Secretaría de Educación Pública
Universidad Pedagógica Nacional
Unidad 092, Ajusco

Programa educativo:
Doctorado en Política de los Procesos Socioeducativos

Línea de investigación:
Política, educación y movimientos sociales

Título:

La re-significación de la identidad ñuhu: procesos de socialización lingüística y cultural de familias migrantes en el centro de Coyoacán, Ciudad de México

Tesis
que para obtener el grado de:
Doctora en Política de los Procesos Socioeducativos

Presenta:
Norma Peña Meza

Asesora:
Dra. Areli Adriana Castañeda Díaz

Comité tutorial:
Dra. Patricia Medina Melgarejo
Dr. Severo López Callejas

Lectores:
Dr. Nicanor Rebolledo Recéndiz
Dr. Raúl Hernán Contreras Román

Esta Tesis fue financiada con una beca del Sistema Nacional de Posgrados de CONAHCYT, ahora SECIHTI

Ciudad de México, junio de 2026

Educación
Secretaría de Educación Pública

UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL

Ciudad de México, a 10 de junio de 2026

DESIGNACIÓN DE JURADO AUTORIZACIÓN DE ASIGNACIÓN DE FECHA DE EXAMEN

La Coordinación de Posgrado tiene el agrado de comunicarle que ha sido designado miembro del Jurado del Examen de Grado de **PEÑA MEZA NORMA** con matrícula **210928000**, quien presenta el Trabajo Recepcional en la modalidad de **TESIS** bajo el título: **"LA RE-SIGNIFICACIÓN DE LA IDENTIDAD ÑUHU: PROCESOS DE SOCIALIZACIÓN LINGÜÍSTICA Y CULTURAL DE FAMILIAS MIGRANTES EN EL CENTRO DE COYOACÁN, CIUDAD DE MÉXICO"**. Para obtener el Título del **DOCTORADO EN POLÍTICA DE LOS PROCESOS SOCIOEDUCATIVOS**

Jurado	Nombre
Presidente	**DRA. PATRICIA MEDINA MELGAREJO**
Secretario	**DRA. ARELI ADRIANA CASTAÑEDA DIAZ**
Vocal	**DR. SEVERO LOPEZ CALLEJAS**
Suplente 1	**DR. NICANOR REBOLLEDO RECENDIZ**
Suplente 2	**DR. RAÚL HERNÁN CONTRERAS ROMÁN**

Con fundamento al acuerdo tomado por los sínodos y de la egresada, se determina la fecha de examen para:

el viernes 03 de julio de 2026 a las 10:00 am
EXAMEN PRESENCIAL

A t e n t a m e n t e
"EDUCAR PARA TRANSFORMAR"

ANDRES LOZANO MEDINA
RESPONSABLE DEL DOCTORADO EN POLÍTICA DE LOS PROCESOS SOCIOEDUCATIVOS

Cadena Original:
||2452|2026-06-08 08:52:19|092|210928000|PEÑA MEZA NORMA|P|DOCTORADO EN POLÍTICA DE LOS PROCESOS SOCIOEDUCATIVOS|4|F|3|13|LA RE-SIGNIFICACIÓN DE LA IDENTIDAD ÑUHU: PROCESOS DE SOCIALIZACIÓN LINGÜÍSTICA Y CULTURAL DE FAMILIAS MIGRANTES EN EL CENTRO DE COYOACÁN, CIUDAD DE MÉXICO|DRA.|PATRICIA MEDINA MELGAREJO|DRA.|ARELI ADRIANA CASTAÑEDA DIAZ|DR.|SEVERO LOPEZ CALLEJAS|DR.|NICANOR REBOLLEDO RECENDIZ|DR.|RAÚL HERNÁN CONTRERAS ROMÁN|2026-07-03|10:00|1327|2|DxiwGglHnj||
Firma Electrónica:
pvq1aAVgqswir6RKcjvnYtA6EB81zHt58rgJA1dMLMdweOKsJ8LiUT8/Ah7pqRYv0C/mZrEOlaiIpI6c0V9MhqOhINQIQVQlg97iS3jWRJA2/uZyrprU70pohYi5JdlDgn1mkfAPaU54cvmDPuTWUEoNiSAWLklPuWPC1sZDcG+DgvN0yMKtBsXiwUnMYPi+L9jEaoNNEIgABqlZo3TViPfWXkrWx2S0+NZ+U+DNw/p/Q7d80kHFAW/SZX2chyhqM2eT8QMlGIcV0JPCR2LgPG/s0M2NL+OvHBi1Rfa4c3bGEbXknzGhkSr5pl7Js5oafHk8jBLkhwHnUeG2DmB8wbTg4sQmYfXjoatXOc6U9QA8e3fTrHnM6lbx/dl7lhzb+XSn8rP0JbnOh4bP1uL0H3EMiD44Zd9BIa2R1+clRyobVxsLthT2jgTgg5R+Vxn5zXmyZ3o9dr9LbTj7kLhsBR4Ja7iQvs9ZeVXVjQBuHHQOtGN7yBB7sNHLf4o8VkcHhNy/l0MHA17Oy7TC4vueniMtazVbKAApV4bTifzNqy+ldHzPEU6csR05Qm1DA4vt3f9VFWeU1H4Tg6o1xC+3CsN7bUn1pzP/V0bwzkINpq5+nt39cUeXInP7lgSYJHdJ6EyD3zYrSEomuEJD5XHUa1hFx1GimREDajN3C2G5Gm0=
Fecha Sello:
2026-06-10 12:24:58

"El presente acto administrativo ha sido firmado mediante el uso de la firma electrónica avanzada del funcionario competente, amparada por un certificado vigente a la fecha de la resolución, de conformidad con los artículos 38, párrafos primero, fracción V, tercero, cuarto, quinto y sexto, y 17 D, tercero y décimo párrafos del Código Fiscal de la Federación. De conformidad con lo establecido en los artículos 17-I y 38, quinto y sexto párrafos del Código Fiscal de la



Educación
Secretaría de Educación Pública

UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL

Federación.".

****

Fin del Documento

Contenido

Introducción 5

La experiencia: base del diálogo y el re-encuentro con los otro(s) 21

Punto de partida. Lugares de enunciación: contexto y metodología en los procesos de migración indígena en la Ciudad de México 31

Ser náhuatl y su relación con los "otros" 31

El lugar de la lengua y la cultura indígena en la configuración política 37

Inter-relaciones étnicas en contextos de migración 41

Comunidades indígenas migrantes en la Ciudad de México 46

Población indígena migrante en la Ciudad de México 46

Coyoacán: un lugar con población indígena migrante 47

El Cuadrante de San Francisco, núcleo de los ñuhu migrantes 53

Metodología 57

¿Cómo he reflexionado la migración indígena en la ciudad? 57

La experiencia en migración indígena en la Ciudad de México 58

Problemas viejos- Nuevas reflexiones con una cultura y lengua indígena en la Ciudad de México 61

Cómo lograr conversar y obtener información en los integrantes otomíes 62

Primera parte: referentes conceptuales 64

Capítulo 1. Identidad, memoria y socialización indígena en contextos de migración 64

1.1. La identidad étnica como un factor de cohesión social 64

1.2. La memoria colectiva en la configuración de la comunidad en el ámbito urbano 70

1.3. La socialización en los procesos de reconfiguración cultural y lingüística de los niños indígenas en la ciudad 80

Capítulo 2. Los indígenas y la ciudad: migración indígena en la Ciudad de México 90

2.1. Ñuhus en la alcaldía Coyoacán Ciudad de México 90

2.2. Vender en el mismo lugar…pero diferente mercancía 96

2.3. Relaciones inter-étnicas en la Ciudad de México 106

2.4. Somos de San Pablito, Pahuatlán: allá en la Sierra Norte de Puebla 111

Segunda parte: procesos de significación social, lingüística y cultural ñuhu: entre la ciudad y el pueblo 124

Capítulo 3. De vuelta al pueblo: reacomodo familiar y comunitario 124

3.1. La vida en la ciudad y sus estrategias de reivindicación 124
3.2. La inter-acción entre la ciudad y el pueblo 132
3.3. Ser indígena en la ciudad: migrante, vulnerable e intercultural 139
3.4. Se van, pero regresan al mismo lugar: La familia y la lengua en la comunidad de origen 147
3.5. El regreso al pueblo por COVID-19 155
Capítulo 4. Puntos de interacción y articulación de la migración indígena ñuhu: familia, comunidad, socialización y memoria 162
4.1. Familia y comunidad: bases del ir y venir de la migración ñuhu 162
4.2. Ser ñuhu, hacer artesanías y vender: procesos de socialización y construcción de identidades 169
4.3. Vamos al pueblo como de vacaciones: anclajes de la memoria 177
4.4. “Siempre se me ha hecho normal, nunca se me hizo raro de que yo hablara otomí”: procesos de socialización lingüística y cultural ñuhu en la Ciudad de México 185
Capítulo 5. Entre la persistencia y la sustitución social, cultural y lingüística: socialización e identidad ñuhu 193
5.1. La persistencia de las actividades sociales comunitarias: el sentido político de los ñuhu 193
5.2. Procesos de socialización étnica 202
5.2.1. Más allá de la comunidad: procesos de integración de las prácticas sociales comunitarias en la escuela 205
5.2.2.“Sabes hablar, sabes escribir, sabes leer en tu lengua”: estrategias de socialización institucional 209
5.3. Identidad ñuhu: estrategias y la esperanza de la inclusión 214
A manera de conclusión: cierre-apertura 220
Los procesos de resignificación: estrategias de negociación identitaria 220
El “ir y venir”: puntos de articulación entre la comunidad y la ciudad 225
Otra manera de mirar y pensar la política, lo político y lo socioeducativo 231
Otra manera de entender la concepción de trabajo 235
Otra mirada al campo de la educación formal 237
Fuentes de consulta 239
Anexos 247
Anexo 1. Instrumento de investigación 247

Introducción

Esta investigación tiene como punto de partida un análisis general acerca de las prácticas de danza indígena y sobre los procesos de socialización cultural y lingüística en el náhuatl de Milpa Alta en la Ciudad de México, esta fue parte de la elaboración de mi tesis de licenciatura (2015) y de maestría (2019), en donde participé, por tal razón elaboré un análisis conceptual y metodológico con base en mí participación activa en la danza y en la socialización cultural y lingüística en cada una de las prácticas sociales familiares y comunitarias, ya que una parte de mi familia proviene de una región indígena de occidente del país y otra pertenece al área náhuatl del centro del país. Existen estudios referentes a la migración indígena a la Ciudad de México (Arizpe, 1975), (Oehmichen, 2005), (Martínez Casas, 2007), (Romer, 2009), (Rebolledo, 2007), (Chávez, 2014), estos estudios tienen una mirada externa y ajena a los procesos de migración indígena en la Ciudad de México.

En un primer momento propuse generar un análisis sobre los procesos de configuración de la identidad étnica a través de la migración indígena en la región náhuatl de Milpa Alta, específicamente en Tecómitl. Sin embargo, no logré avanzar con la propuesta porque en dicha área existe migración indígena dispersa y no logré identificar espacios comunes de población indígena, que me ayudará a revisar los procesos de resignificación étnica en niños, jóvenes y adultos. La región náhuatl de Milpa Alta se caracteriza por ser un área con un asentamiento indígena con reconocimiento histórico

y social capaz de mostrar espacios, símbolos y prácticas propiamente de la cultura náhuatl como un referente ancestral y con actividades sincréticas orientadas a visibilizar una condición política de la lengua y la cultura con cierto vacío en la vida social, cultural y lingüístico; por tal motivo el emblema náhuatl se representa a través de su territorio, de su actividad en la agricultura y por medio de la recuperación de algunos elementos lingüísticos puestos en la toponimia. En ese sentido es difícil construir un análisis amplio respecto a los procesos sociales, culturales y lingüísticos que constituyen el andar de los actores sociales (niños, jóvenes y abuelos) durante la migración.

Por tal razón, opté por indagar los procesos migratorios de otros pueblos indígenas en la Ciudad de México. Así fue como identifiqué a los ñuhu (otomí)[1] de la Sierra Norte del estado de Puebla. Ellos provienen de la comunidad de San Pablito, Pahuatlán, lugar con una amplia tradición en la elaboración de artesanías hechas con papel amate (la corteza de un árbol) y con chaquira, y se aglutinan en el Cuadrante de San Francisco en la alcaldía Coyoacán. El pueblo ñuhu de San Pablito se caracteriza por presentar una población en constante movimiento entre su lugar de origen y la Ciudad de México; todos provienen del mismo pueblo y llegan al mismo lugar a residir y al mismo tiempo todos se dedican a la misma actividad. Esta condición me ayudó a pensar la migración indígena desde una perspectiva social, económica, educativa, y política puesta en la movilidad humana y su capacidad de resituar expresiones familiares y comunitarias en diferentes escenarios sociales.

[1] En este texto los nombro: migrante, indígena, otomí, hñähñú y ñuhu sin un uso despectivo. En términos académicos los ubico y reconozco para nombrar quiénes son. No en una cuestión negativa, sino positiva, reconocer que tienen condiciones para vivir en dos espacios diferentes.

Figura 1

Ubicación geográfica: Ruta dialógica entre San Pablito y Coyoacán.



Fuente: Google Maps, 2026.

Mirar, ahora, a los indígenas ñuhu me permitió construir un análisis respecto a la configuración de la identidad con base en los procesos de migración comunidad-ciudad, su vinculación familia-comunidad y la socialización lingüística y cultural en niños y jóvenes indígenas, así como la revisión de la memoria social y colectiva de sus integrantes mientras “viven” en la ciudad. La migración comunidad-ciudad abrió un espacio para hacer una revisión sobre las formas y las estrategias que construyen las familias, para la generación de redes de paisanazgo en la ciudad, pues así permanecen y reproducen sus prácticas de organización, económicas, sociales, lingüísticas y culturales en su punto de llegada. La comunidad moral (Martínez Casas, 2007) es una estrategia de reivindicación étnica capaz de reproducir sus prácticas comunitarias en

espacios diversos, en este caso en la ciudad; sin embargo, la mayoría de las políticas indigenistas omiten o ignoran los sistemas de organización y participación indígena en la ciudad, pues se consideran “migrantes”, como personas y grupos ajenos al territorio urbano. Partir de estos criterios limita la incidencia lingüística y cultural de los niños, jóvenes y adultos en los espacios públicos de la urbe, “limitando” el campo de acción social de los pueblos indígenas por los efectos de las políticas orientadas a la integración del Estado-Nación.

La vinculación familia-comunidad abre la posibilidad de reflexionar respecto a la importancia de la familia y de la comunidad durante los procesos de migración indígena, a partir de la importancia de la familia y de la necesidad de movilidad y reintegración, pues al migrar se separa de un núcleo familiar y al llegar a la ciudad se incorpora a otro fragmento de la familia. La familia se convierte en un eje fundamental para la vida del migrante; la distancia entre la comunidad y la ciudad, la re-articula la familia. Las actividades en la comunidad y en la ciudad giran en torno a la familia. Para comprender la articulación familia-comunidad en procesos migratorios con distintas generaciones sólo es posible si se hace una revisión exhaustiva en la unidad familiar como una entidad instituida e instituyente, mientras aglutina a sus integrantes y les permite continuar con la configuración de sus componentes sociales, culturales y lingüísticas de un pueblo. Se trata, pues, de un eje articulador con presencia en las prácticas comunitarias de los pueblos; su característica básica es fusionar a los actores sociales sin considerar el espacio social en donde se ubica: por un lado, considera su origen, sus prácticas sociales

y los significados propios de su lengua, así como sus actividades de sobrevivencia económica.

Otro aspecto esencial es la socialización lingüística y cultural entre los adultos, jóvenes y niños durante la migración indígena. La primera fase de socialización se configura en la interacción social, lingüística y cultural en los primeros años de vida de los niños, pues mientras se encuentran en casa o en la comunidad con la familia logran aprehender la lengua y cultura ñuhu, a través de la apropiación de la lengua y de la reproducción de las actividades familiares y comunitarias logran identificar los significados propios del ser ñuhu y de ese modo comprenden el núcleo de la vida familiar y comunitaria, pues en cada expresión lingüística contiene una serie de significados orientados a indicar su pensamiento. Para entender el cómo construyen y reproducen los significados de la vida ñuhu es importante considerar la reproducción de la lengua, las expresiones sociales y culturales puestos en la participación de los niños y jóvenes en las conversaciones, en la elaboración y venta de artesanías en el mismo lugar y con las mismas formas, a grado de que muchos de ellos, a pesar de ser adultos, continúan usando la lengua y desarrollan la práctica económica.

Otro elemento central es la memoria social y colectiva como un dispositivo social, cultural y lingüístico puesto en la configuración histórico, político y social de los ñuhu. Las manifestaciones del recuerdo o de la resignificación de palabras, sucesos y hechos han vuelto a colocar las raíces profundas del pueblo ñuhu. Tanto el reconocimiento a las enseñanzas de los abuelos y la reivindicación de los lugares, las actividades

significativas de la comunidad, las prácticas relevantes de la cultura y la articulación con las distintas generaciones resultan indispensables en la memoria colectiva de los miembros ñuhu. Estas acciones, que se han hecho notar sobre todo a partir del recordar, han señalado que pensar en los actores, espacios y símbolos por parte de los jóvenes, sino va acompañado de un reconocimiento social y político, se reduce a un mero recuerdo limitado para dar cuenta de la importancia y la necesidad del re-situar los aspectos relevantes de la vida social e histórica del pueblo ñuhu. Si bien el hecho histórico del pueblo ñuhu reivindica su vida social, la lengua y la cultura desde la perspectiva del recuerdo en el seno de la vida actual como proceso. Esta configuración señala que el recordar ubica a la lengua y la cultura indígena en posibilidades de la reproducción social de su lengua y de sus prácticas familiares y comunitarias que se generan en la actualidad.

Sin duda, estos elementos se identifican en población indígena migrante con un movimiento pendular (Martínez Buenabad, 2008) comunidad-ciudad y con la reproducción social, lingüística y cultural de sus prácticas en la ciudad, configuración de la comunidad moral (Martínez Casas, 2007) y con procesos de escolarización en un solo espacio educativo (Rebolledo, 2007). Es un pueblo indígena particular porque se aglutinan en un solo espacio y se dedican a la misma actividad. Esta condición propicia un proceso de socialización y reivindicación étnica especial por su efecto positivo en el mantenimiento de sus formas de organización, de su lengua y de sus prácticas sociales fuera de su comunidad. Por su movilidad colectiva de ida y vuelta, comunidad-ciudad y viceversa, la familia se constituye en el eje que articula los diferentes procesos alrededor

del proceso de migración. La primera generación de migrantes siempre busca fusionar las distintas generaciones a través de la construcción de parentesco familiar y por medio de la pertenencia al pueblo; si no son hermanos, primos, abuelos, tíos o cualquier otra relación parental, entonces son vecinos, paisanos, de la misma comunidad. Estas relaciones se convirtieron en un centro de interés para la investigación, ya que busca dar a conocer cuál es el eje articulador de los procesos de configuración social, cultural y lingüístico del pueblo ñuhu.

La configuración social, cultural y lingüística adquiere sentido cuando se trata de un pueblo indígena migrante con las mismas características que cuando tratamos la migración individual y dispersa. En el seno de las familias se configuran las prácticas lingüísticas y culturales con sustento en las diferentes generaciones, abuelos, padres, hijos y nietos, es ahí donde se concretan las acciones étnicas de cada uno de los integrantes. Es la familia, el lugar donde se concentran las redes, el paisanazgo, la interacción, la vinculación, el reconocimiento, la pertenencia y la permanencia de cada uno; en la comunidad y en la ciudad. Durante este proceso conservan la lengua ñuhu en la comunidad y en la ciudad, continúan con la visita al pueblo el día de la fiesta y en día de muertos, siguen con la elaboración y venta de artesanías con papel amate y chaquira, y revenden joyería de acero inoxidable, conservan el lugar donde residen en la ciudad, Cuadrante de San Francisco, Coyoacán, pues llevan más de 20 años en el mismo espacio; todos venden aún en el centro histórico de Coyoacán desde hace más de dos décadas. Estos procesos son relevantes en el presente trabajo, ya que intenta ofrecer cómo se manifiesta la configuración cultural y lingüístico en un escenario social

asimétrico, en el contexto comunitario y en la ciudad, y más aún en un ambiente excluyente y asimilacionista.

Figura 2

Cuadrante de San Francisco, Coyoacán, Ciudad de México.



Fuente: Google Maps, 2023.

Vivir en la comunidad y en la ciudad representa un conflicto constante ante las condiciones sociales, políticas y económicas puestas por el Estado, pues en ambos espacios los pueblos indígenas representan una minoría y un obstáculo para los fines de la globalización. Esta circunstancia los obliga a tratar sus actividades sociales, lingüísticas y culturales en un ambiente cerrado y con cierta libertad, porque frente a la sociedad hablan su lengua y exhiben su actividad económica sin importar el racismo y la discriminación en la calle y en la escuela, pues los adultos, jóvenes y niños viven el rechazo todos los días. Los niños saben que el ñuhu es una lengua de uso familiar y

comunitario, pues sólo lo usan con sus parientes y paisanos; los jóvenes hacen lo mismo y se dedican a vender sus artesanías, la mayoría de ellos no continúa en la escuela, sólo estudian educación básica y a veces intentan ingresar a la preparatoria, pero desertan durante los primeros semestres y se enfocan en reproducir la actividad económica de los padres, incluso muchos heredan el “puesto” de los abuelos y padres. Varios comentan lo importante que es conservar el espacio de venta de su familia, ya que tiene un valor especial, porque implica hacer valer un esfuerzo histórico de las generaciones previas. “El puesto” tiene un significado social y económico, pues es su punto de venta y al mismo tiempo es un espacio que se hereda a las nuevas generaciones, es un lugar que garantiza la venta y elaboración de las artesanías ñuhu; representa una herencia familiar con tradición étnica. La migración indígena desde la perspectiva de movilidad social, cultural y lingüística trastoca procesos de articulación, vinculación y reproducción de la vida del punto de partida y el punto de llegada. Esta dinámica social, lingüística y cultural configura identidades sujetas a los múltiples cambios y relaciones con los actores sociales.

La movilidad propicia una revisión sobre el punto de partida, la comunidad, y el punto de llegada, la ciudad a diferencia de la población asentada en un solo territorio, en la cual, se apropia del lugar y adopta la vida urbana, tal y como sucede en Milpa Alta, donde los habitantes del lugar se declaran pueblo originario frente a los migrantes indígenas que los nombran “fuereños”. No existe ningún punto de interacción y tampoco algún referente útil en la configuración lingüística y cultural; sin embargo, reclama su origen y condición histórica con la intención de obtener la atención y mirada del Estado para sus fines

políticos y económicos. Los niños y jóvenes tienden su mirada hacia la escolarización o hacia el desarrollo de actividades universales o globales, y las actividades locales como el trabajo al campo y de oficios se ancla en los adultos y en las comunidades de la periferia. Los cuales eliminan cualquier posibilidad de resignificación étnica. A diferencia de la migración indígena ñuhu, donde se puede mirar las formas y estrategias lingüísticas y culturales puestas en los procesos de configuración de la identidad étnica capaz de situar los procesos de los actores sociales.

Por ese motivo, propuse hacer un análisis sobre los niños y jóvenes ñuhu, ya que viven una continua configuración social, lingüística y cultural a través de una continua interacción entre la comunidad y la ciudad, y con formas y estrategias de articulación y vinculación. Los niños y jóvenes pertenecen a la segunda, tercera y cuarta generación; la segunda generación proviene aún de la comunidad y la tercera y cuarta nacieron en la ciudad, sin embargo, todos hablan el ñuhu y continúan con las actividades económicas y sociales que heredan sus padres y abuelos. Todos viven en el mismo espacio y continúan con la construcción de redes familiares y de paisanazgo. Por lo tanto, los jóvenes, que se consideran en el presente estudio pertenecen a la segunda y tercera generación en la ciudad y se articulan a la cuarta generación, ya que algunas son madres y familiares de niños de la última generación, por que al principio traté de trabajar con niños; sin embargo, la presencia de jóvenes representó un proceso valioso en la investigación y al mismo tiempo eso me permitió conocer los procesos de configuración de los niños.

El texto busca responder la siguiente pregunta de investigación: ¿cómo se manifiesta la configuración de la identidad indígena en los jóvenes ñuhu migrantes en el contexto comunitario y en la ciudad, y cuál es el eje articulador de los procesos de configuración social, cultural y lingüístico? Lo que conduce al objetivo general de la investigación: analizar los procesos de configuración de la identidad indígena en jóvenes ñuhu migrantes para conocer los puntos de articulación y el eje que permite la socialización y el fortalecimiento de las prácticas familiares y comunitarias por medio de la memoria colectiva. La articulación se constituye entre la comunidad-ciudad, el eje: la familia, y los procesos: la socialización y la memoria colectiva. Cada uno tiene una mirada desde mi propia experiencia, los diversos estudios y la recopilación de las conversaciones y las historias de vida. Sin duda, se considera la identidad un proceso continuo que articula cada uno de los componentes.

El análisis tiene un componente social, lingüístico y antropológico visto desde la perspectiva de la educación y de los movimientos sociales en América Latina, pues su centro de interés se enfoca en los procesos sociales de los pueblos indígenas como sujetos de derecho y de emergencia en la vida nacional del país. Si bien no hace referencia explícitamente a un movimiento social, la referencia básica contiene una revisión crítica sobre la condición social, la lengua y la cultura ñuhu como elementos constitutivos de la vida comunitaria y política de los pueblos indígenas en condiciones de migración. Esta perspectiva me permitió reflexionar acerca de la participación de los pueblos indígenas en los movimientos sociales y sus incidencias en el campo educativo, pues en la mayoría de los casos ha sido determinante.

La investigación aborda procesos socioeducativos y sociopolíticos inmersos en las prácticas culturales e identitarias. Lo socioeducativo se manifiesta mediante la socialización como un proceso de interacción que se transmite entre generaciones. La familia nuclear y extensa es una base esencial de socialización, en la cual los adultos comparten a la niñez el vínculo y valor de actividades y de conocimientos comunitarios. La participación de niños, jóvenes y adultos en las prácticas sociales implica pertenencia, ser de y parte de. Desde niños observan y escuchan de manera activa a los abuelos, papás, hermanos o tíos, y aprehenden a cómo elaborar y vender las artesanías, a usar lugares de venta, a conocer estrategias para negociar el costo del producto en su lengua ñuhu. Los padres de familia, tienen sus puntos o espacios de venta y ahí sus hijos observan la actividad de sus papás y los niños también practican la venta. En este espacio, familiarmente se comunican en ñuhu, y con los compradores se comunican en español. La interacción con su lengua, el vínculo con la comunidad de origen, y la actividad económica evidencia la persistencia de la identidad étnica en la ciudad, y propicia procesos de socialización, en la cual los abuelos, padres, hijos y nietos se convierten en ejes de enseñanza y aprendizaje. El proceso de aprendizaje es social, por tanto, es colectivo; se da en un marco intersubjetivo, en una relación con los otros.

Y lo sociopolítico se visualiza mediante la participación colectiva de los integrantes ñuhu en sus prácticas sociales y políticas, como base del conocimiento comunitario y educativo. En Coyoacán, familiares, vecinos y paisanos se organizan y acuerdan cómo y quién los representa en la ciudad, y al mismo tiempo qué personas y espacios deben evitar para no ser discriminados y oprimidos. El representante de los migrantes en la

ciudad, conoce a sus vecinos y apoya a sus compañeros indígenas a través de su participación en actividades, por ejemplo: difusión de artesanías; organización y ayuda mutua para elaborar y vender artesanía con chaquira; negociación con el representante de vía pública de la alcaldía Coyoacán; estrategias para fortalecer la lengua ñuhu; decisiones y acuerdos para habitar en el Cuadrante de San Francisco; entre otros. Significa que los ñuhu en la ciudad, recurren al sistema de organización y participación social y política propia de su lugar de origen, San Pablito tiene una estructura vertical con acciones horizontales, los representa una autoridad, y los integrantes actúan con base en los planteamientos de la comunidad, lo que la asamblea determina. La comunicación es en lengua ñuhu y la afirmación y confirmación de acuerdos en español. La comunidad se convierte en un espacio político y social para deliberar ideas y establecer acuerdos. La base de las prácticas sociales se sustenta en la inserción y acción continua de la vida social, lingüística y cultural, en la cual lo político se instituye como proceso activo en la vida ñuhu. Es un sentido de lo político con base en sus conocimientos y en su práctica, con una perspectiva participativa. Lo político constituye “una perspectiva de conocimiento que se fundamenta en la idea de que toda la realidad social es una construcción viable.” (Zemelman, 2012a, p. 36).

Figura 3

San Pablito, Pahuatlán, Puebla.



Fuente: INEGI, 2024.

El trabajo de campo se realizó en el lugar de origen, en la comunidad de San Pablito y en el punto de llegada, en el centro histórico de Coyoacán, en la Ciudad de México. En ambos lugares, primero se llevó a cabo una revisión bibliográfica y posteriormente, en la ciudad busqué un acercamiento hacia los migrantes en sus lugares de venta, en los "puestos" de artesanías, ahí construí conversaciones informales con la intención de obtener su confianza; más tarde elaboré un guion orientado a construir su historia de vida. En la comunidad realicé una visita para recuperar la historia y las expresiones generales de la lengua y la cultura ñuhu, así como las formas de vida; después volví a buscar a personas con una tradición migratoria y ser artesano de San Pablito a Coyoacán. La cercanía sólo fue posible por medio de la valoración de su trabajo y del interés hacia la lengua y cultura ñuhu, sólo así me permitieron conversar y propiciar

suficiente confianza para brindar tiempo y espacio, ya que siempre tienen trabajo y poca disponibilidad para conversar sobre estos temas.

La construcción de las historias de vida a través de narrativas tiene la intención de conocer los procesos de vida social, lingüística y cultural de los jóvenes y cómo tejen cotidianamente su vida entre la comunidad y la ciudad. La experiencia de cada uno generó la oportunidad de articular los procesos de socialización entre los abuelos, jóvenes y niños en cada una de las actividades y los conocimientos que poseen y desarrollan en su vida cotidiana. Así es como cuentan su participación en la vida económica, social y lingüística desde su niñez hasta su juventud, donde siempre fueron parte vital de los procesos de migración. Su recuerdo trastoca la memoria colectiva de su familia y de su comunidad, pues su lengua, cultura y trabajo siempre tiene sentido su reproducción en los niños, sus hijos, porque eso les va a generar formas de sobrevivencia más tarde. Por ese motivo tiene sentido hablar y practicar la cultura ñuhu, así como seguir trabajando y vendiendo las artesanías en la ciudad, porque ahí si se vende y en el pueblo no.

Las historias de vida se basan en una secuencia de vida de los jóvenes. Primero se considera su lugar de nacimiento y de origen, su inserción y aprehensión de la lengua, las prácticas culturales y su vida en la familia; después sus actividades familiares y escolares, su participación en la familia y en la comunidad, su inserción a la escuela y su actividad económica. Cada caso presenta ciertas diferencias, por tal motivo existen algunas variaciones, sin embargo, busqué obtener información relevante a pesar de sus

particularidades y diferencias. La base fue ser migrante ñuhu de segunda y tercera generación y estar activo en los procesos de movilidad, comunidad-ciudad, y en la venta de artesanías en Coyoacán. Siempre consideré la articulación niño-joven-adulto, por esa razón se trabajó la segunda y tercera generación, por su articulación con la migración de inicio y el actual, asimismo se desarrolló un análisis contextual respecto a la familia de cada uno de los jóvenes.

Durante la investigación se hicieron algunas adecuaciones. En principio se planteó trabajar con jóvenes que van y vienen de la comunidad y la ciudad, y con permanencia continua en la ciudad; sin embargo, consideré la historia de vida de un migrante que viaja a la ciudad y al pueblo, pero con mayor estancia en el pueblo, sin duda manifiesta el mismo proceso, a diferencia del resto de las historias, donde tienen el mismo proceso, pero con una estancia continua en la ciudad. Ambos casos, manifiestan lo mismo, pues tienen una amplia cercanía con la lengua, la cultura y con su actividad académica. A partir de dicha particularidad se consideran narrativas que dan cuenta de procesos de configuración de la identidad indígena a través del reconocimiento de ambos lugares, la ciudad y la comunidad. Esta situación no se limita a negar procesos distintos, sino todo lo contrario, se trata de indicar las tensiones negativas y positivas de la migración indígena. La selección de los jóvenes participantes en la construcción de historias de vida son los siguientes: 1).- un joven migrante de tercera generación que reside en la ciudad y su familia mantiene un contacto cercano con la comunidad; 2).- un joven migrante de segunda generación que reside en la comunidad, y durante un tiempo vivió en la ciudad, vive en el pueblo, pero seguido viaja a la ciudad a vender sus artesanías,

3).- una joven de tercera generación que vive en la ciudad, pero su familia mantiene un vínculo estrecho con la familia del pueblo. 4).- una joven de segunda generación que reside en la ciudad, pero siempre mantiene una estrecha vinculación con la comunidad. Todos hablan y practican la lengua y cultura ñuhu y se dedican a la elaboración y venta de artesanías en Coyoacán y siempre han vivido en el Cuadrante de San Francisco.

La experiencia: base del diálogo y el re-encuentro con los otro(s)

En esta sección quiero presentar algunas ideas respecto a la experiencia como "eso que me pasa" (Larrosa, 2009, p. 14). Significa un proceso, en el cual no estoy y tampoco soy yo, no es la mismidad; en otras palabras, no es mi reflejo y tampoco es mi representación. Sólo es un hecho social, donde existe la posibilidad de interacción entre distintos actores sociales. Es un punto de construcción intersubjetiva, un encuentro con el otro(s) a través del diálogo y el reconocimiento; una relación horizontal puesto en una perspectiva crítica y en la eliminación de procesos naturales de la vida social de los migrantes.

Mi experiencia en la investigación con los pueblos "originarios" de Milpa Alta me abrió la posibilidad de reflexionar sobre los procesos de configuración de identidades en jóvenes y adultos nahuas en la ciudad. Este acercamiento inicial me dio la pauta para generar una cercanía con los indígenas migrantes en la alcaldía Coyoacán, pues en un principio hice una indagación general, y ahí encontré indígenas zapotecos, mixtecos y nahuas de varias regiones del país. El primer elemento por considerar fue la actividad económica; la venta de artesanías en las calles, su vestimenta y sus formas de uso de la lengua

indígena y el español, estos patrones sociales y lingüísticos se manifiestan en los distintos grupos sociales en la Ciudad de México. A partir de la identificación de las características comunes me acerqué a los hñöhñös de Amealco, Querétaro y después a los ñuhu de San Pablito, Pahuatlán. Ambos son del pueblo otomí del país. Estos últimos, presentan aspectos particulares como vivir y hacer las mismas actividades, y sobre todo que provienen de la misma comunidad.

Al principio logré identificar a los ñuhu de San Pablito, Pahuatlán, Puebla, porque todos venden los mismos productos y entre ellos se conocen, así que cuando conversé con una joven vendedora, ella me comentó quiénes son de su pueblo. Esta joven se encontraba con su hijo en su puesto de venta y escuché sus conversaciones en lengua indígena, y el niño tenía la cara pintada y portaba un traje con la silueta de la calavera, pues era día de muertos, así que comprendí el sincretismo cultural o la mezcla de patrones culturales y lingüísticos. Mi condición de género me permitió generar una conversación cercana y con un nivel de confianza, sin embargo, aun así, tratan de mantener cierta discreción respecto a su proceso de vida en la ciudad. De cualquier manera, sabía que debía mantener cercanía y confianza con las madres migrantes si quería trabajar con niños.

Mientras seguía en la búsqueda de más personas de la misma comunidad, me encontré en otro puesto una familia completa, me acerqué y conversamos, sin dificultad aceptaron platicar acerca de su lugar de origen y sus actividades cotidianas en la venta de artesanías y al mismo tiempo manifestaron su invitación al pueblo. Esta familia es

extensa y tiene integrantes de primera y última generación; se encontraba la abuelita y hasta los nietos. Un joven, miembro de dicha familia es quien abrió el espacio para hablar sobre su vida en la ciudad, y él hablaba de su familia y de todos, así como de su propio proceso, pues él nació en la ciudad y logró estudiar la universidad, pero se dedica a la venta de artesanías porque como él lo comenta: “aprendió a vender y le deja más dinero, que un trabajo acerca de su profesión” (De la Pila, L., comunicación personal, 18 de marzo de 2023). En esta primera conversación logré identificar las distintas generaciones y la similitud de sus procesos en la ciudad. Tiempo después volví con esta familia en su puesto, para continuar con la conversación y con la búsqueda de información. A partir de esta experiencia me di cuenta de que las personas activas y con mayor recepción o apertura para la conversación son los jóvenes. Así que busqué más jóvenes ñuhu, especialmente mujeres, pues me generaban mayor confianza y seguridad; me acerqué a otro puesto de venta y ahí encontré a una mujer joven, quien en un inicio sólo se concentraba en la venta, pero al comentar que ya había conocido a una familia ñuhu, entonces aceptó hablar conmigo y empezó a tomar confianza. Me habló de la experiencia de su familia en la ciudad, así que ella me cedió tiempo y disposición para conversar varios momentos y días en su puesto. Al mismo tiempo, confirmé que la configuración de las identidades culturales y lingüísticas se encaminaría hacia los jóvenes indígenas migrantes en la ciudad y me alejaría de los niños.

En la ciudad logré tener una cercanía y cierta confianza con los jóvenes ñuhu. Pero ahora, tenía que buscar en San Pablito, Pahuatlán y las personas migrantes; lo que trabajan en su comunidad y viajan con frecuencia a la ciudad a vender sus artesanías.

Por supuesto que las familias que conocí en los puestos de artesanías de Coyoacán me ayudarían, pero ellos me comentaban que viajarían al pueblo, sólo que no tenían seguridad en qué tiempo viajarían a su comunidad, eso me ayudaba, pero no coincidía con mis tiempos, así que con las referencias y con sus recomendaciones que me brindaron viajé a la comunidad de origen. Ahí busqué a los familiares de mis conocidos en la ciudad y así fue como me recibieron en sus casas y logré conversar en un primer momento con ellos, identifiqué la comunidad, sus actividades y la dinámica social, lingüística y cultural, así como la vinculación comunidad y familia. Y como sucedió en la ciudad sólo los jóvenes me dieron la oportunidad de conversar con ellos, lo importante es que, estos jóvenes vivieron con sus padres la migración a la ciudad y ahora lo viven con sus hijos. Sin duda, en la ciudad y en la comunidad existe una amplia articulación entre ellos, pues saben quiénes se encuentran en la Ciudad de México y quiénes van y vienen al pueblo. Existe mucha cercanía y al mismo tiempo reproducen la lengua, la cultura y las estrategias económicas.

Durante el trabajo de campo tomé en cuenta las recomendaciones hechas en algunas investigaciones previas sobre la migración en las ciudades y las orientaciones metodológicas puestas en los seminarios y cursos. En mi mente y en el diseño de los guiones sobre las historias de vida tenía presente el manejo de la confianza, el tiempo, los datos generales y los referentes básicos sobre la vida de los migrantes en la ciudad. Al mismo tiempo ponía a disposición siempre mi experiencia previa con los pueblos nahuas, pues tenía ideas generales sobre la vida de migrante en la ciudad y sus procesos

de articulación con la comunidad, en la cual existen manifestaciones propias de la comunidad en la vida de cada uno, y que no todo implica un proceso de aculturación.

A pesar de la confianza y cercanía con los jóvenes y sus familias; hubo momentos del trabajo de campo en que se modificaron los días, las horas y los lugares, incluso otras conversaciones programadas se cancelaron. Por ejemplo, un joven con quien ya habíamos conversado y estaba siempre dispuesto a platicar, canceló la plática porque su esposa estaba a punto de dar a luz y no tenía tiempo para ofrecer su atención, y dejó de ir a su puesto de venta. Sus actividades familiares y sus procesos propios no le permitieron continuar con la narrativa. Otras jóvenes mujeres, también cancelaron, porque tenían que salir a vender sus artesanías a otros estados del país por una temporada y eso no les permitía estar a la disposición. Y otras jóvenes no tenían la seguridad y la confianza para platicar respecto a su vida migratoria y al mismo tiempo se reservan información por su propia seguridad.

La travesía de la cultura náhuatl al otomí siempre se ha constituido a través de mi propio proceso migratorio, pues mis abuelos son migrantes de una comunidad hacia una ciudad, ese elemento me abrió la oportunidad para reflexionar sobre la dinámica social de vida en un espacio social distinto en la cual logramos asentar prácticas culturales y lingüísticas propias y al mismo tiempo adoptamos otras que son propias del lugar de llegada, y al final vivimos un proceso con varias mezclas. Siempre generó resonancia “el otro como yo, pero que no soy yo”, pues sabía que mi conversación era con un compañero migrante otomí, pero que no era nahua, y que seguro tenía elementos

sociales, culturales y lingüísticos similares, pero distintos. Esta reflexión me permitió configurar una metodología reflexiva y muy cercana a las realidades sociales de los compañeros y compañeras migrantes de la comunidad a la ciudad, y al mismo tiempo me llevó a mirar la organización, la lengua y la cultura como elementos indispensables en la vida de las personas, no sólo como aspectos tradicionales o costumbres, sino como elementos constitutivos de la vida. La configuración de aspectos intersubjetivos me llevó a construir un camino cercano a los procesos de la migración ñuhu, es decir, a considerar mi condición en el proceso del otro. Por esa razón, en la apertura de la investigación planteo una reconstrucción de mi experiencia anterior con el pueblo nahua y cómo se articula con otros espacios y con otros pueblos indígenas. La estructura de la investigación tiene los siguientes apartados y capítulos que a continuación se describen de manera general.

En la Introducción y en el Punto de partida del texto inicio con una reflexión sobre mi experiencia “eso que me pasa”, eso que no soy yo. Pero que tiene una implicación subjetiva importante. Esta sección la elaboré para tener un acercamiento conceptual, bibliográfico y trabajo de campo con la comunidad ñuhu. Para eso, trato las múltiples relaciones inter-étnicas en la ciudad y sus procesos de configuración histórico a través de los datos y de su presencia en la ciudad. Al mismo tiempo, se habla respecto a mi acercamiento al pueblo ñuhu en la ciudad y las formas de tratar la investigación.

Primera parte. En el primer capítulo planteó los elementos teórico y conceptual de la investigación. Estos se convirtieron en un andamiaje importante durante la búsqueda de

información y en la sistematización, pues son indispensables para la construcción de los instrumentos. Con base en ello, logré comprender la configuración de identidades en jóvenes indígenas por medio de la reproducción de su lengua, su cultura y sus formas de organización en la ciudad a través de la socialización que se genera entre las diferentes generaciones. Así mismo comprendí la articulación comunidad y ciudad por medio de la reconstrucción continua de la memoria colectiva como pueblo. Cada uno de los conceptos permite comprender y explicar los fenómenos sociales y educativos en la sociedad, en ese sentido es vital formular una relación concepto-realidad.

En el segundo capítulo propuse situar al pueblo ñuhu a través de algunos datos estadísticos y al mismo tiempo construí un pequeño contexto respecto a su condición social, cultural y lingüístico en la ciudad, así como sus múltiples relaciones inter-étnicas. En términos generales traté de articular su condición de migrante y su articulación con la ciudad. Este apartado, busca dar cuenta de su existencia en la ciudad y sus múltiples interrelaciones, pues en la ciudad durante varias generaciones han tratado de construir una comunidad capaz de cuidar y dar sentido a su vida social y económica por medio del trabajo, una actividad orientada a generar ingresos a través de sus propios medios y condiciones que le otorga la misma comunidad de origen.

Segunda parte. En el tercer capítulo de este apartado planteó un análisis sobre la llegada a la ciudad y la vuelta al pueblo. Pues se sabe que los ñuhu de San Pablito viajan a la ciudad y de ahí vuelven al pueblo. Este ir y venir, la migración pendular, obedece a una articulación profunda entre el pueblo y la ciudad, en la cual se logra reproducir por medio

de la socialización y la contención de la memoria colectiva. Estar en la comunidad y en la ciudad presenta tensiones y contradicciones, sin embargo, buscan estrategias para conservar la lengua, pues la mayoría de las veces se usa en espacios reservados en la familia y con los familiares, también tienen su organización comunitaria y mantienen el mismo trabajo en las calles, pero siempre bajo negociación y al mismo tiempo resistiendo a los embates de la discriminación y la continua exclusión social. Saben por qué existen dificultades para vender y por qué no se vende mucho, y al mismo tiempo comprenden la difícil relación con la sociedad urbana. Al mismo tiempo tienen muy claro que deben volver al pueblo en tiempos difíciles, pues allá es donde pueden estar y que ese será su lugar final. Sin duda, su vida en la ciudad siempre es tensa y excluyente.

En el cuarto capítulo hago mayor énfasis en la importancia de la familia y este cómo se articula a las diversas formas de vida en la ciudad y en el pueblo. Es la familia el punto de salida, de llegada y de regreso, es un eje fundamental en cualquier espacio social. Para los migrantes es la familia el lugar donde se aprehende la lengua, la cultura y la venta de artesanías, y al mismo tiempo es la figura que permite sostener la cohesión social comunitaria. Con base en la familia lograron constituir el pueblo y eso les generó un sentido de pertenencia, ahora es la familia y el pueblo, los puntos de apoyo durante el viaje y en el retorno. Son estos dos espacios en donde se construye la identidad ñuhu de San Pablito. Asimismo, la familia y la comunidad son lugares de anclaje de la memoria del pueblo, ahí es donde las relaciones intersubjetivas se alimentan todos los días para generar sentido y orientación a la vida de los abuelos, jóvenes y niños indígenas de San Pablito.

Y en el quinto capítulo hago énfasis en la persistencia de las actividades sociales, y el sentido político de los ñuhu. La relación comunidad-ciudad persiste al mantener un vínculo cultural y lingüístico con familiares y paisanos. Esta vinculación y reconocimiento tiene una base histórico-social cimentado en las prácticas sociales de la familia y la comunidad, la base de las actividades se sustenta en la inserción y acción continua. En la cual lo político se instituye como proceso activo en la vida de los ñuhu. Es un sentido político con base en sus conocimientos y en su práctica, con una perspectiva participativa e incluyente. Lo político constituye una perspectiva de conocimiento que se fundamenta en que toda la realidad social es una construcción. Lo político está en la realidad social, su eje es la relación sujeto-proyecto, es una perspectiva de la vida social con valor imprescindible del sujeto que se apropia de su condición social, lingüístico y cultural capaz de generar una proyección sobre su realidad. Es una acción relevante al definir y reconocer su condición económica, su vida familiar y comunitaria, su uso y desuso de la lengua ñuhu, y sus prácticas culturales y comunitarias en el pueblo y en la ciudad. Significa que los jóvenes ñuhu definen su interés y sus formas de apropiación y de ser en la comunidad y en la ciudad, es una definición de la proyección del sujeto social.

Este trabajo de investigación se co-construyó con varias voces, a quienes agradezco profundamente, sin ellas, la investigación no tuviera sentido. Gracias a los jóvenes ñuhu por compartir sus narrativas identitarias impregnadas de conocimiento comunitario y de sentido político. A quienes dedico este trabajo.

Agradezco a la asesora Dra. Areli, por insistir en cómo pensar la política y lo político en esta investigación. Al comité tutorial: Dra. Patricia, gracias por enseñarme a desarrollar una capacidad de pensamiento categorial, una autoconciencia de lo aprendido, y a madurar los procesos de investigación. Dr. Severo, infinitas gracias por confiar en mí, por enseñarme a cómo investigar en los problemas de la vida cotidiana, con sujetos históricos en un campo político y socioeducativo. A los lectores: Dr. Nicanor, gracias, sus observaciones y sugerencias permitieron repensar y nutrir este texto desde la vertiente antropológica y metodológica. Dr. Raúl, gracias, sus recomendaciones enriquecieron la presente investigación.

Agradezco a mis padres, Alberto y Clara, por su fortaleza incondicional; a mis hermanos: Beto, gracias por ser el pilar que me sostiene en tiempos claros y oscuros. Gil, gracias por estar y hacerme feliz con tu cálido abrazo a pesar de la tempestad.

Punto de partida. Lugares de enunciación: contexto y metodología en los procesos de migración indígena en la Ciudad de México

Ser náhuatl y su relación con los "otros"

Ser de San Antonio Tecómitl en la alcaldía Milpa Alta, al sur de la Ciudad de México; significa habitar en una comunidad indígena náhuatl, pues se ubica en un lugar histórico y social asociado a una cultura indígena milenaria. Sus cerros y volcanes como el *Ayahquemetl* y el *Teutli* son testigos vivos de la aparente inmovilidad de su lengua y de su cultura; su producción de maíz, de nopales, de amaranto y de avena, así como de sus árboles se convierten en la base de su vida social y económica de sus habitantes. La dinámica social de sus habitantes propicia la extensión de su población y el continuo desplazamiento de su lengua y su cultura en las diferentes actividades individuales y colectivas de las personas. Ahora, sólo se representa a través de la toponimia (los nombres de los lugares: calles, negocios y centros públicos), y de los murales como referentes históricos del pasado náhuatl.

A pesar de la férrea imposición social, lingüística y cultural de la sociedad occidental. Sus habitantes emplean palabras en náhuatl y conservan actividades agrícolas, del comercio, y reproducen festividades con rasgos indígenas. Existe una resistencia a adoptar otras maneras de vivir e interpretar el mundo. Sin embargo, la dura y violenta imposición de una visión y comprensión de mundo ajeno al propio propicia una decadencia del náhuatl y adoptan otra perspectiva de vida. Las personas de 70 y 80 años conocen y hablan

palabras en náhuatl y viven los constantes cambios de sus integrantes frente a una imposición cotidiana del español y sus modelos de pensamiento.

La colonización sentó sus bases en la construcción de dicotomías, centro-sur, para indicar las áreas de crecimiento o desarrollo frente a la periferia como sinónimo de atraso. Con ese referente construí mi ubicación geográfica y social; el cerro representa la orilla, la lejanía y el atraso, y el centro es sinónimo de crecimiento, desarrollo y entendimiento positivo con respecto a la sociedad “mayoritaria”. Por tanto, la lucha continua es constituir un sentido de pertenencia ligada a la vida del centro, no como un eje geográfico, sino como una construcción social puesta en la adquisición de referentes de vida individual y global.

En el pueblo se entiende que, los “originarios” viven y habitan el centro, los “externos” se encuentran fuera, en la periferia y provienen de las diferentes regiones indígenas. Los originarios poseen los medios de producción, los servicios sociales y las tierras ejidales y comunales, a diferencia de los migrantes quienes viven al servicio de los propietarios de todos los bienes. Esta oposición originario y migrante hace énfasis a la omisión de los derechos y de la reproducción-apropiación de la vida social, cultural y lingüística.

Cuando existía un encuentro entre niños originarios y migrantes; ellos no marcaban ninguna diferencia social, lingüístico y cultural. Al contrario, muestran sus conocimientos propios a través de sus juegos y juguetes como una virtud y se comportan con base en su referente social y lingüístico; comparten sus conocimientos sobre sus juegos y tratan

de integrar a los niños con visiones y acciones ajenas a la propia. Entre ellos, tienen conocimientos sobre el origen de cada uno, así que conocen al que proviene de Oaxaca, de Querétaro, de Michoacán o del Estado de México, identifican el origen, pero no generan marcadas diferencias, así que sólo se apropian y reproducen su lengua, su cultura y sus formas de convivencia.

En América Latina, como el caso de México, a los grupos étnicos se le coloca al margen de la sociedad, en la línea del "nosotros nacional" o en "la civilización que prospera". No obstante, la singularidad de la configuración nacional, el primitivo, el indígena, el oprimido, o el otro, también se sitúa en los orígenes de la nación y en la constitución de sujeto: mestizaje. La minoría indígena es "el otro" que no es la sociedad mayoritaria mestiza "nosotros" aun si este último lo trae consigo de forma reprimida como elemento constitutivo. Esta relación contradictoria recubre la oposición entre primitivismo y civilización, binomio estructurante de sociedad tradicional y moderna. Si el "nosotros" civilizado y los "otros" primitivos constituyen dos polos que estructuran las identificaciones ¿quién es ese otro qué habita en Milpa Alta o en algún lugar de la Ciudad de México?

Una relación social se constituye a partir de diálogo, tensión y negociación permanente. A través de la interacción con el otro, se conoce si ese otro se autoidentifica como migrante indígena, migrante no indígena o si su identidad tiene un vínculo con la cosmovisión prehispánica. El término autoctonía remite a una relación entre autóctono (nativo de un lugar) y extranjero, por ello la intención de reconocer no solo al otro sino a

las relaciones que participan en la construcción de la distinción. La relación social históricamente constituida permite identificarse o ser reconocido como único o diferente en circunstancias precisas y actores específicos.

En Milpa Alta se manifiesta un “nosotros” y un “ellos”. El primero remite al originario[2], y el segundo a la llegada de los nuevos habitantes, nombrados fuereños. La expresión identitaria sobre legitimidad autóctona de los milpaltenses se construye a partir de dos condiciones: sobrevaloración del terruño en la representación del sujeto que define su localidad como fuente de valor y cohesión, y el vínculo entre lugar y población como cuestión de herencia, frente a aquellos que no nacieron ahí (López Caballero, 2017). El lugar de nacimiento es una marca legítima de diferenciación, representa la pertenencia a la comunidad.

Existen personas originarias que conciben a los migrantes con una visión despectiva, se refieren a ellos como: oaxacos, tolucos, y paisanos; actúan con desprecio y con un alto nivel de discriminación. La preocupación del originario por la presencia del migrante consiste en que “la autenticidad de nuestro origen se está perdiendo” (López Caballero, 2017, p. 190), debido a los enlaces matrimoniales con gente que procede de diferentes estados; otra preocupación o enojo es la ocupación de las tierras, algo contradictorio, ya que la descendencia originaria vende su tierra a los migrantes. De acuerdo con López Caballero (2017) los instrumentos legales provistos por el Estado posrevolucionario y políticas de integración (censo agrario, redistribución de tierras) permitió la construcción

[2] La categoría originaria responde a un discurso identitario, una posición que se opone a extranjero, externo, avecindado o fuereño.

de nuevos núcleos de originarios milpaltenses; los recién llegados migrantes no pueden acceder a una parcela ejidal o comunal.

Existen similitudes entre “nosotros” y “ellos” propiamente de asociados a las actividades académicas y a la cultura y lengua del lugar, que nos induce a saber los significados que se construyen alrededor de su lugar de pertenencia. El originario y el migrante es indígena o nativo de algún lugar, ambos descendientes de habitantes prehispánicos, que se desplazaron de un lugar a otro. Vivieron un proceso de homogeneización, no obstante, lograron resistir y preservar su lengua materna. Si bien por un lado se habla de patrimonio nacional, al mismo tiempo se presenta un margen, una tensión que pervive hasta ahora. Como sujetos indígenas “viven efectos de alterización como una marca de exclusión de la que hay que protegerse o deshacerse.” (López Caballero, 2017, p. 179). La marginalidad se expresa en el modo imperfecto, al participar en ciertas prácticas se padece inequidad social, económica y política. Los grupos marginales trabajan en actividades de baja productividad, como subempleado o desempleado. Estos habitantes “gravitan al interior de un circuito ocupacional marginal y desarrollan ocupaciones manuales no calificadas y devaluadas socialmente” (Bertely, 1998, p. 276).

Esta población migrante labora en el trabajo informal, ya sea de manera autónoma (vendedores de dulces, de frituras de harina) o dependiente (cosecha o pelador de nopal, en tiendas de mole, en restaurantes, y en oficios como carpintería, albañilería, chofer). Cabe señalar que hay un margen entre originario y migrante, los que vienen de fuera

suelen ser empleados, y los originarios suelen ser patrones. Su función se delimita a partir de esas dos categorías.

Las personas migrantes deciden radicar en Milpa Alta, por ser un espacio similar al de su lugar de origen. El desarrollo urbano y crecimiento demográfico de la Ciudad de México, incidió en la formación de Milpa Alta como contexto rural de la capital. La década de los cuarenta y cincuenta, se caracterizan por su auge económico e industrial, la ciudad se expande hacia el norte y este del valle central. Por ello, la zona sur conservó un paisaje rural y permaneció al margen del hiperdesarrollo.

La población migrante vive en pueblos fronterizos, en las periferias, en las afueras de los pueblos o a mitad de los campos. Las calles son de terracería, no hay agua entubada, ni drenaje, se hace uso de letrinas o fosas sépticas. El aspecto físico de los asentamientos irregulares varía, al igual que la población que habita, son “de origen rural del Estado de México (otomíes y nahuas), de Guerrero y Oaxaca (mixtecos y zapotecos).” (López Caballero, 2017, p. 208).

Las nuevas colonias de residencia son asentamientos irregulares, se construyen fuera de los perímetros urbanos, en terrenos de propiedad agraria. Son lugares ilegales, la legislación sobre ejidos y bienes comunales coincide con el uso de suelo urbano y de conservación. En suelo de conservación se prohíbe la construcción de residencias o industrias. En Milpa Alta solamente el perímetro de cada pueblo se clasifica como suelo urbano. Los originarios habitan en el pueblo, y los migrantes en asentamientos

irregulares, de esa forma se manifiesta el margen habitacional. La situación marginal y precaria de los migrantes en la sociabilidad local se agrava por la ilegalidad de su vivienda. Los asentamientos en la periferia es uno de los fenómenos más importantes en Milpa Alta contemporánea.

El lugar de la lengua y la cultura indígena en la configuración política

La lengua y la cultura tiene lugar en personas adultas y jóvenes, pues ellos aún conocen las bases del náhuatl; esto se nota en el uso de la lengua y en las representaciones sociales que se presentan en actividades familiares y en prácticas sociales comunitarias asociadas a manifestaciones culturales como las ferias y los eventos que se desarrollan en los pueblos.

Primer momento, la pertenencia de los abuelos y de los padres a las actividades culturales de la comunidad propician la socialización de las diferentes prácticas sociales en los niños y jóvenes. Así me integré a una danza tradicional, que mis mayores, abuelos, abuelas y padres conocen y participan en cada fiesta patronal, en la cual se muestra el sincretismo cultural y religioso de la cultura náhuatl. En la danza se muestra una reverencia y a su vez se emplea una mezcla entre la cultura indígena y su asociación con la religión.

La danza tiene bases en la cultura náhuatl, pues la nombran Danza de Aztequitas Zitlalli Moztla `Estrella del amanecer´. Se canta en náhuatl y en español, fue la primera vez que tuve vínculo con una lengua originaria. Al principio se me dificultó pronunciar las palabras

en náhuatl, escuchaba atentamente cómo se decía, pero al mismo tiempo con la mirada seguía la letra de cada estrofa. Los adultos saben palabras en la lengua indígena y tienen conocimientos sobre la música, la letra y las actividades a desarrollar.

Segundo momento, en las escuelas de la región se reconoce la lengua y la cultura a través de asignaturas en el Instituto de Educación Media Superior, ahí estudié “Lengua y Cultura Náhuatl I” impartido por Javier Galicia Silva originario de Santa Ana Tlacotenco, Milpa Alta. La asignatura permitió conocer sonidos y características de la tipología lingüística; la relación entre pensamiento, lengua y cultura; y la importancia del reverencial con sustantivos singular *(tzin)* y plural *(tzitzi+huan)*. Los temas específicos que me enseñaron son: conversación con la familia y diversas personas, reconocimiento de personas, formación de sustantivos, numeración, formas de pluralizar, pronombres posesivos, olores, partes del cuerpo, y adjetivos. Así fue como a mis 17 años de edad conocí y adquirí conocimientos de la lengua náhuatl, periodo de apertura para reconocer palabras que se pronunciaban en el contexto familiar y comunitario, por ejemplo, *metlapil, cihuamontle, xochitepetl, cruztitla*, así como las toponimias de cada pueblo, o nombres de cada paraje: *Teitic, Texotla, Texontlat*.

Tercer momento, en el transcurso de la Licenciatura en Educación Indígena (LEI) en la Universidad Pedagógica Nacional conocí la lengua náhuatl a través de la oralidad y escritura. El grupo nahua estaba conformado por Luis Enrique Romero (finado) originario de Yautepec, Morelos; Alejandra Juárez originaria de San Jerónimo Amanalco, Texcoco; Eleuteria Tezoquipa de Xolotla, Pahuatlán, Puebla; Hugo, de Huautla, Hidalgo; Joaquín

Carvajal, de Tequila, Veracruz, y Norma Peña de San Antonio Tecómitl, Milpa Alta, Ciudad de México. Trabajábamos en equipo de dos o tres compañeros, construimos textos y exposiciones con relación a usos y costumbres de nuestra cultura nahua, así como la forma de escribir y de pronunciar palabras, entre otras. Hicimos trabajos didácticos como memorama, lotería, y adivinanza. En una ocasión todos participamos en una obra de teatro en náhuatl, se tituló “La leyenda del cerro flojo”. Además, Ale, Luis y yo hicimos un libro cancionero bilingüe, contiene cantos para dormir bebés y cantos para jugar, dedicado a “niños nahuas de México, brasas candentes bajo las cenizas de un fuego que se niega a extinguirse.”, con el objetivo de que niños y niñas aprendan cantos en lengua náhuatl. Asistí a cursos de lengua náhuatl promovidos por la LEI, y asistí a la academia de lengua y cultura náhuatl en Santa Ana Tlacotenco.

El interés se centró en la revitalización del náhuatl a través del fortalecimiento de la danza de Aztequitas que es parte de la cultura e identidad como nahua de Tecómitl. Entre 19 casi 20 años, con motivación y ayuda de mi mamá formé y coordiné la danza de Aztequitas, no sólo enseñé la danza, sino al mismo tiempo fui danzante (Peña, 2015). Me interesó que los danzantes conocieran lo que significaba cada canto en náhuatl. Por ello, asistí a clases de náhuatl en la Casona que se ubica en Villa Milpa Alta a cargo del profesor Brígido Rosas, quien me ayudó a traducir los cantos del náhuatl al español, cabe mencionar que él es uno de los músicos de la Danza de Aztequitas, originario de Santa Ana Tlacotenco donde también se ejecuta dicha danza.

En diciembre de 2015, a mis 24 años opté por cerrar este ciclo de mi vida, dejé de ser coordinara y ser danzante[3]. ¿El participar como coordinadora activa es una forma de hacer política en el pueblo? Hasta cierto punto hubo capacidad de negociación e intermediación con representantes de mesas directivas para gestionar apoyo económico, para pagar a los músicos, o para brindar comida a los danzantes; así como solicitar constancias para que las danzantes de secundaria no tuvieran problemas por no asistir a clase el día de la ejecución de la danza. La participación en las fiestas del pueblo de Tecómitl a través de la Danza de Aztequitas, es la expresión de una pertenencia comunitaria, una adhesión ratificada en la práctica.

En ese entonces, no me interesaba saber ¿quiénes éramos los danzantes? Algunos niños y niñas son hijos de papás o mamás originarias de Tecómitl, otros son hijos que pertenecen a un pueblo de la alcaldía Milpa Alta, otros son hijos de personas originarias que pertenecen a un estado del país de México, como los casos de: Abril Jiménez Martínez, su mamá es originaria de Ciudad Valles, San Luis Potosí; Eldon, su mamá originaria de Michoacán, las hermanas y hermano Elvira, Teresa, Estrella y Salomón, su mamá originaria de Oriental, Puebla; las hermanas Daniela y Ximena, su mamá originaria de Hidalgo; Marisol Hernández, su mamá (finada) originaria de Santa Rosa de Lima, El Oro, Estado de México. Las mamás de las y los que fueron danzantes, ahora exdanzantes, no se autoadscriben como hablantes de una lengua originaria, ni pertenecientes a un grupo étnico. En ese sentido se observa la presencia de personas migrantes, que por alguna razón llegaron a San Antonio Tecómitl, Milpa Alta.

[3] Desde entonces y hasta la fecha 2025 la Danza de Aztequitas dejó de practicarse en Tecómitl, posiblemente en tiempos venideros alguien se anime a formar esta danza.

Con base en mi participación y vínculo significativo en y con la Danza de Aztequitas, en cursos de lengua náhuatl, en proyectos nahuas, así como el ser de una comunidad de raíz nahua, y el interactuar con personas inmersas de un bagaje cultural, sostengo que soy nahua de la región milpaltense, al sur de la Ciudad de México.

Inter-relaciones étnicas en contextos de migración

En el contexto mexicano la movilidad humana y la migración interna propició una serie de interrelaciones étnicas en diferentes regiones del país. Por el sur y por el norte la población indígena tuvo encuentros con la migración de grupos humanos provenientes de otros países que buscaban colonizar nuevas tierras. Por esa razón, los franceses, norteamericanos, africanos, ingleses y chinos se asentaron en varias comunidades de México. Así se generó una mezcla entre indígenas y extranjeros; a raíz de esa combinación humana se asentó el mestizaje en el país.

El origen de mi abuelo paterno proviene de Jalisco, cerca de la región de los huicholes, los wirarica, en ese lugar existieron varias relaciones sociales y familiares que propiciaron cierta vinculación con personas de la región huichol y con personas extranjeras. La mezcla de las diferentes generaciones y regiones, al final lo llevó a migrar hacia la Ciudad de México como un último reducto generacional y de combinación con las distintas generaciones. La Ciudad de México es ahora en donde se encuentra una gran parte familiar, es aquí en donde mis abuelos, así como tíos y primos de las recientes generaciones se han asentado. Sin olvidar que, existe una alta interrelación étnica con

respecto a varias comunidades indígenas y grupos humanos de otras partes del mundo. A continuación, les comparto narrativas asociadas al proceso histórico-social de la familia.

Para conocer y entender este proceso fue necesario acudir con mi tía Margarita, quien me compartió su historia de vida:

> Mi papá nos traía de visita, pues era el descanso de él, como trabajaba toda la semana, era curtidor de piel. También trabajó en un molino para moler chiles. Entonces los sábados trabajaba medio día, pero el domingo era de que nos sacaba a venir por este rumbo de Tecómitl o a San Gregorio, era lugar de descanso de él y de visitar a sus amigos o compañeros de trabajo. El que lo invitaba era el de aquí "el Tenorio" que trabajaba en donde mi papá, en una tenería. Se llamaba "Tenería el Popo", en Santa Anita pegado con Iztacalco. Entonces el domingo venía, eran los lugares preferidos de mi papá cuando vivíamos en Iztacalco. Sus amigos le dijeron a mi papá que mejor se viniera a rentar por acá, y no allá, que aquí había modo de que se comprara un terrenito, me imagino que la renta allá era más cara. Primero fueron amigos, después se hicieron compadres porque le llevaron a bendecir unos santitos, un cuadro.
>
> Un tiempo viví con mi abuelita en República de Uruguay, #146, en el mero centro. Era la mamá de mi mamá se llamaba Refugio García le decían "Cuca", "Cuquita". Mi abuelita y mi tía Toña tenían el cargo de cuidar el edificio, les daban la portería, eran las porteras. Ellas nunca pagaron renta. Era un edificio antiguo

de la Nueva España, por decir, era de vigas, hasta la fecha existe, no le hacen nada los temblores. Cada cuarto tenía su propio baño, su recámara, su cocina y su comedor, como un departamentito. Era de cuatro niveles, en cada nivel había tres cuartos. La íbamos a visitar, pero la que vivió más allá fui yo, como era la mayor, me dejaba mi mamá en Uruguay con mi abuelita Cuca, mi tía Toña, mi tío Mauro.

Cuando yo era chiquita estuvimos viviendo en la colonia La Malinche, en este caso no recuerdo bien porque era muy chiquita, de ahí me trajeron y ya empecé a darme cuenta, pero hasta acá, cuando ya estábamos en Uruguay, ya estaba un poquito más grande. Vivimos en Iztacalco, luego nos pasamos a Santa Anita, luego regresamos a Iztacalco. También vivimos en la colonia Santa Isabel, aquí por Culhuacán, sobre la avenida, antes la conocíamos por el cine que era Minerva. Y nos regresamos a vivir a Santa Anita. De ahí nos trajeron hasta acá a Tecómitl. Luego se fueron a El Triunfo, en Nezahualcóyotl. Y de ahí, de regreso a San Antonio Tecómitl.

Tenía trece años cuando llegamos a Tecómitl. El primer lugar donde rentaron fue en la calle Agustín Iturbide, entre Hidalgo y Francisco Javier Mina, donde venden el pan, dilatamos como cinco años. De aquí nos fuimos para Francisco Javier Mina, en casa de don Francisco Blancas, le decían el “pata blanca”. Luego fuimos en la calle Vicente Guerrero, entre Agustín de Iturbide y Avenida 05 de mayo, enfrente de la casa de don Fidel Linares. Luego en los

alcanfores sobre la avenida, con don Agustín, hermano del Chicano. Después ya en 1977 compró mi papá y mi mamá, se fueron a 16 de septiembre #49. Fueron de los primeros que llegaron, eran terrenos de sembradío, sembraban maíz, calabaza, frijol.

Yo soy la mayor de todos mis hermanos, a tu papá lo cargué cuando era bebé, mi mamá se puso mala, estuvo internada en Centro Médico, yo era la mamá, yo me tenía que hacer cargo de todos, yo era la muchacha chica, tenía que darles de desayunar, de comer, a lavarles, todo. Mis papás Ambrosio Peña Pérez y Ofelia Reyes García, son progenitores de María Mercedes Noemi (finada), de mí María Margarita, María Alejandra, María Susana del Refugio, Juan Manuel “Manolo”, María Ofelia, Fidel, María Beatriz Virgen, Nicolás Alberto, José Isaac, Lorenzo David (finado), y Reyna Elizabeth. David era de la edad de mi hijo Nacho, se ahogó en una cisterna de agua limpia cuando tenía 3 o 4 años. Dejaron abierta la tapadera y se cayó el niño, se ahogó ahí. Esto fue cuando vivían en el Triunfo, donde colinda la avenida Texcoco y la avenida DF, en Nezahualcóyotl, por la clínica 25. Como se fueron para allá, yo ya no lo vi, porque ya estaba casada. Ya tenía a Osvaldo y a Nacho. Iba de visita. A raíz de eso, que se ahogó, ya se vinieron o través para acá. Yo me casé en 1970 por el civil, y enseguida por la iglesia.

La gente de Tecómitl nos trataba bien, normal. No tengo nada que hablar de nadie. Mi suegra fue buena persona porque nunca, mis hermanos, te digo mi

mamá no estaba, se iba, y ellos como niños andaban viendo a dónde jugaban o dónde se metían. Y luego los veía mi suegra y pues les daba un taco o los llamaba para que les diera algo. Cuando nos casamos pues ya era con más confianza porque decía “ahí están tus hermanos, háblales para que vengan a desayunar o dales de comer, ahí andan afuera”.

Todo el tiempo rentando, luego ya estábamos acostumbrados, vámonos para otra, y así la vida de mi papá y de mi mamá, de toda la familia, los chilpayates ahí para allá y para acá. A mí no me gustaba esa vida, por eso me quedé con mi abuelita Cuca, en Uruguay. Todos me querían y me respetaban, era una niña consentida. Y acá era hacerme cargo de todos, la nana, cuidar a todos y así fue, y hasta la fecha sigo así. Por eso llegamos aquí, sino a lo mejor nos hubiéramos quedado allá por Iztacalco. Nos trajeron hasta acá, aquí encontraron, nos encontramos, y de aquí somos ya. (Peña Reyes, M. M, comunicación personal, 31 de julio de 2023).

En ese sentido se observa que la migración fue del norte del país hacia la zona centro, y en seguida del centro hacia el sur de la Ciudad de México. Con estas historias y experiencias, trato de entender la complejidad de la identidad. A pesar de que Villa Guerrero, Jalisco no es lugar de residencia, existe una conexión afectiva con este lugar, el apego a este espacio es muy fuerte, sostiene la identidad de la familia Peña Reyes e incluso de la mía.

La familia materna en la Ciudad de México se centró en el comercio, una actividad que desarrollan todas las familias indígenas. Así fue como mi abuela materna se integró a la ciudad y al mismo tiempo logró establecer vínculos con los indígenas migrantes de otras regiones, pues todos son vendedores en las diferentes calles de la ciudad. Para la familia, la venta de productos en distintos espacios de la región generó las interrelaciones étnicas en las calles, en los mercados y en la venta de los tamales y atoles; en ese contexto conocí a los integrantes de diferentes pueblos y comunidades indígenas del país.

Comunidades indígenas migrantes en la Ciudad de México

Población indígena migrante en la Ciudad de México

Según el Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI), en el año 2020 se registró una población total de 9,209,944 habitantes en la Ciudad de México. Las cinco alcaldías con mayor número de población son Iztapalapa (1.835.486 habitantes); Gustavo A. Madero (1.173.351 habitantes); Álvaro Obregón (759.137 habitantes); Tlalpan (699.928 habitantes); Coyoacán (614.447 habitantes). La alcaldía con menos población es Milpa Alta (152.685 habitantes).

De esa población total, 125.153 habitantes hablan una lengua indígena. Las más habladas en la Ciudad de México son náhuatl, otomí, mazateco, mixteco, zapoteco, mazahua, totonaco, chinanteco, mixe, y tseltal. Las cinco alcaldías con más población indígena son Iztapalapa (28716), Gustavo A. Madero (14196), Tlalpan (11884),

Xochimilco (10662), y Cuauhtémoc (9062). Le sigue Álvaro Obregón (8492), Coyoacán (7728), Venustiano Carranza (4971), Milpa Alta (4891), Tláhuac (4862), Iztacalco (4412), Miguel Hidalgo (3593), Benito Juárez (3540), Azcapotzalco (3208), Magdalena Contreras (2890), y Cuajimalpa (2046). Los datos indican que las 16 alcaldías concentran población indígena.

El Censo de Población y Vivienda (INEGI, 2020) indica que en Coyoacán hay 7.728 hablantes de una lengua indígena, no obstante, al rastrear información precisa sobre cuáles son las lenguas indígenas en Data México y Secretaría de Pueblos y Barrios Originarios y Comunidades Indígenas Residentes (SEPI), se observa que el total de la población que arroja cada uno, varía con el de INEGI. Data México sostiene que las diez lenguas más habladas en Coyoacán son náhuatl (1473 habitantes), mazateco (809), zapoteco (749), totonaco (693), chinanteco (666), mixteco (586), mazahua (430), otomí (267), tlapaneco (205), y no especificado (333). Lo que da un total de 6.211 hablantes. Mientras que la SEPI indica que las lenguas más habladas son náhuatl (2613), mazateco (839), zapoteco (749), totonaco (693), chinanteco (666), mixteco (592), mazahua (430), otomí (620), tlapaneco (205), y no especificado (333). Lo que da un total de 7.740 hablantes.

Coyoacán: un lugar con población indígena migrante

Actualmente, en el centro histórico de Coyoacán existe una diversidad cultural, lingüística, económica y social. En este espacio se concentra una importante población de hablantes de lenguas indígenas, es un lugar multicultural.

Por las tardes, afuera de la parroquia de San Juan Bautista se escucha la música del organillo; los organilleros piden una cooperación a las personas que pasan enfrente de ellos. Niños, jóvenes y adultos avientan al piso brujitas de pirotecnia que se encienden con la fricción, de nombre Pop Pop. En las bancas y en los jardines hay indigentes, se acercan a los cestos de basura en busca de comida, o en ocasiones los turistas se acercan a ellos y les regalan comida.

Figura 4

Familia hñöhñö instala puesto de pirotecnia Pop Pop.



Fuente: Peña, 2023.

Entre el parque Centenario, y la plaza Jardín Hidalgo, hay comerciantes ambulantes que ofrecen su producto de un lugar a otro. Los que venden colchas se desplazan constantemente con su diablito para exhibir este producto, son originarios de Mitla,

Oaxaca. Los artesanos que venden alebrijes y separadores de madera caminan de un lugar a otro. Lupita una niña de 3 años y su mamá ofrecen una variedad de alebrijes que exhiben en canasta de mimbre, son hablantes del zapoteco, originarias de Ocotlán de Morelos, Oaxaca. Los artesanos que venden deshilado caminan constantemente, dicen que no hablan una lengua indígena, son originarios del Estado de México, su pueblo colinda con Altamirano Guerrero y Valle de Bravo. Hay artesanas establecidas en un mismo lugar, venden muñequitas “Lele”, hablantes del otomí, originarias de Santiago Mexquititlán, Amealco, Querétaro.

Figura 5

Señora hñöhñö vende muñequitas “Lele” en Coyoacán.



Fuente: Peña, 2023.

En la calle Ignacio Allende sobre la banqueta, encima de una cajita de madera se exhiben bolsitas de café y canela, son hablantes de náhuatl, originarios de la Sierra Norte de

Puebla. Entre la rosticería y panificadora Lecaroz en Ignacio Allende, una señora está hincada sobre un cartón, porta enagua negra y blusa bordada de color rojo y negro, a lado de ella está su hija Diana de 4 años, quienes venden: guayabas, higos, aguacates, peras, fresas, chabacanos; hablantes del náhuatl, de Tulancingo, Hidalgo.

Figura 6

Señora e hija nahuas venden fruta de temporada en Coyoacán.



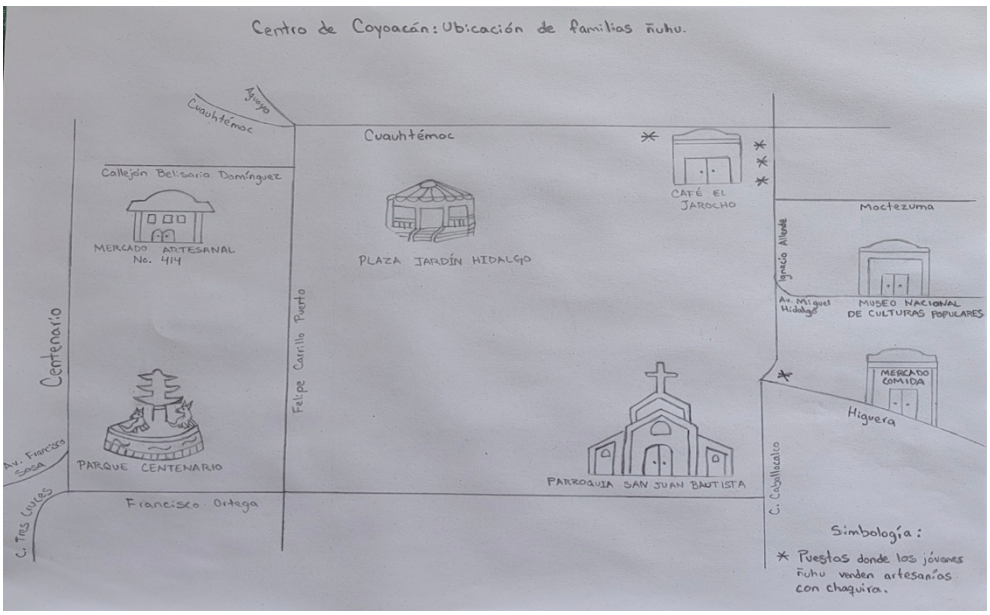
Fuente: Peña, 2023.

Entre Ignacio Allende y Cuauhtémoc venden anillos, pulseras y collares de acero inoxidable, atrás del puesto, hay dos niños jugando, el papá ofrece el producto “qué va a llevar, Carlitos te hablan”, el niño inmediatamente atiende al cliente y después regresa a jugar; son hablantes del otomí, originarios de San Pablito, Pahuatlán, Puebla. Entre Caballocalco, Ignacio Allende, Higuera, y Cuauhtémoc, también hay espacios fijos donde se coloca el puesto para exhibir una variedad de artesanía hecha con chaquira: pulseras,

aretes, collares, diademas. Niños juegan con sus papás en el puesto, se comunican en lengua originaria y en español. Mientras unos venden, otros hacen el producto en la casa “mi hija tiene 6 años, está con mi mamá en la casa, ella también trabaja en la casa, ella es la que produce [artesanía con chaquira]” (De la Pila, V., comunicación personal, 24 de agosto de 2023); son hablantes del otomí, originarios de San Pablito Pahuatlán, Puebla. Este espacio de venta permite trabajar, convivir, jugar, y fortalecer la lengua y la cultura indígena.

Figura 7

Croquis. Centro de Coyoacán.



Fuente: Peña, 2023.

Los ñuhu de San Pablito Pahuatlán, tienen más de 20 años que venden en el centro de Coyoacán. “Aquí mi mamá vendía, ya tiene como 21 0 22 años aquí” (De la Pila, V., comunicación personal, 24 de agosto de 2023). Históricamente son de los primeros que

comenzaron a vender, por esa razón de martes a domingo se establecen en el mismo lugar. Hay procesos de cambios y continuidades en los giros económicos, según las circunstancias y necesidades del cliente y vendedor. El primero giro de venta fue la artesanía de papel amate (separadores) y lápices de madera, “nosotros ya no lo trabajamos, es más complicado, es de más cuidado que todo lo que traigo” (De la Pila, V., comunicación personal, 24 de agosto de 2023). El segundo es la artesanía de chaquira, “ya le invertimos más tiempo, más creatividad” (De la Pila, V., comunicación personal, 24 de agosto de 2023). Y el tercer giro es la venta de productos de acero inoxidable “después del COVID-19, metimos los anillos de acero inoxidable. Antes metíamos más la chaquira, pero ya no se vende mucho” (De la Pila, L., comunicación personal, 18 de marzo de 2023).

Cada vez más Coyoacán es un espacio de constante crecimiento de relaciones inter-étnicas. Como lo cuenta una indígena migrante “Cada día hay más indígenas de otros lugares: oaxaqueños, nahuas, mazahuas, y hasta de Oaxaca vienen ahora” (De la Pila, V., comunicación personal, 24 de agosto de 2023), cada grupo indígena vende los productos que produce en su región y entre ellos se identifican; los que venden muñecas vienen de Querétaro, los que venden cobijas de Oaxaca, los que venden aretes y pulseras de chaquira son de Puebla; cada pueblo tiene un marcador étnico y cultural que los representa y al mismo tiempo usan su lengua, pero en privado, sólo entre ellos. Se intensifican las relaciones interétnicas y al mismo tiempo transforman sus actividades económicas. Hay más pueblos indígenas en un solo espacio y también se desvanecen las actividades culturales y lingüísticas propiamente de sus comunidades de origen, pues

a pesar de mantener el vínculo, la lengua y la cultura ya no se práctica de la misma manera, se convierte en una lengua y una cultura sin lugar, sin territorio y sin interlocutores que representan el conocimiento de la comunidad.

El Cuadrante de San Francisco, núcleo de los ñuhu migrantes

Los ñuhu provienen de San Pablito y habitan en la colonia Cuadrante de San Francisco en la alcaldía Coyoacán, Ciudad de México. La mayoría vive en la misma colonia, agrupados por familias nucleares o extensas. Hay familias con más de 20 años rentando en el mismo lugar. Ejemplo de ello, es una casa con planta baja y cuatro pisos donde rentan familias ñuhu de San Pablito. Otras familias rentan en otros espacios de esta colonia. En investigaciones anteriores, se argumenta que en la misma colonia se encuentran familias otomíes provenientes de Santiago Mexquititlán, municipio de Amealco, Querétaro. (López Callejas, 2008). Es importante resaltar que los otomíes de Santiago Mexquititlán, tienen muchos años radicando en el Cuadrante de San Francisco, aproximadamente más de 50 años (Arizpe, 1975).

La mayoría de los ñuhu de San Pablito se dedican a la elaboración y venta de artesanías con chaquira en el centro de Coyoacán, algunos puestos están en el interior de la plaza Jardín Hidalgo, pero en las orillas, otros están en calles aledañas, en el mercado de comida de Coyoacán, en el Museo Nacional de Culturas Populares, y en el café El Jarocho. Con base a la constante observación y conversación informal, me percato que hay tres espacios donde se vende artesanía. El mercado artesanal mexicano No. 414; la

plaza Jardín Hidalgo y el Parque Centenario; y los que están afuera, a unos cuantos pasos del perímetro central de dicha plaza, en las banquetas.

En términos objetivos pareciera que venden la artesanía sin ningún problema, pero de forma subyacente hay aspectos cotidianos sin visibilidad. Los que venden afuera de la plaza, a pesar de contar con un permiso por parte de la alcaldía para vender su artesanía en vía pública, este se condiciona, deciden por ellos si tal día pueden o no vender, y a pesar de ello tienen que pagar “aunque yo no me ponga, por decir, si no me pongo hoy, aunque no me ponga tengo que pagar este día” (De la Pila, V., comunicación personal, 24 de agosto de 2023). Esta población otomí, por tener un empleo informal, por pertenecer a una etnia y ser hablantes de una lengua indígena son marginados. Están en una situación marginal; por su ubicación fuera del Mercado Artesanal Mexicano No. 414.

Figura 8

Mercado Artesanal No. 414 en Coyoacán.



Fuente: Peña, 2023.

Los que venden adentro de la plaza, son más visibles y el pago por el uso de suelo puede que sea diferente. “Allá adentro, no sé cómo esté el movimiento porque ahí es un poquito más arriesgado que estar aquí, fuera del parque […] porque cuando hay un problema, con los primeros que se van son con los de allá adentro” (De la Pila, V., comunicación personal, 24 de agosto de 2023). He visto a un señor que pasa por los puestos, no es de la alcaldía porque no porta un gafete, ni traje; al contrario, busca en los cestos de basura comida, vi como tomó un vaso de café, le dio un sorbo y lo dejó en el cesto. En otra ocasión él estaba platicando con un chavo, que no daba confianza, cuando se despidió escuché “vamos a ver qué sale”. En otro momento vi cómo contaba entre sus manos billetes de $200.00, me da la impresión de que él es una de las personas que se encarga de recolectar dinero por el uso de suelo.

El 10 de agosto 2023, en el atrio de la parroquia estaban dos mujeres otomíes de Santiago Mexquititlán, platicaban sobre el uso de espacios de venta, su enojo era por el alto costo de la cuota, son $100.00 comenta la mujer joven, la mujer adulta responde “sí es mucho, de dónde voy a juntar tanto porque no se vende, es poco lo que hay”. Ambas mujeres refieren al abuso de los “mestizos”. La persecución de los “dueños” del centro de Coyoacán es constante, pues tiene más de 17 años con el conflicto sobre los permisos (López Callejas, 2008). Esto indica que posiblemente sea la no aceptación o la justificación de un sistema que busca desplazar o invisibilizar a la población indígena. Los encargados de vía pública de la alcaldía, ¿les cobran a los comerciantes que venden

adentro de la plaza? Los que venden en este espacio también están en una situación marginal.

Figura 9

Mujeres hñöhñös en Coyoacán.



Fuente: Peña, 2023.

En ese tenor, mi hipótesis es la siguiente: con la presencia de más vendedores indígenas se intenta “normalizar” la venta ambulante con la apertura del Mercado Artesanal Mexicano No. 414, que se inauguró en 2012. Para entonces ya estaban los otomíes de Santiago Mexquititlán como los otomíes de San Pablito, ¿esta población por qué no tuvo acceso al Mercado Artesanal Mexicano?, ¿por qué el precio económico de un local era alto, o pagaban el derecho a un local, pagaban renta, o comían?, ¿por su origen, situación socioeconómica, actividad laboral, forma de vestir, tez, cultura, lengua? Estos rasgos limitan las posibilidades de integrarse al mercado, se les excluye y diferencia del

resto de la sociedad. Los artesanos indígenas migrantes son marginales, es decir, son las personas apartadas de la normalidad, quienes no gozan de los beneficios que tienen los locatarios del mercado.

Metodología

¿Cómo he reflexionado la migración indígena en la ciudad?

La presencia de migrantes indígenas en la Ciudad de México es un fenómeno social innegable. El estar en este espacio es parte de los movimientos poblacionales que se derivan de la globalización, en donde la mayoría de los compañeros indígenas se insertan de forma marginal. La visibilidad de migrantes indígenas en las ciudades ha permitido la construcción de investigaciones desde diferentes aristas. Desde cómo se integraron los indígenas en las zonas urbanas (Arizpe, 1975), la llegada de las mujeres en la ciudad y su papel (Oehmichen, 2000; 2005), las formas de interacción lingüística y cultural en diferentes espacios sociales (Martínez Casas, 2007), la escolarización indígena en la educación y sus efectos (Rebolledo, 2007), los procesos de socialización en una escuela urbana (López Callejas, 2008), las formas de significar el paso por la escuela (Czarny, 2008), en qué medida los hijos de migrantes indígenas poseen la identidad de origen de sus padres (Romer, 2009), cómo las experiencias de socialización transforman la identidad étnica en un entorno urbano (Chávez, 2014), la falta de atención de las distintas lenguas en un contexto urbano-migrante desde la perspectiva intercultural (Barriga, 2018). Las formas de manifestar la cultura y la identidad étnica fuera del lugar de origen tienen relación con la migración temporal o definitiva, con la forma en que la

población migrante se integra al lugar de llegada, y con la manera en que es vista y tratada por la sociedad del contexto urbano.

El proceso de inserción laboral en el sector informal y formal, el fenómeno de discriminación, y la socialización familiar y escolar tienden a definir la continuidad, cambio o adaptación de la identidad étnica en la ciudad. Los grupos de paisanos o de familiares en el lugar de llegada, y el vínculo con la comunidad de origen, como participar en la fiesta patronal o en día de muertos permite reforzar culturalmente la pertenencia étnica. Los sujetos menos estudiados son niñas y niños que nacieron en la Ciudad de México, quienes son hijos de migrantes indígenas que se dedican a la venta ambulante de artesanías en situación de marginalidad.

La experiencia en migración indígena en la Ciudad de México

El presente trabajo se inspiró en mi experiencia con niñas y niños a través de la danza de aztequitas (Peña, 2015), quienes nacieron en Ciudad de México, pero su papá o mamá es migrante, no hablante de una lengua indígena. Además, mi experiencia con comerciantes migrantes en el mercado público 322 San Antonio Tecómitl (Peña, 2019), donde identifiqué un local con personas originarias de San Pablito Pahuatlán, hablantes del otomí, y a personas migrantes que no se autoadscriben a un grupo étnico, ni ser hablantes de una lengua indígena.

Posteriormente mi experiencia en el programa “Modelo de Atención a la Vulnerabilidad Escolar”[4], en la línea de Indígenas y Migrantes (de diciembre de 2019 a diciembre de 2020), permitió darme cuenta que después de muchos años de invisibilizar a niños y niñas indígenas migrantes en las escuelas, se apertura una ventana: reconocer a la niñez con raíz indígena. En ese momento la Autoridad Educativa Federal y la Secretaría de Educación, Ciencia, Tecnología e Innovación (SECTEI), trabajaron en conjunto, primero hicieron el mapeo y reconocimiento de las escuelas de educación básica de la Ciudad de México donde asisten niños, niñas y adolescentes (NNA) indígenas y migrantes. Y después la SECTEI se encargaría de coordinar y trabajar con esta población en primarias y secundarias de manera presencial. El proyecto se suspendió por la pandemia de COVID-19.

Esta experiencia se reanudó (de octubre de 2022 a julio de 2023), el objetivo inicial cambió, ya no se trabajó de manera directa con NNA, sino con agentes educativos de preescolar y primaria, de manera virtual en una plataforma de la SECTEI. Se impartieron dos cursos en línea, el primero “Lenguaje y lengua en contextos multilingües y plurilingües”, se impartió del 13 de marzo al 12 de mayo de 2023. Y el segundo “Enfoques y métodos comunicativos para el aprendizaje de lenguas”, se impartió del 15 de mayo al 30 de junio de 2023. Las alcaldías donde se encuentran las escuelas donde laboran los agentes de preescolar que se inscribieron a los cursos son Iztacalco, Iztapalapa, Cuauhtémoc y Venustiano Carranza; de primaria son Benito Juárez, Iztapalapa, Gustavo A. Madero, Cuauhtémoc, Venustiano Carranza, Azcapotzalco y Xochimilco.

[4] Este proyecto fue coordinado por el Lic. Enrique Barquera Pedraza.

Así fue como el programa Fortalecimiento a la educación básica: Atención a la Vulnerabilidad Escolar, consideró en una de sus líneas a la Población Indígena y Migrante. Cuyo propósito es “fortalecer el sistema de educación básica en la Ciudad de México y garantizar la inclusión sustantiva de las niñas y niños”.

Este programa buscó que el docente frente a grupo, especialista UDEEI, directivo, y supervisor de preescolar y primaria reconozcan y sean conscientes de la presencia de estudiantes indígenas y migrantes. El proyecto tuvo una ruta teórica y metodológica, el docente primero interiorizó conceptos, después los articuló con los cuadernos de Tutoría, y Aula diversa e intercultural, y finalmente hizo un proceso de intervención. Los cuadernos tienen actividades en relación con la lengua y la cultura de los grupos étnicos. Se hizo una planeación en colectivo para intervenir, y con base a ello, se reflexionó, y promovió el valor de las lenguas indígenas y el respeto entre estudiantes. Se invitó a que conozcan de dónde son originarios, por ejemplo, de qué estado de la república mexicana o de qué otro país es; qué lengua indígena hablan; o cómo se dicen ciertas palabras según la lengua indígena que hable el estudiante. Algunos maestros invitaron a los padres de familia a sumarse a las actividades que el docente y las otras figuras educativas planearon. De esa forma los estudiantes, conocieron la variedad lingüística que existe en México.

Entre docente frente a grupo, especialista UDEEI, directivo, supervisor, estudiantes indígenas migrantes y no indígenas, estudiantes originarios, y padres de familia,

compartieron conocimientos significativos. Empezaron a reconocer quiénes son, quién es el otro, y quién es su estudiante. Esto significa valorar y fortalecer la identidad a través del reconocimiento social, cultural, lingüística e histórico. En la Ciudad de México, el aula escolar, es un espacio donde se presenta la interacción o el encuentro entre dos o más grupos culturales. Con el programa Atención a la Vulnerabilidad Escolar se buscó promover una inclusión, pero más que ello, una relación equitativa, comunicación, intercambio y aprendizaje mutuo entre diferentes culturas. En otras palabras, pero bajo la misma línea, la interculturalidad, que significa contacto e intercambio entre culturas en condición de igualdad.

Problemas viejos- Nuevas reflexiones con una cultura y lengua indígena en la Ciudad de México

Desde un inicio quería trabajar con niños y niñas indígenas, pero al delimitar con qué grupo étnico, se descartó el lugar de investigación que se contempló en el proyecto de investigación. El lugar era Milpa Alta donde residen migrantes indígenas y migrantes no indígenas. Al acercarme con la población migrante indígena, el acceso fue imposible.

En términos históricos Milpa Alta es una zona nahua, son contadas las personas adultas que hablan la lengua náhuatl en el pueblo de Santa Ana Tlacotenco. La mayor población sólo se adscribe como nahua por ser originaria de esta región. Por eso la infancia no se identifica directamente como nahua, es decir, con la cultura, ni con la lengua nahua. Con el transcurso de los años la lengua y cultura nahua ha tendido a perderse.

Mi interés se enfocó en la población infantil y en ver cómo los movimientos humanos reflejan una construcción identitaria en niños y niñas indígenas. La infancia tiene una relación con procesos de socialización familiar y comunitario, en estos espacios hay un aprendizaje situado, participan de manera activa en diferentes actividades.

La participación es ser de y parte de, implica pertenencia, remite al sentir del lugar de origen y a algo que tiene que aportar; y reconoce a la familia, a los vecinos, hasta sentir propiedad por el espacio. El sujeto aprende las prácticas sociales a través de la participación intensa en comunidades (Rogoff, 2012). Los niños y las niñas son incluidos en las actividades comunitarias, aprenden al observar atentamente lo que pasa a su alrededor, así como al estar a la escucha activa de actividades de los adultos, jóvenes y niños.

Mi condición de pertenecer a un grupo étnico nahua, el que mi familia paterna viviera procesos de migración, y el que mi familia materna sea comerciante, permite conectarme con el grupo étnico ñuhu, nos coloca hasta cierto punto en un nivel de conocimiento, sin negar diferencias y similitudes que se manifestaran durante la presente investigación.

Cómo lograr conversar y obtener información en los integrantes otomíes

Para lograr conversar y obtener información del grupo étnico otomí es necesaria una estrategia interdisciplinaria por medio del análisis sociodemográfico de censos nacionales, la realización de trabajo de campo, y la reconstrucción de narrativas. Los censos nacionales son de utilidad para conocer la tendencia en cuanto al arribo de

indígenas a la Ciudad de México, en específico Coyoacán. El trabajo de campo permite obtener información para la descripción contextual, la observación, la conversación informal, y la entrevista semiestructurada se lleva a cabo en espacios de trabajo y lugar de origen de las personas que colaboran en esta investigación. Las narrativas tienen la intención de resaltar procesos sociales, comprender cómo la identidad se construye a partir de la dotación de significados.

En la fase exploratoria de trabajo de campo, la recomendación fue reflexionar y situar mi propia historia de vida, quién soy y a partir de ello preguntarme quién es el migrante. Para definir la identidad o definirse así mismo, resulta necesario el conocimiento de dónde viene uno en el sentido histórico, étnico, cultural, educativo, económico, político y social. Además de responder ¿quién soy?, se debe contestar ¿de dónde soy? para tener una visión amplia de la propia identidad. Esto se vincula con la importancia del pasado en la construcción del sentimiento de pertenencia, y en la conciencia de las raíces identitarias.

Este trabajo de investigación me permite ser consciente y problematizar quién soy, lo que lleva a entender cómo la implicación personal en la investigación constituye una herramienta de análisis más dialógica. Posiblemente esto sea de ayuda para tejer relaciones de empatía, de acercamiento o alejamiento emocional.

Primera parte: referentes conceptuales

Capítulo 1. Identidad, memoria y socialización indígena en contextos de migración

1.1. La identidad étnica como un factor de cohesión social

La identidad étnica tiende a definir un grupo y un espacio social determinado por sus características propias. Comparte su condición dinámica, social y un andamiaje histórico en constante transformación, en la cual la lengua y la cultura son elementos constitutivos (Hall, 2011). En contraparte existen otras identidades sociales asociadas a su lugar y a su condición social particular que generan otras maneras de ser y de estar en la sociedad, donde se define lo propio y lo diferente. “Como todas las identidades, la étnica corresponde a una forma de clasificación social, pero se distingue porque a partir de ella se organizan las diferencias culturales u organizacionales entre grupos que establecen relaciones en condiciones asimétricas.” (Chávez, 2014, p. 31).

En general la identidad étnica tiende a reducir su definición hacia comunidades sociales con una cultura, lengua y territorio limitado desde una perspectiva indígena. Sin embargo, la identidad étnica es más amplio y trata procesos asociados a la vida de las comunidades indígenas en contextos comunitarios y urbanos; por tanto, considera la lengua, el territorio, la cultura y los procesos de interacción social con los no indígenas en ámbitos urbanos. La interacción social se construye con base en el paisanazgo, en

las relaciones familiares, en las organizaciones comunitarias y en las instituciones políticas que negocian su permanencia en su hogar o lugar de venta. Lo innegable de la construcción identitaria es la existencia del otro en sus múltiples relaciones sociales y espacios, en el cual no sólo se pueden visualizar los grupos sociales asociados a una sola lengua, cultura, territorio y a una forma de vida indígena.

Díaz-Polanco (2007), sostiene que, las identidades son: "históricas […], dinámicas, […], heterogéneas y […] son múltiples […]" (Díaz-Polanco, 2007, pp. 143-144). Esta perspectiva sostiene la relación con el otro y su transformación del sujeto a través de su reconfiguración constante y jerarquizando su inserción en la sociedad frente a otros y respondiendo a los múltiples espacios de constitución de la identidad. Desde esa perspectiva la configuración de la identidad se construye a través de las múltiples interacciones en espacios sociales diversos, donde pueden actuar personas indígenas en lo individual o comunidades completas provenientes de alguna región indígena del país y que logran su asentamiento en algún lugar de la ciudad urbana. Cada persona posee una construcción social asociada a una lengua, a un territorio y a una cultura propia y al mismo tiempo se puede agrupar o asentar individualmente en algún espacio social. En sentido estricto la identidad tiene lugar en las diferentes interacciones sociales que mantienen los individuos en la sociedad.

A pesar de ello, existe una sobre-determinación de la identidad a través del otro colonizador que establece su límite de acción y lo sujeta a una sociedad que se encarga de etiquetar a los diferentes y de establecer una sola configuración cultural, política y

económica en sus diferentes expresiones. Además, desde el poder se confirma la exclusión y la desigualdad social empleando diversas formas de nombrar a los otros con base en las características particulares de los individuos. Se nombra desde afuera, el exterior, sin considerar el proceso social e histórico del individuo y al mismo tiempo pasa por una evocación continua sobre la condición social, lingüística y cultural del individuo que se nombra.

No existen interrogantes capaces de situar a los individuos sino afirmaciones orientadas a ubicar a los “otros” a través de las siguientes afirmaciones: los otros son indígenas y tienen características de menor relevancia y al mismo tiempo no existen reflexiones acerca de ¿quiénes somos?, ¿qué lengua y qué cultura practicamos?, ¿de dónde venimos?, ¿quiénes nos anteceden? Preguntas que nos permitan visualizar el proceso y las características de las personas. Lo evidente es que lo “étnico” hace referencia a un determinado grupo con condiciones sociales, políticas, económicas y culturales diferentes y con menor importancia social. Es una “clasificación social que pretende organizar las diferencias culturales entre grupos que interactúan en condiciones de asimetría.” (Chávez, 2014, p. 35). Es la construcción social, política y económica de fronteras entre grupos, comunidades y pueblos con la intención no sólo de clasificar sino de ejercer relaciones de poder cimentados históricamente. A partir de la estratificación social se logra “naturalizar” la vida social, cultural, política y económica de los pueblos indígenas.

Evidentemente la clasificación social étnica tiende a nombrar los procesos de vida de una comunidad a una simple forma de vida sujeta a la exclusión y a la minorización de sus modos de vivir en diferentes espacios. “Una vez que los indígenas se asientan en las ciudades, las interacciones con la sociedad mayoritaria se desarrollan en términos de desigualdad y exclusión social.” (Chávez, 2014, p. 35). Es una clasificación que no sólo aplica a la población migrante, sino se convierte en un modo de nombrar a la población indígena. La inserción de los indígenas en diferentes espacios sociales, académicos, políticos y económicos de los miembros de comunidades indígenas siempre se ubican en los eslabones inferiores de la sociedad, por la razón de que, pertenecen a una población indígena, por lo tanto, su participación o intervención se tiene que ubicar en las condiciones ínfimas de la vida pública.

Sin duda, “la identidad étnica se manifiesta como una construcción ideológica, que expresa y organiza la asunción grupal de las representaciones colectivas.” (Bartolomé, 2014, p. 45). La forma de elaborar ciertas percepciones sobre los otros, a partir de nuestra propia visión nos induce a establecer una relación obligatoria con los otros. Siguiendo a Bartolomé las relaciones interétnicas “de México sobreviven las bárbaras calificaciones coloniales que designan a los indios como gente de costumbre confrontada con la gente de razón que serían los mestizos y blancos.” (2014, p. 46). La construcción diádica mantiene a las comunidades en continua exclusión y desigualdad hacia los indígenas.

Como se puede notar existen clasificaciones sociales que se realizan a través de la identidad y este a su vez se emplea para confirmar o negar su condición social en la vida de las personas. En ese sentido existen identidades estratégicas en la ciudad, en la cual se negocia su condición social, lingüística y cultural para lograr fines comerciales o sociales. La estrategia identitaria es la identidad que se convierte en un "medio para alcanzar un fin." (Giménez, 2002, p. 47). Las expresiones de la identidad son varias con fines diversos. No omiten su condición de ser medios de clasificación social y con fines económicos y políticos. Existe la identidad nacional como un marco político y económico del país para confirmar la condición homogénea del territorio nacional a través de la imposición de una sola lengua, una cultura y un territorio. Estas manifestaciones identitarias que eliminan las distintas expresiones históricas y sociales de grupos sociales.

Al definir la identidad como un solo referente de la lengua y de la cultura se convierte en un marco social limitado a nombrar las características físicas y geográficas de los individuos y de los colectivos, por tal razón, al hacer referencia a los mixtecos, zapotecos y náhuas en la ciudad, inmediatamente se remiten a su lengua, a sus manifestaciones culturales y a su región o comunidad sin considerar su trayectoria social e histórica como individuos y comunidad. En ese sentido existen argumentos "validos" para definir un grupo social en proceso de extinción sólo por dejar de hablar y practicar su lengua, y dejan al olvido su construcción social e histórico. Hablar la lengua o representar algún rasgo distintivo del grupo social no sólo indica una serie de rasgos

distintivos del colectivo, sino representan una amplia trayectoria histórico y político cimentados en la práctica y otorgan sentido a los pueblos (Medina, 2007).

En ese sentido la identidad se considera “un proceso y producto de una serie de interacciones sociales, situadas en diferentes ámbitos y niveles: en este caso, las interacciones suceden en dos ámbitos: el étnico, recreado en la ciudad por los migrantes y el de sus comunidades de origen, y el urbano, no étnico” (Romer, 2009, p. 49). Es una identidad que se constituye con base en una articulación directa con su comunidad de origen y con el espacio social de llegada, en donde se va a construir una serie de interacciones sociales asociadas a la cultura urbana y al mismo tiempo va a tratar de mantener las formas de organización, de participación social en sus actividades familiares y comunitarias, así como fomentar el desarrollo económico con base en nuevos parámetros del mercado. Los individuos y el grupo generan acciones estratégicas de identidad que le permitan valorar su supervivencia social, económico y político de la población.

La identidad étnica sin duda se somete a un proceso de clasificación social ligada a la exclusión y discriminación en el contexto nacional y en el ámbito urbano no es la excepción. A pesar de esta situación los indígenas en la ciudad generan estrategias sociales, económicas, lingüísticas y culturales de sobrevivencia que les permite mantener las relaciones de parentesco, de organización y de vinculación hacia la comunidad de origen por medio de una permanente “negociación” entre su condición de origen y la condición de la ciudad. La negociación le permite mantener las relaciones

de desigualdad social y al mismo tiempo continuar con su condición social, lingüística y cultural con su grupo social o en la individualidad.

La intensa relación entre la visión comunitaria y la ciudad generan un proceso difícil para los indígenas migrantes, pues implica reconocer su situación migratoria y al mismo tiempo otorga un papel preponderante a la cultura general y urbana. A esto le llaman: "resignificación al proceso complejo, tenso y conflictivo que presentan los migrantes para experimentar su cultura indígena, campesina y corporativizada, tanto en el contexto urbano como en su comunidad de origen en la cual mantienen fuertes vínculos materiales y simbólicos." (Martínez Casas, 2007, p. 20). Como lo plantea Martínez Casas la resignificación no implica adoptar nuevos marcos culturales sino la adquisición de nuevas estrategias de sobrevivencia social en el ámbito urbano y a su vez logran mantener sus relaciones sociales, lingüísticas y culturales con su comunidad de origen; es una manera estratégica para lograr la coexistencia de dos modelos de vida social que implica su coexistencia; es una manera de mantener patrones indígenas en espacios urbanos.

1.2. La memoria colectiva en la configuración de la comunidad en el ámbito urbano

La configuración de la identidad étnica en los espacios urbanos tiene una relación estrecha con la relación comunitaria a través de la memoria colectiva. La memoria es un referente básico en la constitución del pasado, una forma de vincular el pasado en el presente y al mismo tiempo genera una proyección hacia el futuro. Es una manera de situar el pasado en el presente y el futuro a grado de re-tomar las formas de relación

social, organización comunitaria y una proyección política por medio de la recreación de las prácticas significativas de las comunidades.

El ejercicio a la memoria se convierte en un derecho legítimo por el reconocer y recordar la triada pasado-presente-futuro en un proceso social colectivo. La memoria es un elemento que contiene el registro de prácticas sociales que mantienen una estrecha relación entre las comunidades y la vida urbana. La memoria articula la vida social, cultural y lingüística de los sujetos sociales y colectivos de una comunidad migrante en la ciudad. La memoria es un elemento indispensable en la "negociación", en la resignificación constante de las formas de comprender y de actuar en la vida social en permanente relación con las diferentes generaciones de individuos. Todos los seres humanos tienen el derecho a la memoria como un elemento indispensable para continuar con la socialización y crecimiento de las comunidades indígenas.

Muchos indígenas en el contexto urbano re-activan la memoria para recordar y valorar sus familiares y las actividades comunitarias; algunos jóvenes que migraron a la ciudad en busca de trabajo y/o de venta de mercancías, productos de su región y en el sector servicios recuerdan constantemente su lugar de origen y las actividades sociales que desempeñaron en dicho espacio. Los indígenas en las ciudades "negocian" a través de la memoria comunitaria la integración de la lengua y de la cultura como marcadores étnicos vitales para los miembros de su comunidad. "Mediante la memoria, el sujeto recurre a sus experiencias pasadas, cargadas de sentidos, para identificarse a sí

mismo, para situarse y seleccionar entre una gama de posibilidades identitarias." (Chávez, 2014, p. 46).

La "negociación" de la memoria colectiva abre la posibilidad para mantener el vínculo con el parentesco, la reproducción social de sus actividades en la organización y en el desarrollo de actividades económicas como la venta de artesanías y al mismo tiempo logran usar su lengua en la casa y en el "puesto" o lugar donde les permiten vender sus artesanías. Al mismo tiempo se ven obligados a adoptar nuevas maneras de ser y de actuar en el ámbito público, donde tienen que aprender a adquirir productos diferentes a su cultura, a vestir ropa distinta y a adoptar patrones culturales distintos a lo propio. En día de muertos, algunas personas viajan al pueblo para visitar a sus familiares vivos y muertos, y tratan de estar con sus más cercanos y con la comunidad. Sin embargo, en la ciudad se quedan algunos a vender sus artesanías, durante esos días se pueden observar adultos y niños en el puesto vendiendo pulseras, aretes, anillos, entre otros productos más, en la cual los niños ayudan a los adultos y al mismo tiempo se visten con ropa asociado al hallowen, y durante la tarde recogen dulces en la calle para participar en las actividades del día de muertos en la ciudad. Ir al pueblo es un acto del recordar a sus familiares y su vínculo con la comunidad y al mismo tiempo se adaptan a las nuevas formas de festejar y de vivir este día.

La acción de *recordar* es una condición de la existencia humana. "El verbo designa el hecho de que la memoria es "ejercida". (Ricoeur, 2010, p. 81). La memoria se ejerce a través del acto, en la cual recrea la vida social por medio de narrativas orales situadas

en un contexto social, histórico y político de los individuos. Como ya se había mencionado la memoria se constituye en el marco del pasado-presente-futuro como un proceso social que le otorga sentido a la vida colectiva del grupo indígena al que pertenecen; “la memoria es la facultad de retener y recordar lo pasado, siendo su elemento de expresión la tradición, que hace que todo lo recordado se convierta en un proceso social.” (Pérez Taylor, 2002, p. 19).

Reconstituir el pasado en el presente, se construye en una relación continua en términos de proceso, en donde la memoria no sólo se constituye en un dispositivo de almacenamiento, en una especie de recipiente con cierta capacidad para almacenar o depositar cualquier tipo de objetos; si no en una forma de dar continuidad a nuestra posibilidad de seguir viviendo, con un sentido de pertenencia hacia un espacio social recreado, a partir de su propia historia. “La memoria no es, entonces, una restitución anacrónica del pasado, sino que es una reconstrucción del presente realizada y actualizada a través del lenguaje y las prácticas sociales.” (Vázquez, 2001, p. 29).

El día de muertos, la fiesta del pueblo y la vinculación con el parentesco son actividades que tienen una amplia relación con la cultura y la lengua, pues a través del uso de la lengua ñuhu es como logran reproducir sus actividades. “Además, los rituales religiosos […] [*y otras actividades*] les permiten reunirse con frecuencia fuera del ámbito del parentesco, creando una fuerte identidad comunitaria –pero también una importante conciencia étnica-, a partir de la diferenciación que establecen con la sociedad urbana no indígena.” (Martínez Casas, 2007, p. 112). Su vestimenta, sus formas de actuar, su

lugar de residencia y sus actividades económicas son propias y a su vez los diferencian de otros grupos que representan a los pueblos indígenas.

En la necesidad por reconstituir el pasado en el presente para re-significar la memoria de un pueblo, se hace presente el recuerdo como…una de las finalidades principales del acto de memoria: luchar contra el olvido, arrancar algunas migajas del recuerdo a la "rapacidad" del tiempo […], a la "sepultura del olvido" (Vázquez, 2001, p. 50). Aunque, la lucha más importante es para los que no hemos tenido lugar, a pesar de transitar por un tiempo hecho historia. El hilo del tiempo debe garantizar una acción continua de los procesos sociales a través de la experiencia sustentada en narraciones y relatos que recogen los acontecimientos y testimonios de los sujetos participantes.

El reconocer y recordar las experiencias vividas en el lugar de origen abre posibilidades para colocar en el presente las mismas prácticas y algunas actividades renovadas que nos permiten ubicar la condición de cada uno de los migrantes. Con base en ello, los niños y jóvenes reconocen las viejas formas de los abuelos y de sus papás en las actividades referente a las artesanías por ser una de sus fuentes de trabajo más relevantes y al mismo tiempo dan a conocer las renovaciones y las nuevas estrategias de trabajo de cada uno. Su memoria individual y colectiva se encuentra siempre vigente mientras da cuenta de la difícil interacción social con la población no indígena. La marca temporal del antes constituye así el rasgo distintivo de la rememoración, bajo la forma doble de la evocación simple y del reconocimiento que concluye el proceso de recordación (Vázquez, 2001,p. 83).

Los niños y los jóvenes siguen usando su lengua y su cultura en su espacio familiar, en su puesto de venta y en sus conversaciones con sus parientes y con sus vecinos de la comunidad. Cada uno de ellos reconoce que, aprendieron a elaborar artesanías con sus padres y que ahora han integrado nuevas artesanías, productos y hasta han adoptado nuevas maneras de vender en otros espacios o ciudades. “La memoria se objetiva, ya que transforma su materialidad de los lugares en espacios sociales que se articulan al ejercicio del hacer transitando por la creación de un continente (en dos sentidos: el de contener-sujetar-introducir y el de contención-limite) que construye objetos, artefactos cargados de significación que imprimen sentidos de existencia y significado” (Medina, 2007, p. 30). En lo individual y en la colectividad tienen una fuerte organización y tendencia a saber cómo se pueden mantener elementos de cohesión social que les permite continuar en su propio grupo social y al mismo tiempo aplican procesos de reconocimiento que mantienen las formas de vida del grupo.

La memoria colectiva en las comunidades representa un proceso de relaciones múltiples al interior de la comunidad, un hilo conductor presente en cada una de las formas de las acciones sociales al interior de las prácticas sociales; de manera que, en las prácticas comunitarias se construye una articulación continua entre el pasado-presente y una relación comunidad-ciudad. “La memoria no es sólo “representación”, sino también “construcción”; no es sólo “memoria constituida”, sino también “memoria constituyente” (Desroche, en Giménez, 1973, p. 211). En general, la memoria es una re-presentación, re-construcción y constitución del proceso social en ambientes colectivos.

Varias narrativas se sustentan en la colectividad. Casi siempre cuentan su estancia en la ciudad en términos de grupo, en familia y en comunidad, en la cual hacen referencia a sus padres y a sus paisanos. Por esa razón, el recordar sobre los procesos de migración y sus formas de vida en la ciudad se sustentan en la vida social y comunitaria. En este proceso de re-constitución de un proceso desde las “raíces” o a partir de los orígenes de las comunidades indígenas se constituye en la memoria colectiva. Para Halbwachs la memoria colectiva es la que “tiene como soporte un grupo limitado en el espacio y en el tiempo.” (Halbwachs, 2004, p. 85).

Siguiendo a Halbwachs, una memoria vivida por el grupo en la continuidad y en la semejanza a sí mismo, lo que le permite contraponerla a la memoria histórica. La insistencia se centra en colocar el tiempo en un espacio continuo capaz de ubicar los procesos de sus constituyentes grupales y de las acciones comunes, a fin de lograr la complementariedad, en el espacio común. Así, se logran articular las memorias individuales en una memoria colectiva re-creado en un “tiempo vivido" situado en una actualidad. De esta manera, el ejercicio continuo de “recuperación del pasado”, se convierte en una re-construcción de aspectos simbólicos de la cultura en su acepción culturalista, sin tomar en cuenta la construcción de un sistema de significaciones sociales, culturales, y políticos de una comunidad.

La re-construcción vivida de la memoria colectiva transita por un pasado situado en el presente y con un horizonte de futuro, en donde la esencia de las prácticas sociales de

las comunidades se materializa en el trabajo constante de sus elementos de la propia comunidad. El pasado “es el elemento que crea una identidad del grupo humano, unión que fortifica en la escena política la conceptualización de lo anterior para el uso presente. Esta recuperación del pasado permite que el presente se vuelva una producción de sentido que signifique a la sociedad.” (Pérez Taylor, 2002, p. 35). La significación de elementos culturales representados en las relaciones sociales con la propia sociedad se manifiesta en sus propias actividades que guardan cierta relación entre ellas, sin embargo, en las comunidades indígenas con tradición mesoamericana se pueden localizar una estrecha comunicación con la naturaleza, que nos otorga sentido a través de las prácticas sagradas a ciertos animales y espacios naturales, que constituyen por sí mismos nuestra forma de vida y la comunicación constante con la naturaleza.

Las interacciones sociales desde las comunidades y en el ámbito urbano dan cuenta del conocimiento de las comunidades que se ha construido a través de prácticas similares en sus formas de organización y una amplia riqueza lingüística y cultural, que han permitido la constitución de una cosmovisión capaz de mantener una interrelación social, cultural y política compleja, y no se reduce sólo a elementos culturales y lingüísticos. La persistencia lingüística y cultural son dos aspectos importantes en la cosmovisión de los pueblos indígenas, son un núcleo fundamental para comprender el proceso social de las comunidades y la migración.

Para clarificar, la cosmovisión reúne un conjunto de aspectos más resistentes al cambio, tiene su fuente principal en las actividades cotidianas y diversificadas de todos los miembros de una colectividad que, en su manejo de la naturaleza y en su trato social, integran representaciones colectivas y crean pautas de conducta en los diferentes ámbitos de acción. El énfasis en la constitución compleja de lo social y su relación es siempre necesario en las comunidades indígenas.

Re-cordar y re-construir el pasado en el presente, nos ubica en la consideración del proceso cultural en su sentido singular, que construye un presente a través de un pasado circulante y modificable continuamente, en tanto, la sociedad es dinámica. Cada uno de los adultos, niños y jóvenes que se "integra" a la ciudad recupera el pasado comunitario y familiar como un proceso inherente a su persona y a su grupo social, que cuando se encuentra en la ciudad confirma su condición social, su vestimenta, su actividad económica y su lengua. Estos elementos le permiten sostener su pertenencia a una cultura y al mismo tiempo a un grupo de personas que viven ciertas circunstancias sociales vinculadas a la explotación y a la exclusión social, a pesar de su amplio bagaje cultural y lingüístico.

En este sentido, la memoria colectiva busca mantener viva la construcción de redes sociales en el orden cotidiano, para dar sentido la vida de los individuos, su fin es conformar diferentes identidades. La memoria colectiva que construye identidades permite configurar las acciones locales hacia lo exterior a fin de establecer territorios simbólicos. Ellos saben que, su vinculación a la comunidad es vital para continuar con

el reconocimiento social hacia sus ancestros y su estancia en la ciudad es difícil, y ellos lo confirman, pero al mismo tiempo comprenden que, su estancia en la ciudad desde hace más de 20 años no ha sido adecuado y su condición de indígena los hace ser externos o extranjeros en su propio espacio social.

La reproducción social de la lengua y de la cultura ñuhu en la familia, en la escuela y en la calle, se sostiene por mantener la socialización social, lingüístico y cultural con los mismos migrantes y con la población nativa de la Ciudad de México. Pues al mismo tiempo han logrado mantener en la memoria de cada uno, la continua exclusión y desigualdad mientras se mantienen como indígena migrante. Por otro lado, desde la perspectiva étnica se “negocia” su existencia en el puesto, en la escuela y en las calles frente a las instituciones para seguir haciendo énfasis en la desigualdad social, económica, lingüística y política de los pueblos indígenas con respecto a otro sistema educativo y a otros procesos humanos que buscan regular su situación social con respecto a sus acciones humanas en diferentes espacios sociales.

La articulación del pasado en el presente rebasa los límites de la oposición binaria, que se basa en la constitución de asimetrías sociales, culturales y políticas. Las narraciones buscan comprender los complejos proceso sociales sustentados en la corporalidad, en la relación hombre-naturaleza como formas de tradición oral. Esta tradición abre nuevas formas de comprender la memoria en contextos de migración y su efecto en los diferentes caminos que toman los papás, los abuelos, los jóvenes y los niños en un ambiente indígena y migrante. Es buscar responder la pregunta acerca de cómo se vive

en un ambiente ajeno para las personas que naturalizan las diferentes relaciones humanas en espacios de dominio y de relaciones de poder, en la cual, existe una lengua de poder vs, una lengua minoritaria, una cultura base y de reflexión frente a una cultura muy diversa pero restringido a una población minorizada.

1.3. La socialización en los procesos de reconfiguración cultural y lingüística de los niños indígenas en la ciudad

La socialización en la familia, en la comunidad, en la escuela y en las calles tiene relevancia en el contexto de la migración indígena y tiene mayor importancia si se hace referencia a los procesos de configuración de la identidad. “Mediante la socialización, en la vida cotidiana, los sujetos adquieren experiencias significativas para definir su identidad étnica en un espacio como la ciudad.” (Chávez, 2014, p.47). Sin duda, la realidad indígena se encuentra “hecha” o pre-establecida por un proceso social constituido por las instituciones y por los propios indígenas a través de los hilos de la memoria que contiene su origen, sus vinculaciones familiares y el uso frecuente de la lengua y la cultura indígena.

La socialización se refiere al “proceso de interiorización de las normas, valores y pautas culturales necesarias para la vida en sociedad en un tiempo y un espacio específicos” (Berger y Luckmann, 1979, como se citó en Chávez, 2014, p. 47). Es un proceso de inserción al mundo social de los individuos en contextos diversos. Al mismo tiempo se plantea que, existe una socialización primaria que se genera en “núcleo familiar durante la primera infancia y le da al individuo una identidad inicial. La socialización secundaria permite las inserciones sociales más tardías como serian la escolar, la profesional o la

que se genera en la migración.” (Berger y Luckmann, 1991, como se citó en Martínez Casas, 2007, p. 50).

La socialización establece un proceso estable y al mismo tiempo define la vida social como una construcción social “hecho” a través de una serie de interacciones sociales que la familia y el espacio externo tienen establecido, y en consecuencia los niños se tienen que adaptar y continuar con un camino que los padres, familiares y las personas y colectivos ya han construido, en la cual las relaciones suelen ser “verticales”, bajo la tradición estructural determinada, que es donde los adultos trasmiten a los niños las formas de comprender la vida cotidiana. El “individuo interactúa con otros y adquiere el conocimiento social acumulado históricamente para percibir la realidad como un mundo coherente y construir un “yo individual” y un “yo colectivo”. (Chávez, 2014, p. 47). Es una socialización con espacios sociales constituidos por procesos que ya tienen un cimiento social, cultural y lingüístico de larga trayectoria.

La socialización también genera marcos de aprehensión de la realidad a través de interacciones sociales, en la cual los individuos se convierten en participes y al mismo tiempo en aprendices críticos de su vida propia y de su familia, y por lo tanto se hacen “copropietarios” de su propio modelo cultural y lingüístico (Martínez Casas, 2007). Este proceso de socialización tiene dos posibilidades: 1). - que el niño se apropie de las practicas sociales y culturales propias de su comunidad y de su familia para mantener el conocimiento social y lingüístico de su pueblo en diferentes escenarios sociales; 2). - que el niño adopte otras actividades distintas de la vida social y cultural de su comunidad y

de su familia y que al mismo tiempo genera una distancia entre su lugar de origen y se incorpore a otro proceso social distinto.

En el marco de la comunidad indígena existe un proceso de socialización participativo, donde la interacción social *cara a cara* con elementos subjetivos y objetivos (Berger y Luckmann, 2015), los niños adoptan la experiencia de los adultos a su vida cotidiana, ahí aprehenden a ser parte de su familia y de su comunidad, identifican las prácticas y los lugares propios, se comunican en su lengua indígena y al mismo tiempo otorgan valor a su lugar de origen. Construyen una interrelación comunidad-ciudad a través de sus formas de vida propias; pues hacen énfasis en su vestimenta, en su actividad comercial, la artesanía, como un símbolo identitario frente a los otros, en el ámbito del turismo.

En la socialización comunidad-ciudad los niños participan en las actividades del hogar, pues “ayudan” a sus padres y hermanos en labores domésticas y en la elaboración de las “artesanías”, ahí es donde aprehenden a hacer pulseras y aretes con chaquira, ordenan sus productos y atienden las ordenes de los padres y/o de los abuelos o tíos que se encuentran en el mismo lugar. Mientras están en familia logran aprender las formas de ser familia, incluso con quién o cómo se pueden casar. Los niños también logran identificar en qué momento y en dónde pueden ir a vender las artesanías, pues aprehenden que no existe libertad plena para vender en las plazas o calles; logran identificar que ya existen lugares pre-establecidos por la autoridad para la venta de artesanías indígenas y en donde pueden vender los integrantes de su familia, porque los lugares de venta se heredan a los hijos o parientes cercanos.

La socialización co-participativa genera un proceso de resignificación de la vida comunitaria en la ciudad, pues permite a los niños seguir con las prácticas sociales comunitarias en espacios sociales distintos y distantes. Prácticas como el respeto, el saludo y la ayuda se refrendan en las interrelaciones familiares en ámbitos urbanos. Otro aspecto importante es la lengua y la cultura; entre adultos se comunican en la lengua ñuhu y al mismo tiempo los niños la escuchan y la reproducen. En la familia y en el puesto de venta, los niños escuchan y hablan la lengua de sus padres y de sus abuelos. Los niños usan el ñuhu cuando se comunican con sus padres y abuelos, así como con sus hermanos. Aunque como se sabe, los niños indígenas también adquieren el español y otras maneras de ser y de estar en la ciudad.

Cuando los niños nacen y se integran a la familia, a la comunidad y a otros espacios sociales en la ciudad se dispone a una *socialidad* (Berger y Luckmann, 2015). Ahí es donde inicia las interacciones sociales y por tanto la construcción de intereses comunes. Como miembro de la comunidad empieza a ubicar lo que representa cada persona en su familia y en la comunidad, y en un determinado tiempo, distingue los significados y funciones de los integrantes del espacio comunitario. Todo proceso tiene un recorrido histórico, constituido por la experiencia; no existe una persona sin historia, aunque en la percepción inmediata nos lleva a olvidar la importancia de la vida de una persona.

Los integrantes de la comunidad ñuhu en la ciudad tienen una amplia trayectoria que se trasmite de generación en generación, por eso para los niños ñuhus su lengua y cultura

representan un espacio geográfico, político y económico, así como una larga trayectoria de vida. Esto conduce a los niños a reconocer y a aprehender los significados lingüísticos, culturales y sociales de la comunidad; en una especie de *internalización* (Berger y Luckmann, 2015). En ese proceso se encuentran, por ejemplo, a los abuelos y los padres como actores sociales en la transmisión, la función y el sentido de la lengua. Los niños son integrantes de la comunidad, y en consecuencia son portadores de una lengua y una cultura milenaria, y eso los conduce a la reproducción social de la lengua y de la cultura en distintos espacios geográficos.

A pesar de la socialización co-participativa en la familia y en la comunidad donde se despliegan expresiones sociales, lingüísticos y culturales orientados a reproducir la vida y experiencia propia de la comunidad; también existen otros espacios de socialización externos e instituidos por instituciones sociales y políticas que construyen formas de vida distintos a la condición social de origen. Los niños en la ciudad asisten a la escuela y tienen lugares de venta de artesanías en las calles, ambos espacios configuran modos de ser y de comunicarse. Ahí reproducen actitudes y estigmas sociales asociados a la vida histórica de los pueblos indígenas y al mismo tiempo adoptan la vestimenta, la música y otras expresiones culturales de la ciudad.

La socialización secundaria puesta en la escuela y en otros espacios sociales (Berger y Luckmann, 2015), abre a los niños un abanico amplio de actitudes y formas de estar en la sociedad. La escuela tiene parámetros sociales, culturales y lingüísticos puestos en un ambiente nacional. “La escuela ocupa un lugar de primera importancia en el proceso

de socialización de los jóvenes hijos de migrantes en la cultura nacional" (Romer, 2009, p. 167). Este lugar, la escuela, se convierte en un espacio social dispuesto a integrar todas las diversas formas de comprender y de comunicarse con el mundo. Por tal razón, la unificación tiende deconstruir las diferentes miradas y en su intento por "incorporar" a las diferencias a través de la socialización intercultural (Romer, en Chávez, 2014), estas se convierten en un filtro social para los niños indígenas.

La escuela hace énfasis en un solo modelo de comprensión de la vida social, lingüística y cultural; una sola forma de ver el mundo, una sola lengua y un solo cúmulo de referentes culturales. Es sin duda, un espacio social que articula una serie de comportamientos asociados a una forma de trasformar la vida cotidiana de los niños hacia nuevas experiencias con capacidad para crear nuevas identidades. La unificación social, lingüística y cultural que realiza la escuela no siempre logra su objetivo, pues existen momentos y procesos de des-articulación de los niños en el espacio escolar; sus condiciones heterogéneas conducen a la escuela a excluir su diferencia y a no reconocer su vida social.

La socialización comunidad-escuela presenta vacíos y retrocesos. La continua reproducción de la experiencia social, lingüística y cultural hecha en la comunidad con la familia se merma por la "integración y la des-integración escolar". La integración porque le permiten el ingreso a la vida escolar por derecho y por edad escolar y al mismo tiempo no logra su integración por sus particularidades sociales, lingüísticas y culturales de su

origen. Es decir, los niños llegan a la escuela por una especie de obligación y en poco tiempo desertan por no cumplir con los parámetros que establece la escuela.

La ecuación integración-exclusión en los procesos de socialización crea claro-obscuros en la vida de los niños indígenas. El niño sabe que por tradición debe asistir a la escuela y al mismo tiempo sabe que no va a prosperar por sus difíciles condiciones sociales, por su lengua y por su cultura. “Este tipo de actitudes acerca de su educación influyen desde el momento en que deciden ingresar a la escuela, observan las diferencias culturales y lingüísticas como barreras a vencer, seguidas del logro de una mejor situación económica, tanto como el fortalecimiento de la identidad cultural.” (Rebolledo, 2007, p. 93). Ante esta situación, construyen estrategias de sobrevivencia con la intención de permanecer en la escuela bajo las condiciones escolares y sin ninguna expectativa positiva para su condición social.

En un ambiente familiar y comunitario con cambios sociales, culturales y lingüísticos ampliamente inestables y de desigualdad; los procesos de socialización se convierten en un difícil camino de adaptación y de inserción a la vida social y cultural en la ciudad. Como nos podemos dar cuenta, la socialización que se construye en el seno familiar y comunitario tiende a cimentar las identidades puestas en la amplia trayectoria de las comunidades indígenas en su lugar de origen. Por otro lado, se encuentra la socialización puesta en espacios secundarios del ser humano, que a pesar de jugar un papel “externo” no deja de ser fundamental en la vida de los niños.

La socialización primaria y secundaria suele distanciar las relaciones sociales y en consecuencia se justifica la exclusión continua de los individuos en diferentes espacios. Por tal motivo, me parece importante considerar la socialización un continuum entre la familia-escuela, pues los niños establecen una constante interrelación social, cultural y lingüístico mientras se encuentran en la familia y cuando asisten a la escuela; en la familia emplean su lengua y practican su cultura con los miembros de su familia y en la escuela construyen estrategias comunicativas entre los mismo hablantes de su lengua y tratan de mantener comunicación y vínculos con sus familiares y conocidos. Tratan de establecer un mismo patrón de socialización y evitan entrar a la "socialización intercultural" porque saben que es excluyente.

Los niños migrantes comparten la misma escuela, porque ahí los reciben, asisten en el mismo turno y se sienten acompañados por los padres o familiares migrantes. Al interior de la escuela buscan estar juntos y en el receso se aglutinan y usan su lengua y cultura indígena. Al mismo tiempo saben que van a ser excluidos de actividades escolares en la escuela y en los salones de clase. La tradición de la escuela constantemente llama a la población indígena "población irregular", "niños con dificultades cognitivas y con atraso escolar", por la falta de fluides en la lectura y "niños faltistas" porque frecuentemente se van al pueblo y no asisten con regularidad a la escuela, "niños con rezago", porque no cumplen con los parámetros que la escuela requiere. Sin duda, la escuela se convierte en un espacio de socialización excluyente por su exigencia o por su papel que desempeña en la sociedad.

En los procesos de socialización también se establecen relaciones de poder que propician una constante exclusión en el contexto de migración. Pues las interacciones sociales suelen ser asimétricas por la situación social de los migrantes y por la condición social e histórica de los pueblos indígenas. Con frecuencia se anteponen posiciones sociales por el origen y por lo que representan los pueblos indígenas. Lo “étnico” tiene implicaciones asimétricas y siempre mantiene posiciones de poder asociadas a la lengua y a la cultura (Martínez Casas, 2007). Esta condición étnica restringe, evita la inclusión de los niños a procesos de socialización simétricas en la ciudad y al mismo tiempo provoca una escolarización interrumpida (Rebolledo, 2007). Por esa razón el nivel de escolaridad de los jóvenes ñuhu en la ciudad es limitada o muy baja, porque la socialización secundaria no permite la reproducción social de sus características culturales y sociales, al contrario, los limita.

Por su situación social, lingüística y cultural se someten a procesos de interacciones sociales con amplia desventaja ante la vida social en la ciudad. “Las relaciones de poder desfavorables a las minorías indígenas frecuentemente propician conflictos de identidad; cuando éstos se presentan en la segunda generación de inmigrantes hay mayores riesgos de pérdida o decremento de la competencia en la lengua materna, así como de desarraigo de su lugar de origen y cultura, con respeto de la primera generación.” (Rebolledo, 2007, pp. 93-94).

Esto significa que a mayor tiempo en la ciudad más posibilidades existen para que los niños y jóvenes indígenas logren adoptar nuevas formas de vida social. Sin embargo, se

observa que, efectivamente los niños y jóvenes viven con otras expresiones culturales y sociales de vida, pero al mismo tiempo mantienen el uso de la lengua y de la cultura a través del reconocimiento de su familia, del lugar de origen, de la lengua, de las prácticas culturales, por ejemplo, el mantener el vínculo con la comunidad por medio de construir una familia con personas de la región o del mismo pueblo. Y de ese modo mantienen las interrelaciones sociales, culturales y lingüísticas, aunque en la ciudad continúan excluidos del sistema social, cultural y lingüístico. Siguen manteniendo su familia, su lengua y su cultura, a pesar de la falta de reconocimiento de las personas, los grupos sociales y de las instituciones propiamente de la ciudad.

Capítulo 2. Los indígenas y la ciudad: migración indígena en la Ciudad de México

2.1. Ñuhus en la alcaldía Coyoacán Ciudad de México

La alcaldía Coyoacán se ubica en el sur de la Ciudad de México. La alcaldía es parte de una región con larga tradición indígena asociada a la cultura tenochca (Horn, 1993). A mitad "del siglo XVI se presentaron grupos minoritarios mexica y otomí en esta jurisdicción, aparentemente comprendiendo distritos étnicos distintos (o subdistritos) en los entornos escarpados de Coyoacán." (Horn, 1993, p. 35). Sin embargo, la presencia de la cultura otomí en el Valle de México siempre se mantuvo al margen de la cultura náhuatl y de la cultura española; fue una cultura relegada en su cultura y en su lengua, pues los nombraban "los indios otomíes del monte" (Horn, 1993, p. 35), para indicar su condición y ubicación respecto a las comunidades indígenas de los pueblos importantes. La presencia otomí en los bordes de Coyoacán se justifica a mediados del siglo XV y XVI por el proceso migratorio de dicha cultura hacia el centro y sur del país, en la cual su ubicación siempre se mantuvo en las periferias y bajo la subordinación de la cultura náhuatl.

La migración otomí no es reciente y tampoco se debe sólo a un factor. Según la literatura antropológica y lingüística los pueblos otomíes siempre se caracterizan por su continuo movimiento de un lugar a otro y por su alta persistencia en algunos lugares; se desplazaron del norte al sur y se establecieron con mayor intensidad en el centro del país en estados como Querétaro, Puebla, Hidalgo, Estado de México, Guanajuato, Veracruz,

Tlaxcala y Michoacán, en donde lograron establecer pueblos y regiones enteras y ahora aún conservan su lengua y algunas prácticas culturales propias. La migración otomí no se debe sólo a la búsqueda de mejores condiciones laborales y tampoco se da sólo por pobreza, sino que se debe en mayor medida a los procesos de colonización continua y a sus propios efectos como la exclusión, el despojo de tierras por conflictos sociales y políticos o por la falta de reconocimiento (Rebolledo, 2007). Por esa razón, la mayoría de los pueblos otomíes en la Ciudad de México se ubican en la periferia y en las regiones excluidas de los servicios básicos como educación, salud y de derechos laborales.

La alcaldía Coyoacán forma parte del Valle de México y del centro del país, por tal razón es un área geográfica vital para la ocupación española y para el desarrollo de la política del país. Es una zona con cimentación indígena, pero con estructuras coloniales puestos en sus manifestaciones culturales y lingüísticas de sus habitantes. El poder de las culturas indígenas mayoritarias se combina con la imposición colonial; su nombre se sustenta en la lengua náhuatl y en su organización social, económica y política se desarrolla desde la visión de los colonizadores. La sobreposición de las culturas y lenguas propicia una suerte de eliminación social y territorial de sus integrantes y a su vez genera un encubrimiento capaz de ocultar los procesos históricos y sociales de la existencia humana con la intención de ocupar y expulsar cualquier indicio cultural y lingüístico que justifique su existencia. Ahora, los artefactos culturales y lingüísticos en dicha área son simplemente manifestaciones “antiguas” e “históricas” de culturas ancestrales o prehispánicas de México.

Figura 10

Parroquia San Juan Bautista en Coyoacán.



Fuente: Peña, 2023.

La Ciudad de México se convirtió en una región o zona metropolitana con una ocupación poblacional colonial y con una migración indígena de retorno. La población de retorno se manifiesta en grupos indígenas de diferentes regiones del país que en algún momento ocuparon el Valle del México y ahora vuelven a un *no lugar*, a un espacio sin reconocimiento y sin territorio, y sin posibilidades de vivir. La falta de reconocimiento de pueblos con bases históricas y sociales suele adoptar y asimilar la lengua, la cultura, la economía y las formas de organización social a través de un proceso lento, en la cual vulnera su situación de vida social, política y económica hasta desaparecer. La población indígena migrante otomí en Coyoacán se ubica en colonias periféricas y en zonas difíciles de habitar, todos “rentan” lugares sin las condiciones básicas de sobrevivencia en la cual puedan tener acceso a salud, vivienda, educación y derecho al trabajo. Incluso,

algunos indígenas otomíes del estado de Querétaro y del mismo San Pablito, Pahuatlán se ocultan en algunos vecindarios dispersos con la intención de evitar la discriminación y a su vez la exclusión.

Ahora el Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática (INEGI) hace referencia en términos generales respecto a la población indígena presente en la Ciudad de México. En general se registra una población hablante de lengua indígena del 1.4% y una población monolingüe y hablante de la lengua otomí del 0.1%, en la cual existe e indica la presencia de pueblos nahuas, zapotecos, mazahuas, mixtecos, purépechas entre otros, quiénes manifiestan un porcentaje limitado de indígenas. Sólo en la alcaldía de Coyoacán se reporta una población migrante del 3.5% y una población de 3 años y más hablante de la lengua indígena del 1.29% y una población de 5 años y más hablante del otomí de sólo 613 personas en toda la demarcación política, esto de acuerdo a los datos cuantitativos del INEGI. La presencia indígena en números es mínima y si revisamos la situación social, política y económica en la alcaldía es nula. La población indígena migrante no existe en educación y tampoco en salud, y mucho menos en el empleo formal y en la vivienda. La mayoría de los indígenas en la Ciudad de México no tienen acceso a una educación adecuada y tampoco a una vivienda propia que les permitan mantener su situación social y económica.

Esta situación ocurre con los otomíes (ñuhu[5]) provenientes de San Pablito, Pahuatlán que se encuentran en la alcaldía Coyoacán; en promedio se registran alrededor de ocho

[5] En la presente investigación trabajo con la variante lingüística ***ñuhu*** correspondiente a la región de la Sierra Norte de Puebla. La autodenominación de la lengua es hñähñú. El nombre genérico es otomi, se

familias extensas en un solo edificio en el Cuadrante de San Francisco en dicha alcaldía. Hago referencia a las familias extensas porque son familias con una larga tradición migratoria, en la cual se asentaron hace más de 25 años en el mismo lugar; primero llegaron los abuelos, padres, hijos y ahora los nietos, son más de tres generaciones en una sola familia. Todas las familias provienen del mismo pueblo y tratan de mantener una vinculación familiar y vecinal en el lugar de residencia. Construyen una *comunidad moral* (Martínez Casas, 2007) que les otorga la posibilidad de mantener un espíritu comunitario y una constante conexión con su lugar de origen. La vinculación se manifiesta en el desarrollo de las artesanías como una misma o similar actividad económica y en la conformación de familias entre los mismos ñuhu, varias mujeres y hombres a pesar de estar en la ciudad con mayor frecuencia logran casarse con hombres o mujeres de la comunidad o comunidades cercanas a su lugar de origen.

La vinculación y la conformación de la comunidad en la ciudad obedece a la necesidad de un "autorreconocimiento" étnico para co-existir en medio de la exclusión y marginación, ya que en muchas ocasiones negaron su lengua y su cultura para poder continuar en sus actividades labores y de inserción a servicios básicos. Hace unas décadas el número de hablantes de lenguas indígenas siempre fue muy bajo, porque quizás la metodología era muy ambigua y no sabían si se referían a hablantes de lenguas originarias o migrantes (Romer, 2009). Y además existía una constante persecución y negación hacia los hablantes de lenguas indígenas provenientes de diferentes regiones del país. En el 2019 el gobierno de la Ciudad de México reconoce a los pueblos y barrios

emplea para hacer referencia al grupo étnico presente en los estados de Querétaro, Hidalgo, Puebla, Estado de México, Veracruz, Tlaxcala, Michoacán y Guanajuato.

originarios y a comunidades indígenas residentes como sujetos de derechos en términos una Ley de Derechos (Gaceta oficial de la Ciudad de México, 2019). Sin embargo, en la vida diaria de los indígenas en la ciudad ocurre una permanente negación a su reconocimiento social, político y económico.

El tiempo de residencia en la ciudad no les genera ninguna garantía para ejercer con libertad algún derecho en donde viven, como ellos lo manifiestan: “nada ha cambiado, nos siguen desconociendo...antes nos respetaban el lugar donde vendía mi papá.” (De la Pila, L., comunicación personal, 18 de marzo de 2023). El trato y la mirada hacia los indígenas ñuhu es el mismo; indígenas y migrantes en la ciudad, a pesar de las leyes federales y locales. La falta de reconocimiento los obliga a mantener la vinculación con sus familiares y vecinos que provienen de la comunidad con la intención de conservar sus formas de organización y su fortaleza comunitaria frente a los embates externos. Los ñuhu en el Cuadrante de San Francisco se aglutinan en un solo edificio en renta de hace más de 20 años, ahí llegaron los padres y ahora la habitan los hijos y nietos como un legado histórico, donde la lengua indígena, la organización social, el parentesco y la actividad económica se reproduce. Así como lo plantea Rebolledo “los “predios” condensan los distintos rasgos de “un segmento comunitario”, definido en términos de una totalidad social autosuficiente de reproducción endógena, que sobrevive gracias a una densa red de apoyos y dependencia mutua entre el “predio” y la comunidad de origen.” (2007: 46).

Vivir y vender en el mismo lugar se sostienen por el tejido social puesta en la vinculación parental y por la fuerte socialización lingüística y cultural de los ñuhu. Esto abre amplias posibilidades para continuar con la reproducción de “viejas” y “nuevas” identidades, con frecuencia se pueden mirar a personas adultas, hombres y mujeres, con la vestimenta y con el uso del ñuhu, en los distintos puntos de venta de artesanías alrededor del centro de la alcaldía Coyoacán y al mismo tiempo aparecen jóvenes y niños con prácticas similares y con una fuerte relación con sus padres y abuelos. Aunque es importante hacer notar que, existen familias en donde la cuestión étnica tiene un “valor” estratégico y en consecuencia tienen que mostrar la conservación de su vestimenta, su lengua y su artesanía con la intención de ingresar a algún programa local o federal de fortalecimiento a la cultura indígena. Una migrante de segunda generación narra lo siguiente: “varios tienen que decir que hablan la lengua indígena y que trabajan la artesanía del pueblo, pues porque los llevan a vender a otros lados, los han llevado a Estados Unidos, hasta se pelean por eso” (De la Pila, V., comunicación personal, 24 de agosto de 2023). Para los adultos ñuhu es una estrategia para su integración al mercado artesanal y para mantener y transitar hacia otras maneras de tratar los conocimientos indígenas y quizás para los niños representa un modo particular de continuar con el fortalecimiento de la lengua y la cultura en un ambiente de constantes cambios sociales.

2.2. Vender en el mismo lugar...pero diferente mercancía

Al principio los ñuhu migraron a varios puntos de la Ciudad de México; en parques y calles en donde consideraban una alta presencia de transeúntes, para ofrecer su artesanía que se producía en su pueblo. Así asistían en las inmediaciones de San Ángel

en la plaza de San Jacinto, en las afueras del metro Copilco, cerca del centro de la ciudad hasta llegar en las calles cercanas al centro histórico de Coyoacán, frente al café El Jarocho y en la entrada del Museo Nacional de Culturas Populares. En cada uno de estos lugares no son aceptados y tampoco le reconocen su derecho al trabajo, ya que muy seguido pasa la "camioneta" o los de la alcaldía a cobrar el derecho de piso por sus artesanías, incluso varias veces les recogieron su "mercancía" y los detuvo la delegación por vender en la vía pública. Siempre existe una argumentación asociada a la falta de permisos y a la ausencia de pago a la delegación para vender. Sin duda, esta explicación oculta la negación y exclusión por su condición étnica y social.

La presión y la exclusión de las "autoridades" de la alcaldía Coyoacán hacia los migrantes ñuhu propició la búsqueda de estrategias de venta y de trato con la autoridad o con las formas de la colonización indígena en la Ciudad de México. Al principio los abuelos y los padres vendían, pero les arrebataban la mercancía muy seguido, así que optaron por enviar a los niños y a las mujeres a vender mientras los hombres adultos se dedicaban a elaborar la artesanía en casa. De esa manera, las autoridades moderaban su actuación con respecto a los niños y mujeres, y lograban mayor venta. Para los ñuhu los niños y las mujeres son parte del trabajo laboral y el hogar. "En las comunidades también los niños trabajan ayudando en las distintas actividades domésticas, incluyendo la agricultura y el pastoreo; en la ciudad contribuyen con ingresos a la economía familiar." (Rebolledo, 2007, p. 85). La participación de los niños y de las mujeres son activas en las actividades familiares y de trabajo, ambos contribuyen a la elaboración de la artesanía y a la venta. Cuando llegaron a la ciudad traían toda su artesanía sólo a vender y más

tarde transportaron la materia prima (papel amate) y lo empezaron a trabajar en donde rentan; elaboraban figuras de papel amate, lápices de madera, pulseras y aretes. Siempre trabajan los padres, los niños y los nietos, las distintas generaciones se fusionan para continuar con un modo de vida asociada al trabajo y la participación de los miembros de la familia en las actividades económicas.

La participación de los niños en la elaboración y venta de artesanías ñuhu es fundamental en la socialización de conocimientos propios de la vida comunitaria y étnica. Es una posibilidad para construir procesos de aprehensión social de las prácticas sociales de la vida comunal y de su reproducción en la vida comunitaria de una comunidad ñuhu. Los niños observan cómo los padres elaboran la artesanía y al mismo tiempo aprehenden a vender y a negociar su trabajo, además asumen la constante opresión de las autoridades que oculta la exclusión hacia los pueblos indígenas. A pesar de ello, los niños ñuhu se apropian de las prácticas de sobrevivencia de los padres y las reproducen, casi siempre los niños adoptan trabajos similares a los que realizan sus padres en las calles (Rebolledo, 2007). Para ellos, el “trabajo” es un medio de socialización y de forma de vida; pues esa es su base, desde hace varias décadas las distintas generaciones se dedican a trabajar en la elaboración y venta de artesanías.

“Todo esto lo aprendimos de mi jefe, pero cambiamos la merca, porque aquí sale más, otros venden lo mismo, la neta mi jefe nos dijo metan este producto y si pegó…” (De la Pila, L., comunicación personal, 18 de marzo de 2023). Muchas familias ñuhu siguen en la elaboración y venta de artesanías por la transmisión intergeneracional de dicha

actividad, para varios es la misma actividad, pero con producto distinto. Tal y como lo expresa un joven indígena residente, en la cita a principios del párrafo, para él la venta de mercancía es una actividad que heredó de su papá y la mercancía recién la adoptó y reconoce su mejoría en la venta. Conservan la actividad y muy pocos se dedican a la elaboración de artesanías de papel amate, eso ya no se hace con frecuencia, ahora elaboran y venden aretes, pulseras y otros accesorios con chaquira, ahora ese es su producto de la mayoría de los ñuhu, y existen casos muy contados de jóvenes y mujeres que adoptaron productos que se elaboran con material distinto al original o al de la mayoría.

Figura 11

Artesanías con chaquira en Coyoacán.



Fuente: Peña, 2023.

Los cambios en la “mercancía” y en la “artesanía” tienen una constante relación con las modificaciones globales y con las maneras de tratar la producción artesanal en el contexto indígena. A pesar de las modificaciones en los productos que venden no cambian de trabajo o de actividad laboral, pues se mantiene la identidad familiar y al mismo tiempo se fortalecen los procesos de socialización comunal, una generación adulta transmite una actividad o práctica a una generación joven, es un modo de configurar estrategias de vida y de reproducción social, cultural y lingüística. Muchos jóvenes hombres y mujeres en la actualidad tienen sus puntos de venta y ahí tienen a sus hijos pequeños que miran activamente la actividad de sus padres y algunos ya practican la venta. Sólo que ahora, es frecuente escuchar conversaciones en español y muy pocas veces se comunican en ñuhu, pues cada vez más se convierte en una lengua de menor uso y el español en una lengua con más uso.

La conservación del ñuhu, los vínculos comunitarios y las actividades económicas muestran la persistencia de la identidad étnica, la cohesión social y la continuidad de una comunidad moral en los márgenes de la ciudad. En ese sentido dan cuenta de la dinámica social de los pueblos indígenas al sostener bases lingüísticas y culturales cimentados en las actividades comunales y la adaptación de nuevas expresiones lingüísticas y culturales. Es una combinación capaz de articular los procesos sociales del pasado y su vinculación con el presente y al mismo tiempo se construyen procesos de resignificación lingüística y cultural a través de la revalorización de cada una de las expresiones de vida. Son formas de construir identidades que tienen una base en el pasado con un sustento en la memoria a través de la lengua, la religión, el territorio y a

su vez tienen una “integración” en las prácticas emergentes en la sociedad (Romer, 2007). Sin embargo, su integración se sitúa en un escenario constituido en identidades clasificadas y jerarquizadas, por tanto, la integración implica saber la función social de los individuos en los escenarios de la vida nacional.

El valor de las identidades étnicas es la “conservación” y resignificación constante de su práctica económica y social, en la cual sostienen el significado de su artesanía a través de la conservación de la materia prima, que casi siempre corresponde a un elemento natural propio de su región y al mismo tiempo aprovecha la importancia de la “artesanía” en el escenario urbano. En el contexto urbano el indígena aprovecha el interés de los actores externos y a su vez naturaliza su función social en el mercado regional. Así en Coyoacán los propios ñuhu saben que existe un interés por la “artesanía”, en particular el turismo nacional y extranjero, pues buscan vender en la entrada al Museo Nacional de Culturas Populares, en la entrada al café El Jarocho y el resto se dedica a comercializar su producto en otros puntos donde transita el turismo. Todos venden sobre las banquetas o en algún espacio “público”, porque saben que como indígenas residentes en la ciudad tienen poco o nulo derecho para su desempeño en el contexto urbano. Desde esa perspectiva los indígenas migrantes saben qué tienen que vender en los espacios que la alcaldía les permite.

“Los de la alcaldía nos dicen en dónde y qué día nos vamos a poner” (De la Pila, V., comunicación personal, 24 de agosto de 2023). De acuerdo con el día, la actividad y las personas que van a visitar Coyoacán es como se autoriza la venta de “artesanías”.

Existen días que no pueden vender artesanías los indígenas en las inmediaciones del centro de Coyoacán y si se presenta una actividad referente a la venta de productos de alguna parte del país, como en las ferias populares o en las exposiciones gastronómicas, entonces los indígenas ñuhu se tienen que replegar para que haya espacio para los expositores y para los “artesanos” que tienen un establecimiento en el lugar que la alcaldía decidió vender espacios públicos. En la década pasada la alcaldía Coyoacán decidió crear un mercado público para la venta de “artesanías” con la intención de “re-ubicar” a los vendedores de productos artesanales en los alrededores del centro. Sin embargo, sólo contempló la condición del producto “artesanal”, y no consideró la situación del trabajador que produce y vende la artesanía, así que, por el costo, las condiciones y el trato se excluyó a los indígenas ñuhu. Por esa razón, los ñuhu continúan todos los días con la esperanza de seguir la venta de sus artesanías en el mismo lugar que sus padres les heredó, a pesar de la persecución permanente de la alcaldía y de particulares que toman las calles públicas de la ciudad.

A lo largo de la historia los artesanos y los vendedores de las artesanías en las calles públicas de las ciudades siempre tienen un trato de menor importancia frente a la producción industrial. Los productos con trabajo manual y con el uso de recursos naturales se desplaza todos los días con la intención de imponer el producto global de las empresas transnacionales y con la idea de favorecer a los empresarios. Por esa razón, la ciudad nombra y controla los espacios públicos y los productos que se venden en las plazas públicas. Se estableció en algún momento una ley contra la vagancia, que fue una ley orientada a controlar el espacio público urbano. “La categoría de la vagancia

definía sobre todo a un grupo de trabajadores que, por sus condiciones de vida, sus costumbres y el hecho de no tener un establecimiento industrial propio podía considerarse sospechoso y peligroso desde el punto de vista gubernamental." (Mentz, 2000, p. 51). Este tipo de leyes vulnera la vida de los indígenas artesanos y trabajadores ambulantes, pues siempre representan un peligro o un tipo de sospecha para los propietarios industriales de los establecimientos comerciales y de las viviendas de la sociedad, que como se sabe, lo que en realidad está en juego es la condición social, la vida y el trabajo de las familias indígenas que se dedican a la producción de artesanías en el contexto de la ciudad.

La falta de reconocimiento del Estado hacia los pueblos indígenas genera un desplazamiento de sus conocimientos y prácticas laborales, así como un trato despectivo y despreciable por el hecho de nombrar "vago" a un trabajador asociado a un sector social importante del país, que, por su origen, no solo se excluye sino se criminaliza. La conquista comercial abrió las puertas a los productos comerciales y populares del extranjero y desplazó la producción local. Los "artesanos de la Ciudad de México se vieron gravemente afectados por la apertura librecambista y suscribieron con esos otros grupos de productores una actitud de defensa nacional, en especial, buscaron una política proteccionista." (Mentz, 2000: 51). La protección del mercado en la ciudad siempre se pone a disposición de los productores industriales y de las grandes empresas; en la actual legislación en materia de pueblos indígenas y originarios de la ciudad manifiestan la "libertad" de la producción de sus propias formas de sobrevivencia a través de su trabajo tradicional, pero con la regulación del Estado (Ley de Derechos de los

Pueblos y barrios originarios y comunidades indígenas residentes en la Ciudad de México, 2019). No existe un respaldo jurídico básico para la producción y venta de la producción artesanal en todos los espacios públicos de la ciudad.

La imposición de leyes y reglamentaciones sobre el uso de los espacios públicos de la ciudad excluye a los pueblos indígenas. La regulación implica favorecer a los mercados globales y a los intermediarios, pues ellos tienen locales comerciales y el respaldo del gobierno local para uso de los espacios públicos, tal y como sucede ahora con los restauranteros que se ubican en el centro de la alcaldía Coyoacán, en la cual se han apropiado de las calles, las banquetas y de espacios estrictamente públicos sin ninguna persecución y sin ningún costo. A diferencia de los vendedores indígenas, quienes tienen que huir de la persecución y de los costos o cuotas que le piden a cambio de vender sus artesanías, “nos cobran mucho y no nos dejan vender libremente” (De la Pila, V., comunicación personal, 24 de agosto de 2023). Al día tienen que cubrir una cantidad y si su producto es artesanal, entonces son sujetos a un hostigamiento continuo, quizás por que evidencian más su condición étnica o por el valor mínimo de su trabajo. Por esa razón cada vez más se pierde el producto que en un principio vendían. Cuando los ñuhu llegaron a la ciudad vendían figuras de papel amate y productos de madera, ahora venden aretes, pulseras y otros accesorios de chaquira y productos que ya no provienen del lugar de origen, sino ahora revenden productos chinos que consiguen en el mercado del centro de la ciudad, más económicos para su reventa. Una manera de integración al mercado para desplazar las artesanías de la comunidad.

Algunos artesanos ofrecen artesanías de su región y agregan productos del mercado global y ellos le dan el valor agregado a través de la modificación o mejoría de la mercancía. En ese sentido generan una estrategia de identidad étnica, en la cual sostienen la memoria colectiva de la comunidad por medio de la conservación en la elaboración de la artesanía y al mismo tiempo adoptan productos nuevos del mercado global. La dinámica social justifica la incorporación de nuevos productos a la venta y al mismo tiempo emplean la lengua y la cultura ñuhu para mantener su estancia en los espacios públicos de la ciudad; “la identidad étnica es un proceso de aprendizaje, lo que constituye un freno a la rapidez con la que puede cambiar, este hecho explicaría el mantenimiento de la identidad en circunstancias adversas” (Romer, 2009, p. 28). Para los ñuhu la yuxtaposición entre dos lenguas y dos culturas significa la constante resignificación de los procesos sociales, lingüísticos y culturales de dos grupos étnicos en un solo espacio. Es una negociación étnica capaz de integrar, mantener y excluir al mismo tiempo su condición social, económica y política, porque los integrantes del pueblo ñuhu saben que existe una mirada excluyente hacia su condición étnica y a su vez configuran nuevas formas de uso de la lengua y de la cultura, así como nuevas maneras de continuar con el vínculo comunitario, y hasta nuevas estrategias en el mercado para mantener su trabajo y vida en la ciudad.

2.3. Relaciones inter-étnicas en la Ciudad de México

Los ñuhu en la Ciudad de México experimentaron una relación asimétrica con respecto a las personas hablantes del español y representantes de la cultura nacional, en la cual se hace énfasis en las desventajas sociales, lingüísticas y culturales de los pueblos indígenas en un espacio social "ajeno" al propio y en espacio sin condiciones para ejercer con libertad sus prácticas comunitarias. La integración se torna "condicionada" y limitada porque se someten a restricciones en la organización, en el uso de la lengua y de la cultura y al mismo tiempo se tienen que ocultar en varios espacios públicos como la escuela y en ámbitos administrativos de la vida pública. Los hijos descendientes de los primeros migrantes asentados en la ciudad, quienes viven desde un principio el proceso de la migración y la integración a la ciudad, saben que es difícil usar su lengua y su cultura en la vida cotidiana y al mismo tiempo logran comprender las restricciones económicas que tienen para vender en las calles, experimentaron desde su llegada a la ciudad la exclusión y a su vez la difícil apertura de los pueblos indígenas al mercado nacional. Esto sucedió con los hijos de un migrante ñuhu, quienes siempre manifiestan que su integración a la ciudad es muy agresiva, porque siempre viven con la negación y la discriminación por ser indígenas.

La integración a la ciudad es un proceso que confirma la asimilación lingüística y cultural de los pueblos indígenas, por ello la migración indígena juega un papel importante para la confirmación de la identidad nacional y de la configuración de identidades étnicas. Mediante la migración, el indígena recurre a estrategias lingüísticas, culturales, políticas, económicas y sociales, para mantener y configurar su comunidad moral en un espacio

ajeno a su territorio, y muchas veces crea estrategias para ocultar la identidad y así evitar la discriminación (Romer, 2009). Sin duda, la migración indígena produce efectos negativos para la vida comunitaria, social, lingüística y cultural, pero al mismo tiempo re-activa los significados de las identidades, ya que actualiza el sentido social en la vida actual de cada individuo y sirve para mantener una comunicación y vinculación con el lugar de origen.

En el Cuadrante de San Francisco los ñuhu conviven con sus familiares, vecinos y conocidos de su comunidad y personas de otros pueblos indígenas, entre ellos identifican a los indígenas ñuhus, hñöhñös (originarios de Santiago Mezquititlán, Querétaro), y a las personas foráneas en la colonia y en al área donde viven. Entre ellos, se organizan respecto a cómo y quién los representa fuera de su espacio y a su vez qué personas y espacios deben evitar, para no caer en manos de la discriminación y de la opresión. El migrante indígena se auto-identifica con el otro indígena proveniente de otra región del país, sabe que ambos viven la misma situación social, lingüística y cultural en la ciudad, y por lo tanto existe un reconocimiento mutuo y reconoce que existe una obligación moral para apoyar a otra persona que vive las mismas circunstancias que él. La presencia de bases comunes permite mayores oportunidades para los migrantes indígenas, ya que con mayor fuerza insisten en la apertura de espacios públicos para el reconocimiento de los migrantes en la vida social de la ciudad.

Hace dos décadas en el centro de Coyoacán vendían puros ñuhus y hñöhñös de la Sierra Norte de Puebla y de Santiago Mezquititlán, Querétaro. Y ya en los últimos años, han

llegado mixtecos y zapotecos de Oaxaca, nahuas de Morelos y de Puebla, y más personas de varias comunidades indígenas de México. La presencia de varios pueblos indígenas en las inmediaciones de Coyoacán permite el intercambio continuo de espacios y el reclamo constante de mayores lugares para la venta de productos artesanales y de mercancía industrial, sin considerar a los indígenas que se incorporan al sector servicios como el trabajo doméstico y en los locales comerciales. La existencia de varios indígenas en un solo espacio genera mayor visibilidad y persistencia en las identidades étnicas; hay aspectos visibles y actitudes que muestran la pertenencia de los pueblos indígenas, que generan acciones hacia ellos. Por eso, las relaciones inter-étnicas pueden llegar a ser positivas en la construcción de la memoria colectiva de los pueblos y para confirmar la condición social y económica a la que son sometidos.

El reconocimiento mutuo de los pueblos indígenas en la Ciudad de México confirma el valioso poder de la memoria colectiva en un escenario ajeno al propio. Esta relación positiva entre pueblos indígenas que, a pesar de sus diferencias lingüísticas y culturales, logran reconocer la condición social de cada uno y pueden compartir un espacio social y al mismo tiempo respetan la vida y la organización económica de cada uno. Ya que, aun así, las múltiples inter-relaciones entre distintos grupos sociales en la ciudad producen relaciones interculturales (Romer, 2009), en la cual los hijos de los migrantes reconocen y ubican cuál es su papel social, lingüístico y cultural en el contexto de la ciudad. Cada vez que asisten a un espacio público como la escuela y en alguna oficina administrativa reconocen que su lengua y su cultura la tienen que omitir, y por lo tanto se tienen que ocultar en un escenario social diferente al propio, a ese nivel han logrado construir un

proceso de socialización propio, en la cual los adultos han logrado enseñar a sus hijos, que el trato que tienen en la ciudad corresponde a su condición étnica.

> Las relaciones de poder desfavorables a las minorías indígenas frecuentemente propician conflictos de identidad; cuando éstos se presentan en la segunda generación de inmigrantes hay mayores riesgos de pérdida o decremento de la competencia en la lengua materna, así como de desarraigo de su lugar de origen y cultura, con respecto de la primera generación. (Rebolledo, 2007, pp. 93-94).

El crecimiento de las familias de los migrantes en la ciudad propicia un debilitamiento lento sobre la práctica de su lengua y de su cultura. La primera generación de niños indígenas en la ciudad asistía en una sola escuela que se ubica a unas cuadras del centro de la alcaldía Coyoacán, ahí asistían todos los niños migrantes, pues el estar juntos, les permitía sentir en acompañamiento de sus familiares y vecinos, porque se encontraban juntos en la escuela y los padres de familia se unían para atender las actividades escolares de sus hijos. Sin duda, la escuela siempre identificó y nombró las “dificultades” de los niños como problemas de aprendizaje y de déficit de atención. Quizás por la ubicación de la escuela y de la falta de conocimientos respecto a la diversidad lingüística y cultural del área no lograron identificar la condición étnica de los niños. Sin embargo, los niños siempre usaban su lengua y sus prácticas culturales en un ambiente privado; solo se comunicaban y convivían entre ellos, para manifestar sus necesidades escolares y familiares.

Ahora, la diversificación de las lenguas y de las culturas en la escuela y en otros espacios públicos diluye el uso de una lengua indígena en conjunto, por la “apertura” de otros espacios escolares, ya que los niños ya no son hablantes natos de la lengua indígena, sino ahora ya nacen en la ciudad y en consecuencia se integran a otras escuelas, sin considerar el grupo étnico al que pertenecen. Aún existe una vinculación étnica con el lugar de origen y con sus familiares indígenas del lugar donde viven y se dedican a la producción de artesanías, pero ven o atienden su condición social y étnica como una opción. Por lo tanto, la política educativa intercultural es propicio para su condición social y cultural de los niños en la escuela, pues su relación sólo se refiere a la convivencia con la población no indígena, es decir, la diversidad se vuelve mono lingüística y monocultural. Sin duda, su contexto es múltiple, pero su campo de acción es individual. Reconoce la co-existencia de varias lenguas y culturas en el mismo espacio comunitario y público, pero se reduce a reconocer y a valorar a la cultura y lengua hispana, y es ahí, en ese proceso donde implícitamente ubica la enorme asimetría entre su cultura de origen y la cultura en la cual se encuentra ahora.

Los niños tienen dos fuentes de socialización, la familia y la escuela, ambas abonan a las formas de comprender y actuar en la sociedad. La familia es una base de socialización, en la cual las generaciones adultas comparten a los niños la vinculación y el valor de la familia y de la comunidad y al mismo tiempo le enseña cómo se relaciona con los grupos sociales de la ciudad. En la escuela se crean estrategias de inter-relación y ponen en el centro de la vida escolar el respeto y la importancia de los conocimientos escolares y al mismo tiempo buscan confirmar la condición social que representa su

origen étnico; en ese mismo contexto aceptan la imposición de formas de vida y de actuar en un escenario único. En general, los niños de las diferentes generaciones de migrantes en la Ciudad de México a través de la familia y de la escuela logran aprehender el valor de las actividades comunitarias y la función y acción de la escuela ante su situación social, lingüística y étnica los excluye por su origen. En ese sentido, es evidente que, las relaciones interétnicas los induce a confirmar las relaciones asimétricas entre las lenguas indígenas y el español, y al mismo tiempo se fortalece la amplia vinculación y reconocimiento mutuo entre dos o más lenguas y culturas indígenas en un mismo espacio social en el contexto urbano.

2.4. Somos de San Pablito, Pahuatlán: allá en la Sierra Norte de Puebla

> Al llegar a la comunidad de San Pablito, en las entradas de las casas se observa a señoras de diferentes edades sentadas en sillas pequeñas de madera. Sobre sus piernas tienen un plato con chaquira de diferentes colores, sus dedos sostienen una aguja con hilo transparente y tratan de ensartar la chaquira. Algunas señoras portan faldas de colores obscuros y blusas de color rosa, blanco, gris; otras usan su vestimenta tradicional, chincuete blanco con una franja azul o negro, blusa bordada de color azul, roja o de colores, ambas calzan sandalias. En las casas hay uno, dos o tres integrantes de la familia (abuelos, padres, hijos, y nietos) haciendo artesanía con chaquira. En algunos locales se exhibe la artesanía con chaquira y papel amate de diferentes diseños; niños y jóvenes están al pendiente de las personas que ingresan a ver y a comprar, y algunos adultos están en la parte de atrás haciendo pulseras, aretes, collares o anillos. Al caminar en las calles

> de San Pablito se escucha un sonido “pac-pac-pac” como si pegaran sobre una mesa algo con una tabla, significa que trabajan el papel amate en el interior de las casas. El papel amate que se exhibe tiene tres formas de visualizarse: bordado, pintado y tejido donde plasman la flora y la fauna de la región. En las calles se escucha el uso de su lengua, los niños juegan fútbol en la cancha que está frente a la presidencia auxiliar, entre ellos interactúan en ñuhu; usan playeras de cuello redondo, shorts o pants, calzan tenis o sandalias, ninguno usa zapatos especiales de fútbol, lo que importa es jugar. En algunas paredes de las casas y de la presidencia, se plasman símbolos y conocimientos significativos de la cultura e identidad ñuhu, una articulación entre la artesanía con chaquira, papel amate, deidades, flora y fauna. (Peña, N., Notas del Diario de Campo, 02 de abril de 2024).

San Pablito es un espacio social, cultural y lingüístico del pueblo ñuhu asentado en la Sierra Norte de Puebla. Esta área geográfica forma parte de la región otomí que colinda con Hidalgo, Veracruz, Tlaxcala y Estado de México; es un corredor interétnico donde convergen los estados de Hidalgo, Veracruz y Puebla, por lo tanto, se constituye en un lugar propicio para las relaciones sociales, políticas y económicas. Es un espacio idóneo para las relaciones comerciales y los intercambios culturales a través de la co-existencia de pueblos nahuas, totonacos, otomíes, mestizas y tepehuas (Vargas, 2019). El movimiento de los ñuhu hacia las comunidades nahuas, en principio se generó para trabajar en las áreas de producción del café y de otros productos regionales, que les generó empleo y mejores condiciones de vida.

A pesar del movimiento poblacional de hombres y mujeres de la comunidad de San Pablito; se sigue fortaleciendo el uso de la lengua indígena ñuhu. Según datos del INEGI (2020), la mayoría de la población es hablante de la lengua indígena ñuhu y un número mínimo es hablante de la lengua nahuatl. Estas lenguas, el ñuhu, el náhuatl y el español, se usan con frecuencia en varias familias y en ámbitos sociales y económicos en un ambiente familiar, comunitario y en algunos espacios públicos. La tradición migratoria de sus habitantes nos habla de una población en constante "movimiento" hacia ámbitos nacionales e internacionales. Unos optan por migrar hacia los Estados Unidos y otros prefieren buscar opciones de vida en las áreas urbanas de la Ciudad de México, de Guadalajara, de Tijuana y de otras ciudades capital, en la cual configuran nuevas formas de vida social, su base de pensamiento se centra en el valor y la vinculación con la comunidad y con su propia experiencia.

Las crisis económicas en el campo y en la industria provocaron la migración continua y cada vez más diversificada hacia varios estados y regiones de los Estados Unidos, y más tarde a las grandes ciudades del país (Fagetti, Rivermar y D´Aubeterre, 2012). Con la migración, San Pablito, comenzó una fase histórica importante, ya que muchos iniciaron su camino hacia el exterior, Estados Unidos, para sostener las actividades familiares y comunitarias. A lo largo del auge de la migración internacional la comunidad recibía remesas para mantener vivo el crecimiento comunitario y al mismo tiempo para construir lazos familiares y comunitarios hacia el exterior con el fin próximo de diversificar la migración de ñuhus. En especial, los hombres tienen un papel preponderante en el

desarrollo de los primeros flujos migratorios hacia el exterior. Especialmente los trabajadores agrícolas, jornaleros y personas con oficios como la construcción y el servicio en el mantenimiento de casas; lograron mantener viva y con nuevas maneras de valorar las prácticas sociales, lingüísticas y culturales de las personas, porque la condición identitaria permitió otorgar un valor imprescindible a la lengua y a la cultura ñuhu. Es importante resaltar que la variante lingüística se fortalece en San Pablito:

> En el hogar, desde que amanece se escucha el uso del ñuhu en la familia nuclear y extensa, entre niños, jóvenes y adultos interactúan en su lengua materna; en todas sus actividades está presente: al jugar, lavar, comer, hacer y vender artesanía con chaquira y papel amate, reunión, acuerdos, organización, ayuda mutua, faena y trabajo colaborativo, etc. Cuando los papás o abuelos necesitan que los niños realicen una actividad también se comunican en ñuhu. Y el uso del español se usa cuando llega una persona ajena a su contexto. (Peña, N., Notas del Diario de Campo, 02 de abril de 2024).

La migración de los varones hacia los Estados Unidos propició que las mujeres crearan una estrategia económica propia para su inserción al fortalecimiento de la economía, así que paralelo al trabajo en la producción del maíz y del frijol, se inició con la elaboración de figuras en papel amate, para el desarrollo de rituales y para ofrendas del día de muertos. Esta actividad inició a partir de la década de los 90 aproximadamente (Fagetti, Rivermar y D´Aaubeterre, 2012), por lo tanto, las actividades económicas relevantes para

la comunidad son: “1) la milpa, 2) la producción de papel amate, y 3) la elaboración y venta de joyería de fantasía.” (Vargas, 2019, p. 91). Cabe decir que:

> El color original del papel amate es café oscuro, el que es blanco está trabajado, le agregan un poco de cloro para desvanecer el tono. El clima es importante para el trabajo con el amate, cuando hace calor se puede trabajar bien, cuando hace frío no. Tiene un proceso de elaboración más largo y de mayor cuidado que el de la chaquira. La chaquira puede trabajarse todo el día, bajo la sombra de los árboles de mango o bajo el alumbramiento de un foco, sin importar el calor, el frío o la lluvia. La chaquira se compra en la CDMX, en República de Uruguay y en Palmas. Hay un número de medida de chaquira, de aguja y de hilo que se debe considerar para su trabajo. Se usa hilo cáñamo o de seda, según su función, una pulsera o diadema puede trabajarse con hilo cáñamo, y un collar con hilo de seda. Los padres de familia compran el material que se necesita para la elaboración del producto, en ocasiones la madre de familia se queda en casa con sus hijos a trabajar la chaquira, de lo contrario, también aprende a comprar herramientas, y vende la artesanía en las ciudades. (Peña, N., Notas del Diario de Campo, 02 de abril de 2024).

Las dos actividades económicas con mayor crecimiento fueron el trabajo del papel amate y la elaboración y venta de joyería con chaquira, y por la intensidad de dicha actividad, las mujeres buscaron migrar a las grandes ciudades del país a vender sus productos, en las cuales se trataba sólo de ir a vender y volver al pueblo. Sin embargo, las

circunstancias de la vida los obligó a residir en lugares ajenos y con el acompañamiento de vecinos y familiares del mismo lugar de origen. La elaboración y venta de artesanía con chaquira trae consigo un proceso de transmisión de conocimiento:

> Los niños desde pequeños observan y escuchan cómo sus papás trabajan la chaquira, y ayudan a hacer una pulsera como parte del trabajo familiar y colectivo. Cada pulsera, arete, diadema o collar tiene su única y original muestra, que sirve para repetir infinidades de veces el mismo patrón. La imaginación es fundamental para crear una muestra original, lo que remite a la combinación de colores. En el interior del hogar, el núcleo familiar réplica un tanto: cien pulseras, cien aretes, cien collares, entre otras, y una vez que ya tienen suficiente cantidad las venden por mayoreo o menudeo, según sea el caso. También venden la artesanía por juegos, el primero: se compone de un collar, par de aretes, y anillo; y el segundo: una diadema, pulsera, un par de aretes, collar, y anillo. Los juegos tienen combinación en los colores y en sus formas. Por lo regular, las venden con personas que se dedican a revender en los estados de la República Mexicana como Mazatlán, Jalisco, Veracruz, Aguascalientes, Chiapas. Los artesanos envían el producto por paquetería o ellos mismos lo llevan a su destino. La asignación de los precios de los collares, aretes, pulseras y diademas depende de: la cantidad de chaquira, el tamaño, ya sea chico, mediano o grande; el tiempo que se le invierte para hacer cada pieza, dedican un día completo sentados para crear un collar, lo que genera dolor de cintura y espalda; y el valor que cada persona le otorga a su producto. El valor es un punto clave, significa la dedicación y

sentimiento al hacerlo; cuando el cliente le dice que su artesanía es muy hermosa, les da gusto y felicidad, lo que les permite reconocer el valor de su trabajo; y lo más importante que es parte de su identidad, de su origen, ¿quiénes son y de dónde son?, son artesanos ñuhu, originarios de San Pablito. (Peña, N., Notas del Diario de Campo, 02 de abril de 2024).

Figura 12

Mujer ñuhu elabora artesanía con chaquira en San Pablito, Pahuatlán, Puebla.



Fuente: Peña, 2024.

Ahora, San Pablito tiene población migrante en varias ciudades de Estados Unidos, en la Ciudad de México, Puebla, Guadalajara y en otras entidades del país, donde se dedican a producir y a vender productos hechos con material comercial. El material de su región como el papel amate y la madera se han convertido en un insumo de menor uso y se han integrado a los nuevos productos comerciales con material industrial y con

la dinámica de los mercados globales para lograr la venta de sus productos. Como lo plantea un joven migrante: “yo vendo puro acero inoxidable, que consigo en el centro, el papel amate y las otras cosas de chaquira ya no sale (…) mis carnales y mi jefa si siguen vendiendo eso, pero fuera, aquí ya no, y luego estos de la alcaldía quieren mucha lana, pues no sale” (De la Pila, L., comunicación personal, 18 de marzo de 2023). La integración de nuevos productos hechos con materia prima ajena a su comunidad y a su región genera un proceso lento y obligado en el desplazamiento de un conocimiento de su comunidad.

Sin duda, el desplazamiento del papel amate significa la pérdida de prácticas rituales, a actos ceremoniales y a procesos de sanación (Vargas, 2019). Y más tarde se usó para fines comerciales; Galinier (1987, como se citó en Vargas, 2019), plantea que, el papel amate se mercantiliza en la década de los 70s y a partir de ahí adquiere un valor comercial y simbólico para la comunidad y al mismo tiempo se convierte en un medio para establecer lazos comerciales con pueblos nahuas del alto balsas y de varias comunidades de Veracruz donde conseguían algunos elementos naturales. Así iniciaron la producción de las figuras de papel amate y otros pueblos indígenas las decoraban, por lo tanto, el “*ir y venir*” del pueblo se convirtió en una práctica continua del ñuhu en el territorio mexicano y en el extranjero.

El papel amate fue importante para la vida de los otomíes en la región serrana, y en particular en San Pablito; se usó para las ceremonias en honor al agua, en él se empleaba el papel para representar la figura y el color para esa actividad. En la medicina

se empleó para manifestar agradecimiento por la sanación del enfermo a través de la quema del papel y para la muerte el cadáver se adornaba con papel y al mismo tiempo lo ofrendaban a la tierra. “El uso del papel amate, por su parte, decae principalmente porque los frailes y los sacerdotes españoles encargados de la cristianización prohíben el uso del material, al igual que los ritos y ceremonias donde era aprovechado; en segundo lugar, debido a la introducción de materiales europeos de consistencia y color totalmente diferentes al primero (Oliver, 1997, p. 15).

San Pablito tiene un sistema de organización social y política propiamente de una comunidad indígena; responde a una estructura vertical con acciones horizontales, en la cual los representa una autoridad y sus integrantes actúan de acuerdo con los planteamientos de la comunidad, es decir, lo que la asamblea determina (Vargas, 2019). El ñuhu es su lengua de comunicación básica y la afirmación o confirmación de acuerdos se hacen a través del español. Así que la base de sus ideas y de las proyecciones que el pueblo genera se plantean desde la perspectiva de los pueblos indígenas y se confirman las acciones por medio del uso del español, esto significa un proceso de mediación y de conciliación entre las diferentes generaciones. La comunidad se convierte en un espacio político y social para la deliberación de las ideas y la concertación de los acuerdos; esta responsabilidad se configura a través de cargos honoríficos y por lo tanto no obtienen ninguna remuneración económica durante el desempeño de sus funciones.

La comunidad como estructura de organización política, económica y social tiene alcances hacia el exterior de la región en donde se construye dicha figura, pues en la

ciudad los integrantes de la comunidad luchan por construir una réplica de la comunidad, en la cual la estructura y su funcionamiento tienen que ser similar y sus objetivos también. En palabras de Martínez Casas (2007), se construye una comunidad moral, en donde pueden estar y confiar en que eso les va a permitir defender su condición social, lingüística y cultural en la ciudad. En la década pasada el representante de San Pablito planteaba que, “gracias a la existencia de un representante se puede vender y defender ante las autoridades, porque ya van dos veces que me los levantan y les recogen su mercancía, y me llaman a mí y voy a la delegación y en ñuhu hablo con ellos y sólo así salen sin multa” (De la Pila, L. comunicación personal, 18 de marzo de 2023). Ellos, le otorgan mucho valor a la capacidad de organización interna, en donde establecen sus acuerdos y sus acciones en un espacio geográfico ajeno a su comunidad.

La organización comunitaria les permite en San Pablito contar con servicios básicos como agua, drenaje, espacios escolares y calles pavimentadas con acceso a varias comunidades y a la cabecera municipal. En sus alrededores se pueden visualizar milpas y lugares de cría de ganado, asimismo tienen casas con estructura de cemento y con material industrial, y también se pueden mirar construcciones pequeñas de madera que se emplean para cocinar o para resguardar animales. La influencia externa se puede notar en el diseño de casas y en la distribución, esto porque varios integrantes de la comunidad migran a la Ciudad de México o al extranjero y tratan de construir casas similares a donde residen actualmente, es una manera de transportar elementos culturales en la construcción y en la distribución social de una casa en un ámbito cultural. A pesar de la combinación de aspectos culturales y lingüísticos ajenas en la vida

comunitaria; los indígenas ñuhu aún conservan las bases de organización familiar y el valor de los materiales propios de la región para sostener las maneras de compartir la vida social y cultural en el espacio comunitario.

San Pablito Pahuatlán es una comunidad indígena con una base prehispánica puesta en las representaciones sociales y naturales capaces de fomentar un sistema de creencias en torno a un proceso ligado a procesos naturales. Esta condición los induce a venerar lugares sagrados y, espacios naturales como el manantial del agua, las cuevas, los cerros y la milpa. Estos espacios representan una vinculación con la vida espiritual de cada persona, en la cual se asocia a la vida religiosa-católica a través de la veneración de sus dioses.

> actualmente, los pobladores de San Pablito continúan con muchas de sus tradiciones prehispánicas. Su religión es una interpretación y combinación de la católica y la mesoamericana, ya que al mismo tiempo que veneran a San Pablo ya la virgen de Guadalupe, siguen honrando y ofrendando al señor del monte, al sol y a la luna, a las deidades del agua, del fuego y de la tierra, así como a los espíritus de las semillas y a los seres malignos para que no les causen males (Oliver, 1997, p. 16).

Las manifestaciones propias en la relación hombre-naturaleza y la integración o sujeción de la vida eclesiástica se yuxtaponen y justifican las acciones religiosas. Es común observar una cruz encima o a lado de un cerro, y el uso de papel amate con imágenes

representativas de lo sobrenatural. La coexistencia de ambas manifestaciones demuestra la persistencia de la vida espiritual indígena frente a una construcción ideológica actual. Sin embargo, la migración de la población hacia los Estados Unidos propicia una diversificación religiosa, ya que en los últimos años varios integrantes de la comunidad se han adscrito a otras religiones y dejan a lado la religión tradicional. La conservación de la religión católica les permite a los migrantes indígenas el retorno a su comunidad; por la fiesta del pueblo, por el bautizo, la primera comunión y por el día de muertos. Cada festividad religiosa en el pueblo incide el retorno de los migrantes hacia su comunidad de origen.

San Pablito Pahuatlán tiene servicios educativos básicos como un sistema de educación básica bilingüe y monolingüe, así como una preparatoria para los jóvenes de la comunidad y de la región. También tienen un centro de salud, la iglesia católica y un par de templos de evangelistas. En términos generales, sus autoridades se eligen a través de la asamblea y sirven al pueblo con base en los usos y costumbres, que se sustenta en un trabajo honorifico y por medio de consensos comunitarios. También es importante hacer referencia a los espacios públicos en las cuales generan una comunicación con base en el uso y función social del ñuhu. Los abuelos y adultos de la comunidad sostienen el ñuhu en espacios comunitarios como la fiesta, la convivencia y en las actividades comunitarias. En contraste los jóvenes tienen un conocimiento respecto a los procesos e implicaciones del bilingüismo y sus ventajas cognitivas en el ámbito educativo.

“El ir y venir” de San Pablito a la Ciudad de México implica reconocer el movimiento continuo de la población indígena a regiones urbanas para vender sus artesanías y para ofrecer su fuerza de trabajo en la construcción o en el área de servicios; estas se han convertido en un motivo de integración a la ciudad, en la cual su trabajo se somete a una competencia mercantil en circunstancias de desigualdad. Sin embargo, su memoria colectiva y la socialización de la vida comunitaria y étnica tienen un papel preponderante en la configuración de las diferentes formas de pensar y de actuar en un contexto social ajeno, pues su insistencia por mantener la comunidad y la artesanía en la Ciudad de México implica fortalecer la identidad de sus integrantes y al mismo tiempo genera mayor valor a la lengua y a la cultura ñuhu. Existen esfuerzos por mantener la lengua y la cultura indígena en la ciudad por medio de la creación de leyes capaces de resolver su situación sociolingüística.

Segunda parte: procesos de significación social, lingüística y cultural ñuhu: entre la ciudad y el pueblo

Capítulo 3. De vuelta al pueblo: reacomodo familiar y comunitario

3.1. La vida en la ciudad y sus estrategias de reivindicación

Los estudios referentes a la interpretación sobre la integración y la pérdida de la identidad de los migrantes indígenas a la ciudad nos indican que construyen distintas estrategias de conservación en la lengua y en las formas de organización y al mismo tiempo se nota el desplazamiento continuo de la lengua y cultura indígena, por ejemplo se emplea menos la lengua indígena y al mismo tiempo inicia una relación desigual entre la lengua indígena y el español en los cuales se encaminan hacia la degradación de la lengua y la cultura y esto mismo incide en la disminución de la identidad y de esa forma se implementan acciones orientadas a un tratamiento diferenciado entre la población nativa en la ciudad y la población migrante, y con base en ello, ahora el trato va a depender de las actividades, del lugar de uso y de la relación con las instituciones para conservar y generar espacios de desarrollo o conservación de las lenguas y las culturas indígenas en la ciudad.

En la migración ñuhu de San Pablito hacia la Ciudad de México se encuentra un trato y un discurso de menosprecio y de diferenciación social, así como un uso estratégico a favor de la reivindicación étnica de los migrantes indígenas, las cuales no están exentos de contradicciones, de paradojas y de ambivalencias, por lo que en este apartado vamos

a tratar algunos elementos que nos van a permitir discutir a grandes rasgos cómo los actores viven y tratan los procesos de exclusión, diferenciación y reivindicación lingüística, cultural y étnica. Es innegable que la diversidad lingüística y cultural en el contexto de la ciudad es enriquecedor y por lo tanto favorece a la comunicación y a la relación entre las diversas culturas del mundo, crea un ambiente inter y multi en un escenario político a “favor” de la coexistencia de muchas lenguas y culturas en el mundo. Sin embargo, las desigualdades asociadas históricamente a las diferencias étnicas no se han tratado y tampoco se retoman en los planteamientos referentes a los derechos y reconocimientos con respecto a los pueblos indígenas (De la Peña y Martínez Casas, 2017).

Para los migrantes la ciudad representa un escenario que no sólo es diferente, sino que es desigual. “No, nos dejan vender. Nos tratan mal y se creen más”, es una frase constante y en uso cada vez que no les permiten vender sobre las banquetas alrededor del centro de Coyoacán y en las calles aledañas. Sin duda, estos dichos tienen una carga de discriminación y exclusión que los mismos migrantes tienen muy presente cada vez que van a vender. Saben cómo los van a tratar y al mismo tiempo tienen idea sobre cómo piensan las otras personas respecto a ellos. Así que usan palabras en la lengua indígena para hacer la distinción y para saber cómo tratar a las diferentes personas en las calles y en sus respectivos espacios. Asimismo, tienen muy claro, que son diferentes hasta en sus derechos y que no son iguales, por ejemplo, en la vivienda y en sus formas de convivir; realizan reuniones o convivencias en sus hogares, pero sólo pueden ingresar los “paisanos”, entre familiares y conocidos del pueblo, así existe una diferenciación entre

los indígenas y los que viven en la ciudad. Durante la venta de sus artesanías emplean la lengua ñuhu para acordar los precios y para que los citadinos no se enteren de lo que entre ellos logran negociar, y esto también lo hacen porque saben que su producto siempre se minoriza.

Ellos saben que la negociación contiene implícitamente el valor de la artesanía y al mismo tiempo la “necesidad” de obtener medios básicos para sobrevivir. Quizás existen momentos en los cuales el valor monetario pasa a un segundo término y prevalece la necesidad de obtener el mínimo de recursos económicos para poder subsistir. Así lo plantea el artesano ñuhu.

> sí de hecho así hacen las personas, de que no, cuánto cuesta, les dices el precio, se asombran, pero qué hace, o qué tienen o es de oro. Lo que se le dice de buena manera es el trabajo, lleva trabajo, tiempo, amor, este lleva otras cosas ehh, el tejido, este, se sacan ideas de la cabeza, así yo les decía o ya cuando sientes que no vendes pues ahí es cuando le das rebaja porque tienes que comer, tienes que comprar algo de comida. […] por ejemplo, está en $100.00 ah no déjamelo en $80.00 híjole. [...], pero como te voy diciendo si durante el día no has vendido nada y llega uno te lo rebaja, pues sí lléveselo. Con que yo pueda comer, se lo tengo que dar, esa es la situación que ha pasado con las personas, no nada más conmigo, sino con la gente. A veces ni hay para comer, solo hay para el pasaje. (Pérez, H., comunicación personal, 03 de abril de 2024).

Figura 13

Joven ñuhu en la venta de artesanías con chaquira en Coyoacán.



Fuente: Peña, 2023.

La negociación implica reconocer la condición social del indígena migrante y al mismo tiempo saber sobre la actitud y el papel del comprador, en la cual se da por hecho una relación asimétrica que se tiene que trasladar a la diferenciación y a la desigualdad social vigente. A “las desigualdades socioeconómicas se suman dos aspectos cruciales en la comprensión de la condición migrante en cuanto clivaje de exclusión que son la cercanía que existe entre la xenofobia y los procesos históricos de racialización producto de la colonialidad del poder y las exclusiones basadas en el género y la sexualidad.” (Domenech, Herrera y Rivera, 2023, pp. 34-35). Esta condición social e histórica no sólo implica dar a conocer la difícil relación entre los indígenas y el resto de la sociedad mexicana que tiene en mente una continua exclusión hacia los indígenas migrantes en la ciudad, sino que nos obliga a ubicar las estrategias y los componentes de cada acción

de reivindicación étnica, en la cual no sólo consiste en el uso de la lengua y la cultura indígena en la ciudad para identificar la región de procedencia, sino también nos permite saber que varias formas y acciones que se desarrollan tienen que ver con las condiciones socioeconómicas. Por lo tanto, la reivindicación tiene elementos sociales, históricos y también componentes lingüísticos y culturales.

Este argumento se funda en situaciones como la migración indígena ñuhu, en donde la discriminación social y lingüística-cultural van de la mano, los espacios de venta de la artesanía no se reconocen y tampoco en los espacios institucionales como la alcaldía y los centros educativos y de salud, debido a la falta de reconocimiento y de atención a sus derechos sociales. Esta situación ha puesto en marcha diversas maneras de reivindicación social y lingüística-cultural que reactivan su permanencia en la venta y en el uso limitado de su lengua y cultura. Las acciones de reivindicación no necesariamente se visualizan o se perciben y tampoco tienen un respaldo social y mucho menos institucional, pero tienen suficiente eficiencia mientras los indígenas migrantes ñuhu tienen varias generaciones en el mismo espacio y con la misma actividad. Aunque es evidente que, son estrategias encaminadas a la protección de su condición de vida y que quizás eso fortalece la reproducción de su memoria individual y colectiva, en la cual la lengua y la cultura siempre está implícita.

Así retomamos los estudios sobre migración indígena ñuhu en condiciones de exclusión que se presenta en los procesos de desigualdad social y económica, y al mismo tiempo citamos los momentos de pérdida y conservación de la lengua-cultura, pues ambos

procesos nos permiten conocer cómo el indígena ñuhu presenta una continuidad-pérdida de sus referentes sociales y lingüístico-culturales en un contexto social, lingüístico y cultural diverso. La migración desde su inicio ha consistido en una serie de interrelación social, económica, cultural y lingüística distinta o más bien diferenciada, por el hecho de generar un cambio de residencia de un lugar a otro, las cuales generan una desubicación geográfica y política de las personas, y al mismo tiempo dan por hecho que no pueden propiciar una buena adaptación por sus formas de vida, de vestir, de organización, de vivienda y de pensar diferente, esto conduce a un hábitat ajeno y diferente, y por lo tanto se convierte en un extraño, ese otro se configura en un otredad, pero sin derechos y sin ningún reconocimiento social, y mucho menos político y económico.

Estas acciones excluyentes generan acciones que limitan y eliminan las posibilidades de "vivir" en la ciudad, por lo tanto, los indígenas ñuhu construyen una especie de estrategias "paraguas", solo por decir, que colocan una especie de telón encima que les ayude vivir bajo la lluvia que no les permite caminar todos los días con la certeza de tener una mínima atención social. Su lugar y su espacio son ellos mismos, porque cada uno sabe que se encuentra en un lugar ajeno y que sólo en el pueblo tienen condiciones sociales, políticas y lingüístico-culturales para interactuar con sus propios lugares. Así que el trato en la ciudad parece "normal" y eso incide en sus estrategias de reivindicación, que cada vez más se silencian frente a la confirmación y aniquilación de las prácticas artesanales. La confrontación social, económica y lingüístico-cultural irrumpen las actividades cotidianas y a su vez confirma la condición de vida de cada uno, esto significa

que por un lado se hace énfasis en los derechos y reconocimiento y por el otro lado se niega.

Los primeros migrantes sabían de su condición y trato al llegar a la ciudad; tenían que vivir en un lugar inseguro, sin seguridad laboral y sin un espacio social, y al mismo tiempo sin posibilidades de reproducir su vida comunitaria y lingüística, así que su interacción se basó en una desigualdad social de facto. Ahora en las siguientes generaciones, desde la segunda hasta la cuarta, los hijos de los migrantes que nacieron y ya viven en la ciudad conviven con otros referentes sociales, culturales y lingüísticos diferentes, pero con la misma condición de migrante. En algunos estudios se sostiene que, las relaciones se vuelven inter, es decir se constituyen espacios de interrelación amplia y al mismo tiempo difícil. “La socialización intercultural de estas segundas generaciones se define como un proceso de tensiones, conflictos y negociaciones culturales e identitarias.” (Chávez, 2014, p. 106). Es evidente que a pesar de coexistir en un ambiente más amplio y con mayor reconocimiento aun así no se generan las condiciones de integración social, lingüística y cultural.

Las tensiones en los procesos de integración social, cultural y lingüística de los indígenas en la ciudad manifiestan el núcleo sólido de la vida comunitaria y colectiva, y al mismo tiempo se visualiza la falta de reconocimiento social hacia los pueblos indígenas. Por lo tanto, la persistencia indígena da a conocer la fuerza de la memoria colectiva de los pueblos y por otro lado se evidencia la difícil aceptación de la presencia de los indígenas en la ciudad. Esta continua confrontación genera por un lado la aparente “resignación”

frente a la “aceptación”, la resignación hace referencia a aceptar a los indígenas en la ciudad sin ningún acuerdo y esto genera mayor exclusión y falta de reconocimiento y la aceptación como un mecanismo de falta de oportunidades y de reconocimiento. En ese tenor, los indígenas en la ciudad van a confirmar su condición social, lingüística y cultural y al mismo tiempo tienen que dar por hecho la negación.

La migración ñuhu es colectiva, pues como ya lo comenté en apartados anteriores, los ñuhu tienen ya cuatro generaciones en Coyoacán y aún conservan la lengua y la cultura indígena, y al mismo tiempo continúan bajo los márgenes de la exclusión y la discriminación, así vemos a adultos con vestimenta ñuhu y usan el ñuhu ante niños con otro vestuario, pero con el uso o entendimiento del ñuhu, y al mismo tiempo aceptan el trato social del resto de la sociedad. Como se plantea en un estudio con otomíes de Querétaro; las “comunidades de migrantes ofrecen entonces, resistencia a las presiones que sobre sus miembros son ejercidas no sólo por el entorno social sino incluso por el medio físico” (Martínez Casas, 2007, p. 56). La relación resignación-aceptación ofrece una dualidad “natural” para los procesos de migración, pues se entiende que es una manera de vivir-resistir en la ciudad sin importar la generación al cual perteneces, sino lo que importa es el origen. En consecuencia, corresponde como migrantes aceptar o más bien están obligados a generar una interrelación con individuos con quienes no tiene ninguna cercanía social, cultural y lingüístico con la idea de sentir aceptación en un espacio geográfico políticamente común. Tal como se puede mirar en el análisis los indígenas ñuhu migrantes en la Ciudad de México tienen que aceptar la falta de reconocimiento social, económico, lingüístico y cultural y al mismo tiempo continuar con

sus estrategias de reivindicación social a través de la confirmación de su colectividad y de sus formas de organización, así como sus modos de comunicación por medio de su propia lengua y cultura, en un contexto diverso en lenguas y culturas, sin duda, sus estrategias de interacción son importantes y útiles para el pueblo ñuhu.

3.2. La inter-acción entre la ciudad y el pueblo

La inter-acción entre la ciudad y el pueblo es continua y compleja, pues en ambos lados existen formas de vida que se constituyen y se condensan en la familia; en la comunidad se asienta la familia ampliada y en la ciudad se configura la familia reducida, en la cual se contienen las prácticas sociales, económicas, lingüísticas y culturales. En ese sentido la familia es un espacio de socialización (Martínez Casas, 2007); que fortalece la función doméstica y los procesos étnicos (Chávez, 2014). El cuidado de los niños, y las actividades del hogar son funciones de la mujer; el trabajo en las actividades del campo y en la elaboración de la artesanía es responsabilidad de los varones; los niños participan en el cuidado de sus hermanos y en la ciudad en la venta de artesanías, y sus formas de organización colectiva se rigen a través de la lengua y la cultura ñuhu.

Su constante inter-acción entre la ciudad y el pueblo abre posibilidades para practicar el ñuhu y las formas de convivir y al mismo tiempo adquieren herramientas indispensables para el comercio, para la venta de sus artesanías. Esta actividad lo adquieren desde muy pequeños en su comunidad de origen, porque mientras niños se encuentran en el pueblo aún, los familiares adultos, abuelos-abuelas, padres, tíos y vecinos se dedican a elaborar las artesanías en el pueblo y las llevan a vender a la ciudad en los fines de semana y

algunos niños los llevan como acompañantes desde muy pequeños, como sucedió con Héctor.

> a la edad de 8, 9 años empezamos a trabajar eso, desde niños estamos aprendiendo a trabajar lo que es la chaquira mmm. Entre mi hermano y yo, nos hacíamos competencias, nos dejaban una tarea de 10 a 20 collares, quien terminaba primero es el que se levantaba, el que no, pues tenía que terminar su tarea, ehh así sucesivamente hemos venido trabajando aquí en la comunidad. Ehhh ya todo lo que es el año de la escolaridad, lo que es primaria este pues llegando a la escuela, desde cursando lo que es primero hasta sexto año nos dedicábamos a estudiar, pero llegando de la escuela después nos poníamos a trabajar lo que es la chaquira, hacer las pulseras, sino eran las pulseras, era ponerle tiras a la tabla para machacarlas y hacer lo que es el papel, se le llama amate. Así estuvimos durante todos los 6 años que cursamos la primaria, ya yendo a la secundaria, como que se cambia un poco el rumbo, igual nos dedicamos, como niños nos dedicábamos a vender, a ranchar aquí en la comunidad, vendíamos lo que son este, ehh vendedores, todo lo que las cintas que utilizan las niñas, las mujeres para amarrar el cabello. Este estuvimos vendiendo lo que es cloro que es utilizado para lavar la ropa, estuvimos vendiendo este calzado como son sandalias, ósea desde niños hemos venido haciendo lo que es tipo negocio hemos estado ahí trabajando. (Pérez, H., comunicación personal, 03 de abril de 2024).

La participación de niños y niñas en el trabajo familiar genera condiciones sociales, económicas, lingüísticas y culturales relevantes para los procesos de socialización, porque se comprende que las actividades centrales de la familia tienen amplia repercusión en la reproducción social de dicha actividad familiar. Esto obliga a niños y niñas a aprehender a elaborar las artesanías familiares y comunitarias, así como conocer las estrategias y lugares de venta. Héctor desde pequeño aprendió que la elaboración de artesanías era una actividad colectiva al interior de su familia y por lo tanto la comunicación y las relaciones sociales eran muy internas, pero salir a vender la "mercancía" se requiere saber "más" español y tener cierta experiencia en la comunicación, así que ser bilingüe (lengua indígena-español) se convirtió en un requisito indispensable para salir a vender a la Ciudad de México.

> iban cada ocho días, lo que son los fines de semana. Ehh mi hermano Casimiro desde un principio iba con mi abuelita, y ya después este cuando se fueron mis papás, pues siguió con mis papás lo siguieron llevando […] ya sabía lo que es el negocio según mis papás, este desde los 8 años empezaron a llevar a aquí a México con ellos […] y que sí salía a vender que conoció gente que fue más amigable […] y hablaba bien lo que es el español. (Pérez, H., comunicación personal, 03 de abril de 2024).

Figura 14

Niñas ñuhu venden artesanías con chaquira en Coyoacán.



Fuente: Peña, 2023.

Desde muy pequeños los niños y las niñas ñuhu generan inter-acción social, lingüística-cultural y económica con los espacios urbanos. Saber hacer la artesanía, conocer la ruta y las estrategias de sobrevivencia en la ciudad y conocer el español son aspectos indispensables para cumplir con el proceso de integración al comercio y a su vez para construir los mecanismos básicos para establecer una vinculación necesaria entre la ciudad y el pueblo. De pequeño Héctor sólo sabía que su abuela y sus padres viajaban a la Ciudad de México a vender sus artesanías en los fines de semana. Al mismo tiempo su tarea seguía en su casa y comunidad, que era continuar todos los días con la elaboración de artesanías, para que sus padres cumplieran con el viaje y su venta fuera de la comunidad.

Héctor salió de su comunidad alrededor de los 17 años con la intención de estudiar en la universidad; su vinculación con sus familiares en la ciudad no siempre fue fácil y sin conflictos, pues él recién llegaba a la ciudad y sus familiares ya tenían sus propias maneras de vivir y de desarrollar sus actividades. Su objetivo inicial lo obligó en algún momento en pensar sólo en estudiar, sin embargo, su relativa cercanía con sus familiares y su conocimiento sobre la lengua y cultura ñuhu, así como sus habilidades en la elaboración de las artesanías lo obligaron a reflexionar sobre su proceso. Cuando Héctor recordaba que tenía familiares y vecinos de su comunidad en la ciudad, él los visitaba y les ayudaba a trabajar en la artesanía y al mismo tiempo platicaba con ellos, así es como él se sentía cercas de sus familiares y de la comunidad de origen, pues conversaban en ñuhu y al mismo tiempo se informaba de lo que sucedía en la vida de sus familiares.

Para Héctor y para todos los migrantes en la Ciudad de México, la familia es un núcleo sólido que les permite siempre estar unidos en cualquier espacio social. La familia se mantiene a pesar de la movilidad que sostienen con frecuencia, y como se sabe la migración indígena otomí es colectiva, pues involucra a toda la comunidad (Martínez Casas, 2007). La ida y vuelta a San Pablito y los viajes que realizan los familiares y vecinos cada fin de semana a la ciudad propician la constante interrelación entre ellos; todos ellos saben que ir al pueblo implica una visita familiar y al mismo tiempo la conversación acerca de los familiares que se encuentran en el pueblo y los que han viajado a la Ciudad de México, a Puebla o a cualquier otro lugar, y los que vienen a la ciudad se encuentran con los que se mantienen más tiempo en las zonas urbanas y ellos a su vez informan acerca de los migrantes en la ciudad. Por tal razón, la familia es la

unidad de cohesión y socialización frecuente, siempre se mantiene la unión y la interacción social, lingüística y cultural en cualquier situación social, económica y política que suceda en la ciudad y en el pueblo.

La inter-acción social, lingüística y cultural entre los migrantes en la ciudad y los integrantes del pueblo se mantiene por medio de "*mediadores sociales, lingüísticos y culturales*" que continuamente se movilizan del pueblo a la ciudad; ellos siempre tratan de viajar a la ciudad para vender sus artesanías o para alguna necesidad familiar, y en consecuencia implícitamente traen consigo información reciente sobre las vivencias y sucesos del pueblo y también dan a conocer qué sucede con los familiares y al mismo tiempo emplean y amplían sus espacios de uso de la lengua y cultura ñuhu; pues se comunican en su lengua materna y practican sus formas propias de con-vivir. El papel de los mediadores es vital para mantener viva la inter-acción entre el pueblo y la ciudad, claro está, que la vinculación entre estos dos espacios distintos mantiene sus respectivos límites y sus asimetrías.

Héctor, sabía que necesitaba saber de su familia y mantener contacto con su comunidad. Así que con sus puntos de interconexión fue la unidad donde rentaba, la universidad y la visita a sus familiares a Coyoacán. Desde que llegó a la Ciudad de México siempre buscó construir esa vinculación y cuando sus padres viajaban a la ciudad a vender, él estaba muy atento para poder asistir al re-encuentro y mantener una cercanía con su familia, y si por alguna razón no viajaban sus padres, entonces visitaba a sus tíos, para tener noticias sobre su familia y el pueblo. La búsqueda de su familia generó la vinculación con

las personas más cercanas a él, pero también con el pueblo, con la lengua y con la cultura ñuhu. Todos los fines de semana buscó la vinculación y siempre sostuvo en mente que el ñuhu y todas sus formas de interrelación son importantes para él, para su familia y para su comunidad por que como siempre lo manifiesta “es su único medio para medio vivir”.

Héctor sabe que trabajar en la artesanía, usar su lengua y cultura indígena en la ciudad no es nada fácil, pues las piezas artesanales que representan su conocimiento y trabajo, su lengua y sus formas de vida tienen un trato distinto en la vida comercial y social de la ciudad, y que con frecuencia tienen tratos orientados a la exclusión social y a la discriminación lingüística y cultural. Tal y como él lo expresa en la siguiente narrativa.

> Al estar solo pues eh me sentía solitario, al no hablar mi lengua, al no estar en comunicación con una persona que hablaba la misma lengua. Ahí en la CDMX pues tienes que hablar lo que es puro español eh como que la ciudad te está alejando de tu pueblo, de tu raíz, de dónde vienes. Y si hablas en la lengua te discriminaban, te decían groserías. A mí no me temía eso, sé de dónde vengo, sé que soy hablante, pero este sí recibe groserías, insultos en la calle. (Pérez, H., comunicación personal, 03 de abril de 2024).

Para Héctor la ciudad se convirtió en un espacio social, lingüístico y cultural excluyente y discriminador, que lo obligó a hacer una revisión introspectiva sobre el valor de la lengua y cultura ñuhu en un contexto distinto. Pues se dio cuenta que, su lengua y cultura

tienen importancia frente a otras lenguas y culturas del país y del mundo y en ese momento es cuando la inter-acción con sus padres y con el pueblo es necesario. Pero al mismo tiempo comprende que la interrelación con el mundo urbano no sólo es distinta sino es desigual. Como él mismo lo comenta: “pensé que cuando venían a vender mis padres a la plaza San Jacinto todo era bueno y por eso yo quería venir con ellos porque quería viajar y también conocer la ciudad, pero ahora me doy cuenta que el trato no es bueno, que a veces les quitan la mercancía o que a veces no tienen donde dormir y que a veces no venden, tantas cosas que pasan aquí, que siempre es un mal trato, y que no es fácil” (Pérez, H., comunicación personal, 02 de abril de 2024). La asimetría social y lingüístico que se vive en la ciudad le permitió a Héctor mayor cercanía con su familia y con su pueblo, así como un uso continuo de su lengua y el valor de su trabajo que se concreta en la elaboración de las artesanías.

3.3. Ser indígena en la ciudad: migrante, vulnerable e intercultural

A pesar de que Héctor se “integró” a la ciudad, para estudiar en la universidad como un espacio privilegiado; la precariedad y el trato diferenciado que se acostumbra a ejercer hacia la población indígena, por su origen, rasgos, lengua, su condición económica y por la licenciatura que estudia no se deja de aplicar, pues se visibiliza y focaliza para enfatizar la condición étnica a través de conceptos naturales como: migrante, vulnerable e intercultural. Cada una de estas palabras se ligan a las instituciones para mantener a la población en tratamiento o en modo de alerta por medio de límites de accesibilidad, es decir, se le otorga un campo de acción muy limitado en comparación con el resto de la población. Por eso, cuando Héctor se instala en la ciudad, se sintió solo, y a partir de ahí

siente la necesidad de estar al lado de sus familiares con la intención de sentir cercas su vida social comunitaria, su lengua, su cultura y a su familia, en la cual la identidad lingüística y cultural tienen un papel preponderante en la configuración social y cultural de los indígenas en la ciudad.

Varios autores han señalado las dificultades de las personas indígenas con respecto a la integración de niños y niñas en la escuela; el trato diferenciado y excluyente, por lo tanto, no se atiende su condición social y económica (Martínez Casas, 2007), no existe un trato adecuado en su lengua y cultura de origen (Rebolledo, 2007) y muchas ocasiones se le agregan dificultades de aprendizaje por su situación social, económica, cultural y lingüístico. Casi siempre, “esos alumnos son con frecuencia ridiculizados por sus compañeros a causa de su modo de hablar, vestir o comportarse.” (De la Peña y Martínez Casas, 2017, p. 27). Incluso existen calificativos populares e institucionales para nombrar a los integrantes de los pueblos indígenas, unos son informales y otros sofisticados, pero ambos tienen el mismo objetivo: nombrar para excluir; los informales emplean “el cuatrero”, “el indito”, “el chaparrito”, “el moreno”, “el oaxaco” etc., y los institucionales usan “el migrante”, “el vulnerable”, “el intercultural”, “el diverso y diferente”, “el indígena”, todas esas palabras desembocan en la continua diferenciación social, económica, lingüística y cultural de los pueblos indígenas.

Desde que Héctor se integró a la universidad sabía que había logrado su ingreso por ser indígena, así que el trato hacia él era distinto. Desde un principio sabía que debía mantener cierta interacción con su familia y comunidad, pues él comenta que varias

personas salen del pueblo e inmediatamente adoptan actitudes raciales o discriminatorios contra sus mismos vecinos y familiares. Él se refería a personas que “abandonan” su condición social, lingüístico y cultural en apariencia, porque el trato en el trabajo, en las calles de la ciudad y en las instituciones es siempre racista por tener una adscripción indígena. Guardar la apariencia es sólo un remedio casero local para evitar el mal trato, pero que en el pensamiento y en la vida social del pueblo continua viva la lengua, la cultura, la inter-acción con la familia.

Héctor en la universidad con frecuencia escucho la palabra “indígena”, “interculturalidad” y en el Cuadrante con sus familiares rondaba siempre el concepto “migrante” y “vulnerable”, pues en el ámbito urbano el trato hacia las personas indígenas se diferenciaba y al mismo tiempo se aplicaba un trato distinto. Sin duda, esta clasificación obliga a las personas a recorrerse hacia los espacios sociales de mayor aceptación y con amplia cercanía, que suele ser la comunidad y el espacio social-geográfico, es decir, su lugar de origen, y al mismo tiempo identifica cuáles son los espacios físicos y sociales de su adscripción y aceptación.

Héctor sabía que su situación económica era difícil, tenía clara su pertenencia a una comunidad y dominaba una lengua distinta. Esta situación lo colocaba en desventaja frente a los demás. Pero al entrar a la universidad se dio cuenta que su condición étnica y su lengua tenía utilidad en la licenciatura que estudiaba, sin embargo, al mismo tiempo se sometía a una serie de tratos y de diferenciación que no le permitía sentir la distancia con su comunidad, sino al contrario, tenía una amplia necesidad por volver a estar y re-

cordar la vida social y comunitaria de su comunidad. Con frecuencia hace énfasis en la diferenciación étnica, “eso es para los mbohoˍ[6], no para nosotros”, esta frase hace referencia a que unos espacios es para los otros, los mestizos y blancos, no para los indígenas, esta es una manera de ubicar su espacio étnico y al mismo tiempo indica el espacio de los otros.

Durante su estancia en la ciudad Héctor identificó el trato y el papel de los indígenas con respecto a la sociedad en general y con las instituciones, que valor y uso le otorgan ambos a las lenguas y culturas indígenas.

> prácticamente no se olvida lo que se aprende aquí en el pueblo, ya estando en la CDMX, estuve buscando la manera de cómo vincularme a un lugar para vender. De hecho, mi idea era, es seguir con la artesanía vendiendo lo que es el papel, la chaquira tener un puestecito estar vendiendo ahí, pero este al tener un cambio pues este no sé si es porque así lo decidió, o Dios me dirigió a ese lugar pues estuve trabajando de maestro en un albergue en Santo Tomas Ajusco. Después de ese año pues este entré a la universidad, pero no dejé de trabajar lo que es el papel. Venía temporalmente cuando veía que mis papás hacían lo que es el papel, pues me ponía ahí a machacar o a ponerle tiritas en la tabla donde trabajaban. Ya estando un año, dos años en la universidad veía que hacían eventos, pues me puse a encargar mercancía estuve vendiendo ahí un tiempecito en la universidad

[6] Mbohoˍ se refiere a “mestizo” o “blanco” y con frecuencia se emplea para hacer la distinción y diferencia entre un hablante de una lengua indígena con respecto a alguien que no lo habla y tampoco pertenece a una comunidad indígena.

para sustentar mis gastos, estuve vendiendo el papel en cuadritos eh con figuras, estuve vendiendo artesanías de pulseras, collares, diademas, de todo tipo, tenía llaveros, estuve vendiendo ahí en la universidad. Este no he dejado de, desde que me fui de aquí para llegar a la CDMX, no dejaba la artesanía como si nos fuéramos de la mano, si me fuera de aquí de la comunidad a la ciudad llevándome la mercancía y la idea de cómo se hace ese trabajo. (Pérez, H., comunicación personal, 03 de abril de 2024).

Figura 15

Artesanías con chaquira en San Pablito, Pahuatlán, Puebla.



Fuente: Peña, 2024.

La vinculación comunidad-ciudad tiende a mantener anclajes de la memoria colectiva y al mismo tiempo tiende a naturalizar el trato hacia las personas migrantes en la ciudad. “La migración del campo a la ciudad ha sido uno de esos detonantes. En el caso de

algunos grupos indígenas, sus formas de vida holística les ha permitido mantener, aunque con cambios, el papel de la familia extensa por medio de sus formas de residencia aglomerada y las redes de paisanazgo que construyen en la ciudad." (Chávez, 2014, p. 113). Su estancia en la ciudad genera una especie de re-significación social, económica, cultural y lingüística de su condición étnica; quizás propicia una revalorización a través de la ausencia de su espacio social y familiar en el entorno urbano.

Ir y venir del pueblo mantiene vigente las relaciones familiares y comunitarias, y al mismo tiempo sostienen la identidad ñuhu, pues en la ciudad se identifican entre ellos y saben que son del mismo lugar, a pesar de las diferencias presentes entre familiares y vecinos. Ser ñuhu está por encima de los diferentes, al final son del pueblo como ellos mismos lo expresan. Su lejanía al pueblo no siempre elimina su condición social, lingüística y cultural, sino la modifica, la cambia y quizá la transforma, pero no la elimina. Reconoce su condición étnica a través de su distancia, le crea cambios, pero le otorga significaciones culturales y lingüísticas capaces de potencializar la identidad a través de la comunidad, se consolida la "comunidad efectiva" (Chávez, 2014).

Su estancia en la universidad y en la Ciudad de México, Héctor no eliminó su lengua natal y tampoco sus vínculos familiares y comunitarios, por lo tanto, su identidad étnica continúa en su vida cotidiana, él continúa con su lengua, su cultura y trabaja la artesanía en su comunidad, en la cual transmite a sus hijos su vida social, comunitaria, económica, cultural y lingüística. Cuando vivía en la ciudad y asistía a la universidad comprendió la

importancia de su lengua y de su cultura, pues en sus diferentes asignaturas necesitaba dar a conocer los procesos sociales y lingüísticos de su comunidad, básicamente por las materias académicas en cuestión y así encontró un valor positivo a la lengua y cultura ñuhu.

Durante su formación académica identificó el valor de sus conocimientos comunitarios, lingüísticos y culturales de su pueblo, una gran parte de su tiempo en el mundo urbano buscó espacios orientados a la difusión de la artesanía y al uso de su lengua en espacios institucionales.

> no pues este al ver que este, estando en la ciudad no, no sentí de saber que iba a perder la lengua, sino fue una herramienta para mí, una herramienta porque supe que había más comunidades, más estados donde se hablaba la lengua. Estando en la CDMX acercándome a las instituciones que están ahí, pues un día que me solicitan mis servicios, que solicitaban un hablante de la lengua otomí, pues este fui y me dijeron sabes qué, necesitamos una persona que nos traduzca con esta persona que tiene problemas con las autoridades. Desde ese momento supe que no iba a perder lo que es la lengua no, no dije que iba a seguir hablando el español. Hay algunas personas que han hecho así, pero en mi caso pues no, no es así, más bien me hizo feliz al saber que es necesario y que las instituciones que hay en la CDMX pues necesitan personas que son hablantes de una lengua. Y al igual pues este, aunque haya otros estados que hablan la misma lengua y que este haya alguna diferencia pues yo les entendía, por ejemplo, si es el estado

> de Hidalgo, de Veracruz, pues yo les entendía. Ahí eh, fue desde ahí que, una vez que me invitó el INALI que este fuimos a ver a una persona que estaba, que tenía problemas de justicia, que la habían este, ehh, tenía problemas ahí con las personas en su comunidad, que los este, que fue encarcelado más que nada, no sabía hablar el español. Entonces desde ese momento que estuve platicando con la persona pues al traducirle al español pues supe que la lengua si es necesaria. (Pérez, H., comunicación personal, 03 de abril de 2024).

Cuando Héctor se refiere a las instituciones en donde él participó hace énfasis en la necesidad de compañeros indígenas en los reclusorios, en los hospitales y en la traducción de documentos, porque los que coordinan las instituciones son personas sin conocimientos referentes a las lenguas y culturas indígenas, por lo tanto, no le otorgan importancia. Él cuenta que, hace apenas unos meses fue a pedir empleo en el Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI), para trabajar en su región, pero le comentaron que luego le avisaban si era posible o no, y hasta ahora no recibe ningún aviso, así que él sabe que no tienen interés sobre su condición étnica y tampoco acerca de su formación académica. Héctor sabe sobre la diferenciación social, económica, lingüística y cultural que representa ser indígena ñuhu; en su narrativa evidencia la vida y el trato que reciben las personas por ser y pertenecer a un pueblo indígena y respecto a la constante exclusión, discriminación y racialización vigente en la sociedad.

3.4. Se van, pero regresan al mismo lugar: La familia y la lengua en la comunidad de origen

La familia y la comunidad de origen son dos espacios sociales vitales en la construcción de la identidad étnica y en los procesos de socialización. Ambos lugares tienen hilos que contienen dicha vinculación e inter-acción. Varios integrantes salen del pueblo desde muy pequeños de edad y algunos deciden salir después, cuando ya son adolescentes o adultos; primero salían sólo a vender sus artesanías o mano de obra a la Ciudad de México y a otras ciudades del país, y tiempo después a los Estados Unidos. El tiempo no es relevante porque todos saben su lugar de origen y reconocen a sus familiares. Todos saben que el lugar de re-encuentro será siempre el mismo, la familia y la comunidad, pues vivos o muertos vuelven al mismo lugar. “Hay personas que salieron desde hace mucho tiempo, nada más venían en ratos, han estado allá, tienen casa acá, han estado allá desde, desde que estaban jóvenes hasta ahorita, están viejitos. Nada más cuando se mueren es cuando llegan aquí en el pueblo, nada más para enterrarlos.” (Pérez, H., comunicación personal, 03 de abril de 2024).

La migración ñuhu de San Pablito, Pahuatlán tiene alrededor de cuatro generaciones en el Cuadrante de San Francisco en la Ciudad de México, la mayoría se dedicó a la venta de papel amate y de pulseras y aretes con chaquira y más tarde integraron otras artesanías y productos diversos que les permite obtener más ganancias y al mismo tiempo muestran los cambios que se generan a través de la influencia del mercado global. A pesar de la influencia cultural y mercantil global, los ñuhu continúan trabajando con artesanías hechos en papel amate con adaptaciones de otras culturas, por ejemplo, cuadros de papel amate con bordados de tenangos, y aretes, coronas y diademas con

diseños para festejos de quince años, bodas o cualquier otra actividad. La inter-acción entre la comunidad y la ciudad abre la posibilidad de otorgar significados culturales desde la perspectiva de la combinación y de la yuxtaposición de culturas dispuestas a adoptar o a generar una artesanía con cambios, que les ayuda a mantener viva la memoria colectiva de su comunidad y al mismo tiempo les permite existir en el mercado citadino en las calles de la ciudad.

Figura 16

Cuadro de papel amate con bordado Tenango.



Fuente: Peña, 2024.

La inter-acción entre la comunidad y la ciudad ayuda a mantener al tanto a los artesanos del pueblo, pues cada cambio, adaptación y transformación en alguna artesanía que se genera en la ciudad inmediatamente se enteran los del pueblo, tan es así que, si un artesano solicita una pieza artesanal a un trabajador del pueblo, pues este ya conoce

cuáles son los elementos o aspectos que debe modificar. Tienden a fortalecer sus redes de comunicación por medio de sus familiares y vecinos con la intención de sostener el trabajo artesanal en la ciudad. Sin duda, esta vinculación es efectiva y producente en un contexto de continua exclusión y discriminación, pues sólo las redes familiares y comunitarias, les permite seguir con la misma actividad económica en espacios urbanos.

Además, la efectiva comunicación les permite construir lazos de convivencia y compadrazgo en las fiestas, en las festividades escolares y en el acompañamiento a algún familiar por fallecimiento.

> este sí tienen una vinculación, ehh cuando tienen una fiesta, por ejemplo: un bautizo o que quieren estar presente cuando esta la fiesta del pueblo que es este ehh el día de lo que es el, son varias fiestas que uno ehh donde se hace la fiesta de todos los santos ehh los 18, 24 santos que tenemos aquí, y el santo patrón que es San Pedro y San Pablo. Entonces es cuando llegan en esa temporada. Y otra que los une es el día del carnaval que vienen a divertirse, a bailar, a convivir más que nada. Y la otra es en diciembre, nada más vienen a adornar sus casas, a dejar luces, a poner luces, a poner arbolito, ya después se regresan. Ellos se dedican a vender más que nada en día de vacaciones porque son los días que hay venta en la CDMX. (Pérez, H., comunicación personal, 03 de abril de 2024).

Ir al pueblo para muchos es un logro después de bastante trabajo y para otros es una obligación porque tienen que ir a visitar a la familia nuclear o a algún familiar enfermo o

simplemente existe alguna necesidad para ir a ver cómo se encuentran los vecinos y su familia. Sea cual sea el motivo, los indígenas urbanos se ven en la necesidad de volver al pueblo el día de la fiesta, el carnaval, la navidad o a la fiesta familiar y comunitaria. Lamentablemente a veces el retorno es para siempre, pues muchos se van del pueblo durante su niñez, infancia o en la edad adulta, y nunca vuelven, sino que, hasta el momento de su fallecimiento, en ese momento regresan para siempre a su lugar de origen, para estar eternamente en ese lugar, su casa y su comunidad.

Tal es el caso del tío de Héctor Pérez De la Pila, quien vivió en la Ciudad de México durante más de tres décadas. Siempre se dedicó a trabajar el papel amate y la chaquira, y al mismo tiempo fue representante de los migrantes de San Pablito en la ciudad, él conocía a todos sus vecinos y trataba de apoyar la causa indígena a través de su participación en varias actividades referentes a la difusión de la artesanía y a la negociación con los gobiernos de la alcaldía. Su conocimiento sobre las formas de organización comunitaria indígena y su uso de la lengua y la cultura siempre mantuvo a sus familiares y vecinos en un solo espacio y con cierta estabilidad. Con frecuencia viajaba al pueblo y mantenía comunicación con sus vecinos. Siempre orientó a sus hijos a mantener la vinculación y sobre todo a usar el ñuhu y a conocer las acciones comunitarias del pueblo. Su muerte propició su regreso para siempre al pueblo, pues de ahí salió hace varios años.

Ahora, después de su fallecimiento, su esposa y algunos de sus hijos lo visitan durante el día de muertos en el pueblo, él ahí descansa y ahí saben que deben de ir año con año.

Y así como él, existen otros casos de migrantes que vivían en la ciudad y por su fallecimiento volvió al pueblo. Por esa razón, el regreso al pueblo durante el día de muertos es mucho más importante, que otra fiesta o actividad; por el hecho de volver para siempre.

> pues lo que es el carnaval, que es en el mes de febrero, a veces cae a mitad de febrero o los últimos días de febrero, o toca un poco en mes de marzo, esos días es cuando vienen más, cuando visitan más. Y en día de muertos este, para hacer lo que es el altar, ay si ya, no se olvidan de sus muertos porque saben que tienen que esperar sus fallecidos, ya sea este un tío, su papá, la mamá, un hermano porque si no los esperan pues los sueñan, sueñan que les están hablando y sueñan que los están regañando por qué, porque no los están esperando. Nada más están disfrutando lo que les dejó, ya sea un terreno, ya sea el puesto donde están vendiendo, ya sea un cuartito, una casita. Los muertos son como si estuvieran vivos todavía, por eso este eh, les da miedo de estar vendiendo, en vez de no llegar y esperar lo que es el día de muertos. Y no nada más es esperar el día de muertos, sino que ponerle lo que estaba comiendo la persona, si le gustaba mole pues hacerle mole, si le gustaba este tamal de garbanzo pues hacer tamal de garbanzo, si es que le gustaba comer carne de gallina a ponerle una gallina completa o gallo completo ahí en el altar, ponerle fruta, pan, si le gustaba el atole pues a ponerle el atole. Y este así sucesivamente, este eh en ese tiempo o así lo que es el tiempo vienen los que están en la CDMX. (Pérez, H., comunicación personal, 03 de abril de 2024).

El día de muertos es el día del recordar y de la activación de la memoria colectiva porque es el momento del retorno y de la conexión con los vivos y con los que pasaron a otra dimensión del estar. Ambos co-existen en el mismo espacio social y geográfico para siempre, pues es el lugar de origen, la comunidad. Los sucesos son solamente cambios, modificaciones y transformaciones que se vivieron en diferentes lugares, pero con las mismas prácticas. La enseñanza de los viejos hacia los jóvenes es evidente, pues su organización económica, social, lingüística y cultural es vigente. Ahora, casi todos los jóvenes viven en el mismo lugar, conviven con sus familiares y vecinos del pueblo, y a pesar de que nacen y viven en la ciudad, se casan con personas del mismo pueblo o de la región, porque es más fácil la relación, la comprensión y la comunicación, quizás esa sea una razón para volver al mismo lugar.

Figura 17

Adulta mayor ñuhu en la elaboración y venta de artesanías con chaquira en Coyoacán.



Fuente: Peña, 2023.

Los abuelos y abuelas artesanos mantienen una vinculación continua entre el pueblo y la ciudad, ellos tienen mayor movilidad e inter-acción con ambos espacios sociales, los jóvenes adultos se casan con personas de su pueblo o de su región y permanecen más tiempo en el pueblo y en la ciudad, es decir, son más estacionales, y los hijos de estos últimos tienden a tener menos movimiento entre el pueblo y la ciudad. La constante interacción de los adultos y la lenta cercanía de los jóvenes y niños mantienen el ñuhu, la vestimenta en los abuelos y las festividades del pueblo. Los niños siempre se encuentran vendiendo y viajando con sus padres, son partícipes en cada una de las actividades y viajes de sus padres. Como lo narra Veyra, una madre joven de familia de segunda generación de migrantes en Coyoacán: “Tengo a mi hija, y siempre va conmigo al pueblo con mi mamá y hermana, pues a ella siempre le enseño el ñuhu y también nos escucha hablar, a pesar de que aquí nació” (De la Pila, V., comunicación personal, 24 de agosto de 2023).

La última generación, que son los hijos y las hijas de las migrantes en la ciudad, mantienen una fuerte interrelación con los abuelos y bisabuelos que van al pueblo por mercancía o que vienen todos los fines de semana a vender. Escuchan con frecuencia el ñuhu y observan la vestimenta y las formas de organización de su comunidad, por tal razón los niños adquieren la lengua indígena, el español y generan nuevos significados culturales y sociales en su espacio de vida, pues se crea una serie de combinaciones y cambios derivados de la cultura indígena y el español, así que en día de muertos los

niños en la ciudad se visten con trajes provenientes del Halloween y hablan el ñuhu, y al mismo tiempo se organizan para ir al pueblo.

Sin duda, la lengua y el parentesco familiar son los elementos indispensables para fortalecer y mantener su identidad étnica (Martínez Casas, 2007). La lengua y la familia se fusionan para volver al pueblo; la lengua es indispensable en la comunicación circular en la cual se condensan la forma de vida y las prácticas sociales, culturales y comunitarias propias del pueblo ñuhu, y la familia es el núcleo social que reúne a sus integrantes de las diferentes edades y en condiciones distintas. Volver y estar en el pueblo implica conocer la lengua, la cultura y la familia del lugar, y estar en la disposición de construir espacios de diálogo y al mismo tiempo reconocer a los familiares y vecinos de la comunidad.

Todos los migrantes indígenas de san Pablito que viven en la Ciudad de México vuelven durante el año en fechas diferentes, en la fiesta del pueblo, por algún bautizo o boda, al carnaval o en día de muertos. Siempre manifiestan que van al pueblo a visitar a sus familiares, a sus padres, hermanos y abuelos que aún viven y también a los que ya no se encuentran físicamente, pero que están sepultados en el pueblo. Para ellos, todos sus familiares se encuentran en el pueblo y por lo tanto tienen que retornar. La comunidad o el pueblo es el lugar, en donde se cimentan las bases sociales, culturales y lingüísticas de sus integrantes, ahí tienen y mantienen una alta vinculación e interacción social y lingüística.

3.5. El regreso al pueblo por COVID-19

La pandemia por COVID-19 evidenció y confirmó la enorme desventaja social, económica, política, cultural y lingüística de los pueblos indígenas. La población indígena en la ciudad representa un sector sin seguridad social, económica, cultural y lingüística, pues coexiste en la informalidad con políticas orientada a indicar su "minorización", su minoría, que equivale a menos y así los han constituido en grupos que tienen un tratamiento paternalista y clientelista (De la Peña y Martínez Casas, 2017). Por lo tanto, la población indígena migrante no representó un foco de atención y protección en salud, en economía y tampoco en la conservación de la vida, sino todo lo contrario evidenció la alta vulnerabilidad en la salud, en la economía, y en la lengua y cultura indígena.

La invisibilización y el encierro limitó a los migrantes indígenas a una falta de atención en salud, la eliminación de su principal fuente de ingreso económico, la producción de artesanías, que es la base para mantener a sus familias, la prohibición de reuniones masivas afectó la continuidad de las reuniones y fiestas comunitarias, así como el trabajo colectivo que permite la práctica social de la lengua y la cultura. Las fuentes de comunicación digital no eran posibles, pues la situación económica no genera condiciones básicas para la comunicación a través de las redes digitales. Sin duda, la pandemia inmovilizó a la sociedad en general en todo el mundo, pero en el caso de los pueblos indígenas no sólo los detuvo, sino los eliminó, su condición social y económica generó la muerte de la población indígena.

Para una gran parte de la sociedad los pueblos indígenas mostraron su “déficit” en la economía, en la educación y en la salud a través de la falta de mecanismos de comercialización de sus artesanías, la ausencia de equipos tecnológicos para la comunicación y la emergencia de múltiples enfermedades que puso en serios riesgos durante la pandemia. Aunado a esto se sumaron acciones de discriminación y racialización puestas en la negación de su lengua y cultura, por ejemplo, las instituciones públicas no generaron información referente a la enfermedad en las diferentes lenguas del país, porque “no existen palabras en lenguas indígenas para esas enfermedades o en la ciudad no hay personas hablantes de las indígenas, en pocas palabras no hay medios”. Se hizo evidente el “racismo manifiesto” (Sandoval, 2023). Es un racismo que funciona explícitamente y sin ninguna mediación; la falta de estrategias sociales y públicas para atender a la población indígena es pública y sin consideraciones culturales y lingüísticas.

La falta de atención pública hacia la población indígena migrante generó un vacío y al mismo tiempo propició el abandono de la escuela, por la falta de medios de comunicación y por la ausencia de interés de las instituciones educativas hacia los niños indígenas urbanos; escasez de alimentos por la pérdida de su trabajo y de su mercado, y crisis de salud por la pandemia. Toda esta situación propició el regreso de los paisanos a sus comunidades de origen. Así que la mayoría de los ñuhu que radican en el Cuadrante de San Francisco regresaron a San Pablito, ahí se reunieron con sus familias y con su comunidad.

> pues durante la pandemia las personas, algunos tuvieron que buscarle dónde ir a vender en las calles, porque no los dejaban ahí en la plaza de San Jacinto, ni en Coyoacán, ni en ninguna otra parte. Yo como proveedor de otros lugares pues dejé de trabajar durante 15 días, ya después de esos 15 días me fui a funcionar otra vez, encargar mercancías. Pero las personas que están en la CDMX los que estaban en la plaza de San Jacinto no los dejaron que se pusieran, no fueron a vender, estuvieron aquí en la comunidad, vieron de qué manera iban sosteniéndose, ehhh vendiendo algún producto acá, ya sea eh poniendo un puesto de enchiladas, de comida. Por ejemplo, mis papás pues gracias a Dios ellos trabajan con los manteles, pero lo hacían vía correo, él tuvo trabajo, pero así a distancia, estuvo mandando por correo, se le mandaba el trabajo y él los mandaba vía correo, ya no iba a vender, todas las personas no fueron a vender y los que estaban aquí en Coyoacán pues buscaron ya sea en callecitas. Y recibían despensa, daban mercancía a cambio de una despensa, aunque no recibieran dinero y buscaban un poco de dinero para pagar la renta así sucedió. Y otros vinieron acá en la comunidad, pusieron negocio, varias personas se endeudaron pidiendo préstamos en los bancos que hay aquí en el pueblo. (Pérez, H., comunicación personal, 03 de abril de 2024).

La ciudad no abrió oportunidades de vida a los indígenas en las calles, y para remediar el “mal”, le ofreció despensas a cambio de retirarse de las áreas públicas de la alcaldía. Las despensas no lograron evitar la muerte de personas y tampoco propició condiciones básicas para los niños y adultos indígenas. Estos programas remediales no detuvieron

el regreso de los indígenas a sus comunidades, pues la necesidad era muy grande y el remedio muy pequeño. En el pueblo buscaron opciones y algunos no encontraron lo suficiente, así que decidieron hacer préstamos económicos con bancos locales. Sin duda, la persistencia fue realmente dura, porque la dinámica económica en el pueblo no es local, sino externo, es decir en la comunidad genera trabajo por medio de la elaboración de la artesanía y lo sacan de ahí, para su venta en comunidades de fuera. Por ese motivo, la necesidad de volver a la ciudad o a lugares externos a la comunidad era una necesidad imperante, pues no podían permanecer en un solo lugar tratando de crear la circulación de una economía local.

> algunos digamos unas 5 personas se quedaron allá, y la mayoría se vinieron para acá, pero ya este, nada más iban dos o tres días a vender y se regresaban si es que tenían para el pasaje. Aquí en el pueblo no, no es necesario de que comas, este comida rica sino hay, aquí pues las tortillas no se le niega, un plato de comida no se le niega a nadie. Aquí en el pueblo somos ricos en encontrar comida, y en la CDMX está muy difícil, a mí ya me pasó allá, de que si yo no tenía ni un peso pues no iba a comer, pero si tengo $5.00 pesos para las tortillas, pues para las tortillas y con salecita nada más. Y acá en el pueblo no, si hay tortillas duras pues los calientas y este, es bueno (Pérez H., comunicación personal, 03 de abril de 2024).

El pueblo se convirtió en un espacio vital para sostener su condición social, económico y lingüístico-cultural, porque los familiares y los vecinos arroparon a los que volvieron.

Sin embargo, su conexión con la ciudad siempre se mantuvo a límite, pero no dejaron de volver a Coyoacán. Esta vinculación al límite les permitía mantener su espacio de venta y el lugar donde vivían, pues su espacio de venta y la casa donde rentan son fundamentales para sobrevivir en la ciudad. Mientras la pandemia seguía el nivel de desgaste seguía y afectaba cada vez más la vida de todos en el pueblo, así que siempre estaban atentos al levantamiento de la pandemia, y cuando eso ocurrió parcialmente algunos volvieron inmediatamente. “Prácticamente regresaron como si estuviera normal la situación, regresaron a su trabajo normalmente, este como si no hubiera una enfermedad, regresaron a donde estaban, a vender, pero ya después de un año, año y medio prácticamente.” (Pérez, H., comunicación personal, 03 de abril de 2024).

La normalidad significó volver a vender sus artesanías y a vivir en el mismo lugar, y al mismo tiempo a aceptar las mismas reglas de exclusión y discriminación en la ciudad. No existió ninguna compensación o reacomodo que generara mejoras a su trabajo y a su situación económica, al contrario, hubo mayores restricciones. Más reglas para uso de los espacios públicos y menos apoyo o mejores condiciones para la venta de sus artesanías. Las cuotas a la alcaldía aumentaron y las ventas bajaron, esta ausencia de correlación provoca la falta de condiciones de vida y provoca la expulsión de personas a otras actividades maléficas que ponen en riesgo su vida. La lucha constante con las autoridades locales en el cobro de piso y en la negociación de un trato equitativo se han convertido en una ganancia para ellos, pues mientras les permitan hacer uso de piso y no los expulse la policía de ese lugar, se traduce en una batalla que vale la pena mantener para las generaciones nuevas.

El lugar de venta, el espacio físico, es un área ganada, que seguramente se va a heredar. Hasta este momento los puestos de venta se han convertido en zonas de uso de generación en generación. Son espacios “propios”, por decirlo de alguna forma, mientras pagan la cuota y aceptan el trato diferenciado. Por ese motivo, muchos viajan a la ciudad sólo para mantener el lugar y tener certeza de que más adelante sus hijos puedan contar con un espacio de venta. “No cambia, sigue, como es ya la costumbre de las personas, “no es que tengo que ir porque tengo mi lugar”, ósea no quieren perder sus lugares. Es que ya lo han ganado desde hace años, ya tienen años ahí.” (Pérez, H., comunicación personal, 03 de abril de 2024).

Figura 18

El lugar de venta de los ñuhu se hereda a los hijos en Coyoacán.



Fuente: Peña, 2023.

Buscan abrir nuevas oportunidades para sus hijos o hijas, porque saben que su lucha es difícil y lastiman su condición económica y social. Su puesto es un espacio que les garantiza seguir con el trabajo y con la vinculación familiar. La artesanía, la lengua y la cultura son marcadores de identidad frente a los demás indígenas que venden en Coyoacán, porque después de la pandemia se diversificó aún más el centro de la alcaldía; ahora hay mixtecos, nahuas, zapotecos, y otros grupos indígenas, así que la diversidad se amplifica y la lucha por los espacios se complejiza y la ganancia para los cobradores de piso aumenta. La lucha es distinta y el beneficio también, pero la identidad étnica es la misma, pues son indígenas y migrantes, por lo tanto, es muy difícil estar en estos espacios. “aunque ellos no tengan ganancias, venda o no venda tengo que estar en mi lugar, porque el lugar cuesta tiempo, dedicación.” (Pérez, H., comunicación personal, 03 de abril de 2024).

Todos los de San Pablito saben en dónde se localiza cada uno de sus familiares y vecinos en el centro histórico de Coyoacán y en el Cuadrante de San Francisco; saben qué vende cada uno y en qué lugar venden, se conocen desde hace muchos años y esos aspectos se convierten en los rasgos de identificación, y al mismo tiempo saben quiénes van al pueblo y si hablan la lengua ñuhu, porque eso les da identidad como pueblo, y al mismo tiempo les otorga un sentido de pertenencia por el simple hecho de trabajar el mismo tipo de artesanía y por la lengua y vestimenta que poseen. Es así como la memoria colectiva del pueblo ñuhu se articula y crea sus propios caminos frente a una sociedad que excluye y discrimina por ser diferente o distinto.

Capítulo 4. Puntos de interacción y articulación de la migración indígena ñuhu: familia, comunidad, socialización y memoria

4.1. Familia y comunidad: bases del ir y venir de la migración ñuhu

Los migrantes de San Pablito siempre se encuentran en grupos familiares y en comunidad para migrar a la ciudad y para trabajar en la elaboración y venta de artesanías, así no se encuentran solos y dispersos en la ciudad o en alguna región del país, también comparten el espacio con otros grupos indígenas como nahuas, mixtecos y otomíes de varias regiones del país. Además de compartir el mismo espacio social en el área urbana, los integrantes de la comunidad se reconocen mutuamente por medio de los rasgos fenotípicos y a través de la vestimenta, así como por las artesanías que venden los diferentes grupos indígenas. Por ejemplo, se identifican a los hñöhñös de Santiago Mezquititlán, Querétaro, por su trabajo artesanal; todos y todas las mujeres elaboran y venden muñecas con colores vistosos y sus tradicionales trenzas, “ar lele” la muñeca representa la mujer hñöhñö, es una forma de dar a conocer los rasgos culturales y sociales de una región y de una comunidad indígena, la lengua, el color y el estilo de la mujer indígena se da a conocer por medio de su trabajo. A través de un rasgo o de material natural las comunidades indígenas generan sus condiciones de sobrevivencia, en la cual mediante el arte tejen sus ideas que se traducen en figuras con formas y colores propios, ya que varias comunidades poseen recursos naturales y culturales útiles para generar arte orientado al mercado turístico nacional e internacional.

En los contextos urbanos es útil la construcción de redes familiares y de paisanos entre los mismos miembros de los pueblos indígenas, los migrantes y sus actividades, la elaboración de artesanías, pulseras, collares, aretes, diademas etc., constituyen un trabajo y una forma de vida de las personas en la ciudad y su constante vínculo con la comunidad, resultando con ello la interacción continua entre los que quedan en el pueblo y los que se van a la ciudad. La interacción y la vinculación comunidad-ciudad propician la conservación y cambios en la lengua, la cultura y la identidad de los pueblos indígenas. Así, ahora se puede observar un uso y conservación de la artesanía original, el papel amate y la madera, en decadencia y pérdida, pues la chaquira y las pulseras de acero inoxidable se integran al inventario de su artesanía. También el ñuhu y sus representaciones sociales y culturales disminuyen cada vez más y las nuevas generaciones pierden mayor cercanía con los abuelos y adultos de la comunidad.

Sin duda, la continua pérdida de las abuelas y los abuelos migrantes propicia la decadencia de vínculos arraigados y al mismo tiempo generan cambios en las prácticas de vida comunitaria y familiar. Sin embargo, no elimina las formas y estrategias de sobrevivencia en la ciudad. Las redes familiares y de paisanos (Martínez Casas, 2007) son vigentes mientras existen personas que se quedan en la comunidad y otros que viajan a la ciudad. La comunidad y la familia son núcleos vitales en la articulación social, económica, cultural y lingüística en los procesos de migración ñuhu. Si un adolescente o joven quiere viajar a la ciudad a trabajar en la elaboración y venta de artesanías emplea la red de familiares, amigos o vecinos de la comunidad con la intención de obtener asilo o un espacio de venta en el área donde se encuentran. Es común escuchar que un joven

o una joven se vino con alguien del Cuadrante de San Francisco a trabajar por su cuenta o a ayudar a alguien a trabajar.

Para los ñuhu la familia es un grupo capaz de instituir formas de integración y de desintegración, pues tradicionalmente se piensa como una institución orientada a indicar las reglas axiológicas y sociales orientadas a ser un espacio ideal. Sin embargo, la dinámica social diluye su función histórica y se somete a un proceso social con cambios provenientes de las múltiples relaciones económicas y políticas. A pesar de ello, la familia ñuhu se convierte en un espacio de organización con distintas jerarquías, de un modo particular en la toma de decisiones, de la apropiación del espacio y del tiempo; que a pesar de las modificaciones actuales aún perduran en el tiempo a grado de hablar de tipos de familias (Mato, 2007) ya no es solo un modelo de familias, a pesar de ello, en la comunidad de San Pablito la familia indica diferencias significativas en los modos de organización social de los migrantes.

La interacción comunidad-ciudad se establece continuamente entre los que viven en el pueblo y los que viven y trabajan en la ciudad. Los niños y niñas en San Pablito saben de la existencia de familiares y vecinos en la Ciudad de México, pues es muy visible la actividad económica y la representación simbólica de la comunidad hacia el exterior. La mayoría de las familias se dedican a trabajar el papel amate y las artesanías de chaquira, existen tiendas donde exhiben su trabajo y en los espacios comunes como: las calles, la agencia municipal y otros espacios sociales ilustran a través de imágenes la relevancia de la actividad económica y sus formas de vestir y de pensar su vida comunitaria.

Figura 19

Presidencia auxiliar de San Pablito, Pahuatlán, Puebla.



Fuente: Peña, 2024.

Los niños y las niñas que nacen en la ciudad construyen una relación con el pueblo por medio de los padres y a través de los familiares, y al mismo tiempo inician con la reproducción de la lengua y las formas de organización social propias de la familia y comunidad ñuhu. Durante el proceso de vida se dan cuenta de su particularidad mientras mantienen contacto con el mundo urbano, en ese momento descubren dos lenguas diferentes, dos modos de vivir y trabajo distinto con respecto a las personas de la ciudad; es una diferencia asimétrica y conflictiva que van adoptando para comprender relaciones sociales y económicas opuestas.

Figura 20

Tienda de figuras de papel amate en San Pablito, Pahuatlán, Puebla.



Fuente: Peña, 2024.

En el mundo urbano la diferencia tiene un efecto inmediato y acelerado en comparación con la comunidad en donde las relaciones sociales, económicas, lingüísticas y culturales mantienen una relación horizontal y menos jerárquica. A pesar de las diferencias establecidas entre la ciudad y la comunidad, los migrantes ñuhu mantienen sus propias estrategias de sobrevivencia y convivencia con la comunidad de origen y con el lugar de llegada; desde niños le comparten ideas respecto a la importancia del “pueblo”, de los familiares y de los vecinos. Algunos viajan al pueblo desde pequeños, otros escuchan historias sobre el origen de sus padres y algunos más reciben comentarios o historias sobre el pueblo a través de los padres.

> ahora sí desde pequeña pues a mí me, me explicaban y me hablaban del pueblo, me contaban su vida de allá. No fue ya de grande que yo supiera o me enterara, sino toda mi vida. Pues mi familia, mis papás intentaron hablarme de mi pueblo, de donde soy, bueno de donde son mis papás, y no fue pues como una novedad para mí, yo ya sabía desde siempre que soy de allá. (De la Pila, N., comunicación personal, 20 de septiembre de 2024).

Los padres reconocen y se autoidentifican con el pueblo y en consecuencia socializan las historias de vida de su lugar de origen a sus hijos, quizás con la intención de establecer un vínculo familiar y comunitario y saber las condiciones sociales, económicas, culturales y lingüísticas a valorar mientras viven en la ciudad. Algunos padres manifiestan que les inculcan a sus hijos de dónde vienen para que después puedan acudir a la comunidad a reconocer a sus abuelos y a sus familiares, y también para saber que allá en el pueblo es el lugar a donde deben volver si ya no tienen trabajo o si llegan a fallecer. En el pueblo es donde tenemos algo, un pedazo de tierra y a la familia, ese era el dicho de un migrante ñuhu cada que insistía a sus hijos viajar al pueblo.

> Pues es que, mis papás nos llevaban al pueblo desde chiquitos. Y había veces que también mis papás, este cuando salían a trabajar a otro lado, nos dejaban con mis abuelos en el pueblo, entonces como que también crecí un poquito allá porque sí nos dejaban como un mes, o un mes y medio con mis abuelos, entonces igual pues no viví, viví, pero sí crecí un poquito allá. (De la Pila, N., comunicación personal, 20 de septiembre de 2024).

El nacimiento biológico es imperceptible cuando existe un lugar de origen con cimientos sociales y culturales anclados a la vida social de los padres, sobre todo cuando se trata del cuidado, en la cual se sabe que los abuelos son el referente natural en los cuidados de los nietos en el pueblo, ahí existen amplias posibilidades de confirmar su condición lingüística y cultural y al mismo tiempo logran mayor relación entre la familia y el pueblo. Se “puede nacer urbano, pero nunca se dejará de ser otomí y miembro de la familia corporada a la que se debe lealtad, obediencia y respeto.” (Martínez Casas, 2007, p.153). La constante interacción entre familiares y vecinos del pueblo en la ciudad se convierte en un contacto “natural” y en una convivencia normal puesta en la reproducción social de una misma lengua, una sola actividad económica, un espacio de vivienda compartida y un solo espacio de venta de las artesanías, esta situación genera cercanía y al mismo tiempo normalidad en la vida cotidiana.

> pues como de vecinos de aquí y de allá, pues no, no vi tanta diferencia, ah todavía no iba a la escuela, entonces igual, y aquí en el Cuadrante pues he estado rodeada siempre de paisanos, entonces yo no notaba tanta diferencia del pueblo a acá porque siempre estuve rodeada de mis paisanos. Ya cuando empecé a ir a la escuela pues sí ya empecé a notar que también había pues personas, es que yo antes no hablaba español cuando era pequeña porque mis papás siempre me hablaban en otomí y como todavía no iba a la escuela pues no sabía hablar español. Ya cuando empecé a ir a la escuela pues empecé a darme cuenta que había personas que no hablaban otomí, que hablaban español, y ya fue ahí

cuando noté esa diferencia. (De la Pila, N., comunicación personal, 20 de septiembre de 2024).

En esta dirección, este proceso nos demuestra que las configuraciones culturales y lingüísticas (Grimson, 2011) puestas en las diferencias no se reconocen desde temprana edad, sino a partir de la incorporación a la escuela como un espacio de socialización secundaria (Berger y Luckmann, 2015) en la cual se considera una fase posterior a la familia. Ahora tal como lo plantea Hall (2011) se construye la identificación con la intención de reconocer un origen común o características compartidas con personas o con un grupo, en un marco de lealtad y de respeto mutuo. Así los niños y las niñas que nacen en la ciudad se ven en la necesidad de identificarse en comparación o en contraste con otras formas de comunicación y de estar en los diferentes espacios urbanos, pues se convierte en un proceso de articulación lingüística y cultural puesto en la consideración de varios elementos sueltos durante la primera fase de socialización familiar y comunitaria y que ahora toca atar los hilos capaces de sostener la diferencia étnica.

4.2. Ser ñuhu, hacer artesanías y vender: procesos de socialización y construcción de identidades

Ser ñuhu en la ciudad implica reconocer los procesos globales y locales de las personas en un contexto bastante diverso y amplio. De niños, empiezan a asumir un papel social y económico al interior de la familia y de la comunidad, así como aprehender una lengua y aceptar las formas de organización social. Todos los niños inician su participación en la familia por medio de la apropiación de las actividades cotidianas, observan con

detenimiento y con atención cada una de las actividades que desarrollan los padres y al exterior de la familia y de la colonia los niños se integran a las formas de ser y de hacer en la vida urbana; hablan la lengua indígena y español, adoptan otras pautas culturales y al mismo tiempo practican la vida comunitaria.

Sin duda, la vida urbana absorbe espacios de comunicación y espacios de vida social comunitaria y tratan de implementar acciones comunes y homogéneas en espacios y personas heterogéneas. Así constituyen la identidad ñuhu en medio de la heterogeneidad y de las visiones globales, en la cual nada se unifica y todo se fragmenta, en un marco de división y posible transformación de la vida de las personas. Se construye una identidad referida “al uso de los recursos de la historia, la lengua y la cultura en el proceso de devenir y no de ser; no “quiénes somos” o “de dónde venimos” sino en qué podríamos convertirnos, cómo nos han representado y cómo atañe a ello al modo como podríamos representarnos.” (Hall, 2011, pp. 17-18). Es una identidad capaz de constituir el origen, el proceso actual y las perspectivas de vida en medio de una sociedad diversa y diferente. No sólo es una representación histórica y política sino un proceso histórico, social, político y económico vigente y constitutivo en la sociedad.

No omito, la larga tradición del análisis sobre las identidades desde los movimientos sociales en Latinoamérica, en la cual siempre se tiene el riesgo de generar una identidad indígena, étnica y colectiva que sólo responde a un esencialismo cultural y lingüístico ligado a la reivindicación del pasado y a la aceptación de una estructura hecha fuera de los intereses de los pueblos indígenas. No puede ser una identidad, que se genera a

partir de una construcción social al interior de una estructura que define el papel de los actores sociales y orienta sus representaciones y acciones (Hernández, 2012). No es una identidad pura y tampoco esencialista, sino una identidad constitutiva a partir de un proceso histórico y social anclado en bases históricas y en perspectivas a largo plazo y con capacidad para reconocer la vida social actual de sus actores en escena.

Desde mi perspectiva la identidad como proceso de configuración cultural y lingüística permite reconocer las raíces profundas de los pueblos indígenas y al mismo tiempo ubica el escenario social asimétrico vigente en la vida de las comunidades. No se puede ocultar las formas excluyentes y discriminatorias respecto a las formas de vida de las comunidades y al mismo tiempo la exaltación del mestizaje como un nuevo modo de comprender a la co-existencia de pueblos indígenas y no indígenas. El ejercicio de dominación hacia las minorías o los pueblos con una larga trayectoria en América Latina es vigente y útil para una sociedad que diluye las múltiples relaciones sociales y económicas.

En ese sentido es fundamental saber que las identidades son históricas, colectivas y constitutivas y no sólo étnicas y culturales. Pues los migrantes indígenas reconocen, visualizan e identifican los sedimentos sociales, lingüísticos de las comunidades de origen y de las comunidades morales (Martínez Casas, 2007) la capacidad de reconocer ambas comunidades y sus puntos de interacción abren la posibilidad de configurar nuevas maneras de reconocer la heterogeneidad y la diferencia en escenarios con amplia desigualdad. Lo que reconocen es el papel preponderante de las bases históricas

y sociales de la comunidad como la influencia de elementos globales puestos en la vida urbana, en la cual se insertan y se apropian de dichos aspectos con la finalidad de responder a un modo de vida ajeno y que al mismo tiempo tienen la posibilidad de retomar o referenciar su vida comunitaria como propia. Es sin duda, una configuración cultural y lingüística con lenguas y prácticas culturas opuestas o con significados diferentes.

La dinámica social, económica, lingüística y cultural de los niños indígenas migrantes sostienen una interacción social constante por medio de sus actividades cotidianas en la familia y en la relación con los vecinos, paisanos, y con los compradores de artesanías en la calle y con sus compañeros en la escuela. Por la mañana los niños ayudan a elaborar, a acomodar y a vender artesanías, pues ellos se ocupan, en su mayoría, a la venta en las inmediaciones de la alcaldía Coyoacán y al mismo tiempo necesitan apurarse a ocupar su tiempo en la tarde para ir a la escuela en el turno vespertino. La participación de los niños es indispensable en el proceso de vida de la familia y de la red de paisanos, ahí aprehenden la lengua y las prácticas de vinculación ciudad-comunidad, y así es como generan una relación constante con el lugar en donde viven y el lugar de origen, similar a un proceso pendular (Martínez Buenabad, 2008).

Figura 21

Indígena y su hija en la venta de artesanías en Coyoacán.



Fuente: Peña, 2023.

La interacción ciudad-comunidad y familia-comunidad propician procesos de socialización, en la cual los abuelos y los padres se convierten en los ejes de enseñanza y aprendizaje en la elaboración de las artesanías y en la apropiación de la lengua indígena. La observación y el escucha activa es un mecanismo social y efectivo en los procesos de socialización del conocimiento de generación en generación, pues en el Cuadrante de San Francisco ya son cuatro generaciones y aún conservan sus prácticas lingüísticas, sociales y económicas de origen, ahora, sólo modifican o adoptan nuevos diseños con la intención de dar respuestas al mercado global, es una práctica local frente a un mercado global. Para ello, en el Cuadrante de San Francisco todos los días los niños se integran a ayudar a sus padres a elaborar, acomodar y a vender las artesanías.

> De mis papás, pues como igual desde chiquitos todos mis hermanos veníamos a vender cuando estaba mi papá aquí eh pues veníamos todos como en familia se podría decir. Y aunque nada más es un puesto, pues estábamos aquí todos y mi papá nos enseñaba, pues mi papá es el que nos enseña a vender, él nos decía cómo hablarle a la gente, cómo atenderla y así. Entonces de ahí fui aprendiendo ya después este poco a poco me dejaban un ratito sola y así empecé a aprender a vender. Y en la elaboración mis papás, ambos, mi papá me enseñaba a hacer aretes o anillos, y mi mamá me enseñaba a hacer collares, cada uno nos enseña algo. Y pues así he aprendido a hacer la elaboración. No sé así al cien por ciento porque igual como que no me gusta hacer tanta chaquira, creo que me gusta más vender que hacer chaquira, pero sí una de mis hermanas a ella si le gusta hacer demasiada chaquira y no le gusta vender. (De la Pila, N., comunicación personal, 20 de septiembre de 2024).

Todos saben que los papás diseñan, adoptan y modifican la materia prima y los nuevos modelos a vender, siguen la moda global y tratan de conservar los trabajos de origen; esto se puede notar en la mezcla de representaciones étnicas de otros pueblos indígenas, por ejemplo, en la elaboración de cuadros con una base en papel amate, la integración del bordado de los Tenangos y el uso de la chaquira en las pulseras y los collares. La mezcla de técnicas, materiales y de diseños son estrategias de los distintos pueblos indígenas, su intención es crear artesanías nuevas, para satisfacer la necesidad del mercado. Por lo tanto, la mezcla y la innovación son dos aspectos centrales en la elaboración y venta de artesanías. Como lo manifiesta Nereyda, una ñuhu que pertenece

a la tercera generación de migrantes en la ciudad, pues ella nació en la ciudad y sus padres son miembros de la segunda generación de migrantes. Recuerda sus primeros pasos en la elaboración de artesanías con sus padres:

> Ahh en ese entonces vendíamos pulseras de hilo, me acuerdo que eran pulseras de varios hilitos, eran monederos, eran broches para el cabello, también me acuerdo que había pulseras, pero no como las que tengo ahí, eran de otro tipo de pulseras, eran unas anchotas que estaban de moda en ese tiempo, también vendía los que son para lentes los portalentes, ehh vendía me acuerdo también lápices de madera de los grandotes, vendía esos, y vendía llaveros de chaquira, de eso si me acuerdo. (De la Pila, N., comunicación personal, 20 de septiembre de 2024).

La dinámica económica moldea los diseños y modelos de sus productos siempre con la intención de situarse en el ámbito global de las artesanías. Lo importante es visualizar cómo existen estrategias propias que permiten transitar continuamente configurando nuevas relaciones culturales con el objetivo de resituar la cultura en un ámbito urbano. Hasta ese momento, la combinación entre nuevos materiales y diseños se notaba, esto significa que la influencia de medios externos aún no avanzaba cómo ahora, pues al parecer las modificaciones hechas a lo nuevo tiende a eliminar la madera y el papel amate, como los mismos artesanos ñuhu de San Pablito, lo manifiestan, que ya casi nadie vende papel amate, porque ya no se vende y que ya pasó de moda, aunque existen algunas excepciones, pero son mínimas.

Figura 22

Vendedora ñuhu en Coyoacán.



Fuente: Peña, 2024.

Como nos podemos dar cuenta la integración de lo nuevo y de las estrategias de ventas la generan los papás, y los niños y adolescentes la adoptan. Tal y como lo plantea Nereyda:

> Mi papá ehh cuando estaba aquí, mi papá era el que diseñaba cosas nuevas, muchas de las cosas que nosotros vendemos hoy, es diseñado por mi papá. Y mi mamá es quien lo elabora. Por ejemplo, mi papá hacía como un molde y mi mamá empezaba a recrear ese molde, como que le copiaba al molde, y ella era la que lo hacía. Y pues nosotros como los hijos nos encargábamos de venderlo. Siempre ha sido así de que mi papá crea, mi mamá es la que replica el molde de mi papá,

y nosotros lo vendemos. (De la Pila, N., comunicación personal, 20 de septiembre de 2024).

Los papás trabajan el diseño y la elaboración, y los niños venden, esa es la regla social vigente entre los ñuhu de San Pablito. Quizás por eso los adolescentes ahora prefieren vender, eso es lo que les gusta y es lo que lograron aprehender de sus padres. Vender implica no sólo saber ofrecer una artesanía al comprador sino a mantener una identificación con el diseño, la materia prima y el origen del producto, pues continuamente los compradores interrogan el origen de los vendedores con preguntas como ¿de dónde vienen?, ¿de dónde son?, ¿de dónde traen el material?, ¿quién elabora las artesanías? Implícitamente suponen un origen indígena, en la cual inicia la esencialización del trabajo y del diseño, por lo tanto, minimizan su proceso de elaboración y el costo de cada artículo a través de preguntas como ¿cuánto cuesta, es muy caro?, ¿por qué cuesta tanto? etc., pues ahí es donde la configuración de las identidades se torna étnicas y culturales mirando la folklorización de los procesos sociales de los sujetos comunitarios y colectivos.

4.3. Vamos al pueblo como de vacaciones: anclajes de la memoria

La memoria, no es el pasado y tampoco es un repositorio de hechos aislado en la vida de las personas, la memoria es un referente social y constitutiva de los sujetos y de las colectividades. Es “una reconstrucción de presente realizada y actualizada a través del lenguaje y las prácticas sociales.” (Vázquez, 2001, p. 29). Sin duda, la memoria contiene sedimentos del pasado y al mismo tiempo se recapitula en el presente reactivando los

anclajes profundos del recuerdo. Estos hilos sostienen las prácticas colectivas de un grupo social a grado de mantener la vinculación entre personas con respecto a acciones, a lugares, a actividades comunes y a formas de vivir en determinados espacios. A través de la memoria se tejen, se reestructuran y mantienen vigentes las formas de vida, la lengua y la cultura. La memoria es lo que puede ser, es una posibilidad, una puerta abierta hacia la reproducción de alguna práctica social comunitaria. Es por medio de la memoria como puede existir una interacción con la lengua, la cultura y las expresiones simbólicas significativas de una comunidad.

Ahora, niños y jóvenes que nacieron en la Ciudad de México, como lo mencioné en apartados anteriores, lograron construir cimientos lingüísticos y culturales asociados al pueblo y sobre todo a configurar significados propios de la cultura ñuhu, así que aprehendieron su lengua y sus significados colectivos y comunitarios. Identificaron una lengua particular, a sus familiares, a sus vecinos del pueblo y las actividades representativas del lugar de origen de sus padres. Además, viven en un espacio común, en donde se reúnen la mayoría de los artesanos de San Pablito. Con base en ello, construyen lazos fuertes entre estar en la ciudad y pertenecer al pueblo, esta articulación les permite conocer los rasgos relevantes de su pueblo, en la cual desempeñan un papel activo. Su vinculación es activa, constitutiva e intersubjetiva, por eso, la “memoria es fundamentalmente construcción y reconstrucción intersubjetiva, no simple almacenamiento.” (Vázquez, 2001, p. 67). En ese sentido, los niños y jóvenes se convierten en actores relevantes en la continuidad de la comunidad ñuhu.

La memoria es constitutiva y construye realidades en la vida social y colectiva de diversos actores; actúa en la reivindicación y en la continuidad de prácticas sociales vigentes en las acciones colectivas y comunitarias. Por ejemplo, en la vida de los niños y jóvenes ñuhu urbanos radica una lengua y una cultura comunitaria a través del recuerdo, del recordar y de reafirmar las acciones que se desarrollan en la actualidad y que tienen un lazo con las vinculaciones que se crearon desde hace ya varios años. El recuerdo se convierte en el detonante para dar cuenta de cómo desde muy pequeños fueron al pueblo, conocieron los espacios representativos y al mismo tiempo formaron parte de las actividades significativas de la familia y del pueblo en su conjunto.

En la narrativa de jóvenes ñuhu residentes en la Ciudad de México dan a conocer cómo sus papás les inculcaron un interés particular sobre el pueblo a través de historias y de la visita a los familiares de dicho lugar. En una entrevista, Luis, un joven ñuhu en la ciudad comenta:

> todos mis hermanos y yo, pues nacimos aquí, pero mi papá siempre nos llevaba al pueblo, para que conocer a mis tíos y otros familiares, porque mi abuela ella viene seguido aquí, viene a vender, y por eso ya no es por ella, y de parte de mi mamá, sólo mis tíos, pero la idea de mi papá es conocer el pueblo y que ahí tenemos una casa. Por eso vamos seguido al pueblo, a la fiesta o a veces cualquier día, a mi si me gusta ir, me distraigo y me la paso bien. Eso de hablar el ñuhu, la lengua lo aprendimos aquí, todos mis hermanos lo hablamos, así nos comunicamos en la casa, y también mi papá nos decía que teníamos que ir y

> participar en el pueblo con la autoridad, para que nos tomaran en cuenta, y por eso íbamos con él, ahora vamos seguido con mi mamá, en la pandemia allá estuvimos. (De la Pila, L., comunicación personal, 18 de marzo de 2023).

Los padres siempre buscan el vínculo ciudad-comunidad con la intención de inculcar a sus hijos la importancia de la familia, los vecinos y el pueblo, porque saben que allá, en el pueblo, existen bases sociales, culturales y lingüísticos que otorgan una identidad particular y al mismo tiempo reconoce que en la ciudad sólo están de paso y que en algún momento van a volver a su lugar de origen, como lo manifestaba un migrante ñuhu: *"aquí en la ciudad no nos quieren ni muertos*", esta frase muestra su situación de vida en un lugar ajeno a su condición, por eso buscan seguir "activos" y participativos en su pueblo, porque allá siempre los van a recibir, vivos o muertos; todos los que murieron en los últimos años en la ciudad volvieron al pueblo y allá están ahora. También a ellos los visitan cada año, en día de muertos, incluso es un día con mayor significado social y cultural.

Los jóvenes ñuhu siguen la ruta de los adultos, trabajar en la artesanía, vender en la ciudad y mantener cercanía con el pueblo de origen. Luis, sus hermanos y sus primos son hijos de migrantes originarios de San Pablito, sus padres provienen de la misma comunidad y ahora ellos se juntaron y sus parejas son de la misma comunidad de origen y otros de la misma región, excepto Luis, quién se juntó con una joven de un lugar distinto, sin embargo siempre mantiene cercanía con sus padres y el pueblo, tanto que a pesar de estudiar una licenciatura y mantener una relación fuera de su ámbito familiar

y comunitaria, no se separa de la familia y de la tradición del pueblo, pues ahora sigue a lado de su mamá y de sus hermanos y al mismo tiempo sigue en la venta de joyería, una renovación, aunque como él lo manifiesta:

> sigo en lo mismo, lo que aprendí a hacer con mis padres, que es vender, me va mejor, pues ganó más que trabajando en lo que estudié, no más lo hice porque mi papá quería que yo estudiará. Y más adelante quiero retomar lo que mi papá quería, que era ser autoridad en el pueblo, eso de presidente o algo así, pues creo que con un proyecto si lo puedo hacer, porque veo que hay mucha transa, mucha corrupción y pues sería bueno volver allá y hacer algo por el pueblo, hay mucho qué hacer, pero no sé por dónde entrarle, a ver si consigo quién me pueda ayudar, mientras voy a seguir acá, porque también mi esposa ya está embarazada, a ver si me da tiempo para hacer eso que digo. (De la Pila, L., comunicación personal, 18 de marzo de 2023).

Existe una amplia persistencia por mantener los lazos familiares y comunitarios de distinta manera, no sólo se trata de quedarse en la comunidad o de continuar fielmente la actividad familiar, sino se trata de sostener las relaciones familiares y dar continuidad las proyecciones de los padres en el espacio social de origen. Así que estar en la ciudad para ellos, es estar de paso, llegar-estar-regresar, una especie de relación momentánea con el lugar que habitan en la ciudad, mientras vuelven, el punto de partida es el punto de llegada. En ese sentido, el recuerdo tiene relación con el pasado no desde la perspectiva histórica, sino desde la pertenencia al lugar; “la memoria se ubica en el

interior del acontecimiento, favoreciendo las relaciones y el sentimiento de pertenencia de las personas.” (Vázquez, 2001, p. 55). Es una conexión intersubjetiva con el lugar de origen y con las personas que nutren las relaciones sociales y lingüísticas.

Como Luis, existen varios jóvenes hombres y mujeres que ahora se dedican a vender artesanías de chaquira y de acero inoxidable, que en apariencia los cambios de productos y de materias primas modifican las formas de mirar, de *estar* y de *ser* en las familias y en la comunidad. Sin embargo, no es así, sólo tratan de mantener su espacio y sus ventas, es una respuesta innegable al mundo global, pero detrás de todo ello, los jóvenes y sus hijos siempre se encuentran juntos en el puesto vendiendo, con la intención de enseñar a vender y a aceptar las reglas del mercado y al mismo tiempo se nota la influencia de los padres y de los abuelos a la hora de hablar del Cuadrante de San Francisco y de San Pablito, los lugares donde reside la familia y la comunidad.

Figura 23

Artesanía con chaquira y joyería de acero inoxidable en Coyoacán.



Fuente: Peña, 2023.

La interacción con los familiares y con los vecinos provenientes del lugar de origen San Pablito, mantienen la vinculación comunidad-ciudad, no son relaciones abstractas sino una cercanía explícita. Sin duda, es un proceso social que aglutina a niños, jóvenes y adultos en una sola comunidad con sus respectivas extensiones como ya se han nombrado en otras investigaciones; comunidad moral (Martínez Casas, 2007), comunidad efectiva (Chávez, 2014), es decir, es una sola comunidad, pero en movimiento y a eso le denomino una extensión comunitaria, porque es una sola comunidad con sus respectivas formas de vida, organización, lengua y cultura, pero en distintos espacios sociales. Por esa razón, no importa si nacieron en la Ciudad de México o en el pueblo, porque ambos espacios representan la comunidad, por lo tanto, los jóvenes que nacieron y viven en la ciudad reconocen su lugar de origen y su lugar de residencia.

Para estos niños, jóvenes y adultos indígenas migrantes están en un mismo espacio mientras conviven entre ellos, ya sea en el lugar de origen o de residencia, pues en ambos lugares existe su comunidad. El movimiento, ir y venir, representa una manera de estar en un solo espacio significativo para la vida social, económica, lingüística y cultural de las personas, porque para ellos, el estar con su familia en el pueblo y en la ciudad, les significa lo mismo, pues cuando viajan a San Pablito existe un encuentro con sus familiares y con la comunidad y cuando están en la ciudad comparten todos un mismo espacio, viven en un solo lugar, en donde todos sus vecinos y con quiénes comparten el lugar y la actividad económica son los mismos, familiares y vecinos de San Pablito. En

un estudio sobre migración nahua Martínez Buenabad (2008) plantea que, hay “una “oscilación” entre los dos territorios. Me atrevo a decir que los niños están atravesando por una etapa de “biterritorialidad” (p. 105). En el caso ñuhu, el ir y venir, y la apropiación de ambos espacios sociales, la comunidad y la ciudad, son espacios vitales en su proceso de vida. Así como lo narra Nereyda:

> Ahh pues es que vamos en la feria, entonces es como unas vacaciones para nosotros, preferimos ir al pueblo que a otro lugar como de vacaciones porque nos gusta allá, pero nada más como para ir unos cuantos días no para ir a vivir allá. Si nos gusta pasar tiempo allá y justamente con la familia, con mis abuelos, con mis primos. Si hay una cercanía, pero no para vivir allá, nada más para ir de vacaciones”. […] todos vamos porque es la fiesta patronal del pueblo y vamos porque nos gusta cómo se celebra. (De la Pila, N., comunicación personal, 20 de septiembre de 2024).

A pesar de que, en apariencia sólo sea ir al pueblo a vacacionar como una justificación, sin embargo, los hilos sólidos se encuentran en la relación con los actores y los lugares representativos. La familia, los vecinos, aprehender a vender, hablar el ñuhu y reproducir las prácticas sociales son anclas de la memoria colectiva de los niños, jóvenes y adultos de San Pablito y de los que ya nacieron y residen en el Cuadrante de San Francisco. “La memoria es fundamentalmente construcción y reconstrucción intersubjetiva, no simple almacenamiento.” (Vázquez, 2001, p. 67). En ese sentido, la interacción entre ñuhus en la comunidad y en la ciudad propician una relación intersubjetiva y objetiva de la vida

social, económica, cultural y lingüística capaz de configurar los procesos migratorios desde una perspectiva crítica y con un reconocimiento continuo hacia los actores sociales.

4.4. "Siempre se me ha hecho normal, nunca se me hizo raro de que yo hablara otomí": procesos de socialización lingüística y cultural ñuhu en la Ciudad de México

La socialización se entiende, en términos generales, un proceso de adquisición de la lengua y de la cultura propia. Este proceso tiende a aprehender los elementos sustanciales de una lengua y de una cultura que un grupo de personas posee y que además ha logrado su reproducción de generación en generación con sus respectivos cambios. En algunas disciplinas como la antropología, "ha sido vista como una estrategia de interacción "vertical" en la cual los adultos inculcan a los más jóvenes el sistema cultural al que pertenecen." (Martínez Casas, 2007, p. 46). También la sociología platea la socialización como un proceso de sociabilidad que se constituye a través de la socialización primaria, se refiere a la familia, y la socialización secundaria, a la escolarización (Berger y Luckmann, 2015). Ambas visiones confirman la socialización como un proceso de interacción entre varias generaciones y espacios sociales. En contextos de migración la familia se convierte en un eje de constante interacción con los que conforma el núcleo familiar y la familia extensa (familiares y vecinos) del lugar de origen.

Los niños, ahora jóvenes que nacieron en el Cuadrante de San Francisco aprehendieron desde sus primeros años de infancia su lengua y sus prácticas sociales, económicas y culturales por medio de la interacción social con los padres, los abuelos, los familiares y

los vecinos de la comunidad. Su campo de socialización es la familia y la comunidad. “No sólo la socialización primaria se da en el contexto familiar, sino que también otras estrategias de interacción social se organizan en dicho ámbito y suelen convivir más de dos generaciones de parientes en cada unidad doméstica.” (Martínez Casas, 2007, p. 53). Es una socialización continua y extensa, en la cual no manifiesta fases sino procesos y no se limita a la familia sino se extiende a la comunidad, a espacios escolares y a los puntos de venta. La lengua, la venta y las formas de “ir y venir” al pueblo son las prácticas explícitas de los niños, jóvenes y adultos ñuhu.

> Es muy raro porque, bueno no sé si raro pero mis tíos por parte de mi mamá, me hablan en español. Porque bueno yo estando allá en el pueblo con mis hermanos pues igual ya estamos acostumbrados a hablarnos en español. Entonces estando en el pueblo pues nos hablábamos en español, yo desde que me acuerdo mis tíos me hablan en español, los de allá por parte de mi mamá. Mis tíos por parte de mi papá pues me hablan en otomí. Mis abuelos igual hablan otomí, no hablan español, mi abuelo si habla, pero pues también le es más cómodo hablar en otomí. Con cualquier persona yo hablo otomí en el pueblo solamente es como con algunos familiares que ellos también ya están acostumbrados en hablarnos en español y nos hablan en español. (De la Pila, N., comunicación personal, 20 de septiembre de 2024).

Figura 24

Jóvenes conversan en ñuhu, Coyoacán.



Fuente: Peña, 2023.

El vínculo comunidad-ciudad define los espacios y los actores sociales útiles para la socialización de la lengua y de las prácticas sociales. Los niños y los jóvenes viajan al pueblo y saben en dónde y con quiénes van a emplear el ñuhu y el español. La lengua y la situación social y económica establece cierta cohesión en la comunidad y en la ciudad, pues saben que es indispensable estar juntos para evitar la discriminación y la exclusión en lo individual, pues constantemente viven malos tratos en la ciudad por su condición étnica. Por eso, tratan de vender casi juntos y los niños asisten a una sola escuela, donde los niños ñuhu pueden estar juntos y ahí emplean su lengua entre ellos con la intención de mantener su propia condición.

> cuando entré al Kínder todos mis compañeros hablaban español, entonces igual como iba en el Kínder pues tampoco hablábamos tanto, como que siempre estábamos jugando, ahí no fue mucho problema. Ya cuando entré a la primaria estuve un tiempo en la Melchor Ocampo y pues ahí eran puros paisanos, entonces ahí si hablaba otomí porque todos éramos paisanos, y pues así. […] Mi mamá es la que desde siempre nos ha hablado en otomí, para que se nos quede el otomí todavía. Y mi papá pues nos habla en español para seguir aprendiendo igual español. Ósea como de ambos lados. (De la Pila, N., comunicación personal, 20 de septiembre de 2024).

Sin duda, en apariencia la lengua indígena y el español sólo son dos lenguas útiles en la comunicación de individuos de dos culturas distintas, sin embargo no existe equilibrio y tampoco equidad en el uso y sus funciones, pues el español legitima y excluye a los niños y jóvenes en la escuela, por esa razón la creación de estrategias de sobrevivencia en la ciudad con base en la lengua es fundamental en los migrantes indígenas, pues saben que por hablar una lengua indígena van a vivir exclusión y discriminación. Por lo tanto, se aglutinan y se ven en la necesidad de aprender el español como una herramienta básica en la escuela y en sus actividades económicas. Esta tensión lingüística y cultural se normaliza cada vez que se aceptan los usos y funciones específicas de ambas lenguas. Nereyda explica cómo vive la lengua en casa y en la escuela:

> yo me acuerdo que cuando yo entré a la primaria pues me sentía rara porque no les entendía a los niños, yo me acuerdo que no entendía lo que decían. Y pues como que no me costó trabajo el integrarme con los demás, pero sí me costó a lo mejor el aprender a leer, a escribir, eso sí me costó trabajo porque yo no hablaba bien el español, había palabras que yo no entendía, aunque eran muy fáciles. Y ya conforme empezó a pasar el tiempo mi papá se esforzaba para enseñarnos el español bien, entonces fue cuando empezamos a aprender el español, y ya empezamos a relacionarnos con más personas porque ya sabía un poquito más, pero no, no me costó trabajo, solamente fue en el aspecto de aprender a leer y escribir que no sabía, me costó mucho trabajo, recuerdo que fue como en tercero de primaria cuando mi papá todavía me regañaba porque no conocía muchas palabras, pero hasta ahí. (De la Pila, N., comunicación personal, 20 de septiembre de 2024).

Sin duda, los papás siempre manifiestan un interés por enseñar a hablar a sus hijos el español, porque saben que es necesario desarrollar la lengua propia de la ciudad y es útil para vender sus artesanías, pero al mismo tiempo al interior del Cuadrante de San Francisco y en la familia se emplea el ñuhu como un medio indispensable para compartir y socializar los significados íntimos de la familia y la comunidad. Incluso, muchas veces en el puesto entre ellos se comunican en su lengua para comunicar algo privado o para negociar el costo de algún producto y no quieren que se entere el comprador. Se convierte en una lengua estratégica y útil para comprender sus significados propios.

> el otomí fue con lo que mis papás me hablaron desde pequeña, sí sé, y entiendo el otomí bien. Conforme ha pasado el tiempo he estado yendo a la escuela, he estado rodeada de más personas que hablan español que otomí, entonces no, no se me olvida, pero ahorita pues creo no lo hablo al cien por ciento, si lo entiendo al cien por ciento, pero no lo hablo al cien por ciento, hay palabras que me cuesta todavía un poco, pero ha sido por eso porque me he tenido que acoplar a la ciudad a hablar español así bien. Entonces sí eso ha influido mucho en que yo siga hablando otomí, pero pues lo aprendí por mis papás, siempre me hablaron en otomí de pequeña y se aprende, uno va aprendiendo eso (De la Pila, N., comunicación personal, 20 de septiembre de 2024).

La aprehensión de la lengua se genera desde los primeros días de la socialización con la familia, después la familia extensa, los familiares y la comunidad se suman a afinar las palabras, frases y párrafos completos de la lengua y sus múltiples significados y usos, ya que es importante lograr comprender la vida y sus distintas fases mientras se encuentra en la familia y en la comunidad, porque sólo se explica con la lengua de los padres y de los integrantes del pueblo. Y, por otro lado, como nos podemos dar cuenta en las palabras de Nereyda, entre la familia y la escuela se disputan y se normaliza el uso de la lengua y las prácticas sociales, sin embargo, se excluyen mutuamente.

> Pues en la secundaria eh recuerdo que, pues es que a mí siempre se me ha hecho normal, nunca se me hizo raro de que yo hablara otomí. Pero en la secundaria hubo intento de quererme hacer bullying por hablar otomí, recuerdo que hubo el

> intento, pero pues yo siempre demostré que no me importaba porque realmente nunca me he sentido avergonzada de decir que hablo un dialecto y que vengo, bueno que mis papás vienen de un pueblo nunca me he sentido avergonzada. Entonces como que yo mostraba la seguridad a esas personas que no me interesaba lo que me estaban diciendo pues dejó de suceder. Y ya en la prepa fue todo muy diferente creo que en la prepa nunca había hablado del tema, hasta mi último año que por un trabajo de la escuela mis compañeros se enteraron que yo hablaba un dialecto, pero nadie sabía que yo hablaba un dialecto y no porque me diera pena o no lo quisiera decir, sino porque se me hacía muy normal, yo creía que, yo creo que las personas saben que yo hablo un dialecto, entonces como que se me hacía muy normal (De la pila, N., comunicación personal, 20 de septiembre de 2024).

La “normalidad” propicia el riesgo de sufrir discriminación y exclusión en la escuela por las diferencias o por la diversidad, pues los niños y jóvenes residentes en el Cuadrante de San Francisco viven con frecuencia son discriminados por hablar una lengua indígena, por sus características físicas, por su origen y por su actividad económica. Con frecuencia los niños y jóvenes abandonan la escuela y los adultos siempre viven al margen del trato de la ciudad, pues saben o más bien normalizan el mal trato y hacen notar que así siempre ha sido el trato que han recibido. Esta relación desigual y asimétrica, en estudios hechos sobre migración indígena, lo nombran socialización intercultural (Romer, 2010). La “socialización intercultural de estas segundas generaciones y (terceras y cuartas generaciones) se define como proceso de tensiones,

conflictos y negociaciones culturales e identitarias" (Chávez, 2014, p. 106). Los resultados de estos procesos excluyentes han propiciado que los niños y jóvenes abandonen la escuela y se incorporan a la venta de artesanías y a formar su familia, la mayoría de las veces con sus mismos paisanos.

Capítulo 5. Entre la persistencia y la sustitución social, cultural y lingüística: socialización e identidad ñuhu

5.1. La persistencia de las actividades sociales comunitarias: el sentido político de los ñuhu

Los miembros de una comunidad construyen su vida cotidiana a través de la interacción y comunicación social continua con otros (Berger y Luckmann, 2015). En esta construcción, las diversas formas de interrelación y comunicación social son propias y a su vez se comparten de acuerdo con la organización de cada comunidad. Cuando un miembro llega al mundo material y simbólico, éste se encuentra con un mundo creado por sus antepasados, pero no es determinante. Cada integrante inicia su participación en la adaptación y construcción de significados sociales por medio de una posible *comodidad* o de una crítica reconstructiva.

La integración de un individuo a la vida comunitaria no se lleva a cabo por medio de una imposición de la familia y de la comunidad, sino que se realiza por medio de una continua interacción social. Adoptar las prácticas lingüísticas y culturales de la comunidad es vital porque permite reconocer la condición social, cultural y lingüística y al mismo tiempo les abre la posibilidad de saber qué lengua y qué cultura les otorga significados sobre la vida ñuhu en la comunidad y en la ciudad; en ese sentido las actividades sociales se construyen en la interacción, se van reproduciendo y transformando “tanto en el espacio como en el tiempo.” (Berger y Luckmann, 2015, p. 42).

Las actividades o prácticas sociales comunitarias son acciones continuas con capacidad de reproducción. La continuidad nos induce a considerar las definiciones hechas y nos abre opciones para su recreación. Para Berger y Luckmann: “la estructura temporal de la vida cotidiana […] me enfrenta a una facticidad con la que debo contar, es decir, con la que debo tratar de sincronizar mis propios proyectos. Descubro que el tiempo en la realidad cotidiana es continuo y limitado. Toda mi existencia en este mundo está ordenada continuamente por su tiempo, está verdaderamente envuelta en él.” (2015, p. 43). Es un recorrido histórico con acontecimientos puestos en acciones cotidianas del pasado, el presente y con una proyección hacia el futuro.

No es una historia natural o una historia con una línea cronológica dividida en fechas como referentes básicos de la vida social, cultural y lingüística de una persona o comunidad. Si no se trata de un presente dinámico con antecedentes históricos con coyunturas (Zemelman, 2012a). Es un proceso social constitutivo o constituyente de la realidad, pues evidencia el papel activo de los sujetos sociales en las diferentes expresiones lingüísticas y culturales de las personas en un ambiente comunitario. Sin duda, existen personas con una coyuntura política y social que trabajan para construir un proceso histórico social sobre su origen y vida en un escenario estratégico, en el cual pueden reconocer su condición étnica indígena a través de un reconocimiento de su lengua, su cultura y sus prácticas de vida comunitarias, pero con una “estrategia” identitaria (Romer, 2005) y con una visión tradicional de su comunidad.

Con frecuencia los jóvenes residentes de padres migrantes que nacieron en la ciudad viajan a la comunidad y conviven con los adultos y abuelos, pero con una perspectiva diferenciada, pues hacen referencia a la comunidad o el pueblo en un sentido tradicional o del pasado y hacen referencia a la ciudad como un lugar de llegada y de oportunidad, para el crecimiento económico, por lo tanto, le otorgan mayor importancia a la ciudad y le restan interés al pueblo. Como lo expresa un migrante:

> Hoy en día ya este, lo que son mis familiares, lo que son mis primos ya nada más vienen como de visita, ya no son participativos. Cuando vivía mi tío pues sí, mi tío si participaba, por ejemplo, cuando se ponía el presidente o el juez, él participaba con su voto. Hoy ya sus hijos no le dan interés a eso, ellos ya siguen en la CDMX, ya solo vienen de visita. Si está el carnaval a bailar nada más, ellos no dicen oye tío llegué vengo a visitar, vamos a platicar, vamos a hacer esto, no. Sino que llegan a su casa, de la casa a la CDMX, ellos ya no son participativos, no conviven con la comunidad, y pues a sus hijos ya no les enseñan lo que es el otomí solo les hablan puro español (Pérez, H., comunicación personal, 03 de abril de 2024).

La relación comunidad-ciudad y joven-adulto en el contexto ñuhu tiende a persistir por el hecho de mantener una relación social, cultural y lingüística con las formas de vida de sus familiares y de sus vecinos. Sin embargo, esta vinculación y tipo de reconocimiento pierde su base histórico-social cimentado en las prácticas sociales de la familia y de la comunidad, ya que la base de dichas actividades se sustenta en la inserción y la acción continua de la vida social, lingüística y cultural de los ñuhu, en la cual lo político se

instituye como proceso activo en la vida de los ñuhu. Es un sentido de lo político con base en sus conocimientos y en su práctica, con una perspectiva participativa e incluyente, sin llegar a la determinación de los conocimientos, sino reconocer los procesos de los conocimientos y sus acciones. Lo político "no constituye un conocimiento en sí mismo, sino más bien una perspectiva de conocimiento que se fundamenta en la idea de que toda la realidad social es una construcción viable." (Zemelman, 2012a, p. 36).

Es lo político en el ámbito de la realidad social; su eje es la relación sujeto-proyecto, es decir, es una perspectiva de la vida social con un valor imprescindible del sujeto que se apropia de su condición social, lingüístico y cultural capaz de generar una proyección sobre la realidad ñuhu. Es una acción con relevancia en la definición del reconocimiento sobre la condición económica, su vida familiar y comunitaria, sobre el uso y desuso de la lengua ñuhu y sobre las prácticas culturales comunitarias en el pueblo y en la ciudad. Esto significa, que los jóvenes ñuhu definen su interés y sus formas de apropiarse y de ser en la comunidad ñuhu y en la ciudad, pues en ese proceso se definen las formas de apropiación y de ser indígena ñuhu en la comunidad y en la ciudad; es una definición de la proyección del sujeto social.

Entre la aprehensión y la definición del ser del ñuhu se ubican los procesos dados y los que se pueden resignificar; en lo dado los integrantes se apropian de las actividades repetitivas en los distintos espacios sociales: los *usos y costumbres*. En la re-significación, al contrario, los miembros otorgan nuevos significados a las acciones por

medio de la adecuación a los nuevos referentes sociales. Esta combinación contiene diferentes momentos históricos y espaciales: la historicidad, la ubicación geográfica, la lengua y la cultura. La continuidad de las prácticas como un ejercicio constante de re-significación por medio de la configuración de las relaciones intersubjetivas.

En dicha interrelación con los otros, construyen comunidad. La configuración de la comunidad sólo es posible si ésta logra contener las actividades sociales a través de sus referentes culturales y lingüísticos. Así que la idea de comunidad se expresa en su capacidad de interrelacionarse con los otros y en la consideración de la lengua y de la cultura comunitaria. Todos saben que tienen una lengua y una cultura con una larga existencia y que su permanencia se debe a su re-producción por parte de sus abuelos, padres y miembros de la comunidad.

Las prácticas sociales se re-producen con base en la participación de sus integrantes. En los diferentes espacios comunitarios se encuentran formas de organización, de trabajo y de ayuda mutua que difícilmente pueden desaparecer de la comunidad; pues pueden existir desacuerdos o dificultades en su organización, incluso hasta el rompimiento de una estructura política y social como la constitución de sus autoridades. Sin embargo, las bases axiológicas y sociales con bastante arraigo no se pueden eliminar en un tiempo corto, pues son bases constituyentes en la vida social de los ñuhu. Así lo expresa una joven ñuhu: “Sí, sí todavía existen, antes había grupos y eran grupos de, así como de una comunidad, y, pero hubo problemas, se deshizo. Pero aun así el apoyo está cuando alguno tiene algún problema pues se juntan para ir a ayudar a la persona

afectada, y no nos obligan ni nada, lo hacemos porque queremos, pero si sigue la unión ahí. (De la Pila, N., comunicación personal, 20 de septiembre de 2024).

Figura 25

La niñez indígena participa en las actividades de la familia.



Fuente: Peña, 2023.

Vivir en la comunidad es comprender el sentido, la función social y la socialización del ñuhu; es participar en las acciones comunitarias, es fomentar la ayuda mutua, la reciprocidad y la complementariedad. Los integrantes de una comunidad usan como referente el mismo espacio social y el sentido de pertenencia; pues tratan de cumplir con los acuerdos y las acciones. Sin embargo, existen momentos de desacuerdo y tienden a romper con su estructura de organización política, pero mantienen a la vez las interrelaciones sociales comunitarias. Como lo manifiesta una joven migrante:

> Pues yo me siento bien porque a pesar de que estamos lejos del pueblo, bueno mis papás que ellos son los que nacieron y crecieron allá pues hay personas que son también, somos del mismo lado que nosotros y podemos tener la confianza de poder ayudarnos en algo si pasa alguna situación. No tanto como otros vecinos que son de allí, que no son del pueblo. Yo estoy a gusto porque me han ayudado mucho en donde vivimos porque luego tenemos alguna situación y nos ayudan personas del pueblo y eso se siente bien, saber que tenemos compañía aparte de nosotros mismos, o de otras personas que son externas al pueblo, saber que tenemos apoyo de otras personas del pueblo. (De la Pila, N., comunicación personal, 20 de septiembre de 2024).

Los jóvenes indígenas residentes en la ciudad tienen injerencia en la comunidad por su participación en las actividades sociales de sus padres y por su inserción en la cultura y en el uso del ñuhu. Su participación se refleja en su inserción en las acciones comunitarias en la ciudad y en el pueblo, en las fiestas y en las actividades sociales. La inserción de los jóvenes es vital en la organización y en el trabajo. Puede existir una alta intervención de los jóvenes en la comunidad, pero una baja reproducción de la lengua y cultura hñähñú. La falta de reproducción de la lengua en las diferentes acciones sociales comunitarias incide en la ausencia de transmisión de sentidos y funciones sociales de la comunidad ñuhu.

Los jóvenes indígenas, se integraron a la comunidad. A partir de ahí inició su proceso de socialización comunitaria, aprehendieron la lengua y cultura hñähñú con la familia y la

comunidad, en los primeros años su participación es intensa, logran adquirir la lengua con sus sentidos y funciones sociales. Así participaron en él, lograron afianzar una serie de significados sociales desde la lengua base. Este proceso se desarrolla en los primeros años y continúa a lo largo de su vida. Después, se integran a la escuela y ahí adquieren otra lengua y un referente cultural distinto, éste obedece a fines asociados a procesos ya dados, con intenciones de legitimación de los conocimientos previamente probados en un contexto social diferente o ajeno. Los jóvenes se integran a un proceso de legitimación a través de la escuela, en una interiorización de lo constituido o lo dado, en la *objetivación* (Berger y Luckmann, 2015).

Los jóvenes indígenas, al nacer, llegan a un mundo ya construido por otros, (sus abuelos y padres), que ellos no eligieron. A partir de ahí empezaron su proceso de socialización en su familia y en la comunidad. Su lengua base, el ñuhu, se convirtió en un referente necesario para la interacción social. El aprendizaje de su lengua base se construye en la interacción social cotidiana con padres y vecinos de la comunidad, independientemente de lo que se aprehende, es finalmente una forma de adquisición de la lengua, porque implica conocer varios elementos de la lengua. Aprehender el ñuhu es participar en él, aunque sólo sea oral. La aprehensión de la lengua es necesaria en el proceso de la persona, pero no es cualquier proceso de aprendizaje, porque implica reconocer la función social de los padres, los hermanos y de los pares, en la cual tiende a mediar la intervención de cada persona.

La participación es *ser de y parte de*, lo que implica pertenencia, porque va desde sentir su lugar de origen y que tienes algo que aportar, pasando por reconocer a la familia y a los vecinos, hasta llegar a sentir cierta propiedad por el espacio geográfico. En todo ese trance suceden varias relaciones lingüísticas y culturales. En particular, se aprehende la lengua y sus formas de representación en diversas prácticas; es esto una participación intensa, debido a que necesita satisfacer sus necesidades básicas para su intervención inmediata en la comunidad. Para eso, el individuo hace una atenta observación y escucha para activar la acción, así el aprendizaje se construye en la intervención dinámica de los niños; es un proceso "de "participación intensa en comunidades", que ocurren al realizar conjuntamente una actividad en común" (Rogoff y Paradise, 2010, p. 106).

El proceso de aprendizaje es social, por lo tanto, es colectivo, no es individual. En él intervienen momentos de atención en la observación, en el escucha y en el mismo acto, porque es una acción con varios personajes en escena, con momentos pausados y con relaciones horizontales. Por su naturaleza, es indispensable considerar su condición contextual en el ámbito social, cultural y lingüístico, debido a que, es un proceso de aprehensión del conocimiento social fundado en el contexto. En ese sentido, es necesario dar cuenta de los procesos de los jóvenes indígenas en una *continuidad* a través de la socialización primaria y secundaria (Berger y Luckmann, 2015).

5.2. Procesos de socialización étnica

Como se señaló, la participación implica *ser de* y *parte de*, y se actúa en un escenario compartido. Para Berger y Luckmann la interacción social se da en un marco intersubjetivo, en una relación con los otros. Aquellas actividades que van más allá de la interacción social establecen un monólogo, se convierten en acciones distantes a la interacción y son parte de la imposición lingüística y cultural. La interacción social logra captar la importancia de los distintos mundos y apenas si logra construir bases comunes, aunque este en ocasiones prefiere construir un solo pensamiento, porque en él rondan las pretensiones únicas de la construcción del pensamiento.

Para los autores la socialización tiene dos fases: la primaria y la secundaria, estos son procesos de co-construcción social del conocimiento. Si para algunos la comunidad es un proceso previo, privado y reducido, no necesariamente funciona del mismo modo para todos. Durante la larga historia de la humanidad han existido individuos participantes de su propio proceso de integración a la comunidad y a la escuela.

Cuando el joven nace y se integra a la sociedad es porque se dispone a una *socialidad* (Berger y Luckmann, 2015). Ahí es donde inicia el reconocimiento del otro, es la vía social para la construcción de intereses comunes. Aquí, como miembro de la comunidad empieza a ubicar lo que representa cada persona en su familia y en la comunidad, y en un determinado tiempo, distingue los significados y funciones de los integrantes del espacio social. Sin duda, todo proceso tiene un recorrido histórico, constituido por su

experiencia; no existe una persona sin historia, aunque en la percepción inmediata nos lleva a olvidar la importancia de la vida de una persona.

Los integrantes de la comunidad tienen una vida constituida a través de una o varias lenguas y a su vez culturas con sus respectivas trayectorias históricas y sociales. Es el caso de los jóvenes ñuhu la lengua y la cultura representan un espacio geográfico, político y económico, así como una larga trayectoria de vida. Esto conduce a los jóvenes a reconocer y a aprehender los significados lingüísticos, culturales y sociales de la comunidad; en una especie de *internalización* (Berger y Luckmann, 2015). En ese proceso se encuentra, por ejemplo, la ubicación de los actores sociales en la transmisión, la función y el sentido del ñuhu para los mismos miembros y la reproducción social de sus prácticas sociales comunitarias. El joven indígena es un integrante de la comunidad, el cual es portador de una lengua y una cultura milenaria.

En los primeros años de vida el niño aprehende las funciones y los papeles sociales de la comunidad, en esa etapa la familia interviene en su definición. Más tarde, la comunidad intercede, y es a través de las prácticas sociales comunitarias como se definen los momentos, y el contenido de cada una de ellas, asimismo se dan a conocer las formas de participación. El niño asume un aprendizaje activo y continuo, por medio del escucha atenta, de la observación aguda y de la acción oportuna; en la triada (ode-handi-ot'e/ escucha-observa-hace), esto desde la perspectiva hñähñú (López Callejas, 2015). En el ámbito familiar y comunitario el aprendizaje "tiene una organización interactiva y colectiva" (Martínez Pérez, 2016, p. 119).

La interacción social dinamiza las relaciones entre los diferentes actores, donde intervienen varios actores sociales en la socialización de la lengua y la cultura; desde los abuelos hasta los mismos niños en una relación de pares, de este modo se puede comprender un proceso predominantemente horizontal (Vázquez Sánchez, 2017; Martínez Pérez, 2016; Flores Nájera, 2017) , así que el proceso de enseñanza no sólo se genera a través del adulto-niño, en una participación guiada, donde el adulto guía al niño a descubrir nuevos conceptos (Rogoff, 1993). De distintos modos, vertical y horizontal, la familia y la comunidad son espacios epistémicos (Vázquez Sánchez, 2017), que se condensan en las prácticas sociales comunitarias y que se logran socializar por medio de la interacción social entre los miembros de una comunidad.

Figura 26

Participación familiar y transmisión de conocimiento ñuhu en San Pablito



Fuente: Peña, 2024.

Una comunidad no es estática, sino que es dinámica. La comunidad lo es por su condición social e histórica: los procesos sociales, culturales y lingüísticos que influyen en él en un periodo de tiempo y las articulaciones que lo constituyen definen su naturaleza. La comunidad, como una unidad social, se constituye una interacción social con los otros. Las acciones sociales son el eje central de su funcionamiento, no sólo por hacer que funcione, sino todo lo que representa en la reproducción de la lengua y la cultura en los siguientes años.

5.2.1. Más allá de la comunidad: procesos de integración de las prácticas sociales comunitarias en la escuela

Como ya se planteó, las prácticas sociales comunitarias son acciones continuas y constituye a sus integrantes que surgen no sólo de una larga trayectoria, sino también resignifican varios aspectos lingüísticos y culturales de una comunidad. Que, ante las múltiples imposiciones, falta de reconocimiento, discriminación y exclusión de que son objeto los jóvenes, buscan estrategias para responder a sus propias necesidades sociales y educativas en el marco de una educación incluyente.

Las acciones sociales comunitarias configuran los primeros procesos de socialización a través de la familia y la comunidad. Su intención es aprehender los referentes de la lengua y la cultura, que tienen su base en los diferentes niveles de articulación social para poder reproducir y socializar sus conocimientos. Los jóvenes que construyen este puente retoman los conocimientos socialmente construidos con base en la lengua y

cultura hñähñú. No sólo se pueden nombrar los conocimientos comunitarios como *previos*, porque no son simples procesos de construcción social del conocimiento.

Los conocimientos comunitarios no son solo *previos*, porque se construyen en una base de interacción social, lingüística y cultural, y no es un resquicio histórico de alguna tradición comunitaria, es decir, no es un referente estrictamente del pasado. Los procesos de construcción social del conocimiento se configuran en una perspectiva histórica con un presente y al mismo tiempo se construyen horizontes. Así que, los conocimientos comunitarios se articulan con base en un pasado-presente-futuro, sin que esto represente una línea de tiempo, al contrario, se convierte en una continuidad dialéctica.

La articulación en un escenario incluyente implica: *fortalecer, valorar y relacionar* los distintos tipos de conocimientos. En ese sentido, es necesario reconocer la experiencia de los sujetos sociales en la aplicación del conocimiento, sin excluir o violentar ningún conocimiento, donde valga la experiencia propia del sujeto (Salgado Medina y Keyser, 2018). A partir de ahí, es posible hacer visible los conocimientos indígenas producto de las acciones sociales que se esconden detrás de la exclusión y discriminación; hacer visible la participación de los sujetos comunitarios en sus diferentes facetas, donde el trabajo colaborativo, la ayuda mutua y la organización colectiva se puedan constituir en la base del conocimiento.

Se sabe que, la escuela continua con prácticas de discriminación en el ámbito escolar urbano, pues existen estudios relevantes (Rebolledo, 2007; Martínez Casas, 2007), en la cual niños y jóvenes otomíes viven actos de exclusión y tienden a desertar de los espacios escolares, porque hablan una lengua distinta y practican una cultura diferente, pero sobre todo porque pertenecen a un estrato social diferente al de la ciudad. A pesar de ello, tratan de reivindicar su condición étnica en la escuela como lo narra una joven indígena ñuhu:

> Pues en la secundaria eh recuerdo que, pues es que a mí siempre se me ha hecho normal, nunca se me hizo raro de que yo hablara otomí. Pero en la secundaria hubo intento de quererme hacer bullying por hablar otomí, recuerdo que hubo el intento, pero pues yo siempre demostré que no me importaba porque realmente nunca me he sentido avergonzada de decir que hablo un dialecto y que vengo, bueno que mis papás vienen de un pueblo nunca me he sentido avergonzada. Entonces como que yo mostraba la seguridad a esas personas que no me interesaba lo que me estaban diciendo pues dejó de suceder. Y ya en la prepa fue todo muy diferente creo que en la prepa nunca había hablado del tema, hasta mi último año que por un trabajo de la escuela mis compañeros se enteraron que yo hablaba un dialecto, pero nadie sabía que yo hablaba un dialecto y no porque me diera pena o no lo quisiera decir, sino porque se me hacía muy normal, yo creía que, yo creo que las personas saben que yo hablo un dialecto, entonces como que se me hacía muy normal. Y ya cuando se enteraron que yo hablaba un dialecto pues a todos les impresionó, pues nadie se burló de mí y yo les decía que

> me sentía orgullosa de hablarlo y también de saber que mis papás eran de un pueblo que no me avergonzaba, nunca fue un problema para mí, un problema grande no. (De la Pila, N., comunicación personal, 20 de septiembre de 2024).

Sin duda, la lengua y la cultura de los niños y jóvenes indígenas se pueden emplear en espacios públicos como la escuela, sin embargo, tiende a ser visto como una marca de estigma social y al mismo tiempo un indicador de desigualdad social, pues la escuela tiene una estructura propia y muy lejana a la condición de los jóvenes y niños indígenas. Las "desigualdades que observamos en la escuela son tan sólo expresiones microscópicas de una estructura mayor." (Rebolledo, 2007, p. 175), por ejemplo; el edificio escolar se impone como una estructura que responde a una estructura social.

La difícil articulación comunidad-escuela ha conducido a jóvenes indígenas a tomar ciertas posiciones: *fortalecer* las actividades sociales con el uso del ñuhu, por qué; fortalece su identidad, la realización de actividades de la escuela deben de estar relacionadas con el contexto donde se desarrolla el alumno; porque se desarrollan actividades dentro del aula que pueden contextualizarse. La relación busca establecer un contacto con la escuela, de ese modo piensan situar el proceso educativo. Ya que, su tradicional integración, trata de ir a los espacios comunitarios para usar la diversidad natural y cultural en sus actividades escolares a través de la recuperación de los cuentos, las historias de vida de su familia y las leyendas.

En este proceso la escuela no invierte su relación, para generar una articulación comunidad-escuela, con la pretensión de valorar la base social, lingüística y cultural de la comunidad, éste es un reclamo continuo de la sociedad. Es común escuchar durante las actividades cotidianas en la comunidad y en los puntos de venta de los jóvenes indígenas dichos como: ¿la escuela no te enseña a contar?, y otra es; ¿por qué no saludas, no te enseñan en la escuela? Para la comunidad los acontecimientos comunitarios se pueden reflejar en la escuela, esto en apariencia sin sentido porque es cotidiano, incluso difícil de articular, reflejan la falta de conocimientos socialmente útiles.

5.2.2. "Sabes hablar, sabes escribir, sabes leer en tu lengua": estrategias de socialización institucional

Como proceso de la socialización Berger y Luckmann (2015) plantean la internalización de los actores sociales en la apropiación de las normas y reglas de la sociedad. Los jóvenes indígenas viven la internalización en la sociedad a través de su lucha constante para la inclusión en los diferentes espacios educativos y administrativos, pues no sólo es suficiente con demostrar su nacionalidad sino además tiene que demostrar su condición étnica como un elemento esencial, para poder participar en la vida social y educativa de su país. El doble proceso de integración e inclusión tiende a enfrentar la difícil tarea de hacer énfasis en el conocimiento sobre su lengua y sobre su cultura con la intención de encontrar un espacio en los programas de acción afirmativa.

Una joven ñuhu manifiesta que para poder acceder a una beca o a un trabajo necesita demostrar que sabe hablar, escribir y leer en su lengua, para saber si puede ayudar a realizar alguna actividad referente a la traducción y a la búsqueda de información sobre

su propia lengua y cultura. Varios jóvenes ñuhu expresan: “no pude seguir estudiando porque no me alcanza el dinero y cuando voy a pedir las becas que hay para los indígenas tampoco me lo dan, entonces ya mejor no pido nada y trabajo, porque me tengo que mantener” (De la Pila, N., comunicación personal, 20 de septiembre de 2024). Los programas de acción afirmativa como becas y apoyos para estudiantes indígenas también tienen una orientación hacia la autoidentificación étnica, que es una estrategia de integración étnica a través de un auto-nombramiento de ser indígena sin hablar la lengua y la cultura, y peor aún sin vivir en una comunidad indígena.

Esta situación no sólo sucede en los programas de acción afirmativa, pues también se pueden encontrar en los empleos para indígenas en las instituciones públicas de gobierno, donde uno esperaría cierta coherencia entre los planteamientos públicos de la institución con respecto a las acciones concretas. Un egresado indígena de una universidad narró lo siguiente: “tengo casi diez años de salir de la universidad y no he encontrado trabajo de lo que estudié, bueno no me he titulado, pero pues vine acá en mi región a pedir trabajo en la CDI (Comisión Nacional de los Pueblos indígenas, ahora Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas), y me entrevistaron y me dijeron, hubieras venido antes, teníamos un lugar, ahora luego te hablamos, y nada ya lleva como tres años, veo que ahí no es de indígenas, puros *mbohos* (esta expresión se refiere a personas no indígenas) trabajan ahí” (Pérez, H., comunicación personal, 02 de abril de 2024).

Cada narrativa da cuenta de cómo existe una continua “integración o inclusión” a las instituciones como una manera de socializar la forma o la estrategia a emplear para ser indígena institucionalizado o mejor dicho cómo se vive un proceso de socialización étnica, en la cual es indispensable manifestar o dar a conocer el origen, la lengua y la cultura sólo para dar a conocer tu condición social, cultural y lingüístico, para que al mismo tiempo seas rechazado, incluso para saber cuáles son los mecanismos institucionales para ser excluido. En la misma delegación de Coyoacán existen formas de hacer notar la condición étnica de los migrantes, pues existe un programa denominado grupos vulnerables, que visibiliza a los integrantes de una comunidad indígena.

Los migrantes indígenas de dicha alcaldía saben que la visibilización de su comunidad, no es para atender sus necesidades, sino para mantener al margen cada grupo con el objetivo de cobrar derecho de piso, señalar sus acciones y al mismo tiempo para excluirlos. Una joven indígena vendedora comenta que, “si las ubican, pero sólo para cobrarnos, pues siempre nos suben la tarifa y nos quitan la mercancía, ya no nos queda nada, porque ahora ya quieren más dinero. Nada es para ayudar, todo quieren para ellos, ya sólo trabajamos para ellos, ya no conviene, a veces ya mejor ni quiero venir; cuando quieren te dicen; mañana no vendes y ya” (De la Pila, V., comunicación personal, 24 de agosto de 2023). Otro joven indígena cuenta que, “ya no dejan vender, sólo les dan preferencia a los restauranteros o a otros negocios y a nosotros siempre nos corren o cobran más, ya vez yo vendía allá por el jarocho, pero ya me moví porque esos […], no son muy cabrones” (De la Pila, L., comunicación personal, 18 de marzo de 2023). Sin

duda, la internalización de las normas y reglas de las instituciones obedecen a las estructuras que limitan y excluyen a la población indígena.

Incluso, las instituciones públicas encargadas de institucionalizar a los indígenas en la ciudad ofrecen su integración a trabajar en proyectos oficiales, en la cual desarrollan acciones orientadas a tratar las necesidades de los indígenas, tal es el caso, de la Secretaría de los Pueblos Indígenas, del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas, quienes desarrollaron un programa de traductores e intérpretes en lenguas indígenas, en la cual integraron a varios indígenas con habilidades en el habla, escritura y lectura, para poder traducir en juzgados, hospitales y en otros espacios públicos. Ahí asistían con la intención de tener un espacio laboral. Sin embargo, les ofrecían malos salarios y sin derechos laborales, y eso propiciaba un acto de discriminación más que una acción de reconocimiento.

Un joven indígena narra cómo su papá vivió el proceso de inclusión-exclusión en varios intentos por hacer valer su condición étnica en el contexto de la ciudad:

> Mi papá, ya vez, siempre andaba en las organizaciones y buscando apoyo para nuestra gente, conocía a los de la delegación, a los de los programas en el gobierno de la Ciudad de México, y que esto y que allá, y siempre lo llamaban para cualquier cosa, pues porque también era nuestro representante ahí en el Cuadrante de San Francisco, y conocía mucho, entonces le dijeron que podía ser traductor-interprete y se fue a los cursos y luego fue a los juzgados y participaba

> mucho, pero nunca le salía nada, porque no le pagaban o si le daban algo, era poco, siempre sólo fue como a perder y tampoco le daban su lugar, decía que no había buen trato, pero él se conformaba con que supuestamente lo tomaban en cuenta y pues no, sólo los trataban mal, y así termino, en el pueblo, y aquí todo se quedó, nada de reconocer a nuestra familia o los del pueblo, seguimos igual, pura persecución, ya vez, hasta en donde vivimos, esa gente de ahí nos ofendía, por eso yo no creo en ellos, yo como te dije, estudié, pero no me gusta eso de las políticas o políticos, eso no, mejor trabajo y me defiendo. (De la Pila, L., comunicación personal, 18 de marzo de 2023).

Varios adultos y jóvenes indígenas vivieron estos procesos de identificación étnica hacia las instituciones como un proceso de socialización étnica, puesto frente a las instituciones, es una manera de "integración étnica", para confirmar el papel de las instituciones frente a la condición social, cultural y lingüística de los pueblos indígenas. Este proceso se convierte en un mecanismo de negociación étnica entre los migrantes indígenas en la ciudad y las instituciones. A través de este medio se generan las diferentes relaciones sociales, lingüísticas y culturales en un escenario asimétrico, pues se da por hecho que los migrantes indígenas son ajenos a la ciudad y que los "no indígenas" son ciudadanos en la ciudad y en cualquier parte del país por el hecho de hablar el español y practicar una cultura homogénea.

El joven indígena se convierte, entonces, en un *mediador*, en el proceso de integración social, cultural y lingüístico. A través de su participación puede aportar sus conocimientos

y sus prácticas cotidianas de la lengua ñuhu, y especialmente, cómo se vive en cada uno de ellos en su espacio social. Entonces, el papel del joven es poner a disposición sus conocimientos lingüísticos y culturales en las diferentes acciones sociales y educativas. El joven indígena retoma sus conocimientos lingüísticos y culturales de base. Su participación tiene un sentido político por medio de la valoración de su lengua que tiene un uso en algunas tareas educativas. La *mediación* le permite hacer un esfuerzo por articular los conocimientos comunitarios y los sociales.

El reto se convierte, entonces, en ubicar los diferentes contextos nacionales y globales para configurar una educación con capacidad de reconocer las profundas diferencias en el diseño de nuevas formas de actuar. A través de su reconocimiento se pueden comprender las diferentes acciones sociales de los distintos grupos humanos en diversos espacios sociales, y en especial cómo se construyen sus necesidades de vida. La intención no es, construir proyectos sociales y educativos diversos o alternos, sino articulados, "como un horizonte de sentido que reconozca y encauce desde lo educativo, los procesos sociales y culturales que fortalecen vínculos comunitarios" (Torres Carrillo, 1997, p. 14).

5.3. Identidad ñuhu: estrategias y la esperanza de la inclusión

La identidad étnica se ha tratado desde la perspectiva indígena. Sin embargo, cualquier identidad se refiere a procesos de articulación social, cultural y lingüística, no sólo para pueblos indígenas, sino para cualquier grupo social. En el contexto de la migración indígena, los constantes movimientos humanos hacen que la identidad se convierta en

un eje de análisis social continuo en espacios y con grupos distintos. Los procesos de migración indígena en las ciudades, sea individual o grupal, se presentan como fenómenos emergentes.

En la Ciudad de México existen generalizaciones respecto a los procesos de migración de los distintos pueblos indígenas, en que hay condiciones similares en el trato, en los motivos de estancia, en los procesos de inserción, en los intentos por incorporarse a las instituciones; parecen siempre estar en la misma situación. De ahí que cada vez que se habla de los indígenas en la ciudad, se expresan con cierta generalidad y con mucho supuesto conocimiento sobre la larga historia migratoria indígena en México.

Pero la identidad indígena en el contexto de la migración indígena no se agota en la descripción de sus rasgos ni en sus manifestaciones particulares de su cultura y de su lengua. La configuración de la identidad indígena va desde la experiencia de vida de las personas, las expectativas sociales y los procesos de articulación política y económica. De tal modo que, la construcción de la identidad étnica implica un cambio en la construcción epistémica de la realidad, “no solamente hay una aprehensión de la realidad, sino, también, una aprehensión de sí mismo por parte del sujeto.” (Zemelman, 2012a, p. 45).

La construcción de la identidad indígena, el cambio de perspectiva epistémica establece una ruta propia del sujeto. En dicha construcción ubica la desigualdad y la discriminación estructural como un elemento básico de la exclusión social y al mismo tiempo identifica

la “cadena de exclusiones” (Castellanos, 2005, p. 166) que se manifiesta en diferentes espacios sociales e institucionales de nuestro país. Con ello, hacen referencia a la profunda estigmatización hacia los pueblos indígenas, en relación con las acciones sociales y estatales en el contexto nacional.

La idea de la aprehensión epistémica y de la realidad pone en cuestión las interrelaciones sociales, lingüísticas y culturales de la población migrante frente a la sociedad, y las maneras en qué configuran sus propias condiciones de vida en el contexto de la comunidad, la ciudad y el barrio y colonia, así como su inserción en los programas institucionales. De manera tal, que los recursos étnicos dan forma a su presencia en los espacios públicos y al mismo tiempo se materializan en relaciones de desigualdad social entre los integrantes del pueblo indígena y aquellos que administran su condición étnica.

El concepto de identidad se puede mirar y entender como una constante en la relación entre el pueblo indígena y el estado, pues a través de este medio buscan la vinculación, la atención y la visualización de su condición social. Muchas veces, esta situación se expresa en las representaciones de su pueblo a través de su vestimenta y de sus actividades económicas, en la espera continua e incierta de un diálogo y atención del estado. Se adopta una identidad estratégica (Romer, 2005), en la cual ponen a disposición el valor de su historia, su representación, su vestimenta y sus múltiples relaciones sociales. Para estos migrantes su condición manifiesta una ventaja real, para dar a conocer su forma de vida.

Figura 27

Se representa la relación entre el pueblo indígena y el Estado.



Fuente: Peña, 2024.

Ahora, la identidad indígena se involucra en la negociación directa con los programas sociales. En dicha negociación las representaciones físicas, indumentaria y lengua son insumos directos en constante desarrollo con la intención de obtener el “apoyo”. Con ello se mantiene a varios pueblos indígenas en la sala de la integración social, a la vez que se permite pensar la identidad, en especial la identidad étnica como una estrategia. Un camino, casi siempre dramático, para acceder a un reconocimiento mínimo del otro, el del Estado. Esta situación, tiene un sentido profundo en la vida de los pueblos indígenas, al ser un elemento de marcador diferencia en el ámbito social y económico. Las concepciones sobre marginación y pobreza adquieren consecuencias radicales en la forma de tratar la vida de las comunidades y al mismo tiempo proyecta a futuro una tendencia a naturalizar el fenómeno.

Desde luego la marcación de la diferencia vinculadas a la confirmación de la continua exclusión y a la negociación étnica tienen un alto impacto en el rumbo de los pueblos indígenas. Mostrar la condición étnica a través de la vestimenta y de la gastronomía para seguir siendo indígena a cambio de un apoyo, los induce a la confirmación histórica de la negación de su propia historia. Un joven indígena ilustra este proceso; “aquí nos dan oportunidad de vender, pero tenemos que ponernos cuando ellos dicen y casi siempre tenemos que vestirnos como indígenas y sentarnos en las banquetas, eso hay que hacer, o sea tenemos que ser indígenas por el turismo, pues a ellos les conviene, pero te digo, sólo así.” (De la Pila, L., comunicación personal, 18 de marzo de 2023).

Mostrar ser indígena o, mejor dicho, aprender ser indígena para tener la oportunidad de sobrevivir, sugiere que la identidad étnica es una trampa, en el sentido de que es una manera de anular la apropiación de la realidad y de los procesos epistémicos. Incluso es la cancelación del reconocimiento a su condición social, lingüística y cultural y a la proyección de la historia. En ambos casos, parece ser un tiempo de eliminación o sacrificio de su participación en su propio pueblo o cuando menos la muerte de una praxis epistémica puesta en la lengua y en la cultura.

En la comunidad de San Pablito en Pahuatlán se visualizan imágenes puestas en todo el pueblo, donde muestran su identidad étnica a través de su trabajo en el papel amate y con ello dan a conocer la visión del mundo en su relación con la vida y la naturaleza, y ahora exponen su conocimiento sobre el manejo de la chaquira. Ahí, se notan las

expresiones sociales, culturales y lingüísticas de todo un pueblo. En la cual, se trata de evidenciar el potencial epistémico y la apropiación de una realidad social, pero al mismo tiempo se expone una negociación constante con el Estado. Este último representa la normalización de la negación e invisibilización de la vida del pueblo ñuhu.

Figura 28

Se representa la identidad étnica ñuhu en San Pablito, Pahuatlán, Puebla.



Fuente: Peña, 2024.

A manera de conclusión: cierre-apertura

Los procesos de resignificación: estrategias de negociación identitaria

Al analizar los conceptos de identidad, memoria y socialización llego a la conclusión que son tres procesos inherentes en la migración ñuhu. La identidad remite a la raíz de origen, un sentido de pertenencia que incita a reflexionar quién soy y de dónde soy, no como serie de datos sino cómo se constituye uno entre los demás. La identidad no es estática, es dinámica, cambia y se adapta a las necesidades y estrategias, se reconfigura a partir de la relación con el otro en diferentes espacios. En el centro histórico de Coyoacán, existe una diversidad de personas y grupos étnicos cada uno construye y reconstruye su propia identidad con su artesanía, lengua, indumentaria, conocimiento tradicional, participación y organización, por tanto, no existe una identidad sino diferentes identidad-es. La identidad es una construcción social en un tiempo y espacio específico, donde se presenta una dialéctica entre permanencia y cambio, un proceso abierto, que nunca es definitivo, ni acabado. No hay una pérdida de identidad, sino una reconfiguración adaptativa.

Los ñuhu de San Pablito recurren a la estrategia identitaria que es un medio para alcanzar un fin (Giménez, 2002) económico, social, lingüístico, educativo y político. La estrategia indica que los ñuhu disponen de cierto margen ante el otro, y en función de la situación usan de manera estratégica sus recursos identitarios, negocian entre su condición de origen y la condición de la ciudad. La intensa relación entre la comunidad y la ciudad genera un proceso dificil para los ñuhu, ya que implica reconocer su situación

migratoria. Esto es la resignificación: un proceso complejo, tenso y conflictivo que presentan los ñuhu en el contexto urbano y en su comunidad de origen donde se mantienen fuertes vínculos simbólicos (Martínez, 2007). La resignificación consiste en que los ñuhu "más que integrarse, o aculturarse en la cultura urbana, aprenden estrategias de negociación significativa que les permiten mantener su cosmovisión e identidad indígena en la ciudad. Dichas estrategias implican nuevas competencias interactivas que se ponen en marcha dependiendo de los contextos" (Martínez, 2007, p. 191). La resignificación implica la adquisición de nuevas estrategias de sobrevivencia social, lo que permite amplíar las significaciones de la cultura indígena en la ciudad, y a su vez se mantienen las relaciones sociales, lingüísticas y culturales con la comunidad de origen. La palabra "significación" dice algo de la comunidad de origen, sin embargo, cuando se agrega el prefijo "re-" remite a una mayor intensidad, presencia, fuerza que se manifiesta en expresiones culturales, lingüísticas e identitarias. Cuando se está en la ciudad se refuerzan dichas expresiones, no desaparece el sentido y el significado. En ese sentido, la "re-significación" es una manera estratégica para la coexistencia de patrones culturales; da cuenta de la oscilación cultural entre valores y patrones de la comunidad de origen y del lugar de llegada, en los diferentes espacios interactivos en los cuales aprenden a ser y estar. Los ñuhu resignifican las prácticas sociales en Coyoacán a partir del patrón cultural de su comunidad y negocian los significados en cada lugar según las necesidades y circunstancias.

Las negociaciones que se presentan subyacentemente se convierten en estrategias étnicas, por ejemplo: el proceso migratorio genera negociaciones, en la cotidianidad los

ñuhu tienen una necesidad económica, su voluntad de construcción les permite la capacidad de decidir emigrar a la ciudad con un proyecto que articula elementos económicos, sociales, culturales e históricos. Los ñuhu resuelven su necesidad al adquirir, conservar y heredar un espacio para elaborar y vender artesanías con papel amate y chaquira en Coyoacán. “Ello significa concebir a lo político como la articulación dinámica entre sujetos, prácticas sociales y proyectos” (Zemelmán, 2013, pp. 82-83). Al igual, el desarrollo de la artesanía y toda su transición implica negociaciones étnicas, desde quiénes compran la materia prima, quiénes enseñan, quiénes la hacen, quiénes la venden, qué días les permiten vender, cuánto dinero tiene que pagar por vender, y cómo no perder el puesto o el espacio que se hereda. Y también, el uso de la lengua indígena según el contexto, con sus familiares y paisanos negocian y establecen acuerdos en ñuhu, y cuando venden su artesanía usan el español con el cliente como una estrategia étnica para no ser discriminados por la otredad. Así que las negociaciones se comparten, se piensan y se actúan en colectivo, lo que significa una estrategia étnica de identificación.

La configuración y reconfiguración de la identidad ñuhu en la ciudad tiene relación estrecha con la comunidad de origen a través de la memoria. Con la memoria se vincula el pasado en el presente y se genera una proyección hacia el futuro. La memoria posee y articula el registro de prácticas sociales entre el lugar de origen y el lugar de llegada. Los ñuhu en la ciudad usan y reactivan la memoria para recordar y valorar a sus familiares y sus actividades del lugar de origen.

En el centro histórico de Coyoacán, la familia ñuhu negocia a través de la memoria comunitaria la integración y el uso de su lengua y cultura, la organización y el desarrollo de actividades económicas como hacer y vender artesanías con chaquira. También negocian su regreso al lugar de origen, quiénes van a San Pablito y quiénes se quedan a vender la artesanía en Coyoacán, visitan el pueblo en festividades: la fiesta patronal, el carnaval, el día de muertos y la navidad como un acto de recordar a su familia y su vínculo con la comunidad. Estas fiestas permiten reunirse con familiares y con la comunidad, lo que remite a una identidad, a un sentido de pertenencia significativa.

En términos metodológicos la memoria se ejerce a través del acto, donde se recrea la vida social por medio de narrativas orales situadas en un contexto social, histórico y político de los jóvenes ñuhu. Las narrativas se sustentan en colectivo, cuentan sus actividades de la ciudad en grupo, familia o comunidad. Por eso, siempre recuerdan el proceso migratorio y su forma de vida en la ciudad con base en la vida social y comunitaria, a partir de sus raíces u origen se constituye la memoria colectiva. Con las narraciones se intenta dar apertura a otras maneras de comprender la memoria, la identidad y la socialización en espacios de migración indígena.

La socialización en la familia y en el puesto de venta es relevante en el contexto de migración indígena y en la reconfiguración de la identidad. Mediante la socialización, los ñuhu adquieren experiencias significativas para definir su identidad en Coyoacán. La socialización es un proceso de interiorización de conocimientos, normas, valores y pautas culturales en un tiempo y espacio. Berger y Luckmann (2015) dividen la

socialización en primaria y secundaria, sin embargo, los ñuhu ejercen una socialización continua entre familia-puesto de venta que es el lugar de trabajo, niños, jóvenes y adultos establecen una constante interrelación social, cultural, lingüística mientras se encuentran en familia y cuando asisten al puesto. En la familia usan su lengua y practican su cultura con los mismos integrantes de la familia nuclear y extensa, y en el puesto de venta construyen estrategias comunicativas entre ellos mismos, y mantienen comunicación y vínculos con familiares y conocidos. Su relación no es vertical donde los adultos transmiten a los niños, sino horizontal entre adultos, jóvenes y niños transmiten y adquieren conocimiento.

En la socialización comunidad-ciudad, los niños ñuhu participan activamente en actividades de la casa, ayudan a los jóvenes y adultos en las actividades domésticas y en la elaboración de artesanías, aprehenden a hacer diademas, aretes, collares y pulseras con chaquira; acomodan y ordenan las artesanías; y atienden las órdenes de los abuelos, padres, tíos o hermanos que se encuentran en el mismo lugar. También saben en qué momento y en dónde pueden vender la artesanía, aprehenden que no existe libertad para vender, son conscientes de que existen lugares establecidos para la venta.

Otro aspecto relevante es la lengua, entre adultos y jóvenes se comunican en ñuhu y los niños la escuchan y reproducen. En el puesto de venta, los niños escuchan y hablan la lengua de sus padres y abuelos. Pero al mismo tiempo, los niños adquieren el español y otras maneras de ser y de estar en la ciudad. La socialización que se construye en el

núcleo familiar y comunitario tiende a cimentar la identidad con base a su lugar de origen y a través de la memoria social y comunitaria.

El "ir y venir": puntos de articulación entre la comunidad y la ciudad

Los ñuhu viven un "ir y venir", la migración pendular remite a una articulación profunda entre el pueblo y la ciudad, en la cual se logra reproducir por medio de la socialización y la contención de la memoria colectiva. El "ir y venir" implica reconocer el movimiento continuo de la población ñuhu a la región urbana para vender sus artesanías. El estar más tiempo en la ciudad, existe más posibilidad para que niños y jóvenes adopten nuevas formas de vida social, pero al mismo tiempo mantienen el uso de su lengua y cultura a través del reconocimiento de su familia, lugar de origen, y prácticas culturales. Además, los ñuhu en la ciudad, han tratado de construir una comunidad capaz de cuidar y dar sentido a su vida social y económica por medio del trabajo con chaquira, como una actividad orientada a generar ingresos a través de sus propios medios y condiciones que le otorga la misma comunidad de origen.

La familia es la unidad de análisis en el desplazamiento de "ir y venir" y de estar en San Pablito y en Coyoacán, es una unidad social colectiva, es el eje que permite la socialización activa y el fortalecimiento de prácticas familiares y comunitarias por medio de la memoria colectiva. La familia se articula a las diversas formas de vida en la ciudad y en el pueblo. Es la familia el punto de salida, de llegada y de regreso, para los migrantes la familia es el lugar donde se aprehende la lengua, la cultura, y la venta de artesanías, y al mismo tiempo permite sostener la cohesión social comunitaria. Con base en la familia

lograron constituir el pueblo y eso les generó un sentido de pertenencia, la familia y el pueblo son los puntos de apoyo durante el “ir y venir”, en y con estos dos espacios se construye la identidad ñuhu de San Pablito.

Es fundamental resaltar que el proceso migratorio se genera a través de familias completas y en ocasiones es individual, pero tienen como referente a la comunidad y a la familia. Son originarios de San Pablito, radican en el mismo lugar y siguen con la venta de artesanía. Algunos decidieron salir de San Pablito porque “en el pueblo no había trabajo, no había dinero, vinieron con la esperanza de tener una buena calidad de vida” (De la Pila, N., comunicación personal, 20 de septiembre de 2024).

Del pueblo salen uno o dos integrantes de la familia nuclear y enseguida se incorpora la familia extensa. Como lo narran dos jóvenes ñuhu, “mi abuelita Margarita, la primera que viajó a la CDMX a llevar su producto, llevar la chaquira, el papel para vender ahí en la plaza San Jacinto, […] mi abuelita nos invitó, […] [mis papás], fueron a vender, y poco a poco fueron ganando un lugarcito” (Pérez, H., comunicación personal, 03 de abril de 2024). Al igual, “Mi tío Enrique una de las primeras personas que llegaron al Cuadrante, y así poco a poco cuando se venía gente del pueblo. Cuando emigraba gente del pueblo para acá, encontraron que aquí tenían la posibilidad de poder salir adelante” (De la Pila, N., comunicación personal, 20 de septiembre 2024). En ese sentido se observa que la comunidad y la familia son espacios de conexión y de estancia identitaria.

Es importante resaltar que en esta investigación, se habla de generaciones por los procesos que viven ciertos grupos de personas, por las interacciones en los bloques de personas o familias que emigran del pueblo a la ciudad, y no necesariamente las generaciones se agrupan por edades. Hasta ahora son cuatro generaciones que van y vienen de San Pablito:

- Primera generación: la bisabuelita viene con sus hijas y nietos a vender a la plaza de San Jacinto cada fin de semana, y sus hijos y nietos venden en el centro histórico de Coyoacán y se establecen en el Cuadrante de San Francisco; su lengua materna es el ñuhu y su segunda lengua el español; elaboran y venden artesanía con papel amate: cuadros, separadores con diferentes diseños y con tenangos que son lienzos de manta con bordados de flora y fauna otomí; artesanía con chaquira: pulseras, anillos y collares; y lápices grandes de madera.
- Segunda generación: los hijos y nietos de la bisabuelita que nacieron en San Pablito radican en el Cuadrante de San Francisco; su lengua materna es el ñuhu y su segunda lengua el español; elaboran y venden artesanía con hilo y con chaquira: monederos, broches para cabello, pulseras anchas que estaban de moda, portalentes y llaveros en el centro histórico de Coyoacán.
- Tercera generación: los nietos que nacieron en la Ciudad de México radican en el Cuadrante de San Francisco; su lengua materna es el ñuhu, y su segunda lengua el español; elaboran y venden una variedad de artesanía con chaquira: aretes, pulseras, anillos, collares, portalentes, portacubrebocas, diademas bordadas; y

revenden joyería de acero inoxidable: anillos, pulseras y collares con diferente diseño; inciensos aromáticos; y cigarros sueltos.

- Cuarta generación: los bisnietos de la bisabuelita nacieron en la Ciudad de México, radican en el Cuadrante de San Francisco; su lengua materna es el español, aprenden ñuhu con ayuda de sus abuelos y padres; elaboran y venden artesanía con chaquira: aretes, pulseras, anillos, collares, portalentes, portacubrebocas, diademas bordadas; revenden joyería de acero inoxidable: anillos, pulseras y collares con diferente diseño; y cigarros sueltos.

En las generaciones familiares se visualiza la articulación del producto local de San Pablito, al elaborar y vender la artesanía con papel amate y con chaquira, a pesar de que la materia prima como la chaquira, el hilo, la aguja se compre en la Ciudad de México, la artesanía es local de San Pablito, tiene su propio valor, desde diseñar, imaginar, combinar colores, y venderlos; su propia artesanía los identifica y diferencia de los huicholes que también hacen artesanía con chaquira.

Los ñuhu diseñan e innovan su artesanía con chaquira a partir de las circunstancias, necesidades del cliente y se adaptan al mercado global, por ejemplo: diademas, aretes y collares con colores representativos a las fiestas patrias o al Día de los muertos, portacubrebocas mayor auge por la pandemia, y hacen el juego de aretes, diadema y pulsera, tocado y ramo para eventos de XV años y Bodas. En las generaciones también se empieza a vislumbrar una desarticulación, se transita de lo local a lo global, la incorporación de joyería de acero inoxidable es un producto que ya no elaboran, solo se

compra y se revende. Lo que invita a cuestionar si la quinta generación aún elaborará y venderá artesanía con chaquira, papel amate o productos de acero inoxidable. El espacio donde colocan el puesto posiblemente se mantendrá, saben cómo vender, cómo hablarle a la gente, y cómo atender al cliente, pero ¿qué artesanías o productos venderán?, ¿cuál lengua usarán para comunicarse con su familia en el puesto y en su hogar?

Los ñuhu de San Pablito se caracterizan por el constante movimiento entre el pueblo y la ciudad, este proceso migratorio permite ver las estrategias que construyen las familias en la ciudad, pues así permanecen y ejecutan sus prácticas de organización y participación social, cultural, lingüística, económica, educativa, y política. La comunidad moral (Martínez Casas, 2007) es una estrategia de reivindicación étnica con capacidad de reproducir sus prácticas comunitarias en diferentes lugares. En la ciudad, la inserción laboral, discriminación, y socialización familiar y escolar tienden a definir la continuidad, adopción o adaptación de patrones culturales. Sin embargo, los grupos de paisanos y de familiares ñuhu construyen una comunidad moral en Coyoacán, sus formas de vivir, organizar, participar, lengua y cultura de la comunidad se ejecutan en la ciudad, esto significa que la comunidad está en movimiento, viene con ellos, hay una extensión comunitaria, y les permite reforzar cultualmente su pertenencia étnica.

La población ñuhu vive una continua reconfiguración social, lingüística y cultural a través de la interacción entre la ciudad y la comunidad. En la ciudad, la configuración identitaria de los jóvenes ñuhu se reconstruye a partir de la continuidad y adopción de prácticas sociales, por ejemplo:

- Cada generación vive de diferente manera la adquisición y aprehensión de la lengua ñuhu, pero las cuatro generaciones continúan con el uso de la lengua indígena, entienden y hablan la lengua ñuhu.
- Existen continuidades y cambios en los giros económicos, el producto que se vende transita de lo local a lo global, desde la corteza del árbol de jonote que hay en la comunidad para elaborar la artesanía con papel amate, lápices de madera, chaquira, hasta solo comprar y revender joyería de acero inoxidable, pero continúan con la actividad económica que es vender, y continúan con el puesto o el espacio que se hereda de generación a generación lo que tiene un valor importante, significa años de lucha por un espacio. Como lo argumenta un joven ñuhu, “tengo que ir porque tengo mi lugar, ósea no quieren perder sus lugares. Es que ya lo han ganado desde hace años, ya tienen años ahí. Aunque ellos no tengan ganancias, venda o no venda tengo que estar en mi lugar, porque el lugar cuesta tiempo, dedicación.” (Pérez, H., comunicación personal, 03 de abril de 2024).
- Desde hace más de 20 años radican en una casa que se ubica en el Cuadrante de San Francisco, se han dispersado en otras casas porque la familia crece y sus paisanos vienen a trabajar, pero todos viven en la misma colonia y se apoyan en cualquier actividad y situación, así se manifiestan las redes familiares y de paisanazgo.

- En sus prácticas sociales los adultos construyen negociaciones y estrategias a partir de los conocimientos comunitarios que aprehendieron, y ahora la niñez los adopta y continúa con ellas en la ciudad.

En Coyoacán, los jóvenes ñuhu adoptan prácticas y modos de ser y de estar, por ejemplo: vestir a la moda, portar tatuajes, usar piercing, radicar en la ciudad, etc., esto no significa que dejen de pertenecer a un grupo étnico, o que vivan un proceso de aculturación (cambio cultural). Al contrario, se adoptan prácticas, pero al mismo tiempo hay una continuidad cultural, el uso de la lengua y cultura ñuhu es la base para sostener que hay una articulación con su contexto histórico, una interacción con su lugar de origen, una pertenencia identitaria. Lo que significa que en la ciudad se construyen comunidades morales que se asocian a partir de la pertenencia a una comunidad de origen, al uso de la lengua y a las prácticas colectivas, en otras palabras, se conforma de elementos culturales, esencialmente resignificantes.

Otra manera de mirar y pensar la política, lo político y lo socioeducativo

La investigación es relevante desde la perspectiva política y socioeducativa. Es otra manera de entender la política, lo político y lo socioeducativo en la vida cotidiana. Al elaborar y vender la artesanía con chaquira existe una participación colectiva, a partir del diálogo se toman decisiones y se establecen acuerdos para el bien común y para las necesidades surgidas contextualmente. La población migrante ñuhu recurre a las formas de organización y participación comunitaria del lugar de origen San Pablito. En ese sentido, no se mira a la política desde un espacio formal e institucional donde hay una

autoridad que impone, y un poder que domina. Al contrario, se piensa el poder como capacidad de construcción de conocimientos (Zemelman, 2012b), que justo tiene pertinencia y se entreteje con lo socioeducativo.

La integración de los ñuhu a la vida comunitaria no se impone, sino se realiza por medio de la continua interacción social. Adoptar las prácticas lingüísticas y culturales de la comunidad permite reconocer la condición social, cultural y lingüística, y saber qué lengua y qué cultura les otorga significados sobre la vida ñuhu en la comunidad y en la ciudad, así es como las actividades sociales se construyen en la interacción. Las actividades o practicas sociales comunitarias son acciones continuas que se reproducen en la cotidianidad.

La existencia de cada sujeto está ordenada continuamente por su tiempo; es un recorrido histórico con acontecimientos reflejados en acciones cotidianas del pasado, presente y con una proyección hacia el futuro; es un proceso social constitutivo o constituyente de la realidad, que evidencia el papel activo de los sujetos en la comunidad. A pesar de que algunos jóvenes consideren a la comunidad en un sentido de tradición o del pasado, los jóvenes ñuhu continúan con la participación y organización de actividades en el pueblo y en la ciudad.

La relación comunidad-ciudad persiste al mantener un vínculo social, cultural y lingüístico con los familiares y paisanos. Esta vinculación y reconocimiento tiene una base histórico-social cimentado en las prácticas sociales de la familia y la comunidad, la base se

sustenta en la inserción y acción continua de la vida de los ñuhu, en la cual lo político se establece como proceso activo. Es un sentido de lo político con base en sus conocimientos y en sus prácticas, con una perspectiva participativa e incluyente que reconoce los procesos de los conocimientos y sus acciones. Lo político constituye “una perspectiva de conocimiento que se fundamenta en la idea de que toda la realidad social es una construcción viable.” (Zemelman, 2012a, p.36.)

Lo político está en la realidad social, su eje es la relación sujeto-proyecto, en otras palabras, es una perspectiva de la vida social con un valor imprescindible capaz de generar una proyección sobre la realidad ñuhu. La proyección es una acción relevante al reconocer su condición económica, su vida familiar y comunitaria, su uso y desuso de la lengua ñuhu, y sus prácticas culturales comunitarias. Esto significa que los jóvenes ñuhu definen su interés y sus formas de apropiación y de ser en la comunidad y en la ciudad, es una definición de la proyección del sujeto social.

La comunidad se expresa en su capacidad de interrelacionarse con los otros y en la consideración de su lengua y cultura. Los ñuhu saben que tienen una lengua y cultura con una larga existencia y su permanencia se debe a su reproducción por parte de su familia y miembros de la comunidad. Las prácticas se reproducen con base en la participación de sus integrantes. En diferentes espacios comunitarios hay formas de organización, de trabajo y de ayuda mutua que difícilmente pueden desaparecer porque sus bases axiológicas y sociales con arraigo no se pueden eliminar en un tiempo corto, son bases constituyentes en la vida social de los ñuhu.

Vivir en la comunidad es comprender el sentido, la función social y la socialización ñuhu; es participar en las acciones comunitarias, es fomentar la ayuda mutua, la reciprocidad y la complementariedad. En ocasiones existen desacuerdos y tienden a romper su estructura de organización, pero mantienen interrelaciones sociales comunitarias. Los jóvenes ñuhu que residen en la ciudad tienen injerencia en la comunidad por su participación en las festividades, en las actividades sociales de sus padres, y por la inserción en la cultura y en el uso de ñuhu.

Los jóvenes ñuhu se integraron a la comunidad, y a partir de ahí, inició su proceso de socialización comunitaria, aprehendieron la lengua y cultura ñuhu con la familia y la comunidad con sentidos y significados. Su lengua base, el huñu, es un referente necesario para la interacción social. Aprehender el ñuhu es participar en él, aunque solo sea oral. La participación es ser de y parte de, implica pertenencia, porque va desde sentir su lugar de origen y que tiene algo que aportar. El sujeto hace una atenta observación y escucha para activar la acción, así el aprendizaje se construye en la práctica. El proceso de aprendizaje es social, por lo tanto, es colectivo. En él intervienen momentos de atención en la observación, en la escucha y en el mismo acto. Desde la niñez, los ñuhu asumen un aprendizaje activo y continuo, por tanto, escuchan-observan-hacen.

Todo proceso tiene un recorrido histórico, constituido por su experiencia, no existe una persona sin historia. Los ñuhu tienen una vida constituida a través de una o varias

lenguas y cultura con sus respectivas trayectorias históricas y sociales. Para los ñuhu, su lengua base y su cultura representa un espacio geográfico, político y económico, y una larga trayectoria de vida. El proceso de enseñanza no sólo es vertical, sino también horizontal. La familia y la comunidad son espacios epistémicos, se condensan en las prácticas sociales y se logran socializar por medio de la interacción social entre los miembros de la comunidad.

Los conocimientos comunitarios se construyen en una base de interacción social, lingüística y cultural. Los procesos de construcción social del conocimiento se configuran en una perspectiva histórica con un presente y a la vez se construyen horizontes. Por lo tanto, los conocimientos comunitarios se articulan en un pasado-presente-futuro, en una continuidad dialéctica. Los jóvenes ñuhu retoman sus conocimientos lingüísticos y culturales de base, por tanto, su participación tiene un sentido político por medio de la valoración de su lengua.

Otra manera de entender la concepción de trabajo

Para los ñuhu el trabajo es una actividad o acción social que se piensa y se hace en colectivo, configura un proceso de socialización a través de la familia nuclear y extensa, y de la comunidad. Los adultos, jóvenes y niños participan activamente en la ejecución de la actividad física, intelectual y económica para cumplir con un objetivo: elaborar y vender artesanía con chaquira que permite subsistir en la ciudad y en el lugar de origen, como parte constitutiva de la identidad ñuhu.

El trabajo de la artesanía con chaquira está inmerso en la vida cotidiana, desde conseguir el material, hacer y vender. Esta actividad y conocimiento se transmite de generación en generación, desde la niñez se aprende a partir de la observación, la escucha y el hacer, las niñeces ayudan a los padres de familia y trabajan con adultos y jóvenes. Es un trabajo familiar y comunitario, internamente no se concibe como empleo remunerado, sino una acción colaborativa para ayudar económicamente y satisfacer las necesidades básicas. Es importante aclarar que la participación de la niñez en este trabajo familiar: producción de la artesanía con chaquira, no se piensa como explotación infantil, sino como parte del ser consciente de lo que implica el trabajo, si en un futuro decide no estudiar, no hay problema, porque sabe cuál es y dónde se consigue el material que se necesita, sabe cómo elaborar la artesanía con chaquira, sabe vender, sabe atender al cliente, sabe la estrategia de cómo asignar el precio de la artesanía entre sus familiares y paisanos en su lengua ñuhu frente al comprador. Y si estudia, decide qué más le gusta o le conviene, porque sabe y conoce lo que implica trabajar, como lo argumenta un joven ñuhu “estudié, terminé mi carrera, pero me gusta más acá, deja más dinero” (De la Pila, L. comunicación personal, 18 de marzo de 2023).

Desafortunadamente, trabajar en las calles tiene una carga de menosprecio, el comercio ambulante se ubica en el sector informal porque los trabajadores son sujetos que buscan sustento en la vía pública. El comercio de la artesanía con chaquira es desvalorado por vender en puestos semifijos. En el centro histórico de Coyoacán, los ñuhu viven todos los días el menosprecio y represión; las personas de vía pública que envía la alcaldía (subyacentemente pareciera que nadie los manda), se encargan de cobrar el uso de

suelo, “si no me pongo hoy, aunque no me ponga tengo que pagar este día” (De la Pila, V., comunicación personal, 24 de agosto de 2023), y además les dicen si pueden o no vender tal día, “hay días que no nos dejan vender … pasa la gente de la delegación, y que no podemos estar, que no puede haber nadie.” (De la Pila, V., comunicación personal, 24 de agosto de 2023). A pesar de los años que tienen las familias ñuhu vendiendo en el centro histórico de Coyoacán, es constante la estigmatización social, se enfrentan a un acoso y persecución de las autoridades y de la otredad por ocupar un espacio púbico, por vender su artesanía, y por ser indígena, ñuhu y migrante.

Otra mirada al campo de la educación formal

Esta investigación aporta otra mirada al campo de la educación formal. Posiblemente servirá y ayudará a docentes de educación indígena y no indígena a conocer el contexto cultural, lingüístico y económico de los estudiantes y padres de familia migrantes que pertenecen a un grupo étnico y que son hablantes de una lengua originaria. Es fundamental para diseñar evaluaciones diagnósticas; para planear temas de trabajo; para crear proyectos escolares; para conocer y fortalecer las lenguas originarias de México; para reconocer, fortalecer, valorar y relacionar los conocimientos comunitarios que existen fuera de la escuela; para hacer visible la participación comunitaria de los estudiantes con trabajo colaborativo, ayuda mutua, reciprocidad, complementariedad, y organización colectiva; para entretejer contenidos curriculares y conocimientos comunitarios desde la experiencia del estudiante migrante, no migrante, indígena y no indígena, y hablante o no de una lengua originaria; para resolver prácticas de discriminación social, lingüística, cultural, y educativa; entre otras.

En ese sentido me surgen las siguientes preguntas: algunas escuelas de educación básica en la Ciudad de México ya ubican e incluso reconocen a los estudiantes migrantes indígenas y no indígenas, sin embargo, ¿cómo es el proceso de reconocimiento de esta población?, ¿los estudiantes son migrantes, o sus papás y sus abuelos son migrantes? Cada que surge un programa como el caso de Atención a la Vulnerabilidad Escolar o de Inclusión, los agentes educativos se enfocan y tratan de trabajar con ellos, ¿y cuando termina el proyecto dejan de ser el foco rojo de atención, o le dan continuidad?, ¿cómo es el proceso de trabajo con la población migrante indígena o con la población que nació en la Ciudad de México, sin dejar de lado que tienen raíz indígena y que su familia proviene de una comunidad étnica que se ubica en alguna región del país mexicano?

Es necesario que los agentes educativos se interesen en preguntarse quién soy y quién es el otro, quién es su estudiante, cuál es la raíz de origen de cada uno, ya que al hacer este ejercicio de reflexión retrospectiva permite comprender cómo las identidades se construyen a través de símbolos, discursos, prácticas y posiciones, sujetas a una historización, lengua y cultura, y en un constante proceso de cambio, de devenir, en qué podríamos convertirnos o en quién podría llegar a ser.

Fuentes de consulta

Arizpe, L. (1975). *Indígenas en la Ciudad de México. El caso de las "Marías"*. México: SEP.

Barriga Villanueva, R. (2018). *De Babel a Pentecostés. Políticas lingüísticas y lenguas indígenas, entre historias, discursos, paradojas y testimonios*. México: SEP/CGEIB.

Bartolomé, M. A. (2014). *Gente de Costumbre y Gente de Razón. Las identidades étnicas en México*. México: XXI.

Baronnet, B. y Medina Melgarejo, P. (2025). *La escuela de los comunes: otras pedagogías en territorios de insumisión y emancipación*, en revista Diálogos sobre educación, año 16, número 32.

Berger, P. L. y Luckmann T. (2015). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.

Bertely Busquets, M. (1998). *Historia social de la escolarización y uso del castellano escrito en un pueblo zapoteco migrante*. [Tesis de Doctorado]. México: UAA.

Castellanos Guerrero, A. (2005). Exclusión étnica en las ciudades del centro y sureste. En P. Yanes, V. Molina y Ó. González (coords.). *Urbi Indiano. La larga marcha a la ciudad diversa* (pp. 145-167). México: UACM.

Chávez González, M. L. (2014). *Identidad étnica, migración y socialización urbana. Profesionistas indígenas de la Huasteca en la capital potosina*. México: CIESAS/El Colegio de San Luis.

Czarny Krishkautzky, G. V. (2008). *Pasar por la escuela: indígenas y procesos de escolaridad en la ciudad de México*. México: UPN.

Contreras Román, R. H. (2022). *Imaginar futuros. La temporalidad del ganarse la vida en el Valle del Mezquital.* UNAM.

Contreras Román. R. H., Quezada Ramírez, M. F. y Paz Escalante A. I. (Coords.) (2025). *Migrar y pertenecer. Abordajes a la migración mezquitalense contemporánea.* UNAM.

De la Peña, G. y Martínez Casas, R. (2017). Ciudades interculturales. Hacia el reconocimiento de personas y comunidades indígenas urbanas. En M. Barros Nock, y A. Escobar Latapí (coords.) *Migración: nuevos actores, procesos y retos. Vol. II. Migración interna y migrantes en tránsito en México* (pp. 22-37). México: CIESAS.

Díaz-Polanco, H. (2007). *Elogio de la diversidad: globalización, multiculturalismo y etnofagia*. México: XXI.

Domenech E., Herrera G., y Rivera Sánchez L. (2023). Introducción. Los estudios migratorios en América Latina: movilidades, fronteras y ciudadanía. En L. Rivera Sánchez, G. Herrera y E. Domenech (coords.) *Movilidades, control*

fronterizo y luchas migrantes (pp. 9-73) Buenos Aires/México: CLACSO/Siglo XXI.

Fagetti, A., Rivermar, M. L., y D'Aubeterre, M. E. (2012). Migración transnacional y medicina tradicional. Otomíes de San Pablito, Pahuatlán, Puebla en Carolina del Norte*. Anales De Antropología*, *46*, 203–224.

Giménez Montiel, G. (2002). Paradigmas de identidad. En A. Chihu Amparán (coord.), *Sociología de la identidad* (pp. 35-62). México: UAM.

Halbwachs, M. (2004). *La memoria colectiva*. España: Prensas Universitarias Zaragoza.

Hall, S. (2011). Introducción: ¿quién necesita identidad? En S. Hall y P. du Gay (comps.) *Cuestiones de identidad cultural* (pp. 13-39). Buenos Aires: Amorrortu editores.

Hernández Castillo, R. A. (2012). *Sur Profundo. Identidades indígenas en la frontera Chiapas-guatemala*. México: CIESAS.

Horn, R. (1993). Coyoacán: aspectos de la organización sociopolítica y económica indígena en el centro de México (1550-1650)*. Revista Historias*, (29), 31-56.

Larrosa, J. (2009). Experiencia y alteridad en educación. En C. Skliar y J. Larrosa (comp.), *Experiencia y alteridad en educación* (pp. 13-44). Argentina: FLACSO Argentina/Homo Sapiens Ediciones.

López Caballero, P. (2017). *Indígenas de la nación. Etnografía histórica de la alteridad en México (Milpa Alta, siglos XVII-XXI)*. México: FCE.

López Callejas, S. (2019), *La "participación" en la pedagogía hñâhñu*, en Díaz Tepepa Guadalupe, Diversidad de Saberes y aprendizaje sociocultural en la configuración de las pedagogías campesindias. México: Edit. Torres.

López Callejas, S. (2015). *La re-significación étnica-lingüística del pueblo hñâhñú, a través de la memoria, la oralidad y la escritura*. [Tesis de Doctorado]. Mexico: UNAM.

López Callejas, S. (2008). *De la oralidad a la escritura. Niños otomíes en la Ciudad de México*. [Tesis de Maestría]. México: CIESAS.

Martínez Buenabad, E. (2008) *Análisis de las relaciones interétnicas. Niños indígenas migrantes desde una escuela periférica de la Ciudad de Puebla*. [Tesis de Doctorado]. México: CIESAS.

Martínez Casas, R. (2007). *Vivir invisibles. La resignificación cultural entre los otomíes urbanos de Guadalajara*. México: CIESAS.

Medina Melgarejo, P. (2007). *Identidad y conocimiento. Territorios de la memoria: experiencia intercultural yoreme mayo de Sinaloa*. México: Conacyt/UPN/PyV.

Mentz, B. (2000). *Identidades, estado nacional y globalidad, México, siglos XIX y XX*. México: CIESAS.

Oehmichen Bazán, C. (2000). Relaciones de etnia y género: una aproximación a la multidimensionalidad de los procesos identitarios. *Revista Alteridades*, 10 (19), 89-98.

Oehmichen Bazán, C. (2005). *Identidad, género y relaciones interétnicas: Mazahuas en la Ciudad de México*. México: IIA-UNAM.

Oehmichen Bazán, C. (2005). *Identidad, género y relaciones interétnicas: Mazahuas en la Ciudad de México*. México: IIA-UNAM.

Oliver Vega, B. (1997). *Papel ceremonial entre los otomíes*. INAH.

Peña Meza, N. (2019). *La socialización de los comerciantes en el mercado San Antonio Tecómitl*. [Tesis de Maestría]. México: UPN Ajusco.

Peña Meza, N. (2015). *La re-significación de la Danza Aztecatziztin: procesos de socialización lingüística y cultural de la lengua náhuatl de Tecómitl*. [Tesis de Licenciatura]. México: UPN Ajusco.

Pérez Taylor, R. (2002) *Entre la tradición y la modernidad: antropología de la memoria colectiva*. México: UNAM/PyV.

Rebolledo, N. (2007). *Escolarización interrumpida. Un caso de migración y bilingüismo indígena en la ciudad de México*. México: UPN.

Ricoeur, P. (2010). *La memoria, la historia, el olvido*. Madrid: Trotta.

Rogoff B., Paradise Loring R., Mejía Arauz R., Correa-Chávez M. y Angelillo C. (2010). El aprendizaje por medio de la participación intensa en comunidades. En De León Pasquel Lourdes (coord.), *Socialización, lenguajes y culturas infantiles: estudios interdisciplinarios* (pp. 95-134). México: CIESAS.

Rogoff, B. (2012). Aprender sin lecciones: oportunidades para expandir el conocimiento. *Revista para el Estudio de la Educación y el Desarrollo: Infancia y Aprendizaje*, 35 (2), 233-252.

Romer, M. (2009). *¿Quién soy? Estrategias identitarias entre hijos de migrantes indígenas*. México: INAH.

Romer, M. (2005). Persistencia y pérdida de la identidad étnica en la generación de los hijos de inmigrantes indígenas en el Área Metropolitana de la Ciudad de México. En P. Yanes, V. Molina y Ó. González (coords.). *Urbi Indiano. La larga marcha a la ciudad diversa* (pp. 227-248).México: UACM.

Torres Carrillo, A. (1997). Escuela y comunidad. Modernidad y nuevos sentidos de lo comunitario. *Nuevos sentidos de la Educación. Pedagogia y Saberes*, 10, 5-14.

Vargas García, I. (2019). *De vitalidades o desplazamientos. Dinámicas de contacto lingüístico en el continuum otomí-español. El caso de San Pablito Pahuatlán, Puebla y el Boxo Cardonal, Hidalgo, México*. [Tesis de Doctorado]. Instituto de Investigaciones antropológicas. UNAM.

Vázquez, F. (2001) *La memoria como acción social. Relaciones, significados e imaginario*. Barcelona: Paídós.

Zemelman, H. (2013). *De la historia a la política. La experiencia de América Latina*. México: XXI/UNU.

Zemelman, H. (2012a). *Los horizontes de la Razón: Uso critico de la teoría. I Dialéctica y apropiación del presente. Las funciones de la totalidad*. Barcelona: Anthropos.

Zemelman, H. (2012b). *Pensar y poder: razonar y gramática del pensar histórico*. México: XXI.

Fuentes electrónicas:

Data México. Gobierno de México. (26 de agosto de 2023). *Población y vivienda*. https://www.economia.gob.mx/datamexico/es/profile/geo/ciudad-de-mexico-cx

Gaceta oficial de la Ciudad de México (2019). *Ley de Derechos de los pueblos y barrios originarios y comunidades indígenas residentes en la Ciudad de México*. https://www.congresocdmx.gob.mx/media/documentos/cdfb36c0e198886e8a900bbbcfdfb5e70f61e08d.pdf

Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI) (2020) *Censo de Población y Vivienda 2020*. (26 de agosto 2023). https://www.inegi.org.mx/programas/ccpv/2020/#Microdatos

Secretaría de Pueblos y Barrios Originarios y Comunidades Indígenas Residentes (SEPI). Ciudad de México. (26 de agosto 2023). *CENSO 2020: Hablantes de Lenguas Indígenas Nacionales en la CDMX*.
https://www.sepi.cdmx.gob.mx/censo2020-Lenguasindigenas-cdmx

Anexos

Anexo 1. Instrumento de investigación

Guion de entrevista semiestructurada	
Ejes de análisis	**Preguntas para la investigación**
Aspectos básicos Datos generales	Nombre Edad Grado escolar ¿Cuál es su lugar de origen? ¿A qué grupo étnico pertenece? ¿Qué lengua indígena habla?
Movilidad	¿A qué se dedicaba cuando vivía en el pueblo? ¿Por qué decidió salir de San Pablito? ¿Cuántos años tenía cuando salió de San Pablito? Cuando salió de San Pablito ¿con quién o quiénes viajó?
	¿Por qué decidió llegar a la Ciudad de México? ¿Para qué se vino a la ciudad? ¿Cómo llegó al Cuadrante de San Francisco? ¿Cuántos años tiene viviendo en el Cuadrante de San Francisco? ¿Con quiénes vive en la ciudad? ¿A qué se dedica en la ciudad? ¿Le gusta vivir en la Ciudad de México? Si ( ) No ( ), ¿por qué?
	Al año, ¿cuántas veces viene a San Pablito? Cada año ( ) Cada medio año ( ) Cada mes ( ) Cuando viene al pueblo ¿qué fiestas hay? y ¿por cuántos días viene? ¿Con quiénes vino al pueblo? ¿Por qué decidió venir a San Pablito? ¿Qué es lo que más le gusta del pueblo?
	¿Sus hijos o nietos (niñez) dónde nacieron? ¿Los niños vienen al pueblo?

	¿Dónde les gusta estar o vivir más, en el pueblo o en el Cuadrante de San Francisco?
Prácticas sociales	Cuando viene al pueblo ¿participa en las fiestas? ___ ¿en cuáles fiestas? ¿En qué actividades participa? ¿Cómo participa en las actividades? Su familia ¿cómo participa en las actividades? ¿En qué lugares se llevan a cabo estas actividades? ¿Por qué decide participar en las actividades del pueblo? ¿Para qué participa en las actividades del pueblo? ¿Le gusta participar en las actividades? Sí ( ) No ( ), ¿por qué?
	¿Cuáles son las actividades donde participan los niños en el pueblo? ¿Los niños cómo participan en las actividades? ¿Los niños cuándo participan en las actividades? ¿Los niños por qué participan en las actividades? ¿Los niños para qué participan en las actividades? ¿A los niños quiénes y cómo les enseñan a participar en las actividades? ¿A los niños les gusta participar en las actividades?
Lengua	Cuando está en el pueblo ¿en qué lengua se comunica? Cuando participa en las actividades festivas del pueblo ¿en qué lengua se comunica? En el pueblo ¿con quiénes usa la lengua hñähñú? ¿En qué espacios usa la lengua hñähñú? ¿Le gusta comunicarse en hñähñú? Sí ( ) No ( ), por qué?
	Los niños en el pueblo ¿en qué lengua se comunican? Los niños cuando participan en las actividades del pueblo ¿en qué lengua se comunican? ¿Los niños con quiénes usan la lengua hñähñú? ¿Los niños en que espacios usan la lengua hñähñú? ¿A los niños les gusta comunicarse en hñähñú?

Economía	¿Cuál es la actividad económica de San Pablito? ¿La población a qué se dedica?: elaboración o venta de artesanía de Papel amate ( ) Chaquira ( ) Trabajo agrícola ( ) ¿Dónde consiguen la chaquira? ¿Quiénes participan en la elaboración de artesanía? ¿Quiénes participan en la venta de artesanía?
	Los integrantes de la familia (niños, jóvenes y adultos) ¿Cómo participan en la elaboración de artesanía? ¿Cómo participan en la venta de artesanía? ¿Por qué participan en la elaboración y venta de artesanía? ¿Para qué participan en la elaboración y venta de artesanía? ¿Quiénes y cómo les enseñan a participar en la elaboración y venta de artesanía?
Escuela	¿Cuáles son las escuelas que hay en San Pablito? ¿En dónde estudió la primaria o secundaria? ¿En la escuela quién le enseñaba hñähñú? ¿En la escuela se comunicaba en hñähñú?