

# Otomíes en la ciudad de México. La pérdida de un idioma en tres generaciones

Felipe Canuto Castillo

La migración, además del cambio de residencia de un determinado grupo sociocultural o de un grupo de personas que pertenecen a él, implica un encuentro con la alteridad que radica en el lugar escogido para vivir. El contacto es la forma como se enriquece el bagaje cultural de los pueblos a partir del intercambio recíproco de elementos de sus culturas; sin embargo, también puede establecerse una situación de asimetría cultural. En el artículo se analiza el caso de los otomíes de Santiago Mexquititlán, Querétaro, México, quienes migraron a la capital del país en la segunda mitad del siglo XX y se muestra cómo en una relación de asimetría cultural se propicia y fuerza la asimilación de la población en desventaja sociopolítica y los paradigmas culturales de esta se transforman, resignifican o, incluso, se pierden, como sucede con la lengua.

**Palabras claves:** otomíes, migración, contacto y conflicto culturales, resignificación de la cultura, desplazamiento lingüístico.

*Otomi speakers in Mexico City. The loss of a language in three generations.* Immigration, apart from being understood as the change of place of residence of a specific sociocultural group or a specific part of that group, also implies an approach to the otherness that lives in the place of the chosen destination. Through the cultural contact the cultural baggage of the people who belong to both groups is enriched in a reciprocal way, nevertheless a situation of cultural asymmetry can take place. In this article the situation of the otomis from Santiago Mexquititlán, Querétaro, Mexico is analyzed. This group of people immigrated to Mexico City in the second half of the XXth Century and in this article it is shown how, in a relationship of cultural asymmetry, the assimilation of the population in sociopolitical disadvantage is forced and all the conditions for this phenomenon to taken are favored. Due to this situation, the cultural paradigms of the immigrating group are transformed, resignified or even lost, such as the case of the language.

**Keywords:** otomi, migration, cultural contact and conflict, semiotic transformation of culture, linguistic displacement.

## Introducción

A mediados del siglo XX la población indígena de México, en número cada vez mayor, comenzó a migrar a las ciudades con el fin de buscar un modo de vida que permitiera el sustento de las familias y sufragar los gastos que se generaban cotidianamente y los que surgían relacionados con las fiestas religiosas. Las causas que provocaron la salida de los pueblos de origen, según Arizpe (1979), fueron el crecimiento demográfico explosivo, el deterioro de las condiciones de vida y la atracción que ejercían las ganancias y la movilidad social ascendente que se podían lograr en la urbe.

Este acontecimiento produjo a la par contacto cultural, pues los migrantes debieron interactuar con la sociedad de los lugares a donde llegaron a residir e inició un proceso de apertura a los conocimientos y realidades de la cultura receptora, y a sus expresiones y prácticas, algunas de las cuales les eran completamente ajenas o solo tenían referencias de ellas a distancia.

En Santiago Mexquititlán, pueblo otomí asentado en el sur del Estado de Querétaro, el proceso de apertura a la cultura mayoritaria inició en gran medida por la migración. Hasta la primera mitad del siglo XX la movilidad de los habitantes de esta comunidad se restringía a ir a las ciudades y pueblos cercanos a vender productos artesanales que elaboraban, sus excedentes agrícolas o animales domésticos pequeños durante los meses cuando no había actividad agrícola.

El cultivo de la tierra que poseían, gracias a la repartición que se llevó a cabo en 1933, les permitía obtener cosechas de maíz para subsistir durante el año (Arizpe 1979); por tanto, la población no se veía impelida a salir de su pueblo para realizar otras actividades para su manutención. La relación que mantenían con sus vecinos de Donicá, La Torre, Loma Linda y Las Lajas era hostil y de distancia, ya que estos los agredían verbal y físicamente, y, de acuerdo con un informante, “siempre dijeron que nosotros, los indígenas, los hablantes otomíes valíamos poco porque no sabíamos hablar español”.

Por otra parte, este pueblo no estaba comunicado por carreteras y tampoco se contaba con medios de transporte que permitieran a las personas desplazarse de manera cotidiana; cuando iban a Amealco (cabecera municipal y parroquial), sobre todo para cuestiones de índole religiosa, lo hacían a pie; también caminaban hasta el vecino municipio de El Oro, Estado de México, para abordar el tren que los llevaba a la ciudad de México cuando asistían a las fiestas en honor de la Virgen de Guadalupe u otras afines.

Tres factores fueron determinantes para que la población de Santiago Mexquititlán saliera en busca de otra alternativa para su sustento: en primer lugar, en 1944 dejaron de percibir la dotación de agua que les correspondía; segundo, debido al crecimiento de la población, la tierra se dividió en parcelas cada vez más pequeñas con las generaciones subsiguientes y lo que se producía no alcanzaba para el mantenimiento de las familias; tercero, en 1947 una epidemia de fiebre aftosa provocó el sacrificio de los animales que poseían los habitantes (Arizpe 1979), con lo cual se vieron privados de recursos alimenticios y de un importante medio para llevar a cabo el trabajo agrícola<sup>1</sup>.

Inicialmente, los hombres salieron a buscar trabajo a la ciudad de México, sobre todo; durante los días de labor permanecían en la urbe y regresaban al pueblo los fines de semana; sin embargo, al cabo de un tiempo decidieron permanecer definitivamente, dado que “la decisión de emigrar y radicar permanentemente en las ciudades de México tiene como finalidad el sostenimiento de la familia y el mejoramiento de las condiciones de vida” (Farfán *et al.* 2011: 38). Las mujeres comenzaron a migrar posteriormente; en un principio fue con el fin de ayudar a sus esposos, hermanos y parientes en las labores domésticas, pero gradualmente también se incorporaron a la fuerza laboral para obtener más recursos para su sustento.

La llegada y la posterior residencia permanente de los otomíes en la capital del país fue un ‘desencuentro’ con una sociedad que históricamente ha rechazado a los indígenas; la migración únicamente cambió el marco geográfico, pero no el “sistema de distinciones y clasificaciones sociales [que ha regido las relaciones entre ambos grupos sociales, pues] al igual que en sus lugares de origen, en la ciudad de México los indígenas se encuentran en una condición de minoría étnica” (Oehmichen 2011: 187-188). La anterior situación se evidencia aún más por los dominios de las lenguas, pues las ciudades en México son ejemplo de la ‘cultura mestiza’ y su lengua, el español (Martínez 2000). El anhelo de lograr una vida mejor fuera de la comunidad de origen se enfrentó con la discriminación ciudadina por ‘ser diferentes’, por vivir otra realidad cultural.

Debido a la ideología racista que aún conserva la mayoría de la población mexicana, la cual distingue a las personas según su apariencia física y sus expresiones culturales (además de los recursos económicos), los indígenas han sido sujetos de discriminación<sup>2</sup>. Actualmente la Constitución Política de México en su artículo primero prohíbe esta práctica por cualquier causa, entre ellas la motivada por origen étnico, y la Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas señala en su artículo octavo que “ninguna persona podrá ser sujeto a cualquier tipo de discriminación a causa o en virtud de la lengua que hable”; sin embargo, en la cotidianidad estas disposiciones son letra muerta. Las

prácticas de exclusión contra los indígenas en México se sustentan en la ideología que los diferencia de los mestizos como categorías opuestas y, en virtud de ello, se establecen las relaciones entre ambos grupos que van desde el plano geográfico hasta el del imaginario (Navarrete 2004); por lo cual es común ponderar las diferencias biológicas y culturales que suponen la superioridad de unos y la inferioridad de otros (Castellanos 2001).

Debido a esta situación, la primera generación de indígenas que llegó a la ciudad de México en la segunda mitad del siglo XX se refugió y aisló, en cierta medida, en comunidades de gente proveniente de su mismo pueblo; sin embargo, la afirmación según la cual por esta causa las personas no se integraban a la sociedad urbana e impedían que sus hijos lo hicieran, y que no tenían “interés en educarse ni en adiestrarse técnicamente puesto que ello no les ha traído nunca ningún beneficio en su comunidad” (Arizpe 1979: 148) es una generalización que debe tomarse con cuidado, al menos en el caso de algunos migrantes de Santiago Mexquititlán con quienes se realizó esta investigación, pues estas personas que llegaron en los años sesenta y decidieron permanecer en la ciudad de manera definitiva optaron por integrarse con los mestizos y enviaron su prole a la escuela a fin de que esta lograra la ‘superación’ y aceptación social. En pocos casos, este objetivo se logró a través del matrimonio con ciudadanos.

Otra manera como algunos de los migrantes otomíes se integraron con los mestizos fue a través de la conversión al evangelismo protestante. En la década de los sesenta se realizaron los primeros bautismos en una iglesia pentecostal; de esta manera, pasaron a formar parte de la congregación con todos los derechos y deberes correspondientes, y les dieron los títulos de ‘hijos de Dios’ y ‘hermanos’ de todos los creyentes en igualdad de circunstancias; sin embargo, en el interior de su nueva ‘familia cristiana’ no hubo aceptación por parte de toda la feligresía, pues algunos seguían discriminándolos debido a su condición étnica.

Uno de los principales obstáculos que enfrentaron los primeros migrantes de Santiago Mexquititlán en la ciudad de México fue el del idioma. Debido al carácter ‘cerrado’ de esta comunidad (en el sentido de permanecer en la dinámica cultural propia), el índice de monolingüismo en *hñãñho* (otomí) era elevado; solo las personas que sostenían relaciones con el exterior conocían, al menos, lo elemental de la lengua castellana para comunicarse.

Cuando la primera generación de migrantes llegó a la capital no sabía español o su competencia comunicativa en este idioma era limitada, sobre todo en el caso de las mujeres; sin embargo, para poder socializar con la alteridad que se hizo parte de su realidad y acceder a determinados beneficios que se les ofrecía, comenzaron a aprender castellano, cuando menos en un nivel básico, para poder desenvolverse en el ámbi-

to ciudadano. Dado que la lengua y la vestimenta (más en el caso de las mujeres esta última) son dos de los rasgos identitarios fundamentales con los cuales se evidencia y pone de manifiesto la pertenencia a una cultura determinada (además de las prácticas), estos elementos fueron los que permitieron identificar a los otomíes como una alteridad ajena a lo urbano, no deseada.

Debido a la anterior situación (que aún pesa sobre los indígenas), los otomíes debieron recurrir a diversas estrategias para poder incorporarse con los ciudadanos; una de ellas fue tratar de asimilarse para “pasar inadvertido[s] y confundirse con los otros, abandonando, muchas veces, algunos de los rasgos más evidentes de su identidad” (Vargas y Flores 2002: 243) y, con en el afán de ser semejantes a la población urbana, aprendieron su lengua, adquirieron sus costumbres y pretendieron ‘olvidar’ o, cuando menos, no mencionar su procedencia, pues “la negación identitaria es un recurso de integración en el contexto de estigma y racismo contra lo indígena” (Velasco 2007: 205).

En este artículo se presentan unas breves reflexiones teóricas acerca del contacto cultural que se produce cuando dos grupos sociales (con distintas culturas) comparten el mismo espacio geográfico, los factores que inciden para que se convierta en conflicto y los mecanismos empleados para lograr la asimilación del grupo en desventaja sociopolítica. El trabajo parte de un estudio de caso con los otomíes de Santiago Mexquititlán, pero se encuentra insertado en el contexto del estatus de los indígenas de México y sus lenguas. Además de las observaciones generales con respecto a los migrantes, se presenta la ‘trayectoria lingüística’ de una familia donde se muestra el cambio de código a través de las generaciones producido, en gran medida, por las relaciones de asimetría sociocultural en la ciudad.

## Metodología

La información de la cual se parte para el análisis y las reflexiones que se presentan en este artículo la obtuve de *ya ñãñho* (otomíes) que residen en la unidad ‘Caracoles’ en la colonia Roma Norte de la ciudad de México<sup>3</sup>. Prácticamente todos los vecinos son originarios de Santiago Mexquititlán; solo conozco tres casos de personas que no provienen del pueblo, pero dos de ellas son también otomíes.

Este trabajo se sustenta, además, con información proporcionada por personas de la misma comunidad de estudio que llegaron a la capital en la década de los sesenta del siglo pasado, pero no radican en la unidad habitacional mencionada; también obtuve datos de residentes de Santiago Mexquititlán, quienes han vivido experiencias migratorias en la ciudad de México, con el fin de conocer más detalles acerca del contac-

to y el conflicto culturales que se produjeron en el encuentro con la sociedad nacional y cómo estos han incidido en el desplazamiento del idioma indígena.

Para el estudio de la trayectoria lingüística escogí el caso de una familia que a la fecha consta, en algunas de sus ‘ramas’, de cuatro o cinco generaciones en la ciudad. Se parte desde los tatarabuelos quienes eran hablantes monolingües de otomí y permanecieron en su pueblo de origen. Las tres variables que elegí para seguir el derrotero en cuanto al idioma, a partir de la migración, fueron las siguientes: uno, los descendientes de una pareja que permaneció en la ciudad de México (con estancias alternadas en Santiago Mexquititlán); dos, los de una pareja mixta (donde la esposa era mestiza) que ha vivido en la urbe desde entonces; tres, los de una pareja que al cabo de un tiempo regresó a la comunidad. En este trabajo se les identifica con las letras A, B y C, respectivamente. En la elección de ellas se tomó en cuenta la experiencia migratoria, la composición de los matrimonios (de indígenas y mixto) y el lugar de residencia.

Con los vecinos de ‘Caracoles’ comencé a realizar investigación acerca del desplazamiento de la lengua de manera sistemática en 2008 y, para verificar la tendencia posteriormente, en 2011. En el ‘Predio’ (así llaman también a la unidad habitacional) viven alrededor de 200 personas: ocho ancianos, aproximadamente 70 adultos y el resto jóvenes y niños, de acuerdo con las estimaciones del líder de los vecinos.

En la primera muestra (2008) obtuve información lingüística de 77 personas (de todas las edades) a partir de entrevistas que hice a los jefes de familia (hombres y mujeres) acerca de la vitalidad de la lengua y su enseñanza a los niños; en la segunda etapa (2011) recopilé datos que me proporcionaron 40 adultos acerca de los mismos temas. Aunque en ambos casos no es el total de la población, el porcentaje es significativo y el análisis de los datos indica aspectos importantes respecto del empleo del otomí y su transmisión.

En las dos ocasiones que llevé a cabo la investigación con los habitantes de ‘Caracoles’ intenté obtener información lingüística de, cuando menos, la mitad de ellos. El cometido no se logró debido a que unos no se encontraban en sus hogares cuando se realizaron las entrevistas, algunas personas ancianas no sabían qué responder y optaban mejor por no participar y otros más no quisieron colaborar.

Debido a que, por una parte, el objetivo de la investigación era conocer acerca del contacto cultural que tuvieron con la sociedad mayoritaria en la capital del país y las consecuencias que este tuvo en el uso o desuso de la lengua y, por otro, obtener información en torno a la vitalidad de otomí con estos migrantes y sus descendientes, solo entrevisté a las personas mayores de 15 años (y de estos obtuve información tocante a los niños):

cada uno según su condición migrantes o residentes en la ciudad y de padres o hijos (o ambos) como transmisores o aprendientes del idioma.

Los datos para el estudio los obtuve a través de entrevistas y encuestas. En el primer caso, un recurso importante fue el relato de la historia de vida, en particular lo concerniente a la etapa de migración, cómo fue el contacto con la sociedad urbana mestiza y lo relativo al uso y transmisión de la lengua. Con las encuestas conocí la competencia en otomí, lugar donde nacieron, posición que ocupan entre los hermanos (mayor, menor, etcétera), cuándo, dónde y con quiénes aprendieron la lengua, lugares donde la emplean y con quiénes, y si la enseñan a sus hijos. También les pregunté su opinión en torno a la identidad otomí y la pérdida del *hñäñho* en las nuevas generaciones.

El análisis en lo que toca a las historias de migración lo trabajé desde una perspectiva biográfica en torno a este fenómeno, el contacto con la sociedad urbana y las estrategias culturales y lingüísticas a las que han recurrido para evitar el estigma de ‘indio’ o ‘María’. Respecto de esta información prevaleció el interés por encontrar los patrones de comportamiento en torno a la preservación o no de la cultura que, en este caso, permitieran observar una visión en conjunto respecto del desplazamiento del otomí en una situación de asimetría cultural respecto de la sociedad receptora.

El recuento de las historias de vida fue en formato libre, solo determinado por la narrativa de los informantes, pero incluyó un breve interrogatorio respecto del contacto cultural y, de manera particular, lo relacionado con el conflicto lingüístico. La duración de las sesiones (también la de las encuestas) estuvo en relación con el tiempo de que disponían y el deseo de participar, pues en algunos casos se limitaban a dar respuestas breves y concisas, y en otras las reuniones se llevaron a cabo más de una vez y dedicando largo tiempo.

Por otra parte, para conocer a nivel ‘generacional’ el grado de competencia en otomí, dividí la población por grupos de edad: menores de 15 años, 16-30, 31-45 y más de 46. El corte etario lo realicé de esta manera debido a que algunos continúan con el patrón de uniones maritales tempranas (aunque no medie boda civil o religiosa)<sup>4</sup>. Respecto del nivel de conocimiento de la lengua, las categorías fueron: hablantes, hablantes pasivos (que solo poseen comprensión oral) y no hablantes (o que solo saben palabras y frases).

La observación *in situ* ha sido un recurso al que he recurrido de manera continua, pues he realizado continuamente estancias y visitas al ‘Predio’ desde 2005, las cuales me han permitido, por una parte, socializar con los vecinos y, por otra, analizar la vitalidad del otomí en este contexto urbano. Para este último fin he puesto atención, sobre todo, a cuál es la lengua con que se realiza la comunicación entre el vecindario

e intrafamiliar y con cuál idioma participan los diferentes grupos de edad en esta.

La mayor parte de la información la obtuve entrevistando (y grabando) personalmente a los informantes en sus casas. Las encuestas fueron iguales para todos los participantes y solo en ocasiones les inquirí acerca de aspectos particulares que se derivaban de sus respuestas, con lo cual obtuve mayores detalles o datos acerca del tema. En ningún caso planteé preguntas cerradas, pues el objetivo era contar con un panorama amplio acerca de la vida en la urbe, en su condición de indígenas, y las implicaciones que esta tuvo en la pérdida de la lengua.

Lo mencionado por los informantes me permitió realizar una aproximación al contexto adverso que enfrentaron los primeros migrantes otomíes en las ciudades (y que aún siguen sus descendientes) y ha incidido en la pérdida o resignificación de su cultura, lo cual se sitúa de manera general en el plano general de la discriminación contra lo y los indígenas en México, lo cual ya ha sido estudiado desde la lingüística y la antropología.

## Contacto y conflicto culturales

La cultura es la manifestación cotidiana y ritual de los conocimientos, valores y patrones de comportamiento colectivo de un grupo determinado; estos se transmiten a través de las generaciones, pero se adaptan a los continuos cambios que se producen en el entorno social y geográfico de la comunidad que los crea y recrea; por tanto, aunque es la reproducción de las prácticas propias, estas se transforman para estar acordes con su tiempo y lugar; de ahí que se encuentren en constante evolución.

Ninguna práctica cultural permanece inalterable al paso del tiempo, pues se transforma para adaptarse al contexto donde se desenvuelve el grupo que la genera, sea en el interior o exterior del mismo; por lo cual, la evolución de una cultura se encuentra estrechamente ligada a su medio geográfico y social circundante. En el devenir de los pueblos a menudo se produce contacto cultural cuando coinciden con otro grupo social portador de una cultura diferente en un mismo espacio físico; derivado de esta relación de convivencia, se conocen e intercambian saberes y prácticas, las cuales innovan y transforman la visión del mundo y su relación con él. De esta interacción puede surgir incorporación y adaptación de elementos culturales externos, y la resignificación o pérdida de los propios.

Según ha propuesto Lotman (1999), en la evolución de una cultura las transformaciones se presentan de dos maneras: como desarrollo gradual o en forma de explosión; el primer caso es resultado del *continuum* de las prácticas de un grupo social determinado que se adaptan a su



tiempo y espacio, pero desde la cultura misma; el segundo se origina cuando se produce contacto con otros pueblos (con diferente cultura, desde luego) y se introducen elementos de esta en los diferentes niveles significativos. Se puede dar una combinación simultánea de ambos procesos; sin embargo, las funciones están diferenciadas: unos aseguran la continuidad y otros la innovación.

Con base en los planteamientos de Lotman, se puede considerar que *continuum* no significa un periodo estático en modo alguno o carente de nuevas significaciones culturales, pues la dinámica de todo grupo social tiende a evolucionar para adaptarse a las condiciones y realidades siempre mutables que son propiciadas por sí mismo, por lo que en su devenir se producen transformaciones, aunque de manera gradual y dentro de las propias posibilidades que se delimita; por tanto, debe entenderse este concepto como una cualidad de la cultura que permite modificarse desde el interior con la recreación de sus propios elementos.

Por su parte, la explosión se produce a partir del contacto cultural y del franqueo de la frontera de una cultura por elementos externos que logran convertirse en parte de ella; sin embargo, es necesario que se lleve a cabo un proceso de apropiación que los haga significativos en el contexto de la comunidad que los recibe para que cumplan las funciones que se crean en torno a ellos o sustituyan las de los que desplazaron. Es entonces cuando un grupo determinado los considera parte de su acervo y les atribuye estatus de pertenencia; además, adquieren una categoría en el sistema de valores y son colocados en cierto nivel de la cultura según la importancia que se les otorgue.

Cuando un elemento externo ingresa a una cultura determinada requiere que se combinen agentes y factores para que logre posicionarse en un nivel privilegiado, pues la estructura cultural define cuál será el grado de significación (mayor o menor) donde se ubicará la nueva realidad. Dado que, generalmente, cuando un rasgo ajeno ingresa lo hace para desplazar uno existente, la posibilidad de acceder a un sitio preponderante dependerá de la calidad que se le pretenda asignar: nuclear o periférico. Los elementos del núcleo son los fundamentos de una cultura, aquellos que permanecen largo tiempo, pues resisten más los embates de los cambios y son insustituibles en su tiempo.

En el proceso de hacer propio lo ajeno se distinguen dos etapas: la aceptación y la adaptación; la primera indica que el elemento que pretende ingresar en una cultura ha dejado de estar en conflicto significativo; es decir, ya no se le rechaza por el total de los miembros de una determinada comunidad y ha superado en cierta medida el estadio inicial que suele acompañar a todo lo nuevo<sup>5</sup>. En la segunda, se le reformula de acuerdo con la significación que va a adquirir y se le armoniza en el contexto de la estructura total de la cultura receptora para que obten-

ga un cierto estatus u opere del modo como solía hacerlo su precedente al que desplaza.

Un elemento al que en un principio se le impedía ingresar a una cultura porque se contaba con uno equivalente para realizar funciones significativas semejantes o porque era poco pertinente o no inteligible, cuando logra franquear la frontera y se le considera propio puede llegar a ubicarse en un sitio de importancia, considerarse indispensable y ser una alternativa a la par de un elemento afín; también, puede desplazar a este último y ocupar su sitio. En este proceso se generan nuevas significaciones con el sello particular del receptor.

El franqueo de la frontera no es expedito ya que, a no ser que se trate de una novedad *sui generis*, en general, el ingreso de un elemento supondrá el desplazamiento de otro. La intensidad y duración del conflicto dependerá, sobre todo, del lugar que ocupe el rasgo cultural que se pretende sustituir; partiendo de la periferia, los niveles serán cada vez más difíciles de atravesar para posicionarse hasta llegar al núcleo.

Dependiendo de cuán potente, disímil o antitético sea el nuevo rasgo cultural en relación con el que está en la misma posición que aspira ocupar, se puede observar alguna de las tres posibilidades siguientes. Primera, del elemento en cuestión solo se toman algunos rasgos para complementar o agregar ciertos aspectos a uno endógeno; segunda, el rasgo propio y el ajeno se conjuntan para generar un tercero donde se conservan características de ambos, aunque puede ser que predomine uno de ellos; tercera, dependiendo de ciertos factores y agentes, a algunos elementos se les dota de potencia para que desplacen completamente a los internos, aunque esto no se logre en absoluto.

Cuando una cultura acepta un elemento ajeno se lleva a cabo también la traducción de este; es decir, se hace una versión desde lo propio y no un calco del original; dado que en principio el objetivo es hacerlo inteligible, las dos posibilidades anteriores pueden ser empleadas; sin embargo, la elaboración adaptativa es la manera de hacerlo significativo en el contexto de una cultura.

Cuando dos o más grupos sociales coinciden en un mismo espacio geográfico, la respectiva otredad desconocida, con sus saberes y prácticas, pasa a formar parte de la realidad. Inicialmente, las manifestaciones ajenas pueden parecer poco atractivas o repulsivas según la perspectiva de lo propio; sin embargo, dado que entran al ámbito de lo conocido (aunque bajo el calificativo de extrañas) con el paso del tiempo y la acción de determinados agentes pueden llegar a constituirse en componentes fundamentales de una cultura, como es ahora el caso del idioma español en los pueblos indígenas<sup>6</sup>.

El contacto de culturas es la forma fundamental de acrecentamiento del acervo de una comunidad a partir de lo externo; aunque generalmen-

te el encuentro de pueblos se produce *vis-à-vis*, otra manera de conocer la otredad e introducir sus conocimientos y prácticas en el bagaje de lo propio es por la migración de individuos o grupos reducidos o porcentualmente significativos, pues estos serán los agentes que harán del conocimiento de sus coterráneos lo ajeno y serán determinantes en la innovación que se produzca en la cultura.

El intercambio de elementos entre las diversas comunidades culturales parte del supuesto de que este se produce de manera armónica; sin embargo, una constante en la historia es el dominio y la pugna por la imposición de lo propio que dan lugar al conflicto cultural, el cual no es un hecho donde contienden aspectos abstractos de las culturas, sino la palestra donde se enfrentan dos grupos sociales.

Un conflicto cultural se suscita cuando se pretende que los elementos de una determinada cultura desplacen los de otra y se establece una relación de imposición-resistencia que origina la pugna. En términos generales, se puede señalar que es el resultado de la intención de subyugar al otro por medio de la cultura. Lo mismo sucede en el caso del conflicto lingüístico, del cual se ha señalado que en él las lenguas no entran en contacto a través de sus sistemas, sino sus hablantes (Zimmermann 1995) y que se establecen relaciones de poder y no contacto de dominio entre idiomas, sino entre quienes los hablan (Terborg y García 2011).

Los pueblos que se encuentran en condiciones de ‘desventaja’ se ven involucrados, a menudo, en conflictos culturales, pues se les ‘minoriza’ y a partir de esta situación se propician y fuerzan las condiciones que producen su dominio ideológico. Con el establecimiento de relaciones asimétricas se jerarquizan las manifestaciones culturales de los contendientes: las del grupo en el poder se posicionan con estatus alto y de prestigio, mientras que las de los subordinados se consideran inferiores.

La minorización de las expresiones culturales de un pueblo pretende que este devenga en una minoría numérica, cada vez más reducida, como paso previo a la eliminación de las diferencias que llevan a la asimilación. Este proceso comprende dos etapas que se complementan y funcionan a la par: la primera consiste en desprestigiar y hacer parecer inferior la cultura (aunque también se señalan ciertas excepciones) de quienes se ven en desventaja sociopolítica para que se vean forzados a adoptar la que les impone como modelo el grupo en el poder. Dado que, desde un punto de vista social, el estatus de una persona o colectividad está en relación con el prestigio que goza su cultura, esta situación influye para que se le conserve o abandone.

La etapa complementaria es resultado de la anterior, pues debido al dominio ideológico al cual son sometidos los miembros de una comunidad, estos abandonan su cultura dado que llegan a suponer que los mantiene en el atraso, pobreza e ignorancia; además, consideran que les

es un impedimento para lograr ascenso socioeconómico y ser aceptados por la sociedad que les marca el ideal; por tanto, no la transmiten a su descendencia, ya que consideran que de esta manera evitan a sus hijos el camino difícil a la integración por el que ellos debieron pasar y que, en ocasiones, no lograron completar. De esta manera se reduce gradualmente el número de los practicantes de una cultura y al fin se borra la identidad étnica de la que quedan vagos recuerdos o ninguno en la memoria de las generaciones posteriores.

Un componente fundamental en el proceso de minorización es la ‘desculturización’<sup>7</sup> que se emplea para lograr el dominio cultural (que no es sino una faceta del dominio ideológico que, a su vez, es parte del dominio sociopolítico); con el primer término mencionado aludo a la pérdida de los elementos de la cultura propia de un pueblo por medio de coacción (que puede incluir violencia) por parte de una fuerza externa a fin de que cada vez se parezca más al modelo que impone y termine asimilándose a este.

Sin embargo, la desculturización no es una estrategia que opere en el interior de los grupos sociales sin que se le oponga resistencia; tampoco significa que no haya medios para contrarrestar su eficacia asimilante. Uno de los obstáculos que debe franquear un elemento externo para ingresar en una cultura, como ya se mencionó, es la frontera que esta misma se crea para significar la diferencia respecto de la otredad y su relación con ella, y a partir de la cual se genera un concepto identitario. De ahí que el objetivo que se persigue cuando se establece una relación cultural asimétrica sea trastocar la identidad de un individuo o una colectividad para que sean vulnerables y sujetos de coacción.

## Los datos lingüísticos

A continuación presento los datos obtenidos y las observaciones hechas en la investigación con los otomíes de Santiago Mexquititlán respecto de la transmisión del *hñãñho* a partir de la migración. En primer lugar, menciono lo relativo a la pérdida de la lengua de manera general y, enseguida, presento el ejemplo de la familia citada. En ambos casos el análisis lo llevé a cabo teniendo como referencia el nivel generacional.

De entrada, se puede señalar que el desplazamiento del otomí comenzó con la migración. Como se ha dicho, hasta antes de que se produjera este fenómeno, únicamente un reducido número de personas sabía español y, en general, solo eran conocimientos básicos para comunicarse fuera de la comunidad o con los agentes externos que llegaban allí. Conforme aumentó el número de personas que fue a vivir a la ciudad creció también el de los hispanohablantes y gradualmente disminuyó el de los hablantes de otomí aun en el pueblo de origen debido a la no transmisión de la lengua a sus descendientes.

La adquisición del español por los migrantes no se convirtió en una habilidad meramente instrumental para poder vivir en los dos mundos, el suyo indígena y el ciudadano mestizo a donde llegaron, sino en la apropiación de un código que a la postre sustituyó el propio debido a la situación de desventaja social en el medio donde se encontraban inmersos. El bilingüismo que desarrollaron se convirtió en el paso intermedio para franquear de un monolingüismo a otro, lo cual se realizó con las generaciones sucesivas.

El desplazamiento del otomí se observa, por tanto, conforme se suceden las generaciones. Es el caso de los habitantes de ‘Caracoles’ que se muestra a continuación, el cual no es diferente de los demás migrantes que no residen allí, como se verá en el caso particular de la familia con la cual se llevó a cabo el estudio. Enseguida, los datos por grupos de edad de acuerdo con la investigación con los residentes de la unidad habitacional (donde se incluyó personas de todas las edades):

1. Todos los mayores de 46 años (cuando se llevó a cabo el estudio) hablaban *hñāñho* y lo aprendieron como lengua materna; estas personas nacieron y fueron criadas en Santiago Mexquititlán, y migraron a la ciudad de México cuando eran adultas.
2. En la generación de entre 31 y 45 años se obtuvieron los siguientes datos: 68,8% sabía otomí, 18,7% solo lo entendía y 12,5% únicamente hablaba español (del *hñāñho* conocían frases y palabras). Todos los primeros aprendieron y desarrollaron su competencia en otomí en el pueblo. Algunos de los segundos y terceros nacieron en Santiago Mexquititlán, pero llegaron siendo niños a la ciudad y se les enseñó español (aunque escuchaban otomí de los mayores y por eso unos desarrollaron la comprensión oral) y asistieron a la escuela (impartida en español).
3. De las personas de 16 a 31 años de edad, 39,4% hablaba la lengua indígena y un porcentaje igual nomás la entendía; el restante 21,2% quedaba en el plano de los que solo conocen lo básico: saludos y palabras de uso cotidiano. El aprendizaje o no de otomí también estuvo en relación con el contacto cotidiano con hablantes del idioma y la socialización en una u otra lengua.
4. En los datos de los menores de 15 años se registra ya un notorio descenso de los otomihablantes: 15,3% podía entablar una conversación en *hñāñho*, 27% solo lo entendía y el 57,7% tenía como lengua el español. Quienes sabían otomí lo aprendieron con abuelos monolingües.

A partir de la adquisición del español, al menos en nivel básico, se comenzó a interrumpir de manera progresiva la transmisión de la lengua

indígena a los descendientes. Se puede observar que el aprendizaje de esta por parte de los vástagos de los migrantes estuvo en estrecha relación con la competencia comunicativa de sus padres en ambos idiomas y, desde luego, el orden de nacimiento: a los primeros se les enseñó otomí y a los últimos español. Las personas que ya sabían ‘castilla’ cuando nacieron sus hijos solo les enseñaron esta última.

El bilingüismo de los progenitores se desarrolló con la residencia en la ciudad y produjo la transición de un idioma a otro. Conforme transcurrió la estancia en la urbe, estas personas adquirieron mayor competencia en español y comenzaron a enseñarlo a su descendencia en detrimento del otomí. Un ejemplo es el de una vecina de ‘Caracoles’: sus dos primeros hijos saben otomí, los demás solo lo entienden. En 2008 únicamente cuatro niños de la unidad habitacional hablaban otomí.

Se puede mencionar los casos de personas cuyos hijos aprendieron otomí unos y español otros debido al lugar de su nacimiento también, pues a los mayores se les enseñó *hñāñho* cuando aún vivían en su pueblo y no sabían español o era limitada su competencia oral en este y a los menores se les instruyó en castellano en la ciudad. Otros factores más que influyeron en la adquisición de una y otra lengua fueron, para los primeros, el contacto con los abuelos de quienes escucharon solo otomí y, para los segundos, la socialización y la escuela urbanas.

Un dato sugerente es el que indica que hasta la década de los ochenta, aproximadamente (de acuerdo con la edad de los informantes que oscilaba en promedio en treinta años), el pueblo de origen era el lugar para aprender otomí por la convivencia con los hablantes. De acuerdo con la encuesta realizada, todos los informantes que sabían *hñāñho* lo aprendieron en Santiago Mexquititlán (con excepción de los niños mencionados que se desarrollaron bilingües en la ciudad).

El contacto cotidiano con hablantes de otomí ya sea en Santiago Mexquititlán o en la ciudad de México fue garantía de adquisición de este idioma. Tales son los casos de las personas que, por ejemplo, aunque sus padres únicamente hablaban con ellos en español, aprendieron *hñāñho* porque los dejaban en el pueblo al cuidado de los abuelos y tías (monolingües la mayoría) mientras aquellos trabajan en la ciudad. También fue la situación de los cuatro niños de ‘Caracoles’ que sabían *hñāñho* debido a que en su departamento vivían *ya xita* (abuelos) quienes solo les hablaban otomí.

Un factor determinante en la pérdida de la lengua indígena fue la actitud de los adultos hacia su propio idioma. Por ejemplo, quienes no aprendieron otomí, aunque nacieron en el pueblo (pero llegaron siendo niños a la ciudad y no estuvieron en contacto cotidiano con hablantes), fue porque sus padres “hablaban puro español” aunque su competencia era limitada en este idioma. El deseo de que tanto ellos como sus hijos

superaran la ‘línea de la lengua’ que los separaba y diferenciaba de los ciudadanos y por lo cual eran sujetos de discriminación era tal que las personas mayores solo hablaban *hñäñho* entre ellas y, en algunos casos, ni siquiera entre ellas.

Por eso, a partir de los primeros que nacieron en la ciudad o llegaron siendo niños a ella se observa el gradual desplazamiento del otomí: mayor competencia en español de los padres es igual a menor transmisión de la lengua indígena y, conforme pasa el tiempo y se suceden las generaciones, se produce el cambio de código. Entre las personas de 15 a 30 años se observaba notoriamente la transición de una lengua a otra, pues ya eran más (60,6%) los que no podían transmitir el idioma de sus padres a sus hijos.

En la cuarta generación (menores de 15 años) eran evidentes la adquisición del español como ‘lengua materna’ y el desplazamiento del otomí: 84,7% (entre los que no lo hablaban y los que nomás lo entendían) ya no podría enseñar otomí a sus vástagos; sin embargo, si se toma en cuenta que el total de la población de ‘Caracoles’ en ese rango etario era de aproximadamente 120 y solo cuatro niños sabían *hñäñho* el porcentaje se eleva: alrededor del 95%. Esta situación se podría revertir solo en caso de que aprendan el idioma a partir de adquirir conciencia étnica y mostrar lealtad lingüística.

El empleo de la lengua indígena entre los migrantes y sus descendientes con quienes se trabajó para esta investigación, en general, se observa de manera diferenciada según las generaciones: los abuelos la practican entre ellos y con los adultos bilingües (cuando los primeros son monolingües); los de la segunda generación, por su parte, hablan otomí solo con los ancianos porque con sus coetáneos (aunque sepan *hñäñho*) y con los jóvenes y niños emplean español; finalmente, estos últimos solo saben este idioma (Canuto 2010). Como resultado de lo anterior, la comunicación entre los vecinos es mayoritariamente en español. Si se considera que solo se habla otomí con las ‘personas grandes’ (y entre ellas), es decir, con los ocho ancianos que viven allí, se podrá deducir el reducido espacio comunicativo donde se encuentra circunscrito.

El aprendizaje de *hñäñho* por los niños y la socialización en él es nula. Cuando pregunté a las personas acerca de si enseñaban a sus hijos o nietos pequeños el idioma, ninguno contestó afirmativamente; por tanto, estos solo conocían frases y palabras de uso cotidiano que escuchaban indirectamente. A la fecha no sé del caso de un infante que aprenda otomí, aun entre los descendientes de aquellos que muestran orgullo por ser indígenas y que mencionan que si no se habla el idioma ya no se es *ñäñho*.

En lo que toca a la transmisión del otomí entre los descendientes de la familia citada los resultados y observaciones son los siguientes: la

rama A actualmente cuenta con cinco generaciones en la ciudad a partir de la migración pues, en general, siguieron el patrón de tener hijos a edad temprana. La residencia de los descendientes se encuentra repartida, mayoritariamente, entre Santiago Mexquititlán y la ciudad de México.

Como he mencionado, el estudio parte desde los tatarabuelos monolingües en otomí que no migraron. Según los relatos que cuenta esta familia acerca de sus abuelos más remotos que recuerdan, estos eran personas muy inteligentes, interesados en adquirir conocimiento, poseedores de documentos de la comunidad y de los pocos que sabían lo esencial del español para comunicarse con *ya mboho* (los fuereños). Sus salidas del pueblo se limitaban a ir, por ejemplo, a Amealco a bautizar a sus hijos.

La primera generación de la rama A que comenzó a migrar estaba compuesta por el esposo que sabía poco español y la señora monolingüe en otomí. Este fue uno de los casos donde el hombre salió primero del pueblo y posteriormente la mujer, por lo cual, cuando esta llegó a la ciudad el marido ya tenía mayor competencia en castellano y le enseñó lo que sabía. La socialización con los ciudadanos coadyuvó a una más pronta adquisición del idioma, pues les era indispensable para comunicarse con ellos. Una de las actividades a las que se dedicaron fue el comercio ambulante, por lo cual necesitaban comunicarse en la lengua de la ciudad.

Los hijos de esta pareja están divididos entre los que nacieron en Santiago y en la ciudad de México. Todos aprendieron otomí debido a que era el idioma de dominio en el hogar, sobre todo con la mamá; sin embargo, el nivel de conocimiento va diluyéndose según se suceden de mayor a menor por la estancia y socialización en la ciudad e, incluso, por la asistencia a la escuela de los últimos vástagos. También hay una división entre los que permanecieron en la urbe y los que decidieron establecerse en el pueblo.

A partir de la tercera generación sigo el derrotero de la descendencia del mayor de los hijos de la primera pareja de la rama A. El señor migró antes de casarse y cuando lo hizo llevó a su esposa, que era monolingüe en otomí, a la ciudad. Debido a que esta también se dedicó al comercio informal, el marido (que ya sabía más español) le enseñó lo básico para ejercer su labor y, gradualmente también, por el contacto con los ciudadanos mejoró su competencia. Esta familia es una de las que se integró con los mestizos urbanos a través de la conversión en una iglesia evangélica y, como concomitante, también fue de los primeros agentes de cambio religioso en el pueblo.

Esta pareja (segunda generación de migrantes) tuvo ocho hijos (tercera generación) que llegaron a edad adulta (recuérdese que el índice de mortalidad infantil era alto entre los indígenas). El lugar de nacimiento fue Santiago Mexquititlán y la ciudad de México, sin seguir un orden



cronológico, debido a que alternaban residencia entre ambos lugares. También de niños vivieron, fueron socializados y acudieron a la escuela en el pueblo y en la urbe; sin embargo, no aprendieron otomí de sus padres porque estos solo les hablaban español; de quienes oyeron *hñäñho*, y por ello adquirieron cierta competencia, fue de unas tías monolingües con las cuales los dejaban encargados mientras sus progenitores iban a la capital a trabajar.

De esta tercera generación (que solo desarrolló una competencia pasiva en la lengua) cinco tienen hijos; todos estos aprendieron español y solo conocen palabras y frases en *hñäñho*. Estas personas (los padres) contrajeron matrimonio con ciudadanos y con otros indígenas a quienes tampoco se les enseñó su idioma. En otros casos sí se casaron con personas del mismo pueblo, hablantes de otomí, pero tampoco estas lo enseñaron a sus descendientes, a pesar de residir en Santiago, porque, según me dijo una de ellas, su esposo “no quiere que las niñas aprendan”.

En la quinta generación, desde luego, ninguno habla otomí: de dos matrimonios que tienen hijos pequeños, uno cada uno, a ninguno se le enseña; tanto el que vive en el pueblo como el de la ciudad de México saben español, a pesar de que en un caso la mamá habla *hñäñho*. Por lo que, en resumen, se observa que en la rama A de esta familia a partir de la segunda generación, con la residencia en la ciudad de México, comenzó el desplazamiento de la lengua indígena.

La trayectoria lingüística en lo que toca a la rama B es más corta debido a que solo cuenta con tres generaciones a partir de la migración debido a que el señor era de los últimos hijos de la familia y, además, se casó ‘tardíamente’ (27 años), al igual que sus descendientes. Su matrimonio es también de los pocos que se llevaron a cabo con mestizos ciudadanos; su esposa, por tanto, no hablaba otomí ni alguna otra lengua indígena.

Cuatro factores fueron determinantes para que no enseñaran *hñäñho* a sus hijos: primera, generalmente, la mujer es la transmisora de la lengua y, en este caso, la señora portaba la cultura mayoritaria, ‘mestiza’, y el español como su idioma. Segunda, cuando tuvieron sus vástagos, el señor ya había aprendido español en un nivel más allá de lo elemental y se esforzaba por dominarlo y conocerlo más. Tercera, debido a la situación de discriminación de que era sujeto el esposo, prefirió nunca hablar otomí a sus descendientes; además, se prefirió criarlos como ciudadanos sin hacer alusión a su calidad étnica. Cuarto, migraron al interior del país cuando sus hijos eran pequeños y dejaron de estar en contacto con su familia, con lo cual estos, probablemente, hubieran desarrollado cierta competencia, al menos de comprensión oral en otomí.

Debido a que ninguno de los hijos de esta pareja aprendió *hñäñho*, la tercera generación, compuesta de nueve niños-adolescentes, solo habla español y, lo más probable, dos de ellos hablarán también inglés

debido a que sus padres migraron a Estados Unidos. Es decir, en esta rama B no se tuvo conocimiento del otomí, siquiera en competencia pasiva, a partir de la segunda generación.

Finalmente, la rama C de la familia también está compuesta de tres generaciones a partir de la migración. La única diferencia es que empieza a contar desde los nietos del tatarabuelo, ya que su hija (hermana de los dos señores citados como iniciadores de las ramas A y B) y el esposo de esta no salieron del pueblo. La experiencia de estas personas en la ciudad se limita a ocho años de residencia en la ciudad de México en las décadas sesenta-setenta, al cabo de los cuales volvieron a Santiago Mexquititlán.

Las redes de parentesco permitieron que llegaran a un lugar donde ya había paisanos que los apoyaron en su instalación en la ciudad. El señor sabía poco español y la señora era monolingüe en otomí. La estancia en la capital les permitió desarrollar el bilingüismo, cuando menos en un nivel básico, para comunicarse con los demás y ejercer su trabajo al lado de ciudadanos. Tuvieron ocho hijos también que sobrevivieron a la edad adulta. Dos de ellos (segundo y tercero) nacieron en la urbe, los demás en el pueblo.

Como regresaron pronto a la comunidad de origen y el otomí aún era su lengua dominante todos sus hijos la aprendieron (segunda generación). Sin embargo, el idioma indígena no llegó hasta la tercera generación: de 22 nietos, ninguno lo habla, ni los que viven en el pueblo (nueve), menos los que radican fuera (13), entre ellos uno que habla inglés por vivir en Estados Unidos.

Por un lado, la causa por la cual no enseñaron *hñäñho* a sus hijos cuatro de las personas de la segunda generación de la rama C que han vuelto a migrar parece estribar en la pérdida de la conciencia y lealtad étnicas y en lo pragmático: ¿para qué enseñar otomí a los hijos si nadie lo habla donde radican ahora? El matrimonio con mestizos, ciudadanos, no fue motivo de la pérdida de la lengua, pues solo uno de ellos contrajo nupcias con una no *ñäñho*. Por otro lado, tres de los que viven en el pueblo siguen el curso de la desindianización a que ha sido sometida su cultura, pues aunque están casados con personas hablantes de otomí no enseñan su idioma a sus hijos.

Cabe mencionar, para concluir este apartado, que uno de los intereses de esta familia ha sido superarse académicamente. Desde los primeros que migraron se interesaron por aprender a leer y a escribir (los hombres) y por enviar a sus hijos y parientes jóvenes a la escuela<sup>8</sup>. A partir de la segunda generación (hijos de los primeros migrantes) la preparación escolar fue el modo para superarse, evitar la discriminación e incorporarse a la sociedad nacional. Los primeros que accedieron a una profesión ejercieron el magisterio en un nivel básico y, en casos más

recientes, algunos han llegado a cursar estudios de licenciatura y posgrado (maestría y doctorado).

## El desplazamiento del idioma otomí

De acuerdo con la información obtenida, se puede señalar que la migración de los habitantes de Santiago Mexquititlán a la ciudad de México produjo, además de contacto cultural, conflicto: conocieron nuevas realidades allende su pueblo de origen, pero estas eran expresiones de una sociedad que los rechazaba o era indiferente a la discriminación contra ellos y, además, no consideraba la otredad como portadora de conocimiento que podía enriquecer su cultura. Dada la relación asimétrica que se estableció, los otomíes comenzaron la gradual pérdida de sus saberes y prácticas porque consideraban eran parte de la desventaja social y optaron por asimilarse a lo urbano y resignificar lo propio.

La vida en la ciudad en el contexto de una relación de asimetría socio-cultural interrumpió la (re)generación de conocimiento y propició el desuso de las prácticas culturales otomíes. Una de las más importantes rupturas ha estado en relación con el idioma. En un principio, el aprendizaje del español fue una estrategia empleada con el fin de evitar la discriminación y para poder comunicarse para obtener empleo y recibir los servicios de que se dispone en la ciudad; sin embargo, de este fin se pasó a dejar de practicar el otomí y a no transmitirlo a sus descendientes.

Debido a la desculturización y al consecuente sentimiento de inferioridad que interiorizaron los otomíes migrantes de Santiago Mexquititlán no enseñaron su idioma a sus hijos, pues deseaban evitarles la discriminación<sup>9</sup>; de esta manera, acortaban el camino a la asimilación, la integración y la aceptación de la sociedad urbana para que no sufrieran tanto como ellos en su contacto con el mundo mestizo, como también se ha señalado para el caso de los habitantes de la comunidad de origen (Hekking 2002).

El desplazamiento de la lengua inició entre los migrantes y pronto se hizo extensivo al pueblo de origen; sin embargo, la pérdida de los elementos de la cultura propia y la apropiación de los ajenos no ha conducido necesaria ni obligatoriamente a la eliminación de las fronteras étnicas que se han establecido en relación con la cultura de la sociedad dominante (Oehmichen 2011; Zimmermann 2004).

Dado que la apropiación de un elemento cultural ajeno se produce de manera diferenciada, en la adquisición de la lengua española por parte de los primeros migrantes hubo casos de aquellos que solo lograron desarrollar una competencia lingüística básica, lo suficiente para sobrevivir en la urbe, pero otros se esforzaron por alcanzar un nivel estándar en el segundo idioma, aunque de manera autodidacta.

En el desplazamiento de la lengua se observa también la transculturación, la cual se ha definido como el traslado de elementos culturales y lingüísticos que se generan en el contacto entre diferentes sociedades y que tiene como resultado la aculturación (Máynez 2007). En una situación de sustitución de un idioma se nota cómo este va diluyéndose de los abuelos a los niños; es decir, la base piramidal de hablantes se reduce de acuerdo con la edad tanto en lo que toca al empleo como al conocimiento profundo de la lengua; así, los ancianos son quienes más la practican cotidianamente y quienes saben más disquisiciones en torno a ella, a diferencia de los jóvenes e infantes.

Actualmente, al menos tres generaciones de otomíes de Santiago Mexquititlán han hecho de la capital del país su lugar de residencia; los de la segunda llegaron siendo pequeños o nacieron en la urbe y los de la tercera son nativos de la ciudad, socializaron en ella y aprendieron español como su propio idioma: de una situación inicial de monolingüismo en otomí o de escasa competencia en castellano de los primeros migrantes se ha pasado, prácticamente, a una de monolingüismo en español. Debido a que, por ejemplo, el número de niños que viven en ‘Caracoles’ y hablan la lengua indígena es mínimo, en el futuro no habrá quien la enseñe y su extinción parece eminente en este bastión otomí en la ciudad.

La vida de una lengua comienza su ocaso cuando los niños de un grupo social donde se habla son socializados en una ajena. En este caso que se trata, las personas adultas prefirieron no hablar con los infantes en otomí porque consideraron que este no tenía valor cultural y utilitario, y aparte era un obstáculo para la vida social, pese a que en muchos casos los migrantes poseían mayor competencia en el idioma indígena.

El proceso de sustitución o desplazamiento de una lengua puede completarse en solo cuatro generaciones (Junyent 1995). La situación que se observa con los otomíes de Santiago Mexquititlán en la ciudad de México es la siguiente: de un monolingüismo en *hñāñho* se pasó al bilingüismo con la primera generación de migrantes; en esta etapa, aunque las personas no poseían una competencia plena preferían enseñar y socializar a sus hijos (segunda generación) en español, pues a partir de cuando adquirieron un dominio mínimo en este no transmitieron más el otomí y el paso total al idioma de la sociedad receptora se completó en la tercera generación.

La ruptura intergeneracional en la transmisión de la lengua separa y hace vivir a los miembros de una misma familia en diferentes mundos. Esta situación se produce cuando no todos aprenden el nuevo idioma, sobre todo las personas ancianas, y estas hablan la lengua indígena y los niños el español, según he constatado varios casos<sup>10</sup>. Quien une ambos universos es la generación bilingüe, traductora, aunque también es la que, paradójicamente, ha hecho la división, ya que cuando se decidió no

emplear más su lengua materna en la cotidianidad privaron a sus hijos de aprenderla.

Uno de los rasgos más evidentes que muestran la pertenencia a una cultura es la lengua, según se ha señalado desde la antropología (Prieto y Utrilla 2006) y es también la opinión de algunos de los otomíes de Santiago Mexquititlán: “si no hablo el idioma no soy otomí”, me dijo una vecina de ‘Caracoles’. Sin embargo, según he observado, solo las personas mayores la practican, tanto en la ciudad de México como en el pueblo de origen; para muchos ha dejado de ser significativa desde un punto de vista práctico, aunque afectivamente sea valiosa por ser el legado de los antepasados: “es la herencia de nuestros abuelos”.

Por otra parte, debido a la aceptación de la ideología de la sociedad dominante, uno de cuyos principios es el utilitarismo, los otomíes también argumentan ‘razones’ de carácter pragmático para no enseñar su lengua materna a sus hijos: “para qué van a aprender otomí, mejor que aprendan inglés”; con lo cual, los idiomas se ponderan en función de lo que pueden generar pecuniariamente. A lo anterior se suman los estereotipos acerca de las lenguas indígenas, en cuya cima se encuentra el concepto popular de dialecto con el cual se les denomina, que remiten a prejuicios que las consideran inferiores o propias de gente ‘incivilizada’. Se ha señalado que “las ideologías influyen en la selección de la lengua, al igual que los valores y las creencias” (Terborg y García 2011: 56).

Un factor más que ha influido en el desplazamiento del otomí es la educación oficial. La escuela en todos sus niveles solo se imparte en español en la ciudad<sup>11</sup>, lo cual condiciona a que los niños aprendan esta lengua para poder acceder al beneficio de la escolarización y, de esta manera, a futuro poder conseguir un empleo que les permita, entre otras cosas, superar la condición de atraso y pobreza, ya que se llega a considerar, incluso, que quien ha ido a la escuela y cursado estudios superiores (o posee ciertos bienes materiales) por este hecho “deja de ser indio”. Los niños del ‘Predio’ asistían a una escuela primaria pública donde laboraba un profesor otomí, el inconveniente que veían los vecinos era que hablaba otra variante y en ocasiones esta les resultaba ininteligible.

## Consideraciones finales

La inmersión en un contexto cultural ajeno genera el enriquecimiento de lo propio, pues se innova el conocimiento y las prácticas; además, permite su reinterpretación a partir del referente de la otredad. El contacto con nuevas realidades no deviene forzosamente en asimilación; por tanto, residir en la ciudad no supone desplazamiento cultural, solo la recepción de elementos culturales que se adaptan y resignifican a partir de lo propio.

También se ha señalado que la migración es un detonador de transformaciones, una ventana a lo global a partir de la cual se generan dinámicas culturales que ponen a prueba la viabilidad y pertenencia a una comunidad; además, es una vivencia que genera procesos simultáneos de apropiación de las culturas hegemónicas y afirmación de las subalternas (Vázquez y Prieto 2013).

El contacto cultural en condiciones de igualdad genera transformación a partir de lo externo. La migración supone la creación de una situación propicia para que esta se produzca. La innovación que se genera a partir de la aceptación y apropiación de elementos ajenos con los que no se contaba para cumplir un fin determinado en el sistema de la cultura propia modifica también lo endógeno para darle nueva significación acorde con la nueva realidad. En este contexto tampoco se origina desplazamiento cultural.

Los factores que propician y fuerzan la pérdida de la cultura y llevan a la eliminación de las diferencias que originan la asimilación son las relaciones asimétricas que se establecen cuando a un pueblo y, desde luego a su cultura, se le considera inferior y a otro superior, y a partir de esta dicotomía se genera una serie de prácticas tendientes a la desculturización de aquellos que se encuentra en desventaja sociopolítica.

Sin embargo, el resultado de un conflicto cultural no es forzosamente la asimilación del pueblo subordinado culturalmente (aunque es el objetivo). Un mecanismo que emerge cuando se presentan casos de dominación cultural es la resignificación y con ella se adapta la cultura propia al contexto de las nuevas condiciones geográficas y sociales; los conocimientos y prácticas continúan vigentes, pero se miran desde la perspectiva y las formas de la nueva visión que se aprehende.

La resignificación es un proceso que no implica aculturación, “sino la adquisición de un conjunto de competencias sociales que amplían el espectro de significaciones posibles de la cultura [...] en función de los contextos interactivos” (Martínez 2007: 20). Un recurso más que se emplea para contrarrestar la dominación, en el caso del idioma, es la reconquista de los dominios de comunicación anteriores y la extensión a nuevos que se crean por el desarrollo socioeconómico y cultural (Zimmermann 1999).

Además, el contacto cultural no es un fenómeno que produce transformaciones de manera uniforme en el conjunto de una determinada población; por tanto, el abandono de lo propio y la aceptación de lo extraño se manifiesta de manera diferenciada: unos continúan con las prácticas propias, pero resignificándolas en el contexto urbano, otros ocultan los rasgos que parecen ser disfuncionales en la ciudad para evitar la discriminación y, algunos más, deciden abandonar el legado de sus antepasados.

En la historia de México se observa cómo desde la época colonial la política de aculturación dirigida a la población indígena ha ido logrando su cometido y, actualmente, se señala que la población del país está compuesta mayoritariamente de mestizos y un porcentaje menor de indígenas. Lo anterior es una muestra clara de cómo a una mayoría se le ha hecho minoría (Bartolomé 1996).

La desculturización de los indígenas o ‘desindianización’ es un proceso en el cual no ha mediado un aspecto biológico sino uno político e ideológico, pues se ha forzado a la población nativa a renunciar a su identidad particular y distintiva con los consecuentes cambios en su organización social y su cultura; por tanto, muchos de los que se consideran mestizos son en realidad indios desindianizados (Bonfil Batalla 1989), son población genéticamente amerindia, pero que habla español y que ha adoptado la cultura española y occidental (Zimmermann 2004) o gente que se concibe a sí misma como mestiza aun cuando la realidad es otra (Martínez 2000).

En lo que toca a los otomíes de Santiago Mexquititlán que migraron a la ciudad de México a mediados del siglo XX y sus descendientes, se puede observar que debido a la discriminación y a la desculturización, más que innovación en la cultura se ha producido pérdida de esta y se ha optado por la asimilación; un caso concreto es el desplazamiento de la lengua. En este proceso los factores extra culturales, las presiones ejercidas por la sociedad urbana, han tenido mayor peso a la hora de tomar la decisión de permanecer o cambiar la cultura.

Se puede señalar que a partir de la segunda generación comenzaron a consolidarse los mecanismos que generaron el cambio cultural: la primera generación de migrantes tendió, en la mayoría de los casos, a la resignificación; sin embargo, prefirió que sus hijos vivieran según el modo de vida ciudadano. La segunda, vivía entre dos mundos: el que aprendían indirectamente de sus padres (más en el caso de los primeros vástagos) y el que conocían a partir de socializar en la urbe. A partir de la tercera se afianzó la tendencia al desplazamiento cultural debido a que se criaron en un contexto donde lo indígena no era un referente nuclear o de prestigio.

La asimilación de los migrantes fue un hecho que produjo resultados *a posteriori*, en sus descendientes, pues debido a que no transmitieron a sus hijos algunos de los elementos culturales más notorios con los que se identifica a los indígenas, entre ellos la lengua, las generaciones siguientes de estos otomíes de Santiago Mexquititlán se criaron como gente urbana y aprehendieron la cultura de la metrópoli como propia, aunque conservan ciertas particularidades de la cultura materna que los diferencian de los ciudadanos cuya ascendencia data de largo tiempo de residencia en la urbe.



Por otra parte, también los migrantes han sido los agentes para la transformación de la cultura en sus comunidades, además de otros factores de índole política y social (Hekking 1995; 2001; 2002). Se puede señalar que quienes salieron del pueblo y adoptaron y adaptaron los elementos externos a su cultura fueron el modelo a seguir cuando regresaron y fueron vistos (y se presentaron) como referentes del progreso, la modernidad y el bienestar que se podía lograr en las ciudades; de esta manera, los que migraron a la ciudad fueron agentes del cambio en sus lugares de origen. Se ha señalado que gracias a ellos el proceso de urbanización se extiende de la ciudad al medio rural (Velasco 2007); además, quienes cuentan con más escolaridad y salen continuamente de la comunidad han sido los introductores del español (Hekking 1995).

Generalmente, la lengua española, la religión cristiana evangélica (protestante), el estilo de vida, la forma de vestir, los hábitos de consumo y de alimentación, el ideal de superación, el deseo de acumular riqueza material y lograr ascenso socioeconómico, entre otros paradigmas de la cultura urbana occidental, fueron llevados a las comunidades indígenas por los migrantes cuando regresaban a ellas. De esta manera, la apertura llegó a los pueblos y dio origen también a la individualidad.

En lo que toca particularmente a la lengua, en tres generaciones se ha sustituido el otomí por el español entre los migrantes de Santiago Mexquititlán: la primera generación, quienes decidieron buscar un modo de vida en la ciudad aprendieron español debido a la necesidad de comunicarse en el lugar de destino y desarrollaron un bilingüismo funcional; la segunda adquirió el castellano como primer idioma a pesar de las limitaciones comunicativas de sus padres en este; en la tercera se consumó el cambio de código. El contacto lingüístico no se limitó al intercambio de elementos gramaticales, sino por el conflicto lingüístico que se suscitó se propició el desplazamiento del idioma considerado inferior y sin valor utilitario: *ar hñãñho*.

Cabe señalar que el español de los otomíes presenta particularidades respecto del que se habla en la ciudad de México, sin importar la edad o la instrucción escolar; sin embargo, las ‘desviaciones’ son menores cuando se convive más tiempo con el mundo hispanohablante y, desde luego, el aprendizaje del español se inicia a edad más temprana, como es el caso de quienes nacieron en la ciudad y fueron socializados en ella. Lo anterior también se ha señalado para los habitantes del pueblo de origen (Hekking 2001; Bakker y Hekking 2007; Guerrero 2006). Por otra parte, también el otomí ha experimentado cambios debido al contacto con el castellano (Bakker y Hekking 2007; 2010; Hekking 1995; 2001). Adquirir elementos culturales de otro pueblo aumenta el caudal del conocimiento propio y amplía la visión del mundo. En su devenir, los grupos sociales conocen nuevas realidades por el contacto cultural y las



adaptan según lo propio; pero tomar préstamos culturales no los hace ser parte de la cultura que los genera. Los otomíes migrantes de Santiago Mexquititlán se han apropiado de los elementos de la cultura de los habitantes de la ciudad de México; sin embargo, en muchos casos ha sido con el fin de parecerse lo más posible a estos, no para generar innovación que enriquezca su lengua y cultura. En el caso del aprendizaje de la lengua dominante, por ejemplo, este no estuvo en relación con las “cualidades intrínsecas [de esta], sino con percepciones de poder y sus rasgos concomitantes: estatus, prestigio, influencia económica, dominio cultural, niveles elevados de educación e ingreso, oportunidades de movilidad social y psicológica, etcétera” (Edwards 2011: 57).

De acuerdo con lo que señaló la mayoría de los otomíes entrevistados para esta investigación, no se considera determinante no hablar *hñãñho* en la pérdida de la identidad, pues mencionaron que existen otros factores que cimentan la pertenencia al grupo, entre ellos, la sangre, las tradiciones y el sentimiento de ser parte de la gente del pueblo: ser ‘*nar* ‘*jäi* (gente indígena). Aunque, en general, se ve con cierta preocupación que la herencia de sus antepasados esté cayendo en el olvido, los otomíes prefieren enseñar español a sus hijos, con lo cual se consolida el abandono de ciertas prácticas y conocimientos indígenas.

Una situación que se observa entre los indígenas, los otomíes incluidos, es la de la identidad como un rasgo negociable, de carácter estratégico, que se emplea según la situación que se presente, pues así como en ocasiones suelen pasar por mestizos para obtener ciertos beneficios también pueden esgrimir su etnicidad según convenga a sus intereses. Sin embargo, las preguntas que surgen al final de estas reflexiones giran en torno a si la cultura y la lengua otomíes tienen futuro entre los descendientes de estas personas que comenzaron a migrar en la centuria pasada y si seguirán considerándose como parte de este grupo étnico o debido a la desculturización a la que han sido sometidos y la consecuente pérdida de identidad pasarán a formar parte de los indios desindianizados convertidos en mestizos.

Felipe Canuto Castillo  
Departamento de Estudios Culturales  
Universidad de Guanajuato  
37500 – León (Guanajuato) – México  
felipecanuto@hotmail.com

Recepción: 01/05/2014; Aceptación: 28/02/2015

## Notas

<sup>1</sup> De acuerdo con algunos relatos de tradición oral que he recopilado en Santiago Mexquititlán, la supuesta epidemia no fue sino un pretexto para despojar a los habitan-

tes de sus animales (no solo de carga y tiro, como menciona Arizpe, sino también ganado menor, “hasta sus borregos”, según me dijeron), pues los enviaban a “otro país” (Estados Unidos); algunos lograron conservarlos gracias a que los escondían. Por otra parte, un sitio que se ubica entre Santiago Mexquititlán y Amealco, cerca de la actual carretera, es el que se señala como el lugar donde enterraron el ganado que se sacrificó. También véase Van de Fliert (1988: 59-60).

- <sup>2</sup> “Los pueblos y comunidades indígenas en nuestro país, constituidas por 15,7 millones de personas, enfrentan cotidianamente formas sistemáticas, estructurales e históricas de discriminación. En cuestión de ejercicio de derechos y acceso a oportunidades para el desarrollo de vidas satisfactorias y dignas todavía existe una gran desigualdad que se deriva principalmente de conductas, prejuicios y concepciones sobre el origen étnico, los rasgos culturales o el color de piel entre otros, que tienen fuertes contenidos discriminatorios y que finalmente se traducen en niveles injustificables de exclusión, marginación y pobreza”.

Boletín de prensa 046/2011. Discriminación en contra de la población indígena en México, 8 de agosto de 2011, de la Comisión Nacional para Prevenir la Discriminación. El texto completo se encuentra disponible en <[http://www.conapred.org.mx/index.php?contenido=registro\\_encontrado&tipo=1&id=364](http://www.conapred.org.mx/index.php?contenido=registro_encontrado&tipo=1&id=364)>. [Consultado el 15 de enero de 2015].

- <sup>3</sup> He trabajado con los otomíes de la unidad ‘Caracoles’ desde 2005. Los resultados que se presentan en este artículo son también a partir de observaciones constantes que he realizado *in situ* y de investigación realizada de ‘manera informal’; es decir, en pláticas cotidianas acerca de la cultura y la lengua *hñāñho*. Agradezco la colaboración de quienes me han apoyado para realizar mi trabajo académico, en particular al líder de los vecinos, el Sr. Isaac Martínez Atilano.

- <sup>4</sup> Entre los otomíes de Santiago Mexquititlán el matrimonio y la procreación de hijos se realizaban en edad temprana, aproximadamente a los 15 años; sin embargo, esta tendencia está cambiando en el pueblo de origen y en la ciudad debido a las nuevas expectativas de vida y el acceso a la educación escolar.

- <sup>5</sup> El rechazo o resistencia iniciales a lo nuevo o desconocido se debe a que el conocimiento del cual es portador aún no demuestra su efectividad y no es de ninguna manera señal de estupidez o miedo a la innovación, sino precaución y un signo de soberanía ante una posible aculturación (Zimmermann 1999: 5, nota al pie).

- <sup>6</sup> Como ejemplo de lo mencionado se cita el título de un discurso de Natalio Hernández, poeta nahua: “Noihquí toxaca caxtilan tlahtoli. El español también es nuestro”.

- <sup>7</sup> Se define como desulturización el “proceso de pérdida de uno de los rasgos de la propia cultura, debido al contacto permanente con otras [...] La desulturización lingüística puede entenderse como un proceso de transformación idiomática que se produce cuando el idioma originario se va cambiando por algún otro (u otros)” (Raj y Raj 2004: s/p).

- <sup>8</sup> Los que ya eran jóvenes asistían a la ‘escuela nocturna’, que es un sistema de educación oficial para que personas mayores de 15 años cursen sus estudios básicos en ese horario, después de su jornada de trabajo.

- <sup>9</sup> En una investigación que Guerrero (2009) llevó a cabo también con migrantes otomíes observó que las personas de la segunda generación no hablan la lengua indígena cuando se encuentran entre los mestizos para evitar ser estigmatizados y prefieren que sus hijos aprendan español para que no sean discriminados, lo cual repercute en la conservación del idioma materno. De acuerdo con mis observaciones, cuando los otomíes mencionan que sus hijos “no quieren aprender el idioma” significa, más bien, que no les enseñan *hñāñho*, que no lo emplean cotidianamente con ellos para evitar que sean estigmatizados.

- <sup>10</sup> Esta situación también la he observado con algunos descendientes de migrantes mexicanos que viven en Estados Unidos: los niños no desarrollan suficientemente su competencia comunicativa en español y surge así una frontera lingüística que los separa de su familia solo hispanohablante.

<sup>11</sup> Existe un sistema oficial de educación intercultural bilingüe en México dirigido a los niños indígenas que viven en sus pueblos, pero en las ciudades no se cuenta con tal beneficio; sin embargo, dicho programa deja mucho que desear, pues no cumple con su cometido ya que, en la mayoría de los casos, todos los cursos y actividades se imparten y llevan a cabo en español: “la llamada enseñanza bilingüe en las escuelas de Santiago M. no se aplica y si oficialmente dice lo contrario, es porque es un mito fomentado por las autoridades de la SEP y de USEBEQ” (Hekking 1995: 97). Parece ser que la educación bilingüe se piensa más en relación con el inglés, pues a este idioma le dedican cinco horas a la semana, según me comentó ufana una profesora. Al otomí solo le destinan dos horas al final de la semana, nomás para cumplir el requisito.

## Referencias bibliográficas

- Arizpe, Lourdes. 1979. *Indígenas en la ciudad de México. El caso de las “Marías”*. México: SEP / Diana.
- Bartolomé, Miguel. 1996. “De mayoría a minoría”. *Crónica legislativa*, V: 7, nueva época. 27-34.
- Bakker, Dik y Ewald Hekking. 2007. “Cambios lingüísticos en el otomí y español producto del contacto de lenguas en el Estado de Querétaro”. *Revista UniverSOS: Revista de Lenguas Indígenas y Universos Culturales*, 4. 115-140.
- Bakker, Dik y Ewald Hekking. 2010. “Tipología de los préstamos léxicos en el otomí queretano: una contribución para el estudio sistemático y comparativo de diversas lenguas representativas del mundo desde un enfoque interlingüístico”. *Ciencia UAQ*, 3:1. 27-47.
- Bonfil Batalla, Guillermo. 1989. *México profundo. Una civilización negada*. México: Grijalbo.
- Canuto Castillo, Felipe. 2010. “Ar hñãñho. Uso y desuso en el contexto urbano”. En *Homenaje a Yolanda Lastra. X Coloquio Internacional sobre Otopames*, Ana Salazar y Verónica Kugel (comps.), 129-137. México: UNAM / INALI / Hmunts’a Hẽm’i.
- Castellanos, Alicia. 2001. “Notas para estudiar el racismo hacia los indios de México”. *Papeles de población*, 7: 28. 165-179.
- Edwards, John. 2011. “Jugadores y relaciones de poder en escenarios de grupos minoritarios”. En *Antología de textos para la revitalización lingüística*, Antonio Flores (coord.), 55-82. México: INALI / Linguapax.
- Farfán, Olimpia, Ismael Fernández y Fernando García. 2011. “Los migrantes indígenas en la ciudad de Monterrey: mazahuas, otomíes, nahuas y mixtecos”. En *Movilidad migratoria de la población indígena de México*, Margarita Nolasco y Miguel Rubio (coords.), 29-84, tomo III. México: INAH.
- Guerrero, Alonso. 2006. “Hablamo(s) así todo(s) igual(es). Concordancia plural en un contexto bilingüe otomí-español”. En *Líderes lingüísticos: Estudios de variación y cambio*, Pedro Martín Butragueño (ed.), 89-110. México: El Colegio de México.
- Guerrero, Alonso. 2009. “Otho ‘bui. Migrantes otomíes en la ciudad de México”. *Lengua y migración / Language and Migration*, 1:2. 39-56.
- Hekking, Ewald. 1995. *El otomí de Santiago Mexquititlán: desplazamiento lingüístico, préstamos y cambios gramaticales*. Amsterdam: IFOTT.
- Hekking, Ewald. 2001. “Cambios gramaticales por el contacto entre el otomí y el español”. En *Lo propio y lo ajeno en las lenguas austronésicas y amerindianas: procesos interculturales en el español en el Pacífico y en Hispanoamérica*, Klaus Zimmermann y Thomas Stolz (eds.), 127-151. Frankfurt am Main / Madrid: Vervuert / Iberoamericana.
- Hekking, Ewald. 2002. “Desplazamiento, pérdida y perspectivas para la revitalización del hñãñho”. *Estudios de Cultura Otopame*, 3. 221-248.

- Hernández, Natalio. 1999. "Palabras pronunciadas en la Clausura del Decimoprimer Congreso de las Academias de Lengua Española que se efectuó en la ciudad de Puebla". *Estudios de Cultura Náhuatl*, 30.
- Junyent, Carme. 1995. *Vida i mort de les llengües*. Barcelona: Empúries.
- Lotman, Iuri. 1999. *Cultura y explosión. Lo previsible y lo imprevisible en los procesos de cambio social*. Gedisa: Barcelona.
- Martínez, Regina. 2000. "Nuevos espacios para las lenguas y culturas indígenas: los otomíes en Guadalajara". *Revista Nueva Antropología*, XVII: 57. 43-55.
- Martínez, Regina. 2007. *Vivir invisibles. La resignificación cultural entre los otomíes urbanos de Guadalajara*. México: CIESAS.
- Máynez, Pilar. 2007. "Acerca del concepto 'transculturación'". En *La Romania en interacción. Entre historia, contacto y política. Ensayos en homenaje a Klaus Zimmermann*, Martina Schrader-Kniffki y Laura Morgenthaler (eds.), 249-261. Frankfurt am Main / Madrid: Vervuert / Iberoamericana.
- Mora, Teresa. 2011. "Inmigrantes, radicados o vecinos indígenas en la ciudad de México". En *Movilidad migratoria de la población indígena de México*, Margarita Nolasco y Miguel Rubio (coords.), 277-354, tomo III. México: INAH.
- Navarrete, Federico. 2008. *Las relaciones interétnicas en México*. México: UNAM.
- Prieto, Diego y Beatriz Utrilla (coords.). 2006. *Ya hnini ya já'it'ho Maxei. Los pueblos indios de Querétaro*. México: CDI.
- Raj, Aditja y Papia Raj. 2004. "La deseculturización lingüística y la importancia de la educación popular en la educación popular en el pueblo gond de la India. *Educación de Adultos y Desarrollo*, 62. Disponible en <[http://www.iiz-dvv.de/index.php?article\\_id=324&clang=3](http://www.iiz-dvv.de/index.php?article_id=324&clang=3)>.
- Oehmichen, Cristina. 2001. "Espacio urbano y segregación étnica en la ciudad de México". *Papeles de población*, 7: 28. 182-197.
- Terborg, Roland y Laura García. 2011. *Muerte y vitalidad de las lenguas indígenas y de las presiones sobre sus hablantes*. México: UNAM.
- Van de Fliert, Lydia. 1988. *El otomí en busca de la vida. Ar ñāñho hongar nzaki*. Querétaro: UAQ.
- Vargas, Patricia y Julia Flores. 2002. "Los indígenas en ciudades de México: el caso de los mazahuas, otomíes, triquis, zapotecos y mayas". *Papeles de población*, 8: 34. 235-257.
- Vázquez, Alejandro y Diego Prieto (coords.). 2013. *Indios en la ciudad. Identidad, vida cotidiana e inclusión de la población indígena en la metrópoli queretana*. México: INAH / UAQ.
- Velasco, Laura. 2007. "Migraciones indígenas a las ciudades de México y Tijuana". *Papeles de población*, 13:52. 183-209.
- Zimmermann, Klaus. 1995. "Aspectos teóricos y metodológicos de la investigación sobre el contacto de lenguas en Hispanoamérica". En *Lenguas en contacto en Hispanoamérica. Nuevos enfoques*, Klaus Zimmermann (ed.), 9-34. Frankfurt am Main / Madrid: Vervuert / Iberoamericana.
- Zimmermann, Klaus. 1999. *Planificación del lenguaje y planificación para los pueblos amerindios*. Frankfurt am Main / Madrid: Vervuert / Iberoamericana.
- Zimmermann, Klaus. 2004. "El contacto de las lenguas amerindias con el español en México". *Revista Internacional de Lingüística Iberoamericana*, 2:4. 19-39.

## Documentos consultados en Internet

Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. Disponible en <<http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/1.pdf>>. [Consultado el 15 de enero de 2015].

- Encuesta Nacional sobre Discriminación en México. Enadis 2010. Resultados generales. Disponible en <<http://www.conapred.org.mx/userfiles/files/Enadis-2010-RG-Accss-002.pdf>>. [Consultado el 15 de enero de 2015].
- Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas. Disponible en <[http://site.inali.gob.mx/LGDPI/pdfs/Ley\\_GDLPI.pdf](http://site.inali.gob.mx/LGDPI/pdfs/Ley_GDLPI.pdf)>. [Consultado el 15 de enero de 2015].
- Ley para Prevenir y Erradicar la Discriminación. Disponible en <<http://www.conapred.org.mx/userfiles/files/LFPED%281%29.pdf>>. [Consultado el 15 de enero de 2015].