una nueva conjunción de sonidos, gramática y vocabulario que configuran un sistema de comunicación que es a la vez una evidencia de una serie de principios universales de organización y estructura, un evento sin precedentes y una manifestación única de la cosmovisión. Los rasgos característicos de cada lengua son susceptibles de comparación y justamente esto se manifiesta en las dos primeras actitudes, la primera respecto a sus rasgos lingüístico, concretamente el tono, y la segunda respecto al vocabulario; sin embargo, la tercera tiene que ver sobre el mixteco en general y el purismo que se encierra en la idea de ‘hablar bien mixteco’, por último, considerar que el mixteco es una lengua antigua y de las personas mayores corresponde a una idea fomentada desde las políticas lingüísticas nacionales, donde la importancia de las lenguas indígenas radica primordialmente en su anclaje a las “culturas ancestrales” y las despoja de alguna manera de su vigencia y pertinencia en el mundo moderno.

4.3.2.1 El mixteco es difícil de pronunciar

Considerar que la pronunciación del mixteco es difícil es una de las opiniones más comunes, tanto de los asistentes al taller como de los migrantes en Staten Island. Esta percepción tiene su cimiento en que el mixteco es una lengua tonal, mientras que el español es acentual. Así pues, para los entrevistados que tienen como lengua materna el español, este rasgo del mixteco les parece una diferencia importante por lo que concluyen que el mixteco es difícil de pronunciar, según podemos observar en el siguiente ejemplo:

Yo he escuchado a los mayores que a veces traducir palabras se les hace un poco difícil pues sí hay palabras, porque el mixteco es algo extenso y un poco complicado también porque a veces con un pequeño acento la misma palabra significa muchas cosas, entonces sí tiene su grado de complicado.

C.M., comunicación telefónica, 2018

Como se puede observar, el entrevistado recurre a los elementos del español, como el acento, para explicar los tonos y, con ello, los pares mínimos, lo cual a nivel fonético puede ser justamente una dificultad para los hispanohablantes. Observar las diferencias fonéticas entre el mixteco y el español y concluir que si diferencia fundamental estriba en la forma de pronunciación, ha llevado a fomentar dos ideas respecto al aprendizaje del mixteco; en primer lugar, que el mixteco debe practicarse más para lograr aprenderlo debidamente; en segundo lugar, considerar que la diferencia hace que la dificultad sea tan grande que en realidad nunca se podrá pronunciar correctamente, lo cual merma las intenciones de algunos entrevistados en intentar siquiera aprenderla.

Existen varios casos en la comunidad, donde se aprende el mixteco como segunda lengua e incluso ellos mismos consideran que su pronunciación del mixteco no es la adecuada debido especialmente a los tonos. Si bien, hay que reconocer que cada sistema lingüístico presenta dificultades a diferentes niveles, me parece que el nivel fonético es el que resalta inmediatamente al compararse con el español. Muchas veces se dice de las lenguas indígenas que son difíciles de aprender sin conocer, en el mejor de los casos, más allá que su sonido sólo porque es diferente y no existe una visibilización constante, en diferentes ámbitos, sobre estas en el país. Generalizar la idea de que una lengua es difícil de aprender por sus características fonéticas particulares, nos habla más bien de la falta de socialización a nivel nacional de las lenguas de México, tal vez si estuvieran más presentes en ámbitos públicos de manera cotidiana y con una función en particular la percepción sobre su dificultad en el aprendizaje cambiaría radicalmente.

Del testimonio anterior, cabe destacar la mención de la dificultad para traducir palabras y conceptos, esta idea ha sido recurrente en las diversas entrevistas que será tratada en el siguiente apartado como una de las etiquetas a las actitudes lingüísticas del mixteco.

4.3.2.2 El mixteco tiene limitaciones en su vocabulario

Como sabemos, existe una idea generalizada, heredada del menospicio colonial, en cuanto al valor de las lenguas minoritarias frente a lenguas mayoritarias, que se traslada no sólo a sus hablantes sino hasta a sus características lingüísticas. Crystal (2001) menciona que el hecho de que las comunidades indígenas posean lenguas tan elaboradas y complejas como el inglés y el francés no es un dato muy conocido y precisamente es la creencia contraria la que ha imperado tradicionalmente en el mundo occidental, lo cual se enlaza precisamente con la idea que postulaba en el apartado anterior sobre la percepción de la complejidad o simplicidad de las lenguas, esto debido; en primer lugar, a que faltan estudios de descripción de las lenguas minorizadas y, en segundo lugar, a la falta de visibilización cotidiana de las lenguas en los ámbitos cotidianos.

Para Crystal (2001), el hecho de que una lengua posea una palabra para indicar una determinada entidad (en vez de algún tipo de circunloquio) dice algo sobre el lugar de esa entidad dentro de la cultura, por ello, “las distinciones codificadas en palabras representan percepciones y necesidades culturales importantes” (Crystal, 2001: 76). Así pues, no sorprende que, por ejemplo, en las lenguas europeas, haya muchas palabras para referirse a los vehículos de motor, mientras que en las lenguas de los bosques tropicales de Brasil carezcan de ellas.

El testimonio más representativo que se muestran a continuación proviene tanto de hablantes como de no hablantes del mixteco. Por un lado, que los entrevistados tomen el campo léxico para hacer la comparación entre el mixteco y el español o el inglés resulta muy sintomático, pues como ejemplo se enuncia un concepto abstracto y la comparación entre las tres lenguas:

Podría decir que sí he visto que hay algunas palabras en español o en inglés y que tal vez en mixteco no hay una palabra específica para eso, ¿no? Como, por ejemplo, ¿cómo puedes encontrar una palabra en mixteco que diga discriminación, no?

A. V., comunicación telefónica, 2018

La comparación de un concepto abstracto como discriminación entre las lenguas, pone al mixteco, según los ojos del entrevistado, en una posición comprometida. Sin embargo, no se toma en cuenta, por ejemplo, la traducción al español de una palabra de conceptos propios del mundo mixteco sin requerir precisamente ese circunloquio. Hablar de la intraducibilidad entre lenguas no es un fenómeno poco común, cada lengua posee este tipo de palabras que no pueden ser traducidas exactamente a otras lenguas. El problema es que en lenguas minorizadas este hecho es más

marcado y se presentan dos ideas diferentes; en primer lugar, como falta de vocabulario y atraso cuando un concepto de una lengua mayoritaria, con un mundo de referencia particular, no encuentra traducción exacta a la lengua minorizada. En este sentido, Crystal (2001) menciona que, al comparar las lenguas indígenas con los estándares occidentales, se señalaba lo rudimentario o animalizadas de estas, lo cual desembocó en la creencia de que es imposible que una cultura tecnológicamente primitiva posea un lenguaje complejo. Por ello, es común encontrar la opinión de que las lenguas indígenas no están suficientemente bien desarrolladas. Sin embargo, precisamente por los contextos de cada lengua es lo que hace que esta comparación sea injusta y perpetúe el estereotipo sobre el poco desarrollo de términos del mundo occidental en el vocabulario de lenguas minorizadas.

En segundo lugar, cuando un concepto de una lengua indígena no encuentra traducción a otra lengua socialmente más prestigiosa, esta se toma como una lengua poética, mística o exótica, discurso que no contribuye a la equidad entre lenguas pues las lenguas indígenas siguen estando marcadas por esta idea. Aunque la última idea aparece mencionada también, la segunda es la más prominente en las entrevistas realizadas. Esta percepción del mixteco impacta directamente en las intenciones e intereses para aprender esta lengua.

4.3.2.3 Si combinás mixteco y español no estás hablando mixteco bien

Hablar ‘bien’ una lengua, esto es sin mezclar palabras de otra lengua, es una idea que se relaciona con el purismo lingüístico, tema central de esta etiqueta, cuyas definiciones varían en diferentes formas, pero que abarcan actitudes negativas de una comunidad de habla hacia elementos extranjeros (Floyd, 2004), que se relacionan con la preservación de la lengua y escalas de estética y autenticidad. Por ejemplo, Brincat (2003) considera que el purismo es una actitud consciente del usuario de la lengua o del legislador de la lengua para evitar el contacto lingüístico; por otro lado, Trask (1999), define purismo como “la creencia de que las palabras (y otros rasgos lingüísticos) de origen externo son un tipo de contaminación que manchan la pureza de una lengua” (Trask, 1999: 254).

El entrevistado que habló con más vehemencia sobre el tema fue el maestro del taller de mixteco quien, por lo que pude observar en clase, hace hincapié en la importancia de no mezclar palabras en español cuando se habla mixteco, ya que esto representaría una contaminación:

Yo creo que todas las variantes están contaminadas por el español y las que están más contaminadas es donde hay medios de comunicación, a lo mejor los vehículos rodantes son los que llegaron primero, al llegar una carretera llegan otras cosas, los proveedores de golosinas y así y pues con ellos hay que hablar en castellano, entonces eso hace que disminuya el uso del idioma propio en la localidad.

R. V., comunicación personal, 2018

En el testimonio anterior, se aprecia la idea de la contaminación de las variantes del mixteco por causa, en primer lugar, del comercio y de la interacción con los proveedores ajenos a la comunidad, y, en segundo lugar, por los medios de comunicación, situación que el maestro relaciona con la idea de que todos esos factores disminuyen el uso del mixteco en la comunidad. Es importante señalar que siendo el maestro quien presenta esa postura, la difunde y es avalada por la figura de autoridad que representa para la comunidad, en primer lugar, y en particular para la clase.

Así pues, esta postura también es tomada por los asistentes de la clase, que, como en el caso del siguiente testimonio, son hablantes del mixteco, pero de igual manera consideran que incluir palabras del español es hablar mal mixteco:

A nosotros grandes todavía nos interesa el mixteco, pero, aunque nosotros grandes nos interesa, pero, también, aunque lo hablamos lo hacemos mal, pero también ya lo revolvemos mucho como habla uno español y habla uno mixteco, pues por eso. Digo yo ‘iin in sikii diki mesa’ y pues ahí digo mesa porque no me acuerdo de cómo se le dice.

J. G., comunicación personal, 2018

Esta entrevista fue hecha al terminar una clase de mixteco, el maestro se encontraba cerca de donde estábamos y escuchó la frase en mixteco: ‘iin in sikii diki mesa’ que quiere decir que ‘la botella está parada en la mesa’, a lo que rápidamente dijo: “es xito, mesa o cama es xito”, a lo que la entrevistada contestó ‘ya ve cómo hablo mal’. Así pues, esta opinión sobre la pureza del lenguaje ha quedado fijada en muchos de los asistentes de la clase, debido a que el maestro fomenta esta

idea, aun cuando en las clases, de vez en cuando, él mismo incluye palabras en español en sus breves intervenciones en mixteco.

En otra ocasión, cuando estaba haciendo una elicitación con ayuda del maestro, surgió en la plática que una de las estrategias que se presentan en la lengua para adaptar palabras del español con un aire mixteco es cambiar la vocal final en o por u; por ejemplo, existen las palabras ‘burru’, ‘aju’. Respecto a esto, el maestro comentó que, aunque eran palabras del español, estaba bien poner la u al final, porque así por lo menos ‘sí sonaba a mixteco’. El purismo lingüístico fomentado por el maestro modifica la percepción del hablante de su propia competencia en hablar la lengua, lo cual puede tener repercusiones en la forma en la que el hablante se ve a sí mismo como usuario de la lengua, reforzando un discurso de desvalorización, donde se ve al mixteco como una lengua impura.

4.3.2.4 El mixteco es una lengua antigua y de las personas mayores

Dentro de esta etiqueta, existe casi un consenso en la idea de que el mixteco es una lengua del pasado; sin embargo, se puede identificar una connotación positiva que refiere al ámbito cultural, y otra negativa que se inclina más por la idea del desuso en los jóvenes. Primero, se presenta un ejemplo de las posturas positivas:

Me gusta la dinámica de las clases porque me enseñan lo de antes, o sea se platica lo de antes. Creo que es importante porque así aprendes lo de antes que son tus raíces también.

M. R. comunicación personal, 2018

En este ejemplo, se relaciona la idea de las raíces con lo antiguo, pero también se recalca la importancia de este aprendizaje, aunque considero que, si las raíces van a relacionarse con algún concepto temporal, tendrían que ser vistas como algo simultáneo y necesario para fortalecer los elementos relacionados a esta. Así pues, las raíces se entienden como aquello perteneciente al dominio del mixteco y, por ende, de los abuelos. Sin embargo, la duda surge al pensar en lo que ocurrirá una vez que los abuelos, la última generación en ocupar de manera activa la lengua, falten.

Por esto mismo, ese necesario fomentar un vínculo afectivo e identitario del mixteco con los interesados más jóvenes, así como impulsar ámbitos de uso para intentar detener la eminent

extinción del mixteco de esta zona, pues al faltar la generación de los abuelos, probablemente la lengua sólo sea un recuerdo de esa parte de su identidad.

Por otro lado, se presenta un ejemplo de la connotación negativa del mixteco, según se puede observar en el siguiente testimonio, donde se expresa el tema del desuso del mixteco en los jóvenes, así pues, ‘forzar’ el uso del mixteco no sería lo adecuado:

Solamente las personas ya grandes son las que hablan el mixteco y eso se está perdiendo y la verdad o sea da tristeza que se esté perdiendo, pero tampoco podemos nosotros forzar o forzarnos, forzar a los jóvenes de que ellos lo tienen que hablar, si lo mismo no lo utilizan entonces es un poco difícil en ese aspecto

O. C., comunicación telefónica, 2018

Otro aspecto interesante es la postura de las personas mayores y su percepción del interés de las generaciones más jóvenes en el mixteco:

Todavía nosotros, la gente de mi edad y los más abuelitos, lo hablamos, pero a los demás ya no les interesa el mixteco hablan puro español, entonces ellos son los que tienen a los hijos y los hijos ya es difícil para que vuelvan a o aprendan ese mixteco, pues hay invitaciones a todos chicos y grandes, pero casi no hay niños, yo pienso que los papás han de decir, ‘ay, ¿pa’ qué vas? Ese no importa mucho’, se invita, pero no van los niños.

J. G., comunicación personal, 2018

Por último, quise incluir el siguiente ejemplo para discutir el tema de la lengua materna y la noción que tiene la comunidad de este concepto. Si bien se le conoce como lengua materna a la primera lengua que adquiere un ser humano en su infancia, este concepto se entiende de manera diferente por las personas del pueblo, pues, no pocas veces, se escuchan frases que se refieren al mixteco como lengua materna incluso cuando el español es la lengua materna del entrevistado; por ejemplo: nuestra lengua materna, la lengua materna de mi familia, o, como en el siguiente testimonio, ‘la lengua materna del pueblo’:

Hicimos un diagnóstico entre compañeros del grupo y algo que volteamos a ver es que la lengua materna del pueblo se está perdiendo ¿no?, y dijimos bueno si ya puros ancianitos hablan el mixteco qué podemos hacer, ¿no?

J. V., comunicación personal, 2018

Si bien de nuevo se relaciona al mixteco con gente mayor, lo que resalta del testimonio anterior es la idea de una lengua materna del pueblo, donde pareciera estar un elemento vivo al que le es inherente una lengua: el mixteco. Por otro lado, considero que no es gratuito que las lenguas minorizadas sean el referente inmediato cuando se pregunta por la lengua materna, ya que las campañas para sensibilizar sobre la diversidad lingüística hacen énfasis precisamente en las lenguas maternas amenazadas. Esta relación parecería empatar los conceptos de lenguas maternas y lenguas minorizadas; por ello, si se piensa en la lengua materna del pueblo, el mixteco aparece en la ecuación inmediatamente.

En las cuatro actitudes anteriormente descritas se observa, en general, una opinión negativa hacia el mixteco. Las dos primeras responden al ámbito lingüístico, pronunciación y vocabulario, por otro lado, las últimas representan prejuicios y estereotipos que relacionadas entre sí, pues como el mixteco se ve como una lengua antigua se le exige cierta “pureza” donde no se encuentren palabras del español. En general, las cuatro actitudes afectan negativamente la percepción que se tiene sobre la lengua.

4.3.3 Discriminación por hablar mixteco

4.3.3.1 El que habla mixteco o no habla bien español es una persona humilde

La discriminación por hablar una lengua indígena no es un tema nuevo, trabajos como los de Messing (2003), sobre el cambio lingüístico y la escuela bilingüe en Tlaxcala identifican tres discursos ideológicos respecto a la relación de la lengua con el progreso socioeconómico y la identidad: salir adelante, el menoscenso y lo pro-indígena.

Así pues, en las entrevistas realizadas a la comunidad resaltaron los testimonios que presentan una reflexión sobre el menoscenso a las personas que hablan mixteco, ya que, si bien se mantienen las ideas de la discriminación, comienza a suscitarse un cambio de actitud respecto a este tema. Por ejemplo, en el siguiente testimonio:

Ahora la situación del mixteco ha cambiado, en nuestra época cuando estudiábamos en la primaria, en la secundaria, el que hablaba mixteco era una persona muy humilde o nosotros la hacíamos así y ahora mira, el que sabe mixteco está becado y ahora el que no entiende, ni lo habla está por los suelos.

B. E. Comunicación personal, 2018

Uno de los eufemismos más socorridos en el habla mexicana para referirse a la pobreza económica es humilde, en este sentido ser ‘una persona muy humilde’ se entiende aquí como una persona, por decir lo menos pobre. Sin embargo, después se ve un cambio de actitud respecto a las personas que hablan mixteco relacionado, en primer lugar, precisamente con el aspecto económico, esto es, estar becado. Esto puede deberse a que las clases de mixteco han sido un espacio de reflexión que ha servido a la revalorización del mixteco, lo cual vienen dado desde la comunidad migrante en Staten Island, donde también existe esta reflexión a partir del contacto con otras organizaciones, según se observa en el siguiente comentario:

Muchas veces, los que hablan lengua indígena acá son discriminados hasta por nosotros mismos porque a veces los compas no hablan español ¿no?, solamente su lengua, pero los que reconocemos la importancia de tener su propia lengua tienen un tesoro muy grande los jóvenes, pero hay de los dos de una parte hay discriminación y de otra hay reconocimiento de que ellos siguen conservando su lengua. [...] Creo que hay de los dos aquí, pero a través de las organizaciones que uno anda caminando mucha gente valora a esas personas que hablan la lengua materna.

A. V. comunicación telefónica, 2018

En este sentido, me parece importante recalcar la labor de las organizaciones sociales respecto a las reflexiones que han hecho para llegar a esa la revalorización de la lengua y cultura propia de los pueblos indígenas. Considero que son agentes importantes para llevar a cabo un cambio de actitud respecto a temas que siempre se han visto discriminados, así pues, Ñani Migrante ha logrado poner en reflexión el valor que tiene el mixteco como lengua de identificación,

idea que ha sido adoptada, en mayor o menor medida, por los integrantes de la organización en el pueblo.

4.3.4 Diferentes lenguas para diferentes propósitos

4.3.4.1 El mixteco ayuda a obtener beneficios particulares

Existen dos tipos de beneficios por hablar mixteco que se manifestaron en las entrevistas, los cuales están relacionados con dos grupos de personas: jóvenes y adultos, hablantes de mixteco. En primer lugar, la mayoría de los jóvenes de entre 20 y 40 años, tanto a los que, en un primer acercamiento, les apliqué el cuestionario, como los que entrevisté a profundidad, mencionaron que una de las ventajas de hablar mixteco en esta época es la posibilidad de obtener una plaza de maestro bilingüe.

Así pues, esta situación sobre el mixteco visto como ventaja en la obtención de plazas de maestro bilingüe queda ejemplificada en el siguiente testimonio:

Yo tengo unas compañeras que me comentaban: yo tengo mis papeles de maestro, pero pues no tengo plaza. Una de ellas pudo hacer el examen, pero le pedían el mixteco para tener una plaza, entonces ella dice que se puso a estudiar y todo y pues gracias a saber el mixteco, le dieron su plaza.

J.E., comunicación personal, 2018

Algo importante que recalcar del testimonio es el tema del estudio del mixteco, pues muchos de los maestros que trabajan en el sistema de educación bilingüe en la variante del mixteco de esta región, en el mejor de los casos, sólo entienden mixteco, aquellos mayores de 35 años.

En una de mis visitas de trabajo de campo, una maestra jubilada de educación bilingüe con quien me acerqué para comenzar a estudiar mixteco me comentó que muchos jóvenes venían con ella para aprender mixteco, pero sólo para pasar el examen requisito de lengua para la plaza de maestro de educación bilingüe, así que realmente no aprendían bien mixteco, sino sólo algunas palabras de vocabulario y frases sencillas, pero todo escrito sin hablarlo, y que al poco rato lo olvidaban. Por ello, la maestra consideraba que la educación bilingüe en el pueblo no era la mejor, pues muchos maestros jóvenes no hablaban la lengua y el sistema de educación estaba ideado sólo

para tener una hora de clase a la semana, lo cual no era suficiente para aprender debidamente mixteco.

Por otro lado, se observa un nuevo aspecto en los bienes adquiridos por hablar mixteco que se generó a partir de la conformación de la comunidad transnacional y de los reencuentros familiares, el cual beneficia directamente a las personas mayores: el logro de conseguir una visa para viajar a Estados Unidos por 10 años.

En un principio, cuando se comenzó con las cartas de invitación del Warner College para los familiares de Ñani Migrante en San Jerónimo, los permisos que les otorgaba la embajada eran solamente de un mes, sólo para participar en el programa cultural mixteco en el que se señalaba en las cartas de invitación. Sin embargo, cuando volvieron a ir a la embajada para pedir la visa, pudieron obtenerla esta vez por 10 años. Esto puede verse ejemplificado en el siguiente testimonio:

“+Ya me dieron mi visa por 10 años y nada más por nuestro lenguaje, y la verdad allá nos reciben muy bonito, somos muy importantes cuando llegamos allá.

Z.M., comunicación personal, 2018

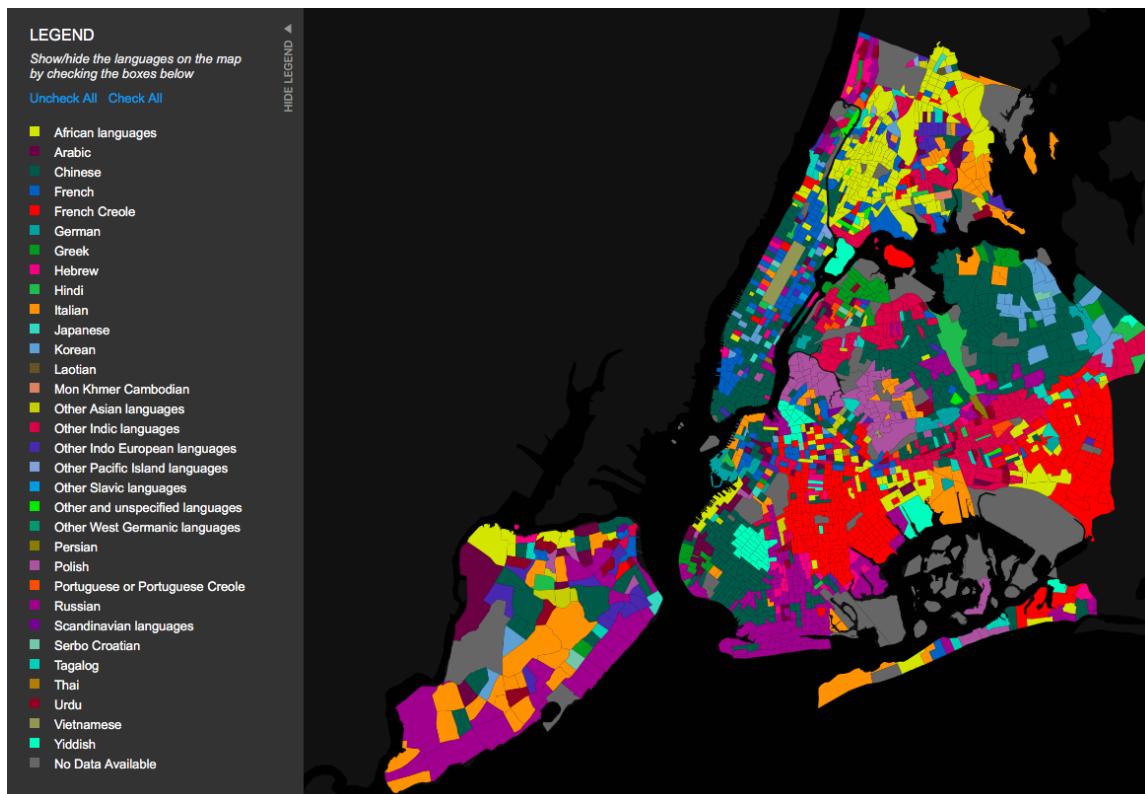
Llama la atención del testimonio anterior la parte de “nada más por nuestro lenguaje”, refiriéndose al mixteco, así como la forma en la que recalca la importancia de sí mismos y del recibimiento en Staten Island. Así pues, la lengua por la que quizá alguna vez fueron discriminados, ahora les ofrece el beneficio de obtener un permiso con una carga social importante, así como cierto estatus que se percibe en el trato cuando se encuentran en los eventos culturales en Nueva York.

Así pues, en esta época donde existe una política estatal respecto al fomento de la educación bilingüe, el beneficio económico de obtener una plaza de maestro bilingüe, como el beneficio social de viajar legalmente a Estados Unidos, gracias a las dinámicas transnacionales, se concentran en el uso del mixteco. Dentro de estas nuevas circunstancias, el mixteco que en épocas anteriores, ostentaba tajantemente el papel de ser la lengua de bajo estatus social y de atraso económico ha comenzado a ser vista por algunos miembros de la comunidad como una lengua que ofrece algunos beneficios muy puntuales, donde el más importante y que responde a los procesos comunitarios es el de la obtención de una visa.

4.3.4.2 El mixteco es necesario para identificarse culturalmente

El mixteco es una de las herramientas más importante y significativas, en cuanto a la identidad cultural, dadas las circunstancias en las que se encuentra la comunidad transnacional, ya que este tipo de actitud tuvo prominencia sobre todo en la comunidad migrante en Staten Island, lo cual no me parece una circunstancia fortuita dado el contexto multicultural estadounidense.

La ciudad de Nueva York es reconocida por ser una capital cosmopolita en la que convergen diversas lenguas y culturas, según The Endangered Language Alliance (ELA) existen más de 800 lenguas en peligro en el área de Nueva York, entidad que tiene la mayor concentración de estas que ninguna ciudad en el mundo. Esta alianza ha registrado lenguas tan diversas como el Shughni, de Tajikistan; Kabardian, del norte Caucásico; Amuzgo, de Oaxaca y Guerrero, sudoeste de México; Mandaic de Iraq e Iran, Garífuna, de Honduras y Nicaragua, entre otros. La diseñadora gráfica Jill Hubley diseñó un mapa (Mapa 6) con las distintas lenguas del área de Nueva York, donde se pueden apreciar más de 30 etiquetas, excluyendo el inglés y el español.



Mapa 6. Lenguas de la ciudad de Nueva York (2014). Fuente: Jill Hubley.

<https://www.jillhubley.com/project/nyclanguages/>

Como se puede observar, existe una diversidad lingüística (francés, japonés, chino, alemán, lenguas africanas, etc.) que, a su vez, supone una diversidad cultural conviviendo en un mismo espacio. Dentro de este contexto multicultural, se encuentra situada la comunidad migrante de San Jerónimo Xayacatlán, donde se desarrolló Ñani Migrante.

Así pues, aunque en el mapa 6, se encuentra retratada la diversidad lingüística de la ciudad de Nueva York, no se registran indicios de comunidades indígenas mexicanas, cuyas lenguas se encuentran en riesgo. Sin embargo, según el ELA, organización enfocada en la inmensa diversidad lingüística de las áreas urbanas, se estima que alrededor de 800 lenguas del área de Nueva York se encuentran amenazadas, algunas de cuales se encuentran consignadas en el mapa 7:



Así pues, se puede observar una concentración de lenguas indígenas mexicanas en el área de Corona, Brooklyn: mixteco, cuicateco, triqui, náhuatl, tlapaneco, zapoteco, mazateco, chinanteco, totonaco, amuzgo, tzotzil, entre otros. Frente a esta diversidad, la lengua puede funcionar como un elemento de identificación, según el siguiente testimonio:

Creo que cuando vivimos fuera de nuestra tierra se añoran muchas cosas, parte de nuestras costumbres y creo que con ello llevamos la lengua, ¿no? Hasta que no vemos que es una necesidad para identificarnos es cuando nos enfocamos en ello, o queremos saberlo o queremos aprenderlo, porque sí es muy esencial, cuando a veces nos identificábamos nosotros aquí por ejemplo los zapotecos y si hablan zapoteco pues se identifican de inmediato ¿no?, parece que tenemos que pasar algo difícil como para poder valorar lo que realmente tenemos.

A. D., comunicación telefónica, 2018

Es importante la mención de los zapotecos en el testimonio anterior, ya que algunas de las diferentes lenguas y culturas de México mencionadas en el mapa de Queens se reúnen en un festival llamado NewYorkTlan impulsado por la Asamblea Popular de Familias Migrantes y el IIPSOCULTA, que tuvo inicio en el 2014.

Así pues, la conciencia de otras culturas de México y del mundo apuntalan la propia conciencia de su lugar de origen y su lengua de herencia, por lo que, dentro de ese contexto, la lengua se vuelve una herramienta para la identificación cultural. Siguiendo esta idea, el nombre de la organización Ñani Migrante mantiene un elemento en mixteco y otro en español, pues como se mencionó anteriormente, al relatar el origen del nombre, consideraron importante dejar una palabra de cada lengua, pues el mixteco es el elemento que los identifica y el español es la lengua de comunicación.

Cada individuo migra por diversas razones, ya sea por la falta de oportunidades en su territorio original, el desplazamiento por conflictos interétnicos, las migraciones en cadena con la esperanza de un bienestar económico, entre otras razones. Sin embargo, la característica de las comunidades transnacionales estriba precisamente en la agrupación con fines de autoidentificación y dinámicas de convivencia propias de su comunidad de origen. Así pues, la lengua es el primer elemento de diferenciación en un espacio tan multicultural como Nueva York.



Imagen 13. Cartel del 2º festival NewYorkTlan, 2015

Dentro de este mundo de lenguas, el contraste es lo que marca la identidad étnica, pues si bien los migrantes pertenecientes a comunidades indígenas de México, son identificadas en primer lugar como hispanos y luego como mexicanos, lo que realmente marca la diferencia es su pertenencia a una etnia con lengua y tradiciones propias diferentes a otros grupos de mexicanos que de alguna manera se han amestizado y no reconocen ni han intentado rastrear alguna filiación étnica.

Dentro de estos contrastes, los migrantes de San Jerónimo Xayacatlán que llegaron en cadena mediante lazos de amigos y familiares a Nueva York, reconocieron en sí mismos primero el carnaval mixteco, pero después y con mayor fuerza simbólica el mixteco, lengua que se encontraba latente en sus vidas, pero que cobró significado sobre todo una vez entrando en contraste con otras lenguas. A partir de este encuentro, la actitud positiva hacia el mixteco cobró mayor fuerza porque ahora era un elemento primordial de identificación con las otras etnias que más que ser hispanos o mexicanos, eran primero triquis, otomíes, nahuas y, por supuesto, mixtecos.

4.3.4.3 El español sirve para la comunicación

Como se ha presentado anteriormente, el mixteco ha sido desplazado poco a poco por el español, a tal grado que sólo las personas mayores de 50 años hablan esta lengua con fluidez y la utilizan para comunicarse entre ellas. Así pues, si bien antes el español se podía ver como una lengua de progreso económico y social, en este punto del proceso lingüístico, donde la lengua mayoritaria ya se ha convertido en lengua materna de más de una generación, el español se ve como una herramienta para la comunicación, según se puede observar en los siguientes testimonios:

Yo creo que sí son útiles nuestros idiomas, siempre han sido muy útiles porque pues son parte de nuestra identidad, por ejemplo, el mixteco ¿no? Es parte de nuestra vida en el pueblo, pero en la forma en que nosotros nos comunicamos, en este caso sería el español.

E. A., comunicación personal, 2018

Cabe señalar que estas respuestas pertenecen a la pregunta referente a las ventajas de hablar mixteco y la relación que tiene esta lengua con la pertenencia a la comunidad mixteca; por ello, se ligan a la etiqueta de la actitud anterior, respecto al mixteco como lengua de identificación; sin embargo, siempre se presenta una distinción entre las lenguas, aunque la pregunta vaya dirigida hacia el mixteco. Lo mismo ocurre en el siguiente ejemplo:

Hablar mixteco sí tiene ventajas, sí, porque nos da identidad, lógicamente no es necesario por decirlo de alguna manera porque uno se puede comunicar en español quizá más fluido y a donde quiera que vamos ¿no? En el país, todo mundo habla español casi, pero si es importante para nosotros como región mixteca.

B. M., comunicación telefónica, 2018

De esta manera, si bien el mixteco es importante para identificarse, no es necesario para la comunicación, pues el español ha suplido ahora esa función. Incluso para los migrantes en Staten Island, el español sigue siendo la lengua para comunicarse entre ellos y para algunos, como ya se presentó anteriormente, también entre sus familias.

Dado que el español es la lengua materna en la mayoría de los casos, a parte de ser el medio de comunicación intergeneracional y con las otras comunidades indígenas de México en Nueva York, también existe una afectividad por esta lengua que se refleja en la socialización cotidiana de los migrantes; por ejemplo, en el ámbito religioso en el hecho de elegir el catecismo en español para sus hijos, como en el ejemplo anteriormente mencionado, que genera un lazo afectivo hacia las creencias y las figuras religiosas católicas.

En el NewYorkTlan, festival donde se encuentran las diversas comunidades transnacionales indígenas de México, si bien se reconocen como pertenecientes a una etnia con una lengua particular las cuales se muestran en el festival, ya sea de manera escrita en los carteles y volantes de las diversas comunidades o de manera oral en las conversaciones entre los miembros de las comunidades, la lengua que domina las interacciones intercomunitarias es el español.

Durante una de las entrevistas uno de los fundadores de Ñani Migrante, me comentó que se maravilla de los zapotecos de Oaxaca que siguen hablándole en su lengua a sus hijos, por otro lado, también mencionó a los mixtecos de Oaxaca, donde los migrantes de su generación siguen hablando mixteco, y él con su conocimiento pasivo del español intenta entender algún enunciado en mixteco de alguna zona de Oaxaca, pero le parece diferente en cosas que van desde el cambio de una letra hasta palabras enteras que sabe cómo se dice en la variante de San Jerónimo Xayacatlán, pero que no alcanza a reconocer en el vocabulario de la variante hablan sus compañeros de Oaxaca, pero aún así existe una solidaridad grande entre ellos, por el hecho de ser ambos mixtecos, aunque de diferentes zonas, que utilizan el español para comunicarse y organizar los festivales en Nueva York.

4.3.4.4 El inglés es necesario para trabajar en Estados Unidos

Existe una gran cantidad de migrantes de habla hispana en Estados Unidos, alrededor de 50 millones en 2016, según la base de datos de la Oficina de Censos de Estados Unidos. Así mismo, según el informe del Instituto Cervantes (2016), Estados Unidos es el segundo país, después de México, con mayor comunidad de habla hispana a nivel mundial, la cual conforma el 15% de la población total de Nueva York.

En estas circunstancias, aún existen muestras de discriminación hacia los hablantes del español; por ejemplo, el caso de un abogado de Manhattan quien exigió al dueño de un restaurante: “Speak English. This is America”, para que sus empleados hablaran inglés y no español.³⁴

Así pues, se puede señalar una diferencia de estatus entre el español y el inglés, donde a pesar de la importante presencia del español en Estados Unidos, sigue existiendo la idea entre cierto porcentaje de la población estadounidense que parece replicar la idea de que a un estado-nación le corresponde una única lengua. Otra circunstancia que agudiza más esta situación es la relación del español con el estatus ilegal de una persona dado el recrudecimiento de las políticas migratorias en Estados Unidos. Como ejemplo, se puede mencionar el caso de un agente fronterizo que detuvo a dos mujeres en Montana por hablar español bajo el siguiente argumento: “Ma’am, the reason I asked you for your ID is because I came in here, and I saw you guys are speaking Spanish”.³⁵

Así pues, el español en Estados Unidos aún es blanco de discriminación, en este sentido, pareciera que ahora esta lengua toma, en cierta forma, un lugar parecido al del mixteco en México, donde igualmente los hablantes de lenguas minoritarias son discriminados por los hispanohablantes, así mismo, el español, dentro de las comunidades indígenas, muchas veces es visto por algunas personas como la lengua de movilidad social con la cual podrías encontrar un mejor trabajo, lo mismo que con el inglés en Estados Unidos. Respecto a este tema, se presenta a continuación uno de las respuestas más elocuentes a la pregunta sobre la utilidad del mixteco hoy en día:

Bueno, aquí en Estados Unidos con el mixteco que yo sepa no. O sea no, no, no le veo otro beneficio, no se reciben ofertas de empleo por hablar mixteco, si tú hablas el inglés eso es lo que te abre las puertas, si no hablas el inglés o sea definitivamente no, inclusive aunque hablas español, lo primero que te preguntan es si hablas inglés, y qué porcentaje de inglés hablas, si hablas un cierto porcentaje de inglés puedes calificar para cierta área de trabajo, si no ya sabe uno que se va a lo más... a lo que no se requiera hablar inglés y el no requerirse hablar inglés, se puede decir, a los trabajos que los americanos no quieren, aunque yo hablara bien mixteco de nada sirve que yo le diga a

³⁴ Para conocer más sobre la noticia de este caso: <https://www.cbsnews.com/news/nyc-lawyer-aaron-schlossberg-who-went-on-racist-rant-against-spanish-speaking-workers-apologizes-fresh-kitchen/>

³⁵ Para conocer más sobre la noticia: <http://www.jornada.com.mx/sin-fronteras/2018/05/21/agente-fronterizo-detiene-a-dos-mujeres-en-montana-por-hablar-espanol-9423.html>

ellos que hablo bien el mixteco, de nada sirve que yo le diga yo habla mixteco, yo hablo español y sé un poco de inglés, no, aquí te van a decir: a mí no me interesa que hables mixteco zapoteco, ni español, lo que a mí me interesa es que hables el inglés, qué nivel de inglés hablas, eso es lo que te abre las puertas acá.

O. C., comunicación telefónica, 2018

Como se puede observar, la respuesta versa no sólo en el no beneficio de hablar mixteco, sino sobre todo en la jerarquía de lenguas según su utilidad para encontrar trabajo en Estados Unidos, así pues, si no tienes cierto nivel de inglés, quedan solamente ‘los trabajos que los americanos no quieren’. Cabe mencionar que, aunque en la actitud de la entrevistada se observa una predominación del inglés por su utilidad para un mejor trabajo por sobre el español y el mixteco, ella es una de las personas que tiene como política lingüística hablar español en su casa con sus hijos, pues considera que, como su lengua original, sus hijos deben hablarlo al 100% igual que el inglés.

Me gustaría llamar la atención hacia un punto importante dentro de la idea de que hablar mixteco no sirve para encontrar trabajo en Estados Unidos. El grado de desplazamiento del mixteco en San Jerónimo Xayacatlán es alto, dado que los hablantes de esta lengua se concentran mayormente en la generación de los abuelos, tal vez por esta situación la generación que migró a Staten Island que tiene como lengua materna el español tiene más acceso a servicios públicos en su lengua.

Sin embargo, en el estado de California existen, desde hace ya varios años, redes transnacionales mixtecas, sobre todo de Oaxaca y Guerrero, tales como el Frente Indígena de Organizaciones Binacionales (FIOB) y el Mixteco Indígena Community Organizing Project (MICOP),³⁶ cuyas misiones coinciden en defender los derechos humanos y laborales de los migrantes. El MICOP particularmente ofrece clases de alfabetización en mixteco en colaboración con el Instituto Nacional para la Educación a los Adultos (INEA), así como servicios de intérprete mixteco-español y mixteco-inglés. Así pues, frente a esta nueva realidad de las migraciones y redes transnacionales, el mixteco encuentra un campo laboral particular.

³⁶ Para mayor información sobre el trabajo de estas organizaciones, se ofrecen sus páginas webs: MICOP: <http://mixteco.org> y FIOB: <http://www.globalworkers.org/es/servicios/defensores/frente-indigena-de-organizaciones-binacionales-fiob>

Dentro de este tema, se observan cómo las tres lenguas son vistas con propósitos diferentes; en primer lugar, el mixteco ha encontrado una coyuntura interesante dadas las políticas lingüísticas en México y la configuración de la comunidad transnacional al ofrecer diversos beneficios. Sin embargo, la cualidad del mixteco como lengua de identificación es una de las herramientas más significativas que hace revalorar el mixteco en la comunidad migrante de Staten Island y extender su influencia hacia la comunidad de origen.

Por otro lado, el español, al ser posicionado como lengua materna entre las nuevas generaciones de la comunidad, se ha afianzado como lengua de comunicación y, por ende, las cuestiones fuera de la comunidad, como los trámites públicos y la búsqueda de trabajo están dadas y superadas por el español.

Finalmente, entra el inglés, que incluso desde México, representa la idea de una herramienta indispensable en la búsqueda de mejores oportunidades laborales, la cual se desata ampliamente en contexto estadounidense, donde toma abiertamente un papel necesario para encontrar un trabajo mejor pagado.

Las lenguas dominantes se encuentran en sus respectivos territorios, el español en México y el inglés, en Estados Unidos; sin embargo, dentro de la comunidad transnacional, estas dos lenguas se interrelacionan en el continuum transnacional, pues tanto la función comunicativa del español se presenta en el territorio mexicano y en el estadounidense, así como la idea de que el inglés es necesario para conseguir trabajo no sólo en Estados Unidos, sino incluso en México. Por otro lado, el mixteco se encuentra simultáneamente en ambos territorios gracias a su función identitaria, que si bien ha sido reportada mayormente en Staten Island, también en San Jerónimo Xayacatlán se relaciona con este aspecto, por ser el municipio con mayor número de hablantes para el mixteco de la frontera Puebla-Oaxaca.

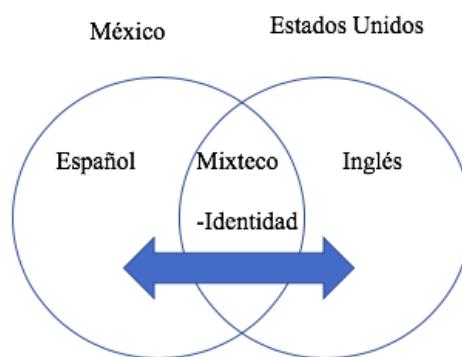


Figura 5. Lenguas en la comunidad transnacional mixteca

En la figura 5, se ilustra la relación de las tres lenguas dentro de la comunidad transnacional según el territorio, donde la identidad mixteca se encuentra anclada a ambos espacios por la identidad, mientras que el español y el inglés, como lenguas hegemónicas de sus respectivos países, también se encuentran vinculadas dentro de la comunidad transnacional; el español por su uso comunicativo en ambos territorios, y el inglés por la percepción de mejora laboral en ambos territorios. El español y el mixteco resultan ser las lenguas con mayor carga afectiva en este momento del desarrollo de la comunidad transnacional, probablemente con las nuevas generaciones nacidas en Estados Unidos, el inglés adquiera un estatus de mayor afectividad y, si se deja de fomentar la importancia del mixteco, quizá este se vuelva más lejano en términos afectivos a medida que las generaciones vayan pasando.

4.4 Actitudes lingüísticas y la vitalidad del mixteco en San Jerónimo Xayacatlán

Cada generación que compone la comunidad transnacional pasó por diferentes períodos que mantenían políticas lingüísticas particulares. El grueso de los entrevistados en este estudio pertenece a la 3^a generación, 8 personas de entre los 35 y 45 años, donde se cuentan migrantes y coordinadores del proyecto en San Jerónimo Xayacatlán. Luego sigue la 2^a generación, los padres de entre 50 y 65 años (4 personas) y, por último, la 4^a generación, lo más jóvenes de entre 15 y 26 años (3 personas). Así pues, la 2^a generación sufrió personalmente las políticas lingüísticas castellanizadores, pues tuvieron que aprender español en la escuela de manera violenta al prohibir el mixteco en la escuela. Por otro lado, sus hijos, la 3^a generación, pasaron por dos tipos de procesos respecto a las políticas lingüísticas; en primer lugar, como afectados colaterales de las políticas castellanizadores que padecieron sus padres, pues estos no les transmitieron el mixteco, su lengua materna, sino el español. En segundo lugar, les tocó vivir dentro de un contexto donde comenzaban a "apreciarse" las etnias de México y sus culturas, pues desde la década de los 70 se suscitó un cambio en el reconocimiento a las etnias y sus lenguas, ya que se crearon programas como el Programa para la Defensa y Desarrollo de las Culturas Autóctonas INI-COPLAMAR, que tenían entre sus objetivos destacaba el rescate y reforzamiento de las festividades tradicionales, lengua, artesanías, danzas populares, medicina tradicional, etc. Dentro de este contexto, la 3^a generación creció, por un lado, con el español como lengua materna y con resabios de un discurso

condenatorio hacia el uso del mixteco; por otro, con un nuevo contexto donde las políticas públicas ahora premiaban a los que hablaban alguna lengua indígena. Uno de los fundadores de Ñani Migrante me comentó que él fue acreedor a una beca de mixteco cuando estaba en la primera, pues aunque no lo hablaba con fluidez, entendía todo y podía repetir algunas palabras.

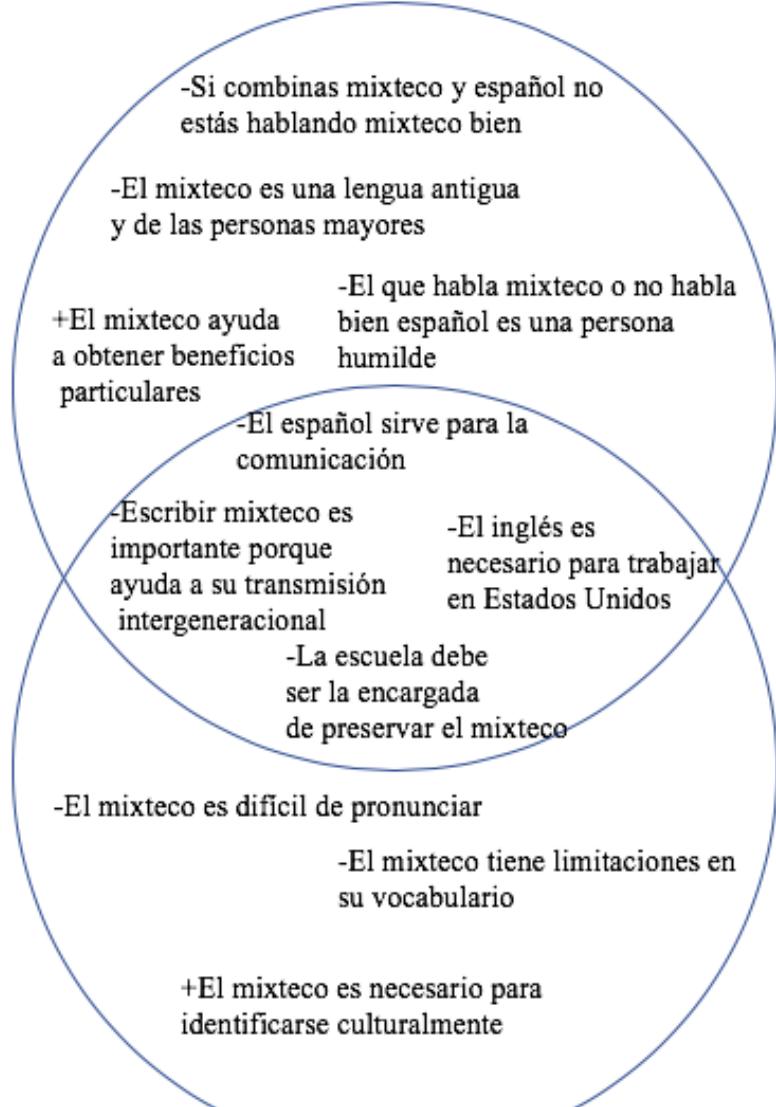
Por otro lado, la 4^a generación ya creció en un contexto donde las lenguas indígenas son importantes y valoradas en el discurso político; sin embargo, en los hechos se sigue viendo mucha discriminación hacia los hablantes de lenguas indígenas y los estragos de la educación de la primera mitad del siglo XX son tan profundos que aún no pueden superarse, con todo y las nuevas campañas de visibilización y revalorización de las lenguas indígenas.

Teniendo en cuenta lo anterior, las actitudes reflejadas en esta investigación pertenecen prominentemente a la 3^a y 2^a generación, quienes sufrieron las políticas castellanizadoras, como ya mencioné, de distintas maneras. Sin embargo, aquello que vivieron y las ideologías que internalizaron en mayor o menor medida, ahora son desafiadados por los cambios en el discurso público hacia la apreciación y resguardo de las lenguas indígenas. Con relación a esto, recuerdo la respuesta de mi abuelita al preguntarle por qué no le insistió a su mamá que le enseñara mixteco, ella dijo: “De saber que ahora el mixteco es importa pues sí le hubiera dicho”. Las lenguas siempre han sido importantes en tanto que cumplen diferentes funciones y tienen relevancia dentro de la comunidad; sin embargo, una vez que se comienzan a fomentar discursos que cambian con el tiempo, la validez de una lengua se pone en duda.

La vitalidad actual del mixteco en San Jerónimo Xayacatlán guarda una estrecha relación con la tipología de las actitudes lingüísticas presentada anteriormente, pues retratan sobre todo las ideas que la 2^a y 3^a generaciones presentan, pues en general se observan ideas negativas respecto al mixteco. Sin embargo, la migración a los Estados Unidos y la organización de los migrantes mixtecos en Nueva York ha influenciado de manera positiva la percepción del mixteco que ellos mismos tenían.

En la Figura 6, presento un diagrama sobre las actitudes lingüísticas prominentes de la comunidad transnacional presentes en su respectivo territorio, así como aquellas que son comparten por los miembros de ambos territorios, para proceder a explicar posteriormente cómo estas actitudes repercuten en la vitalidad lingüística del mixteco. Las actitudes más relevantes están marcadas con un signo de más (+).

San Jerónimo Xayacatlán, Puebla



Staten Island, Nueva York

Figura 6. Las actitudes lingüísticas prominentes en San Jerónimo Xayacatlán y Staten Island

Hay que recordar que según las estadísticas del INEGI (2015), mencionadas anteriormente, el mixteco de la frontera Puebla-Oaxaca a la que pertenece el que se habla en San Jerónimo Xayacatlán, se encuentra en alto riesgo de desaparición, según la escala del INALI (2012). Esto es, para sus estándares, que menos del 25% de niños hablan la lengua. En mi interacción con la

comunidad pude observar que no hay niños, por lo menos en la cabeza municipal, que tenga como lengua materna el mixteco, y que la generación donde comienza a reportarse hablantes es la de los abuelos, 2^a generación del esquema presentado anteriormente.

Este nivel de desplazamiento, donde la lengua materna de los niños y jóvenes es el español, puede entenderse al observar las actitudes lingüísticas presentadas en la Figura 6, pues en el territorio de San Jerónimo Xayacatlán, las actitudes prominentes son negativas: purismo del mixteco, discriminación a las personas que hablan mixteco y la relación del mixteco con un tiempo pasado.³⁷ Considero que estas actitudes impactaron efectivamente en la vitalidad del mixteco. Las primeras dos se han presentado sobre todo en las personas mayores, padres de los migrantes, quienes vivieron la etapa de la discriminación por hablar su lengua y que ahora se les exige, por una idea de purista de la lengua, que hablan mixteco sin interferencia léxica del español. Por otro lado, la idea de que el mixteco es una lengua de las personas mayores y remite a un tiempo de otra época, se muestra en la 2^a, 3^a y 4^a generación. Quienes hablan mixteco, los abuelos, consideran que a los más jóvenes no les interesa el mixteco; por otro lado, la 3^a y 4^a generación ven al mixteco como una lengua ancestral que forma parte de sus raíces. Su utilidad radica está permeado del componente afectivo, ya que la ven como un medio más profundo de comunicación con sus abuelos, en el caso de la 4^a generación, o con sus padres, en el caso de la 3^a. Sin embargo, consideran que para cualquier otro dominio ya sea en el pueblo o fuera de él, el español tiene más relevancia respecto a su utilidad, así como el inglés.

En el lado de las actitudes correspondientes a Staten Island, se aprecia que las dos prominentemente más negativas están relacionadas con las características lingüísticas del mixteco: su pronunciación y su vocabulario. La 3^a generación, la que migró a Nuevo York, es quien sostiene este tipo de actitudes. Del lado de San Jerónimo Xayacatlán también surgieron comentarios respecto a estas características del mixteco; sin embargo, consideraron que con práctica los tonos no representan mayor problema. Me parece que el que se ponga énfasis en la percepción de estas características del mixteco en comparación con el español y el inglés, responde sobre todo a la falta contacto con el mixteco en la vida cotidiana de los migrantes en Nueva York. Si bien, usan algunas palabras dentro del contexto de la organización, lo cierto es que conviven la mayor parte del tiempo con el español y el inglés y sólo cuando vienen sus padres de visitas y en los festivales

³⁷ Las actitudes positivas registradas en San Jerónimo Xayacatlán y Staten Island serán comentadas al último, ya que se encuentran estrechamente relacionadas.

intracomunitarios tienen contacto con el mixteco y otras lenguas. Considero que esta falta de contacto continuo con la lengua es lo que provoca estas percepciones respecto a sus características lingüísticas, ya que del lado de San Jerónimo Xayacatlán, si bien se comentaron, no hubo una relevancia respecto a este tema porque el mixteco, aun debilitado, sigue siendo parte de su vida cotidiana y es la lengua que escuchan con más frecuencia en la comunidad, a parte del español.

En el caso de las actitudes compartidas por ambas comunidades, observamos cuatro tipos; dos relacionadas con la utilidad específica del español y del inglés, y dos relacionadas con la preservación del mixteco. Considero que la utilidad de las lenguas dominantes responde, en el caso del español, a permitir el enlace entre las generaciones de la comunidad transnacional, pues los abuelos bilingües mixteco-español pueden continuar con una comunicación fluida con aquellos de sus nietos que, gracias a la labor de sus padres, son bilingües español-inglés. El español cumple una función de lengua franca dentro de las generaciones de la comunidad transnacional, dado el desplazamiento del mixteco, así como la convivencia al exterior de esta.

Por otro lado, la necesidad del inglés como herramienta para el trabajo es una visión que se ha difundido quizá a nivel internacional; sin embargo, esta situación se vuelve más inmediata en la comunidad situada en San Jerónimo, por su estrecha relación con la migración, y en la comunidad situada en Staten Island, que enfrenta las oportunidades de trabajo día a día en Estados Unidos. En mi opinión, considero que estas visiones describen un estado actual del desplazamiento lingüístico del mixteco; por ejemplo, el español suple la función comunicativa que podría tener el mixteco si se hubiera seguido su transmisión intergeneracional.

Me parece que las otras dos actitudes, la importancia de la escritura y la función de la escuela, presentes en ambas comunidades que corresponden a la preservación del mixteco, pueden tener un impacto directo, no precisamente en la vitalidad de la lengua, si no sobre todo en las acciones de enseñanza y fortalecimiento del mixteco, llevadas a cabo por la comunidad transnacional. Como ya comenté anteriormente, ni la escritura, ni la escuela pueden garantizar la transmisión o preservación del mixteco, pues, en mi opinión, lo más importante es proveer espacios de uso del mixteco relevantes para la comunidad y sus generaciones. Sin embargo, al rededor de estas dos visiones han girado los esfuerzos por enseñar mixteco; por un lado, en la enseñanza de la escritura a las personas mayores y, por otro, a las clases ofrecidas por la organización. Estos esfuerzos me parecen muy importantes y valiosos, ya que muestran la intención de la comunidad en tratar de preservar el mixteco en la comunidad, la cual está relaciona de manera absoluta con

las dos actitudes prominentemente positivas tanto en la comunidad de origen, como en la de llegada.

A partir de la organización del carnaval en Staten Island, surgieron muchas reflexiones sobre los elementos que daban identidad a la comunidad mixteca. Fue dentro de este contexto que el mixteco, como lengua latente, se posicionó como un elemento fundamental en contraste con las otras lenguas que habitan Nueva York. Así pues, el mixteco surgió como una herramienta para identificarse culturalmente lo cual impactó de manera directa en la percepción que la comunidad de San Jerónimo Xayacatlán tenía de su propia lengua, ya que ahora se veía como un medio para tener una visa y reencontrarse con sus hijos en Nueva York. La experiencia que ellos tenían en Nueva York, donde eran bien recibidos por las diversas organizaciones que respaldan a Ñani Migrante, cambiaba la mala percepción que ellos tenían de su lengua, pues ahora ven una utilidad en la lengua. Las anécdotas de viaje y de la apreciación de la cultura mixteca en Estados Unidos fue propagándose de boca en boca con otras personas que tenían familiares en Nueva York y pronto estas se acercaron a las reuniones de Ñani Migrante para participar en ellas y así, poco a poco, más personas se fueron sumando y cambiaron en mayor o menor medida la percepción que tenían del mixteco. Para mí, la percepción positiva que tiene la comunidad transnacional del mixteco queda demostrado en la imagen 14, un anuncio hecho por los coordinadores en San Jerónimo sobre las clases de mixteco:



Imagen 14. Anuncio de las clases de mixteco en San Jerónimo Xayacatlán

Para mí, uno de los cambios motivados desde la organización comunitaria transnacional es precisamente dotar al mixteco de una utilidad, lo cual se demuestra con su frase “Aprende mixteco y romperás fronteras”. Sin embargo, falta aún mucho para lograr resultados en las prácticas de aprendizaje y uso del mixteco en la comunidad.

En resumen, considero que las actitudes consignadas en este estudio son pertinentes para explicar tres situaciones en particular; en primer lugar, el desplazamiento lingüístico del mixteco por considerar esta una lengua de menor valor o atraso; en segundo lugar, se ilustra la percepción actual de las tres lenguas que conforman la comunidad transnacional y, en tercer lugar, demuestra el impacto que ha tenido el proceso de reappropriación identitaria de los migrantes en el uso simbólico del mixteco en Estados Unidos y en la percepción que sus padres y otros habitantes de San Jerónimo Xayacatlán tienen sobre el mixteco.

Conclusiones

La presente investigación tuvo como marco de análisis los mecanismos de cohesión de una comunidad transnacional, dentro de los cuales destacan como ejes principales, en primer lugar, la recreación del carnaval y, en segundo lugar, el uso simbólico del mixteco, elementos que se encuentran en correlación con el ser mixteco de los migrantes en Staten Island y que, a la vez, marcan una diferencia frente a otros grupos culturales en un contexto multicultural. A partir de estos y otros elementos, como la gastronomía, la música, las danzas, la identidad cultural mixteca fue fortaleciéndose poco a poco en Staten Island. Como ya se expuso, el carnaval es el elemento principal que propició la organización de la comunidad migrante en Staten Island, es relevante porque encarna sistema de práctica propio de la comunidad asociado con la solidaridad y la cohesión, lo cual da pie a una nueva relación entre el espacio originario y el lugar de destino (Velasco, 1998).

La comunidad migrante de San Jerónimo Xayacatlán, constituida como proyecto cultural y agente transnacional (Velasco, 1988) se consolida en Ñani Migrante que, a su vez, resignifica el carnaval como punto de convivencia y reencuentro cultural y familiar, lo cual conlleva un contraste de valoraciones de los elementos culturales entre los miembros de la misma comunidad, constituida por los migrantes en Staten Island y los familiares que residen en la comunidad de origen. Este proceso tuvo impacto en San Jerónimo Xayacatlán porque se comenzaron a organizar eventos de reencuentro cultural en Estados Unidos que permitían la reunificación familiar de padres e hijos. A partir de esta experiencia, los padres regresaban a la comunidad con otro tipo de ideas más positivas sobre el mixteco y, en general, sobre su propia cultura.

Revaloración del mixteco

Nueva York es conocida por ser una ciudad cosmopolita, donde convergen diversas culturas, agrupadas en zonas específicas que se identifican a sí mismas por diversos elementos, como la lengua y las tradiciones. Dentro de este contexto, el mixteco surge como un elemento que identifica de manera más específica a la comunidad migrante, pues si bien existen muchos mexicanos que migran a Estados Unidos, no todos tienen las mismas circunstancias, ni características culturales, como la lengua. En este sentido, es importante tener en cuenta que los hablantes, como actores

sociales, construyen identidades y que al mismo tiempo se encuentran encarnando identidad que les han sido construidas por otros. En el caso de los migrantes mixtecos, primero son etiquetados como hispanos o latinos, por las normas políticas y sociales en Estados Unidos, etiqueta donde entran todos los grupos de Latinoamérica; después, como mexicanos, luego dentro de este rubro como poblanos, y finalmente como mixtecos. Recorrer este camino de identidades impuestas es importante para llegar a la concientización de lo que nos hace diferentes, por ello, mucho de las reflexiones identitarias se enfocan no sólo en resaltar las similitudes, sino sobre todo en reconocer aquellos elementos culturales, sociales o políticos que nos hacen diferentes.

Bajo este esquema, el mixteco ha sido revalorado dentro del territorio estadounidense, como una herramienta de identificación pues, aunque el español es la lengua de comunicación en los hogares de los migrantes, el mixteco cumple ahora una función simbólica que se ve reflejada en su uso público dentro de los festivales y en las reuniones de la comunidad transnacional. Así pues, en este espacio multicultural, las fronteras grupales (Giles *et. al*, 1977) de los mixtecos se refuerzan a través del carnaval y del uso simbólico de la lengua, lo cual se vuelve una característica de esta comunidad que responde simultáneamente su formación como comunidad moral, transnacional y de habla.

Sin duda, uno de los grandes logros de la comunidad en Staten Island es abrir un canal de viaje que articula el trabajo de la comunidad de llegada con la comunidad de origen. Por ello, el surgimiento de Ñani Migrante, en 2013, como agente transnacional se posiciona de manera política para lograr la reunificación familiar, teniendo como herramientas sus elementos culturales. Así pues, el primer reencuentro familiar, en 2014, fue lo que impulsó de manera definitiva el trabajo de esta organización, puesto que representó un triunfo por seguir manteniendo sus dinámicas de reunificación familiar, en donde circulan bienes culturales que acrecientan el vínculo afectivo, a pesar de la llegada a la presidencia de Trump, en 2016, que trajo consigo el recrudecimiento de las políticas migratorias caracterizada por la separación de familias.

Esta revaloración del mixteco puede verse como parte de un cambio gradual en las ideologías lingüísticas, el cual puede observarse, según Sallabank (2013), a nivel mundial a partir de los últimos 10 a 30 años que va hacia una retórica ampliamente positiva a favor de “salvar” las lenguas amenazadas desde niveles que van desde miembros de la comunidad, la academia y el ámbito oficial hasta llegar a los niveles gubernamentales. Esto queda reflejado también en la percepción que tienen los entrevistados jóvenes sobre el mixteco como herramienta para la obtención de becas

por hablarlo, así como la disposición de plazas de educación bilingüe, acciones que se enmarcan en las políticas lingüísticas que el estado mexicano ha empleado a partir de la década de los 80 del siglo pasado.

La percepción del mixteco como símbolo identitario y este cambio de actitud referido por Sallbank (2013) se relacionan directamente con la decisión de los migrantes para costear clases de mixteco en la comunidad, en este sentido, los integrantes que han viajado para reencontrarse con sus familiares han observado sus propios elementos culturales fuera de su territorio y la aceptación que estos tienen, lo cual ha ayudado a reforzar estos mismos elementos con la comunidad de origen. Retomando la propuesta de Sallabank (2013) sobre las consideraciones para caracterizar comunidad lingüística amenazada, se pueden observar dentro de la comunidad transnacional diferentes personajes que componen una comunidad lingüística amenazada, estos son los primeros hablantes, representados por la generación de los padres abuelos; los semihablantes o recordadores, representados por la generación de migrantes en Staten Island, todos aquellos que se identifiquen a sí mismos etnolingüísticamente con la lengua, aquí se encuentran todos los entrevistados desde el más joven hasta el más grande; así como otras personas que se atribuyan alguna relación con la lengua mediante su aprendizaje o apoyando trabajos de revitalización.

Lenguas en la comunidad transnacional

Dentro de la comunidad transnacional, conviven de diferente manera tres lenguas: mixteco, español e inglés. Cada una está relacionada fuertemente a funciones específicas; en primer lugar, el mixteco se encuentra en dos realizaciones; por un lado, como herramienta comunicativa entre las personas mayores, la generación de los padres de los migrantes; por el otro, como herramienta simbólica utilizada por los migrantes en territorio estadounidense, ya sea a través de saludos entre ellos o palabras del mixteco adoptadas en su habla cotidiana, las cuales se refuerzan cuando se hace el carnaval y se reencuentran con sus familiares.

En segundo lugar, se encuentra el español como herramienta de comunicación entre los migrantes en Staten Island y los integrantes de Ñani Migrante en San Jerónimo menores de 45 años, dentro de este rubro cabe mencionar un tipo de “español indígena” (Pellicer, 1988; Company Company, 2001; Zimmermann, 2004; Flores-Farfán, 2008; Guerrero y San Giacomo, 2014), en este caso, “español mixteco” el cual se puede advertir por los préstamos integrados del mixteco al

español de la comunidad de San Jerónimo Xayacatlán, tales como sañudo de “xañu” raposo o chimeco de “tyimeku” cara sucia, entre otras. Así pues, dentro del español encontramos estas marcas de mixteco que advierten el contacto entre estas dos lenguas. En este sentido, el español mixteco se vuelve así mismo una herramienta de identificación que comparten, con su función comunicativa, tanto los migrantes en Staten Island como los familiares en San Jerónimo Xayacatlán.

En tercer lugar, se encuentra el inglés como herramienta que sirve para buscar trabajo en Estados Unidos entre los migrantes. Si bien es cierto que uno puede llevar una vida en Estados Unidos hablando completamente español o con mínimo uso de inglés, siempre y cuando se permanezca dentro de los límites de los barrios hispanos, tener cierta competencia para comunicarse en inglés es visto positivamente sobre todo para conseguir un mejor trabajo. Esta idea no es exclusiva de los migrantes que radican en Estados Unidos, pues incluso en México, el inglés se percibe y es promocionado como una lengua de prestigio y, por ende, de movilidad social.

Así pues, la comunidad transnacional mixteca de San Jerónimo Xayacatlán se constituye a su vez como una comunidad de habla que implica precisamente un conjunto real de personas unidas por los lazos familiares y de compadrazgo entre los migrantes y los integrantes de Ñani Migrante en San Jerónimo, que se agrupan con fines de autoidentificación mediante la conducta lingüística, según el uso de una o más lenguas (mixteco, español e inglés), considerando que los hablantes pueden tener diferentes posibilidades y medios para comunicarse entre sí. En este sentido, se puede decir que son mixtecos interactuando, según sus posibilidades, en tres diferentes lenguas: mixteco, español e inglés.

Tipología de actitudes lingüística presentada

Las actitudes lingüísticas no son homogéneas en la comunidad transnacional, cada individuo presenta su propia idea según lo que hayan vivido o la actitud que haya aprendido de las experiencias de otros. Sin embargo, los testimonios fueron agrupados en actitudes prominentes que se clasificaron por temas para dar una visión global de estas y la relación que guarda con la vitalidad del mixteco. Las actitudes lingüísticas que fueron más prominentes en una comunidad que en otra y viceversa se ilustraron en la Figura 6, lo cual fue útil para entender cómo afectaron las acciones de la comunidad en Staten Island a la percepción del mixteco en San Jerónimo.

En general, se pueden observar dos posturas, una de los migrantes y otra de los padres que han viajado a Nueva York, que se relacionan en la revaloración al mixteco. Por un lado, los migrantes han visto en el mixteco un símbolo de identidad que los conecta, mediante lazos afectivos, a San Jerónimo Xayacatlán; así mismo, también se han reapropiado de la lengua a través de su uso simbólico. Por el otro, en los testimonios de los padres que han viajado se menciona mucho el mixteco como la herramienta que les permitió tener acceso a una visa, lo cual tiene de fondo una revaloración positiva del mixteco en el ámbito social, que contrasta con la idea negativa de que el mixteco no sirve de nada.

Así pues, se observa una revaloración del mixteco en dos territorios y con dos generaciones; en primer lugar, los mixtecos de Staten Island muestran que su actitud hacia el mixteco tiene que ver con un factor cultural, en tanto elemento que marca membresía. Esta actitud se refuerza dentro de su propio escenario con los festivales culturales donde se presenta el carnaval que son el motivo por el cual se puede pedir una visa para sus padres. En segundo lugar, ligado directamente a esto, los mixtecos de San Jerónimo Xayacatlán muestran un cambio en la actitud hacia el mixteco tiene que ver con un factor social en tanto que le permite viajar de manera legal a ver sus hijos.

Impacto de la migración en la vitalidad del mixteco y la planeación lingüística

La imagen general de la vitalidad del mixteco en San Jerónimo Xayacatlán derivada de las observaciones hechas en trabajos de campo y de los resultados de esta investigación, apunta a un decrecimiento de la vitalidad del mixteco. En primer lugar, en los dominios de uso de la misma comunidad, donde la lengua se restringe a ciertos eventos públicos y a la interacción que se da en casa con las personas mayores, así como en la transmisión intergeneracional de la lengua.

Sin embargo, el proceso de reapropiación cultural de los migrantes ha impactado de manera positiva en la percepción del mixteco en la comunidad y ha abierto nuevos espacios de uso para la lengua en Staten Island durante los encuentros culturales, mientras que, en San Jerónimo, las clases de mixteco ofrecen un espacio de encuentro entre los interesados en aprender mixteco y de reflexión que sensibiliza sobre la situación por la que atraviesa la lengua. Si bien, los elementos necesarios para la preservación del mixteco, la escritura y la escuela, que surgieron en las actitudes lingüísticas me parecen insuficientes, el interés y la sensibilización hacia el mixteco puede ser el

motor para que en un futuro se propongan nuevas metodologías en observación de los intereses de la comunidad, con los recursos adecuados, para la enseñanza del mixteco como L2 y el fomento de espacios de uso de la lengua pertinentes para los interesados.

Temas a futuro

En una de las entrevistas, un fundador de Ñani Migrante me comentó: “Cuando veo todo lo que hemos logrado en poco tiempo, por cinco años es poco tiempo, me emocionó mucho de ver que más podemos hacer”. Retomando sus palabras, considero que hay mucho que hacer en este campo de las dinámicas de las comunidades transnacionales dado mientras las políticas cada vez van cambiando, también los lazos se van fortaleciendo, me parece importante observar cuáles son las ideas o el papel de la 4^a generación que está viviendo este proceso, observar cómo ven o participan de esto los hijos de los migrantes que han nacido allá, si existe también un proceso identitario de lo mixteco en ellos a partir de los festivales y el encuentro con sus abuelos, pues su involucramiento es fundamental para seguir con este proyecto.

En lo respectivo a la lengua, el mixteco de la frontera Puebla-Oaxaca (da'an davi) es una de las variantes menos documentadas del mixteco. Me parece fundamental aprovechar el ímpetu generado por este proyecto en la comunidad y alentar a los interesados a documentar historias de vida de sus abuelos y padres, así como relatos de fundación del pueblo, anécdotas de la historia de éste en mixteco, pues esto ayudaría también a fortalecer el vínculo identidad-lengua. Por otro lado, conocer a profundidad el sistema lingüístico del da'an davi ayudaría a generar mejor material de aprendizaje de la lengua; por ejemplo, en el caso de los tonos, podría ayudar a derribar la idea de que la pronunciación del mixteco es difícil y más bien explicar cómo es que funcionan a través de algún tipo de campaña de divulgación lingüística tanto en San Jerónimo Xayacatlán, como en Staten Island.

Referencias

- ABABI de México, A. C. (2007). *Inventario del Archivo Municipal de San Jerónimo, Xayacatlán, Puebla.* (p. 28).
- Agheyisi, R., & Fishman, J. (1970). Language Attitudes Studies: A Brief Survey of Methodological Approaches. *Anthropological Linguistics*, 12, 137–157.
- Allport, G. W. (1935). Attitudes in C. Murchison. En *Handbook of Social Psychology* (pp. 798–844). Massachusetts: Clark U. P.
- Áviles, K. J., & Ek Ibarra, Y. M. (2016). Identidades sociolingüísticas y migración internacional. Reacciones frente a la discriminación. *Alteridades*, 26(51), 73–84.
- Azcárraga, R. (2016). *Actitudes lingüísticas entre los popolucas de San Pedro Soteapan, Veracruz. El Impacto de la planificación lingüística en la vitalidad de su lengua* (Licenciatura). Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Bain, R. (1928). An Attitudes on Attitude Research. *American Journal of Sociology*, 33, 940–957.
- Bajtín, M. (1981). Discourse in the Novel. En M. Holquist (Ed.), *The Dialogic Imagination: Four Essays*, (pp. 259–422). USA: University of Texas, Austin.
- Baquedano-López, P., & Kattan, S. (2007). Growing up in a multilingual community: insights from language socialization. En *Handbook of multilingualism and multilingual communication* (pp. 69–100). Berlin: Mouton de Gruyter.
- Bartolomé, M. A. (1997). *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades Étnicas en México* (1a ed.). México: Siglo XXI editores.

- Bernal, D. (2013). Migración lingüística y cultural: el caso de zapotecos de Lozoga' en Los Ángeles, California. *Actas Congreso Internacional América Latina. La autonomía de una región*, 158–167.
- Besserer, F. (1999). Estudios transnacionales y ciudadanía transnacional. En G. Mummert (Ed.), *Fronteras fragmentadas* (pp. 215–238). México: El Colegio de Michoacán y CIDEM.
- Bloomfield, L. (1933). *Language*. New York: Holt, Rinehart & Winston.
- Bolinger, D. (1975). *Aspects of Language* (2nd ed.). New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Bouchard-Ryan, E., Giles, H., & Sebastian, R. (1982). An interaggrative Perspective for the Study of Attitudes toward Language Variation. En E. Bouchard-Ryan & H. Giles, *Attitudes towards Language Variation: Social and Applied Contexts*. London: Edward Arnold.
- Bourdieu, P. (1990). *Sociología y cultura*. México: Conaculta-Grijalbo.
- Brezingher, M. A., & et. al. (2003). Language Vitality and Endangerment. Presentado en UNESCO Ad Hoc Expert Group Meeting on Endangered Language, Paris: UNESCO.
- Carmagnani, M. (1988). *El Regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de una identidad étnica. Oaxaca (Siglos XVII-XVIII)*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Castillo Hernández, M. A. (2006). El estudio de las actitudes lingüísticas en el contexto sociocultural: el caso del mexicano de Cuetzalan. *Anales de Antropología*, 40–1, 283–317.
- Castro, Y. (2005). Teoría transnacional: revisitando la comunidad de los antropólogos. *Política y cultura*, 23, 181–194.
- Chomsky, N. (1987). *El conocimiento del lenguaje*. Madrid: Alianza.
- Cohen, A. (1985). *Construction of Community*. New York: Routledge.

- Company Company, C. (2001). *¿Préstamos en sintaxis? Una propuesta metodológica*. En C. Matute & A. Palacios (Eds.), *El indigenismo americano II*. Valencia: Universitat de València.
- CONAPO. (2010). *Índices de intensidad migratoria México-Estados Unidos* (Índices sociodemográficos). México: Consejo Nacional de Población. Recuperado de http://www.conapo.gob.mx/swb/CONAPO/Indices_de_intensidad_migratoria_Mexico-Estados_Unidos_2010
- Cooper, R. L., Fowles, B. R., & Givner, A. (1968). Listening Comprehension in a Bilingual Community. *The Modern Language Journal*, 577–597.
- Crystal, D. (2001). *La muerte de las lenguas*. España: Cambridge University Press.
- Dewaele, J. (2007). Becoming bi or multilingual later in life. En P. Auer & L. Wei (Eds.), *Handbook of multilingualism and multilingual communication* (pp. 101–130). Berlin: Mouton de Gruyter.
- Dorian, N. (1982). Defining the Speech Community to Include Its Working Margins. En S. Romaine (Ed.), *Sociolinguistics Variation in Speech Communities* (pp. 25–33). Londres: Arnold.
- Durand, J., & Massey, D. (2013). *Clandestinos. Migración México-Estados Unidos en los albores del siglo XX*. México: Universidad Autónoma de Zacatecas-Miguel Ángel Porrúa.
- Duranti, A. (2000). *Antropología lingüística*. Madrid: Cambridge University Press.
- Ehala, M. (2015). Ethnolinguistic Vitality. En *The International Encyclopedia of Language and Social Interaction* (pp. 1–7). USA: Wiley Blackwell.

- Ehala, M., & Yagmur, K. (Eds.). (2010). *Traditional and innovative approaches to ethnolinguistic vitality*. Routledge.
- Fasold, R. (1996). *La sociolingüística de la sociedad. Introducción a la sociolingüística*. España: Visor Libros.
- Fernández Vitorres, D. (2016). *El español: una lengua viva. Informe 2016* (p. 56). España: Instituto Cervantes. Recuperado de
https://cvc.cervantes.es/lengua/espanol_lengua_viva/pdf/espanol_lengua_viva_2016.pdf
- Fishbein, M. (1965). A Consideration of Beliefs, Attitudes and their Relationships. En Steiner & Fishbein (Eds.), *Current Studies in Social Psychology* (pp. 107–120). New York: Holt, Rinehart & Winston.
- Fishman, J. (1968). Bilingual Attitudes and Behaviours. *Languages Science*, 5, 5–11.
- Fishman, J. (1991). *Reversing Language Shift*. Clevedon: Multilingual Matters.
- Flores-Farfán, J. A. (2008). México. En A. Palacios (Ed.), *El español en América. Contactos lingüísticos en Hispanoamérica* (pp. 33–53). Barcelona: Ariel Letras.
- Floyd, S. (2004). Purismo lingüístico y realidad local: ¿quichua puro o puro quichuañol? Presentado en Proceedings of the Conference on Indigenous Languages of Latin America (CILLA)-I.
- García, O., Bartlett, L., & Kleifgen, J. (2006). From biliteracy to pluriliteracies. En *Handbook of Applied Linguistics on Multilingual Communication* (p. 899). Berlin: Mouton de Gruyter.
- Garrett, P., Coupland, N., & Williams, A. (2003). *Investigating Language Attitudes: Social meaning of dialect, ethnicity and performance*. Cardiff: University of Wales Press.
- Geertz, C. (1973). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.

- Giles, H., Bourhis, R. Y., & Taylor, D. M. (1977). Towards a Theory of Language in Ethnic Group Relations. En H. Giles (Ed.), *Language, Ethnicity and Intergroup relations*. London: Academic Press.
- Giles, H., & Johnson, P. (1981). The Role of Language in ethnic group relations. En J. C. Turner & H. Giles (Eds.), *Intergroup Behaviour* (pp. 199–243). Oxford: Blackwell.
- Giles, Howard, & Johnson, P. (1987). Ethnolinguistic identity theory: a social psychological approach to language maintenance. *International Journal of the Sociology of Language*, 68, 69–99.
- Glick Schiller, N., Basch, L., & Blanc-Szanton, C. (1992). Transnationalism: A New Analytic Framework for Understanding Migration. En N. Glick Schiller, L. Basch, & C. Blanc-Szanton (Eds.), *Towards a Transnational perspective on Migration; Race, Class, Ethnicity and Nationalism Reconsidered* (Vol. 645, pp. 1–24). New York: Annals of the New York Academy of Science.
- Goldring, L. (1997). Difuminando Fronteras: Construcción de la Comunidad Transnacional en el proceso migratorio México-Estados Unidos. *Research in Community Sociology*, 24.
- Guerrero, A., & San Giacomo, M. (2014). El llamado español indígena en el contexto del bilingüismo. En P. Martín Butragueño & R. Barriga Villanueva (Eds.), *Historia sociolingüística de México*. México: El Colegio de México.
- Gumperz, J. (1968). The Speech Community. En *International Encyclopedia of the Social Sciences* (pp. 381–386). London: Macmillan.
- Gumperz, J. J. (1962). Tipos de comunidades lingüísticas. En Y. Lastra, *Antología de estudios de etnolingüística y sociolingüística* (pp. 234–246). México: UNAM.
- Hagège, C. (2002). *No a la muerte de las lenguas*. Barcelona: Paidós.

- Halliday, M. (1972). Sociological Aspects of Semantic Change. En *Proceedings of the 11th International Congress of Linguists* (pp. 853–888). Bologna: Il Mulino.
- Hammersley, M., & Atkinson, P. (2007). *Etnography. Participle in Practice* (Third Edition). New York: Routledge.
- Harwood, J., & Giles, H. (Eds.). (2005). *Intergroup communication: Multiple Perspectives*. New York: Peter Lang.
- Herrera, F., & Macías, S. (1998). Migración de la mixteca poblana a Nueva York: espacio social transnacional. En S. Macías & F. Herrera (Eds.), *Migración laboral internacional* (pp. 107–163). Puebla: Benémerita Universidad de Puebla.
- Hockett, C. (1950). Age-Grading and Linguistic Continuity. En *A Course in Modern Linguistics* (pp. 449–459). New York: Macmillan.
- Hudson, R. A. (1996). *Sociolinguistics* (2nd ed.). USA: Cambridge University Press.
- Hymes, D. (1972). Models of the Interaction of Language and Social Life. En J. Gumperz & D. Hymes (Eds.), *Directions in Sociolinguistics: the Etnography of Communication* (pp. 35–71). New York: Holt, Rinehart & Winston.
- INALI. (2008). *Catálogo de las lenguas indígenas nacionales: variantes lingüísticas de México con sus autodenominación y referencias geoestadísticas*. México: Instituto Nacional de Lenguas Indígenas. Recuperado de http://www.inali.gob.mx/pdf/CLIN_completo.pdf
- INALI. (2012). *Cáatalogo de lenguas indígenas nacionales en riesgo de desaparición*. México: Instituto Nacional de Lenguas Indígenas. Recuperado de http://www.cdi.gob.mx/dmdocuments/lenguas_indigenas_nacionales_en_riesgo_de_desaparición_inali.pdf

INEGI. (2015). *Encuesta intercensal*. México: Instituto Nacional de Estadística y Geografía.

Recuperado de

<http://www.beta.inegi.org.mx/proyectos/enchogares/especiales/intercensal/>

Ivanova, O. (2011). *Sociolingüística urbana: Estudio de usos y actitudes lingüísticas en la ciudad de Kiev*. Universidad de Salamanca, España.

Kearney, M., & Nagengast, C. (1989). Anthropological Perspectives on Transnational Communities in Rural California. En *Working Group on Farm Labor and Rural Poverty Working Paper*. California: California Institute for Rural Studies.

Labov, W. (1966). *The Social Stratification of English in New York City*. Washington D.C.: Center for Applied Linguistics.

Labov, W. (1972). *Sociolinguistic Patterns*. Oxford: Blackwell.

Lambert, W. ., Hodgson, R. C., Gardner, R. C., & Fillenbaum, S. (1960). Evaluational Reactions to Spoken Languages. *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 66, 44–51.

Lambert, W. ., & Lambert, W. (1964). *Social Psychology*. New Jersey: Englewood Cliffs.

Lastra, Y. (1992). *Sociolingüística para hispanoamericanos*. México: El Colegio de México.

Le Page, R., & Tabouret-Keller, A. (1985). *Acts of Identity: Creole-Based Approaches to Language and Ethnicity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lewis, E. (1975). Attitude to Language Amog Bilingual Children and Adults in Wales. *Intarnational Journal of the Sociology of Language*, 103–126.

Lewis, M. P., & Simons, G. F. (2009). Assesing Endagerment: Expandig Fishman's GIDS,. *Revue Roumaine de Linguistique*, 1–30.

López Morales, H. (1989). *Sociolingüística*. Madrid: Gredos.

Lyons, J. (Ed.). (1970). *New Horizons in Linguistics*. Harmondsworth: Penguin.

- Martín Butragueño, P. (2010). El proceso de urbanización: consecuencias lingüísticas. En R. Barriga Villanueva & P. Martín Butragueño (Eds.), *Historia sociolingüística de México* (Vol. 2). México: El Colegio de México.
- Martínez, E. (2011). La educación indígena e intercultural en México y sus implicaciones en la construcción de ciudadanías. *XI Congreso Nacional de Investigación Educativa*, 24–51.
- Martínez, R., & de la Peña, G. (2004). Migrantes y comunidades morales: resignificación, etnicidad y redes sociales en Guadalajara (México). *Revista de Antropología Social*, (13), 217–251.
- Martino-Velez, L. (2010). Mixtecos in New York: Language and identity. En *Mano a Mano: Mexican Culture Without Borders*,. New York: Mayor's Office on Immigrant Affairs.
- Massey, D., PREN, K., & Durand, J. (2009). Nuevos escenarios de la migración México-Estados Unidos. Las consecuencias de la guerra antiinmigrante. *Papeles de Población*.
- Méndez-Hord, E. (2017). *Tone in Acatlán Mixtec Nouns*. University of North Dakota, Grand Forks, North Dakota.
- Osgood, C. E. (1965). Cross-Cultural Comparability in Attitude Measurement via Multilingual Semantic Differentials. En Steiner & Fishbein (Eds.), *Current Studies in Social Psychology*. New York: Holt.
- Osgood, C. E., Suci, G. J., & Tannenbaum, P. H. (1957). *The Measurement of Meaning*. Urbana: University of Illinois.
- Pellicer, D. (1988). Los migrantes indígenas en la ciudad de México y el uso del español como segunda lengua. *Sociolinguística latinoamericana: X Congreso Mundial de Sociología*, México, 147–170.

- Pérez-Báez, G. (2009). *Endangerment of a Transnational Language: The Case of San Lucas Quiaviní Zapotec*. State University of New York Buffalo, New York.
- Pike, E., & Wistrand, K. (1974). Step-up terrace-tone in Acatlán Mixtec. En *Advances in Tagmemics* (pp. 81–104). Amsterdam: North Holland.
- Rivera-Sánchez, L. (2004). Transformaciones comunitarias y remesas socioculturales de los migrantes mixtecos poblanos. *Migración y Desarrollo*, 2, 62–81.
- Rokeach, M. (1968). The Nature of Attitudes. En *International Encyclopedia of Social Science* (Vol. 1, pp. 449–458).
- Rouse, R. (1988). *Mexican Migration to the United States: Family Relations in the Development of a Transnational Migrant Circuit* (Doctoral). University of Stanford, California.
- Ryan, E. B., Giles, H., & Sebastian, R. (1982). Una perspectiva integrativa para el estudio de actitudes hacia la variación lingüística. En Y. Lastra (Ed.), (2000) *Estudios de sociolingüística* (pp. 491–511). México: UNAM.
- Sallabank, J. (2013). *Attitudes to Endangered Languages. Identities and Policies*. New York: Cambridge University Press.
- Santos, S. (2014). *Estudios de vitalidad lingüística en El Gran Nayar*. México: Universidad Autónoma de Nayarit.
- SEDESOL. (2015). *Catálogo de localidades*. Secretaría de Desarrollo Social. Recuperado de <http://www.microrregiones.gob.mx/zap/datGenerales.aspx?entra=nacion&ent=21&mun=127>
- Sichra, I. (2003). *La vitalidad del quechua*. Bolivia: PROEIB-Andes-Plural Editores.
- Sichra, I. (2016). *¿Ser o no ser bilingüe? Lenguas indígenas en familias urbanas*. PROEIB-Andes-Plural Editores.

- Silverman, S. (1968). The Evaluation of Language Varieties. *The Modern Language Journal*, 241–244.
- Sima, E. G., & Perales, M. D. (2015). Actitudes lingüísticas hacia el maya y la elección del aprendizaje de un idioma en un sector de la población joven de la ciudad de Mérida. *Península*, 1, 121–144.
- Skrobot, K. (2014). *Las políticas lingüísticas y las actitudes hacia las lenguas indígenas en escuela de México* (Doctorado). Universidad de Barcelona, Barcelo.
- Smith, R. (2002). Transnational Localities: Community, Technology, and the Politics of Membership with the Context of Mexico-U.S. Migration. *Transnationalism from Below*.
- Smith, R. (2006). México en Nueva York. Vidas Transnacionales de los migrantes mexicanos entre Puebla y Nueva York. Universidad Automa de Zacatecas: H. Cámara de Diputados. LIX Legislatura.
- Tajfel, H. (Ed.). (1982). *Social Identity and Intergroup Behaviour*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tajfel, H., & Turner, J. C. (1979). An Integrative Theory of Intergroup Conflict. En W. C. Austin & S. Worcher (Eds.), *The Social Psychology of Intergroup Relations* (pp. 33–53). Monterey: Brooks/Cole.
- Trask, R. L. (1999). *Key Concepts in Language and Linguistics*. New York: Routledge.
- Tucker, G. R., & Lambert, W. . (1969). White and Negro Listeners' Reactions to Various American-English Dialects. *Social Force*.
- Tuirán, R. (2006). *Migración indígena hacia EEUU, movimientos interestatales y hacia las ciudades* (pp. 1–56). Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

- Vázquez, G., & Félix, M. (2015). Los indígenas autoadscritos de México en el censo 2010: ¿revitalización étnica o sobreestimación censal. *Papeles de población*, 21, 22–46.
- Velasco, L. (1998). Identidad cultural y territorio: una reflexión entorno a las comunidades transnacionales entre México y Estados Unidos. En *Region y Sociedad* (Vol. IX, pp. 105–130). México: El Colegio de Sonora.
- Velasco, L. (2005). *Mixtec transnational identity*. Tucson: University of Arizona Press.
- Velasco, P. (2014). The Language and Educational Ideologies of Mixteco-Mexican Mothers. *Journal of Latinos and Education*.
- Velázquez, V. (2008). *Actitudes lingüísticas y usos del Matlazinca y el Atzinca: Desplazamiento de dos lenguas en el Estado de México* (Doctorado). Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Vigil., N. (2004). Pueblos indígenas y escritura. En M. Samaniego & C. G. Garbarini (Eds.), *Rostros y fronteras de la identidad* (pp. 187–208). Temuco: Universidad Católica de Temuco/Ministerio de educación de Chile.
- Weller, G. (1996). El impacto sociolingüístico de la nueva situación triglósica en la zona fronteriza norte México-Estados Unidos, sobre los niños indígenas migrantes. *Estudios de lingüística aplicada*, 23/24, 280–288.
- Yagmur, K. (2011). Does Ethnolinguistic Vitality Theory account for the actual vitality of ethnic groups? A critical evaluation. *Journal of Multilingual and Multicultural Development*, 32, 111–121.
- Zimmermann, K. (2004). El contacto de las lenguas amerindias con el español en México. *Revista internacional de lingüística iberoamericana*, 4, 19–40.

Apéndices

Apéndice A

Entrevistados en San Jerónimo Xayacatlán

Datos personales y familia:

¿Cómo se llama? ¿Cuántos años tiene? ¿De dónde es usted? ¿A qué se dedica? ¿Qué lenguas habla? ¿Dónde vive? ¿Cuántos años lleva viviendo ahí? ¿Tiene hijos? ¿Todos sus familiares viven aquí en San Jerónimo?

Migración

¿Ha vivido en otros lugares? ¿de cuándo a cuándo? ¿qué edad tenía? ¿Por qué se mudó?
¿Ha conocido a alguien que haya salido de la comunidad? ¿Sabe cómo le está yendo? Si tiene familiares en Estados Unidos, ¿los ha visitado? ¿Cómo fue su visita?
¿Por qué cree que la gente migra? ¿Si existieran condiciones mejores, como buenos trabajos o ganancias, cree que las personas seguirían migrando?
Sí se fuera de San Jerónimo Xayacatlán, ¿extrañaría algo de aquí?

Comunidad

En su opinión, ¿qué es lo que hace que una persona sea miembro de la comunidad? (Lugar de nacimiento y residencia, lugar de origen de los padres, el uso de una lengua en común, la responsabilidad con la comunidad, que haya comprado un terreno en la comunidad)

En su opinión, ¿considera que los migrantes todavía forman parte de la comunidad? ¿Y sus hijos?

¿Ha ocupado algún cargo en la comunidad?

¿Cree que las costumbres de San Jerónimo son diferentes a las otras partes más urbanizadas?
¿Por qué?

¿Qué debería yo aprender sobre San Jerónimo Xayacatlán antes de irme? ¿Por qué eso es importante?

¿Hay alguna cosa que no le guste de San Jerónimo Xayacatlán? ¿Qué se podría hacer para cambiarlo?

Vida diaria y uso del mixteco

¿Qué actividades realiza en un día normal? ¿En algún momento ocupa mixteco (ir a la tienda, ir a la milpa, ir a la iglesia, comprar en la plaza)?

¿En casa con su familia se habla mixteco?

¿Fuera de casa habla mixteco? ¿Con quién?

¿Habla mixteco con la familia que no vive en San Jerónimo Xayacatlán?

¿En San Jerónimo Xayacatlán todos hablan mixteco? ¿Los niños y jóvenes también?

Actitudes sobre la lengua

¿Existen cosas que usted pueda decir en mixteco y que no sean tan fácil de expresar en español?

¿Existen cosas que usted pueda decir en español y que no sean tan fácil de expresar en mixteco?

¿Cree que yo debería aprender mixteco? ¿Qué cosas serían más importantes de aprender a decir?

¿Crees que el mixteco siempre se hablará en San Jerónimo Xayacatlán?

Sabe si existe alguna forma particular de escribir el mixteco, ¿es la misma que el español o diferente al español? ¿Cree que es importante que el mixteco se escriba?

¿Cree que hablar mixteco tienen ventajas?

¿Qué pasaría si las personas dejarán de hablar el mixteco por completo? ¿Seguirían siendo mixtecos?

¿Qué se podría hacer para que se siga hablando mixteco en San Jerónimo Xayacatlán?

¿Se ha sentido discriminado por hablar mixteco? ¿Crees que las personas que hablan mixteco se han sentido discriminadas alguna vez? ¿Por qué?

¿Se debería enseñar mixteco en la escuela?

¿Qué opina de que los migrantes de San Jerónimo en Staten Island hayan organizado las clases de mixteco en San Jerónimo Xayacatlán?

Apartado para quienes toman el taller de mixteco

¿Cómo se enteró de las clases?

¿Por qué asiste a la clase de mixteco?
¿Qué has aprendido de la clase de mixteco?
¿Qué esperas aprender en las clases?
¿Cómo piensas utilizar el mixteco que aprendes? ¿Cuál es la mejor manera?
¿Qué es lo que te gusta más de las clases?
¿Qué es lo que no te gusta de las clases? ¿Cómo se podría cambiar?
¿Por qué es importante para ti tomar las clases de mixteco?
Si tuvieras hijos, ¿te gustaría que supieran hablar mixteco? ¿Por qué?
¿Ha invitado a otros a las clases de mixteco? ¿Por qué?
¿Qué me recomiendas para empezar a estudiar mixteco?

Apéndice B

Entrevistados de Staten Island

Datos personales y familia:

¿Cómo se llama? ¿Cuántos años tiene? ¿De dónde es usted? ¿En qué trabaja? ¿Qué lenguas habla? ¿Cuántos años vivió en la comunidad antes de migrar? ¿Tiene hijos? ¿Tiene más familiares que viven en Staten Island? ¿Quiénes de su familia viven en San Jerónimo Xayacatlán?

Migración

¿Hace cuánto tiempo salió de San Jerónimo Xayacatlán? ¿A dónde llegó primero? ¿Qué edad tenía? ¿Por qué migró?

¿A quién más conoce en Staten Island que sea de la comunidad? ¿Ellos hablan mixteco? ¿Cómo fue su primer acercamiento con otros mixtecos? ¿Por qué comenzaron a reunirse? ¿Alguien de su familia ha venido a visitarle en Staten Island? ¿Cómo fue el encuentro?

¿Conoce a alguien que haya vuelto a San Jerónimo Xayacatlán?

¿Qué es lo que más extraña de San Jerónimo Xayacatlán?

Comunidad

En su opinión, ¿qué es lo que hace que una persona sea miembro de la comunidad? (Lugar de nacimiento y residencia, lugar de origen de los padres, el uso de la lengua, la responsabilidad con la comunidad, que haya comprado un terreno en la comunidad) ¿Ha ocupado algún cargo en la comunidad? ¿Se considera usted parte de la comunidad mixteca? ¿Por qué?

¿Cómo veía al pueblo antes de migrar? ¿Ha cambiado esa percepción? ¿Por qué?

¿Qué tan diferentes son las costumbres de San Jerónimo a las de Staten Island? ¿Por qué?

¿Los mixtecos de Staten Island mantienen algún tipo de relación con la comunidad de San Jerónimo Xayacatlán? ¿Cómo es esta relación?

¿Cómo empezaron a organizar las festividades mixtecas en Staten Island? ¿Por qué?

Vida diaria y uso del mixteco

¿Qué actividades realiza en un día normal? ¿Qué lengua utiliza más y con quién? ¿utiliza mixteco en algún momento de su día?

¿Habla mixteco con la familia que vive en San Jerónimo Xayacatlán?

Durante las festividades mixtecas en Staten Island, ¿existe el uso del mixteco?

Actitudes sobre la lengua

¿Qué porcentaje de mixteco entiende o habla?

¿Cree que existen cosas que se puedan decir en mixteco y que no sean tan fácil de expresar en español? ¿Cree que existen cosas que se puedan decir en español y que no sean tan fácil de expresar en mixteco?

¿Cree que hablar mixteco tienen ventajas?

¿Cree que el mixteco siempre se hablará en San Jerónimo Xayacatlán? ¿Qué pasaría si las personas dejarán de hablar el mixteco por completo? ¿Seguirían siendo mixtecos?

¿Qué se podría hacer para que se siga hablando mixteco en San Jerónimo Xayacatlán?

¿Cómo dio inicio el proyecto de enseñar mixteco en la comunidad?

¿Qué lenguas deberían aprender los niños en Staten Island? ¿Cree que deberían aprender mixteco? ¿Cómo podrían aprender mixteco los niños que viven en Staten Island?

¿Qué crees que pensarían los estadunidenses si escucharan a alguien hablar mixteco?

¿Qué crees que pensarían otros mexicanos si escucharan a alguien hablar mixteco