

La familia ñuhu en Coyoacán

Procesos de identidad, memoria y socialización

Norma Peña Meza

Universidad Pedagógica Nacional, Unidad Ajusco, México
norm.9105@gmail.com / ORCID: 0009-0005-6666-5296

Recibido: 1 de mayo de 2025. **Aceptado:** 21 de agosto de 2025.

Resumen

En este artículo comparto avances de investigación que permiten pensar la migración indígena desde la perspectiva social, cultural, educativa, política y económica, y los procesos de configuración de la identidad en lxs jóvenes ñuhu en el centro histórico de Coyoacán, Ciudad de México. En resumen, marco teórico y conceptual: identidad (Díaz Polanco, 2015), memoria (Vázquez, 2001) y socialización (Berger y Luckmann, 2015); unidad analítica: familia; actores sociales: lxs jóvenes ñuhu; estrategia metodológica: mi experiencia, trabajo de campo e historias de vida. La investigación permite reflexionar la desigualdad social que viven día a día lxs artesanos indígenas por su condición étnica.

Palabras clave: migración | familia | identidad | memoria | socialización

The ñuhu family in Coyoacan

Processes of identity, memory and socialization

Abstract

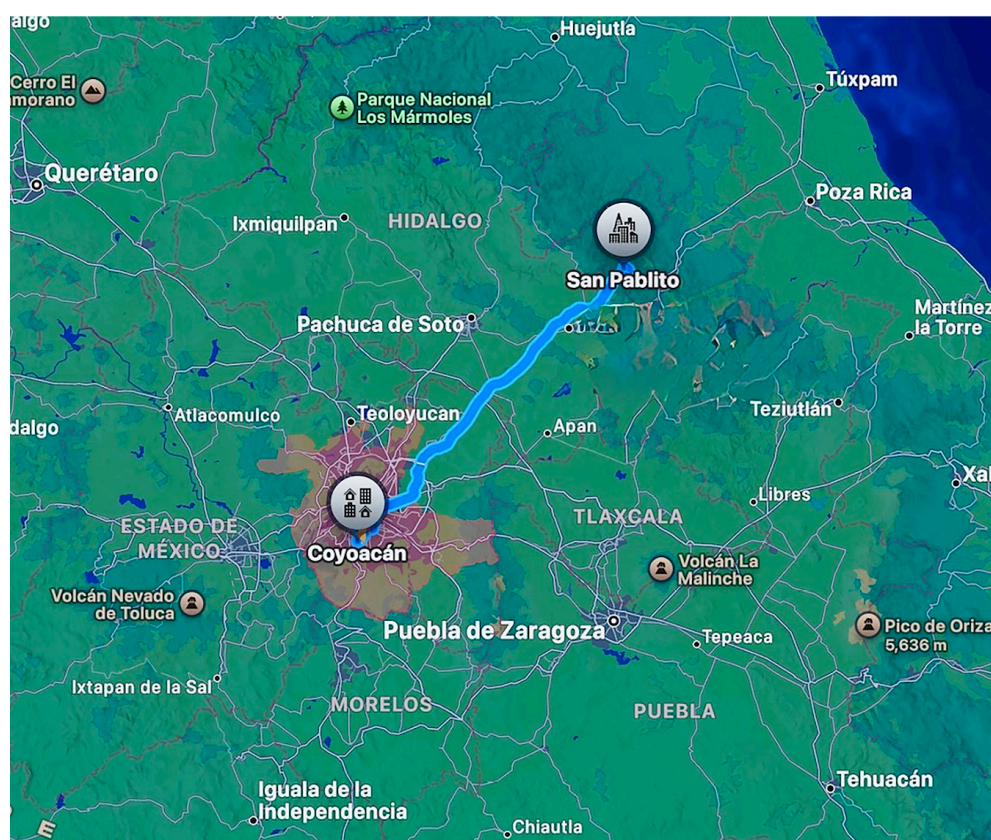
In this article I share research progress, which allow us to think about indigenous migration from the social, cultural, educational, political, and economic perspective, and the processes of identity configuration in ñuhu youth in the historic center of Coyoacan, Mexico City. In summary, theoretical and conceptual framework: identity (Díaz Polanco, 2015), memory (Vázquez, 2001) and socialization (Berger and Luckmann, 2015); analytic unit: family; social actors: the ñuhu youth; methodological strategy: my experience, fieldwork and life stories. The research allows us to reflect on the social inequality that indigenous artisans experience on a daily basis due to their ethnic condition.

Keywords: migration | family | identity | memory | socialization

1. Introducción

En el presente artículo expongo avances de investigación de mi tesis doctoral referente a la configuración social, cultural e identitaria y adquiere mayor sentido cuando se trata de un pueblo indígena migrante. Es la familia el lugar donde se concentran las redes de paisanazgo, la interacción, la pertenencia y el reconocimiento en la comunidad y en la ciudad. Durante este proceso conservan la lengua ñuhu, la visita al pueblo en la fiesta patronal o en el día de los muertos, la elaboración de artesanías con papel amate¹ y chaquira,² y el lugar donde residen y venden en Coyoacán. Estos procesos son relevantes, ya que se intenta ofrecer cómo se manifiesta la configuración identitaria en un escenario social asimétrico en el contexto comunitario y urbano, y más aún en un ambiente excluyente.

Figura 1. Mapa: ruta migratoria pendular.



Fuente: Google Maps, agosto de 2025.

Vivir en la comunidad y en la ciudad representa un conflicto constante ante las condiciones sociales, políticas y económicas, 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 lingüísticas y culturales en un ambiente cerrado y con cierta libertad; frente a la sociedad hablan su idioma y exhiben su actividad económica sin importar la desigualdad, el racismo y la discriminación en la calle, pues viven el rechazo todos los días. Y saben que el ñuhu³ es su lengua de uso familiar y comunitario, pues solo lo usan con sus parientes y paisanos.

El objetivo del presente texto es analizar críticamente los procesos de configuración de la identidad en lxs jóvenes ñuhu migrantes en el centro histórico de Coyoacán, México. Este estudio permite debatir la conformación de la identidad (Díaz, 2015) mediante el transcurso migratorio comunidad-ciudad, los procesos de socialización (Berger y Luckmann, 2015) en la familia y de la memoria (Vázquez, 2001) en la configuración histórico, social, educativo, económico y político.

En la ruta de reflexión metodológica, cuatro jóvenes participan en la construcción de historias de vida: dos mujeres y dos hombres, quienes hablan y practican la lengua y cultura ñuhu. Los criterios de selección se centraron en ser migrante ñuhu de segunda y tercera generación y ser activos en los procesos de movilidad, comunidad-ciudad, así como en la elaboración y venta de artesanías. Después, se realizó la captura y sistematización de la información, así como la interpretación y el análisis con el apoyo del trabajo de campo; las herramientas básicas son la conversación informal, guía de entrevista semiestructurada, y registro de campo.

2. Referentes teórico-conceptuales

Díaz Polanco (2015) hace énfasis en la configuración de identidades históricas y se conforman en contextos de pertenencia, además son dinámicas, pues cambian, adaptan y realizan constantes ajustes internos; heterogéneas: hace a los sistemas identitarios campos para la autorreflexión y crítica; y múltiples: cuando se habla de grupos identitarios. Esta perspectiva sostiene una relación con el Otro y su transformación a través de su reconfiguración constante, jerarquiza su inserción en la sociedad frente a otros y responde a diversos espacios de constitución de la identidad. Así la configuración identitaria se construye a través de múltiples interacciones en espacios sociales diferentes.

Existe una sobredeterminación de la identidad a través del Otro colonizador que establece sus límites de acción y lo sujeta a una sociedad que se encarga de etiquetar a lxs diferentes y de establecer una sola configuración cultural, política y económica. Además, desde el poder se confirma la exclusión y la desigualdad social al emplear formas de nombrar a lxs Otros con base en las características particulares. Se nombra desde el exterior, sin considerar el proceso social e histórico del sujeto.

La clasificación social étnica nombra los procesos de vida de una comunidad como una simple forma de vida sujeta a la exclusión y a la minorización de sus modos de ser y de estar 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: 35). Clasificación que no solo aplica a población migrante, sino que se convierte en un modo de nombrar a la población indígena.

En ese sentido, la identidad es

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: 49).

Significa que la identidad se constituye con base en una articulación entre comunidad de origen y el espacio social de llegada, en donde se forman interacciones sociales asociadas a la cultura urbana y al mismo tiempo mantienen su organización y participación social en las actividades familiares y comunitarias.

La configuración de la identidad étnica en el contexto urbano tiene relación estrecha con el espacio comunitario. La memoria es un referente básico en la constitución del pasado, una forma de vincularlo en el presente y al mismo tiempo generar una proyección hacia el futuro. Se sitúa el ayer, en el ahora, y en lo que pasará a grado de retomar formas de relación social, organización comunitaria, y una proyección política por medio de la recreación de prácticas significativas de las comunidades.

Varios indígenas en el contexto urbano reactivan la memoria para recordar a sus familiares y actividades comunitarias; algunos jóvenes que migraron a la ciudad en busca de trabajo y/o en la venta de productos de su región recuerdan constantemente su lugar de origen y sus actividades en la organización económica como la elaboración y venta de artesanías. “La memoria no es, entonces, una restitución anacrónica del pasado, sino que es la reconstrucción del presente realizada y actualizada a través del lenguaje y las prácticas sociales” (Vázquez, 2001: 29). Es una constante en la vida cotidiana de las personas, porque siempre existe un recuerdo familiar y comunitario, están presentes los distintos acontecimientos de la vida.

La acción de recordar es una condición de la existencia humana. “El verbo designa el hecho de que la memoria es ‘ejercida’” (Ricoeur, 2010: 81). 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 sujetos. La juventud y la niñez reconocen las viejas formas de los abuelos y padres en las actividades referentes de la artesanía con chaquira, y al mismo tiempo dan a conocer las renovaciones y estrategias de trabajo de cada uno. También siguen usando la lengua y la cultura en el espacio familiar, en el puesto de venta, y en las conversaciones con parientes y con vecinos de la comunidad. Cada uno reconoce que, aprendieron a elaborar artesanías con sus familiares, y que ahora integran nuevos productos y adoptan nuevas maneras de vender en otros lugares o ciudades.

La socialización en la familia, en la comunidad, en la escuela y en la calle tiene relevancia en el contexto de la migración indígena, y tiene más 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: 47). Es un medio por el cual lxs integrantes de la familia y de la comunidad se apropian de las formas de comprender y compartir la vida.

En ese sentido, la socialización se refiere al “proceso de interiorización de normas, valores y pautas culturales necesarias para la vida en sociedad en un tiempo y un espacio específico” (Berger y Luckmann, en Chávez, 2014: 47). Es un proceso de inserción al mundo social de lxs sujetos en contextos diferentes. Se plantea que existe una socialización primaria que se presenta en el “núcleo familiar durante la primera infancia y le da al individuo una identidad inicial. La socialización secundaria permite las inserciones sociales más tardías como serían la escolar, la profesional o la que se genera en la migración” (Berger y Luckmann, en Martínez, 2007: 50).

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), la niñez y juventud adopta experiencias de lxs adultos a su vida cotidiana, aprehenden a ser parte de su familia y de su comunidad, identifican prácticas propias, se comunican en su lengua indígena y al mismo tiempo otorgan valor a su lugar de origen.

En la socialización ciudad-comunidad, la niñez y la juventud participan en actividades del hogar, ayudan a sus familiares en labores domésticas y en la creación de artesanías, aprehenden a hacer pulseras y aretes con chaquira, ordenan sus productos y atienden las órdenes de lxs padres, abuelos y/o tíos que se encuentran en el mismo espacio. Otro aspecto importante es la lengua y cultura; entre adultos se comunican en ñuhu y al mismo tiempo lxs niños y lxs jóvenes la escuchan y reproducen.

3. La metodología

La ruta metodológica se construyó en tres momentos: Primero. La investigación tiene como punto de partida un trabajo sobre la danza (Peña, 2015) y los procesos de socialización de comerciantes en la región sur de Milpa Alta (Peña, 2019). En ambas investigaciones la experiencia fue un elemento central en el análisis conceptual y metodológico con base en mi participación activa como danzante, ex danzante, coordinadora de la danza, comerciante nahua y profesionista en educación indígena.

Al realizar la investigación en el mercado observé la presencia de comerciantes migrantes, y que algunos padres de familia de lxs danzantes también eran migrantes, pero no se consideraban parte de un grupo indígena. Al hacer un ejercicio de reflexión retrospectiva,⁴ me percaté de que mi familia paterna proviene de una región indígena al norte del estado de Jalisco, México.

En un inicio, me interesaba analizar los procesos de configuración de la identidad étnica a través de la migración indígena en la región nahua de Milpa Alta, no logré avanzar con la

propuesta, fue difícil porque existe migración indígena dispersa, y el acceso es muy cerrado. Por ello, opté por indagar los procesos identitarios de otros pueblos indígenas en la Ciudad de México. Así identifiqué a lxs ñuhu de la Sierra Norte de Puebla, quienes provienen de la comunidad de San Pablito, que pertenece al municipio de Pahuatlán.

Segundo. El trabajo de campo se hizo en el lugar de llegada, centro histórico de Coyoacán, Ciudad de México; y en la comunidad de origen San Pablito, Pahuatlán, Puebla, México. En ambos lugares, primero se hizo una revisión bibliográfica. Después, en el centro de Coyoacán busqué un acercamiento hacia migrantes ñuhu en sus puestos de venta de artesanías para construir conversaciones informales; y elaboré una guía de entrevista semiestructurada. En San Pablito, primero hice una visita para considerar la historia, las expresiones generales de la lengua y cultura, y formas de vida; después regresé a buscar personas con tradición migratoria y practicar la artesanía de San Pablito a Coyoacán.

Lxs jóvenes que se consideran en la investigación pertenecen a la segunda y tercera generación, y se articulan a la cuarta porque algunos son padres y familiares de niñas y niños. No omito mencionar que al principio traté de hacer un análisis sobre la construcción de identidades en la niñez. Sin embargo, la presencia de lxs jóvenes representó un proceso valioso para la investigación y al mismo tiempo eso me permitió conocer los procesos de configuración de la niñez.

Cuatro jóvenes participan en la construcción de historias de vida: 1) un joven migrante de tercera generación que reside en la ciudad y su familia mantiene contacto cercano con la comunidad; 2) un joven migrante de segunda generación que reside en la comunidad, durante un tiempo vivió en la ciudad, ahora vive en el pueblo, pero seguido viaja a la ciudad a vender artesanía; 3) una joven de tercera generación que vive en la ciudad, pero su familia mantiene un vínculo estrecho con la comunidad; y 4) una joven de segunda generación que reside en la ciudad, pero con una conexión con el lugar de origen. Lxs cuatro jóvenes hablan y practican la lengua y cultura ñuhu, y se dedican a la elaboración y venta de artesanías en Coyoacán y han vivido en el Cuadrante de San Francisco.

Tercero. La historia de vida “es una metodología porque agrupa el uso de diversas técnicas para lograrse y está orientada por teorías y enfoques críticos en las ciencias sociales” (Güereca, 2016: 128). Con esta se muestran dos contextos de lxs sujetos sociales: Uno, político: relaciones de poder en las que participan. La participación está más allá de los lugares formales, en formas de organización colectiva que se vinculan a dimensiones de identidad. Dos, social y cultural: red de significados y sentidos que lxs sujetos atribuyen a su experiencia. A partir de estos dos espacios, la historia de vida registra descripciones y narraciones de lo que hacen (Güereca, 2016). Las narrativas permiten conocer el proceso social, cultural, lingüístico y político de lxs migrantes ñuhu, y cómo tejen cotidianamente su vida.

Las historias de vida de lxs jóvenes se configuran a través de una secuencia. Se considera su lugar de nacimiento y de origen; su aprehensión de la lengua; sus prácticas culturales y su vida en la familia y en la comunidad; su inserción a la escuela, y su actividad económica. La base principal fue ser migrante ñuhu de segunda y tercera generación y estar activo en el proceso de movilidad y en la venta de artesanías. Cabe decir que consideré la historia de vida de un migrante que viaja a la ciudad y al pueblo, pero con mayor estancia en San Pablito, sin duda manifiesta el mismo proceso, a diferencia del resto de las historias, pero con una estancia continua en la urbe. A partir de dicha particularidad se contemplan narrativas que dan cuenta de los procesos de configuración de identidades ñuhu a través del reconocimiento de ambos lugares: la ciudad y la comunidad.

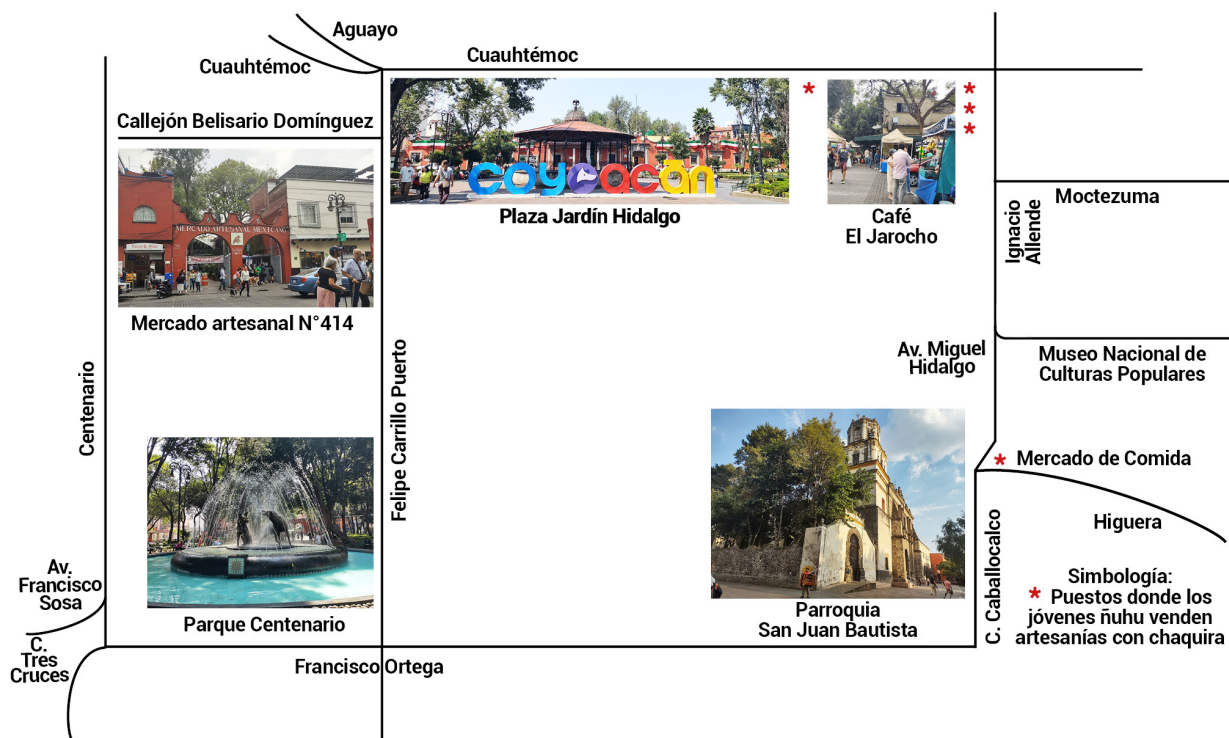
4. Algunos resultados

4.1. Población ñuhu migrante en Coyoacán, Ciudad de México

Lxs ñuhu provienen de la Sierra Norte de Puebla (San Pablito, Pahuatlán, Puebla, México) y residen en la colonia Cuadrante de San Francisco en la alcaldía de Coyoacán, Ciudad de México, México. En este lugar se asentaron desde hace más de veinte años y construyeron una cadena migratoria continua entre familias y comunidad. Pues ya existen cuatro generaciones conformadas por lxs bis-abuelos, abuelos, padres e hijos. Su parentesco y origen los convoca a mantener lazos familiares y de organización comunitaria, en la cual los obliga a construir una comunidad moral (Martínez, 2007).

Lxs ñuhu se dedican a la elaboración y venta de artesanías con chaquiras en el centro histórico de Coyoacán, algunos puestos se ubican en el interior de la Plaza Jardín Hidalgo, pero en las orillas; otros están en calles aledañas cerca del mercado de comida, del Museo Nacional de Culturas Populares y del Café El Jarocho. En general hay tres espacios donde se venden diversas artesanías de diferentes grupos étnicos: 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.

Figura 2. Croquis: centro de Coyoacán.



Fuente: elaboración propia a partir del trabajo de campo.

En apariencia, venden la artesanía sin ningún problema, pero de forma subyacente hay aspectos que se viven cotidianamente y no son visibles. Lxs que venden afuera de la plaza, a pesar de contar con un “permiso” de la alcaldía, este se condiciona, como lo afirma una vendedora ñuhu: “aunque yo no me ponga, por decir, si no me pongo hoy, aunque no me ponga tengo que pagar este día”. El cobro quizás no tiene relación con lo económico hacia un vendedor ambulante, es decir, no es una recaudación por el producto en venta sino un pago a realizar por su condición étnica, en la cual el racismo y la discriminación se hacen visibles frente a este tipo de acciones.

A lo largo de la historia lxs artesanos y vendedores de artesanías en las calles públicas de las ciudades tienen un trato de menor importancia frente a la producción industrial. Los productos elaborados con trabajo manual y con recurso natural del pueblo se desplazan continuamente con el objetivo de imponer mercancía global de empresas transnacionales para favorecer a lxs grandes empresarios. Por esa razón, en la ciudad se controlan los espacios públicos y los productos que se venden en los centros de las plazas públicas. Este tipo de control vulnera la vida de lxs artesanos indígenas y trabajadores ambulantes, pues siempre representa un peligro para lxs propietarios industriales de los establecimientos comerciales.

La imposición de leyes y reglamentos sobre el uso de espacios públicos de la ciudad excluye a pueblos indígenas. La regulación implica favorecer a mercados globales e intermediarios, quienes tienen locales comerciales y el respaldo del gobierno local para usar lugares públicos, como se visualiza en los restaurantes que se encuentra en el centro histórico de Coyoacán, se

apropian de calles y banquetas sin ninguna persecución, ni costo. A diferencia de lxs artesanos indígenas, quienes huyen del acosamiento y de cuotas que piden a cambio de vender sus artesanías como sostiene una informante ñuhu “nos cobran mucho y no nos dejan vender libremente”. Al día tienen que cubrir una cantidad y si su producto es artesanal, entonces son sujetos a un hostigamiento continuo, quizás porque evidencian más su condición étnica y/o por el valor mínimo de su trabajo.

Por esa razón, cada vez más se desplaza el producto que en un principio vendían. Cuando lxs ñuhu llegaron a la Ciudad de México vendían separadores hechos con papel amate y lápices de madera, después vendieron aretes, pulseras, collares, llaveros, diademas, broches para cabello y porta-lentes elaborados con chaquira. Ahora, uno que otro se incorpora al mercado más global con la venta de joyería de acero inoxidable. Producto que ya no viene del lugar de origen, sino revenden productos chinos que consiguen en el mercado del centro de la Ciudad de México, más económicos para su reventa. Sin embargo, algunos artesanos ofrecen artesanía de su región y joyería de acero inoxidable, en ese sentido generan una estrategia de identidad étnica, en la cual sostienen la memoria colectiva del lugar de origen por medio de la conservación en la elaboración de artesanía y al mismo tiempo adoptan productos nuevos del mercado global, y sobre todo mantienen su trabajo o actividad laboral y vida en la ciudad, se fortalece la identidad familiar y la socialización comunal.

4.2. Estrategias de reivindicación cultural y lingüística

Los estudios referentes a la interpretación sobre la integración y la pérdida de la identidad de lxs 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 del idioma y la 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 encamina 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 migrante. 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 de San Pablito hacia la Ciudad de México existe un discurso de menosprecio y diferenciación social, así como un uso estratégico a favor de la reivindicación étnica de lxs migrantes ñuhu. 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, 2017).

Para lxs ñuhu la negociación es una estrategia, saben que 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 subsistir. Así lo plantea un 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, lleva otras cosas, el tejido, 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 déjame en \$80.00 híjole (E. H-P, 2024).

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 del migrante en cuanto a 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: 34-35).

Esta condición social e histórica no solo implica dar a conocer la difícil relación entre indígenas y el resto de la sociedad mexicana que tiene en mente una continua exclusión hacia indígenas migrantes, sino que nos obliga a ubicar estrategias y componentes de cada acción de reivindicación étnica, en la cual no solo 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 presentan tienen que ver con las condiciones socioeconómicas. Por lo tanto, la reivindicación posee 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, lingüística y cultural van de la mano, los espacios de venta de la artesanía no se reconocen y tampoco en los lugares institucionales como la alcaldía y los centros educativos y de salud, debido a la falta de reconocimiento y de atención a sus derechos sociales.

Lxs 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, lxs hijos de lxs migrantes que nacieron y ya viven en la Ciudad de México conviven con otros referentes sociales, culturales y lingüísticos, pero con la misma condición de migrante, y al mismo tiempo continúan bajo los márgenes de la exclusión y la discriminación. Así vemos a lxs adultos con vestimenta ñuhu y hablan la lengua indígena ante lxs 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.

4.3. Entre la ciudad y el pueblo: procesos de resignificación étnica en la ciudad

La interacción entre la ciudad y el pueblo es continua y compleja, en ambos lugares existen formas de vida que se constituyen y se condensan en un grupo de personas; en San Pablito se asienta la familia ampliada y en Coyoacán la reducida, donde se contienen las prácticas sociales, económicas, lingüísticas y culturales. En ese sentido la estirpe es un espacio de socialización (Martínez, 2007) que fortalece la función étnica y los procesos étnicos (Chávez, 2014). Su constante interacción entre la urbe y el pueblo abre posibilidades para practicar el ñuhu y las formas de convivir, y al mismo tiempo adquieren herramientas indispensables para la venta de sus artesanías. Esta actividad se adquiere desde la niñez en su comunidad de origen, como sucedió con un informante ñuhu:

a la edad de 8, 9 años empezamos a trabajar, desde niños estamos aprendiendo a trabajar lo que es la chaquira. 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, así sucesivamente hemos venido trabajando aquí en la comunidad. [...] Llegando de la escuela después nos poníamos a trabajar lo que es la chaquira, hacer las pulseras, sino era ponerle tiras a la tabla para machacarlas y hacer lo que es el papel, se le llama amate. [...], como niños nos dedicábamos a vender, a ranchar aquí en la comunidad (E. H-P, 2024).

La participación de lxs niños 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 repercuten en la reproducción social. Esto obliga a la niñez a aprehender a elaborar las artesanías y a conocer las estrategias y los lugares de venta. Un artesano y vendedor ñuhu desde niño aprendió que la elaboración de artesanías era una actividad colectiva al interior de su familia, y la comunicación y las relaciones sociales eran

internas, pero salir a vender la mercancía se requiere saber más español, ser bilingüe se convirtió en un requisito para salir a vender a la Ciudad de México.

Iban cada ocho días, lo que son los fines de semana. Mi hermano desde un principio iba con mi abuelita, y ya después siguió con mis papás lo siguieron llevando [...] desde los 8 años empezaron a llevar a México. Y que sí salía a vender que conoció gente que fue más amigable, y hablaba bien el español (E. H-P, 2024).

Desde pequeños lxs niños generan interacción social, lingüística, cultural y económica con los espacios urbanos. Saber hacer la artesanía, conocer la ruta, la estrategia de sobrevivencia y el español son aspectos fundamentales para cumplir con el proceso de integración al comercio y construir mecanismos básicos entre la ciudad y el pueblo. Como sostiene un informante ñuhu que de niño sabía que su abuela y sus padres viajaban a la Ciudad de México a vender sus artesanías los fines de semana; y al mismo tiempo su tarea seguía en casa, que era continuar con la elaboración de artesanías.

Durante su estancia en la ciudad continuó con la elaboración y venta de artesanías:

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 es seguir con la artesanía vendiendo lo que es el papel, la chaquira tener un puestecito estar vendiendo. Después entré a la universidad, pero no dejé de trabajar lo que es el papel. [...] 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 (E. H-P, 2024).

Figura 3. Artesanía de chaquira y de papel amate.



Fuente: fotografía de la autora, mayo de 2023.

La vinculación pueblo y ciudad tiende a mantener anclajes de la memoria colectiva y al mismo tiempo naturaliza el trato hacia las personas migrantes.

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: 113).

Su estancia en Coyoacán genera una resignificación 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.

4.4. La familia: el anclaje de la memoria y la socialización de la migración indígena

La persistencia de la memoria y la continua transmisión intergeneracional fortalecen las relaciones sociales, culturales y afectivas en la familia y en el pueblo. Así es como se consolida la “comunidad efectiva” (Chávez, 2014). Al estar en la Ciudad de México, un informante sostiene que no eliminó su lengua natal y tampoco sus vínculos familiares y comunitarios, por lo tanto, su identidad étnica continúa en su vida cotidiana; él permanece con su lengua, su cultura y trabaja la artesanía en su comunidad, en la cual transmite a sus hijos su vida social, comunitaria, económica, lingüística y política.

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 interacción. Varios integrantes salen del pueblo desde la niñez y otros cuando ya son jóvenes 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 de Norteamérica. El tiempo no es relevante porque todos saben cuál es su lugar de origen y reconocen a sus familiares. Todos saben que el espacio de reencuentro 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” (E. H-P, 2024).

Lxs ñuhu urbanos vuelven al pueblo en el Carnaval, en el Día de los Muertos, en Navidad, en la fiesta patronal o familiar. Lamentablemente a veces el retorno es para siempre, hasta el momento de su fallecimiento, en ese momento regresan para siempre a su lugar de origen, y están eternamente en su casa y su comunidad.

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, cuando visitan más es en Día de Muertos, para hacer lo que es el altar, no se olvidan de sus muertos porque saben que tienen que esperar a sus fallecidos (E. H-P, 2024).

El Día de los 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 coexisten en el mismo espacio social y geográfico para siempre, pues es el lugar de origen, la comunidad. En San Pablito se cimientan las bases sociales, culturales y lingüísticas de sus integrantes, ahí tienen y mantienen una alta vinculación e interacción social y lingüística. Sin duda, la comunidad es el lugar, y la memoria es el dispositivo subjetivo elemental para configurar los espacios y las acciones humanas vitales para la existencia de las personas. A través de este se puede construir y reconstruir la vida cotidiana de lxs migrantes artesanos indígenas, porque ahí se pueden encontrar aspectos relevantes de la vida de lxs indígenas entre su comunidad y sus prácticas de vida.

Y la socialización se convierte en el proceso vital en la aprehensión de las lenguas y expresiones culturales y lingüísticas. Es el vehículo por el cual lxs abuelos comparten a lxs hijos y nietos cuál es el camino en la vida por medio del trabajo, para posteriormente poder compartir cada palabra y conocimiento a las nuevas generaciones a través del uso de la lengua y de las manifestaciones sociales y culturales. Por tal motivo, la memoria y la socialización son

conceptos básicos para comprender los procesos de articulación en la familia y en la comunidad.

5. Reflexiones finales

La migración indígena en la Ciudad de México es un fenómeno social innegable; es parte de los movimientos poblacionales que se derivan de la globalización, en donde la mayoría de las personas indígenas se insertan de forma marginal. El proceso de inserción laboral en sectores formales e informales, la discriminación, y la socialización familiar y escolar tienden a definir la continuidad, el cambio o la adaptación de la identidad étnica.

Lxs ñuhu van a la ciudad y vuelven al pueblo, viven una migración pendular, un proceso de ir y venir, lo que remite a una articulación profunda entre San Pablito y Coyoacán. Al estar en estos dos lugares se presentan tensiones y contradicciones, sin embargo, buscan estrategias para conservar su lengua, organización comunitaria y trabajo, pero siempre bajo negociación y resistiendo a los embates de la discriminación, la continua exclusión y desigualdad social.

Para lxs migrantes, la Ciudad de México representa un escenario que no solo 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 lxs van a tratar y al mismo tiempo tienen idea sobre cómo piensan las otras personas respecto a ellos. Así que usan palabras en 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 en sus hogares, pero solo pueden ingresar “paisanos”, entre familiares y conocidos del pueblo, así existe una diferenciación entre indígenas y los que viven en la ciudad. Durante la venta de sus artesanías emplean la lengua ñuhu para acordar precios y para que lxs ciudadanos no se enteren de lo que entre ellos logran negociar, y esto también lo hacen porque saben que su producto siempre se minoriza.

En ese tenor, mi hipótesis es la siguiente: con la presencia de más vendedores indígenas se intenta “normalizar” la venta ambulante y ocultar el racismo y la discriminación indígena. Mientras se construyen más zonas públicas, para la venta de artesanías se excluye el trabajo artesanal indígena, pues los que tienen acceso a esos lugares son lxs intermediarios que sí pueden pagar los espacios públicos legalmente constituidos. Ante este tipo de acciones surgen las siguientes interrogantes: ¿por qué no se consideró a lxs ñuhu en la distribución de puestos si tienen una tradición muy amplia en la venta artesanal?, ¿por qué el precio económico de un puesto era elevado?, ¿pagaban el derecho a un puesto, la renta de la casa o comían?, ¿por su

lugar de origen, actividad laboral, indumentaria, tez, cultura o lengua? Estos aspectos generan exclusión social y económica hacia lxs migrantes indígenas.

6. Referencias bibliográficas

- Berger Peter y Luckmann Thomas (2015). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Chávez González, Mónica Lizbeth (2014). *Identidad étnica, migración y socialización urbana: profesionistas indígenas de la huasteca en la capital potosina*. México: CIESAS, El Colegio de San Luis.
- De la Peña, Guillermo y Martínez Casas, Regina (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, Héctor (2015). *El jardín de las identidades. La comunidad y el poder*. México: ORFILA.
- Domenech, Eduardo; Herrera, Gioconda y Rivera Sánchez, Liliana (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. 9-74). Buenos Aires y México: CLACSO y Siglo XXI.
- Güereca Torres Raquel (2016). La historia de vida: una metodología crítica para el análisis de los procesos sociales. En R. Güereca Torres (coord.), *Guía para la investigación cualitativa: etnografía, estudio de caso e historia de vida* (pp. 127-159). México: UAM.
- Martínez Casas, Regina (2007). *Vivir invisibles. La resignificación cultural entre los otomíes de Guadalajara*. México: CIESAS.
- Peña Meza, Norma (2015). *La re-significación de la Danza Aztecatzitin: procesos de socialización lingüística y cultural de la lengua náhuatl de Tecómitl*. (Tesis de Licenciatura). UPN Ajusco. México.
- Peña Meza, Norma (2019). *La socialización de los comerciantes en el mercado San Antonio Tecómitl*. (Tesis de Maestría). UPN Ajusco. México.
- Ricoeur, Paul (2010). *La memoria, la historia, el olvido*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Romer, Marta (2009). *¿Quién soy? Estrategias identitarias entre hijos de migrantes indígenas*. México: INAH.
- Vázquez, Fé (2001). *La memoria como acción social. Relaciones, significados e imaginario*. Barcelona: Paidós.

-
1. El papel amate se obtiene de la corteza del árbol de jonote, se hierven las tiras, se machacan para convertirse en hojas secándose al sol. Se hacen lámparas, cuadros con bordados, separadores, etc. [↪](#)
 2. La chaquiras es una cuenta pequeña de vidrio o plástico, de diferentes colores, en el centro tiene una perforación que permite ensartar; refiere al arte o técnica de coser cuentas, y se usa para hacer adornos en blusas, vestidos, y joyas: aretes, collares, pulseras y anillos. [↪](#)
 3. Ñuhu es la autodenominación de la variante lingüística del otomí en San Plabito, Pahuatlán, Puebla, México. En general, el pueblo otomí se autodenomina Hñähñú, sin embargo, cada variante se autodefine. [↪](#)
 4. En esta fase hice una reflexión retrospectiva y narré mi experiencia histórica: ¿quién soy frente a este proceso de investigación? [↪](#)



Licencia Creative Commons - Atribución - No Comercial (by-nc)
Se permite la generación de obras derivadas siempre que no se haga con fines comerciales.
Tampoco se puede utilizar la obra original con fines comerciales.
Esta licencia no es una licencia libre. Algunos derechos reservados.