

DOSSIER

**GERMINANDO SEMILLAS: UN ACERCAMIENTO A
LA LITERATURA INDÍGENA DESDE LA DIÁSPORA
ZAPOTECA**

**GERMINATING SEEDS: AN APPROACH TO INDIGENOUS LITERATURE FROM
THE ZAPOTEC DIASPORA.**

Paulina Pineda
Universidad de Nueva York

Educadora, investigadora y traductora perteneciente a la diáspora Binnizá (Zapoteca del Istmo de Tebuantepec), nacida en Ciudad de México. Su trabajo se centra en la producción literaria y visual indígena de los siglos XX y XXI en Abiayala, haciendo hincapié en las intersecciones entre los estudios medioambientales, lingüísticos y literarios. Actualmente trabaja como profesora en NYU en el Departamento de Español y Portugués. En 2023 cofundó el colectivo comunitario Proyecto Naguchi en Juchitán, Oaxaca, dedicado a trabajar con niñas y jóvenes de varias comunidades sobre la importancia de los cuerpos de agua locales a través del arte.

Contacto: pp3151@nyu.edu

ORCID: [0009-0006-5853-5149](https://orcid.org/0009-0006-5853-5149)

DOI: [10.5281/zenodo.15490101](https://doi.org/10.5281/zenodo.15490101)

RESUMEN

PALABRAS CLAVE

*Diáspora**Zapoteco**Literaturas indígenas**Indigeneidad*

El concepto de "diáspora" es clave para entender la experiencia de las comunidades indígenas actuales. Centrado en los zapotecos, tanto los Binnizá como los Bene Xbon, cuya historia de movilidad se remonta siglos atrás, este texto explora cómo la ciudad se convierte en un centro de resistencia política y reactivación cultural, donde comunidades indígenas practican sus tradiciones. Los aportes literarios de escritores como Irma Pineda y Javier Castellanos proveen un espacio para entender los complejos y multilocales vínculos que poblaciones migrantes establecen para confrontar la migración forzada y la discriminación. La indigeneidad, como comprueban los esfuerzos de asociaciones transnacionales y prácticas artísticas indígenas, no es estática, sino una relación que se construye, basada en la responsabilidad colectiva y el compromiso con la comunidad, el territorio y la memoria ancestral. La escritura de este trabajo entretiene la crítica literaria con la experiencia personal y la autorreflexión, buscando mantener y reflejar las contradicciones y puntos de encuentro entre los múltiples mundos habitados por la autora.

ABSTRACT

KEYWORDS

*Diaspora**Zapotec**Indigenous Literatures**Indigeneity*

The concept of "diaspora" is key to understanding the experience of Indigenous communities today. This text focuses on the Zapotec people, both Binnizá and Bene Xbon, whose history of mobility dates back centuries, where the city becomes a space of resistance and cultural revitalization as Indigenous communities practice and reframe their traditions. A close reading of the literary works of Irma Pineda, and Javier Castellanos provides insight into the complex and multilocal connections that migrant populations establish to confront forced migration and discrimination. Indigeneity, as demonstrated by the efforts of transnational Indigenous organizations and artistic practices, is not a fixed state but an ongoing relationship, built upon collective responsibility, and commitment to the community, the land, and ancestral memory. The writing of this work interweaves literary criticism with personal experiences and self-reflection, seeking to maintain and reflect the contradictions and meeting points of the multiple worlds inhabited by the author.

Fecha de envío: 07/03/2025**Fecha de aceptación: 03/04/25**

Un sábado durante julio del 2016, mi padre cruzó la frontera mexicana desde Tijuana para verme; se había ofrecido a llevarme desde Chula Vista, California, donde yo residía en aquel entonces, hasta Los Ángeles para conocer a Javier Castellanos, el novelista Bene Xhon (Zapoteco de la Sierra Norte) sobre el que decidí escribir mi tesis de licenciatura. Castellanos, junto con otras escritoras como Natalia Toledo, Marisol Ceh Moo, Irma Pineda y Enriqueta Lunez, había sido invitado a la Primera Conferencia de Literatura Indígena en la biblioteca pública de Los Ángeles, organizada por CIELO (Comunidades Indígenas en Liderazgo), una asociación de Indígenas migrantes con sede en aquella ciudad. Mi padre y yo nos sentamos en lugares diferentes del auditorio, yo cerca de la parte delantera porque intentaba conseguir una entrevista con el escritor y mi padre más al fondo. Durante el viaje de vuelta a casa en el carro, mi padre me habló de Natalia Toledo, de la fuerza de su voz y de su presencia, y me pidió que le prestara el ejemplar físico que acababa de comprar de la novela de Castellanos. Era la primera vez que se interesaba por mi trabajo, “Puede que ese sea el zapoteco que hablaba la familia”, dijo mi padre mientras pensaba en la escritura de Castellanos, “pero no sé”. Resulta, y eso sólo lo supe dos años después cuando pude ir por primera vez al territorio de mis abuelos, que nuestra familia no hablaba Dilla Xhon, la lengua zapoteca de Castellanos, sino la de Natalia Toledo, Diidxazá.¹ Antes de este encuentro en Los Ángeles, no puedo estar segura cuándo fue la última vez que mi padre escuchó Diidxazá, y era claro por nuestra conversación que no podía reconocerlo.

A diferencia de amistades que he conocido en los últimos años en los Estados Unidos y que también se identifican como parte de la diáspora, yo no crecí zapoteca, es decir, la identidad de mis abuelos paternos no estaba visiblemente presente en mi vida cotidiana; me ha tomado años hacer

¹ La categoría “zapoteco” se utiliza como término genérico para varios grupos indígenas que comparten una serie de rasgos culturales, un pasado común y una raíz lingüística. Binnizá, se refiere de manera específica a la gente del Istmo de Tehuantepec que hablan Diidxazá, mientras que Bene Xhon se refiere a un grupo específico de personas que hablan Dilla Xhon y que residen principalmente en la sierra norte de Oaxaca, México. Ambas poblaciones también conformadas por diásporas en ciudades como Ciudad de México y Los Ángeles, en Estados Unidos. Smith Stark señala que el zapoteco no es una unidad homogénea y que se ha clasificado en cuatro grupos principales debido a diferencias económicas, culturales y geográficas sustanciales: la sierra norte de Oaxaca, la Sierra Madre Oriental, los zapotecas del Valle de Oaxaca y del istmo de Tehuantepec (Smith Stark, 2007).

palpables las huellas y signos de nuestra zapotecoidad. Es también verdad que hemos migrado mucho, mi familia primero migró a Chiapas, luego a la ciudad de México donde nació mi padre, y después nos fuimos acercando al norte; fue ya como adulta que yo migré a los Estados Unidos, al sur de California.

Para mi padre, al igual que su abuelo que prohibió el *Diidxazá* en la casa después de la muerte de su esposa, venir del Istmo y ser indígena estaba asociado a algún tipo de pérdida o luto, “Recuerdo a mi papá escuchando sonos, siempre con la cara de tristeza”, decía mi padre.² También, como tantas otras familias migrantes, a causa del racismo en México, mis bisabuelos y abuelos se vieron obligados a dejar a un lado muchos de sus lazos con la comunidad. Don Daniel, el abuelo de mi padre, pensaba que debíamos dejar de ser *Binnizá* para sobrevivir.

De niño, mi padre aborrecía los largos viajes al Istmo para ver a sus parientes, no sé si esa fue su razón para nunca llevarme al territorio de mis abuelos. Cuando él visitaba, cuenta, nunca había tiempo para jugar, sino interminables visitas a las casas de las tías, después de largas horas en tren o en coche a merced del viento en la jornada de más de 12 horas de la Ciudad de México a Oaxaca. “Pero recuerdo una vez”, me dijo un día más recientemente, “no sé si fue en Chiapas, donde mis padres se conocieron y se casaron, o en Ixhuatán, donde nació tu abuelo, pero un día, tu abuelo se apiadó de mí y me llevó a la playa. Caminamos entre árboles en un clima caluroso y llegamos al agua y la arena más hermosas que jamás he visto.”

Indígenas en movimiento

Los zapotecos, como otras poblaciones indígenas en lo que hoy se conoce como México, han sostenido una relación histórica con la migración forzada y la negociación de su vínculo con el territorio que va más allá de las fronteras impuestas por los estados nación.³ Este trabajo abre un diálogo sobre la

² Música regional del Istmo de Tehuantepec.

³ Esto toma en consideración las complejas relaciones de las comunidades con las fronteras políticas impuestas por los estados. Las poblaciones chicanx, por ejemplo, han insistido en ellas con lemas como: “Nosotros no cruzamos la frontera, la frontera nos cruzó a nosotros”. Recientemente, los estudiosos de la migración han prestado más atención al despojo de las poblaciones nativoamericanas y cómo se trató a los grupos indígenas de México a lo largo de la frontera, incluida Stephens. El trabajo reciente del historiador Travis Jeffres también muestra cómo la diáspora indígena de Mesoamérica tiene una larga historia ilustrada por medio del desplazamiento de grupos Náhuatl y Purépecha a las tierras fronterizas

pertenencia y el retorno indígena, centrándose en la diáspora zapoteca, donde los textos de escritores como Irma Pineda y Javier Castellanos emergen como un espacio de reconstrucción de lazos con el territorio ante el despojo y desplazamiento obligado. También examina el rol de organizaciones lideradas por diásporas indígenas para la protección de la vida, que incluye tanto la cultura como la defensa del territorio, luchas íntimamente unidas para las comunidades indígenas.

Los temas aquí tratados son profundamente personales, abordados desde la urgencia, la resistencia y la necesidad de sobrevivir. El intelectual Ayuuk (Mixe) Pedro González Gómez desde el contexto de la ciudad de México, elocuentemente pregunta, “¿Cómo podemos seguir siendo Ayuuk en la ciudad? ¿Cómo nuestros hijos, nuestras hijas, las generaciones que están naciendo aquí pueden seguir siendo indígenas? ¿Cómo se hace eso? ¿Alguien lo sabe? ¿Alguien lo ha vivido? Es lo que nosotros nos preguntamos, y estas preguntas no son de investigación en términos académicos, son de sobrevivencia, son preguntas de permanencia y de continuidad, que nos confrontan a nosotros mismos” (2018: 513). Yo parto desde estas interrogantes, cuestionando, ¿cómo nos podemos seguir entendiendo como indígenas, pertenecientes a una gran diversidad de comunidades ya con una o dos generaciones de distancia de nuestros territorios, parientes y lenguas? Y, ¿cómo navegamos el presente desde la diáspora, donde nuestras comunidades no solo se ven amenazadas por el borramiento cultural, si no por presiones que incluyen la criminalización de su presencia en el territorio que ahora habitan?

Este trabajo dialoga, y piensa con los campos de estudios sobre migración, estudios indígenas y literarios que han ampliado el entendimiento sobre las poblaciones indígenas migrantes que provienen de Abiayala. Dentro de los estudios literarios, por ejemplo, se ha explorado la genealogía de migración a través de textos producidos en relación con la región andina, como muestra el trabajo de Noriega Bernuy, quien ha desarrollado los conceptos de sujeto trasandino y texto trasandino, y donde se examina el trabajo de escritores como Fredy Rocalla quien, como parte de la diáspora andina, habita múltiples idiomas —quechua, español e inglés— (2012). En referencia a las diásporas mayas, encontramos las aportaciones de académicos

en el siglo XVII. Además de la desterritorialización de varios grupos Nativos Americanos como las naciones Tangua, Chumash y Tataviam, por mencionar sólo algunos.

como Boj López, pensando entre Guatemala, México y Estados Unidos – con énfasis en los Ángeles–, enfocándose en organizaciones comunitarias y trabajo de archivo a partir de literatura infantil (2017). Desde un punto de vista más general, el trabajo de Marisol de la Cadena y su volumen editado con Orin Starn, *Indigenous Experience Today* (2007), muestra las dimensiones globales de lo que hoy en día se puede entender como lo indígena, y la influencia de los pueblos originarios dentro de los estados naciones que en otro momento habían condenado a esas comunidades indígenas a la asimilación, o incluso a la desaparición total.

El campo de los estudios sobre migrantes ha aportado términos útiles para conversar con complejos procesos migratorios, como “transfronterizo”, “transnacional,”⁴ y “multilocal”⁵ entre otros, centrados en poblaciones que mantienen vínculos simultáneos con varios territorios. Cabe también mencionar que en los últimos años en los Estado Unidos se ha comenzado a teorizar la tensión entre la migración “latina” y la particularidad de los migrantes que provienen de pueblos originarios de Abiyala. La lente de los Estudios Críticos Indígenas Latinx, demuestra ser una forma perspicaz de abordar estas tensiones apuntando a la actual presencia de poblaciones indígenas diaspóricas en los Estados Unidos que han sido marginadas y racializadas, incluso entre otros grupos latinos. El trabajo de estos académicos nos pide que tengamos en cuenta que se trata de grupos marginados que llegan a las tierras de grupos nativoamericanos, que también han sido despojados de sus territorios, prestando atención a esta historia colonial en los Estados Unidos (Blackwell et al, 2017).

Poéticas diaspóricas binnizá

No más ex-ilio
Ni ex-tinción de nuestro ser

⁴ Como señala Kearney, la población transnacional lo es no sólo porque vive literalmente a través de dos o más estados-nación, sino también porque “construye formas novedosas de organización política y elabora expresiones culturales de sí mismos como pueblos indígenas que son distintas de las definiciones estándar” (2000:175), lo que a su vez altera la forma en que se entiende la indigenidad a ambos lados de la frontera.

⁵ Alejandra Castañeda escribe: “En el modelo multilocal, lo local se revaloriza como un espacio en flujo, donde los significados, las formas culturales y las prácticas se producen, transportan y reinscriben a través de la intensidad de la migración. Lo local es el espacio en el que viven, que puede estar conectado a varios lugares de diferentes países” (2006:12).

mientras coloco mis pies
en las aguas de Guiigu Bicu⁶

Venimos de Monte Albán

Descendientes de montañas

Caminante de mundos
llegando a la orilla del mar

Semilla dispersa
bailando con el viento
acompañada de nubes
Buscando mi lugar
para plantar
echar raíz

Construimos mundos

Sé de lo sagrado
porque hablo con ríos
y escucho la voz de niños que ríen con ellos
y veo vida donde otros ven destrucción
y yo también me he convertido en escombros.

Guiada por la experiencia migratoria de mi familia, mi relación contradictoria con espacios en México y Estados Unidos, y los idiomas del inglés y el español, desembocando al Diidxazá en tierra Binnizá, encuentro en la categoría diáspora una apuesta esencial para entender a las comunidades indígenas en el presente. Desde ahí, se abre un espacio crítico, pero también flexible, para habitar ese ser y entenderme Binnizá desde un registro que no me exige haber nacido en la comunidad, ni tener la lengua como mi primer idioma, pero si estando ligada a un territorio y comunidad específica.

El término diáspora, como fue propuesto por Brah desde hace ya más de tres décadas, habla de un espacio de tensión, donde “confluyen procesos económicos, políticos, culturales y psicológicos des-localizados” (1996: 26). La palabra, derivada del verbo griego “diaspeirein,” compuesto de “dia” (sobre o a través de) y “speirein” (esparcir o sembrar) y se encuentra en

⁶ Guiigu Bicu se refiere al Río de las nutrias, un importante cuerpo de agua en el Istmo de Tehuantepec en Oaxaca, México.

palabras en inglés como “spore” (espora), “spread” (esparcir) y “disperse” (dispersar).⁷ Yo propongo emplear el término desde sus implicaciones botánicas, como la espora y semilla que se dispersan, construyendo una poética de lo indígena en movimiento, desafiando narrativas que han relegado la indigenidad a lo arcaico o a una visión romantizada fuera de la modernidad. A través de sus múltiples prácticas vitales, incluyendo la creación artística, las comunidades diaspóricas indígenas se establecen en nuevas geografías mientras mantienen lazos con sus territorios de origen. Ejemplo de ello es “Qui zuuyu nagate / No me verá morir”, el emblemático poema de Irma Pineda, poeta, educadora y activista Binnizá, quien invoca la imagen de xuba (semilla) como símbolo de continuidad:

Neca zacuxhou’ ma guirá tu zé
 qui zuuyu naa gate’
 ziuu ti xuba’
 ga’chi’ lade gui’xhi’ nuu lu neza
 ndaani’ guidxi di’ zabigueta’
 ne laa gusindani guendanabani
 ne laa gaca gueta xquendanu
 ne laa gusibani stiidxanu
 ne qui zuuyu naa gate

Aunque creas que todos se han marchado
 no me verás morir
 Habrá una semilla
 escondida entre los matorrales del camino
 que a esta tierra ha de volver
 y sembrará el futuro
 y será alimento de nuestras almas
 y renacerá nuestra palabra
 y no me verás morir
 (2007:72-75)

La repetición del verso “qui zuuyu naa gate’ / no me verás morir”, expresa la insistencia por la vida, donde ‘xuba’ encarna los esfuerzos por preservar la

⁷ Para más información sobre el término diáspora, véase “What is Diaspora?” de Kevin Kenny, que aborda esta cuestión a través de referencias griegas y judías, él argumenta que “La diáspora abre nuevos espacios culturales más allá de los límites de la patria y el país de acogida. La diáspora abre nuevos espacios culturales más allá de los límites de la patria y el país de acogida. Este enfoque puede ser muy poderoso, especialmente cuando se estudia la literatura y otras formas de representación cultural” (2013: 12).

vitalidad de la comunidad. La semilla se convierte en un símbolo que representa tanto a las personas como a los múltiples frentes desde los cuales se defiende lo Binnizá. El verso “que a esta tierra ha de volver”, cargada de esperanza, sugiere la posibilidad de un regreso que no es necesariamente literal, sino que abre caminos para que la lengua y el pueblo perduren. Se entiende que estos elementos habitan en cada individuo y pueden resurgir, incluso a pesar de la distancia física o generacional respecto a la comunidad de origen. Este poema es uno de los muchos contenidos en *Xilase qui rié di’ sicasi rié nisa guigu’ / La nostalgia no se marcha como el agua de los ríos* (2007), un libro que aborda la migración desde una perspectiva profundamente personal. El poemario oscila entre versos que reflejan la perspectiva, a través de la voz poética, tanto de quienes permanecen en el territorio como de quienes han migrado. Durante una reciente lectura en Juchitán, Oaxaca, en 2024, su pueblo natal, Irma Pineda compartió cómo la obra fue inspirada por sus años de trabajo con familias migrantes en la defensa de sus derechos. También recordó los tiempos en que empresas agrícolas transnacionales reclutaban trabajadores a través de anuncios en la radio y en las calles, invitando a familias enteras a laborar en el campo, donde incluso los niños eran incorporados a la mano de obra. A diferencia de estudios sociológicos o estadísticos, este acercamiento ofrece una mirada íntima y personal sobre la diáspora.

A pesar de que en las últimas décadas la migración indígena ha ganado mayor visibilidad, los zapotecos de diversas regiones comenzaron a migrar desde principios del siglo XX, impulsados en parte por los estragos de la Revolución Mexicana (Sánchez, 1993). Muchas de las políticas posteriores, vinculadas a la economía y políticas de producción alimenticia en ambos lados de la frontera entre México y Estados Unidos, fomentaron la reubicación temporal de cientos de personas a través de diversos programas migratorios. Desde el periodo de 1917 a 1922, los zapotecos comenzaron a formar parte esencial de la mano de obra agrícola (Stephen, 2007: 70), un fenómeno que se intensificó durante la Segunda Guerra Mundial con el Programa Bracero, vigente entre 1940 y 1960. Las décadas de 1970 y 1980 marcaron nuevas oleadas migratorias hacia California, con trabajadores indígenas laborando en los estados norteros de Baja California, Sinaloa y Sonora, procedentes de diversas comunidades de Oaxaca. Estos movimientos estaban ligados a la creciente contratación de jornaleros agrícolas. Con el tiempo, la migración dejó de ser temporal para volverse

permanente, un cambio acelerado por el programa de amnistía de la década de 1980, cuando un gran número de trabajadores recibieron cartas de empleadores que les permitieron obtener la residencia legal en Estados Unidos. El Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN), implementado en 1994, también alteró las dinámicas migratorias al reducir la producción agrícola interna en México. La eliminación de prácticas de cultivo de subsistencia y el aumento en la exportación de mano de obra hacia Estados Unidos y los estados del norte de México profundizaron el desarraigo de muchas comunidades. Irónicamente, las corporaciones estadounidenses incrementaron la importación de maíz blanco a México, producido y empacado por trabajadores migrantes indígenas. Al mismo tiempo, las comunidades zapotecas, forzadas a abandonar la diversidad de sus cultivos en sus lugares de origen para trabajar en monocultivos de empresas transnacionales, enfrentaron un proceso de desplazamiento lingüístico, dejando atrás sus lenguas para convertirse en monolingües en español o inglés.

En *Los hombres que dispersó la danza*, el escritor Binnizá de principios del siglo XX, Andrés Henestrosa, crea una genealogía incluso más larga con el movimiento de dispersión de los zapotecas mediante una reinscripción de la tradición oral:

Pues bien, cuando la noticia de llegada de los españoles [...] los zapotecas, antes de la dominación, prefirieron morir algunos; y otros caminaron en distintas direcciones llevándose la tradición, la materia y lo impalpable [...] Y los binnigulaza, con la danza enredada en los pies, cantaron [...] se echaron de cabeza a las aguas religiosas del río Atoyac y de Tehuantepec; y los ríos ondularon con ellos hasta convertir en peces o en trasto a algunos; y otros se mantuvieron hombres y en el fondo habitan hasta hoy (1960: 26)

Los sabios zapotecas, los binnigulaza, se dispersaron hace más de 500 años, como señala Henestrosa, pero sus rastros siguen siendo tangibles. No solo habitan en la memoria, en lo que el autor llama “lo impalpable”, sino también en la materialidad del entorno: en los ríos que desembocan en el océano, en los caminos que recorren quienes migran para resguardarse de la aniquilación, una amenaza que sigue resonando en el presente.

A lo largo de la historia, las formas de subsistencia de los pueblos originarios han sido constantemente amenazadas, pero han logrado persistir

y reinventarse. Nuestras historias fluyen de nuestra boca a los oídos de las nuevas generaciones y los pueblos indígenas actuales las leen con nuevos ojos. Estas obras, al igual que otras formas de textualidades indígenas, se convierten en esas semillas, invitaciones para que la diáspora germine en frutos de futuros indígenas. Hablar de diáspora, especialmente en el contexto de quienes construyen comunidad desde las ciudades, no es solo evocar semillas o esporas que se transforman en flores, sino también malas hierbas que brotan entre las grietas del concreto, símbolos de resistencia y resurgimiento en los lugares más inesperados. Nos arraigamos y tejemos comunidad en nuevos espacios, mientras enfrentamos los desafíos y peligros que conlleva la migración forzada por políticas económicas y migratorias que alteran profundamente los entornos locales. En este tránsito, creamos circuitos, vínculos simultáneos y relaciones complejas que nos conectan con múltiples territorios.

Un zapoteco en la ciudad

“Ningún humano es ilegal (“No human is ilegal”)

Consigna usada en las protestas frente a las detenciones masivas y la creciente presencia de ICE (Control de migración y aduanas) en las ciudades de Estados Unidos.

Los esfuerzos de organizaciones transnacionales como el Frente Indígena de Organizaciones Binacionales (FIOB) y CIELO han consolidado la presencia de las diásporas indígenas en espacios urbanos como Los Ángeles. Además, han visibilizado la producción literaria de autoría indígena a través de festivales y la difusión de textos entre las comunidades que buscan representar. El FIOB surgió en las dos últimas décadas del siglo XX gracias a una alianza entre grupos zapotecos y mixtecos organizados tanto en Estados Unidos como en México. Posteriormente, en 2016, Janet Martínez y Odilia Romero, dos mujeres zapotecas vinculadas a esta organización, fundaron CIELO. A partir de su experiencia personal y su labor como activista, Odilia Romero denuncia la falta de protección de los derechos lingüísticos de las poblaciones indígenas migrantes en Los Ángeles. Habiendo experimentado en carne propia la violencia que enfrentan muchas comunidades indígenas inmigrantes –situación que la llevó a dejar de hablar su lengua materna, el xhon– señala la contradicción que existe en la ciudad:

por un lado, la marginación de estas lenguas, y por otro, su potencial como espacio de revitalización lingüística. Debido a su gran población de inmigrantes zapotecos, “Los Ángeles es”, afirma la activista, “el lugar ideal para que se hable zapoteco” (Romero, 2020). CIELO se creó como un frente para combatir el racismo, las inequidades socioeconómicas y la discriminación lingüística que enfrentan los migrantes de pueblos originarios por medio de programas de intérpretes y recursos para confrontar a la policía y la criminalización de la migración. Buscando nutrir las múltiples necesidades de la diáspora, las actividades de colectivos van de lo político a lo cultural; como se describo al inicio de este texto, en el año de su fundación, CIELO invitó a Javier Castellanos a Los Ángeles, donde, además de compartir su trabajo, aprovechó para visitar a sus familiares en la ciudad.

Estos complejos procesos migratorios de las comunidades indígenas a largo plazo, y las luchas a las que se enfrentan las organizaciones que buscan protegerlas, exigen un replanteamiento de lo indígena desde sus propias estructuras organizativas. Las comunidades en la diáspora no solo enfrentan presiones económicas ligadas a la responsabilidad con sus comunidades de origen, sino también las imposiciones del Estado en el que residen como “no ciudadanos”. Como señalan Fox y Rivera-Salgado al analizar el surgimiento de asociaciones transnacionales y grupos de afinidad entre las poblaciones indígenas diaspóricas:

A pesar de su dispersión por diferentes puntos del camino migratorio, al menos algunas comunidades indígenas logran sostener las redes sociales y culturales que les dan cohesión y continuidad [...] Este proceso abierto sirve como punto de referencia para repensar lo que significa ser indígena en el siglo XXI. En particular, la “pertenencia a larga distancia” a las comunidades de origen, así como la construcción de nuevos tipos de organizaciones no basadas en vínculos con la tierra, plantea interrogantes sobre la clásica estrecha asociación entre tierra, territorio e identidad indígena (27).

Es importante resaltar cómo las poblaciones mantienen conexiones a través de redes que superan a los estados nación, y también a nociones que han vinculado lo indígena con el territorio. En geografías como lo que ahora es conocido como la Ciudad de los Ángeles, estos vínculos “implican la innovación de nuevas formas de organización política y nuevos proyectos políticos y culturales” (Kearney, 2000: 176). Aunque centrados en Los

Ángeles, se trata de procesos que se desarrollan en otros espacios, incluyendo a personas nacidas y criadas en ciudades como Oaxaca, Ciudad de México y Nueva York.

La novela *Laxdao yelazeralle / El corazón de los deseos* (2007), del escritor Bene Xhon, Javier Castellanos, narra la búsqueda de financiamiento para revivir la Danza de la Conquista, un baile tradicional ausente durante décadas en la festividad de una comunidad zapoteca de la Sierra Norte del actual estado de Oaxaca en México. La trama se desarrolla entre un pueblo zapoteco en Oaxaca y la ciudad de Los Ángeles, reflejando la compleja conexión multilocal de los migrantes indígenas. El protagonista, Toribio, ha vivido como indocumentado en Estados Unidos durante 13 años. Al visitar a su comunidad natal, inspirado por conversaciones con sus paisanos en el extranjero y animado tras compartir bebidas con quienes lo reciben, propone a las autoridades locales y a la asamblea financiar la celebración con el apoyo de otros migrantes en Estados Unidos. A través de la ficción, la novela muestra el funcionamiento de las asociaciones de migrantes en sus nuevos territorios, basadas en estructuras políticas comunitarias como el consejo y la asamblea, fundamentales para la vida colectiva zapoteca.

La novela de Castellanos, desde la ficción, ofrece una visión en gran medida pesimista sobre el funcionamiento de las asociaciones migrantes y los lazos con el territorio de origen, marcados por la nostalgia. A lo largo de la narrativa, el protagonista expresa su anhelo de reconectar con su comunidad y reflexiona sobre la creciente distancia con sus padres, con quienes apenas mantiene comunicación, “es la vía que transitamos casi todos nosotros que nos vemos obligados a salir de nuestro pueblo, es más la distancia del alma que la distancia de cerros a ríos que nos separa [...] Por eso es que estando aquí solo nos queda buscarnos entre nosotros mismos para platicar lo nuestro y cuando nos juntamos pareciera que todos estamos esperando que el otro traiga con él algo del pueblo”(Castellanos, 2007: 164). El involucramiento de Toribio, el protagonista, en la fiesta del pueblo, aún sin poder asistir, representa una manera de acortar esa distancia y mantenerse vinculado a lo que dejó atrás. Durante la narrativa, los migrantes se reúnen en sus asociaciones para discutir asuntos relacionados con su trabajo, sus lenguas y los problemas que les llegan desde sus comunidades de origen. Sin embargo, la historia toma un giro trágico cuando Toribio no logra conseguir el apoyo financiero de sus paisanos, trasladando la desgracia a ambos lados de la frontera. En Los Ángeles, desesperado por reunir 10,000 dólares, cae en el

alcoholismo, se separa de su esposa y pierde su empleo. Hacia el final, muere en el baño de su departamento alquilado en un incendio que él mismo provoca durante una noche de borrachera con sus compañeros de cuarto. Mientras tanto, en su pueblo natal, el escaso dinero recaudado es mal administrado por las autoridades locales. Cupertino, un joven secretario, presta fondos a un ingeniero foráneo encargado de construir una nueva carretera, pero este desaparece sin dejar rastro, llevándose los recursos consigo. Aunque ficticia, la trágica historia del protagonista llama la atención a una cruel realidad marcada no solo por las limitaciones económicas, si no, por la imposibilidad del movimiento a causa de la precaria posición migratoria de muchos, una situación que solo se ha venido recrudeciendo en los Estados Unidos en los años posteriores a la publicación de la novela. La criminalización y los riesgos de ser migrantes, no solo representa un problema que afecta a las comunidades indígenas diaspóricas. Es importante remarcar que, durante la presidencia de Barack Obama, entre el 2009 y 2017, por ejemplo, se estima que las deportaciones superaron los 3 millones, esto aunado al encarcelamiento de miles de familias buscando asilo. Esto fue seguido por el primer término de Trump donde surgieron las políticas de “Zero tolerancia” y “Remain in Mexico” (Quédate en México) y continúa empeorando, llegando a un momento crítico –en el contexto desde donde escribo–, con el segundo término de Trump, en el que se están experimentando deportaciones y procesos de criminalización desmesurados contra los migrantes.

Sin buscar romantizar, ni negar las proporciones atroces de estas situaciones, con la habitual ironía de la escritura de Castellanos, la novela también deja entrever pequeños momentos de fuga y resistencia dentro de una narrativa que, en apariencia, parece desahuciada. Uno de estos momentos surge a través de un personaje aparentemente marginal: Yolando, el maestro contratado para preparar la Danza de la Conquista. Yolando, un zapoteco de otro poblado, es descrito como un hombre peculiar y negligente en su labor. Al llegar al pueblo, rápidamente se hace amigo de la gente y, en lugar de enfocarse en ensayar la danza, aprovecha cualquier oportunidad para contar historias sobre los antiguos zapotecos. Su actitud desconcierta a las autoridades locales, que se quejan durante las reuniones en la oficina municipal: “A veces caminamos cerca de donde ensayan, y cuando nos damos cuenta, ya tiene a todos sus bailarines sentados escuchándolo” (Castellanos, 2007: 134). Esta tendencia no se limita a sus estudiantes,

Yolando comparte sus relatos con cualquiera que lo rodee, incluidas las propias autoridades. Durante una visita del maestro a la casa de los líderes locales, los funcionarios aprenden sobre la creación de la tierra en relación con el calendario zapoteca (Castellanos, 2007: 131-133). El maestro concluye su lección destacando la importancia de este conocimiento, “Antes aquí observaban [el calendario de 260 días] y con ello sabían para qué habíamos nacido o a qué podríamos dedicarnos; observando esto podíamos darnos cuenta qué nos esperaba en la vida: si nacimos en el día de árbol de algodón, o del árbol que pinta o del relámpago que defiende, de eso dependía nuestra vida. Hoy ya lo olvidamos” (Castellanos, 2007: 133). Así, mientras la comunidad ensaya la Danza de la Conquista –una representación que, como Peña señala, refuerza la narrativa nacional del mestizaje al dramatizar la caída de los nahuas ante el ejército de Castilla (2019: 339)– paralelamente se sumerge en la cosmovisión zapoteca.

La presencia de este maestro no solo devuelve conocimientos que se creían perdidos a un pueblo en la sierra de Oaxaca–donde constantemente se lamenta la desaparición de las tradiciones– sino que también reactiva antiguas relaciones de reciprocidad a través del tequio. El tequio, un mecanismo fundamental para el funcionamiento de las comunidades, opera fuera de la economía monetaria: implica trabajar en beneficio colectivo sin remuneración, asumir cargos en la asamblea sin pago y contribuir con alimentos o recursos a las festividades, con la certeza de que ese apoyo será retribuido en el futuro. Sin embargo, la migración y el flujo de remesas han alterado estas dinámicas. Yolando establece una relación estrecha con los padres de Toribio, quienes aceptan la responsabilidad de alimentarlo en apoyo a la propuesta de su hijo. En un episodio significativo, el padre de Toribio enfatiza la importancia del tequio –también conocido como *guelaguetza* o *guenda liza*– cuando le dice a su esposa, “Él [el maestro Yolando] ya se halló con nosotros y nosotros con él, la cuestión es que ya cumplimos, y no por eso tuvimos que vender algo de lo que tenemos, ni se notó de dónde salió lo que comió ese pobre hombre [...] yo creo que no deberíamos pedir que alguien pague” (Castellanos, 2007: 173). A pesar de que la novela culmina con la trágica muerte de Toribio, su deseo de regalarle la danza a su pueblo rearticula y revitaliza prácticas zapotecas esenciales. De hecho, a lo largo de la obra se cuestiona el costo de las festividades y se resalta cómo, cuando toda la comunidad asume la responsabilidad, las celebraciones pueden realizarse para el disfrute colectivo sin que la carga financiera recaiga

en unos pocos. Quizá la lección no sea solo evidenciar que la migración transforma tanto al que se va como a quienes permanecen, sino también mostrar que, desde el territorio de origen, es posible reavivar las prácticas que sostendrán a las comunidades a largo plazo. Es un llamado no solo para los jóvenes, sino también para los mayores que aún residen en la comunidad. La novela deja abierto el interrogante sobre la supervivencia de la identidad zapoteca a través de la diáspora. En un fragmento se plantea con ambigüedad: “Lo que debe germinar, nacerá; lo que no, morirá” (Castellanos, 2007: 149).

En una ocasión en el 2018, en el museo de Antropología de la Ciudad de México, escuché a Víctor Cata, lingüista y escritor Binnizá, dar una charla sobre el Diidxazá. Durante el periodo de preguntas y respuestas, Cata habló de la responsabilidad de la diáspora con las lenguas indígenas, haciendo un llamado para que nosotros re-aprendieramos los idiomas que nuestros abuelos no pudieron enseñarnos. También, reivindicó la importancia de nuestro legado migratorio como Binnizá, gente nube, ya que desde la lingüística la partícula “binni” significa gente y “za” es nube, “Nosotros somos gente nube” dijo en aquella ocasión Cata, “porque hablamos nube, Diidxazá, y nos movemos por el espacio bajo el cielo como ellas”. Desde ese momento tengo presente cómo las comunidades zapotecas hemos migrado: la primera migración ocurrió siglos antes de la llegada de los españoles, cuando la gente salió de Monte Albán en el valle de Oaxaca a diferentes comunidades, hacia la sierra oaxaqueña y el Istmo de Tehuantepec. El entendimiento de estas largas historias de la persistencia y adaptación de nuestra zapotecoidad son esenciales, ya que en ellas muchos encontramos la fuerza, y el ejemplo para vivir más allá de los modelos de capitalismo e individualismo presentes en las sociedades occidentales en las que nacemos o habitamos. De igual manera, esa memoria ancestral ayuda a impulsar las luchas y la responsabilidad que se extiende con los territorios a los que estamos vinculados.

Enraizándonos en el pavimento

Los estudios y las literaturas indígenas, así como el sentir-pensar con las comunidades de los pueblos originarios, demandan desde la diáspora una reconfiguración del estado-nación y una redefinición de lo indígena. También exigen una nueva concepción del espacio y de la experiencia territorial. Como comunidades indígenas diaspóricas, seguimos enraizadas en nuestras

cosmovisiones y, a menudo, llegamos a nuevos lugares con conciencia de las historias de despojo y resistencia de los pueblos que los habitan. Gloria Chacón, integrante de la diáspora maya y campesina, así como estudiosa de la literatura indígena, compartió conmigo una reflexión que ilustra esta forma de habitar el mundo. Mientras conversábamos en una iglesia de Princeton en Nueva Jersey en los Estados Unidos, tras una de sus presentaciones sobre poetas indígenas, comentó que en ocasiones visitaba iglesias porque muchas de ellas fueron construidas sobre suelo indígena. Para ella, esos espacios representaban la oportunidad de honrar a los antepasados y reconocer lo que yacía, literal y simbólicamente, bajo los cimientos coloniales.

Este giro hacia una perspectiva indígena no puede limitarse al plano de lo teórico, exige una praxis donde reconocemos a los otros habitantes con los que compartimos el territorio, tierras donde llegamos como migrantes y de las que han sido despojadas comunidades nativoamericanas. Debido a los procesos de colonización y la formación de los estados nación que han borrado a los pueblos indígenas del territorio y de su historia, es fundamental reconstruir y visibilizar estas relaciones mediante la creación y el fortalecimiento de redes de solidaridad. Un ejemplo de este tipo de iniciativas es el grupo Sogorea Te' Land Trust (STLT), dirigido por mujeres indígenas urbanas –tanto de la diáspora como de comunidades locales– en la zona este de la bahía, en el norte de California. Esta organización promueve la rematriación, la devolución de espacios tomados por el estado nación, destacando el papel de las mujeres indígenas en la restauración de las relaciones sagradas y rituales con sus tierras ancestrales (Gould, 2022; Newcomb, 1995). A diferencia de la repatriación, la rematriación es una propuesta que critica la matriz hetero-patriarcal-colonial del estado nación, ligadas a la idea de la propiedad privada y el uso extractivista de los recursos, replanteando la relación con el espacio a partir del ritual y del cuidado mutuo entre lo humano y lo más que humano. En 2019, Corrina Gould, líder Lisjan Ohlone, convocó a indígenas y aliados para defender el West Berkeley Shellmound, un antiguo territorio sagrado convertido en estacionamiento. Durante el acto, Gould enfatizó la importancia de la reciprocidad en la rematriación, donde vecinos y aliados acompañan a la comunidad indígena en su lucha por la tierra. La protesta culminó con una intervención artística en la que se pintaron las palabras “SACRED GROUND” (TIERRA SAGRADA) sobre el pavimento (“Free the West Berkeley Shellmound!”). A pesar de la transformación del paisaje, estos territorios continúan siendo

sagrados: “No importa lo que pongan encima [...] sigue siendo un lugar sagrado para nosotros” (Gould, 2022).

Las diásporas indígenas de Abiyala han insistido en la importancia de crear estos vínculos con el territorio y con otras comunidades indígenas en cuyas tierras nos convertimos en visitantes. El testimonio de Pedro González ilustra:

También hemos sembrado la milpa aquí, en la Ciudad de México, con los hermanos de los pueblos originarios. Practicamos la milpa porque creemos que es un referente para construir nuestra identidad, nuestra cosmovisión, nuestro ser como pueblos indígenas [...] Conocer otros pueblos, otros hermanos indígenas, nos ha hecho saber que aquí también hay espacios sagrados para ellos (2018: 515-516).

Los migrantes zapotecos también se han implicado en movimientos panindígenas más amplios, fomentando circuitos de solidaridad creados para abordar los complejos problemas a los que se enfrentan poblaciones marginadas. En este sentido, la ciudad, como ha señalado la antropóloga Ho-Chunk Renya Ramirez, “actúa como un centro colectivo, un hub para nuevas ideas, información, cultura, comunidad e imaginarios de poblaciones indígenas que, cuando son comunicadas de regreso a ‘casa’, pueden impactar a miles de nativo-americanos” (2007: 2). Para los indígenas que han migrado a las ciudades y cuyos territorios ancestrales han sido despojados para dar paso a la urbanización, recuperar el paisaje urbano como suelo indígena es una forma de resistencia. Así, las comunidades de la diáspora rematrian estos espacios, reconectándose con sus prácticas ancestrales, ya sea a través de la reciprocidad –como se conoce en las comunidades de las Islas Tortuga– o mediante el tequio y la comunalidad entre los zapotecas.

Pensar la diáspora indígena implica reconocer la diversidad de experiencias que la conforman. Esta categoría abarca tanto a quienes pueden viajar con frecuencia entre distintos espacios –personas con mayores ingresos o con residencia legal en Estados Unidos– como a trabajadores temporales y a quienes, sin poder regresar físicamente e incluso viviendo desde el miedo a ser detenidos, mantienen vivos sus lazos mediante la participación en tradiciones en sus comunidades diaspóricas. Como describe el historiador James Clifford:

El hogar de la tribu –sus animales, plantas, reuniones sociales, alimentos compartidos, ancestros y poderes espirituales– no se imagina desde la distancia, sino que se activa, se ‘practica’ (De Certeau, 1984), y cobra significado en distintos sitios a través de rituales, encuentros y actividades de subsistencia (2007:213).

Académicos pertenecientes a la diáspora Zapoteca han analizado los sistemas de responsabilidades y relaciones comunitarias, como Luis Sánchez-López cuyo trabajo ilumina los vínculos de los grupos migrantes con su zapotecidad y mixtequidad. Como él puntualiza, para muchos migrantes, mantener el vínculo con su comunidad significa regresar periódicamente para cumplir con un cargo en el consejo local, asistir a las festividades o contribuir al desarrollo de infraestructura y a la celebración del santo patrono (Sánchez-López, 2017: 244). Estas relaciones se insertan en la lógica de la comunalidad, una filosofía enraizada en la cosmovisión zapoteca y Mixe que se dio a conocer por el trabajo de los pensadores Jaime Luna y Floriberto Díaz, basada en la responsabilidad colectiva hacia la comunidad y su entorno.

Gunaa za – Mujer nube

Al pensar en las contribuciones de Pineda y Castellanos, no solo reflexiono en sus publicaciones y su impacto, si no su labor de tequio, como los talleres de Diidxazá y Dilla Xhon que durante muchos años cada uno ha facilitado en sus comunidades, apuesta a la creación de nuevos lectores y escritores para que la vitalidad de lo zapoteco perdure. CIELO labora incansablemente para luchar por una vida digna para las diásporas indígenas, que va de la estación de policía a la biblioteca pública, creando alianzas en Estado Unidos y México, mientras que Sogorea Te' Land Trust exige rematriación de tierras robadas para crear espacios donde tanto nativoamericanos, como indígenas diaspóricos y otros migrantes, puedan acercarse a cultivar otra relación con el territorio a partir del cuidado al entorno y lo comunitario. Para quienes pertenecemos a la diáspora nuestras relaciones implican una doble, o triple responsabilidad: con las comunidades diaspóricas que muchas veces se encuentran vulnerables frente a los estados nación, a los nativoamericanos que han sido despojados de sus tierras y a quienes les pertenece el territorio ahora conocido como Estados Unidos, y a nuestras comunidades de origen.

Yo llegué por primera vez al territorio de mis abuelos, al Istmo de Tehuantepec, a los 28 años gracias a una beca para estudiar el idioma que se le fue arrebatado a mi familia. Aunque complejo, al venir patrocinada por una universidad privada en los Estados Unidos e incómoda con las prácticas extractivistas académicas tan normalizadas, sin mencionar mi propia confusión frente a mi relación con lo zapoteco, cada visita a partir de eso sedimentó mi relación con la comunidad. Ésta creció cuando comencé a colaborar con grupos locales interesados en educación ambiental y la preservación del Diidxazá, sobre todo la recolección de plásticos en las mañanas por las calles de Juchitán, Oaxaca a un lado de Nancy Blas fundadora de Ecoblas y los talleres para niños aprendiendo vocabulario de flora en peligro de extinción en Zapoteco en el espacio cultural independiente El Pueblo que lee. En el 2023, comencé Proyecto Naguchi, un proyecto literario bilingüe co-creado con el artista Binnizá Alberto Pavian en el que seguimos trabajando, donde la escritura, la creación de cuentos colectivos a muchas voces e ilustrados con grabado con múltiples manos, nos permite imaginar nuevas historias y relaciones con territorios amenazados por el desarrollo y la contaminación. Desde mi experiencia como parte de la diáspora Zapoteca y como una mujer que creció desconectada de la comunidad de su familia, he comprendido en los últimos años de trabajo en el territorio de mis abuelos, y aprendiendo de mis paisanos en Estados Unidos, que la indigeneidad no es un estado fijo ni una identidad otorgada, sino una relación que se construye continuamente. La pertenencia no es algo que simplemente se tiene o se recibe; es una responsabilidad, una acción constante y un compromiso con los lazos familiares, comunitarios y territoriales, es resistencia.

Las palabras de los Zapotecos:
imágenes semilla de Irma,
la dispersión de los viejos
los binnigulaza,
Castellanos contando sobrevivencia en la ciudad,
líderes indígenas en espacios urbanos,
las memorias de mi abuelo,
ríos y niños que ríen,
mi papá

pequeños brotes,
mala hierba,

espacios donde enraizar
poética diasporica binnizá

Naa gunaa za
(Yo, mujer nube)

Bibliografía

- BLACKWELL, MAYLEI, FLORIDALMA BOJ LOPEZ Y LUIS URRIETA JR. “Introduction.” *Special issue:Critical Latinx Indigeneities. Latino Studies 15*, Macmillan Publishers, 2017, pp.126–137.
- BOJ LOPEZ, FLORILDALMA. “Mobile archives of indigeneity: Building La Comunidad Ixim through organizing in the Maya diaspora.” *Latino Studies 15*, Macmillan Publishers, 15, 201–218 (2017).
- BRAH, AVTAR. *Cartographies of Diaspora: Contesting Identities*. London and New York: Routledge, 1996.
- CADENA, MARISOL DE LA; ORIN STARN ED. *Indigenous Experience Today*. London: Routledge, 2007.
- CASTELLANOS MARTÍNEZ, JAVIER. *Laxdao yelazeralle / El corazón de los deseos*. Oaxaca: Secretaria de Cultura del Gobierno de Oaxaca, 2007.
- CASTAÑEDA, ALEJANDRA. *The Politics of Citizenship of Mexican Migrants*. LFB Scholarly Pub., 2006.
- CLIFFORD, JAMES. “Varieties of Indigenous Experience: Diasporas, Homelands, Sovereignties,” en Marisol de la Cadena and Orin Starn (Eds.) *Indigenous Experience Today*. London: Routledge, 2007.
- SACRED LAND FILM PROJECT. (2022). *Free the West Berkeley Shellmound!*
[Video].YouTube:
https://www.youtube.com/watch?v=ZC97sT6kp_4
- FOX, JONATHAN AND GASPAR RIVERA-SALGADO, “Building Civil Society among Indigenous Migrants” in *Indigenous Mexican Migrants in United States*. La Jolla: University of California, San Diego, Center for Comparative Immigration Studies, 2004.
- GONZÁLEZ GÓMEZ, PEDRO. “Pertenencia y continuidad de ser indígena en la ciudad,” en Francisco López Bárcenas, (coord.). *El pensamiento Indígena contemporáneo*. Ciudad de México: Suprema Corte de Justicia de la Nación, 2018.

- GOULD, CORRINA. "Rematriation: Going Beyond Land Acknowledgement." YouTube. Creado por *Fine Arts Museum of San Francisco*, Ohlone Land Acknowledgement Series, 2022
<https://www.youtube.com/watch?v=VXm2doncR8k&t=139s>
- HENESTROSA, ANDRÉS. *Los hombres que dispersó la danza*. México D.F.: Imprenta Universitaria, 1960.
- JEFFRES, TRAVIS. *The Forgotten Diaspora: Mesoamerican Migrations and the Making of the U.S./Mexico Borderlands*. Lincoln: University of Nebraska Press, 2023
- KEARNEY, M. "Transnational Oaxacan Indigenous Identity: The Case of the Mixtecs and Zapotecs." *Identities: Global Studies in Culture and Power*, vol. 7, núm. 2, 2000, pp. 173-195.
- KENNY, KEVIN. *Diaspora: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford Academic, 2013.
- NEWCOMB, STEVEN. "PERSPECTIVES: Healing, Restoration, and Rematriation". *American Indian Ritual Object Repatriation Foundation News & Notes* 2, núm. 1, 1995.
- NORIEGA BERNUY, JULIO. *Caminan los Apus: Escritura andina en migración*. Lima: Pakarina Ediciones, 2012.
- PEÑA, LEOPOLDO. "Calling on Difference in Javier Castellanos Martínez Dxiokze xha... bene walhall/Gente del mismo corazón". *The Latin Americanist*, vol. 63, núm. 3, 2019.
- PINEDA SANTIAGO, IRMA. *Xilase qui rié di' sicasi rié nisa quiigu' / La Nostalgia no se marcha como el agua de los ríos*. México D.F.: Escritores en lenguas indígenas, 2007.
- RAMÍREZ, RENYA K. *Native Hubs Culture, Community, and Belonging in Silicon Valley and Beyond*. Durham: Duke University Press, 2007.
- ROMERO, ODILIA. "Migrantes zapotecas en Estados Unidos. Entrevista con la activista Odilia Romero." YouTube. Creado por Zapotec, 2020.
<https://www.youtube.com/watch?v=O7ryK2qJfok>
- SÁNCHEZ, GEORGE J. *Becoming Mexican American. Ethnicity, Culture, and Identity in Chicano Los Angeles 1900-1945*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- SMITH STARK, THOMAS. "Algunas isoglosas zapotecas. Clasificación de las lenguas indígenas de México." *Memorias del III Coloquio Internacional de Lingüística*. México DF: UNAM, Instituto de Investigaciones,

Antropológicas, Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, 2007, pp. 69-134.

STEPHEN, LYNN. *Transborder lives: Indigenous Oaxacans in Mexico, California and Oregon*. Durham: Duke University Press, 2007.

SÁNCHEZ-LOPEZ, LUIS "Learning from the paisanos: Coming to consciousness in Zapotec LA". *Latino Studies*, vol.15, núm. 2, 2017.