

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE CHIHUAHUA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
SECRETARÍA DE INVESTIGACIÓN Y POSGRADO



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE
CHIHUAHUA

**MAZAHUAS NORTEÑOS: MIGRACIÓN, RESIDENCIA E
IDENTIDAD EN LA CIUDAD DE CHIHUAHUA**

POR:

MARICRUZ PAYÁN DÍAZ

**TESIS PRESENTADA COMO REQUISITO PARA OBTENER EL GRADO DE
MAESTRÍA EN INVESTIGACIÓN HUMANÍSTICA**

OCTUBRE 2025



CHIHUAHUA, CHIH. MÉXICO

OCTUBRE 2025

“Mazahuas Norteños: Migración, residencia e identidad en la ciudad de Chihuahua”. Tesis presentada por Maricruz Payán Díaz como requisito parcial para obtener el grado de Maestra en Investigación Humanística ha sido aprobado y aceptado por:

Dr. Javier Horacio Contreras Orozco
Director de la Facultad de Filosofía y Letras

Dr. Jorge Alan Flores Flores
Secretario de Investigación y Posgrado

Mtro. Víctor Manuel Córdova Pereyra
Coordinador Académico

Dr. Arturo Rico Bovio
Presidente

Fecha: octubre 2025

Comité:

Director(a) de Tesis: Dr. Jorge Alan Flores Flores
Codirector(a): Dra. Olga Lorenia Urbalejo Castorena
Secretario(a): Dra. Heidi Alivia Rivas Lara

Se certifica, bajo protesta de decir verdad, que las firmas consignadas al pie del presente documento son de carácter original y auténtico, correspondiendo de manera inequívoca a los responsables de las labores de dirección, seguimiento, asesoría y evaluación, en estricta conformidad con lo dispuesto en la normatividad vigente de esta institución universitaria.

Contenido

Agradecimientos	1
Introducción	2
Capítulo I. La configuración del racismo en México.....	14
1.1 Breve historia del racismo y México.....	14
1.2 El Pueblo Mazahua	22
Capítulo II. Mazahuas en la cd. de Chihuahua	30
2.1 Factores de la migración Mazahua.....	30
2.2 “Vámonos pa’l norte” la migración hacia Chihuahua	33
2.3 La llegada y los primeros asentamientos	39
Capítulo III. La residencia, modos de vida	53
3.1 Vivir en los márgenes, como violencia estructural	53
3.2 Presencia invisible, abordar la violencia cultural.....	62
3.2.1 Antichilanguismo, xenofobia, aporofobia y racismo.....	66
3.2.2 “La india María”, el racismo que borra a la mujer Mazahua, una perspectiva interseccional	77
3.3 Juventud Mazahua, el triángulo de la discriminación	86
Capítulo IV. Identidades Mazahua	99
4.1 Triple Discriminación.....	99
4.2 Notas sobre la identidad	100
4.2.1 Entre la identidad performativa y la hibridez.....	104
4.3 Mazahuas Norteños	106
Hacia un reconocimiento en la ciudad.	120
Conclusiones.	125
Anexos.	131
Obras consultadas	137



Agradecimientos

En primer lugar, quiero agradecer a la comunidad Mazahua en Chihuahua, sobre todo a Raquel Segundo y familia, Estela García y Jessica Gutiérrez, por su valiosa colaboración y confianza, ya que sin ustedes este trabajo no sería posible. De igual modo quisiera expresar mi admiración a la comunidad Mazahua y a todas aquellas personas que migran para buscar mejores oportunidades de vida.

Agradezco también a todas y todos los docentes que me orientaron durante todo el proceso, a mi comité tutorial y a mi asesor el Dr. Jorge Alan Flores y mi Codirectora la Dra. Lorenia Urbalejo, quienes me guiaron a sentar las ideas revoloteantes y ordenarlas para darle la dirección adecuada, a Ana Cecilia, Marco Vinicio y Luciana por recibirme con la ternura que les caracteriza, así como sus consejos, orientaciones y material. A Gabriela Flores por su tiempo y servicio proporcionados en la biblioteca de la ENAH y las investigaciones recomendadas, las cuales fueron sumamente valiosas.

Y como nunca llegamos al final de una etapa de forma solitaria, somos parte de una comunidad en apoyo mutuo, quiero agradecer a mis padres por ser el empuje cada día, a Josías por estudiar conmigo en el proceso de selección, y animarme durante todo el proceso. A Mitzy por llevarme a las prisas desde Aquiles Serdán hasta Chihuahua para poder llegar a tiempo a las clases, a Itzel por ser siempre mi compañera de trabajo de campo; a quienes me leyeron y acompañaron en las ponencias. Gracias por ser parte.

Por último, quiero agradecer a la Secretaría de Ciencia, Humanidades, Tecnología e Innovación por la beca recibida, ya que este apoyo me brindó la oportunidad de concentrarme y dedicarme de tiempo completo a mis estudios e investigación, abriendo puertas que de otra manera permanecerían cerradas para una mujer de la clase trabajadora.



Introducción

La migración interna en México ha sido un fenómeno constante y complejo, al grado de moldear los tejidos sociales. Entre los diversos grupos humanos que han emprendido el viaje hacia otros lugares se encuentran los pueblos indígenas¹, quienes han buscado en las ciudades nuevas oportunidades y, se han integrado de manera permanente en las mismas. Este es el caso del Pueblo Mazahua, que, siendo originario del Estado de México y del estado de Michoacán, se ha asentado en el Estado de Chihuahua. La presente investigación se realizó en la ciudad de Chihuahua donde el pueblo Mazahua se ha asentado de forma permanente desde hace más de 70 años.

La ciudad de Chihuahua está conformada en su mayoría por población mestiza; por otro lado, hay una presencia diversa de pueblos indígenas, aunque representan una minoría en cuestiones poblacionales, no deja de ser una ciudad multicultural. Según el último censo poblacional presentado en el *Panorama Sociodemográfico de Chihuahua 2020* realizado por el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), de los 937 mil 674 habitantes que radican en la ciudad, solo el 1,05% se considera parte de un pueblo indígena (23). Sin embargo, para pertenecer a un pueblo indígena no es exclusivo al ser hablante de su idioma materno, sino el formar parte de la comunidad, es decir la identidad, el sentirse parte de, por lo que no hablar el idioma aun

¹ "Pueblos" en países independientes son aquellos que: "considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país, o en una región geográfica a la que pertenece el país, en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conservan instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas. ("La definición de indígena en el ámbito internacional", Cámara de Diputados, en línea)

Aunado a lo anterior, Gorza en *Políticas de la Identidad en el "Otro Occidente", la etnización de la política en la América Indígena*, y basándose en Canessa y Platt conceptualiza el considerarse / pertenecer a la categoría indígena como:

La concepción indígena de la persona no es un hecho biológico, no depende solo del nacer en un lugar, sino que es una construcción dinámica que madura y se afirma en el tiempo, sometida a procedimientos rituales (Cit. a Canessa y Platt). No basta nacer para ser persona, y ni siquiera la pertenencia étnica depende de la cantidad de melanina de la piel. La construcción de la persona es un hecho social. (Gorza, 2022, 115)



y cuando se vive dentro de la misma, no excluye a una persona de formar parte del pueblo indígena. Lo anterior lo describe el Artículo 2º Constitucional, el cual menciona que la conciencia de su identidad indígena debe ser un criterio fundamental, pues son parte de una comunidad con una unidad social, económica y cultural².

Estos datos nos proporcionan un acercamiento estadístico en cuanto a la presencia de los pueblos indígenas en la ciudad, pero se limitan al idioma por lo que los números pueden ser mayores a los presentados, además hay que señalar la otra variable que toma el INEGI, la adscripción indígena; la cual es un agregado reciente y es dónde se les pregunta si se consideran parte de un pueblo indígena; aquí los números cambian entre quienes son hablantes y quienes se consideran parte de, sin embargo, durante las entrevistas realizadas en el trabajo de campo se señaló que algunas personas Mazahua deciden no auto adscribirse por diversos motivos, entre ellos el temor a ser señalados o como una consecuencia de malas experiencias.

Por otro lado, dicho censo no especifica cuales son las comunidades indígenas que habitan la ciudad de Chihuahua, sin embargo, la Secretaría de Pueblos y Comunidades Indígenas (SPYCI), antes conocida como la Comisión Estatal para Pueblos Indígenas (COEPI) durante la administración 2016 – 2021, elaboró un directorio institucional dónde se identificaron 25 comunidades³ de diferentes pueblos indígenas, en el cual se encuentran pueblos originarios⁴ y pueblos indígenas provenientes de diversos estados del país. Cabe mencionar que por pueblos

² Para más información acerca del contenido del artículo véase: Artículo 2º, Unidad General de asuntos jurídicos. Recuperado de: <http://www.ordenjuridico.gob.mx/Constitucion/articulos/2.pdf>

³ Gilberto López y Rivas en el texto *Pueblos indígenas, conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo*, aporta el concepto del “estudio del problema de la discriminación contra las poblaciones indígenas” el cual ahonda más en la conceptualización del término:

“Son comunidades, pueblos y naciones indígenas los que, teniendo una continuidad histórica con las sociedades anteriores a la invasión y precoloniales que se desarrollaron en sus territorios, se consideran distintos de otros sectores de las sociedades que ahora prevalecen en esos territorios o parte de ellos. Constituyen ahora sectores no dominantes de la sociedad y tienen la determinación de preservar, desarrollar y transmitir a futuras generaciones sus territorios ancestrales y su identidad étnica como base de su existencia continuada como pueblo, de acuerdo con sus propios patrones culturales, sus instituciones sociales y sus sistemas legales.” (2)

Del mismo modo, Max Weber afirma que “una comunidad étnica se basa en las percepciones de una cultura común y ascendencia compartida” (ctd en Lange 21).

⁴ Ilán Sermo menciona que el uso del término “pueblos originarios” es una importante reforma conceptual, pues en primer lugar dificulta su sustantivación y segundo destituye el concepto de indígena en la estructura que mueve las latencias raciales de la sociedad a la vez que se torna en un lenguaje abierto a la pluriculturalidad (ctd en Raúl Trejo, 31 – 32).



originarios se refiere a los pueblos que se encontraban en el territorio antes de la colonia (Ralámuli, Oóba, Warijo y Odami); asimismo, dentro de las comunidades detectadas se encuentra el pueblo Mazahua, originarios del Estado de México.

En relación con lo anterior, la presente investigación se enfoca a la población Mazahua asentada en la ciudad de Chihuahua, los Mazahua norteños y tiene como propósito es analizar la influencia que tiene la migración y su posterior residencia en la ciudad de Chihuahua en la comunidad Mazahua, con el fin de visibilizar su identidad norteña y su pertenencia dentro de las dinámicas que conforman la vida en la ciudad; la cual se ve atravesada por la violencia cultural y estructural, estableciendo así una diferenciación entre la identidad adulta y juvenil, las cuales se conforman desde los distintos espacios de vivencia.

Un aspecto central es también la diferenciación entre la identidad adulta y la de las juventudes, pues la experiencia no es la misma debido a los ciclos de vida y por las generaciones de estancia en la ciudad. Es por ello la necesidad de abrir dos espacios de análisis para las complejidades de la identidad Mazahua en el norte de México, destacando sus capacidades de adaptación y resistencia frente a las tensiones culturales y estructurales. Al visibilizar su presencia y sus procesos identitarios, esta investigación aspira a contribuir a una comprensión más profunda de la diversidad cultural que enriquece la ciudad de Chihuahua y a fomentar un diálogo intercultural más inclusivo y respetuoso.

Se utiliza el término Mazahua y no el *Ñajtro* que es el nombre del pueblo originario, debido a que las mujeres líderes de las comunidades con las que se colaboró se mencionan así mismas hacia las personas no indígenas como Mazahua, así que en respeto a su forma de nombrarse se utilizará durante toda la investigación. Asimismo, buscando visibilizar una identidad norteña, decidí llamar a la investigación como Mazahua norteños en la búsqueda de visibilizar esta coexistencia entre el ser parte de la ciudad de Chihuahua y su ser indígena.

Asimismo, cabe mencionar que dicha investigación representa un primer acercamiento a estas comunidades a la vez que se buscó mantener una postura reflexiva a la vez de mitigar los posibles sesgos derivados de la experiencia personal de la investigadora como mujer mestiza y residente de la ciudad. En este sentido, se priorizó una escucha activa y un diálogo respetuoso con los miembros de la comunidad, retomando lo dicho por Gayatri Spivak no se puede ni se debe de hablar “por” el subalterno (299), por lo que, se procura recoger el hablar de las y los participantes



identificando las violencias recibidas por la población no indígena y también las formas en que las han confrontado y negociado.

Abordar a la comunidad Mazahua presente en la Ciudad de Chihuahua, es identificarles como parte de la comunidad así como su visibilización en la vida cotidiana, pues como ya se mencionó han estado presentes desde hace más de 70 años y la información con la que se cuenta, así como las políticas públicas que puedan atender sus necesidades específicas son prácticamente inexistentes, vulnerando así sus derechos tanto individuales como colectivos, pues la invisibilización los deja fuera o muy limitados de los espacios de participación política para poder decidir sobre su desarrollo como comunidad. Y es que la población, lejos de considerarlos como parte de su composición multicultural, continúa relegándolos por considerarlos ajenos, bien dicen que *lo que no se nombra no existe*. ¿cómo se puede llamar hogar al lugar en el que no se te reconoce y excluye?

Al estar conviviendo en un mismo espacio urbano diferentes pueblos y población mestiza es común que la diferenciación de los grupos se dé a través de diversos rasgos como pueden ser la vestimenta, costumbres y formas de vida, elementos que para la población mestiza le son fáciles de identificar a la población que han migrado a la ciudad. Por ser considerada una migración reciente, la reacción de la población capitalina suele ser la de mirarlos como foráneos, atribuyéndoles ciertos prejuicios y estereotipos que derivan en discriminación; reflejada en llamarles “marías”, “los del sur”, y/o “chilangos”, que suelen ser las formas más comunes de nombrarles a la hora de interactuar con personas Mazahua, sin importarles el nombre de su pueblo o incluso el nombre de las mismas personas, ya que al ser considerados “de paso”, no se toman el tiempo de aprender el nombre de alguien al que creen no volverán a ver, sin pensar que ese vendedor que se encuentra camino al trabajo todos los días posiblemente vive en la misma colonia o que los hijos de ambos son compañeros de clases.

Como sociedad, es necesaria la construcción de espacios incluyentes, donde las diferencias sean motivo de riqueza en una sociedad heterogénea y no un síntoma de exclusiones y motivos de disputas, porque las discriminaciones obstaculizan los proyectos de vida, les limitan el acceso a servicios tan elementales como la educación, para generar una reacción en cadena de exclusiones. Lo que comienza con un apodo, puede derivar en situaciones que se pudieron haber prevenido: casos de bullying u hostigamiento, pérdida de la lengua, desadscripción del pueblo indígena, entre



otros. Reconocer el papel de este grupo desde sus diferentes espacios y configuraciones en el espacio urbano es parte de sus derechos y obligación tanto del Estado. Como sociedad se tiene una deuda para con los pueblos indígenas y la juventud, se debe de aprender a re-convivir entre sujetos de derechos, en horizontalidad fuera de las jerarquías imaginarias por edad, color de piel, origen étnico, de clase y lugar de origen, de lo contrario estaríamos replicando la violencia colonial incluso sin que las personas sean conscientes de ello.

Por lo anterior mencionado, se pretende aportar reflexiones necesarias para el trabajo con pueblos indígenas, sobre todo a las migraciones étnicas ya sean temporales o permanentes, y el abordaje desde la interseccionalidad, como lo son en esta investigación los ciclos de vida, el género y la pertinencia cultural de manera transversal. Asimismo, es un primer acercamiento desde lo local, lo cual da pauta para posteriores investigaciones sobre la composición multicultural de la ciudad y del estado de Chihuahua, ya que la realidad supera los aportes teóricos, de ahí la necesidad de la actualización y perspectivas ante el cambiante panorama.



Migración Mazahua

- Cristina Oehmichen, Verónica Torres - Historia y migración del Pueblo Mazahua.
- Besserer y Nieto, Lorenia Urbalejo y Rizo Yanes - Migración, pueblos indígenas y las ciudades.
- Alejandro Arrecillas - Mazahua en Cd. Juárez.

Violencia estructural y cultural

- Johan Galtung - Triángulo de la violencia: cultural, estructural y directa.
- Edward Soja, Besserer y Nieto, Urbalejo L , Adela Cortina y Laura Velasco. - Espacios y estratificación social
- Anibal Quijano, Matthew Lange, Piero Gorza, María Lugones, Breny Mendoza y Risa Segato - Colonialidad del poder/ Decolonial

Identidad

- Ian Chambers, Chantal y Mansour, Oehmichen C, Briones Claudia - Indentidad
- Elena Azaola, Juan Antonio Taguenca, Jahel Guerrero y Marcela Meneses, María Beterly y Claudio Duarte - Adolescencias.
- Homi Bhabha, Concepción Delgado, Arturo Mario Herrera, Consuelo Sánchez - Ciudadanía.

Cuadro 1. “Marco teórico de la investigación Mazahuas Norteños”, *Elaboración propia, 2025*

Dado que los ejes centrales son la migración y asentamiento del pueblo indígena Mazahua en la ciudad de Chihuahua y como esta se ve atravesada por el racismo, xenofobia y adultocentrismo (en el caso de los jóvenes) a través de las distintas violencias culturales y estructurales que repercuten en diversas estrategias identitarias para sobrellevar el día a día en la ciudad. Partiendo de las experiencias de las y los participantes Mazahuas, por lo que a partir de su palabra, vivencias y de las percepciones de las personas mestizas locales o no indígenas, nos lleva a pensar en una amplitud sobre la dinámica cotidiana en una ciudad multicultural como los es Chihuahua; por lo que mayormente es una investigación de corte cualitativa transdisciplinaria,



dónde se abre un espacio para el diálogo o como lo llama Nelly Richard “puentes entre lo académico y las polifonías socioculturales” (2) y de la misma manera Alfonso del Toro conceptualiza la transdisciplinariedad como:

“El recurso a modelos de diversa procedencia disciplinaria y teórica...o a unidades o elementos particulares de éstos al servicio de la apropiación, decodificación e interpretación del objeto analizado...incluye y conlleva las diversas recodificaciones ya que el empleo de postulados e instrumento de otras disciplinas implican siempre una desterritorialización y Re-territorialización de estos.” (Dispositivos transmediales, representación y antirepresentación. Frida Kahlo: transpictorialidad – transmedialidad, pp.24)

La metodología de la investigación tiene un enfoque cualitativo, a la mirada de Denzin y Lincoln es un “multimétodo focalizado, incluyendo interpretación y aproximaciones naturalistas” (2); pues se hace de la recolección y análisis de diversos materiales empíricos como lo son en este caso el uso de entrevistas, historias de vida, encuestas, dinámicas grupales e interacción, que describen la vida rutinaria o vida cotidiana, cargada de significados. Entonces, desde la perspectiva de Denzin y Lincoln, la investigación cualitativa permite la transdisciplinariedad, a fin de tener mayores insumos en la interpretación de la realidad focalizada.

Como primer paso de la investigación se realizó un primer contacto con las dos líderes de la comunidad Mazahua, a fin de explicar el objetivo de la investigación y pedir su autorización y colaboración para poder llevar a cabo entrevistas con varias de las personas que han migrado y asentado en la ciudad de Chihuahua, así como con las personas jóvenes y adolescentes. Cabe mencionar que el conocimiento de ambas líderes fue previo a la investigación ya que, a partir de las reuniones comunitarias llevadas a cabo por la entonces Comisión Estatal para los Pueblos Indígenas en el año 2017, el pueblo Mazahua se presentó ante la institución lo cual derivó en una serie de diversos proyectos en los cuales se integraron al pueblo Ralámuli, del mismo modo se integró un grupo perteneciente al pueblo Otomí, quienes al igual que el Pueblo Mazahua se han asentado de forma permanente en la capital del estado.

Una vez que se nos permitió realizar la investigación se entrevistó a Estela García, una de las dos líderes de la comunidad Mazahua y es quien abre un primer panorama sobre la localización tanto de vivienda como laboral entre las que desenvuelven y esto permitió trazar la estructura de



las entrevistas posteriores, así como realizarlas tanto en sus lugares de trabajo como de vivienda de acuerdo a la posibilidad de las personas participantes, del mismo modo el trabajo de campo se realizó a través de tres momentos: Entrevistas semiestructuradas, grupo focal con jóvenes y encuestas a la población mestiza local.

Las entrevistas, como se mencionó, son semiestructuradas con preguntas clave (Ver anexos) de las categorías de análisis, con el fin de proporcionar mayor flexibilidad para recabar la mayor información posible en torno a sus experiencias. Se realizaron seis entrevistas a miembros de la comunidad Mazahua entre las cuales una fue aplicada a un matrimonio por lo que se tienen las respuestas de ambos, de las cuales se presenta el siguiente cuadro con la información de las entrevistas; cabe mencionar que, se contó con su autorización para utilizar sus nombres reales. Así mismo, como se puede apreciar en el siguiente cuadro entre los adultos entrevistados, hay quienes migraron siendo jóvenes y otros que representan la primera generación nacida en Chihuahua.

Cuadro. 2. Características Generales de personas Mazahuas entrevistadas

Nombre	Edad	Comunidad de origen	Tiempo en Chihuahua	Actividad económica
Estela García Barrera	47 años	Santiago Coachichitlan	32 años	Negocio de polarizado y venta de macetas de barro
Erika Blas	36 años	San Francisco de Tepeolulco	21 años	Operadora de transporte público
*Maximiliano Bernal	20 años	Chihuahua	20 años (nacido en chih.)	Venta de elotes
Jessica Gutiérrez	35 años	Chihuahua	35 años (nacida en Chih.)	Comerciante de artesanías
Teresa Luciana	71 años	Santa María de Canshesdá	52 años	Comerciante en la calle Victoria
Cornelio Primitivo	44 años	San Francisco de Tepeolulco	27 años	Artesano y comerciante
Raquel Segundo	39 años	San Francisco de Tepeolulco	20 años	Comerciante de Artesanías

Cuadro 2. “Características Generales de las personas Mazahua entrevistadas”, *Elaboración propia a partir del trabajo de campo*. En base al cuadro 1 de *La Ciudad como espacio vivido: los mixtecos de guerrero en Tijuana*.

*Desadscripción étnica.



Asimismo, el trabajo con el grupo focal se realizó en casa de Raquel Segundo, madre de familia, comerciante y parte de la comunidad Mazahua Norte. Siendo ella quien realizó la convocatoria entre los jóvenes y adolescentes hijos de quienes pertenecen a su comunidad Mazahua y cuya líder es Estela García. La importancia de realizar un grupo diferenciado de adolescentes y jóvenes radica en generar un espacio de opinión, que como menciona Gayatri Spivak no se puede ni se debe de hablar “por” el subalterno (299), por lo que en un grupo focal donde la mayoría son las y los adolescentes y son quienes tienen la palabra. Del mismo modo, las dinámicas grupales (ver anexos de las cartas descriptivas) se encuentran diseñadas para obtener la información de acuerdo con aspectos como la vida en la ciudad de Chihuahua, en que lugares y/o espacios tienen acceso y cuales evitan, así como su percepción acerca del trato que reciben por parte de las y los adultos, y del mismo modo su percepción sobre su identidad y lugar en la comunidad en relación con sus proyectos de vida.

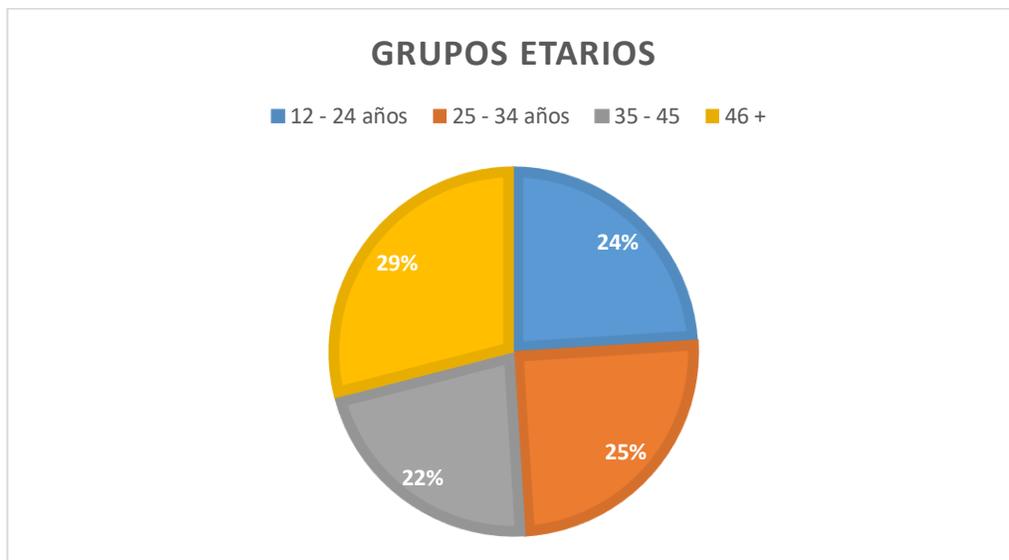
Cabe resaltar que para concretar la realización del grupo focal, fue necesario cambiar la sede prevista en un primer momento, pues se pretendía realizarse en la casa de la juventud del Instituto Chihuahuense para la Juventud, sin embargo, varios de los jóvenes no quisieron asistir por lo que Raquel propuso su casa a fin de que pudieran sentirse en mayor confianza, aun así hubo quienes decidieron no ir, contándole a Raquel que no querían que se les hablara en el idioma *Ñajtho*, mientras otros comentan ya no considerarse Mazahua. Así que, finalmente acudieron 6 jóvenes, los cuales por motivos de privacidad se omiten los apellidos. Asimismo, para las personas menores de edad se les proporcionó a sus tutores un permiso para firmar donde se autorizó la toma de fotografías y los nombres de los mismos.

Nombre	Edad	Lugar de nacimiento	Ocupación
Erwin Aaron	19 años	Edo. De México	Comerciante de artesanías
Zayuri	18 años	Chihuahua	Estudiante
Yeimi	15 años	Chihuahua	Estudiante
Alejandro	14 años	Chihuahua	Estudiante
Victoria	12 años	Chihuahua	Estudiante
Alejandra	16 años	Chihuahua	Estudiante

Cuadro 3. “Características Generales de la juventud Mazahua en Chihuahua”, *Elaboración propia a partir del trabajo de campo*. En base al cuadro 1 de *La Ciudad como espacio vivido: los mixtecos de Guerrero en Tijuana*.

Además, para abarcar la perspectiva de la población local y no indígena se realizaron 100 encuestas de percepción acerca de la población migrante, indígena y juvenil (ver en anexos), las cuales fueron aplicadas en la zona sur y norte de la ciudad en las estaciones del transporte troncal *bowi*, en la zona comercial del centro de la capital entre las calles Independencia, Libertad y Victoria, así como la distribución de los mismos en forma electrónica, cabe mencionar que las encuestas se realizaron de forma anónima; y fueron aplicadas durante los meses de febrero a julio del 2023. De las 100 encuestas 24 corresponden al grupo etario de 12 a 24 años, 25 al grupo correspondiente de 25 a 34 años, 22 de los 35 a los 45 y 29 de los 46 y más; como se puede ver en la siguiente gráfica los números entre las edades se encuentran equilibrados entre sí, para comparar las respuestas entre estos grupos con el fin de analizar si hay diferencia una diferencia de percepción de acuerdo con la generación.

Grafica 1.



Grafica 1. “Grupos Etarios”, *Elaboración propia a partir del trabajo de campo, 2024.*

Respecto a las consultas bibliográficas se llevó a cabo conforme el curso de la investigación, ya que, a partir de la información recabada en el trabajo de campo, esta misma requería la búsqueda de cierta información de carácter teórica para su análisis. Por lo que, se realizó en la biblioteca de la Escuela Nacional de Antropología e Historia del Norte de México (ENAH), y en el archivo del Centro INAH sede Chihuahua, con la finalidad de obtener información acerca del pueblo Mazahua,



así como estudios sobre su migración hacia Chihuahua. El resultado fue un documento de principios de la década de los noventa y ubicado en cd. Juárez, lo cual nos da un panorama sobre la invisibilidad de la comunidad Mazahua en la capital. Sin embargo, gracias al apoyo de la antropóloga Gabriela Flores fue posible consultar investigaciones acerca de la migración del Pueblo Mazahua en distintos puntos del país, a través del formato digital.

En el mismo sentido, en la hemeroteca del Diario de Chihuahua se buscó información acerca de la reubicación de cierta parte de los habitantes de la colonia Zapata a partir de la tromba y las construcciones de los distintos parques en la zona, así como de la construcción de la Avenida la Cantera. De igual forma se utilizaron diversas notas periodísticas que hablen acerca del racismo y xenofobia vistas desde las violencias culturales y estructurales.

Los resultados obtenidos mediante estas herramientas se presentan y analizan a través de cuatro capítulos, siendo el primero un compendio de investigación bibliográfica sobre la composición colonial de México que explica la existencia del racismo como ejercicio de poder desde la independencia hasta principios del siglo XX. En el segundo capítulo titulado “Mazahuas en la cd. de Chihuahua”, se aborda la migración como una característica propia de los grupos humanos., A través de la reconstrucción histórica se describe e identifican para identificar los factores que generan el movimiento migratorio, para pasar a atender las migraciones del pueblo Mazahua, la cuales se han identificado desde el periodo colonial hasta llegar los movimientos migratorios contemporáneos hacia el norte del país, entre ellos la llegada al estado de Chihuahua y los primeros asentamientos en la capital.

En el capítulo tres, “La residencia, modos de vida”, se analizan las violencias estructurales y culturales hacia el pueblo Mazahua. Se parte del desplazamiento en la década de los noventas a causa de la tromba y sus principales puntos de asentamiento, identificando las violencias estructurales para luego identificar las violencias culturales a partir de la convivencia intercultural, así como de estereotipos reforzados por los medios masivos y el llamado proyecto de nación, los cuales son reproducidos por la población local. Con el propósito de fortalecer la argumentación se hace uso de los conceptos de la xenofobia, racismo y aporofobia expresados a través del *antichilanguismo*, tomando como apoyo las cartografías subjetivas, las cuales aportan una perspectiva desde la cual cada espacio público tiene una forma de vivirse a partir de convivencia multiétnica. Asimismo, se abordan de forma diferenciada las violencias hacia las mujeres y jóvenes



del pueblo Mazahua a través de sus percepciones, lo concebido y vivido en la interacción diaria entre diversos grupos culturales.

Este recorrido realizado en los capítulos dos y tres nos permite analizar en el cuarto capítulo las “Identidades Mazahua” en el cual se determina la identidad no como un estado fijo, sino en continuo proceso de reconfiguración, dentro del cual las migraciones han generado cambios a través de la integración de elementos identitarios de la región para conformar su identidad nortehua como resultado de las violencias culturales y estructurales, así como también de la asimilación de la cultura regional; dichos elementos les atraviesan y conforman su identidad nortehua. Asimismo, se abordan las identidades de la juventud Mazahua, quienes presentan un proceso identitario diferente al de sus figuras parentales, generado por su condición joven, indígena y el ser considerados migrantes en su lugar de nacimiento.

Por último, se realiza una postura a partir de diversos autores decoloniales e indígenas quienes proporcionan aportes para una sociedad intercultural con miras a convertirse en una cosmopolita, donde todas las culturas se encuentren en *igualdad sustantiva y libertad igual*. Con el fin de dar paso a las conclusiones de la investigación.



Capítulo I. La configuración del racismo en México.

1.1 Breve historia del racismo y México

La violencia que recibe el pueblo Mazahua de parte del grupo dominante se manifiesta a través de la discriminación, ya sea desde el racismo, la xenofobia, la aporofobia o en el caso de las juventudes en el adultocentrismo, estos atravesados por los marcos culturales y estructurales que México ha ido heredando y reproduciendo desde el periodo de la Colonia. Sin embargo, antes de adentrarnos en el tema de la colonia es necesario definir el racismo visto desde los aportes del *racismo dinámico* de Foucault, dónde explica como el discurso del poder se basa en uno racista – biológico, al grado que la sociedad se divide en dos grupos antagonistas y diferentes entre sí, dichas diferenciaciones se pueden encontrar en dos formas; la primera desde un punto de vista anatomista y fisiológica, es decir por diferencias notables entre dos grupos de individuos y en segunda vía la llamada “lucha de razas” o lucha de clases, es decir por conflictos sociales (ctd en Lemke 51).

Si bien este concepto explica cómo el racismo es un ejercicio de poder, y que, para Manuel Valenzuela Arce, es entendido como aquellas “relaciones sociales que son relaciones de poder expresadas y justificadas mediante narrativas ideológicas que producen y reproducen desigualdades desde estructuras racializadas” (Valenzuela, *Nuestros piensos* 111). En el mismo sentido, para Matthew Lange la violencia entre diferentes grupos es conceptualizada como *violencia étnica*, además agrega que para que se clasificada como tal debe de cumplir con tres características: enfrenta a los habitantes de un mismo país, es una violencia colectiva y su motivo es originado por las diferencias étnicas (19). En la unión de ambos conceptos se contextualiza y se puede interpretar el racismo hacia los pueblos indígenas en México tanto en las relaciones de poder vistas a partir de la colonia y por consiguiente la dominación hacia los que presentan una diferencia tanto en el color de piel como en la forma de vivir.

Agregando a la conceptualización sobre el término étnico, Lange agrega que la etnicidad se aborda como una categoría social entendida entre grupos de personas con características afines y no necesariamente del tipo racial, aunque si bien suelen estar relacionadas (23); estos grupos de personas tienen un marco de referencia que el autor llama como *conciencia étnica*: “imbuido de valores, normas y entendidos” (21). En resumen, Lange termina por definir la etnicidad como algo



imaginario en el que “los individuos se perciben a sí mismos como parte de la misma comunidad” (22).

Otro factor que Lange incluye en su obra es el neurológico, ya que en base a los estudios “*From dehumanization and objectification to rehumanization: Neuroimaging studies on the Building blocks of Emphathy*” de Susan Fiske y “*Emotional prejudice, essentialism, and Nationalism*” de Jacques – Philippe Leyens (46) se argumenta que, los prejuicios que se tienen hacia ciertos exogrupos afectan como los percibe el cerebro, impidiendo sentir empatía, al grado de deshumanizarlos, lo que “contribuye a bloquear la parte de nuestro sistema neurológico preconectado que frena la violencia” (46). De este modo los prejuicios programan nuestro cerebro de tal forma que al momento en el que se presenta una discriminación hacia un pueblo indígena, la persona está tan convencida de estar en lo correcto que ni siquiera es capaz de sentirse mal por el otro. Esta condición neurológica responde a la pregunta ¿por qué se ejerce la discriminación? Por el hecho de no considerarlos parte de nuestro grupo/familia.

Dentro de esta percepción se encuentra un “marco de referencia basado en categorías que determina la forma en que las personas se perciben a sí mismas y el mundo social de su entorno” (53). Dichas categorías, agrega Lange, suelen ser el grupo lingüístico, los mitos sobre el origen histórico común, la religión, el aspecto físico y la indumentaria (54). Por lo tanto, la conciencia étnica se entendería como el sentido de pertenencia en una comunidad, en este caso el sentirse parte de una comunidad indígena, o el “ser” chihuahuense.

Considerando lo anterior, acerca de la conformación del racismo como un ejercicio de poder y la discriminación como práctica cultural para llegar a considerar al otro como un extraño hasta llegar al extremo de deshumanizarlos, se puede aplicar al caso de México desde sus primeros años independientes y la búsqueda de identidad de la recién formada nación.

Partiendo del argumento de Carlos Montemayor, “cuando se instaura la colonia en territorio americano, las ideas europeas fueron que todo en América era inferior” (62). Dando un punto de inicio para mirar como despectivo lo que pertenecía a las naciones indígenas de aquel tiempo. Siguiendo la misma línea para Cristina Oehmichen, con la llegada de la colonia se generó lo que llama “proceso de etnización” (73), el cual describe desde las ideas de Oommen y Giménez como “ciertas colectividades son definidas y percibidas como foráneas (outsiders), como extranjeras en sus propios territorios” (73). Aquellas naciones que se encontraban en el territorio con la colonia



fueron consideradas como algo diferente. Este mismo proceso se instaura para pueblos como los Mazahua desde el siglo XVI (73) y el cual traería fuertes cambios. Cristina Oehmichen puntualiza lo siguiente:

Durante las primeras décadas que siguieron a la conquista europea, la población originaria del México central disminuyó bruscamente, pasando de casi 17 millones de habitantes en 1532 a poco más de un millón en 1605 (Woodrow y Cook, 1963, en Quezada, 1972). Aunque la causa principal del decremento poblacional fueron las continuas epidemias, así como el exterminio de algunas regiones a consecuencia de los malos tratos recibidos, todo ello fue, en última instancia, resultado del proceso de etnización. (Oehmichen 75)

Después de que la independencia se concreta en el siglo XIX surge lo que Montemayor llama el “renacimiento” del indio, como “una idea simbólica en la que se aplaudía el pasado y se avergonzaba del presente” (64), incluso menciona que “el criollo reivindicaba como suyos a los antiguos, pero negaba a los descendientes de la población conquistada” (65). Siendo los criollos, es decir los blancos y quienes mantenían el poder que, además configurados por las ideas de Europa se consideraban a sí mismos como los herederos de la colonia; dueños tanto las tierras como las personas. Mabel Moraña definió en su trabajo “Escasez y modernidad” que dicha herencia se basaba en: “la apropiación territorial, la esclavitud, la aculturación, la discriminación y el epistemicidio, crean el borramiento -el *punto cero*- a partir del cual América existirá como un vacío que sólo adquiriría sentido a partir de los contenidos que se le imponen” (33). Para ello, echaron mano de cambiar los nombres nativos por otros españoles, cambio de vestimenta y la sustitución de sus cosmovisiones por la religión católica (Gorza 92). Además, Oehmichen agrega que para reforzar el *punto cero* se apoyaron en la legislación, ya que, se promulgaron las leyes de desamortización, las cuales consistieron en fragmentar sus territorios, así como la disminución de sus derechos políticos, con ellos la figura de sus gobernadores y/o autoridades indígenas que hasta el periodo de la colonia fueron reconocidos dentro de las Repúblicas de indios⁵ (86). Pero ¿Cómo es que se forman estas ideas de superioridad?

⁵ Abelardo Levaggi en su artículo *República de indios y república de españoles en los reinos de las indias (2001)*, hace mención del término república con el significado clásico griego de una sociedad política, además agrega el aporte del teólogo vasco Francisco de Vitoria, quien menciona es una república por tener leyes propias; en este caso las leyes de



A partir del estudio de Matthew Lange en *Matar al otro, historia natural de la violencia étnica*, explica que, cuando los grupos humanos consistían en pequeñas bandas de cazadores – recolectores, necesitaban crear un sentido de pertenencia frente a los otros grupos, en tema de competencia por los recursos que les permitieran la supervivencia, por lo que “las nociones de *endogrupo* y *exogrupo* contribuyeron a disminuir las relaciones no recíprocas, pues servían como un mecanismo sencillo para distinguir entre los individuos” (40). El clasificar así les permitió sobrevivir y crecer como grupos, puesto que el *endogrupo* representaba una gran familia; justo lo que se buscó a través de los llamados proyectos de estado nación, políticas públicas en las que se buscaba consolidar, la identidad como una familia y quien no la comparta se convierte en el extraño que representa un peligro.

Teniendo presente el aporte de Lange sobre los endogrupos y exogrupos, se lleva esta idea a la fundación de México, de “lo indígena como un pasado esplendoroso, de grandes ciudades saqueadas y destruidas” (Pineda- Dawe 60), la cual Rosaldo propone el término *Nostalgia imperialista*, es decir el añorar las civilizaciones perdidas que a la vez “viene acompañado del deseo de ayudar a que ciertas comunidades se desarrollen y progresen” (60). Por otro lado, los pueblos indígenas que resistieron eran vistos como los derrotados, ajenos a los criollos y los mestizos, y que debían de cambiar su actual forma de vivir por la del vencedor, cuya misión para con estos era la de redimirlos, como lo menciona José Luis Trueba en *La patria y la muerte*: “los inocentes debían ser salvados: los hijos de los indígenas estaban obligados a perder sus lenguas tradicionales como un requisito fundamental para transformarse en mexicanos” (189).

Ante semejante herencia de dominación, el mensaje ha sido claro, pertenecer a un pueblo indígena trae mayores desventajas que no serlo, esto dentro de este sistema colonial; particularmente en América Latina donde el mestizaje fue bien visto, tal como lo señala Lange al decir que “los gobiernos alentaron a las poblaciones no europeas y mestizas a blanquearse con el propósito de asimilarlas a la cultura dominante” (311). Pues ha sido a través del mestizaje que las personas han perpetuado esta división, siendo muy conocida la frase “mejorar la raza” entre las familias mexicanas al momento en que sus hijas e hijos eligen una pareja para formar una familia. Raza es signo, color es signo dice Rita Segato, ante la inconformidad de otorgar becas

indias, por lo que, a pesar de ser un virreinato encabezado por la corona española, se reconocía como república de indias por su personalidad jurídica.



universitarias a personas de color y es que el signo está condicionado a contextos definidos y delimitados (187), en el caso de México mientras más claro sea el tono de piel mayor apreciación social tendrá, y que ha sido definido por la historia de mestizaje.

La religión fue otro factor determinante para la construcción de una identidad, pues como se ha mencionado en el territorio que es México se encontraban diversos pueblos y cada uno de ellos tenía y tiene su propia organización, por lo tanto, también sus creencias específicas. La religión católica fue otro pilar en la construcción del proyecto de nación: “se cristianizó la sociedad indígena al mismo tiempo que se indigenizó el cristianismo” (Gorza 95). Se integraron elementos prehispánicos a la nueva religión, para lo cual se apoyaron desde la corona española y ahora como los nuevos encargados de las almas de los pueblos indígenas. Las religiones inculcan también el sentimiento de pertenencia a una comunidad, en este caso la religiosa, y les presionan para actuar de acuerdo con sus reglas (Lange 163). En el camino de la búsqueda de la identidad nacional y de la figura del mexicano, se configuraron las formas de discriminación para presionar a los pueblos indígenas a integrarse o ser marginados por ello.

Lange menciona que el tratar de cultivar una conciencia étnica fue una estrategia que muchos Estados llevaron a cabo, a través de dos medios primordiales: el primero es la parte económica, pues se necesita de personas que paguen los impuestos y una segunda que evite levantamientos en su contra (149). A fin de evitar dichas rebeliones, tanto la religión como la educación intervienen como agentes de socialización (179), para consolidar dichos medios es necesaria su formalización a través de la legislación.

La creación de leyes para esta nueva nación habría de tener su propia labor para la desintegración de organizaciones comunales como identitarias, y que coadyuvaran a las tareas que se encontraban realizando la educación y la religión. En el siglo XIX hay una modificación legislativa, en la cual la persona indígena pasa a ser otro ciudadano, Montemayor menciona que, en febrero de 1824 en el congreso constituyente, José María Luis Mora pidió se desterrara la palabra indio del lenguaje oficial, nombrándolos a partir de entonces como “los antes llamados indios” (67 – 68). Después de dicha ley se crea la ley de desamortización de 1856, quitando propiedades comunales por propiedades agrícolas; sin embargo, quienes se sirvieron esta ley fueron los hacendados, extranjeros, criollos y mestizos reclamando estas tierras y convirtiendo así a sus antiguos dueños en peones (77). Asimismo, agrega Trueba que en dicha constitución no se



reconocía ningún pueblo indígena; por lo tanto, “no podían ser dueños de sus tierras” (183). Este cambio sería uno de los factores que más tarde detonaría la revolución mexicana. Amalia Amaya y Pablo Larrañaga mencionan que en este siglo seguía vigente el mito del “indígena del pasado” y las ideas de “crear una homogenización social y el mestizaje como una “remedio” para lograr la redención” (6) seguían siendo la “respuesta” para concretar la identidad nacional, pues como lo menciona Trueba “ser mestizo supone que no se es español ni indígena, e implica la necesidad de asumirse como algo distinto” (75). Por lo tanto, la figura del mestizo fue clave en la búsqueda de una identidad que uniría a todas las naciones que se encontraban ahora dentro de un mismo territorio legislativo.

Del mismo modo, toda vez que el movimiento de revolución se asienta, se continúa con la tarea de crear una identidad esta vez a través del nacionalismo. Para Lange, dentro del nacionalismo se exaltan las virtudes de la etnicidad y subrayan la obligación de hacer sacrificios personales por el bienestar de la etnicidad (225), en este caso se sacrifica la identidad indígena por la imagen del mexicano y la mexicana, a través de “la divulgación de mitos y símbolos étnicos”, los cuales, “contribuyeron a construir vínculos emocionales” (154). José Luis Trueba menciona que para la construcción del nacionalismo los pueblos indígenas se convirtieron en un proyecto que encarnara “el verdadero ejemplo de lo mexicano” (197) pero se pensaba en ellos como un solo conjunto, una imagen de indígena anónimo, católico y servil; sin considerar que se estaba hablando de diferentes pueblos, culturas e idiomas y agrega que:

La mirada que los caudillos dirigían hacia la indiada también estaba marcada por un genocidio blando: la cultura indígena debía ser devorada y digerida por la revolución antes de convertirse en algo digno de ser admirado...El momento definitivo del centenario de la consumación de la independencia se consagró la existencia de los indios perfectos que pronto se unieron a las chinas y los charros como los símbolos de la mexicanidad perfecta, defendible y presentable. (Trueba 201)

Por otro lado, para poder reforzar el ideal de nación a través de rasgos físicos, la eugenesia tomó fuerza a nivel internacional. Derivada del darwinismo a finales del siglo XIX, reforzaba el componente racial (Lange 230). Trueba cita la obra de Roberto Moreno *La polémica del darwinismo en México*, dónde hace mención que las ideas eugenésicas llegaron al grado en que la



xenofobia se endureció no solo hacia los pueblos indígenas si no también hacia los grupos de personas chinas, judíos y árabes; tomando una postura eugenésica (132 -133) que fueron divulgadas a través de los periódicos y las expulsiones a los grupos mencionados. Otra de las acciones fueron los ingresos limitados derivados de la ley de inmigración de 1930 (101), pues la idea central seguía siendo “mejorar la raza” mexicana y evitar los matrimonios con estos grupos. Pues el mestizaje aceptado consistía en “blanquear” a la población con los descendientes de los españoles o con personas de tez clara. Reforzando estas ideas se publica la teoría de la “Raza cósmica” de José Vasconcelos (Amaya 8) dónde el mestizaje sería un elemento espiritual de la identidad, Amalia Amaya menciona que los elementos en los que se justificaba fueron: la gran variedad de pueblos, que él consideraba sin cultura, además sin un lenguaje escrito y desarrollado, apáticos y con una religión equivocada.

Así mismo, durante el gobierno de Lázaro Cárdenas, el antropólogo Manuel Gamio desarrolló diversas acciones en torno al proyecto de nación. Guillermo Castillo en el artículo “El programa integracionista durante el Cardenismo”, menciona que Manuel Gamio fue quien se encargó de llevar a cabo dicho proyecto integracionista con claras muestras de colonialismo aún impregnado, y cuya principal tarea fue la de “integrar” a dichos pueblos a la sociedad o “mexicanizar”. Del mismo modo, Guillermo Castillo menciona que se estableció en 1936 el Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas con dos propósitos claros: identificar sus problemas y necesidades y en segunda línea “descubrir, idear y sugerir” a las instituciones ya existentes la forma en la que deberían intervenir en la problemática detectada (11). Puesto que su forma de vivir y cosmovisión se consideraban atrasadas y erróneas para el proyecto de nación. Es así como el Departamento de Educación y Cultura Indígena nombra a los primeros maestros ambulantes, quienes se enfrentan a comunidades monolingües de otro idioma que ellos no conocían, ante este hecho la funcionaria Ofelia Garza planteó comenzar por alfabetizar desde la lengua materna para poder pasar a la castellanización (Montemayor 97).

Como se puede apreciar la eugenesia dio el pretexto perfecto para el desarrollo de políticas integradoras, cuyo objetivo era crear una identidad mexicana uniforme y con miras al “progreso”, pero esta idea estaba dentro de lo que Roger Bartra señala como para la cultura dominante (la que ostenta el poder), la masa popular deja de ser *lo otro* y es sustituido por una nueva leyenda, pero incluso en el tan buscado mestizaje cuando no surgía el mexicano ejemplar y noble se le designaba



como *el pelado* (*La jaula de la melancolía* 129), un ser denominado como de carácter violento, Bartra cita a Samuel Ramos en su descripción a este personaje como “el desecho de la gran ciudad” y agrega que, es alguien que ha perdido sus tradiciones y que vive en un contexto que le es extraño, el medio urbano y que en el mayor de los casos eran personas en situación de pobreza. Por lo tanto, aquellos que no se ajustaban al prototipo idealizado del “indio noble” o “el mestizo del progreso”, no tenían cabida en el proyecto de nación.

En 1940 luego del primer Congreso indigenista interamericano se crea por decreto legislativo el Instituto Nacional Indigenista (INI) (Montemayor 88) que sería el organismo que dirige hasta el día de hoy⁶ la política pública nacional en cuanto de población indígena a través de diversos centros coordinadores, los cuales, señala Montemayor, al momento de su creación no contaron con un estudio previo de la región, además en sus inicios fueron coordinados por antropólogos, sin embargo, con el tiempo “la burocracia desplazó la autoridad de los antropólogos y quedó finalmente anulada ante los nuevos funcionarios políticos que empezaron a tomar el INI como parte de su ascenso en el poder” (91) desvirtuando así las funciones de los centros, quedando a merced de la agenda política y no de las necesidades regionales, es decir las acciones (política pública) vendrían desde los mandatarios y no desde las comunidades.

En este breve resumen histórico se resalta que, en ningún momento se tomó en cuenta la palabra de los pueblos indígenas, todo fue desde un mandato jerárquico, incluso con la creación del INI, el destino de los pueblos quedaba a merced de la voluntad política de quien gobierna. Al respecto Catherine Walsh en el artículo titulado “interculturalidad, colonialidad y educación” describe como: “el conocimiento tiene una relación con y forma parte integral de la construcción y organización del sistema - mundo moderno capitalista” y de la misma forma cita el concepto que Aníbal Quijano ha nombrado como la *colonialidad del poder*. (15) donde el uso de la raza distribuye el poder y las categorías que toma una persona en la sociedad.

En contraparte, la postura de los pueblos indígenas no fue la pasividad, ya que se registraron levantamientos de diversos pueblos indígenas, los cuales fueron silenciados rápidamente durante el siglo XIX. Fue hasta 1994 que el movimiento Zapatista tuvo un gran impacto gracias a lo que menciona Mely del Rosario González como el uso inteligente de los medios (1), al grado de lograr una difusión del proyecto que poco se había visto antes y en el cual se hacía una demanda por el

⁶. Llamado actualmente el Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI).

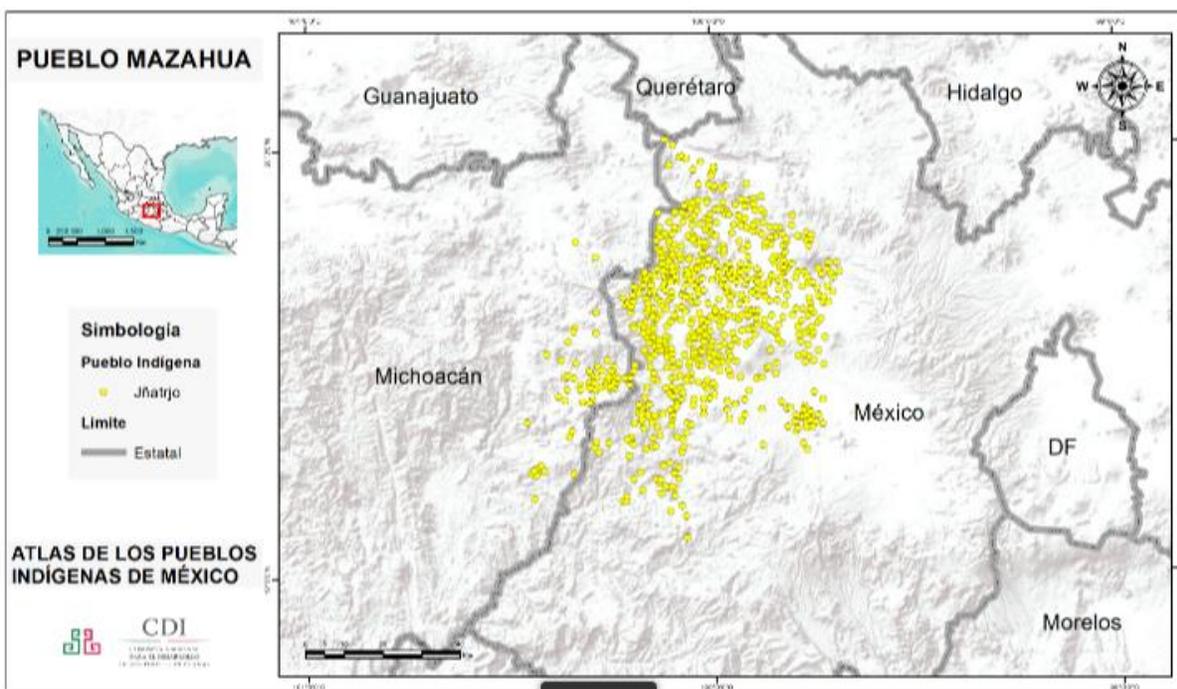


respeto a sus derechos, entre ellos a decidir sobre sus propios proyectos. Este movimiento marcó un antes y después en materia de los movimientos de resistencia y organización política, pues actualmente son numerosos los pueblos que se mantienen en lucha por sus derechos, a la autonomía y libre determinación.

Como se puede apreciar en este breve recorrido histórico sobre las ideas que se construyeron alrededor de la población indígena, la discriminación se enraizó junto a los cimientos de la construcción de una patria imaginada, más de dos siglos repitiendo sin cesar que la condición indígena habría de redimirse a través del mestizaje, para poder formar al mexicano digno de ser vivido, dejaron fuertes raíces en el inconsciente colectivo de la población.

1.2 El Pueblo Mazahua

El pueblo Mazahua forma parte de los 68 pueblos originarios de México, por originarios se refiere a aquellos pueblos que ya se encontraban asentados antes de la llegada de los españoles y que continúan conservando sus rasgos culturales y de organización. A través de la tesis *identidad y cambios culturales, los Mazahua de San Antonio, Pueblo nuevo* de María Eugenia Chávez se puede tener la ubicación de los Mazahua, quienes se encuentran ubicados en la parte noroeste del Estado de México (99) y al occidente de Michoacán (Oehmichen 78) y municipios colindantes de la zona Mazahua dentro del mismo estado de México a “Santo Tomás de los plátanos, Valle de Bravo y Amanalco y al este por los municipios de Toluca de Lerdo, Jiquipilco, Temoaya y san Bartolo Morelos (Torres 30). Con el fin de proporcionar una referencia visual de lo dicho, se comparte el presente mapa, el cual se encuentra en el portal del INPI *Atlas de los pueblos indígenas de México*.



Mapa.1 “Pueblo Mazahua.” *Atlas de los Pueblos indígenas de México, 2020*

Una vez ubicados espacialmente pasemos al origen del pueblo Mazahua; a partir de lo recopilado desde la tradición oral en el del *vocabulario práctico bilingüe mazahua – español*:

Descienden del Dios Sol y de la Madre Luna; los primeros hombres eran gigantes que se les llamó *ma ndaa* (eran altos); posteriormente vinieron enanos, a los que se les llamó *mbeje* (insignificantes) y nosotros correspondemos a la tercera generación y nos llamamos *jñatjo* (los que hablan) (Benítez 11).

Otros aportes respecto al origen del nombre Mazahua los podemos encontrar en los estudios de Garibay, cuyo significado tendría relación con los vocablos *mazahuaque* o *mazaoaques*: cuyo significado es el que tiene venado (101); mientras que en la obra de Cristina Oehmichen, se menciona que proviene de la lengua Nahuatl y cita a dos autores quienes acuñan diferentes significados al origen del nombre, por un lado se encuentra Carrasco quien coincide en el significado de Garibay: “gente del venado” y por el otro lado está Sahagún, para quien el origen se deriva de *Mazaltecutli*, considerado su primer caudillo del pueblos Mazahua, a quienes consideraba “de la misma vida y costumbre que los matlazincas y ocuiltecas (77). Otro aporte lo



encontramos en el trabajo de Verónica Torres, donde el nombre proviene del *Mazahuatl* (28) a partir del nombre del jefe de una de las cinco tribus chichimecas que arribaron en los siglos VI al XII (Benítez 11). Además Torres puntualiza que el origen no es preciso como se puede apreciar a partir de las múltiples teorías sobre el término, y agrega que, lo que se sabe acerca del origen del pueblo es a partir de sus raíces en los asentamientos tolteca – chichimeca conquistados por los Chichimecas de Xolotl⁷ para finalmente fusionarse (Torres 28); mientras que para Benítez basándose en el trabajo del historiador Carlos Basauri, el origen se basa en el caudillo Mazahuatl, jefe de uno de los cinco grupos que llegaron al valle (11 -12).

De manera que, estas variaciones del origen del nombre Mazahua lejos de ser poco precisos dan la idea de las variadas relaciones que mantenía este pueblo antes de la llegada española al territorio, además de mostrar también como la migración ha sido parte de la composición social y también así la dominación, ya que desde la perspectiva de Verónica Torres históricamente ha sido un pueblo dominado “primero por los Chichimecas, posteriormente por los mexicas y españoles y por último de los mestizos de la región” (28). Así la migración y la subalternidad han formado parte de la historia del pueblo Mazahua.

En cuanto al idioma, en el trabajo lingüístico *Fonología segmental y léxica del Mazahua* de Michael Knapp, se hace mención del nombre de la lengua el *Ñajtho*, la cual pertenece a la macrofamilia otomangue y del grupo otopameano (11). Retomando el trabajo de Cristina Oehmichen, quien a la lengua la escribe como *Ñato*, agrega el testimonio de doña Agustina Ramírez, habitante de la comunidad San Mateo en Michoacán, que menciona el término *Teeto*, usado para llamar a las infancias que crecen hablando el *Ñato* (78). Oficialmente el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI)⁸ cataloga el idioma en dos variantes dialectales: el *Jnatrjo* (Mazahua de oriente) y *Jnatjo* (Mazahua de occidente). Como se puede apreciar, la forma de escribir el nombre del idioma cambia; sin embargo, la forma de pronunciar sigue siendo la misma. Por el lado de la presencia de la lengua, en el sitio oficial del INEGI, se muestran los resultados

⁷ Líder y caudillo del pueblo Chichimeca durante el siglo XII, quienes migraron desde la parte norte occidental al centro sur también llamada la cuenca de México. Zúñiga, Beatriz. Los Chichimecas de Xolotl. Lugares INAH https://lugares.inah.gob.mx/es/inicio/opinion/13740-los-chichimecas-de-x%C3%B3lotl-13740.html?lugar_id=

⁸ Para más información acerca de los municipios en dónde se hablan las dos variantes se puede consultar en: https://www.inali.gob.mx/clin-inali/html/l_mazahua.html



del censo 2020, el cual abarca la parte de lenguas indígenas, entre las cuales, el idioma *Ñajtho* cuenta con 153 mil 797 hablantes a nivel nacional.

El periodo de la colonia fue un parteaguas en la forma de vida de los pueblos indígenas y uno de los principales cambios fue la introducción del sistema de encomienda, lo que trajo consigo la desarticulación de la organización Otomiana (Oehmichen 82). Dentro de esa organización Otomiana se encontraba el pueblo Mazahua, por lo que sus autoridades quedaron relegadas a un papel intermediario. Del mismo modo Oehmichen hace mención que con la figura de los encomendados, se asentaron en las principales congregaciones para pasar a ciudades de españoles y que las poblaciones indígenas fueron desplazadas hacia las periferias y los barrios (83). Este dato se puede ver aún vigente pues en el trabajo de Verónica Torres se menciona como en los municipios con presencia Mazahua en el estado de México la organización social de las personas mestizas se encuentra alrededor de las presidencias municipales, mientras que, las comunidades indígenas se encuentran alrededor del pueblo (Torres 31), de esta manera, les permite seguir practicando la agricultura y demás actividades rurales, sin embargo, se mantienen en el papel del dominado a través de la violencia estructural, pues esta misma organización se han ido replicando hasta la actualidad.

Ya durante el siglo XX la economía Mazahua estaba basada principalmente en la agricultura y elaboración de artesanías en el estado de México, pero es a partir de 1950 cuando migran a la ciudad de México (Arrecillas 10) sin embargo, fueron objeto del hostigamiento de las autoridades llegando al punto de cortarles las trenzas⁹ a las mujeres, por lo que algunas personas deciden migrar al norte (14). Además, dichas las migraciones son llevadas a cabo por medio de los núcleos familiares que suelen llegar a casa de otros familiares y/o paisanos, quienes han de ayudarles a establecerse (15), mientras que conservan lazos con los familiares que se quedan en la comunidad de origen e incluso envían ayuda económica (18 – 19).

Asimismo, a partir de los trabajos Torres y Cristina Oehmichen, acerca de la migración Mazahua que se han asentado de forma permanente en la Ciudad de México, se identifica el recorrido migratorio contemporáneo del pueblo hasta la ciudad de México a partir de 1930. Entre

⁹ A partir del artículo *El cabello como un problema estético en la invasión de América*” de Josué Sánchez para los pueblos indígenas de América latina el cabello largo en todo el continente generalmente proyectaba honra y hermosura, (30) con varios significados espirituales de acuerdo con la cultura por lo que la acción de cortarles las trenzas a las mujeres Mazahua era una afrenta directa hacia su identidad.



los testimonios de las personas entrevistadas por Torres se destaca la cuestión económica como el principal determinante para la migración y que, en la mayoría de los testimonios, las personas llegaron durante la infancia y adolescencia, entre las décadas de los sesenta y ochenta (84-86). Mientras que, en el trabajo de Cristina Oehmichen enfocado a los migrantes Mazahua que provienen del municipio de San Antonio Pueblo Nuevo, derivado de un desplazamiento forzado, a causa de la disputa entre autoridades ejidales, miembros de la comunidad Mazahua y fuerzas militares, en complicidad de los agentes gubernamentales, por el control de la producción del zacatón (114 - 120), llegando a tornarse violenta por lo que familias tuvieron que desplazarse hacia la ciudad de México. Posteriormente ante la caída de la producción del zacatón (123) las familias que aún quedaban en la comunidad y que seguían viviendo de ello, deciden migrar también hacia la capital.

Sin embargo, como se ha mencionado reiteradas veces, la llegada a la Ciudad de México estuvo marcada por diversas formas de violencia hacia las familias migrantes. El consejo Nacional para la Prevención de la Discriminación (CONAPRED) a partir de su encuesta ENADIS del 2017 menciona que, a nivel nacional una cuarta parte de la población indígena mayor de 18 años ha sido discriminada en los espacios públicos, tales como servicios médicos, la calle, transporte público, trabajo y/o la escuela; y del mismo modo reporta haber recibido entre los años 2012 y 2020, ochenta expedientes, de los cuales cuarenta y siete de ellos fue originado por particulares, mientras que los treinta y tres restantes provenían de servidores públicos. En algunos casos que presentan denuncias formales, sin embargo, se desconocen aquellas situaciones que se callan. Este es un caso de discriminación originada por la xenofobia y el racismo. Para el caso del norte del país José Manuel Valenzuela Arce en el artículo “las culturas populares en la frontera México – Estado Unidos”, menciona un mote particular que se ha popularizado entre los estados del norte, “chilango”; el cual representa “el estereotipo que refleja una actitud racista y clasista que busca, a través de la alimentación del prejuicio, la construcción de chivos expiatorios” (91).

Este apodo también ha sido dado a las personas Mazahua de la ciudad de Chihuahua, sobre todo a los varones, quienes al no usar vestimenta tradicional son llamados así, mientras que, para las mujeres que utilizan sus faldas y/o mandiles son llamadas “Marías”, ya que para quienes crecieron en las décadas de 1970 y 1980, el personaje de María Elena Velazco “la india María” se popularizó a todo el país, ya que como menciona Maricruz Castro “representaba, así, a las cientos



de <<Marías>> que se desplazaron a la ciudad de México de esos años, debido a la crisis del campo” (40); este personaje representaba a una mujer Mazahua por su vestimenta, pero que llegaba a caricaturizar las características de las mujeres indígenas, por ello, se quedó en el inconsciente colectivo del país para referirse así a las mujeres Mazahua e incluso a generalizar a las mujeres indígenas del país.

Dado lo poco que se ha abordado acerca de la población Mazahua en la ciudad de Chihuahua, acercarnos a comprender aspectos familiares, sus dinámicas de comercio, estudio, procesos migratorios y las relaciones interétnicas, permitirá establecer una cercanía y conocer este grupo poco atendido desde su llegada. Solamente se cuenta con el trabajo etnográfico de Alejandro Arrecillas, *Los que van y vienen. Los Mazahuas migrantes en Cd. Juárez* fue publicado en 1991. En dicho trabajo se identifican las primeras migraciones del pueblo Mazahua a partir de la década de 1950, entre ellas se encuentra la migración hacia el estado de Chihuahua, la cual menciona que se inició a partir de 1970, principalmente hacia Cd. Juárez (13), ubicándose como uno de los grupos étnicos con mayor número poblacional. Cifras del Instituto Nacional para los Pueblos Indígenas (INPI) a través del *Atlas de los pueblos indígenas de México*, las cuales datan del año 2015, muestran 813 personas para Cd. Juárez y en la ciudad de Chihuahua habitaban 507 personas del pueblo Mazahua. Cabe recordar que estas cifras, aunque oficiales, son aproximadas, pues como se abordará más adelante, la autoadscripción y la desadscripción son elementos que dependen de ciertos factores.

Hasta el año 1991 se contabilizaban tres generaciones presentes, la primera caracterizada por quienes llegaron en edad adulta, la segunda por quienes llegaron durante su infancia y la tercera por quienes nacieron en Cd. Juárez. (19) Del mismo modo, se resalta que en ese mismo año ya era el tercer grupo étnico de mayor número del estado (8); por datos del Instituto Nacional para los Pueblos Indígenas (INPI), durante el censo del año 2015 en la ciudad de Chihuahua había un total de 507 personas que se adscribían a la comunidad Mazahua.

Actualmente, se cuenta con un directorio institucional de comunidades indígenas presentes en Ciudad Juárez realizado por la COEPI durante la administración 2016 – 2021, y en el cual se describen sus localidades, número de familias, el nombre de la autoridad indígena y la comunidad de origen. Esto debido a que Ciudad Juárez es el municipio en el estado de Chihuahua con mayor población Mazahua con 560 familias (19) en el directorio institucional distribuidas en seis



comunidades Mazahua: Ndanjyarí, Revolución Mexicana, Tierra de Venados, Águilas de San Francisco, Mazahuas de Granjas de Chapultepec y Venados de Santa María de Canchesdá. Estas tan solo por los nombres se pueden relacionar con las comunidades de Chihuahua, ya que, según las entrevistas, el primer punto de llegada fue Ciudad Juárez (Primitivo) y de ahí algunas familias se mudaron a la capital del Estado. Sin embargo, aunque se tienen identificadas las dos comunidades en la capital, estas no cuentan con un espacio físico ya sea habitacional o centro cultural para estar en cercanía, ni se cuenta con un censo público por parte de la misma institución.

Aparte del trabajo etnográfico de Arrecillas, se percibe una falta de trabajos de investigación sobre esta comunidad en el estado, pues se encuentra ubicada solamente en Cd. Juárez, mientras que a pesar de tener presencia en la ciudad de Chihuahua no se cuenta con información más allá de los censos realizados por la COEPI en el año 2017, lo cual como se ha mencionado no son públicos, y no se pudo tener acceso a ellos, solo el conocimiento de la reunión para tal fin y que a partir de dicha actividad fueron incluidos en las actividades de la institución hasta la fecha. Esto es una muestra más de la invisibilidad que vive la comunidad como parte de las violencias estructurales.

Como se menciona en la introducción parte del trabajo de campo fue la aplicación de encuestas de percepción a población no Mazahua; por lo que, retomando la pregunta ¿Ha escuchado hablar del pueblo Mazahua? la mayoría de los encuestados mencionaron desconocerlos, algunos de los que mencionaron de forma positiva agregaron haber escuchado sobre ellos más no conocerlos, mientras que al preguntarles acerca de cuáles pueblos o grupos indígenas conocían que vivieran en Chihuahua, un 83% se refirió al pueblo Ralámuli, ya sea con la categoría de tarahumara o Ralámuli, solo 3 personas mencionaron los cuatro pueblos originarios (Warijo, O'oba, Odame), e incluso hubo quienes mencionaron pueblos ya extintos que habitaron en el Estado. Como se muestra muy pocos al referirse a los pueblos indígenas también agregaron a los grupos asentados, entre estos un número muy reducido mencionó a los Mazahua y el resto ubica a los menonitas como un pueblo étnico; en cuanto al apartado N/D se reúnen las respuestas de “no sé”, sin responder y aquellas en las cuales en lugar de responder por un pueblo indígena/ grupo étnico mencionaron un pueblo como espacio físico.

Dichas preguntas y sus respuestas se volverán a abordar con el fin de analizar las violencias culturales, sin embargo, son una primera muestra del estado de invisibilidad que tienen en general los pueblos indígenas, puesto que, de los pueblos originarios del estado solo tres personas pudieron



mencionarles y/o conocerles, mientras que se conoce acerca de los pueblos asentados de forma permanente. Por tales motivos es necesario conocer la historia del pueblo Mazahua en la ciudad de Chihuahua, para ello se partirá desde el fenómeno de la migración para luego ubicarlo no solo como una parte inherente de los grupos humanos sino como parte del Pueblo Mazahua desde la época colonial hasta su actual asentamiento permanente en la capital del Estado de Chihuahua.



Capítulo II. Mazahuas en la cd. de Chihuahua

2.1 Factores de la migración Mazahua

Para abordar el tema de la migración Mazahua, iniciaremos por delimitar la migración, a partir de la idea de Bauman para quien la movilidad humana es el nuevo signo del siglo XXI y la característica de la globalización (Velasco 19). Sin embargo, la movilidad humana ha sido parte de la historia humana desde antes de que pudiera ser escrita, ya que las conquistas, expansiones de territorio, expediciones y migraciones masivas han llevado a conformar el mundo como lo conocemos. Incluso, como se aborda en el estado de la cuestión, el pueblo Mazahua llegó a lo que ahora conocemos como el Estado de México a través de un proceso de migración para asentarse de forma permanente, por lo tanto, las migraciones y movilidad humana son tan antiguas como la humanidad, lo que va cambiando son las formas en que está se da, sus causas y efectos han cambiado y son resultado en parte de la globalización y el sistema socioeconómico.

La migración que se aborda es la denominada migración interna definida por la Comisión Económica para América Latina (CEPAL) como un “componente decisivo de los procesos de redistribución espacial de la población y tiene implicaciones para comunidades, hogares y personas”. Y es interna porque se lleva a cabo dentro del mismo país de origen. Asimismo, dentro de los principales investigadores en el tema se encuentra la Dra. Cristina Oehmichen sobre la migración Mazahua hacia la Ciudad de México, y que a su vez conceptualiza la migración como “un conjunto de factores objetivos y subjetivos que actúan tanto en la expulsión como en la atracción de la fuerza laboral campesina” (107).

Es decir, para que un movimiento migratorio se dé, se necesita de un factor externo que modifique la forma de vida de un grupo (factor objetivo) y las elecciones personales (factor subjetivo), ya sea quedarse y adaptarse a las condiciones o tomar la decisión de salir ante la imposibilidad de tener los medios básicos para un buen vivir, lo que define como lo “agro real” y lo “urbe posible” (107). En este sentido, Oehmichen se basa para su análisis en el modelo analítico de Enrique Santos Jara, el cual articuló estos factores objetivos y subjetivos, más las características rurales y urbanas, como expulsores y atractores, siendo la economía un determinante central en los factores objetivos. Además, a este análisis de Santos Jara se agrega el elemento de contención, como el contrapeso de la migración, también con sus factores objetivos y subjetivos, es decir, sin



este elemento que te mantiene en tu comunidad de origen, todas las personas migrarían; pero ¿Acaso no todas las familias han tenido miembros que migran?

Asimismo, desde el trabajo de investigación de Verónica Torres, el cual se centra en el proceso de adaptación de las personas Mazahua que migran del municipio de San Felipe Nuevo a la Cd. de México, hace una distinción sobre quienes migran de forma “libre”, aquellos cuyo factor subjetivo es el único que influye y quienes menciona serían migraciones resultantes y epifenómenales, además, se hace notar que la decisión de migrar se toma por parte del jefe de familia (13). La migración Mazahua hasta este punto se perfila como resultante de factores objetivos: la crisis del campo mexicano y el auge industrial en las zonas urbanas que se refleja en mayores oportunidades laborales frente al escaso trabajo en las regiones rurales; que influyen en los factores subjetivos en combinación con lo epifenómenal, por lo que la migración suele darse en redes familiares, ya sea un núcleo familiar primario, jóvenes solteros que llegan con la familia extendida ya sea con tíos y/o hermanos o en algunos casos padre e hijos varones.

Como se ha mencionado varias veces la migración forma parte de la condición humana pues ha sido la manera de buscar mejores condiciones de vida, y los cambios que producen son desde nuevas ciudades hasta nuevas formas de organización social, sin embargo, las razones por las que las personas migran no son uniformes. En este sentido, para Yanes Rizo, la migración hacia centros urbanos ha sido un proceso estructural motivado por múltiples razones que está modificando de raíz los modos tradicionales de reproducción socio – territorial (201), en la cual también influyen en lo socio-territorial de la ciudad, provocando nuevas dinámicas socioculturales.

El caso del Pueblo Mazahua tiene un trasfondo histórico, y es que a principios del siglo XX se describe que la principal actividad de trabajo giraba alrededor de las haciendas privadas, al mismo tiempo que comerciaban en la ciudad de México, donde, según Torres, les llamaban “polleros” y “huacaleros” por ser parte de las mercancías que vendían (49). En este primer momento es necesario identificar la presencia de apodos hacia la población Mazahua por su condición de comerciantes foráneos, categoría que se analizará en el capítulo III. Además, es importante mencionar el comercio orientado a la Ciudad de México, pues este ha sido el principal destino de migración para las personas Mazahua por su cercanía. Asimismo, hubo otros factores que motivaron su salida de sus comunidades de origen entre 1915 y 1920 tales como el movimiento de la revolución mexicana, un temblor y una epidemia de gripe (Torres 49), lo que, acrecentó el



flujo migratorio hacia la ciudad de México, marcando así las primeras rutas de migración contemporánea del Pueblo Mazahua.

Al respecto Cristina Oehmichen, también señala el comercio como un elemento importante en la economía del este grupo étnico:

En las comunidades Mazahuas se presentan a primera vista algunos elementos que hablan de cambio. Se observa que la proletarización, la migración masiva y el comercio se encuentran integrados a sus formas de vida. ¿Cuán nuevo es este fenómeno para que podamos hablar de un cambio? Las estructuras hacendarias que predominaron en su lugar de origen hasta bien entrado el siglo XX muestran que en algunas comunidades el trabajo asalariado y el comercio ambulante constituían las principales actividades económicas de los indios "libres"...Entonces, cuando esas mismas actividades se practican en la Ciudad de México, lo que se observa es un cambio de contexto y no tanto de las actividades económicas que, desde hace un siglo, por lo menos, han venido desempeñando. (Oehmichen, 47)

Un segundo periodo que valdría resaltar es el ocurrido entre las décadas de 1930 a 1950, con la repartición de tierras, las grandes haciendas se convierten en poblados, además de que el cultivo fue suficiente para la manutención de las familias, por lo que la migración se tornó temporal en la ciudad (Torres 49 – 50). Pero es a partir de 1950 que la migración masiva se desencadena debido a las condiciones climatológicas, la escasez de empleos y la repartición de las tierras a los sucesores de los primeros beneficiarios, disminuyendo la extensión de tierra, por lo que al tener familiares viviendo en la Ciudad de México (50) fue la opción más viable. Aunque Joel Audefroy menciona un primer periodo de migración por parte de las personas indígenas Mazahua y Otomies a partir de 1940 (250), la cual se dio de forma esporádica por parte de los varones.

El siguiente episodio de relevancia migratoria es el compuesto por las décadas de 1950 a 1970, con la entrada de sistema neoliberal en la ciudad de México dónde, menciona Torres, las personas Mazahua se empleaban, principalmente los hombres en el sector de la construcción y las mujeres en el empleo doméstico, y agrega que “existe otro tipo de emigrante que es el que hace recorridos bastante largos a través de varios estados de la Republica por lapsos de tres o cuatro meses vendiendo diferentes objetos como son sarapes, manteles de hilos” (52) entre otras



artesanías de la comunidad, es este otro migrante que se señala el cual termina por asentarse en los estados donde les resultó mejor la venta. Cabe mencionar que Audefroy separa las migraciones del 1950 como temporales y como una forma de complementar el gasto familiar, mientras que a partir de la década de los sesenta y setenta se dan las migraciones masivas, ya de forma permanente (250).

Es justo el último flujo mencionado por Torres y Audefroy el que llegó al Estado de Chihuahua y se mantuvo a través de las redes familiares, propiciando el posterior asentamiento permanente de la comunidad Mazahua tanto en Cd. Juárez como Chihuahua capital. A través de los testimonios de las personas que se han ido integrando en la cabecera se identifican los factores objetivos como los subjetivos para emprender el viaje hacia el norte.

2.2 “Vámonos pa’l norte” la migración hacia Chihuahua

A raíz de las migraciones impulsadas por la entrada de la industria maquiladora en México, Piero Gorza señala una tendencia general de migrar hacia el norte por parte de las poblaciones indígenas de América Latina, al igual que en México, el autor lo identifica también en los países del Ecuador y Bolivia (241). En el tema de las políticas económicas, cabe mencionar que el neoliberalismo fue el impulsor de los factores objetivos de expulsión, a nivel latinoamericano. Asimismo, Olga Lorenia Urbalejo en el artículo *La marca espacial de la migración en el este de Tijuana, apuntes sobre crecimiento urbano y exclusión en una ciudad (des)ordenada*, describe que las migraciones hacia la zona norte del país se llevaron a cabo durante las décadas que van de 1970 a 1990, a causa de las constantes crisis del campo y el poco apoyo de los gobiernos para enfrentarlas (45), las cuales afectaron principalmente las parcelas familiares. Por lo tanto, con el auge de la industria, las migraciones del sector rural al urbano se intensificaron; aunado a este desarrollo económico, en los estados del norte del país se estableció un modelo de producción intensivo agrícola (Velasco 30), destinado a la exportación, por lo que la migración indígena se intensificó para laborar como jornaleros en los estados fronterizos, entre ellos Chihuahua. En el caso de la población Mazahua, quienes se dedican al sector comercial, este aumento de población tanto en las zonas industriales como agrícolas representó nuevos espacios de venta.

Así en 1950, comienza una migración a gran escala del pueblo Mazahua a distintos puntos del país, como se identifica tanto en los trabajos de Verónica Torres y Cristina Oehmichen y en



los testimonios derivados de las entrevistas realizadas; cuyo punto de inicio fue el recorrer el país vendiendo diversos productos, cuentan que al principio salían de sus comunidades para ir a vender en los estados aledaños como lo fue Veracruz y regresar, pero conforme veían un mejor ingreso de la venta, ya que al ser comunidades pequeñas la venta de artesanías tenía muy poco movimiento; comienzan a salir durante periodos más largos, se cuenta que llegaron primero a los Mochis Sinaloa, vendían y de regreso al pueblo, otros de los destinos fueron Torreón Coahuila y Monterrey en Nuevo León, de ahí algunos comerciantes se siguieron a Ciudad Juárez (Primitivo), que cabe recordar es actualmente la ciudad con la mayor concentración de población Mazahua en el Estado de Chihuahua, luego el paso a la ciudad de Chihuahua se da desde ciudad Juárez, y deciden quedarse al encontrar mayores oportunidades de trabajo.

Este dato se puede corroborar con el testimonio de la señora Teresa Luciana Sánchez de 72 años y perteneciente al pueblo Mazahua, quien comenta que decidió quedarse a vivir en Chihuahua porque allá en su pueblo Sta. María de Canshesda “no había ayuda, como ahorita dan despensas y todo, allá no existían ni nada, y aquí sí, ya nos dan despensa y salimos a vender, vivimos al diario, por eso nos quedamos aquí en Chihuahua, porque allá estaba muy difícil la vida.” (Sánchez). Teresa emigró hace 52 años, durante la década de 1970. Asimismo, el señor Cornelio Primitivo hace mención sobre “las abuelitas de Santiago”, de su comunidad de origen Santiago de Tepeolulco, y comenta que su papá las identificaba al llegar hace más de 50 años; motivo por el cual se presume su presencia desde hace más de 70 años. Urbalejo señala que “los centros urbanos del norte se distinguen por la atracción de migraciones indígenas” (*La marca espacial de la migración en el este de Tijuana* 45) entre dichos centros, Ciudad Juárez es una de las ciudades principales, incluidas Tijuana y Monterrey.

El proceso de la migración y su asentamiento permanente fue paulatino, ya que había quienes solo venían en grupos compuestos solo por varones, mientras que las esposas e hijos se quedaban en la comunidad, o las y los hijos se quedaban a cargo de los abuelos cuando el matrimonio se iba de tres a cuatro meses a la venta de sus productos. Dentro de esta dinámica se identifica la *cadena mundial de ciudades* (Besserer y Nieto 19), que, si bien se toma el concepto de las dinámicas entre las ciudades transnacionales, la migración interna replica estas mismas formas de convivir, pues quienes se encuentran en las ciudades envían dinero para el sustento de los familiares que están en las comunidades de origen y quienes en ciertos momentos ejercen como cuidadores de los hijos mientras los padres y/o madres se asientan de forma permanente.



Tal es el caso de la familia de Erika Blas, quién corrobora el dato a través de su testimonio y comenta que su madre se vino a trabajar junto a su padre: “cuando mi hermano y yo estuvimos un poco más grandecitos, ya fue cuando mi mamá decide venirse con mi papá a trabajar, entonces mis hermanos y yo nos quedamos allá con mis abuelos, ellos se hicieron cargo de nosotros, pero mis papás venían solo por temporada.” (Blas) “Me platica mi papá que fueron en varios estados, iban a Juárez, Monterrey, o sea fueron probando suerte en cada lugar y luego ya llegaron aquí a Chihuahua, y pues dijeron: Aquí nos quedamos y aquí se quedaron” (Blas). Cabe destacar que no todas las personas del pueblo Mazahua llegaban a vender sus artesanías; hubo quienes llegaron por medio del tren y se bajaban en la central de abastos, trabajaban ahí durante una temporada y regresaban a su comunidad, hasta que se dio la migración definitiva (Bernal).

En las migraciones familiares, Urbalejo aborda el papel de la red social y familiar como un mecanismo de migración y ver la movilidad como una práctica cultural (45), presente también en el Pueblo Mazahua, que se concentró en los puntos de comercio, y no en las zonas agrícolas. Por lo tanto, entre los testimonios podemos identificar el papel de la red familiar a través de invitaciones a otros familiares para emprender la migración, por ejemplo, Maximiliano Bernal estudiante, comerciante de elotes y que pertenece a la segunda generación, relata que su papá vino primero para “ver cómo estaba el trabajo y le gustó, regresó por mi mamá y la trajo para acá” (Bernal), a partir de ese momento comienza a invitar a sus hermanos a venir al norte. Asimismo, Jessica Gutiérrez menciona que a su padre trajo a su mamá, primero a Juárez y después se quedaron de manera definitiva en Chihuahua, dejando a algunos familiares en aquella ciudad (Gutiérrez), por lo que la red familiar se encuentra conectada no solo en su comunidad de origen, sino que también abarca distintos puntos.

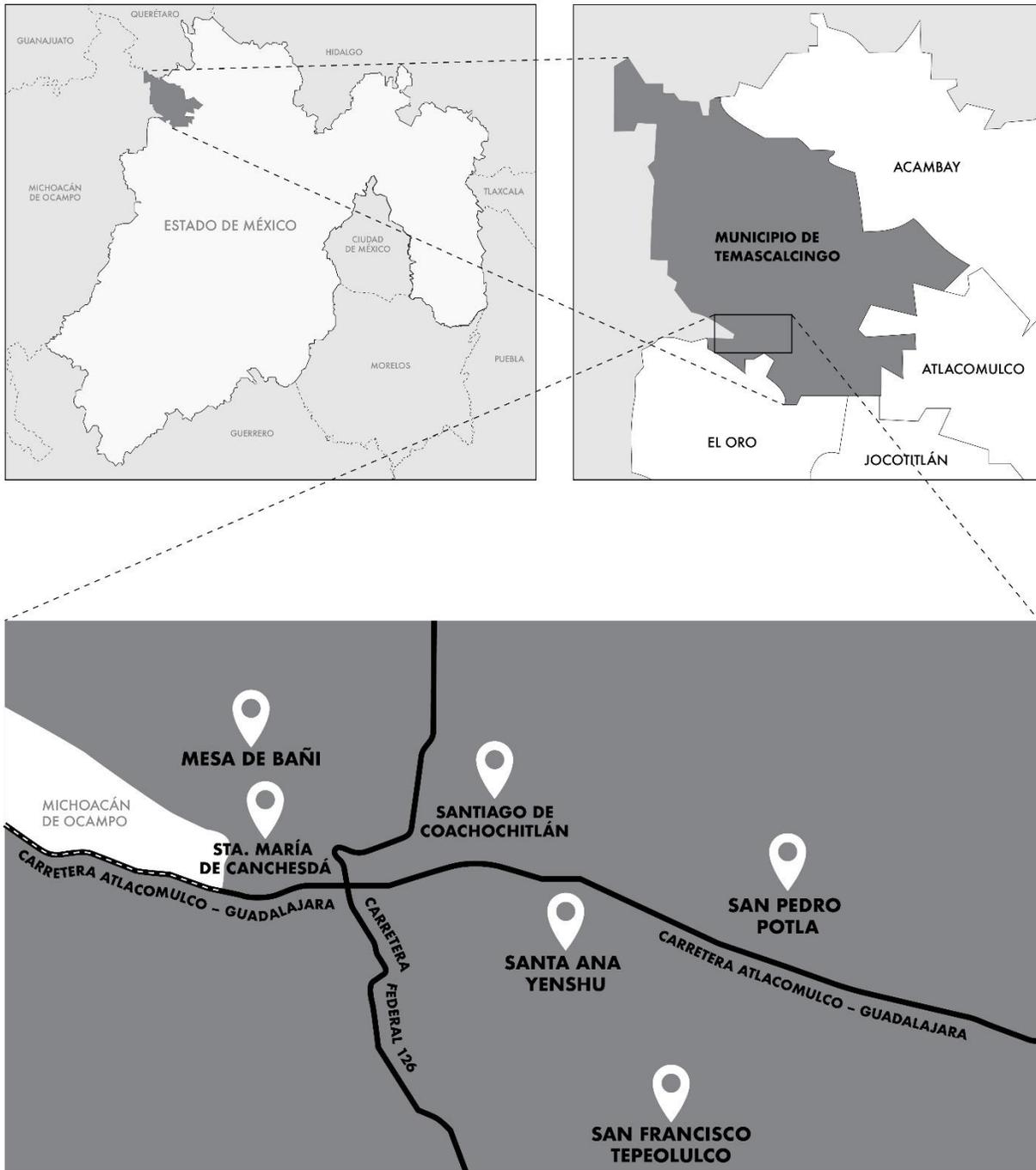
Debido a que la migración se lleva a cabo a través de una red social y familiar, las familias radicadas en la ciudad de Chihuahua provienen de diferentes comunidades, pero a través de las entrevistas se identificó que pertenecen al municipio de Temascalcingo de José María Velasco en el Estado de México, de las comunidades de: San Pedro Potla, Santa María de Canshesda, Santiago de Cochochitlan, San Francisco de Tepeolulco, Mesa de Bañi y Santa Ana Yenshu. Aunque es necesario mencionar que estas comprenden a las comunidades de las personas participantes, y que al ser un primer trabajo exploratorio no se descarta la presencia de otras comunidades y municipios, que por la delimitación no hayan sido identificadas.



El municipio de Temascalcingo de José María Velasco es descrito en su plan de desarrollo municipal 2022 – 2024, como “la puerta noroeste del estado de México” (17), pues colinda con los estados de Querétaro y Michoacán, al norte con el municipio de Acambay y al sur los municipios del Oro y Atlacomulco, como se puede observar a continuación en el mapa 2; además es el municipio número 85 de los 125 que componen el Estado de México. El municipio cuenta con una división administrativa en 7 regiones (cuadro 4) de las cuales las comunidades de origen de quienes radican en Chihuahua corresponden a las secciones VI y VII, mismas que colindan con el estado de Michoacán. Por el municipio atraviesan la carretera 126 y la carretera Guadalajara – Atlacomulco las cuales conectan tanto con la región norte como noroeste (véase mapa 2), por lo que la salida del municipio a través de estas se facilita, de manera que el término “la puerta noroeste del estado de México” toma un sentido literal para la migración de estas comunidades.

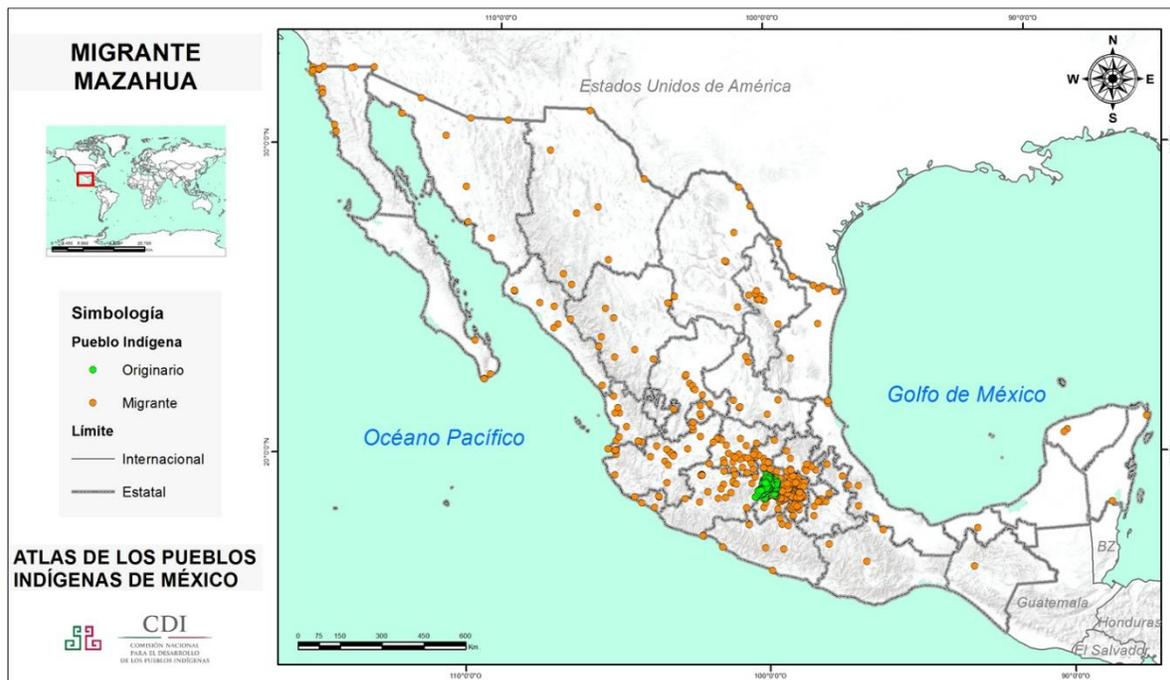
COMUNIDADES DE TEMASCALCIÑO POR REGIÓN	
REGIÓN	COMUNIDADES
REGIÓN I	• Barrio de Andaró • Barrio de Corona • Barrio de Bonshó • Barrio de Maró • Barrio de Boquí • Barrio del Calvario • Colonia del Socorro • El Puente • Puruahua Centro • Puruahua Norte • Puruahua Sur
REGIÓN II	• Ahuacatlán Centro • Ahuacatlán IV y V Cuartel • La Magdalena Boshá • La Magdalena Colonia • La Magdalena Centro • La Magdalena Cruz Blanca • La Magdalena San Isidro • La Magdalena Shidó • La Magdalena Palma • San Isidro el Bajo
REGIÓN III	• El Tejocote • Guadalupe Ixtapa • Ixtapa • San José Ixtapa • El Garay • San Antonio Solís • San José Los Reyes • San Miguel Solís • Santa María Solís • Ex Hacienda de Solís • Los Pinos • San José Solís • Santa Rosa Solís • San Nicolás Solís • Calderas • Cerritos de Cárdenas
REGIÓN IV	• La Huerta • La Cuadrilla • San Francisco Solís • San Vicente Solís • Pueblo Nuevo Solís • Mesa del Venado • El Rodeo • Juanacatlán • La Estación Solís • Llano de las Carreras
REGIÓN V	• San Mateo El Viejo • San Pedro El Alto • San Pedro de La Loma • Santa Lucía • La Loma de San Mateo
REGIÓN VI	• Boshesdá • Bombaró • Chamacueros • La Estanzuela • Mesa de Santiago • Las Peñas • Mesa de Bañi • Mesa de Bombaró • Mesa de los Garnica • San Juanico Centro • San Juanico El Alto • Santa María Canchesdá • Santiago Coachochitlán Centro • Santiago Coachochitlán Barrio Boqui • Santiago Coachochitlán Barrio el Rincón • Pastores • Pastores Primer Barrio
REGIÓN VII	• San Francisco Tepeolulco Primer Barrio • San Francisco Tepeolulco Colonia Lázaro Cárdenas • San Francisco Tepeolulco Segundo Barrio Centro • San Francisco Tepeolulco Segundo Barrio Sector Agua Caliente • San Francisco Tepeolulco Tercer Barrio La Mesa • San Francisco Tepeolulco Tercer Barrio Ejido • San Francisco Tepeolulco Cuarto Barrio Centro • San Francisco Tepeolulco Cuarto Barrio Presa del Coyote • San Francisco Tepeolulco Cuarto Barrio Ejido • San Pedro Potla Centro • San Pedro Potla Primer Barrio Ejido • San Pedro Potla Segundo Barrio • San Pedro Potla Tercer Barrio • Santa Ana Yenshú Centro • Santa Ana Yenshú La Mesa • Santa Ana Yenshú Ejido

Cuadro 4. “Comunidades de Temascalcingo por región” *Plan de Desarrollo Municipal 2022 – 2024 Temascalcingo, 2022.*



Mapa 2. “Mapa de ubicación de las comunidades de origen del pueblo Mazahua en Chihuahua” *Elaborado por Josías Castorena, fuente cartográfica INEGI 2025, en base a la información de campo de la investigación, 2025.*

Como se identifica el pueblo Mazahua, ha tenido como factor objetivo de su migración el aspecto económico, teniendo que salir de su comunidad para dedicarse al comercio, diferenciándose así de las demás migraciones indígenas, las cuales han tenido como principal objetivo trabajar ya sea en las zonas agroindustriales como jornaleros o a través de diversos trabajos en la ciudad como trabajadores en la construcción; asimismo comparte el factor subjetivo, la migración a través de núcleo familiar, el cual será analizado en el siguiente apartado con mayor profundidad a partir de las historias de llegada y asentamiento. De la misma manera, su migración se ha extendido a casi todos los estados del país, hasta zonas tan remotas como la sierra Tarahumara, como se puede apreciar en el mapa 3 elaborado por el entonces CDI ahora INPI, a partir de los censos poblacionales y en el cual además de identificar sus establecimiento, también se puede observar cómo en primer lugar hay una mayor concentración poblacional en las áreas aledañas a su lugar de origen y en segundo lugar una tendencia de asentamiento hacia el norte, mientras que, hacia el sur es menor la concentración poblacional. De manera que de forma visual se puede observar la tendencia migratoria hacia el norte.



Mapa 3. “Migrante Mazahua” *Atlas de los Pueblos Indígenas de México, 2020.*



Además, en el mismo mapa se señala su presencia fuera de su lugar de origen como “migrante”, cuando por los mismos testimonios y tiempo de estancia son ya un asentamiento permanente en diversos estados de la república, por lo tanto, llama la atención que, desde una institución de carácter federal, que supuestamente debe de velar por los derechos de los Pueblos Indígenas no le reconozca el asentamiento y el derecho a la movilidad. Dando pie a las preguntas, ¿A partir de qué momento se deja de ser considerado migrante para pasar a ser un ciudadano permanente? ¿O acaso los pueblos indígenas para su reconocimiento necesitan estar en sus comunidades de origen? Esto les obliga efectivamente a permanecer en sus territorios ancestrales para poder obtener un reconocimiento como pueblo indígena.

2.3 La llegada y los primeros asentamientos

Como se ha relatado el pueblo Mazahua en la ciudad de Chihuahua ha estado presente alrededor de 70 años atrás y una vez asentados la ruta de comercio se modifica para tomar como base la capital y de ahí partir a ciudades como Ojinaga, Casas Grandes y Ciudad Juárez, así no había que cargar con toda la mercancía y se podía regresar a la ciudad de Chihuahua para volver a cargar, hasta el momento de acudir a la comunidad de origen para reabastecerse.

Cristina Oehmichen menciona que los Mazahuas han sufrido un “proceso de separación entre su cultura y territorio desde el siglo XVI”, situación que se ha prolongado hasta el presente. Sin embargo, esto no significa necesariamente su desterritorialización en términos simbólicos-afectivos. “El territorio continúa siendo una de las formas de objetivación y anclaje simbólico de su identidad” (101). Este anclaje en el pueblo Mazahua que regresa a su comunidad se encuentra estrechamente relacionado con las fiestas religiosas, ya que como lo observa Piero Gorza “La corona promovió repetidamente el reforzamiento de los poderes religiosos” (91), tanto como para limitar a los conquistadores como para modificar las formas de asentamiento por lo tanto, el catolicismo transformó la vida cultural de los pueblos indígenas, los santos se convirtieron en los fundadores de los poblados así como las confraternidades se convirtieron en una forma de reorganizarse a través de mayordomos, alféreces y capitanes (93). Ejemplo de ello es lo relatado por Erika Blas respecto al valor comunitario y familiar que tienen estas fiestas para ellos:



Cada año, de hecho, por lo general es a finales de diciembre a principios de enero, la mayoría de San Francisco nos regresamos al pueblo porque tenemos una fiesta patronal que es la de San Francisco de Asís, se hace una peregrinación, entonces es cuando la mayoría de los que estamos fuera del pueblo regresamos esa fecha; está muy padre porque es como regresar y agradecer como en las creencias de uno, regresar y darle gracias a nuestro santo patrono por todos los favores recibidos en el transcurso del año, porque llegamos a otro año más e igual pasar año nuevo con la familia. Mi hermano estuvo viviendo un tiempo aquí con su familia, pero ahora ellos están en el pueblo, aquí los que estamos nada más son mi hermana, mi cuñado, mis sobrinos, mis papás y yo... y unas primas y un tío. (Blas)

Al respecto de Gorza, Torres identifica la religión católica como la religión principal para la población Mazahua (45) y que a través de los cargos del fiscal y del mayordomo se organizan las fiestas, el cuidado de las iglesias y asuntos entre la población y la misma, así que las fiestas patronales representan un aspecto vital entorno a la cual se organiza la vida comunitaria al grado que aunque se emigre la relación se mantiene tanto con la familia como con sus obligaciones religiosos, ya que se puede ser mayordomo aunque no se viva en la comunidad. Esta figura es la que se encarga de su organización y representa un cargo de honor para las familias, así que es también un motivo de encuentro. Durante los meses de diciembre y enero se llevan a cabo las fiestas patronales en las distintas comunidades del Estado de México, por lo que es una obligación regresar a la vez que se tiene un motivo para reencontrarse con los parientes que regresan de otros estados y con los que viven ahí. Tan importantes son los festejos que algunos tienen el cargo de mayor de caballería aún y cuando no residan en la comunidad; como es el caso del señor Cornelio Primitivo, quién compartió acerca de la importancia de estas fiestas para él:

Yo acabo de terminar un cargo de mayor de caballería, es algo que se realiza en el pueblo de San Francisco todos los 2 de enero, fungir como mayor de caballería es aceptar a la comunidad del sector, que nos acompañen a algo religioso, ahora no, estamos libres se puede decir, pero estamos yendo a convivir porque la tradición sigue, esa tradición oscila de... mi abuelito no tiene noción de cuando empezó, él lo hacía, lo hizo mi papá y por consecuente lo sigo haciendo yo, y ahora con mi hijo vamos cuando tenemos oportunidad y le gusta. Normalmente es reglamentario de 4 años, pero como le digo es religioso, son los 4 puntos cardinales de la cruz que son



los 4 años, pero ya hay mucha gente que quiere participar y lo están haciendo ya de 2 años y 1 año, sí. (Primitivo, 28 de febrero 2023)

Estas fiestas son una muestra de una comunidad que se reconstituye a través de la visita cíclica. Además de ser un motivo de visita a las familias y de cumplir con el deber religioso y cultural, también tienen una connotación social importante en las vidas de las comunidades pues son los eventos donde las personas solteras se conocen e inician un noviazgo, por ejemplo, el matrimonio de Cornelio y Raquel, ellos se conocieron allá cuando Cornelio ya radicaba en Chihuahua, para luego migrar Raquel una vez casados. También fue el caso de Erika Blas y su esposo, ya que se conocieron en la boda de la hermana de ella, Erika ya vivía en Chihuahua y es su esposo quien viene a vivir junto con ella al norte. Ya que en las fiestas llevadas a cabo el 2 de enero se realizan bautizos, quinceañeras y bodas, aprovechando que hay un mayor flujo de personas, pues comentan que arriban desde los estados de Nuevo León y Tamaulipas, así como de los estados colindantes de Michoacán y Querétaro.

Por lo tanto, la llegada de población Mazahua se lleva a cabo por relaciones familiares, las cuales son definidas como parte de los factores subjetivos, debido a que la decisión y elección del punto de llegada depende de los familiares que se encuentren con antelación en el lugar, por lo general la decisión es tomada por el jefe de familia; en otros casos jóvenes solteros pueden aventurarse a lugares sin relaciones de parentesco. Este es un proceso de adaptación sociocultural sustentado en vínculos de parentesco y amistad, y es a través de estas redes que se crean estrategias para su inserción social. María de Guadalupe Fernández agrega que en este proceso el sentido de pertenencia es mediado por el género y la etnicidad (21). Este sentido de pertenencia tiene a la vez un papel importante en la conformación de la identidad, tanto comunitaria como individual.

A partir de la categoría del género, Oehmichen señala que, esta dimensión importa a la hora de migrar, ya que las mujeres Mazahua de las comunidades de San Antonio Pueblo Nuevo, San Miguel Agua Bendita, Crescencio Morales y Villa Morales no migran ni residen solas, sino en compañía, ya sea con parientes o conocidos de la comunidad (142), menciona que al migrar a la ciudad las redes de parentesco son movilizadas hasta encontrarles hospedaje, en algunos casos llegan a trabajar como empleadas domésticas, tal fue el caso de Erika Blas, quien migra de su comunidad a los 15 años y llega primero a Ciudad Juárez por invitación de sus primas, quienes se encontraban trabajando como empleadas domésticas, empleo que ella desempeña también durante tres años hasta que, una vez establecidos sus padres en la ciudad de Chihuahua se muda con ellos.



También esta particularidad del género se encuentra en los testimonios de Estela García, quién migra en compañía de su esposo y cuñados; así mismo el caso de Raquel, ella migra cuando Cornelio ya se encuentra asentado en Chihuahua; pues los hombres que migran siendo solteros o solos, una vez que se asientan, suelen regresar a la comunidad por su familia o cómo se mencionó previamente, al regresar a la comunidad a las fiestas establecen relaciones de noviazgo y posterior al matrimonio la mujer migra a la ciudad en la que se encuentra el esposo. Maximiliano Bernal relata que así fue en el caso de sus padres. Su papá llegó primero, llegó por tren en compañía de sus hermanos a trabajar por temporadas en la central de abastos y luego regresaban a la comunidad, pero al casarse se trajo a su esposa, con el objetivo de ahorrar lo suficiente para construir su casa en el estado de México (Bernal). Este factor se encuentra también en los testimonios de Teresa Luciana, quien pertenece a la primera generación, y Estela García, líder de la comunidad Mazahua Norte, su migración estuvo relacionada con su matrimonio, pues sus esposos ya radicaban en Chihuahua.

Se ha mencionado que es a partir de 1950 que hay una migración considerable del pueblo Mazahua, en el caso del arribo a la ciudad de Chihuahua nos relata la señora Teresa Luciana que el primer asentamiento permanente de la comunidad Mazahua fue la Colonia Zapata. Ella relata lo siguiente: “Aquí en la colonia Emiliano Zapata, que está por el palomar, porque había mucho terreno ahí, agarramos un terrenito y ahí vivimos. Yo tengo como 52 años aquí en Chihuahua. Cuando llegamos aquí vivía mi suegra, y yo traje un niño, tenía yo como unos 22 años y pues ya me gustó” (Sánchez). De tal forma que se formó una colonia multiétnica, ya que además del pueblo Mazahua, se encontraban tanto personas del pueblo Ralámuli como personas no indígenas y/o mestizos; estos últimos representaban la mayoría de los habitantes.

La colonia fue fragmentada y disminuyó su población a partir de tres acontecimientos: la tromba ocurrida el 22 de septiembre de 1990, las construcciones de los parques del palomar, el parque hundido, y el estadio de beisbol y la construcción de la Avenida la Cantera; modificando así no solo la urbanística de la ciudad, sino también las comunidades que se habían formado en torno a las colonias Emiliano Zapata y el conocido Barrio del Palomar.

La mencionada colonia Emiliano Zapata se encuentra entre el arroyo de la cantera y el río Chuvíscar, por lo que fue de las principales zonas afectadas por la tromba de 1990, suceso que es recordado como el *sábado negro* en el cual, debido a la crecida y desborde de varios arroyos en la ciudad y en cuyas cercanías se encontraban y encuentran las colonias mencionadas, mismas que



se inundaron, arrasando las viviendas por la fuerte corriente de agua. En la nota periodística de Dora Villalobos publicada en el Diario, “*a un año de la tragedia que acabó con casas y vidas humanas*” (Villalobos) menciona que dichos asentamientos fueron promovidos en campañas políticas a cambio de votos por servicios básicos. En la zona del llamado arroyo de los perros, ahora zona de la colonia *La Cantera* (colindante a la colonia Emiliano Zapata), durante la década de los setenta se repartieron terrenos y durante la década de los ochenta se instalaron los servicios públicos. Además, agrega que no hubo una explicación del por qué se autorizaron los servicios: “Nunca explicó, sin embargo, por qué la Comisión Federal de Electricidad y la Junta Central de Agua y Saneamiento autorizaron la instalación de servicios públicos en arroyos, por qué los candidatos “priístas” repartían materiales de construcción, ni por qué no se responsabilizó a las empresas fraccionadoras que vendieron terrenos en las zonas devastadas” (Villalobos, *La venganza de los Arroyos*). Una planeación omisa, autorizaciones de servicios cuestionables ante la población habitacional alrededor de arroyos ocasionaron que con la tromba las viviendas fueran destruidas o inhabitables.

La respuesta de las autoridades ante tal panorama fue la reubicación, tanto la colonia Zapata como sus aldeañas llamadas en ese entonces como Arroyo de los perros y Arroyo de la Canter, formaron parte de las colonias atendidas prioritariamente, así lo menciona la edición del día 25 de septiembre de 1990 del Diario de Chihuahua y en el cual se hacen mención la respuesta de las autoridades por medio de la reubicación y la construcción de 1000 viviendas en la colonia Ponce de León (Flores et. al. P. 2B). Un año después en la edición del Diario de Chihuahua se menciona que los habitantes de la colonia Zapata se les otorgó vivienda en el fraccionamiento los Mezquites (El Diario, 25 de septiembre 1991). Cabe señalar que en ninguna parte de la nota se menciona la existencia de algún pueblo indígena habitando en la colonia Zapata.

Por otra parte, Jessica Gutiérrez (Líder de la comunidad Mazahua sur) y su madre Teresa Luciana relatan que algunas de las personas de la comunidad Mazahua que fueron afectadas por la tromba fueron reubicadas en la colonia San José, la cual se encuentra ubicada a un costado del panteón San José. Asimismo, agrega Teresa Luciana, estas personas en su mayoría son originarias de la comunidad de Santa María de Canshesda del Estado de México.

Al acudir a la colonia San José se observaron distintos puestos para la venta de elotes fuera de las viviendas. Además, se tuvo la oportunidad de platicar con dos habitantes quienes relatan que el gobierno les otorgó esos predios que originalmente eran parte del mismo panteón, razón por

la cual lleva el mismo nombre, e incluso se llegaron a exhumar tumbas antiguas para el diseño de manzanas y la posterior construcción de viviendas. El centro del terreno se dispuso como el lugar donde se albergarían los materiales de construcción y debido a esto se le conoce como el parque de los materiales por quienes fueron reubicados, actualmente además del mencionado parque se encuentra el preescolar *Carrusel*.



Fotografía 1. Parque de los materiales de la colonia San José. Foto: Maricruz Payán, 2023.



Fotografía 2. Calle límite entre el panteón San José y la Colonia San José, se puede observar un puesto de elotes. Foto: Maricruz Payán, 2023.

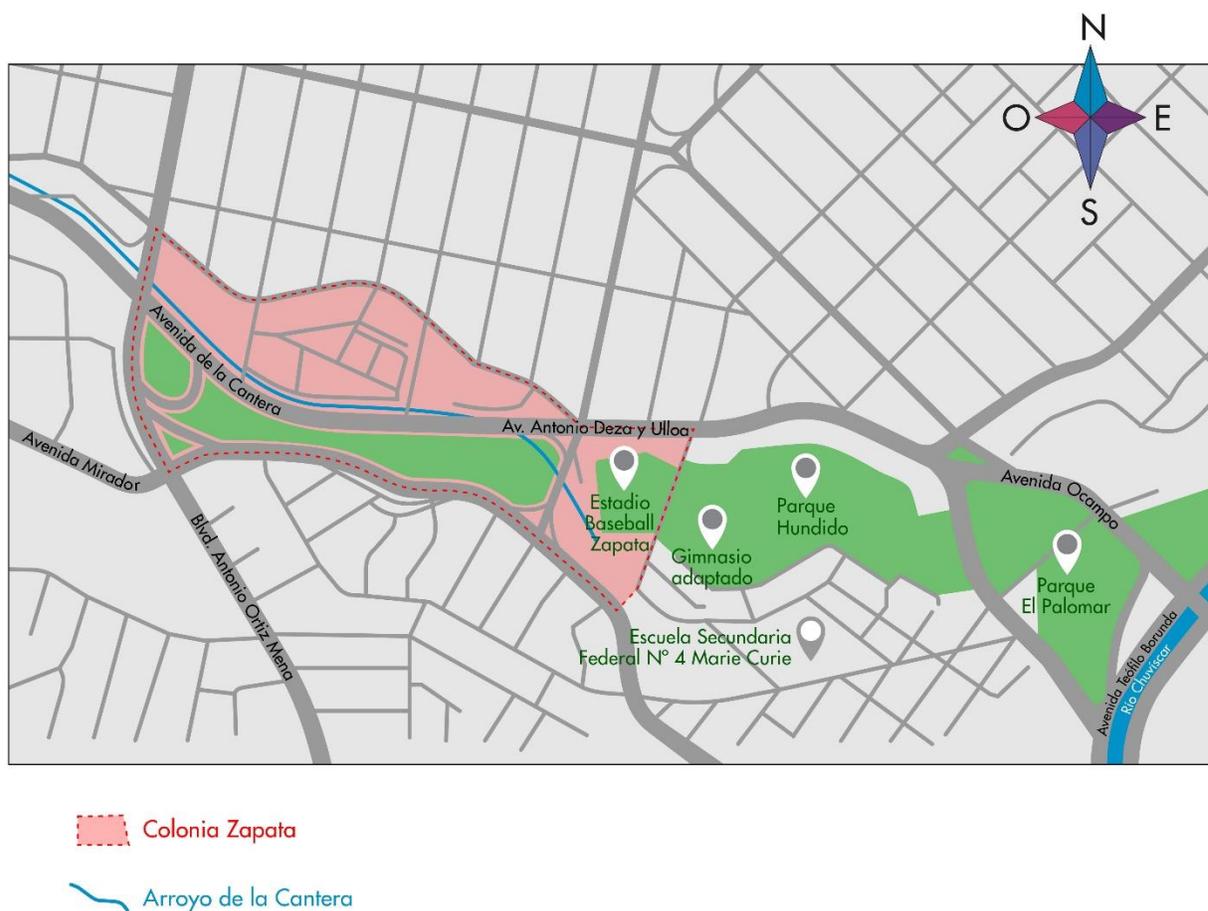


Fotografía 3. Dentro de la colonia se encuentran distintos puestos de elotes. Foto: Maricruz Payán, 2023.



El crecimiento que tuvo la ciudad de Chihuahua durante el siglo XX fue tan apresurado que las comunidades que se autoconstruían en los márgenes comenzaron a conformar el sector centro de la ciudad. Entre 1950 y 1970 la colonia Zapata se encontraba en las afueras de la urbanización, tal como se plasma en el libro *El palomar, historia de un barrio enclavado en el corazón de Chihuahua* de Bárbara Piñón, el cual reúne varios relatos de los habitantes más antiguos y que se puede identificar como a partir de 1900 esta zona se comienza a poblar con “chozas techadas con ocotillo que traían de los cerros más cercanos: cerro metatero, donde hoy está el club campestre, cerros cuates; cerrito de las mujeres, entre las actuales colonias presidentes y Emiliano Zapata” (25). Las cuales como relata Piñón eran casas sencillas hechas de adobe y que durante la década de los noventa ya contaban con un cúmulo significativo de problemáticas sociales.

Posterior a la tromba y con la reubicación de las personas habitantes, se dispusieron las construcciones de los parques El palomar, Parque hundido y el campo de beisbol, cuyo inicio fue en el año de 1996 bajo el gobierno del entonces Gobernador Patricio Martínez. En una nota periodística alusiva al significado de la estatua de un toro *longhorn* hace mención que dichas obras se emprendieron como una forma de rescate del área debido a que, en el antiguo barrio del palomar y zonas aledañas, entre las cuales se incluye la colonia Zapata, se presentaban distintas problemáticas sociales como “adicciones, vandalismo, prostitución, así como dificultad con los servicios básicos como agua, luz, calles en malas condiciones y se consideró una zona peligrosa” (Núñez). Para mediados los años noventa tanto el barrio del Palomar como la Colonia Zapata ya no formaban parte de las orillas de la ciudad, pasaron a ser parte del centro histórico, por lo que se debía de dar un aspecto diferente, razón por la cual se crearon parques con estatuas que contribuyeran a la identidad ganadera de la ciudad. De esta manera se mejoraba el centro a la vez que se desintegraban las zonas problemáticas, así la tromba y la posterior reubicación de los afectados daban oportunidad de mejorar la zona del centro de la ciudad.



Mapa 4. “Mapa de los antiguos límites de la Col. Zapata” *Elaborado por Josías Castorena, fuente cartográfica INEGI 2025, en base a la información de campo de la investigación, 2025.*

Como se muestra en el mapa 4, lo señalado de color rojo corresponde a la colonia Emiliano Zapata antes de la tromba, lo que ahora se muestra como parques, un estadio de béisbol y la avenida Cantero, fueron viviendas afectadas por la crecida de los arroyos. Asimismo, se puede ver cómo el arroyo de la cantera atraviesa la zona y la cercanía con lo que resta de la colonia habitada.



Imagen 1. El antes y después del barrio el palomar, imagen obtenida de la página de Facebook *Chihuahua es Historia*, el 21 de noviembre de 2023.



Fotografía 4. Parque Hundido y la colonia Zapata. Foto: Maricruz Payán, 2023.



Fotografía 5. Entrada que conecta la colonia Zapata con el parque.
Foto: Maricruz Payán, 2023.

En la actualidad, la colonia Zapata se encuentra alrededor de dichos parques y aún habitan familias y descendientes de estas primeras generaciones. En algunos casos es fácil distinguir las viviendas debido a la presencia de carros de venta de elotes estacionados fuera de ellas; esta representa una de las principales actividades que les ha caracterizado y que ha conformado una tradición que los vuelve parte de la cotidianidad de Chihuahua. Es una estampa común mirar a las familias, elote en mano, paseando durante las tardes y fines de semana, en los parques y principales plazas del centro. Sin embargo, la mayoría ignora que estos fueron elaborados por manos Mazahua. Una excepción son los mismos vecinos de la colonia Zapata, tal como evidencia el testimonio de Diana Martínez de 32 años¹⁰, quién creció en esta colonia y se dedica al negocio familiar de venta de elotes; relata que, durante sus estudios en la secundaria Federal 4 “Marie Curie”¹¹, fue víctima de comentarios tanto racistas como clasistas debido a que sus papás vendían elotes y a su origen étnico.

¹⁰ Al realizar el recorrido por la colonia Zapata, Diana Martínez nos comentó ser parte de la comunidad Mazahua y se le realizaron preguntas acerca de su experiencia de vida, sin embargo, debido al tiempo otorgado no se realizó una entrevista a profundidad.

¹¹ La Secundaria Federal 4 “Marie Curie” se encuentra ubicada en la misma colonia Zapata como se puede ubicar en el mapa 4.



Fotografía 6. Calle de la colonia Zapata y entrada al parque hundido. Foto: Maricruz Payán, 2023.

Por otro lado, quienes migraban a la capital y no contaban con familiares ni en la colonia Zapata o San José, solían llegar a diferentes áreas de la ciudad, algunas personas contaban con la posibilidad de pagar renta lo hacían en colonias con cercanía o fácil acceso al centro de la ciudad como el cerro coronel o la colonia obrera, otros casos nos comenta Estela García que, cuando llego hace más de 30 años llegaban a una zona de campamento improvisado que establecían luego de la jornada de trabajo:

“El primer año que nosotros llegamos aquí, vivíamos abajo de las vías del tren, allá en la 46 y 20 de noviembre, había, me acuerdo dos árboles, llegábamos ahí y dormíamos, ahí hacíamos casa nuestras camionetas y ahí teníamos nuestras parrillas y tanque de gas para cocinar, nuestra canasta de platitos y así lo necesario para poder hacer una comida y usar los trastes y luego nos poníamos a lavar ropa allí entre los 2 árboles, porque había agua, lavábamos así como si fuera un río que pasaba, y ahí lavábamos y ahí dormíamos, o sea nunca pensábamos en rentar, nada de eso, porque desconfiábamos de la gente; pero ahí hacíamos nuestro tenderete de ropa entre las camionetas, porque no éramos nada más nosotros, éramos varias camionetas que llegaban ahí con familia. Era, ¿cómo te puedo decir? Como si fuera un campamento de los que vienen de fuera, pues has de cuenta que, así como están esos muebles



(automóviles), pues sabemos que son del pueblo y pues ahí nos íbamos a quedar y no nos decían nada, entonces llegaban otras familias en la noche y ahí se quedaban, al amanecer nos íbamos cada uno, a su área de trabajo, duramos como un año así.”
(García)

Al respecto Laura Velasco (19) puntualiza esta forma inicial de asentamiento como una que denomina prohibitiva en términos legales, pues el campamento improvisado que menciona Estela no se encontraba regulado por las autoridades gubernamentales y que es a través de las estrategias colectivas como estas que pueden desde disminuir los costos de establecimiento tales como hospedajes temporales y rentas, a la vez que se fortalecen los lazos comunitarios, dando como resultado nuevas regiones fundadas por miembros de su misma clase y origen étnico, lo que permite seguir fortaleciendo la movilidad familiar. Asimismo, Velasco define el asentamiento como “un proceso diacrónico que se desarrolla en etapas y que conlleva importantes transformaciones en la estructura demográfica de la población regional en la familia y en los colectivos residenciales, lo que implica cambios en la estructura de empleo, las formas de residencia y la identidad comunitaria” (21). Efectos que también se llevaron a cabo en Chihuahua con la llegada del pueblo Mazahua, por ejemplo, los ya mencionados carritos de elotes en la colonia Zapata y San José, o la venta de macetas y hamacas en algunos puntos de la ciudad.

La llegada a la ciudad de Chihuahua fue motivada por el comercio, actividad que, sigue siendo la principal entre la comunidad Mazahua, al respecto Blas al relatar lo que vende su padre establece también una relación entre los productos que comercian y su relación con su comunidad de origen:

En temporada de frío, vende ropa para invierno, como jorongos, chamarras, chalecos y en temporada de calor sombreros, cinturones, hamacas, que las elabora él (Su padre). En los tianguis o por ejemplo cuando hay evento pues en la feria del hueso o en la del 12 de diciembre. La mayoría son comerciantes, por ejemplo, los que son de San Francisco venden las hamacas, ropa, textiles y los de Santiago se dedican más al barro, la alfarería, los de Santa María también Barro, los de San José (la colonia) me ha tocado ver que ellos dedican a vender elotes (ellos son) de Santiago y Santa María. (Blas).

Al dedicarse al empleo informal y ubicado en las vías de la ciudad, es posible que se interprete que tengan ingresos reducidos, sin embargo, estos son mayores a los que se paga en la



industria. A finales de la década de los noventa Oehmichen menciona que los ingresos de las y los comerciantes en la ciudad de México eran superiores a los de la industria y haciendo una comparación con los estudios de Virginia Molina, se observaba un comportamiento similar entre los Mazahua de Ciudad Juárez (196). A esto se destaca que algunas personas pertenecientes a la segunda generación y dedicadas a la venta de elotes, con el paso del tiempo han logrado hacerse de varios carros para la venta de elotes y contratar empleados, mientras que las familias de primera generación como asentados, poco a poco se han ido haciendo de sus puntos de venta. Esto ha sido una de las razones por las cuales deciden quedarse e invitar a familiares a migrar, pues comentan que hay una mayor oportunidad de mejora económica por medio de la venta. Incluso es destacable que la venta de elotes sea un sector mayormente dominado por el pueblo Mazahua. Sin embargo, la vida dentro de la informalidad les ha marcado por una vulneración de sus derechos laborales, dado que carecen de prestaciones sociales, y en caso de enfermedad esta situación desestabiliza la economía familiar.

El asentamiento del pueblo Mazahua ha estado marcado por la violencia estructural que no les ha impedido o desalentado su permanencia; al contrario, el crecimiento de la población en la ciudad ha ido en aumento. A continuación, se identifica y analiza la violencia estructural que continúa vigente y que a su vez sostiene y alienta la violencia cultural hacia la población Mazahua de parte de las personas mestizas.



Capítulo III. La residencia, modos de vida

3.1 Vivir en los márgenes, como violencia estructural

La ciudad juega un papel vital en el asentamiento, pues en un principio representa el punto de llegada para el comercio, es donde se lleva a cabo la interacción con la población receptora y es el nuevo hogar, y a su vez es una expresión de la estructura social desplegada en el espacio, por lo tanto, es también donde se realiza el sistema de clasificación social de origen colonial ya que están incorporados a la vida urbana desde el trabajo, pero también son excluidos (Oehmichen 279).

Esta exclusión o la falta de espacios para estos sectores en la ciudad es abordada como violencia estructural, la cual es definida por Johan Galtung como la privación de las necesidades básicas de supervivencia, bienestar, identitarias y de libertad; estas a su vez son perpetradas por el Estado. Dentro de la violencia estructural podemos encontrar por ejemplo la explotación, la cual es importante resaltar por el efecto que tiene sobre las personas víctimas de ella y que Galtung explica de la siguiente manera:

Las personas se degradan por la explotación y son explotadas porque se las ve como degradadas, deshumanizadas. Cuando el Otro no solo está deshumanizado, sino que se ha logrado convertir en un Ello, privado de humanidad, está dispuesto el escenario para cualquier tipo de violencia directa, cuya responsabilidad seguidamente se carga sobre su víctima. Luego se refuerza por la categoría del peligroso Ello (Galtung, 17)

La violencia estructural en las ciudades tiene un sentido de ordenamiento, tal como lo menciona José Manuel Valenzuela Arce, para quien dichos ordenamientos se rigen a través de la clase, raza, patriarcado, homofobia o aporofobia (32), las cuales se reproducen desde las instituciones y se viven en lo social, derivado de esta estratificación social y de división de clases (Soja 374) se crea una segregación que: “ desembocan en un mosaico estratificado de desarrollo socio – económico desigual y de posiciones polarizadas en lo que se refiere al estatus y al poder” (385). Por ende, el vivir en los márgenes como una expresión de dicha violencia, tiene como objetivo el ser social, “doblegar su conciencia y lograr su reconocimiento” (Valenzuela 33); dicho reconocimiento se logra a través de visibilizar y nombrar la violencia estructural a partir de sus entramados, pues no es una condición elegida por quienes la viven, sino una condición urbana que reproduce vulneraciones a sus derechos humanos.



El margen urbano es el resultado del “gran encierro” (Besserer y Nieto 22) como consecuencia del ordenamiento de las ciudades y que da por resultado los márgenes, esos no lugares hacia donde se expulsa la pobreza. Para Besserer y Nieto es dentro de los márgenes que, a pesar de no contar con los servicios básicos de la ciudad, se vuelve un productor de comunidad (23), donde se organizan en torno a sus vínculos culturales, parentales, rituales y políticos con su comunidad de origen.

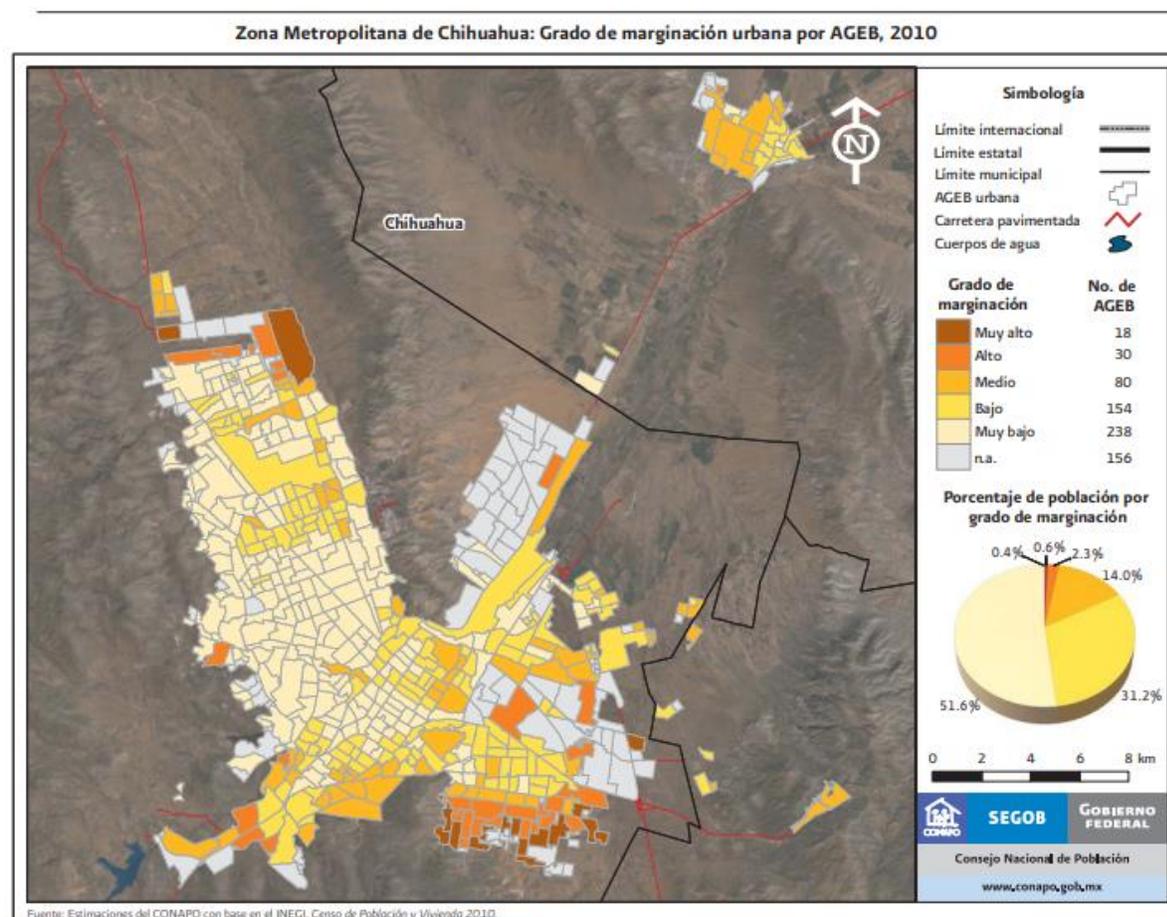
Las condiciones de llegada, la posterior reubicación y los asentamientos irregulares de la migración Mazahua son muestra clara de la violencia estructural por parte de las políticas públicas en Chihuahua, ya que tomando el análisis de Johan Galtung en este caso la clase dominante consigue muchos más beneficios de la interacción en la estructura (153); pues de este modo la clase dominante se beneficiaba más de la construcción de parques cercanos al centro de la ciudad, en lugar de lo que se consideraba un lugar con problemática social. Este tipo de prácticas dónde se reubica un grupo de personas hacia otro punto más alejado se le ha nombrado como “limpieza Social”, sin embargo, para Ingrid Carolina Pabón esta es una violencia que no debería de nombrarse así y propone llamarle “exterminio, aniquilamiento o matanza social” (279), también menciona que la causa que genera esta acción por parte del Estado son los pánicos que se construyen en la ciudad en torno a la inseguridad y que a su vez surge a partir de los barrios dónde la acción estatal es precaria (280).

Si se ligan los conceptos de violencia estructural propuestos por Galtung y Pabón, tenemos un ciclo de la violencia estructural hacia los barrios populares, pues el barrio el Palomar y la colonia Zapata al originarse como asentamientos autoconstruidos por los mismos pobladores carecieron de los servicios básicos, los cuales se les fueron otorgados poco a poco como parte de las campañas políticas, pero omitiendo la atención social en materia de prevención y acción centradas en las problemáticas presentadas, y ante esta omisión termina por estallar en un pánico de inseguridad hacia este sector. Ahora sumemos la tromba y la inadecuada ubicación entre los arroyos, por lo que la opción más sencilla y a manera de política paliativa fue la reubicación.

Patricio Solís a esta situación le ha llamado discriminación estructural por trato desigual (30), aunada a la violencia cultural pues ni en las notas periodísticas revisadas, ni el libro de Bárbara Piñón enfocado en el barrio del Palomar y sus alrededores, no se nombra a la comunidad Mazahua, ni su reubicación en la colonia San José, mientras que las notas hacen referencia a la reubicación de las familias afectadas en las colonias Ponce de León y Los Mezquites, ambas al

norte de la ciudad; cabe mencionar que, en la colonia mezquites son reubicados los habitantes de la colonia Zapata, pero las entrevistas coinciden que la comunidad Mazahua fue ubicada solamente en la colonia San José.

Asimismo, quiero resaltar que las demás personas reubicadas en las colonias mencionadas también fueron objeto de esta aniquilación social derivada de la violencia estructural, puesto que al pertenecer a una estrato social bajo, la localización de estas colonias al norte en la década de los noventa las alejaba de los principales servicios sociales, económicos, culturales y recreativos; los cuales se concentraban en el centro de la capital y que poco a poco se han ido generando hacia el norte para satisfacer su demanda, caso contrario al sur de la ciudad, que en comparación el grado de marginación es mayor. Tan solo en el año 2010 el Consejo Nacional de Población a través de las Áreas de Geoestadística Básica (AGEB) delimitaba las zonas con altos grados de marginación (74), cómo se puede ver a continuación:



Mapa 5. “Zona Metropolitana de Chihuahua: Grado de marginación urbana por AGEB *Mapas de marginación urbana de las zonas metropolitanas y ciudades de 100 mil o más habitantes. 2010.*



Actualmente el pueblo Mazahua se encuentra presente en diversas colonias de la ciudad de Chihuahua, donde han adquirido un terreno, ya sea a través de los ejidos o a través de la Comisión Estatal para la Vivienda (COESVI), institución que tuvo en venta terrenos aledaños a vistas de Cerro Grande, en facilidades de pago, pero que carecían de los servicios básicos y que a la fecha de la presente investigación no se encuentran cubiertos a totalidad.

A partir del trabajo de campo se identificaron nueve colonias, a partir de las cuales se elaboró el presente mapa, el cual se pretende que sea un inicio al reconocimiento de su presencia a la vez que no se descarta la presencia de población Mazahua en otras colonias, solo se identifican las relatadas por las personas colaboradoras. Se numeran primero las colonias Zapata y San José al ser las detectadas históricamente como sus primeros asentamientos, pero se desconoce la continuidad cronológica de las demás, ya que presumiblemente fue un asentamiento múltiple. Las colonias que refiere el mapa 6. son:

1. Zapata
2. San José
3. Vistas de Cerro Grande
4. Recursos Hidráulicos
5. Óscar Flores
6. 20 aniversario
7. Nuevo Milenio
8. Cerro de la Cruz
9. 11 de febrero



Mapa 6. “Mapa de ubicación Mazahuas norteños en la ciudad de Chihuahua” *Elaborado por Josías Castorena*, fuente cartográfica INEGI 2025, en base a la información de campo de la investigación, 2025.



Como se puede observar, la concentración poblacional se encuentra en las afueras, abarcando el noroeste, oeste, pasando por el suroeste y sur; además, al comparar el mapa 5 con el mapa 6, podemos ver que su ubicación coincide con las zonas de marginación de las AGEB del año 2010. La situación a más de una década no ha tenido mayor avance en cuanto al tema de los servicios sociales, públicos y culturales, ya que en una nota del Heraldo del año 2020 se identifican a 29 colonias en pobreza extrema, entre las cuales está vista de cerro grande (Álvarez, 30 de enero 2020). Además, las colonias restantes se caracterizan por la falta de servicios básicos, como lo son el servicio de agua, alumbrado público, pavimentación, deficiencia en el transporte público y seguridad expresada en rondines por parte de la policía municipal; sobre todo la zona sur de vistas de cerro grande y 11 de febrero, las cuales cabe mencionar que son zonas de presencia multiétnica.

Esta situación, Valenzuela la señala como *precarización social*, pues se caracteriza por la ausencia de estructuras eficientes de justicia y “una precarización sociocultural conformada por la construcción de identidades desacreditadas inscritas en relaciones de racismo, desigualdad de género, exclusión sexual, homofobia, aporofobia” (64). A estas relaciones en el caso de la comunidad Mazahua coincide con la xenofobia. Así tenemos que la marginalización de servicios básicos se encuentra estrechamente relacionada con los aspectos socioculturales, negándoles un ejercicio pleno de la ciudadanía. Pues, aunque haya un contacto diario a través de la venta de sus artículos, el grueso de la población supone se encuentran de paso, esto se puede apreciar a partir de la muestra representativa, ya que, en las encuestas un 78% no ha escuchado hablar sobre el pueblo Mazahua, en contraste con la pregunta “¿A qué personas se les dice chilangos?” dónde las respuestas fueron un 35% a las personas provenientes de la Ciudad de México, 22% quienes vienen del Estado de México, un 19% de manera generalizada para las personas del centro y sur del país y un 6% quienes tienen cierto tipo de rasgos físicos y un acento diferente al considerado norteño o propio del chihuahuense. De esta manera, al decir que son personas que provienen o tienen un origen distinto al norteño, se les considera que están de paso o de forma temporal.

Sin embargo, en la zona sur, más específicamente la colonia Vistas de Cerro Grande y aledañas, las cuales se caracterizan por la presencia de relaciones multiétnicas, se expresa una dinámica social amistosa entre los diversos pueblos presentes. Asimismo, se desarrolla una colaboración comercial entre quienes se dedican a la venta de artesanía. Ya que la marginación



territorial no es exclusiva de la comunidad Mazahua, sino que es una condición que suelen compartir con las demás comunidades indígenas presentes en la ciudad, ya sean originarios o asentados y con población no indígena.

Es necesario hacer un paréntesis a la discusión en el uso del concepto de *comunidad* tal como lo definió Max Weber. Weber reconoció varios tipos de comunidades distintivas y regidas por dos principios fundamentales. Primero están las normas y los agentes encargados de asegurar su cumplimiento. Segundo, se encuentran los componentes afectivos que legitiman y refuerzan dichas normas (ctd en Martínez y De la Peña, 90). Dentro de este marco, Weber otorga mayor importancia al sentido de pertenencia que a un lugar físico con fronteras delimitadas. En el caso de las comunidades Mazahua, su conformación ejemplifica esta idea, construida sobre un fuerte sentido de pertenencia, unión y representación a través de sus actores designados. Razón por la cual algunas personas que viven en el sur de la ciudad forman parte de la comunidad Mazahua Norte y viceversa.

La comunidad Mazahua, como se mencionó, se ha dedicado al comercio desde que comenzó su migración hacia el estado. Al respecto, Jessica Gutiérrez, quien es líder de la comunidad Mazahua sur, comparte que, desde que su padre llegó vendía limones, bellotas y cazuelas de barro de casa en casa (Gutiérrez); mientras que su madre Teresa Luciana comenta que, ella salía a vender semillas (Sánchez). En el mismo sentido, Estela García, a su llegada, tanto ella como su familia vendían muebles para comedores donde encontraban espacio para la venta (García). En los inicios, la venta se llevó a cabo de dicha forma y con el tiempo fueron asentándose en lugares fijos como locales, puestos y en las fiestas patronales de las iglesias del estado de Chihuahua.

El comercio también se encuentra relacionado con su comunidad de origen dado que, los productos de venta se elaboran en ellas y los comerciantes acuden a abastecerse, también se da el caso de locales de polarizado que combinan esta actividad con la venta de artículos de barro; mientras que las y los Mazahua que habitan en la colonia San José y algunos de vistas de Cerro Grande se dedican a la venta de elotes y frutas en puestos ubicados en el centro de la ciudad.

Para desempeñar esta labor ha sido necesario para quienes venden en el centro unirse a líderes que les ayudan con los permisos ante el ayuntamiento, sin embargo, hay quienes prefieren vender de feria en feria pues los costos de venta son más accesibles, ya que comentan los permisos



diarios en el centro se encuentran alrededor de \$2,000 pesos diarios. El señor Cornelio Primitivo comerciante, comenta lo siguiente:

Ya en todos lados hay líderes y esos son los que pues les dan más preferencia por qué pues se entiende que a veces por partidos políticos, que por compadrazgo esto, entonces se inclinan más a ellos, no es poquito o sea dijeras no o sea ellos ya vienen siendo un socio mayoritario para nosotros o sea ellos no más aquí ponte ahí pero son 2000 pesos diarios, entonces digo yo que no, hay que buscarle por otro lado y es la razón de que nosotros... de hecho nosotros hace años este teníamos permisos en el centro, los teníamos cuando todos los líderes que están ahorita no eran nadie, entonces ellos eran compañeros y pues se fueron, se fueron este subiendo escalando, escalando, ahora son líderes pero en sí nosotros fuimos los que estuvimos acá apoyando a esa causa pero ahora resulta que les tenemos que pagar para que nos den un permiso ahí en el centro. (Primitivo)

En lo que respecta a los comerciantes que se encuentra en la calle Victoria, específicamente en la zona peatonal, ellos llegaron a un acuerdo con inspección municipal para la venta de artesanía, se pueden encontrar artesanos de diversos pueblos indígenas desde Mazahua, Otomí (hñañhu) Wixarika y Ralámuli, por lo que la interacción entre artesanos suele ser de colaboración, incluso al visitar los puestos de artesanías de la comunidad Mazahua tienen a la venta artesanía tanto de su pueblo como del Ralámuli, dado que existe una colaboración interétnica entre los vecinos de vistas de Cerro grande, también se lleva a cabo en este espacio pues Jessica Gutiérrez es un claro ejemplo de lo descrito ya que, suele tener mercancía de artesanos de dicha colonia y de la colonia la soledad, la cual es una colonia aledaña a esta, ya que no todos pueden tener un lugar suelen venderle la mercancía y ella la pone a la venta.

Esta dificultad para contar con espacios de venta en la zona centro de la ciudad es también un ejemplo de la violencia estructural en cuanto a la falta de programas públicos de atención dirigidos a los comerciantes viales. Mientras que un grupo de comerciantes pudo llegar a un acuerdo con los inspectores del municipio sin un permiso formal, les deja a la deriva para la siguiente administración. Por otro lado, tenemos a quienes no pertenecen a dicho grupo y cuyos precios para permisos de venta sobrepasan sus capacidades económicas, les orillan a recorrer las calles y/o asentarse en las banquetas de las avenidas principales. Por último, se encuentran las



personas que rentan locales en zonas menos céntricas para la venta de sus productos como es el caso de Estela García, quién después de varios años de trabajo en diversos puntos de la ciudad ahora su familia se encuentra en las condiciones de rentar un espacio en el norte de la ciudad en el cual venden macetas elaboradas en Sta. María de Canshesdá y la aplicación de polarizado a automóviles.

A nivel nacional Consuelo Sánchez menciona acerca de la migración de los pueblos indígenas a la ciudad de México que, se esperaba se asimilaran a las reglas y pautas culturales de las mayorías, es decir del mestizo, pero que al no darse de esta manera el resultado fue la exclusión de la vida política, económica y educativa de la ciudad y el afianzamiento de la intolerancia, así como el rechazo de los indígenas a las instituciones (73 -74). Así los márgenes no son solo en materia de espacio geográfico de la ciudad, sino también de la vida sociocultural, situación que, de manera similar a la ciudad de México, se replica con sus particularidades en la ciudad de Chihuahua hacia la población Mazahua.

Aunado a lo anterior, se considera lo rural como inherente de lo indígena, en donde no hay cabida para ello en el ámbito urbano. Catherine Walsh a su vez identifica este límite de restringir “la lucha por los derechos colectivos al espacio rural u homogéneamente étnico, con exclusión de los territorios urbanos y los ámbitos plurales” (ctd en Gorza, 366). Una muestra de ello es la labor de las organizaciones de la sociedad civil que trabajan en temas de derechos indígenas en las zonas rurales, mientras que su acción en lo urbano se limita a cuestiones de educación para jóvenes indígenas que migran a la ciudad para continuar sus estudios.

En cuanto a la educación, las infancias y juventudes se integran al sistema regular en las escuelas que se encuentran cercanas a sus lugares de trabajo o en las colonias que habitan. La Secretaría de Educación y Deporte a través de Servicios Educativos del Estado de Chihuahua cuentan con el departamento de educación indígena, migrante y menonita, departamento que desde el nombre reconoce a los pueblos originarios, y a la comunidad menonita como asentada de forma permanente para obtener esta distinción, sin embargo, la demás atención va enfocada a la niñez migrante cuyos padres trabajan como jornaleros indígenas. Al respecto Erika Blas comenta que su esposo estudió pedagogía y que al venir a vivir aquí con ella solicitó empleo como maestro, sin embargo, comenta se le negó debido a que al ser maestro de zona rural Mazahua le dijeron que solo podían enviarlo a la zona de correspondiente de educación indígena con población Ralámuli, por



lo que te tuvo que retornar a su comunidad para poder ejercer su profesión (Blas). Cabe mencionar a manera de buenas prácticas que, durante el año 2008 en la ciudad de Tijuana el DIF lanzó una convocatoria dirigida a maestros del estado de Oaxaca que quisieran acudir a Tijuana para trabajar con los niños migrantes Mixtecos (Urbalejo 125), aunque también se menciona una oposición por parte de las madres que no deseaban que sus hijos aprendieran en el idioma materno debido a la discriminación. En este ejemplo, es notable la atención que hubo por parte del Estado, el cual reconoce la necesidad y derecho de las infancias a recibir educación en su idioma materno; situación contraria para la ciudad de Chihuahua, donde el caso del esposo de Erika pudo ser un inicio para la restitución de derechos, truncado por la violencia estructural.

Johan Galtung propone un *triángulo de la violencia* Galtung (149), hasta este punto se ha posicionado en el lado de la violencia estructural dentro de la ciudad, pero al pasar al de la violencia cultural se abre al análisis en la intersección de la colonialidad, el género, racismo, xenofobia, aporofobia y adultocentrismo. Por lo tanto, se aborda con mayor profundidad dicho Triángulo de la violencia.

3.2 Presencia invisible, abordar la violencia cultural

Urbalejo señala que la ciudad es un espacio amplio, el cual se compone de otros más pequeños delimitados por el uso cotidiano con prácticas distintas en las cuales se encuentran diferentes significados (115). En cada una de las vivencias diarias se configuran distintos significados dentro de las experiencias, las cuales pueden llegar a albergar violencia entre las mismas. Antes de abordar la violencia cultural y a fin de desarrollar el presente apartado, es necesario partir por conceptualizar la violencia desde el enfoque étnico, por lo cual, a manera introductoria, se mencionan los detonantes generales, que permiten centrar tanto la violencia cultural como la estructural que viven las dos comunidades Mazahua de la ciudad de Chihuahua.

Matthew Lange menciona que “los prejuicios emocionales son, a su vez una de las causas más comunes e importantes de la violencia étnica.” (56) Las cuales, agrega, se derivan del contexto social (57), reforzando el argumento derivado del estudio de Diane Mackie, T. Devos y E. Smith, *intergroup emotions: explaining offensive action tendencies in an intergroup context*, en el cual se menciona que las condiciones sociales que generan los prejuicios son cuando se presentan como una amenaza para “el poder, los recursos, la posición social, los valores, las creencias y la identidad,



y que esas amenazas desencadenan poderosas emociones negativas.” (58) Lo anterior desencadenan para Lange las emociones de ira, odio, miedo y celos (60). En el caso del pueblo Mazahua, al ser señalado como un grupo externo para las personas de la ciudad de Chihuahua, las emociones mencionadas aparecen para generar exclusión hacia este grupo y también para aquellos que representen una imagen diferente a lo que se considera chihuahuense. Por lo que a partir de estas emociones para Lange aparece la “obligación” de proteger a la comunidad (61), frente a estas desconocidas “amenazas”.

Esta tendencia descrita por Lange, en la que el grupo externo (el exogrupo) representa una amenaza por el grupo receptor o mayoritario, en el caso de la discriminación y marginación hacia los pueblos indígenas, dónde se está bajo el presupuesto de que ante la ley somos todos iguales, sin embargo, por la condición colonial que se mantiene vigente en diversas prácticas cotidianas como se describen en el presente documento. El hecho de que las actitudes se repliquen sin ser cuestionadas se puede explicar a través del *Habitus*, pues a través de estructuras duraderas y transferibles (Bourdieu 86), producen prácticas individuales, colectivas y como resultado forma la historia (89) de creer que estas actitudes son necesarias o naturales, por el hecho de que están “en el principio de los esquemas de percepción y de apreciación a través de los cuales son aprehendidas” (87 – 88), puesto que se encuentran presentes en todos los espacios no son cuestionadas, pues siempre han estado ahí.

En relación con los espacios en los que se hace presente el *habitus*, también los podemos categorizar dentro del *Triángulo de la violencia* de Johan Galtung, compuesto por la violencia cultural, estructural y directa. Por violencia directa, Galtung la define como la manifestación física, verbal o psicológica (149). Estas tres violencias se encuentran intrínsecamente relacionadas, pues no puede manifestarse una sin que haya un proceso que la legitime.

La violencia cultural la expresa como “aquellos aspectos de la cultura, en el ámbito simbólico de nuestra experiencia...que puede utilizarse para justificar o legitimar la violencia directa o estructural” (Galtung 149), es decir por violencia cultural entendemos todos los símbolos presentes en el día a día, por ejemplo los estereotipos de personajes indígenas en los cuales reflejan los pensamientos que tienen las personas mestizas hacia este grupo, o las frases que se han repetido por generaciones y que después se ven reflejadas en las instituciones, en la falta de servicios y de política pública. Así mismo, Galtung menciona como la violencia cultural “puede utilizarse para



justificar o legitimar violencia directa o estructural” (*Violencia Cultural*, 7) y agrega: “La cultura sermonea, enseña, amonesta, incita y nos embota para que aceptemos la explotación y/o represión como algo normal y natural, o para que no las veamos en absoluto (13), a través de ella el grueso de la población aprende a ver como algo normal la discriminación y demás comentarios disfrazados de humor, a la vez que afianza los estereotipos. Rodolfo Stavenhagen respecto a la “cultura nacional” se pregunta “¿la nación de quién y qué tipo de nación ha de desarrollarse?” (ctd en Bhabha 72) reconociendo la construcción de los estados nación a partir de la destrucción de los pueblos indígenas o de las culturas minoritarias.

La acción del triángulo de la violencia en cualquier grupo genera exclusiones las cuales Elena Azaola las define en el *informe especial Adolescentes: vulnerabilidad y violencia* “como una serie de procesos socioeconómicos y políticos que se vinculan con la ciudadanía plena, es decir, se trata de personas o grupos que no disfrutan de sus derechos y libertades fundamentales” (39). En otras palabras las violencias generadas hacia el pueblo Mazahua provocan que queden fuera de las posibilidades del goce de sus derechos, por ejemplo, quedar fuera de ciertas convocatorias de artesanías, pues no son reconocidos como un pueblo indígena chihuahuense, o falta de traductores, incluso que se les niegue el acceso a ciertos recintos culturales y/o comerciales solo por el hecho de portar su vestimenta tradicional, pues con solo verla la identifican como algo ajeno del estado y su reacción es ponerse a la defensiva. Estas exclusiones derivadas de la violencia estructural son contempladas dentro de la violencia étnica, ya que para Matthew Lange cuando los miembros de un grupo o etnia controlan las políticas públicas y sociales, estas se usan para el bienestar de quienes consideran parte de su comunidad (66).

Consecuencia de las violencias mencionadas y como una estrategia de supervivencia la población Mazahua ha optado por la aculturación definido por Galtung es una forma de violencia estructural que se presenta como alineación, la cual define como la “interiorización de la cultura” con una doble opción o se desocializa (excluye) (Galtung 149) o en este caso se resocializa con la cultura mestiza. Además, menciona que “uno no presupone la otra”. Pero muchas veces se funden en la categoría de ciudadanía de segunda clase, en la cual el grupo sometido (no necesariamente una *minoría*) se ve forzado a manifestar la cultura dominante y no la suya propia, al menos no en espacios públicos (152-153). En ese mismo sentido Claudia Briones apuesta por la performatividad



de la identidad, donde se entra en una alineación (60) como la describe Galtung, pero de forma temporal, este concepto será abordado con mayor profundidad en el cuarto capítulo.

A continuación, se presenta una adaptación del cuadro realizado por Galtung en el cual identifica las prácticas que corresponden a cada clasificación de la violencia, pero ha sido modificada para visibilizar cuáles son específicas para las comunidades Mazahua en la ciudad de Chihuahua.

	Necesidades de supervivencia	Necesidades de bienestar	Necesidades identitarias	Necesidades de libertad
Violencia Directa	agresiones, insultos.	acoso, sanciones, miseria, marginalización	Des-socialización, resocialización, ciudadanía de segunda clase	Exclusión, Detención, expulsión
Violencia estructural	Necropolítica, aporofobia	Invisibilización en políticas públicas, acoso policial, falta de servicios básicos.	Falta de traductores, servicios gubernamentales sin pertinencia cultural	Proyectos de integración, nula representación, marginación
Violencia Cultural	Racismo, Xenofobia, adultocentrismo	Precarización Sociocultural Desobjetivación	Pérdida de la lengua y vestimenta, falta de espacios para llevar a cabo eventos culturales.	Alineación, aculturación, desinformación

Cuadro 5. “Tipología de la violencia hacia el pueblo Mazahua” Adaptación a partir del propuesto por Galtung, (2003, 2016)



El escudo de Chihuahua tiene como lema: Valentía, Lealtad, Hospitalidad; cualidades y características que según el portal de Gobierno del Estado ostentan las y los Chihuahuenses. En la realidad, esta se encuentra seleccionada para las personas que se consideren dignas de serlo. En este sentido Homi Bhabha analiza a partir de la frase de Lévinas: “El lenguaje es hospitalidad” (ctd en Bhabha 29) situándola entre la ética de la invitación incondicional y la política de la interdicción condicional, que para el caso de los Mazahua ciertos apoyos de artesanías se les niega debido a no ser considerado un pueblo originario del estado, mientras que por el otro lado tenemos el caso de las personas que ocultan su identidad para evitar ser discriminados. Por lo tanto, ¿En qué sentido radica la hospitalidad de la gente de Chihuahua?

A pesar de ser Chihuahua un estado con una fuerte presencia multicultural, existe un fuerte prejuicio hacia las personas provenientes del centro/sur, marcado por el racismo, xenofobia¹² y aporofobia. Arturo Mario Herrera menciona que en la ciudad el racismo se configura en dos formas, aportadas por Wieviorka, las cuales configura como el racismo de desigualdad y el racismo diferencialista (210 -211), en dónde el primero opera en una inferiorización del *Otro* dentro de la sociedad y el segundo a señalar la diferenciación por su cultura, lo cual ocasiona que se les segregue. Es decir, para el ciudadano que se considera 100% chihuahuense aquellas personas que son del sur son diferentes por su cultura y no son iguales a los nortños.

3.2.1 Antichilanguismo, xenofobia, aporofobia y racismo

La migración de la población Mazahua ha tenido consecuencias culturales, tanto por el lado del pueblo Mazahua como por el de la población receptora, quienes al representar la mayoría y por ende a la cultura dominante, ejercen el poder tanto en lo cultural como en lo estructural, lo que ha derivado en dinámicas de discriminación hacia esta comunidad. El sobrenombre de chilangos es bastante común entre la población receptora, pues el 100% de las personas encuestadas para esta investigación se refirieron a “quienes vienen del sur” “gente de la cdmx” “gente del estado de México” “los del sur por su forma de hablar”; a su vez las personas Mazahua responden de diversas maneras a fin de llevar una vida como la de cualquier ciudadano mexicano que tiene el derecho a cambiar de residencia a través del territorio nacional¹³, y a la vez que es “compelido a abandonar

¹² Se toma el concepto de Adela Cortina quien lo define como: “Rechazo, miedo o aversión al extranjero, al que viene de afuera, al que no es de los nuestros, al forastero” (Cortina 11).

¹³ El artículo 11 de la constitución mexicana declara el derecho a mudar de residencia sin necesidad de algún permiso a menos que la persona se encuentre en conflicto de orden judicial que lo impida, para mayor información se puede consultar en la siguiente liga: <http://www.ordenjuridico.gob.mx/Constitucion/articulos/11.pdf>



sus elementos culturales” (Oehmichen, 51). Por lo tanto, los migrantes Mazahua que se han asentado en la ciudad de Chihuahua han presentado cambios en su forma de vida familiar y comunitaria, así como se menciona identitaria, mientras que la misma ciudad se configura como multicultural a pesar del tan pronunciado etnocentrismo. Dichas violencias llamadas anteriormente como las estructurales y culturales se encuentran cimentadas en la xenofobia, racismo y aporofobia.

Al estar conviviendo en un mismo espacio urbano diferentes pueblos y población mestiza es común que la diferenciación de los grupos se dé a través de diversos rasgos como pueden ser la vestimenta, costumbres y formas de vida, elementos que para la población mestiza le son fácil de identificar a la población que han migrado a la ciudad. Por ser considerada una migración reciente, la reacción de la población capitalina suele ser la de mirarlos como foráneos, atribuyéndoles ciertos prejuicios y estereotipos que derivan en discriminación; reflejada en llamarles “marías”, “los del sur”, y/o “chilangos”, que suelen ser las formas más comunes de nombrarles a la hora de interactuar con personas Mazahua, sin importarles el nombre de su pueblo o incluso el nombre de las mismas personas, ya que al ser considerados “de paso”, no se toman el tiempo de aprender el nombre de alguien al que creen no volverán a ver, sin pensar que ese vendedor que se encuentra camino al trabajo todos los días posiblemente vive en la misma colonia o que los hijos de ambos son compañeros de clases.

Considerarles foráneos cuando se han establecido de forma permanente en la ciudad es una forma de violencia cultural, que suele ser dirigida a todos los miembros del pueblo indígena sin importar edad, ya que el no nombrarlos es invisibilizarlos, primero desde la comunidad, luego desde las políticas públicas, pues si solo son “los foráneos”, “los de paso”, no se piensa que necesiten servicios específicos, por lo tanto, políticas públicas, porque ni siquiera existen, solo son los del sur. Estas limitaciones vulneran sus derechos desde el derecho a la identidad, los accesos a traductores, permisos para la venta de sus productos, hasta afectar sus derechos culturales.

Para las personas entrevistadas pertenecer al pueblo Mazahua es cuestión de orgullo y se consideran parte del pueblo por tres características: primero porque sus padres lo son, segundo el estar orgullosas y orgullosos de su cultura y tradiciones; y el tercer factor importante para la identidad étnica es la lengua, quién habla *Jñatrjo* se asume Mazahua, luego quien lo habla poco también se asume Mazahua por ser del estado de México y tener padres Mazahua, y para quienes nacieron en Chihuahua la identidad étnica se encuentra estrechamente ligada a la educación que les dieron sus padres, por ejemplo Teresa Luciana, migrante de la primera generación y madre de



Jessica Gutiérrez siempre le dijo que era Mazahua porque ella lo era y que no debía de avergonzarse, mientras que para Maximiliano un joven de 20 años y nacido en Chihuahua, su experiencia fue diferente, él recuerda que cuando le preguntó a su madre acerca de cómo se llamaba algo en *Jñatrjo* ella le respondió: “mira hacia el frente, tú ya estás aquí, no mires atrás” (Bernal), actualmente Maximiliano no se considera parte del pueblo Mazahua, a esto se le llama desadscripción étnica, pues ya no se asume la identidad indígena por decisión y se puede identificar en la siguiente expresión: “Yo no soy Mazahua pero mis papás sí son” (Bernal).

El racismo y la xenofobia que han recibido por ser parte de un pueblo indígena, aparte de vulnerar sus derechos humanos y colectivos, dejan marcas en su autoconcepción, como se puede apreciar en el párrafo anterior. Así, Gorza remarca que, desde lo jurídico, hay clasificaciones discriminatorias, que implican la subalternidad del mundo indígena (345), que son llevadas a la vida cotidiana. Pues estas expresiones les niegan una parte de ellas y ellos, hasta que se produce una desadscripción étnica.

En este sentido, el racismo y la xenofobia se entrelazan, pues tal como lo expresa Adela Cortina: “Se trata de la animadversión hacia determinadas personas, a las que más de las veces no se les conoce” (18). Así este exogrupo es distinguido por su color de piel y su entonación a la hora de hablar, lo que se traduce en ser catalogados como “foráneos” independientemente del tiempo que llevan en la ciudad.

A estas dos violencias habría de sumársele la aporofobia, la cual, si se es considerado migrante, se torna más notoria. Adela Cortina menciona que incluso la aporofobia parte de la mano de la xenofobia, pues no son los extranjeros o migrantes de otros estados los que molestan (21), sino los que no cuentan con cierto nivel adquisitivo. Para Homi Bhabha los estados que se dicen orgullosos del multinacionalismo en su territorio, son los que prefieren a inmigrantes económicos (Bhabha 95). Es decir, para el caso del Estado de Chihuahua, abraza la integración cultural de la comunidad menonita, pues con sus bastos cultivos agroindustriales ha contribuido a la vida económica, llegando a conocerse el municipio de Cuauhtémoc como el “encuentro de tres culturas”, aún y cuando el pueblo Mazahua tiene 70 años en el Estado y este reconocimiento no se encuentra al mismo nivel, no se exaltan los elotes, los cuales son tan tradicionales en los paseos



por el centro histórico como la banderilla de la calle Libertad¹⁴. Entonces tenemos que al entrecruzarse estos tres elementos de violencia tenemos como resultado la exclusión y marginación, pues operan en las tres caras del triángulo de la violencia.

Así, si se pertenece a cierta clase social, se es considerado ajeno o forastero/foráneo y si a esto se le suma el pertenecer a un pueblo indígena, las probabilidades de ser el objetivo de las violencias culturales aumentan. Reflejadas a través de chistes, motes (Garduño 26), e incluso aquel que pudiera ser considerado el menos ofensivo, “los del sur”, les coloca en la categoría de forasteros. Sin embargo, el mote “Chilangos” es el más común para señalar a las personas que tienen un acento diferente al de la mayoría de las personas en Chihuahua. El origen de este término Valenzuela lo rastrea en *Quince Uñas y casanova aventurero*, dónde se menciona que, en Veracruz les llamaban a los habitantes blancos de la meseta central con el término de “Huachinango” en alusión al color del pez y por “una condición escurridiza o evasiva que se le atribuye a los defechos” (91) y que con el paso del tiempo se tergiverso hasta llegar a como se usa actualmente.

Siguiendo con Valenzuela, el autor acuña la categoría *Antichilanguismo* en los estados norteros y ciudades fronterizas como una actitud a la defensiva frente a una arrogancia centralista (91). Cabe recordar que, a raíz del sismo de 1985, se presentó una migración de las personas afectadas hacia el norte, lo que hizo que esta actitud defensiva se tornara en actitudes ofensivas. Al respecto, en una nota del periódico El Pueblo le nombra a esta migración como la “Diáspora Chilanga”, e incluso se puede percibir la xenofobia en esta actitud defensiva con la citada frase: “si amas a Chihuahua, mata a un chilango”. Además, compara esta migración con una “inundación” (*El pueblo*, publicada el 23 de septiembre de 2014). Esta xenofobia como se ha mencionado no fue solo se presentó en Chihuahua, ya que variaciones de la anterior frase se popularización diversas zonas del norte del país, por ejemplo, Garduño menciona que desde los años ochenta la frase “Haz patria y mata a un chilango” se hizo muy popular entre la clase media alta urbana (52). El hecho de que entre este sector social se hiciera famosa dicha frase deja en evidencia como actúan en conjunto la xenofobia y la aporofobia.

¹⁴ La calle Libertad es famosa por ser un recorrido peatonal que une la Plaza del Ángel hasta la Catedral Metropolitana, pasando por el museo Casa Chihuahua, el Palacio de Gobierno Estatal y el Palacio Municipal, punto comercial y social de la capital.



Aunque, el término *chilango* se ha utilizado para referirse a las y los habitantes de la ciudad de México, Audefroy, hace la diferenciación entre las personas Mazahua y los llamados “chilangos”, pues menciona: “Todos los grupos han adoptado la forma de comer de los “chilangos” con tacos de carne que no comían antes los Mazahuas” (258). Pero para el ciudadano autoconsiderado Chihuahuense y/o norteño cualquier persona indígena o mestiza es chilanga por el hecho de venir del centro – sur del país. Para Homi Bhabha, esta condición se traduce en la restricción de derechos y la existencia de un enemigo interno (51), el chivo expiatorio de la ciudad.

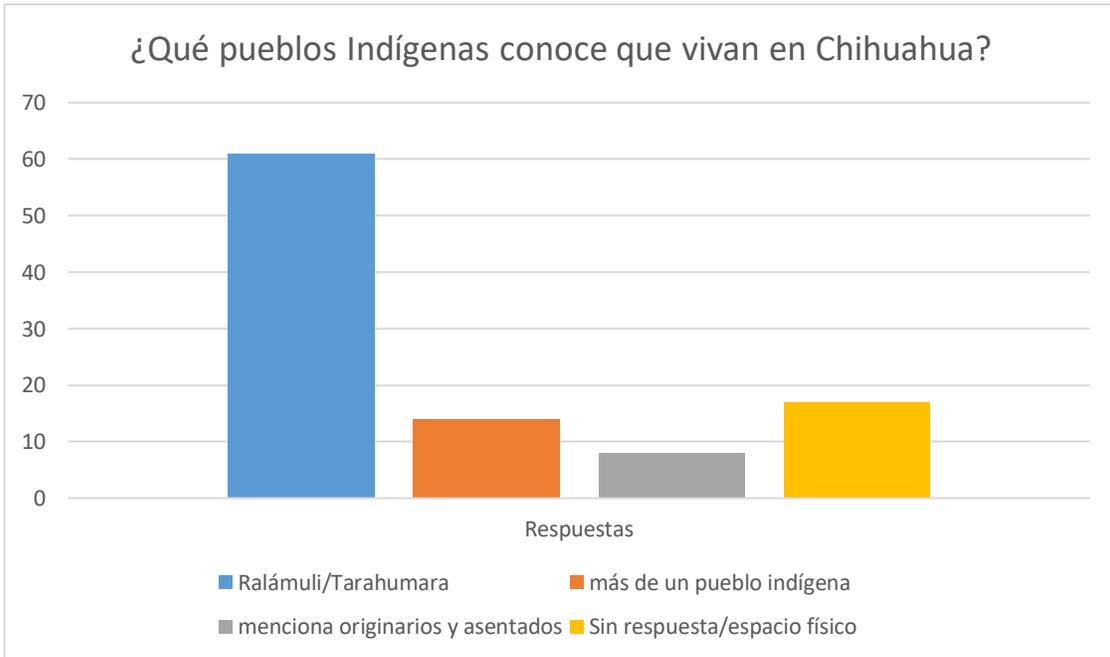
En el Estado de Chihuahua en al menos diez años se emitieron la ley de Derechos indígenas en 2013 y durante el 2021 se creó el libro blanco del proceso de consulta indígena. Mientras que es fácil encontrar en las noticias nacionales y locales notas sobre discriminación hacia personas indígenas¹⁵, por lo que mientras estas violencias continúen en las vidas de las personas indígenas, los trabajos orientados en la prevención y erradicación de cualquier tipo de violencia por razón étnica mantendrán su necesidad de acción con toda la población.

Retomando los resultados de las encuestas aplicadas, un 98% de las personas encuestadas no identifica al pueblo Mazahua como residente de la ciudad; además, al interrogarles si alguna vez había escuchado sobre el pueblo, un 78% negó conocerle. Aun cuando las encuestas fueron realizadas en las colonias aledañas, y en las zonas donde la comunidad Mazahua comercia sus productos, sin embargo, en estas zonas son identificados por los mote mencionados, ya que, nuevamente a la pregunta: ¿A qué personas se les dice chilangos? Las respuestas se centraron en designarles por su lugar de origen, al llamarles “los del sur” “sureños” ya sea de la ciudad de México, el Estado de México o del centro hasta Yucatán. Parte de las actitudes defensivas expuestas por Lange y Bourdieu a través del *habitus* es definirlos por un lugar ajeno al norte, por ende, ajenos a Chihuahua, y como resultado son encasillados en un estatus permanente de migrante y les niega, además, su identidad étnica.

¹⁵ Por motivo del día 12 de octubre, el periódico *La Jornada Maya* hace un recorrido acerca de la discriminación racial, que tuvieron eco en medios nacionales, para mayor información se puede consultar en la siguiente liga: <https://www.lajornadamaya.mx/opinion/204509/la-discriminacion-racial-es-producto-del-racismo-estructural>. A fin de ahondar en el asunto de la violencia estructural, durante el mes de mayo del 2022, la red de pueblos indígenas en Cd. Juárez denunció ante Milenio, cómo con el cambio de administración y con la llegada de un nuevo encargado de la oficina de la Comisión Estatal para los Pueblos Indígenas se ha burocratizado los trámites y amonestado a personal indígena por ayudarles a redactar oficios de petición, así como cuestionar la organización interna de las comunidades indígenas urbanas. (Recuperado de: <https://www.milenio.com/estados/chihuahua-integrantes-pueblos-indigenas-denuncian-discriminacion>)



Gráfica 2. “¿Ha escuchado hablar sobre el pueblo Mazahua?” Elaboración propia a partir de las encuestas del trabajo de campo, 2023.



Gráfica 3. “¿Qué pueblos indígenas conoce que vivan en chihuahua?” Elaboración propia a partir de las encuestas del trabajo de campo, 2023



La cuestión de la lengua, la forma de hablarla y la entonación son también signos identitarios; es por ello que las personas se suelen fijar en la forma de hablar de sus interlocutores. En el caso de Chihuahua, el acento toma un papel determinante para la xenofobia, pues si un norteco con su acento “golpeado” no encuentra la misma entonación, pero sí lo encuentra “cantadito”, en ese momento lo clasifica como “chilango”, por lo tanto, alguien que viene del sur del país. En la misma medida, la población Mazahua ha sido llamada por este apodo, al respecto Cornelio Primitivo explica que:

A lo mejor pues, es la forma de expresarse de la gente de aquí de Chihuahua, a lo mejor unos si lo hacían con el fin de discriminarnos por otras o sea a lo mejor no con esa intención, porque ya a través del tiempo conocimos a la gente y la gente como que, así como en plan de cotorreo, bueno cotorrea mucho la gente de aquí de Chihuahua. Pues no, o sea, es que lo dicen en un tono: los chilangos y o sea en un tono, diferencia uno el tono. Pues que no debería de ser así, porque pues yo creo que el término chilango es creo que es uno de provincia que va a la Ciudad de México o que o algo así no estoy muy enterado. (Primitivo)

El uso del término “chilango” ha sido de forma peyorativa y en ocasiones se ha utilizado como insulto, para que la persona no olvide que es de otro lugar para hacer la diferenciación del “Otro”, el que viene del sur y no pertenece al norte. En el testimonio de Cornelio se puede apreciar una justificación de la forma de ser del chihuahuense, a veces a modo de “juego” y en otras peyorativa. Los tonos en que se dice, es lo que permite saber si se está recibiendo una broma pesada o una naturalización del mote, pero si hay un tono que se considera hostil representa una advertencia, como una antesala de la violencia que se acerca.

Otro de los testimonios compartidos sobre violencia a partir del acento viene de la experiencia de Maximiliano estando en el puesto de elotes, llegó un señor a comprar un “cigarro suelto” y un señor le preguntó de dónde era, él le respondió que nació en Chihuahua, sin embargo, el señor no le permitió terminar de hablar y le grito: “no es cierto tú no eres de aquí, te estoy viendo y yo sé qué tipo de personas son las de aquí, tú eres un chilango.” Agrega que le digo de una forma “muy fea” (Bernal), por lo que él reaccionó y también lo insultó, luego le explicó que él había nacido en Chihuahua y el señor terminó por disculparse (Bernal). El señor asumió que Maximiliano era un “chilango” por ser de tez morena y no hablar con el acento característico de



Chihuahua, sin conocer que esta ausencia de acento se debe a que el idioma materno de sus padres es el Mazahua, por lo que su español tiene una entonación distinta, siendo esta la que aprendió Maximiliano.

Del mismo modo le sucedió a Estela García, quien nos comenta que cuando ella recién migró a Chihuahua la gente solía discriminarla muy seguido, sobre todo en su puesto de venta. Siendo víctima de la xenofobia, las personas le decían que se regresara a su pueblo, que se fuera de la ciudad y del mismo modo le llamaban “chilanga” y ratera; menciona, además, que ella les respondía que venía a trabajar, que sus padres le habían inculcado el trabajo (García). Estas expresiones las recibía de forma directa, mientras que cuando le llamaban “india María” menciona lo hacían en tono de burla, no de frente, pero sí lo suficientemente alto para que ella pudiera escucharlas.

Estas expresiones se encuentran mediadas por el lenguaje, Dorien Scheets lo identifica como parte del *habitus* (*Lenguaje como epistemología* 130), pues a partir de las interacciones en la ciudad de Chihuahua y la repetición de los motes, les condicionan como agentes externos de la misma. Por lo tanto, aunque para las personas que usan las expresiones de “chilangos/chilangas” o “indias Marías” aparentemente sean inofensivas, estas niegan el reconocimiento igualitario de ser chihuahuenses, se les separa y señala a través del lenguaje, y este a su vez se va replicando con los años hasta formar un *habitus* para designar a la comunidad Mazahua. Así, el *habitus* se integra a la cultura popular, como meros fragmentos, con frecuencia distorsionados (Bartra 178).

Las personas entrevistadas mencionan que estas muestras de discriminación se han vuelto más escasas, incluso cuando las mujeres portan su traje tradicional la gente les halaga, y les pregunta de una manera más amable su procedencia, mostrando sorpresa y mencionándoles que solo conocían al pueblo Ralámuli. Esto demuestra un agrado mayor por el folklore que representan sus vestimentas coloridas que la presencia de los pueblos indígenas. Sin embargo, los estragos de la discriminación vivida durante estos años se han quedado de forma internalizada en el inconsciente, ya que, como le mencionó a Maximiliano su madre, el ser indígena lo configura como algo del pasado. Erika Blas al respecto comenta que como no suele usar el traje tradicional durante su trabajo o en las calles de la ciudad, la gente no puede saber que pertenece a un pueblo indígena, y al respecto opina que: “supongo que si yo andaría así por la calle con mi vestimenta pues a lo mejor sí” (Blas) refiriéndose que si recibiría discriminación.



Al igual que Maximiliano hay personas que, aunque tienen familiares Mazahua ya no se autoadscriben como tal, el señor Cornelio Primitivo menciona que su hermano y sus primos ya no se mencionan Mazahua, debido a que se avergüenzan de sus raíces, él cree que es debido a la discriminación, pero que si se nombraran Mazahua los números en los censos de Chihuahua serían mayores; por lo tanto, la discriminación ha ido obligando a las personas indígenas a mirar como algo negativo su identidad, algo del pasado y de qué avergonzarse, mientras que las personas que se nombran parte del Pueblo Mazahua usan el idioma *Jñatrjo* y su vestimenta; estas personas se encuentran en resistencia frente a las violencias generadas por la idiosincrasia nacional.

Debido a la discriminación, algunos jóvenes se suelen avergonzar de su origen. Teresa Luciana relata que hace aproximadamente 20 años, cuando su hija cursaba la secundaria, ella se avergonzaba de que su mamá llegara a la escuela con su traje tradicional y que el día de su graduación se escondió para que sus amigas no la miraran. Teresa Luciana cree que es debido a la escuela que los jóvenes se avergüenzan de su origen étnico: “ya no quieren aceptar que son indígenas, pero sí son indígenas” (Sánchez). Por su parte, Estela García comparte que su hija Abril no parece que sea su hija porque no se ve Mazahua, debido a su color de piel más claro que el de ella, forma de maquillarse y vestir, lo cual genera preocupación de que su hija llegue a avergonzarse de su mamá (García).

El racismo, la xenofobia y aporofobia que han recibido por ser parte de un pueblo indígena aparte de vulnerar tanto sus derechos humanos como los colectivos, dejan marcas en su desarrollo personal, puesto que se les niega una parte de ellas y ellos, al grado de negar su identidad indígena, y por ende de negarse a sí mismos, lo que finalmente desemboca en la disminución de la población Mazahua. Al respecto, W.E.B. Du Bois menciona que el racismo y la exclusión social son una constante siempre presente: “Todos los días, no. Pero sí de vez en cuando; a veces cada tanto, a veces de golpe, a veces una vez por semana, a veces en una cadena de horribles momentos. No en todas partes, sino en cualquier parte” (ctd en Bhabha, 52). Esta es la situación que viven diariamente las minorías, nunca saben cuándo serán objeto de alguna violencia, en dónde, ni de quién.



A pesar de las políticas públicas que han existido sobre el racismo, las condiciones sociales parecen no cambiar al respecto a la forma en que son tratados¹⁶. Como ya se mencionó, el racismo es padecido durante su vida, siempre y cuando se les identifiquen como indígenas. El racismo cesa hasta cierto punto si se integra completamente al grupo dominante, si se habla el español a la perfección, si usa la ropa de moda, si no se cuenta con un acento “foráneo” al hablar y, como es bien sabido, si se puede tener un tono de piel más claro con el cual poder pasar o considerarse como mestizo; si se llega a fallar en alguna, el esfuerzo sería en vano. La población joven Mazahua no suele cumplir con todo lo anteriormente estipulado por la población local para que puedan pasar desapercibidos, como sucede con cualquier adolescente mestizo que llegue a la ciudad, a quienes no se les juzga por migrar y con el tiempo se les reconoce como chihuahuenses, mientras que la adolescencia Mazahua sigue siendo señalada de foránea.

Retomando la dominación de la que habla Oehmichen sobre el pueblo Mazahua, es necesario tomar como apoyo a Aníbal Quijano, para quien estas violencias son ejercidas una expresión de la *Colonialidad del poder*. Para Quijano, la base y origen de la dominación es el uso del término raza a partir de las diferencias en la estructura biológica, que hasta entonces solo había sido usada como procedencia geográfica, creando así nuevas categorías identitarias como indios, mestizos y negros, para poder justificar su poder sobre ellos (778). Se codificó el color (779) así que, mientras más cercano al blanco se fuese, más poder se podría ejercer sobre los demás. Por esta razón a partir de los datos proporcionados por Oehmichen y Torres, la población Mazahua fue desplazada a las periferias y el centro de los nuevos pueblos han estado dirigidos por blancos y mestizos, es la forma de operar de la *colonialidad del poder*, porque el dividir a las personas por colores de piel fue para justificar que unos sean mejores que otros, por lo tanto, que sus condiciones de vida lo sean también, lo que lleva a la división racial de trabajo (Quijano 781); primero, como lo describen Oehmichen y Torres a través de permitirles ser pequeños agricultores, comerciantes y artesanos pero no siendo dueños del capital.

¹⁶ A través de diversas notas periodísticas es posible conocer sobre la situación del pueblo Mazahua en distintos puntos de México, por ejemplo la nota del diario la izquierda del día 13 de agosto del 2020 dónde se denuncia las condiciones de discriminación, pobreza y pérdida de la lengua, así como del uso de la vestimenta tradicional como consecuencia, para mayor información se puede consultar en: <https://www.laizquierdadiario.mx/Mazahuas-una-realidad-de-extrema-discriminacion-rechazo-y-pobreza> . Otro ejemplo se puede encontrar en el sol de San Luis en el cual mujeres de diversos pueblos indígenas entre ellos el mazahua hablan acerca del racismo y las condiciones de vida en el estado de San Luis. Para más información: <https://www.elsoldesanluis.com.mx/local/mujeres-indigenas-han-tenido-que-aprender-a-vivir-con-discriminacion-8851409.html>



Como consecuencia directa de esta violencia cultural, se desarrolla una desubjetivación, pues tiene incidencia directa en los pensamientos y sentimientos de las personas a través de la estigmatización, estereotipos (Valenzuela 98), raza, género y clase; al grado de generar sentimientos negativos (98) y, por lo tanto, desconfianza. Asimismo, Valenzuela señala que las instituciones son las que incentivan su producción y reproducción (98), en materia de negación de buenas condiciones de vida, garantía de derechos y prácticas ciudadanas (101). Cuyo resultado último es la *desciudadanización* a través de la xenofobia, la cual es vista como la negación de compartir una misma ciudad y condiciones de vida.

Es también en la división del trabajo que se muestra la prevalencia de la desubjetivación y el mencionado sistema colorista, los cuales se reflejan en el acceso a mejores puestos laborales. Como ejemplo, Estefanía Vela Barba en *La discriminación en el empleo en México*, hace mención del informe de la CONEVAL del año 2016, en donde hasta entonces una persona indígena con estudios universitarios que vive en alguna zona urbana solo tiene el 17% de posibilidades de acceder a empleos altamente calificados y aun así suele ganar un 12% menos que una persona no indígena (77 – 78), a esta información le añade los datos intercensales del 2015 del INEGI, donde se desglosan las principales ocupaciones de la población indígena, tales como: empleados u obreros, trabajadores por su cuenta y en labores del campo (78). Con estos datos se puede constatar que las ocupaciones de la población indígena del periodo colonial al presente poco han cambiado. En consecuencia, la opresión de la comunidad Mazahua es reforzada por la jerarquía social impuesta por el colonialismo y se entrelaza inseparablemente con su identidad racial, exacerbando las desigualdades y la falta de oportunidades para su desarrollo educativo y económico.

Ante esta situación de discriminación laboral, Cecilia Valencia Canul dice que se tiene que recurrir a una asimilación forzada para poder salir del estereotipo o también llamado imaginario indígena (Juárez, 11 de agosto 2023), es decir, iniciar un proceso de blanqueamiento para poder acceder a ciertos trabajos, sobre todo aquellos en la ciudad, así como dice Rita Segato después de la experiencia del rechazo, resta existir en la otredad (139), sin embargo, todo blanqueamiento tendrá un límite, este es la vitrina de los colores, pues aún y cuando se deja de estar en el imaginario indígena el signo del color prevalece como una frontera.



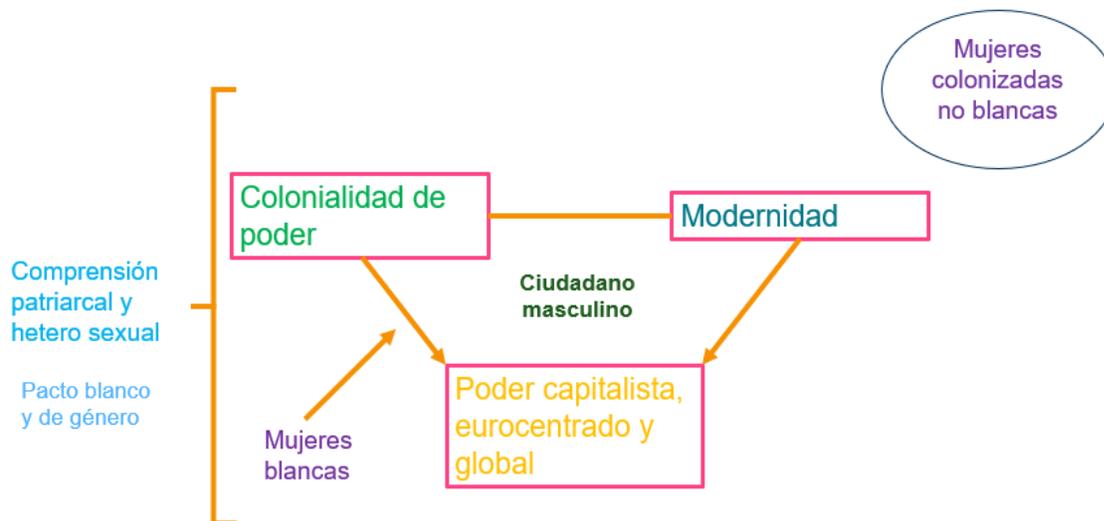
3.2.2 “La india María”, el racismo que borra a la mujer Mazahua, una perspectiva interseccional

Ya se ha hablado de la dominación por cuestión de raza, pero Occidente no solo trajo consigo dicha forma de dominación, sino también por cuestión de género, donde el hombre se eleva sobre la mujer, por lo que se le ha llamado patriarcado y del cual se ha servido el sistema colonial y así el capitalismo. Al respecto, Simone de Beauvoir, al momento de nombrar su obra como *El segundo sexo*, ya pone en evidencia la condición de dominación, como un segundo lugar después del primero, después del hombre y dice que la mujer ha sido “condenada a representar el papel del Otro” (30). En ese sentido, María Lugones, basándose en los trabajos de Oyewumi y Allen (64 – 65), menciona que antes de la colonia las diferencias tan marcadas de género no existían en las sociedades de los pueblos originarios. Entonces, tenemos al igual que con Segato, una doble filiación (140) pero en este caso en la otredad y en la dominación.

La posición de estar en dos o más categorías y/o dimensiones de dominación y otredad se le ha denominado interseccionalidad, y es la forma en que varias condiciones se cruzan en la vida de las mujeres y ha de ser tomada en cuenta la interacción de la interseccionalidad con el contexto. Para Kimberlé Crenshaw, raza, género y clase están interrelacionados (91), pero como se ha mencionado, la raza es una condicionante al momento de pertenecer a una clase, pero al agregar el género, las mujeres de color suelen estar en una clase económica menor que los hombres racializados. También, dentro de la interseccionalidad se pueden sumar más categorías determinantes del contexto de las mujeres, por ejemplo, en el caso de las mujeres Mazahua en Chihuahua, su interseccionalidad las vuelve vulnerables a las violencias a partir de la raza, el género y ser consideradas migrantes. Cabe mencionar que no todas las categorías que componen la interseccionalidad son negativas; también pueden interaccionar como categorías de apoyo. Crenshaw propone la interseccionalidad como una herramienta en la atención de lo que llama una identidad múltiple (115), ya que dentro de los movimientos feministas se ha denunciado que dentro del feminismo blanco no hay cabida para las mujeres racializadas, quienes tienen varias dimensiones desde las cuales se vive la dominación del sistema patriarcal.

En este sentido, María Lugones integra la *interseccionalidad* dentro de la *colonialidad del poder*, desde la cual identifica una exclusión de las mujeres no blancas, las indígenas, mestizas, las mujeres cafés y colonizadas, en los movimientos feministas hegemónicos (58), ya que dentro

de estos hay un vacío, en el cual la interseccionalidad entra para visibilizar lo que las mujeres blancas están dejando de lado (61). Y es que las mujeres blancas heterosexuales a su vez representan un grupo dominante (61); quiero puntualizar aquí la aparición de otra categoría de dominación, la orientación sexual, ya que, la heterosexualidad representa la hegemonía y dominación ante las demás orientaciones, puesto que la familia heterosexual es la base reproductiva de la fuerza de trabajo que necesita el capitalismo para seguir operando. Por tales razones quien se encuentra en el centro de todo, el dueño de la dominación es el hombre blanco heterosexual, quien además Breny Mendoza reconoce como el ciudadano masculino: “un individuo libre, que posee control sobre su cuerpo y el derecho y el tiempo para la participación política; derechos legales, civiles, individuales y políticos que excluyen a mujeres y esclavos” (96). Entonces, tenemos a las mujeres blancas que luchan por acceder a las condiciones de privilegio que tiene el hombre blanco dentro del sistema de *la colonialidad del poder*, a los hombres racializados sobre quienes se les ejerce la dominación de la colonialidad, aunque, hay un reconocimiento por su condición de hombre a diferencia de las mujeres no blancas y colonizadas fuera de este sistema, sin un reconocimiento, y que podemos ver en el siguiente esquema.



Esquema 1. “La interseccionalidad del ser mujer indígena”, Elaboración propia, 2023.



Una vez explicadas cómo interactúan las diversas categorías a través de la interseccionalidad, se retoma el tema de la división laboral. Cuando se integra la interseccionalidad, por raza y género a la colonialidad como lo proponen Lugones y Mendoza se observa que las mujeres indígenas tienen peores condiciones laborales que los hombres. En términos generales, las mujeres en México presentan una segregación laboral. Patricio Solís menciona que las mujeres tienen una participación menor en las labores manuales asalariadas y aún menor en el sector agrícola, y que se concentran en actividades de administración y comercio, en el trabajo informal de actividades manuales como el trabajo doméstico (91). Es decir aún se seleccionan los trabajos por condición de género, pero al ser mujeres indígenas el acceso al espacios laborales se reduce pues en la nota del economista Blanca Juárez (11 de agosto 2023) presenta varias estadísticas entre ellas del Consejo para prevenir y Eliminar la discriminación en la Ciudad de México, y que señala que para que una mujer indígena tenga una entrevista de trabajo tiene que enviar un 23% más veces sus curriculum a comparación de las mujeres no indígenas; a esto se le suma el uso de la lengua y su ropa tradicional, como aspectos que aseguran la discriminación a la hora de acceder a un empleo; y agrega Juárez que ante esta situación de cada 100 mujeres de piel oscura, 58 se quedan en la misma situación económica en su vida adulta y que solo el 71% de la población que habla una lengua indígena tiene una participación económica a comparación del 81% de quienes no lo son.

Como se ha visto hasta aquí, la *colonialidad del poder* opera sobre las mujeres indígenas limitando su acceso a la vida laboral y segregándolas en actividades que por los estereotipos de género se consideran propias de las mujeres, como el trabajo doméstico o el comercio. Pero también en los aportes de Lugones y Mendoza se identifica que las mujeres indígenas al no ser blancas son dominadas por estas quienes las consideran sus subordinadas. Al estar en una jerarquía, también los derechos se presentan en escalada y se reflejan en la calidad de vida. Para que la *colonialidad del poder* y la jerarquía de color pueda seguir funcionando, es necesario mandar mensajes a la población que refuercen estas ideas, así los estereotipos promueven las falacias del poder valiéndose de los medios de comunicación con el fin de legitimarlas entre la población hegemónica.



Las mujeres Mazahua han sido estereotipadas a través del personaje de la *india María*, un personaje que valiéndose de la comedia y su actitud inocente solía “salirse con la suya” de entre diversas situaciones en las cuales terminaba involucrada de manera involuntaria, pero es en este personaje aparentemente inofensivo que a través del cine y la televisión mandaban un mensaje a la sociedad: ser mujer indígena es motivo de mofa, ya sea por su manera de hablar, vestir y de concebir el mundo, pues esa “ignorancia del mundo civilizado” solo puede acarrear problemas. Dicho personaje tomó popularidad en los años setenta, se gestó en las llamadas caravanas artísticas, un teatro de variedad compuesto por diversas escenas de comedia; y después en el programa de variedades *Siempre en Domingo* (Castro 40). Es una mujer que hace alusión a las mujeres Mazahua que habían migrado a la Ciudad de México (Pineda 1), porta dos largas trenzas adornadas con coloridos listones y usa vestimenta tradicional del pueblo Mazahua. Para Pineda, este es un personaje ambivalente, pues en una primera aproximación es un estereotipo del imaginario mestizo sobre los pueblos indígenas: “constituye un tipo de identificación de origen colonial que es necesario analizar para comprender la persistencia de una imagen del indígena como primitivo, retrasado...” (4). Pero por el otro lado, Pineda resalta constantemente los actos de resistencia del personaje y los compara con la resistencia de los pueblos indígenas y el cuestionamiento a las instituciones.

Y es que cabe decir que los medios masivos se han encargado de reciclar los estereotipos (Bartra 178) de aquellas figuras de la vida cotidiana que son objeto de incomodidad y para dejar claro el mensaje, La india María era insertada en escenarios donde su mera presencia resalta y fuese evidente que se encontraba fuera de lugar, pues recordemos ese siempre ha sido el mensaje del proyecto de integración ha dado a los pueblos indígenas: o te sumas al progreso y al proyecto de nación o no tienes cabida.

Maricruz Castro hace un recorrido sobre la imagen de la india María en el cine, pero quisiera resaltar las características y el origen del personaje interpretado por María Elena Velasco, al basarse en la migración urbana de las mujeres Mazahua que vendían sus productos en las calles de la Ciudad de México (40). A partir de las películas “Ni de aquí ni de allá” de 1988 y “Tonta, tonta pero no tanto” de 1972, enmarcadas en la migración del personaje de lo rural a lo urbano, ya sea dentro de los márgenes nacionales o en el internacional. En ambas películas María es enfrentada por una figura femenina alienada que le reprueba por mantener las características del imaginario



indígena y son las desencadenantes de la trama, ya que en ambas es perseguida por agentes del Estado, por el hecho de no “pertener” a la modernidad. Sin embargo, Castro también señala el aspecto de la identidad en construcción y flujo: “un deseo de mostrar un microcosmos en donde diversas culturas son capaces de convivir, sin perder elementos propios de su cultura” (Castro 50); pues al final de sus películas María suele salir victoriosa de las persecuciones policiales sin perder ninguno de sus elementos identitarios.

Sin embargo, se postula que, de esta dualidad, el estereotipo ha prevalecido en las generaciones que crecieron durante las décadas de los setenta y ochenta, periodo en el que sus películas gozaron de popularidad y amplia difusión por la televisión abierta. Lamentablemente el mensaje de la convivencia intercultural no fue el que traspasó las pantallas, en la audiencia se remarcó y difundió el uso peyorativo (que hasta entonces era usado en la ciudad de México) de usar el término María para referirse no solo a las mujeres Mazahua sino ahora a toda mujer indígena que portara su vestimenta o algún distintivo étnico. Al comprender cómo ciertas representaciones mediáticas, películas y programas de televisión refuerzan la subalternidad de las mujeres indígenas, se puede trabajar hacia la eliminación de percepciones erróneas y la construcción de un lenguaje más respetuoso.

El origen de este personaje es más viejo incluso que el estado nación y no como se conoce, sino que se fue gestando hasta tomar su forma en los años setenta; y con el fin de comprender como *la colonialidad del poder* tiene efectos directos en la actualidad y en la vida de las mujeres Mazahua es necesario remontar al origen de la costumbre de llamar *María* a las mujeres de los pueblos indígenas, pero particularmente a las mujeres del Pueblo Mazahua.

Marialba Pastor en *el marianismo en México*, presenta el origen de llamar Marías a las mujeres indígenas, a partir de la evangelización católica, por lo tanto, con tal de sustituir las religiones de los indígenas se les impone la figura de la Virgen María como la madre (261). Asimismo, menciona las tres apariciones clave que tuvo la Virgen en distintos puntos de Latinoamérica: México, Perú y Bolivia (262); estas apariciones tenían el propósito de crear una afinidad, ya que tuvieron lugar en lugares significativos para los pueblos de estos países. Por lo que, una vez creada la afinidad y cercanía, en el caso de las mujeres se tenía un freno sexual. Lugones explica que para los españoles la intersexualidad indígena y sus miedos sexuales les llevaron a imaginarles como seres hermafroditas (63), así que había que darles un papel y



compromiso a las mujeres como “protectora, reproductora y divulgadora de la religión católica” (Pastor 264). Así se creó una contra parte a las figuras mitificadas de la malinche y la llorona, pues la Virgen responde como una madre ante la “orfandad nacional” (Gorza 50) contrario a la que traiciona a su pueblo y aquella que asesina a sus hijos.

Por supuesto, la figura de la virgen María es el ideal a seguir de su propia moral y recato como consecuencia del concilio de Trento lo que llevó a considerar la sexualidad como pecaminosa y lo virginal como un ideal para las mujeres (Pastor 264), considerando que la visión de la sexualidad en el mundo indígena no era el mismo que dentro del catolicismo. Las mujeres criollas y sobre todo las indígenas deberían de semejar la figura virginal y materna de la madre de Dios, pues para los hombres de aquella época había que descender de “un acto sexual puro” y “el fundamento del honor es la sangre incólume: esa sangre en la que se afirma la superioridad de la raza o comunidad” (Pastor 268). De ahí la importancia de integrar a los pueblos originarios dentro de la religión y por lo tanto con uniones que pudieran ser constatadas como las partidas religiosas.

La religión se suma al orden jerárquico de la colonialidad y el género, en el cual las mujeres deben garantizar una buena descendencia, tanto en la enmienda de salvar el alma de los indígenas como de mejorar la raza a través del mestizaje. Esta imposición espiritual tuvo el efecto esperado, Pastor menciona que el culto a la virgen les permitió llenar el vacío cultural y espiritual, no miraron a la virgen como un ser de carne y hueso si no como parte del cosmos, símbolo de vida, protección y unificadora de la diversidad (270). Tal papel tomó el culto a la virgen María que durante la catequesis y los bautismos masivos del siglo XVI y que a manera de reafirmación los nombres indígenas son sustituidos por nombres religiosos siendo María el principal para las mujeres (Castro 43). Esta costumbre arraigada de la colonia y la iglesia para unificar los pueblos indígenas con el tiempo se ha convertido en un estereotipo reforzado por el Estado.

En el mismo sentido, Cristina Oehmichen relata que a partir de un conflicto de tierras que se dio en San Felipe Pueblo Nuevo en 1923, se dispuso a hacer un censo a fin de determinar si correspondía el reparto agrario para la población Mazahua y en el cual las mujeres fueron registradas sin apellido y anteponiéndoles el María a su nombre. Al respecto, Oehmichen señala la carencia de apellido como una aniquilación simbólica de las mujeres, lo que las excluía del reparto agrario (93) y también de su identidad.



Pasar de una intención de unificar la población a que un nombre les reste derechos es lo que hace la violencia cultural, no es solo una inocente forma de llamarles, es una herramienta que les despoja de identidad. Aura Cumes reconoce que la colonialidad no solo es una superioridad étnica si no de género y clase que se refleja en el uso de “Marías” pues es mirarlas como una masa sin individualidad (4), sin nombre propio. Esto permite no considerarlas como iguales, para poder usar el término de forma peyorativa sobre todo en las ciudades.

A partir de la crisis del campo de 1950 la población Mazahua migra a la ciudad de México en busca de mejores oportunidades de vida, Castro menciona que dicha migración fue vista como los “desplazamientos de cientos de Marías” (40), las cuales era fácil de identificar por el uso de su vestimenta colorida y sus largas trenzas a comparación de los hombres quienes pasan inadvertidos, al menos en la categoría étnica, por usar vestimenta a la usanza mestiza. Al ser fácilmente identificables al ojo del ciudadano, y no hablar el español, las personas en la ciudad reforzaron el término María para nombrarles de forma despectiva. Se popularizó esta manera de nombrar al grado de convertirse en un personaje de comedia. Estas dinámicas ayudan a comprender cómo las representaciones mediáticas y lingüísticas afectan la identidad cultural de las mujeres Mazahua.

Al respecto las mujeres Mazahua que fueron entrevistadas mencionan que al llegar a la Ciudad de Chihuahua hubo gente que les llamó Marías cuando usaban su vestimenta tradicional, Estela García relata que en dos ocasiones cuando recién llegó en los años 90, dos mujeres y un hombre al verle comentaron en voz alta “mira ahí va la india María” (García), comentario que le hizo sentir mal. Al igual de Estela, Teresa Luciana quien es de las primeras personas Mazahua en migrar a la ciudad de Chihuahua menciona que, al llegar a vivir en la colonia Zapata los vecinos dijeron “ya llegaron las indias a vivir aquí” (Sánchez) este racismo fue sentido también por sus hijas pues agrega que al graduarse una de sus hijas de la secundaria, esta se escondió de Teresa Luciana pues se avergonzaba de su vestimenta y no quería que sus compañeros le dijeran india. Por tal razón, hay mujeres Mazahua que ya no portan su traje como es el caso de Erika Blas quien dice no portar el traje tradicional y por lo tanto no resalta, pero que cree que si lo usara si la discriminarían. Entender cómo estas dinámicas se manifiestan en la actualidad es el primer paso para desafiar y transformar las estructuras opresivas de poder que están presentes en el uso del lenguaje.

En el año 2019, la entonces Comisión Estatal para los Pueblos indígenas lanzó una campaña contra la discriminación, a partir de los testimonios recogidos en los grupos de trabajo con mujeres indígenas. Los mensajes se distribuyeron a través de posters en las principales estaciones de transporte público. Pero, fue en la página de la institución, dónde a través de los comentarios se puede constatar el *habitus* a través del olvido del privilegio blanco (McIntosch 33) aún y cuando la misma Estela, quien participó en la campaña comentó por qué no llamarles así, cualquiera pensaría que con eso bastaría, sin embargo, en las siguientes imágenes se muestra la imagen correspondiente al pueblo Mazahua y los comentarios al respecto.



Imagen 1. “Campaña #Nodiscriminación” Fuente: Página oficial de Facebook de la Secretaría para los Pueblos y Comunidades indígenas, 2019

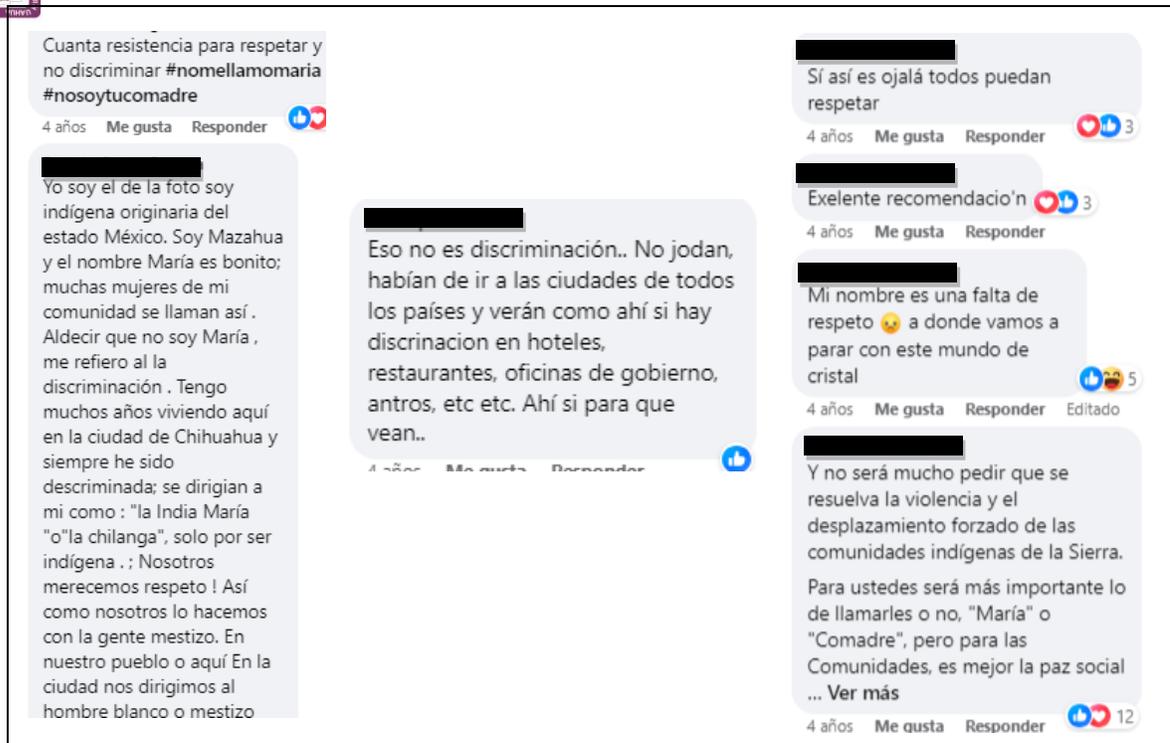


Imagen 2. "Reacciones a la campaña #Nodiscriminación". Fuente: Página oficial de Facebook de la Secretaría para los Pueblos y Comunidades indígenas, 2019.

Aún y cuando hay comentarios que apoyan la campaña, llama la atención que quienes se encuentran en contra comparan esta situación con otras para minimizar esta situación sin relacionar que tanto los apodosos como las situaciones de violencia en los territorios originarios se encuentran relacionadas y sustentadas en años de discriminación.

Actualmente, las películas de la india María ya no son tan populares como lo fueron en su tiempo y las generaciones más jóvenes no están tan expuestas a estas debido a otros contenidos dirigidos a su edad, por lo que el término María lo suelen escuchar en casa, y tal parece haber una disminución en su uso entre la población más joven, pues a partir de los resultados de las encuestas de percepción hacia la población migrante, indígena y población joven, al preguntar sobre el uso del término María hacia las mujeres indígenas, un 37% de personas en el rango de edad entre 40 y 70 años respondió usar el término María para referirse a las mujeres indígenas, en contraste con el 4.8% de las personas entre 20 y 39 años, mientras que de 12 a 19 años desconocen el mote. Otra respuesta que resaltar entre los adultos es la mención que hicieron a la campaña de prevención "#NoDiscriminación", comentando que antes sí solían llamarles así, pero que a partir de ver los posters dejaron de hacerlo.



Estos últimos datos señalan una disminución positiva en cuanto a identificar a las mujeres Mazahua a través del término María, sin embargo, se puede ver los efectos directos en la identidad de las mujeres adultas Mazahua y la forma en que fue reforzado por los medios de comunicación masiva a través del personaje de la India María. Así como se analizó por medio de la interseccionalidad, también se hace necesario aplicar esta perspectiva a la juventud Mazahua.

3.3 Juventud Mazahua, el triángulo de la discriminación

Para hablar de adolescencia dentro de un pueblo indígena como el Mazahua será necesario recurrir a una triple perspectiva de conceptos: la jurídica, bio psicosocial y la indígena. Dentro de la concepción jurídica se les ubica dentro del marco legal de la Ley General de Derechos de Niñas, Niños y Adolescentes y que de acuerdo con el artículo 5° “son adolescentes las personas de entre 12 años cumplidos y menores de 18 años” (5). Mientras que las implicaciones biopsicosociales, es vista desde el concepto de Shereen Awuapara – Flores como “la transformación de la niñez a la adultez. Este período bio-psicosocial comprende gran cantidad de modificaciones corporales ...por la búsqueda de identidad, necesidad de intelectualizar y fantasear, crisis religiosas, desubicación temporal, fluctuaciones de humor, contradicciones de la conducta, tendencia grupal y separación progresiva de los padres” (19).

Cabe mencionar que el concepto de adolescencia es una visión occidental, por lo que para los pueblos indígenas dicho término es relativamente nuevo y suele tener sentido en ciertos contextos como lo son la vida en la ciudad, el límite de edad para trabajar, la vida escolar, entre otros. Por lo que a través del estudio *Adolescentes indígenas en México: Derechos e identidades emergentes*, realizado entre el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) y el fondo de la Naciones Unidas para la infancia (UNICEF), encabezado por María Beterly se menciona que el equivalente más cercano a Adolescencia dentro de los pueblos indígenas es el término Muchacho y Muchacha¹⁷ (17) y se encuentra relacionado a su capacidad de asumir nuevas responsabilidades tanto en el entorno familiar como en el comunitario.

El concepto de adolescencia y juventud en las comunidades indígenas y las sociedades son diferentes, para Bourdieu (ctd. en Valenzuela 53) son construcciones sociales dentro de contextos

¹⁷ Es necesario diferenciar que los términos muchacha y muchacho en el ámbito indígena no tienen la misma connotación que en ciertas zonas urbanas, sobre todo del centro del país, donde los términos fueron utilizados de forma peyorativa en un primer momento para referirse a quienes realizaban labores domésticas. De la palabra muchacha deriva el término *chacha* como disfemismo de sirvienta o criada.



sociohistóricos. Mientras que Valenzuela le suma dos situaciones sociales de tiempo y lugar, definidas como cronotopos que influyen en los cambios diacrónicos y los sincrónicos (53). Donde el primero tiene que ver con el contexto histórico y sus escenarios y el segundo con las condiciones económicas y sociales, es decir, parte del constructo social acerca de lo que es lo juvenil, en este caso lo que representa ser joven en la ciudad de Chihuahua.

Ante ello, lo juvenil no es una condición generalizada para todos aquellos que comparten el mismo rango etario, sino, como lo expresa Valenzuela, debe analizarse de manera articulada y relacional con los otros dispositivos sociales que les definen (57) y que a la vez son anclajes que posibilitan sus identificaciones (58). Por lo tanto, ser adolescente y joven Mazahua no representa lo mismo en Chihuahua que en el Estado de México, que, si bien pueden tener puntos en común, las relaciones no son las mismas, mientras que para quienes nacieron aquí la xenofobia se hace presente a pesar de acta de nacimiento, en el Estado de México este dispositivo tiene un peso menor a comparación con las demás articulaciones del contexto, esto es percibido por los jóvenes que participaron en el trabajo de campo y que se analiza más adelante.

La juventud es una etapa de vida que se hace patente hacia finales de 1800 (Urbalejo 131); y en México se ubica entre finales del siglo XIX y la primera década del XX (131). Para Valenzuela las violencias que viven las juventudes tienen diversas expresiones tales como, la precariedad, económica, social y cultural, expresada en el abandono escolar, que luego deriva en empleos y salarios precarizados, en expresiones aporofóbicas, racistas, clasistas, xenófobas, entre otras (49); relacionadas con la violencia institucional, las cuales estigmatiza y lleva a lo que el investigador llama la criminalización juvenil aporofóbica (50). Además, se le suman las violencias simbólicas, las discriminatorias, la publicitaria, la adulto-gerontocráticas¹⁸, y las sexuales (51). Sin embargo, para la juventud Mazahua nos centraremos en tres principales, las cuales tienen sus entramados que incluyen las violencias mencionadas por Valenzuela. Esta triple violencia se encuentra caracterizada por la aporofobia, la xenofobia y el adultocentrismo.

Para esclarecer el término del adultocentrismo, tomaremos como punto de partida el concepto de Claudio Duarte quien en el artículo “Sociedades Adultocéntricas: sobre sus orígenes y reproducción” lo explica como “un imaginario social, en función del deber ser, de lo que ha de

¹⁸ Definida por Valenzuela como las relaciones sociales que excluyen a los jóvenes de los espacios de poder, pero que, en este apartado, se integran como parte de las expresiones del adultocentrismo.



hacerse y lograr; lo adulto como lo potente, valioso y con capacidad de decisión y control sobre los demás” (22), el cual se reproduce como resultado histórico y de procesos sociales que lo legitiman (110).

Dado que es en la juventud cuando se sale del núcleo familiar para “entrar en sintonía” con los pares, es decir, se comienza a poner en crítica y cuestionamiento, primero, lo aprendido en casa y, después, lo que les rodea. En otras palabras, comienzan a cuestionarse el orden de las cosas implementado por el adultocentrismo, y es en respuesta a tal postura que lejos de considerarlos sujetos de derechos se les impone el “lo haces porque lo digo yo” pues el adulto presupone que sus ideas son las correctas, basadas en “la madurez” y “conocimiento” de saber lo que necesitan las adolescencias. El adultocentrismo se vive en la familia y la comunidad, y se refleja en las distintas estructuras de la sociedad, desde políticas públicas que no toman en cuenta su voz, hasta escuelas donde se replican las estructuras de poder.

Las dinámicas económicas y político institucionales, como parte del modo capitalista de producción, se han consolidado sosteniéndose en un estilo de organización que les otorga a las clases de edades adultas la capacidad de controlar a quienes define como *meno-res*¹⁹, y de esa forma logra asegurar cuestiones básicas como herencia, transmisión generacional y reproducción sistémica. Este estilo de organización desde los mundos adultos ha construido un sistema de dominación al que denominamos *adultocentrismo*. (Duarte 110)

La forma en que las y los jóvenes Mazahua perciben las violencias también fuera de su núcleo familiar se encuentra ligado en lo cultural como en lo estructural (Duarte 110); y es que la sociedad en general tiene un concepto diferente para este sector, a partir de las entrevistas realizadas y encuestas a la población. En dichas encuestas se detecta que un 28% afirma que la población joven es irresponsable y un 45% considera que los menores de 18 años no se encuentran listos para tomar sus propias decisiones. Mientras que en las entrevistas a las madres y padres de la comunidad Mazahua se detecta que en el interior de las familias el poder opinar en las decisiones del hogar está relacionado con si se aporta económicamente. Por otro lado, solo una familia mencionó tomar

¹⁹ El autor Claudio Duarte hace la distinción de la palabra *menores*, a fin de explicar la mirada adultocéntrica subyacente. Para esto, apunta al origen etimológico del latín, donde “meno” proviene de *minus*, cuyo significado es “menor que otro” y *res* para referirse a “cosa”, de tal modo que el significado es “una cosa que es menor que otra”. Para explicar esto, es necesario recordar que la infancia tiene menos de un siglo como sujetos de derechos.



en cuenta la opinión de sus hijos en asuntos del hogar. La entrada a la adultez se relaciona con la capacidad de trabajar, de ser responsable y colaborar en la manutención familiar.

Si bien, se ha mencionado como el concepto de juventud depende de la visión de cada cultura y cómo no es lo mismo la adolescencia para los pueblos indígenas que para la cultura occidental, y tal como lo menciona Juan Antonio Taguenca, esta es algo parcial (161) y también el hecho de que la juventud se presenta primero en el contexto urbano (Urbalejo 132). Sin embargo, sustenta que “los jóvenes generan su propia construcción” (Taguenca 162). Para la juventud Mazahua dicha construcción se encuentra influenciada tanto por su contexto como por sus propias autopercepciones, más la identidad indígena que se vive en el núcleo familiar en contraposición al adulto. Por ello, Taguenca aporta dos dimensiones desde las cuales se marginaliza a la juventud, en claro dominio del adultocentrismo, la primera es el ideal adulto para reproducirlo y negar lo juvenil y la segunda, la de los jóvenes, donde se afirman y niegan lo adulto, que da como resultado lo que llama una batalla generacional (162). Además, como se mencionó, el contexto toma una vital parte dentro de la batalla.

A fin de sustentar cómo interviene el contexto, se toma de los estudios de Jahel López y Marcela Meneses, quienes establecen la dupla analítica entre el sujeto joven y el objeto espacio público, en la cual se puede observar y explicar las maneras en que los jóvenes, desde su condición social inmersa siempre en relaciones de poder específicas. En el caso de los jóvenes Mazahua dichas relaciones de poder se dan entre el mencionado adulto centrismo, ser considerados migrantes, y la distinción de raza; las cuales contribuyen a la producción del espacio público, y este a su vez influye en la configuración de la condición juvenil. Así de la dupla surgen dos perspectivas en tensión: “el deber ser frente al ser de los jóvenes; este último definido desde su experiencia propia ubicada en el presente y en relación con el mundo adulto; mientras que el deber ser estará construido desde la mirada adulta que coloca a los jóvenes en un estado de incompletud y de tránsito hacia la adultez, lo cual apunta siempre a un tiempo futuro” (11).

Mientras que, por el lado institucional las políticas públicas orientadas a la juventud se encuentran centradas en apoyos de becas escolares y de emprendimiento; por ejemplo, en la página oficial del Instituto Chihuahuense de la Juventud (ICHIJUV) se muestra en la sección de atención a las juventudes dos enfoques principales: Prevención en cuatro componentes: salud e inclusión, ecología y desarrollo comunitario, seguridad ciudadana y oportunidades educativas. Mientras que,



el segundo enfoque llamado empoderamiento se enfoca en desarrollo juvenil, expresión cultural, emprendimiento y empleo y la vinculación con municipios. Sin embargo, no se especifican las acciones y solamente se muestra un apoyo activo para el emprendimiento de un proyecto por hasta \$5,000 pesos. A partir de dichos enfoques se puede identificar la visión que tiene el gobierno estatal hacia la juventud, como un detonante económico, al cual hay que atender su salud y alejarlo de la inmersión delictiva a través del desarrollo comunitario y su permanencia escolar. Aún y cuando el segundo enfoque es el desarrollo juvenil no se detalla a partir de que perspectivas ni las acciones de la expresión cultural.

Además del adultocentrismo, hablar de población indígena joven es hablar de exclusiones, a partir de la *Estrategia de atención y protección integral a la niñez y adolescencia indígena y afroamericana* se sabe que 12 millones de personas viven en hogares indígenas, y representan el 10.6% de la población nacional, así se identifican 7.4 millones de hablantes de lenguas indígenas, que a su vez representan el 6.5% de los habitantes mayores de tres años del país. Asimismo, 25.7 millones de personas se auto adscriben como indígenas, lo que representa el 21.5% de la población total del país. Mientras que, 1.3 millones de personas se consideran afroamericanas, representan el 1.2% de la población a nivel nacional (9) y que de esos datos en el 2020 se registraron cerca de 1.7 millones de personas de 3 a 17 años hablantes de una lengua indígena (9). Del mismo modo se presentan cifras del Consejo Nacional de Evaluación de la política de Desarrollo Social (CONEVAL), en las cuales se detecta que el 90.7% de la población indígena vivía con un mínimo una de las carencias que se miden (11). Dichas cifras indican el rezago social a nivel nacional de los pueblos indígenas como una generalidad.

Teniendo en cuenta los datos anteriores y sumándole la condición de migración, se tiene una juventud diferente a la de sus padres, así mismo la conformación de identidad no es la misma; al respecto Urbalejo en su trabajo *“Hacerse joven en el contexto migrante y ser joven migrante: diferenciaciones y conexiones identificatorias”* detecta como inciden “por el hecho de haber crecido en una ciudad que les es propia, y dónde sus relaciones se dan en un entorno en el cual desde pequeños conviven con las prácticas étnicas familiares y del grupo de adscripción” (20). A través de los testimonios de diversos jóvenes que han nacido y crecido en Tijuana y que pertenecen a diversas comunidades indígenas del sur, queda de manifiesto como algunos de ellos ya no se



auto adscriben como indígenas aún y cuando ayuden con actividades y fiestas tradicionales (25), y que, por su etapa de vida quieren estar más cerca de sus pares, estar integrados para ser aceptados.

Tenemos entonces un símil entre la juventud Mixteca en Tijuana y la juventud Mazahua en Chihuahua, ya que, a partir del estudio realizado por Urbalejo hacia estos primeros, señala que la juventud “se encuentra entre un grupo parental que nunca fue joven y una ciudad que se piensa a sí misma sin indígenas” (Urbalejo 116). Asimismo, se define la adolescencia como la etapa de apertura hacia los espacios públicos (López y Meneses 12), ya que, suele ser la primera vez que salen sin compañía de sus padres para aventurarse por sí mismos a la ciudad, de tal manera que López y Meneses conciben dicho espacio como una arena, puesto que se encuentran las diversas relaciones de poder a través de las categorías como el género, edad, clase social y la raza o la pertinencia étnica (12), y que de las cuales resulta en una arena delimitada políticamente en torno a lo accesible y la problematización de los desiguales (13). Pues es en el espacio público dónde convergen diferentes personas y sus diferentes condiciones, las interseccionalidades se entrecruzan como una red de pesca que permite el paso para ciertas personas en ciertos lugares, aún y cuando el acceso sea libre, sin embargo, la experiencia no lo será. Por lo tanto, conocer las condiciones en las que se desenvuelven las adolescencias y juventudes permite definir tiempos y lugares específicos que conforman coyunturas y contextos de lo juvenil (Valenzuela 119), más allá de sus condiciones económicas, biológicas, sociales y de clase.

De este modo, la forma en que son vistos y tratados tiene una influencia directa en la manera en que desarrollan su identidad y el cómo viven y apropian el espacio. Por ello, se trabajó con 6 jóvenes voluntarios pertenecientes al Pueblo Mazahua y que llegaron durante su primera infancia o nacieron en Chihuahua. A través de la modalidad de un grupo focal, el cual se realizó el día 2 de septiembre de 2023 en casa de Raquel Segundo, quien realizó la convocatoria entre los jóvenes y adolescentes hijos de quienes pertenecen a la comunidad Mazahua Norte.

La importancia de realizar un grupo diferenciado de adolescentes y jóvenes radica en generar un espacio de opinión, que como menciona Gayatri Spivak no se puede ni se debe de hablar “por” el subalterno (299), por lo que en un grupo focal dónde la mayoría son la población se procuró que la palabra la lleven ellos. Por ello, las dinámicas grupales (ver anexos de las cartas descriptivas) se encuentran diseñadas para obtener la información de diversos aspectos como la vida en la ciudad de Chihuahua, identificar los lugares y/o espacios a los que tienen acceso y cuales evitan, así como



su percepción acerca del trato que reciben por parte de las y los adultos, y del mismo modo su percepción sobre su identidad y lugar en la comunidad en relación con sus proyectos de vida.

Cabe resaltar que, para concretar la realización del grupo focal, fue necesario cambiar la sede, pues se tenía previsto realizarse en la casa de la juventud del CHIJUV, sin embargo, varios de los jóvenes no quisieron asistir, por lo que Raquel propuso su casa a fin de que pudieran sentirse en mayor confianza, aun así, hubo quienes decidieron no ir, comentándole a Raquel que no querían que se les hablara en el idioma *Ñajtho*, y otros ya no se consideran Mazahua, desde las palabras de Raquel. Así que finalmente acudieron 6 jóvenes, los cuales por motivos de privacidad se omiten los apellidos.

Como resultado de las dinámicas se elaboró un mapa en dónde se señaló que lugares les parecen agradables y cuales no a través de “caritas” con expresiones de felicidad, tristeza y disgusto, dicho mapa forma parte de la cartografía imaginaria, en dónde el dibujo y en este caso el mapa, es una interpretación y reinterpretación del espacio, lleno de memoria y significado para la juventud. Carla Lois en *Imagen cartográfica e imaginarios geográficos. Los lugares y las formas de los mapas en nuestra cultura visual* señala que ha habido una deconstrucción del mapa, recurriendo a diversas perspectivas a lo que llama “la producción cartográfica en las sociedades”, de esta manera el mapa tiene su carga simbólica.

En el mismo sentido Lorenia Urbalejo en su trabajo *La ciudad como espacio vivido, mixtecos de Guerrero en Tijuana*, expone como la geografía se acerca a las ciencias sociales desde una *nueva geografía*, en la cual menciona “el acercamiento físico y subjetivo hacia un sujeto de estudio” (25) en dicho acercamiento las personas que participan en la cartografía integran sus casas, escuelas, espacios de significación que a su vez son elementos una percepción desde lo percibido, concebido y vivido. Además, se incorpora al estudio de la espacialidad urbana el concepto de la *Trialéctica del espacio urbano* de Edward Soja, permite integrar las perspectivas desde las «las cosas en el espacio» es decir las cosas objetivas en el espacio y las «reflexiones acerca del espacio» (39). A continuación, se muestra un mapa elaborado a partir del trabajado en el grupo focal, el cual se digitalizó para tener un mayor detalle, la fotografía del mapa origina se encuentra en anexos.



Mapa 7. “Lo concebido, vivido y percibido en la ciudad de Chihuahua” *Elaborado por Josías Castorena, en base a la información de campo de la investigación, 2025.*



En este primer momento, el propósito fue identificar las principales zonas de contacto, las cuales son aquellos espacios socioculturales donde convergen expresiones diferentes, relaciones asimétricas de poder y forman parte de sus interacciones cotidianas (Valenzuela 164). De primera instancia, utilizaron una mayor cantidad de emojis con expresión feliz en las zonas de esparcimiento como sus escuelas, comercios y parques; al pedirles señalaran su lugar favorito identificaron la Deportiva sur y el rejón por el ambiente tranquilo, la calle Libertad como lugar de socialización entre pares y sus escuelas, aunque una de las participantes mencionó que el alumnado tiende a dividirse por grupos de acuerdo a su clase social. Por otro lado, seleccionaron dos lugares que les generaban tristeza: la central de autobuses y el lugar en el que viven.

Además de integrar dichos elementos, se complementó el mapa con un cuento donde reflejaron sus anhelos y dinámicas en el espacio de la ciudad de Chihuahua, a través de dos personajes ficticios, y en el cual deciden intervenir el mapa a fin de fragmentar la ciudad por clases sociales, integrando su sentir respecto a las situaciones que viven interactuando en las diversas zonas. Esto como complemento y ampliación de la Trialéctica del espacio, ya que, como lo menciona Soja, “amplíe el alcance y la complejidad de la imaginación” (40).

Para explorar las percepciones de los participantes sobre su realidad, se implementó una dinámica de proyección a través de un cuento colaborativo. El objetivo fue que, a partir de un personaje ficticio, los jóvenes pudieran expresar sus experiencias y perspectivas personales en tercera persona, lo que generó un ambiente de mayor confianza y permitió una comunicación más detallada.

La actividad se centró en la creación de dos personajes adolescentes de la misma edad: Sofía, que representaba una vida idealizada de clase alta, y Yeime, una adolescente de clase baja. Los participantes crearon estos personajes para contrastar sus rutinas y percepciones.

Al trabajar con un mapa, los jóvenes expresaron cómo la división de clases sociales afecta su día a día en toda la ciudad. Identificaron y delimitaron zonas geográficas específicas de acuerdo con su percepción de los estratos sociales:

- **Clase alta:** Delimitada en la zona del Periférico de la Juventud.
- **Clase media:** Ubicada desde la Avenida Los Nogales y el área entre la Av. Tecnológico y Sacramento, hasta el centro de la ciudad.



- **Clase baja:** Correspondiente a la zona suroeste de la ciudad.

Esta división espacial les permitió verbalizar incomodidades que no habían expresado inicialmente, especialmente en relación con ciertos espacios urbanos que no consideran propios. Por ejemplo, señalaron que la zona del Periférico de la Juventud no les gusta porque perciben que son juzgados por su apariencia o situación económica. "No sabemos qué hacer en los lugares lujosos... los empleados te miran feo," comentó uno de los participantes. Además, en lugares como el centro comercial Fashion Mall, se limitan a consumir en el cine porque en otros establecimientos se sienten excluidos por la falta de familiaridad con los menús o por barreras tecnológicas, como el uso de códigos QR.

El relato colaborativo de las rutinas de Sofía y Yeime reveló profundas diferencias que, según los jóvenes, están determinadas por su estatus social. Incluso los nombres de los personajes, Sofía y Yeime, fueron elegidos para reflejar esta percepción de estatus.

La rutina de Yeime (Clase baja): Yeime se levanta a las 5:30 a.m. para poder ir al colegio, ya que debe caminar varias cuadras para tomar el autobús. No desayuna para no llegar tarde. Su padre es albañil y su madre se dedica al hogar. Yeime asume una gran carga de responsabilidades domésticas al llegar de la escuela, incluyendo la preparación de alimentos, lo que hace que coma hasta las 3:30 p.m. y luego ayude a preparar la cena. Sus hermanos también colaboran: el mayor trabaja en un restaurante para ayudar económicamente a la familia.

La rutina de Sofía (Clase alta): Sofía, por otro lado, se despierta a las 6:50 a.m., desayuna y es llevada en automóvil por su padre, un abogado, al colegio. Llega a tiempo y la comida ya está preparada por otra persona cuando regresa a casa, por lo que puede comer a la 1:30 p.m. Después de hacer la tarea, toma clases de ballet y tiene tiempo para socializar con su novio en "lugares lujosos" y "vivir experiencias propias de la adolescencia".

El cuento también puso de manifiesto los roles de género tradicionales y las expectativas sociales. En la vida de Yeime, se observa una fuerte carga de responsabilidades domésticas para las mujeres, una situación que, según Beterly (60), es común en adolescentes de origen rural en entornos urbanos. El hermano de Yeime, en cambio, se enfoca en el rol de proveedor económico.

En cuanto al futuro, los jóvenes percibieron que el estatus social condiciona las aspiraciones y oportunidades. Para ellos, los padres de Sofía respetarían su decisión de estudiar una carrera



como teatro fuera de Chihuahua, ya que la familia tiene recursos para apoyarla sin que Sofía tenga que asumir responsabilidades familiares. En contraste, los padres de Yeime tendrían la ilusión de que estudie, pero en una carrera con mayor estabilidad económica y social, como la de maestra, por la alta estima que esta profesión tiene en su comunidad.

Un comentario de los participantes resumió esta percepción: "Tienes que dejar de lado tus sueños para apoyar a tu familia... Sofía logra sus sueños sin sufrir, Yeime logra lo que quiere, pero tarda mucho, porque el alrededor impacta y es como te tratan." Esta reflexión muestra la clara conciencia de cómo las oportunidades, incluso a nivel profesional, están marcadas por la clase social y las redes de contacto. Para Amartya Sen la pobreza "es la falta de libertad, imposibilidad de llevar a cabo los planes de vida que una persona tenga razones para valorar (ctd en Cortina 43).

A pesar de que los jóvenes Mazahua mantienen lazos con las prácticas familiares, su adolescencia está marcada por nuevos gustos y estilos asociados a la modernidad urbana, como la vestimenta y la tecnología. Este distanciamiento generacional y cultural con sus padres les permite construir una identidad propia, "diferentes de sus padres y de los mestizos," como señala Urbalejo (134), aunque sin alejarse del núcleo familiar.

Finalmente, el grupo señaló que, si bien ser indígenas les otorga cierta ventaja en el acceso a apoyos como becas municipales —en parte gracias a la gestión de líderes Mazahua—, esta situación a menudo genera resentimiento entre otros jóvenes de la misma condición socioeconómica. "Te quieren hacer sentir menos por querer sentirse más que tú," expresó uno de los participantes, evidenciando la complejidad de las dinámicas sociales incluso dentro de las propias comunidades.

En este ejercicio se hacen presentes los elementos de la *Trialéctica del Espacio Urbano* (Soja 2008); dicho concepto se inclina por resaltar los espacios empíricos percibidos y las prácticas materiales espaciales pasadas y futuras (498). Por un lado, tenemos *la percepción* de prácticas consideradas proyecciones empíricas de un imperativo racional, que se puede ver a través de una ciudad dividida por clases sociales. Por otro lado, está lo *concebido* que representan los espacios imaginados, es decir lo que se piensa sobre ellos o los que identifican se encuentra en el cómo imaginan que es de diferente y mejor el acceso a esos espacios desde otra posición, todo esto reforzado por lo *vivido*, es decir por las experiencias pasadas y lo que comprende como aquellos



espacios donde vive la gente (310), todo el espacio físico que alberga una memoria y sobre la cual se conciben imaginarios y se perciben las violencias.

En este último elemento se encuentran alojadas las violencias culturales, desde miradas hostiles en espacios públicos hasta una segregación entre alumnos en los escolares. En donde la presencia de becas a estudiantes indígenas les coloca en un lugar de señalamiento por parte de sus compañeros, quienes disgustados les dicen que ellos también necesitan una beca. El resultado de estas violencias es la invisibilidad espacial, no se les ve salvo para alejarles de los mismos para no verlos.

Estas experiencias derivadas de las subjetividades de las juventudes Mazahua en el espacio tienen una influencia directa en la conformación de su identidad, pues se generan negociaciones entre lo que es ser joven en la ciudad y ser un joven Mazahua, entre lo etario y lo étnico. Para Homi Bhabha de dicha dinámica se genera un *Tercer lugar*, como un espacio “entre – medio” (18), que tiene dos niveles un tercer lugar en lo espacial (calle Libertad y Deportiva sur) y en lo identitario, como un “terreno para elaborar estrategias de identidad (singular o comunitaria) que inician nuevos signos de identidad y sitios innovadores de colaboración y cuestionamiento, en el acto de definir la idea misma de sociedad” (18).

En cambio, el tercer lugar o *Thirdspace* denominado por Soja, hace alusión a estrategias de adaptación vinculadas a las políticas culturales y que pudiesen abordar la desigualdad tomando en cuenta no solo las manifestaciones de resistencia sino también aquellas relacionadas con la construcción de comunidades, solidaridad y de alianzas (393). Para Homi Bhabha, la identidad resultante de estas vivencias puede ser de resistencia o negociación, ya que “proveen el terreno para elaborar estrategias de identidad (singular o comunitaria) que inician nuevos signos de identidad, y sitios innovadores de colaboración y cuestionamiento, en el acto de definir la idea misma de sociedad” (19).



Fotografía 7. Participantes del grupo focal. Foto: Maricruz Payán, 2023.

Tenemos que, las y los jóvenes se encuentran en un tercer espacio que ellos construyen y en el cual no participan sus padres, pues sus padres hacen referencia a una comunidad de origen a la cual ellos no se sienten parte, pues mencionan que cuando van los tratan de ciudadanos y cuando están en la ciudad los tratan aparte y suelen decir: “no somos ni de aquí ni de allá” (Grupo focal), pero a partir de van construyendo sus proyectos de vida, aún y cuando lleve consigo una estrategia performativa. Una ambivalencia entre lo que se espera de ellos por parte de su comunidad y las expectativas de sus pares, inmersos en modos de vida urbanos, donde son identificados como foráneos en su propia ciudad y no sienten el mismo apego a la comunidad de origen de sus padres.



Capítulo IV. Identidades Mazahua

4.1 Triple Discriminación

En la Ciudad de Chihuahua la xenofobia, el racismo y la aporofobia, han formado un triángulo de violencia en los espacios públicos hacia las personas indígenas. Por ello le nombro una triple discriminación la cual tiene acción simultánea y que, como se ha mencionado, intervienen otras categorías como la edad, el género y el espacio en el que se encuentren. Estas formas de violencias culturales y estructurales tienen repercusiones directas en la vida cotidiana de las personas indígenas, como se ha argumentado en los capítulos previos, además, dichas condiciones repercuten directamente en la autopercepción desde lo individual hasta lo colectivo, así la conformación de la identidad de las personas se encuentra delimitada por sus experiencias y contexto.

Esta triple discriminación condiciona su vida en diversos aspectos, desde su relación consigo mismos, con su familia y la comunidad a través de sus dinámicas de estudios, procesos migratorios, así como las relaciones interétnicas; por lo tanto, estas identidades se configuran en resistencia ante las condiciones de vida que enfrentan, como una estrategia de sobrevivencia entre ambos mundos. Al respecto, Arturo Herrera en su tesis *La vida en los Intersticios. Estrategias identitarias de los rarámuri en la ciudad de Chihuahua* lo definen como una combinación de endoculturación con aculturación: “el pasaje de una cultura a otra les permite tomar conciencia de las representaciones y valores de ambas culturas y establecer cierta distancia de ambas...poniendo en práctica un interjuego de identificaciones selectivas.” (37). Experiencia que viven los integrantes de la segunda generación de la población Mazahua.

Para Valenzuela, lo que empuja a las personas hacia la endoculturación son una serie de dispositivos socioculturales y de poder que intervienen en la vida cotidiana de las y los jóvenes, los cuales también son aplicables a las poblaciones en marginación social; dichos dispositivos son los prejuicios, estereotipos, estigmas, racismo, sexismo y la desubjetivación y desciudadanización (175-176). Sin embargo, para el caso de la comunidad Mazahua se identifica con un mayor peso el racismo, la xenofobia y la aporofobia, de las cuales se derivan los prejuicios, estereotipos y estigmas. Que como se ha abordado en los capítulos pasados, estos son vividos, percibidos y concebidos en el espacio público.



Los seres humanos necesitan un espacio público, donde sean capaces de desarrollar todo su potencial a través de la política, la actividad de conducir los asuntos de la comunidad por medio del habla. Actuando y hablando (Concepción Delgado 67). Acerca de la capacidad política del habla, Delgado retoma de Benhabib a través del término de *libertad comunicativa* como una estrategia que da la posibilidad de forma teórica y práctica para incidir al “derecho a tener derechos” y acceder a la vez a la ciudadanía plena (72) es decir, a la visibilización de su comunidad y el reconocimiento de su identidad (76), para crear así la posibilidad de acceder a los espacios públicos sin necesidad de sacrificar su identidad cultural.

4.2 Notas sobre la identidad

Si bien ya se abordó el tema del mestizaje como generador de las violencias vividas en el triángulo de la violencia de Galtung, es necesario retomar el tema desde su punto condicionante entorno a la identidad, pues todas las personas somos influenciados antes los discursos institucionales y la ideología de la cultura dominante. Razón por la cual se retoma el proyecto de nación y sus implicaciones en las identidades mestizas e indígenas.

La identidad nacional se basó en oposición de lo que representaba el dominio español, los valores sociales y referentes culturales occidentales sobrevivieron tanto el movimiento de independencia y posteriormente el de la revolución (Sauvage 265). Al respecto, Piero Gorza establece que para la construcción identitaria étnica se atraviesa el problema: a partir del Otro, es decir, del mestizo (33). Para este autor, la figura del mestizo es el Otro sujeto que toma distancia de los contextos originarios sin cortar sus raíces (34), y el que se vuelve mayoritario en todas las naciones y es promotor de cambio social (35). Francisco Sántiz se pregunta: “¿Cuál es el ser del indio que se manifiesta en la conciencia mexicana actual?” (67). Para el autor, esta conciencia radica en una añoranza del pasado, de lo ancestral e indígena, llegando a romantizar esa conexión y legado a través de la sangre (70). Es decir, se reconoce tener un antepasado indígena, mas no el serlo.

Al respecto, en las encuestas de percepción del trabajo de campo, las personas mencionaron tener un 59% de herencia indígena y estar de acuerdo en tener un mayor porcentaje de sangre indígena, en contraste con el 16% que estuvo en desacuerdo. Sin embargo, la conciben como una herencia o una raíz, y no como un componente identitario; ejemplo que, se muestra en la película *Tonta, tonta pero no tanto* (Cortes 1972), en una de las escenas el personaje de la india María se



encuentra sirviendo de comer a su empleadora y su sobrina, esta última le cuestiona la presencia de María diciendo: “y a esta Totonaca, ¿de qué pirámide la bajaste?” la tía le respondió: “No hables así, ella es la base de nuestra raza” (Cortes, Tonta, tonta pero no tanto, 00:37:43). Para Roger Bartra estas ideas forman parte de un estereotipo de lo que llama anti – héroe, como un alter ego el cual tiene sus raíces en antiguas savias indígenas (la jaula de la melancolía, 114), pero nunca el presente.

Estos ejemplos son una muestra clara de la toma de distancia, pero también de un reconocimiento de una base indígena, consecuencia de la identidad nacional que fue tomando forma después del movimiento de independencia. Sin embargo, tal como lo señala Gorza: “los mestizos no son ni quieren ser indígenas” (42). Al ser de tez más clara, hay una movilización de clase, para Lange “la clase fue la principal división utilizada para movilizar el apoyo político, y que su predominio provocó la aceptación y posterior debilitamiento de la etnicidad” (309). Que como se abordó en el capítulo III tiene mayores ventajas económicas ser de piel clara y asumirse como mestizo. Sin embargo, el ser mestizo supone tampoco ser español, para poder así asumirse como algo distinto (Trueba 75) y poder despreciar ambos orígenes. Así el subalterno, en este caso, es quien no se amolda a los valores heredados de la colonia, pues para el nacionalismo, el mestizaje se convirtió en la clave para crear comunidad (81). Cabe mencionar que el Estado nación toma posesión después de la Revolución y se propuso el proyecto de crear una sociedad culturalmente homogénea a través de políticas de asimilación (Carreño 25). Se tienen entonces dos momentos históricos cuyo resultado ha sido la integración de los pueblos indígenas a la figura del mestizo.

A partir del breve recorrido histórico de la conformación de México como estado nación y su herencia ideológica que ha justificado el racismo hacia los sectores indígenas, basada en esta negación de ser indígenas, pero reconociéndoles como un pasado en común. El mestizo es una categoría social (Gorza 46), ligada a una condición económica; por lo tanto, no podemos desligar la condición racial de la condición de clase. A esto, Lange le llama *ideología mestiza* (310), en donde hay una asimilación a la cultura dominante que busca blanquearse, dicha asimilación ha tenido efectos si comparamos que en México en 1825 más del 54% de la población era indígena y que para 1970 dicha población se redujo a un 8% (Lange 311). Asimismo, a la llegada de los españoles se hablaban cerca de más de doscientos idiomas (Gorza 70), actualmente en México se registran 68 idiomas más sus variantes dialectales, algunas en crecimiento, otras en peligro de desaparecer en la siguiente generación.



La aculturación o asimilación en la conformación de una sola nación e identidad mexicana ocasionó pérdida de culturas, pues con el propósito de ser aceptado se tiene que despojar de la identidad étnica y colocarla en el pasado. Recordemos el testimonio de Maximiliano, donde su madre le señala el idioma indígena como algo del pasado y que para poder integrarse hay que hablar solamente español; ya que, el idioma *Ñajtho* representa etnicidad. Por ejemplo, los mayas de Chiapas designan como *kashlan* (persona que habla español) a quien ya no es indígena, pues ha roto con su identidad étnica.

Cabe señalar que la categoría mestiza es una forma de nombrar la discriminación, ya que como tal no existen las razas, pero si las violencias que se justifican en el nombre de los colores de la piel, esta idea del mestizaje menciona Gorza, esconde la discriminación en la cotidianidad (60). Para Frausto, el mestizaje visto como una síntesis entre lo europeo y lo indígena es un error (102), puesto que busca la eliminación de lo distinto. Sin embargo, este presupuesto ha sido alentado por la construcción del sentido de identidad nacionalista, el cual busca la síntesis entre las dos culturas (Gorza 52), sin tomar en cuenta que los pueblos indígenas no son una cultura homogénea, como tal no lo son las regiones mestizas del país, aunque se haya empeñado en que así sea.

En cambio, para Bartra, la figura del mestizo o lo que él llama *hombre nuevo*, tiene muchos disfraces que lo ocultan y transforman (128), de ahí que compare la identidad mexicana con el proceso y existencia del Axolote, pues esta identidad es una metamorfosis. Esta abarca las ideas tanto de Samuel Ramos, para quien el mexicano tiene un complejo de inferioridad ante lo europeo, como las de Octavio Paz en *El Laberinto de la Soledad*, y *La Raza Cósmica* de José Vasconcelos. Dentro de esta metamorfosis, el punto de coincidencia es el carácter violento (129). El cual es utilizado para justificar al mestizo de los márgenes urbanos, aquel que tampoco se acerca al ideal del mexicano moderno, idealizado e inventado después de la revolución mexicana (131).

La violencia que atribuyen a ambas figuras es una visión que Bartra señala de clasista (147), se les llama violentos y de otros motes, sin caer en cuenta que, la violencia cultural y estructural es la que gesta estas figuras reaccionarias. Es por ello que, la metamorfosis del Axolote es la metamorfosis del mexicano, de que se adapta y re. Así para Bartra, esta identidad que se enfoca con mayor ahínco al mestizo “lo aprisiona de la violencia a la emotividad, de las emociones al resentimiento; y, por despecho, de nuevo a la violencia” (162).



Así, para el proyecto de nación no solo es necesario integrar a la figura del indígena que resiste a través de su identidad étnica, sino también al mestizo pobre que no se acerca a la figura santificada de las películas de Pedro Infante, como en *Nosotros los pobres* (Ripstein 1948). Tanto el *indio bueno* como el pobre abnegado a su destino, son los que merecen los apoyos para su integración, mientras que el indígena que resiste y lucha por su existencia y el mestizo que Agustín Yáñez y Samuel Ramos llaman como *el pelado* (Cit. por Bartra, 130 – 131), deben de alinearse al proyecto de nación, a la identidad del mexicano moderno. Pues como señala Bhabha estos proyectos de nación solo toleran aquellas diferencias que son asimilables o que se pueden apropiarse sin necesidad de lo que llama una traducción (135), es decir aquello que puede integrarse como el uso de la figura de la “china poblana” para los eventos del 16 de septiembre o los recientes proyectos de mujeres mestizas y transnacionales que utilizan iconografía y prendas tradicionales para beneficio propio sin tener una idea del peso filosófico que tienen dichos símbolos para las culturas de los que fueron extraídos.

Para Bhabha en un sistema de Estados – Nación, no hay un espacio libre o lugar para quienes carecen de Estado, a quienes llama *apátridas* (Bhabha 48), que, si bien este término lo designa para los migrantes ilegales, dentro de su descripción son también los nacionales excluidos, quienes “son el motor del trabajo no organizado y de las industrias de servicios...pero en su invisibilidad resultan presencias cruciales” (50). Los migrantes de su propio país.

Romer propone abordar la identidad como una serie de estrategias cuya finalidad es lograr el reconocimiento de su existencia, a través de un conjunto de manipulaciones sobre su propia identidad, enfocándose en lo que la persona dice o manifiesta, como una autodefinición identitaria (Cit. en *La vida en los intersticios*, 34). En este sentido, menciona una libertad de elección y decisión sobre su propia identidad, sin embargo, a partir de los resultados de la presente investigación se identifican estrategias entre la libertad y la necesidad de crearlas para sobrellevar la violencia simbólica del día a día, por lo tanto, ¿En dónde reside la libertad? Si para llevar una vida libre de violencia es necesario recurrir a cambiar ciertos elementos identitarios con el fin de evitarla.

Asimismo, Romer identifica tres tipos de autodefiniciones identitarias: la primera en la cual la identidad étnica es aceptada, la segunda queda fragmentada “solo en parte” y la tercera, en la cual se niega la identidad étnica (39). Pero, dentro de la interseccionalidad vemos que no solamente



se tiene una identidad étnica con un peso mayor sobre las demás categorías como el género, la clase, edad y lugar de origen, por lo que, en el caso de la población Mazahua en Chihuahua, se encuentran estas categorías con un significado relevante para la identidad de adultos y jóvenes, que dependiendo del espacio adquieren un peso mayor o menor frente a la identidad étnica.

Por otro lado, Consuelo Sánchez sobre las comunidades que se han asentado en la Ciudad de México, menciona que para promover y mantener vivas sus identidades étnicas han creado sus propios recursos, a través de la recreación de los distintos aspectos de sus culturas, como el idioma, la música, danza, alimentación y cosmogonía (74). Es decir, a pesar de que la ciudad se adapta y se viven los aspectos culturales en comunidad, esta unidad les permite evitar la aculturación de la sociedad receptora. Al respecto, Gorza identifica que en las zonas donde hay mayor segregación verifica una mayor acentuación en la conservación de sus tradiciones, mientras que en las zonas de mayor movilidad y convivio interétnico estos rasgos se atenúan (37). La resistencia y respuesta a la segregación es fortalecer la identidad étnica, incluso, dentro de los espacios en los márgenes hay cierta libertad de poder ser, sin la desaprobación del Otro, mientras que, en los lugares de mayor roce se atenúa para poder evitar la discriminación.

Al respecto, Audefroy define la identidad indígena en el contexto urbano como:

La construcción de lo propio, en oposición a lo ajeno... implica retomar y procesar elementos de la historia propia, de la geografía, de los sistemas tradicionales de cargos, de la memoria colectiva, de los mitos y del mundo mágico religioso... tiene lugar en el medio urbano, contexto marcado de relaciones de poder, de discriminación y de dominación. (Audefroy 275)

4.2.1 Entre la identidad performativa y la hibridez

A partir de lo abordado y los resultados se propone que la identidad es comprendida cómo: El conjunto de rasgos compartidos y memorias colectivas, cuya finalidad es el reconocimiento de parte de los pares (*nosotros*), no es estática; se forma y reforma constantemente en búsqueda de pertenencia y como consecuencia crea una diferenciación con los *otros*.

La identidad en las personas Mazahua también se forma y reforma en consecuencia con las vivencias en la ciudad de Chihuahua, por lo tanto, se desplaza el concepto de Identidad



Performativa, propuesta por Claudia Briones para aplicarla en el tema de los Pueblos Indígenas, y quien a su vez la toma de Judith Butler en los estudios de género. Por lo tanto, a simple vista se puede decir que se aculturán o se integran a la cultura chihuahuense; sin embargo, quienes se mantienen en contacto con su comunidad de origen nunca abandonan del todo su identidad Mazahua. Por esta razón la identidad tiene un matiz performativo, ya que, hay una separación del yo/otro como estrategia ante la dominación (Briones 60) y que se constituye en y a través de sus actos (65), actos de performatividad para evitar la violencia directa y cultural; pues “saben que, si son etiquetados como miembros de un grupo indígena, el estilo de interacción quedará irremediabilmente marcado por tal etiqueta para bien o para mal” (Martínez y de la Peña 119).

Para Valenzuela, ninguna persona se puede reducir solamente a sus repertorios identitarios (117), ni se es solamente indígena, migrante, religioso, vendedor, norteño, sureño, siempre alguno de estos y su interacción tendrá un peso mayor en las relaciones sociales que establezcan. La identidad, como se ha afirmado, no es estática, en este sentido, se encuentra en proceso de construcción y a la vez están “discursivamente constituidas” (Briones 67). Pueden estar condicionadas a diversos escenarios, por lo que responden a la interseccionalidad, la cual a partir de estas praxis sociales responden y se adaptan, pero esto no quiere decir que sean “situacionales o de actuación manipulable” (68). Así las identidades no son estáticas, en el ideal deberían ser siempre híbridas y en constante encuentro con los otros (Fraustro 99).

Asimismo, se postula que la performatividad se diferencia de la llamada hibridación cultural. Aunque se relacione la hibridación en el contexto indígena urbano, no se aplica a todos los casos. Entendiendo la hibridación como la conceptualiza Oehmichen, en la cual se abarcan mezclas interculturales (42), donde la inclusión de ciertos elementos se relaciona más por una afinidad, por ejemplo, la integración del sombrero texano. En cambio, para Briones la performatividad aparece al estar en “espacios de cuestionamiento, como de consentimiento y/o frustración” (69), que en el caso de la comunidad Mazahua son los espacios de convivencia diaria y que con el fin de evitar estos enfrentamientos o los constantes cuestionamientos evitan los elementos identitarios étnicos.

Es a partir de encontrarse entre la hibridación y la performatividad que la propuesta de Chantal y Mansour a través de las *identidades nómadas*. Ellas parten del concepto de identidad a partir de Deleuze y Guattari, coinciden en que la identidad se encuentra inmersa en una



multiplicidad de interacciones, discursos y relaciones de poder (9), lo que implica una relación identidad/diferencia(6). Por lo tanto, hay una implicación política, para ellas lo nómada consiste en el tránsito hacia cómo establecer la discriminación nosotros/ellos de una manera que sea compatible con la democracia pluralista (7), en donde el otro ya no es un enemigo para vencer o en este caso a invisibilizar. Tenemos así que se está constantemente entre diversas identidades. Lo performativo y la hibridación tienen esta condición fronteriza, que los lleva a adoptar estrategias ante las violencias percibidas y vividas.

La constante entre lo performativo y la hibridación se da a través de una negociación; para Fernández Ramos, esta se da en los aprendizajes que enfrentan en la ciudad, que van desde el cómo comportarse, manejarse, ya sea entre los espacios y las relaciones con los otros. De esta manera “se establecen estructuras identitarias más profundas, subjetivas y menos visibles que están en constante negociación (33), a través de las fronteras culturales se refuerzan los elementos de distinguibilidad, la cual se promueve para destacar u ocultar aspectos culturales (Lange 35). Por lo tanto, esta negociación entre la identidad performativa y la hibridación en la que se encuentran los Mazahuas norteños también puede ser llamado/ubicado como un tercer espacio, o espacios “entre -medio” (Bhabha 18), los cuales para Bhabha proveen el terreno para crear estrategias de identidad ya sean a nivel individual o comunitario (El lugar de la cultura 18).

En su obra posterior Bhabha retoma este tercer lugar y lo ubica “entre los intersticios de la agencia y la identidad” (34); y que permanece en un espacio – tiempo abierto a la contingencia y lo impredecible (34) de las situaciones cotidianas de la ciudad. Y es justamente en este tercer espacio donde, para Bhabha, se lleva a cabo la lucha por el reconocimiento (35), de manera que este reconocimiento, destaca el autor, también muestra las relaciones conflictivas entre el “qué” y el “quién” de la agencia, donde el primero es el contexto y el segundo es en un sentido más particular (36). De ahí el tercer espacio entre la sociedad de Chihuahua y las particularidades de la comunidad Mazahua, es la ambivalencia que se genera para producir una agencia de reafirmación, resistencia y transformación (37), donde se parte de lo individual para ser comunitario y de ahí partir al ámbito del reconocimiento político.

4.3 Mazahuas Norteños

Al usar el término Mazahuas norteños, se busca un reconocimiento dentro de la ciudad de Chihuahua, no solo como comerciantes que componen el primer cuadro o a quienes se acude



para polarizar los vidrios de los automóviles, sino como norteños que pertenecen a la ciudad, se han integrado, nacido aquí, pasado por momentos históricos de la ciudad y han colaborado en su conformación tal y como la conocemos. A la vez que se mantienen unidos a su cultura como comunidad a través de sus dos representantes, cuya importancia radica en ser “una máquina formidable para socializar y construir cohesión comunitaria” (Gorza 271). En la ciudad de Chihuahua esta representación se lleva a cabo por Estela García y Jessica Gutiérrez, el hecho de que sean mujeres no es casualidad, pues los hombres se dedican a trabajar por la jornada completa y son las mujeres quienes suelen darse el tiempo entre las gestiones y su trabajo. Es en Estela y Jessica que el sentido de pertenencia étnica se refuerza a través de su representación.

Retomando la hibridación cultural, resalta la integración de elementos llamados coloquialmente como rancheros en la vestimenta de algunos hombres adultos, quienes han dejado de usar su vestimenta tradicional, incluso desde hace más de una generación, por cuestiones de practicidad, pues mencionan el pantalón de mezclilla es más duradero y provee de mayor protección en comparación con el anterior pantalón blanco de manta que se usaba durante la primera parte del siglo XX. Además, al provenir de zonas rurales, la conexión se volvió rápida, pues, así como relató el señor Primitivo, en su comunidad de origen, durante las fiestas patronales se organizan cabalgatas, entre las que resaltan y lucen elementos norteños, así quienes se reúnen portan algún distintivo del estado en el que se encuentran. En el caso de los estados norteños, las tejanas y botas son lucidas en estos eventos. Además, como parte de la venta que realizan, se encuentran las tejanas en diferentes modelos, cintillos, zarapes con cabezas de ganado o caballos, cintos y otros elementos de talabartería.

Al respecto, Ian Chambers menciona que la autenticidad, por lo general, supone referirse a la tradición como un elemento de clausura y conservación, como si los pueblos y culturas existieran fuera de los lenguajes del tiempo (119), pidiéndoles que se mantengan congelados en el tiempo, negándoles su dinámica histórica (108), para ser similares a los primeros estudios antropológicos, cuando lo único constante es el cambio y el mismo encuentro entre culturas ya supone un cambio entre ellas. Así la migración, nos recuerda María de Guadalupe Fernández, redefine territorios étnicos y hace que continuamente los inmigrantes incorporen a sus vidas referentes culturales propios de la ciudad (95). Cabe mencionar que todos los grupos humanos se mantienen en constante intercambio cultural, para Obed Frausto es una frontera permanente en el sentido de ser: “un destino permanentemente abierto a otros mundos y a otras personas, y



siempre nos quedamos en medio, en la frontera” (Frausto 99). Así la ciudad norteña les permite integrar lo urbano y mantener lo rural de sus comunidades de origen.

En este sentido, Gorza (104) le llama una alteridad en el imaginario histórico y en la retórica oficial, aquella que no les permite alejarse de la imagen tradicional del ser indígena. Por lo tanto, este tipo de hibridación y performatividad que configuran la identidad Mazahua norteña es el resultado del encuentro entre diversas culturas presentes en Chihuahua. La migración conlleva posibilidades de cambiar, crecer y rediseñarse a sí mismo (Frausto 30), es un conjunto de flujos, cambios y traducción, los cuales hacen posible la hibridación, en condiciones horizontales, a través del intercambio.

A decir de las culturas originarias de Chihuahua, mantienen un contacto cotidiano entre quienes se dedican al comercio, pues en los espacios gestionados por el gobierno, a nivel municipal y estatal, se da la venta de sus productos lado a lado. Estos espacios se convierten en lugares seguros donde el usar, decir y mostrar elementos de su cultura son seguros y motivos de orgullo, sobre todo para las personas adultas, quienes interactúan en su lengua materna. Para las mujeres es una oportunidad de portar sus mejores delantales, en el caso de las mujeres Mazahua, mientras que las mujeres Ralámuli usan sus trajes más coloridos, pues es motivo de celebración tener la oportunidad de vender sus productos directo al público, a la vez que se convive con personas de su comunidad.

Mientras que para las mujeres Mazahua sus trajes tradicionales son motivo de orgullo y solo se usan en ocasiones de fiestas y representaciones políticas, debido al precio de elaboración de los mandiles y los rebozos (Segundo). En cambio, los hombres suelen usar la vestimenta vaquera tanto para el diario como para las ocasiones festivas. El uso de la vestimenta tradicional en las mujeres indígenas es un tema de relevancia y resistencia en términos generales entre las poblaciones indígenas, ya que, como se ha mencionado, los hombres dejaron de usarla ante la practicidad del pantalón de mezclilla. Audefroy lo señala como una forma para afirmar una identidad (258) ya sea en las fiestas o ante autoridades gubernamentales.

Al respecto de la vestimenta de los varones Cornelio comentó lo siguiente:

Que yo recuerde si usaban un pantalón de manta, pero ya ahorita ya casi no se mira, era el pantalón de manta con la camisa de manta y huaraches y sombrero de palma, pero ya ahorita o sea el pantalón de mezclilla la camisa, o sea realmente se erradicó la vestimenta del hombre porque sí le digo era un pantalón de manta y ya



optamos por pantalón de mezclilla. (Primitivo)

El vestido es una piel, afirma Gorza, se puede usar u ocultarla dependiendo de la situación (108), tal es así, que en la cuestión de la vestimenta se hace más evidente el performance y la hibridación. El cambio de ropa se utiliza para enfrentar el contexto, se puede crecer como Mazahua, vestirse y ser mestizo y regresar a ser Mazahua, según sea el contexto y la situación. Se usan elementos tradicionales en eventos especiales y en lo cotidiano se adoptan los elementos del norte, incluso se integran en las fiestas tradicionales de las comunidades de origen, tales como las botas “picudas” durante las cabalgatas de la fiesta de San Francisco de Tepeolulco o la misma venta de cintos, sombreros y con elementos que combinen con las botas vaqueras. Los aspectos de vestimenta de la cultura ganadera han sido de agrado para algunas de las personas Mazahua, pues les recuerdan el entorno rural de sus comunidades de origen.

Sin embargo, entre la juventud Mazahua la variedad cambia, pues entre las y los jóvenes se puede observar una variedad mayor de estilos urbanos y modernos más allá del vaquero. Dentro de las identidades adolescentes/ juveniles podemos encontrar un collage de diversos elementos que esta población va seleccionando para identificarse y a la vez diferenciarse. Por ejemplo, de un lado tenemos la cultura de sus familias frente a la cultura mestiza, por lo que la configuración de sus identidades suele tener rasgos de resistencia y de búsqueda de una identidad propia. Los elementos identitarios se originan a partir de ciertos gustos como la música, el deporte, las series animadas, entre otros; por lo que se crean identidades contrastantes tanto para su medio familiar como para el medio exterior. En este sentido, Oehmichen en su artículo “Adolescentes Mazahuas y solidaridad intergeneracional frente a la violencia de género” menciona que el tomar elementos contra culturales “les permite mostrarse en la ciudad con una identidad distintiva no indígena” (5). Cabe mencionar que en la ciudad de México la población adolescente Mazahua ha sido identificada como “mazahua-cholo-skato-punk” por la adquisición de elementos identitarios mezclados, que, la misma ciudad les posibilita “portar una identidad juvenil más positiva que el ser identificado como indígena” (6). Esto debido a que el origen étnico les excluye y limita los espacios, siendo así el optar por tomar rasgos contraculturales como una forma de poder vivir y expresar su juventud, a la vez que evitar ser discriminados.

Este sector se integra a las tendencias de sus pares de acuerdo con sus gustos personales; es por ello que durante el trabajo con el grupo focal se realizaron dos actividades enfocadas en su sentido de identidad. A continuación, se relatan dichas actividades.

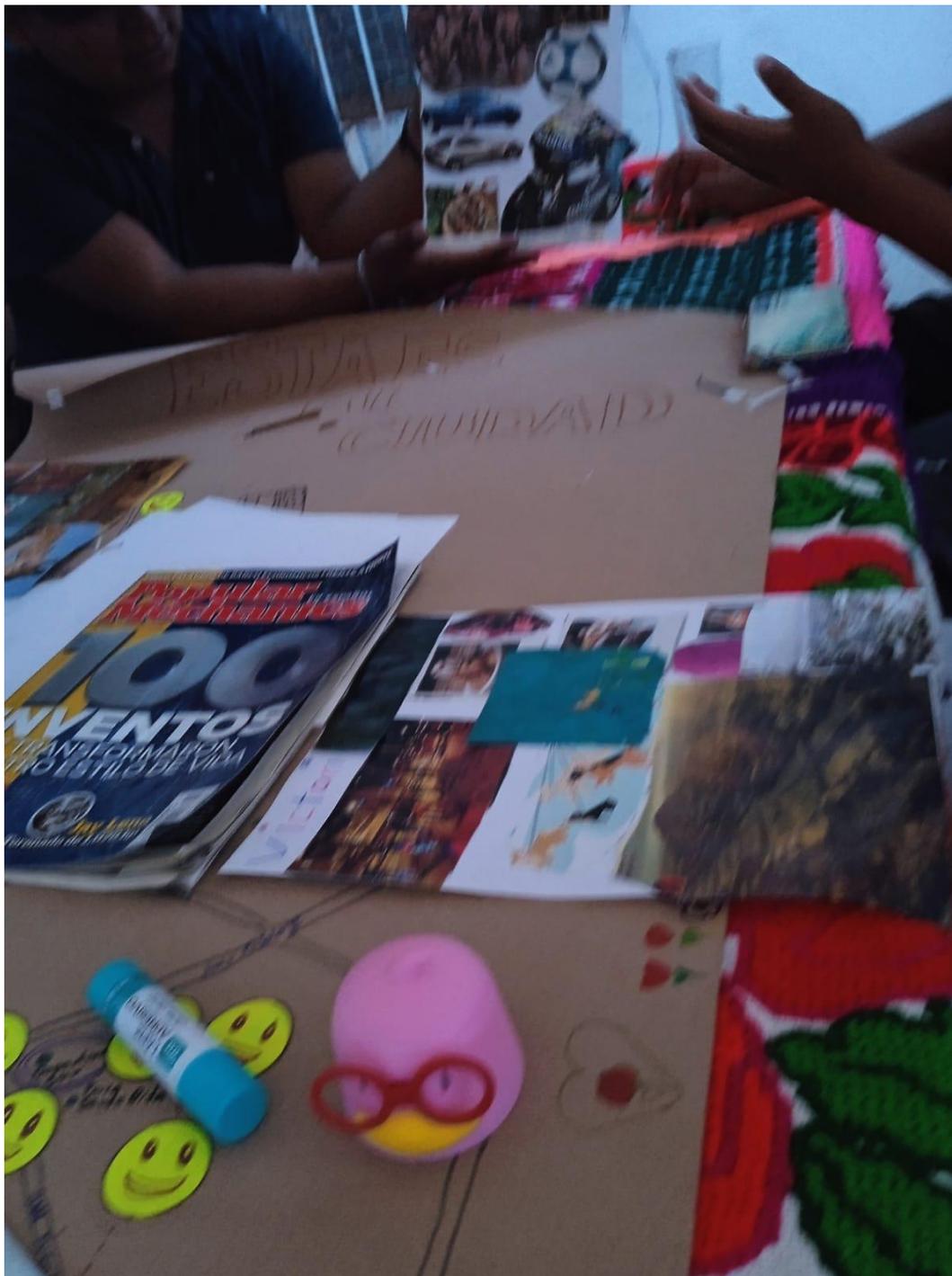


Se utilizó la canción de la “Rosa de los vientos” de Ana Tijiux, la cual relata la historia de una migrante que se tuvo que ir de su lugar de nacimiento, para regresar luego y el cómo esa situación la deja con una sensación de no pertenecer en ningún lugar, pero que al final de cuentas todas las personas somos de distintos lugares. Después de escuchar la canción se les preguntó que tienen en común con la canción a lo que ellos responden que: “se refiere a que somos de todos lugares” (Grupo Focal), Erwin Aaron menciona que es sobre no avergonzarse de dónde vienen; mientras que Sayuri responde que: “No nos creen ni de aquí ni de allá”, su hermana Alejandra complementa lo dicho: “Somos indios para los de la ciudad y para los indios somos de la ciudad”; por lo que terminan por sentirse “turistas” en la comunidad de origen de su madre.

Ya que recientemente los hermanos Alejandra, Alejandro y Sayuri conocieron la comunidad de Santa María de Canchesda. La comunidad les pareció bonita, sin embargo, mencionan que las oportunidades para vivir allá son escasas, ya que, se trabaja en la agricultura o en la elaboración de artículos de barro. Al preguntarle a su hermano Alejandro acerca de lo expresado en la comunidad, respondió que le daba igual lo que opinen los demás sobre él; mientras que ellas comentaron que algunas personas Mazahua al llegar a la ciudad cambian. Alejandra menciona: “Los que vienen del pueblo a la ciudad se creen de ahí y eso hace que uno se sienta menos”, Zayuri: “A mí no me avergüenza, pero tengo primos que sí, yo hasta me gradué con mi traje tradicional”.

En este primer acercamiento, se hace evidente que la comunidad de origen no representa lo mismo para esta segunda generación que para sus padres, puesto que las personas de la comunidad de origen las tratan diferente por haber nacido en Chihuahua, y a la vez las personas de Chihuahua les tratan diferente por su origen étnico. Esta es una situación percibida y expresada por las y los jóvenes, al mismo tiempo que señalaron la situación de la comunidad Menonita, el grupo focal menciona que a este grupo cultural si se les reconoce como parte de Chihuahua y se les dan apoyos. Ellos piensan que es debido a que tienen dinero y son blancos, a pesar de que ellos tienen tíos viviendo en Chihuahua desde hace muchos años. Aunque en el grupo no se nombran las categorías de xenofobia, racismo y aporofobia, las viven y saben expresarlas a través de sus comentarios.

A fin de conocer con qué elementos tienen una mayor afinidad se realizó la actividad del collage a través de recortes de revista que sientan que les representa y mostrará lo que son, cada uno explicó su collage de la siguiente manera.



Fotografía 8. Mesa de trabajo del grupo focal. Foto: Maricruz Payán, 2023.

Alejandra: Agrega una imagen del cielo menciona que le gustan los atardeceres y las flores; agrega paisajes de México le gustaría recorrerlos, así como el mar ya que le parece le da calma; incluye una imagen de Lady Gaga porque le gusta el pop y la danza, pero a la vez que es tímida y antisocial, por último, agrega la imagen de enfermeras militares, ya que es un sueño compartido con sus hermanos, ir al colegio militar, pero que menciona no podrá cumplir debido a su responsabilidad familiar.



Fotografía 9. Collage Alejandra. Foto: Maricruz Payán, 2023.



Fotografía 10. Collage Victoria. Foto: Maricruz Payán, 2023.

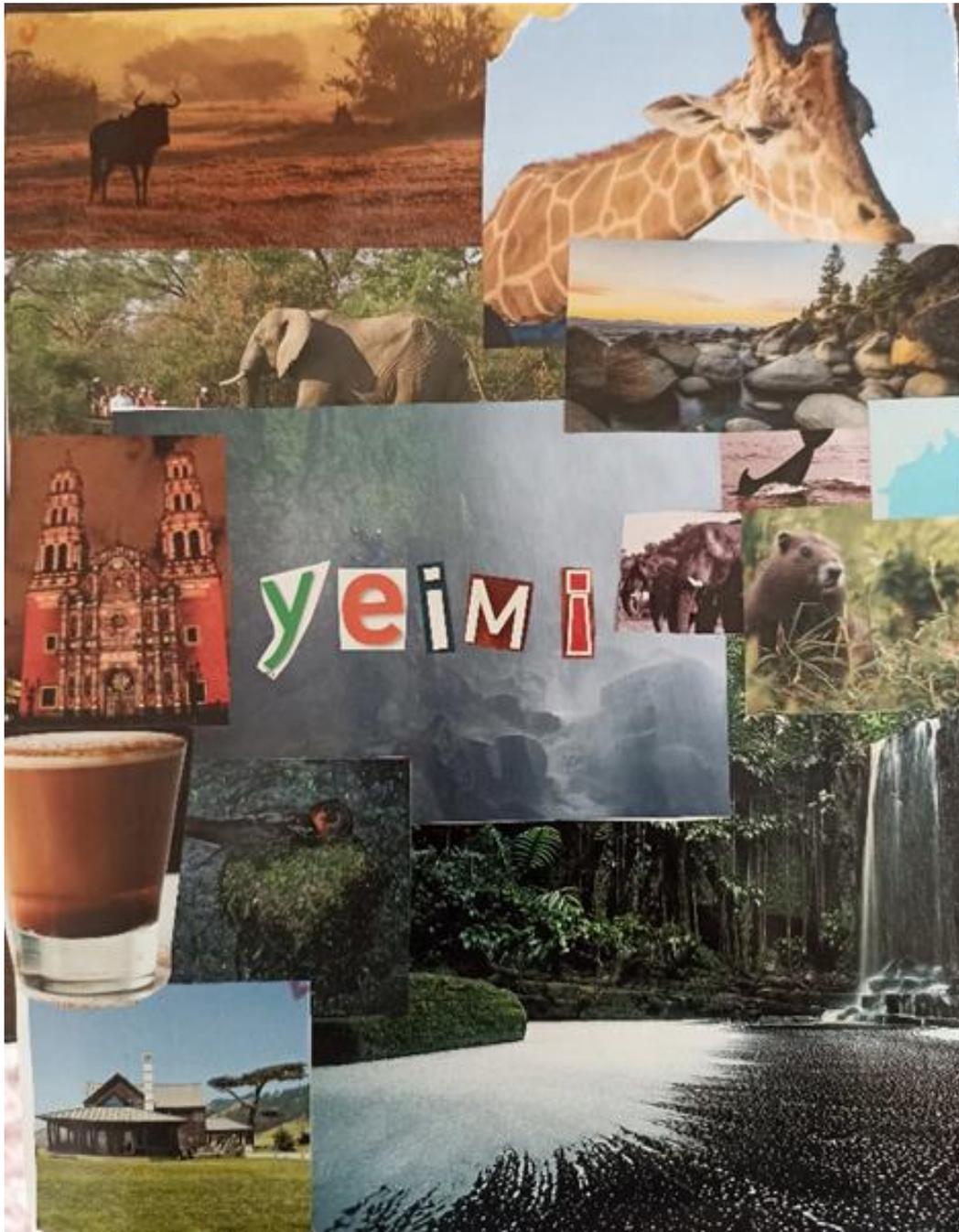
Victoria: En el collage de victoria se pueden apreciar tanto sus gustos como su vida entre chihuahua y la comunidad de origen de sus padres, por un lado, menciona que le agradan los perritos, las flores y el color rosa mientras que las imágenes de comida son porque ella quiere ser chef de grande. Agrega también que le gusta de su vida en Chihuahua andar en bici por su colonia y el parque, este es muy lindo cuando cae nieve, mientras que lo que más le gusta de ir al estado de México es el paisaje verde.

Alejandro: Incluyo tres de sus sueños y sus gustos, los cuales son los carros modelos deportivos y una moto. Sus sueños son el fútbol, ya que pertenece a un equipo que juega en la Deportiva Sur, ser chef y/o estudiar en el colegio militar para formar parte del ejército mexicano. Cabe mencionar que sus hermanas alaban mucho sus dotes culinarias, pues afirman que hasta con dos ingredientes lo que cocine le queda muy rico; sin embargo, Alejandro menciona que su mamá no le permite cocinar.



Fotografía 11. Collage Alejandro. Foto: Maricruz Payán, 2023.

Yeimi: presentó un collage sin espacios en blanco, la mayoría de estos son fotografías de animales, pues de esa forma incluye dos de sus gustos, los animales y la fotografía, menciona que le gusta debido a que es una forma de “congelar momentos, poder recordar”. Además, incluye la catedral de Chihuahua como parte del lugar en el que nació y una bebida de café. Durante su exposición menciona que le gustaría ser maestra de secundaria.



Fotografía 12. Collage Yeimi. Foto: Maricruz Payán, 2023.



Zayuri: “Me gusta el mar, porque se ve tranquilo, pero es un lugar que oculta muchas cosas como yo, agregue un “Dr. Simi” porque me gustaría ser una señora sin preocupaciones, agregue mi banda favorita y arriba tiene letras japonesas porque algún día me gustaría visitar japon, esta imagen la puse porque me gustan las diferentes perspectivas del arte, todo cambia según la perspectiva como yo. Puse aquí el colegio militar porque es un sueño que deje pasar por mi familia, por hacerme cargo y por eso puse esta palabra “roto” seguida de salud porque aunque este rota emocionalmente voy a sanar y nerd porque soy inteligente y *pride* porque la sociedad está cambiando para bien, y estas mujeres Ralámuli porque no encontré unas Mazahua entonces nos representan y porque me gustaría que también nos dijeran que *te ves bonita con tu vestimenta* como a ellas y agregue estos niños indígenas porque me gustaría que ningún niño sufra por su condición en el futuro y estas palabras que escribí son las que necesito escuchar y que soy”.



Fotografía 13. Collage de Zayuri. Foto: Maricruz Payán, 2023.

Erwin Aaron: “Puse un guerrero porque son fuertes, valientes, y esta figura aquí solo porque me gusta explorar solo, prefiero experimentar cosas solo, puse las iglesias porque son diferentes en cada región y estos caballos porque me gusta la vida de rancho y la agricultura, también los automóviles y los viajes por carretera porque me dan tranquilidad y el viajar porque las comidas son diferentes, aunque sea el mismo estado hay mucha diversidad de vegetación”. Las imágenes que eligió dominan los paisajes rurales sobre todo el semidesierto de Chihuahua.



Fotografía 14. Collage de Erwin Aaron. Foto: Maricruz Payán, 2023.



Para cerrar la actividad se les pidió que mensaje les gustaría dar a partir de los temas vistos y aportaron lo siguiente:

- Nos sentimos de aquí, pero la gente te hace sentir que no, que hiciste algo malo.
- Para la gente del pueblo decir que somos de Chihuahua es como decir que nos avergonzamos de ellos.
- Que revolucione el pensamiento porque allá (Estado de México) siguen siendo muy machistas y prestan a los niños para que trabajen, a veces se traen a personas del pueblo para acá y les prometen cosas diferentes, pero luego les hacen menos porque son del pueblo y me gustaría que pensarán diferente.
- Es igual que el sueño americano. (se refiere a que migrar a Chihuahua es igual que migrar a EUA).

Para finalizar este apartado, se concluye que el grupo que participó en el grupo focal tiene plena conciencia de las violencias culturales que provienen tanto de la gente adulta como de sus pares. Además, se puede ver la acción del adultocentrismo en el momento de elegir su profesión, pues en el presente se les pide colaborar económicamente en las responsabilidades del hogar, por lo que tienen que dividir su tiempo entre la escuela y las labores del hogar. Quienes ya terminaron sus estudios de preparatoria laboran para apoyar a sus padres, incluso la decisión de no acudir a la universidad del ejercito militar fue para no descuidar el apoyo al hogar, razón por la cual Zayuri eligió una carrera con beca en una universidad de la ciudad, mientras que Erwin Aaron ayuda en la venta de artesanía a sus padres.

Quisiera cerrar este capítulo recordando lo dicho por Hanna Arendt en la ética de la alteridad: “No soy sólo para los demás, sino también para mí, y en este último caso, claramente no soy sólo uno”. (Cit. Bhabha 39)



Hacia un reconocimiento en la ciudad.

El reconocimiento de los Derechos Humanos a la comunidad Mazahua requiere de trabajo en los diversos ámbitos culturales y estructurales con el fin de erradicar la violencia por motivo de la xenofobia, racismo y aporofobia, sin embargo, se requieren de fuertes esfuerzos para el diseño de dichas actividades que puedan llegar a reflejarse en políticas públicas de reconocimiento y restitución de derechos. Dado que, si los proyectos de nación fueron impulsados por el Estado, tiene la responsabilidad de la restitución de derechos. Para Lange existen tres factores por parte del Estado para erradicar la violencia hacia las minorías, en específico hacia las comunidades indígenas; las cuales no exigen más que una voluntad política en el tema y son: “la organización burocrática, que facilita la acción estatal coordinada; la capacidad de su infraestructura, que permite al Estado tener presencia física en todo su territorio, y la penetración del Estado en la sociedad, que le permite recopilar información y hacer participar a los actores sociales (65 – 66).

Pero también es un factor importante que dentro de las acciones que emprenda el estado se incluya la voz y acción de los mismos Pueblos, ya que a situación actual de los pueblos originarios no anula su capacidad de recuperar y reconstruir su cultura, habiendo condiciones favorables para ello. Estas condiciones implican su reconocimiento en tanto pueblos y derechos autonómicos (Sánchez 62). Por lo tanto, más allá del otorgamiento de becas escolares, es necesario que tanto el gobierno municipal como el estatal escuchen las demandas de reconocimiento del pueblo Mazahua. Pues ante la carencia de una política de educación bilingüe e intercultural, nulo acceso a los medios de información y comunicación en lengua indígena (Yanes 204), reconocimiento y ejercicio de derechos se requiere de la articulación de la agenda social con la agenda de pueblos, esto es, equidad social en la diferencia cultural. (206)

El reconocimiento, en el ámbito de las minorías, se traduce por lo general como un reclamo lanzado hacia la autoridad por parte de un sujeto o grupo emergente que busca reafirmar su nueva identidad colectiva (Bhabha 27). Citando a Balibar “el Derecho a la diferencia en la igualdad” (Cit. Bhabha 28), entendida como una igualdad sustantiva. Para incidir en la visibilización y el respeto de la comunidad Mazahua es necesaria la adopción de una política pluralista que les reconozca y apoye para mantener y vivir su identidad étnica. Sánchez identifica que dentro de esta política pública el reto estará en la erradicación de la intolerancia y discriminación, así como en promover su inclusión en los ámbitos políticos, económicos y educativos (74). Puesto que desde la visión



Arendtiana de Concepción Delgado los Derechos Humanos resuelven los problemas dentro de comunidades dadas (21) “...y excluye a aquellos que por distintas razones se han convertido en personas *Sin Estado*” (34), tomando el concepto del ser una minoría que no entra en la homogeneidad del Estado Nación. De ahí la importancia de primero reconocer la comunidad Mazahua para poder crear una política pública que restituya sus derechos humanos.

Resulta increíble como el Estado Nación que les fuerza a integrarles sea también quien retire la dignidad de estas, siguiendo la postura de Arendt a través de la apuesta de Delgado en torno a la ciudadanía y los derechos humanos, la ciudadanía carece de sentido sin la protección a sus derechos, por lo que sitúa estas pérdidas de derechos en derrotas, la primera es la pérdida del hogar (23), pues al migrar de forma permanente deben de buscar otro y esta se vuelve una imposibilidad o un asentamiento como ya se señaló en los márgenes de la ciudad.

Retomando el Derecho a la diferencia en la igualdad, entre los principales derechos que hay que restituir son de carácter sociocultural a fin de que puedan expresar y recrear su particularidad cultural y también tendrían el aspecto de suplementario de la autonomía territorial, es decir, los Mazahua contarían con autonomía territorial en sus entidades de origen, pero necesitan determinadas protecciones y derechos fuera de ellas (Sánchez 77); como las mencionadas en el párrafo anterior. Además, se le suma un tercer aspecto reivindicador el cual se centra en el vivir su identidad étnica; por lo que, se requieren centros culturales (78), diversos medios para mantener su lengua viva y espacios públicos para el comercio y la recreación (Audefroy 269).

Siguiendo con el tema de la restitución Audefroy encuentra tres retos para una política pública hacia la diversidad cultural; la primera es la interlocución cualitativa y horizontal; la segunda es el nuevo reconocimiento de la presencia indígena, y por último el equilibrio entre los procesos de reconocimiento y ejercicio de derechos colectivos que garanticen y reafirmen la identidad y la diferencia cultural (212 – 213).

Con el presente trabajo no se pretende cubrir por completo el tema del reconocimiento a los pueblos Mazahua presente en Chihuahua, no se trata de hablar por los Mazahuas, ni darles un espacio de enunciación por medio de una persona mestiza, se trata de comenzar a evidenciar las actitudes que tienen la población dominante hacia las personas que son nuestros vecinos, proveedores de productos, compañeros de trabajo, la persona que prepara nuestro elote favorito, entre otros. Por lo tanto, quiero traer a la conversación lo dicho por Richard Rorty respecto al trabajo del investigador:



Creemos que la investigación no es más que un sinónimo de lo que llamamos «resolver problemas» y somos incapaces de imaginar que la indagación relativa al modo en que deban vivir los seres humanos, a lo que debemos hacer con nuestras vidas, pueda tener un fin. Y ello porque las soluciones a los viejos problemas no pueden sino generar problemas nuevos, y esto indefinidamente (Richard Rorty, *La filosofía como género transicional* 164).

Si bien Rorty se refiere a la posición de la filosofía y la verdad, rescato este fragmento, por su perspectiva ante las dinámicas sociales de los seres humanos, pues en una sociedad siempre habrá conflicto, el punto crucial es la forma de resolverlos o a la manera de Homi Bhabha, el cómo se lleva a cabo la negociación para albergar un espacio con reconocimiento ciudadano.

Para que las propuestas anteriores tengan una cabida en los escenarios sociales es necesario un cambio de paradigma ciudadano de los espacios y sobre todo de quienes habitamos las ciudades, por ello, la siguiente conclusión se desprende de los aportes de Homi Bhabha en *Nuevas minorías, nuevos derechos* y de *Los dilemas de la ciudadanía moderna y la dignidad de los derechos humanos* de Concepción Delgado Parra.

Homi Bhabha plantea que para que se pueda dar las condiciones para una ciudadanía global es necesario que el nomadismo y el mestizaje se manifiesten como figuras de virtud (26), es desprenderse de la xenofobia y racismo, y también teniendo en cuenta el mestizaje en términos de hibridación identitaria, y no meramente en términos raciales y de una ideología dominante, por lo que sería un ideal diametralmente opuesto al mestizaje de la raza cósmica propuesta por Vasconcelos. En esta propuesta, la principal pauta es el reconocimiento de las minorías, el cual parte desde los mismos grupos como un reclamo hacia la autoridad (27) y no como una dadiva que viene desde “arriba”, pues desde estos grupos se busca reafirmar una nueva identidad colectiva, la cual se entiende en términos de horizontalidad e hibridación cultural y que el mismo Bhabha retoma de Balibar el concepto del *Derecho a la diferencia en la igualdad* (28), entendida como la igualdad sustantiva en términos legales o desde la ética como *libertad igual* que es aquella conquistada desde el diálogo y el reconocimiento mutuo de la dignidad (Cortina 54).

Imaginando un escenario dónde la ciudad de Chihuahua reconozca e incluya la multiculturalidad presente hacia una sociedad intercultural, se estaría construyendo el camino hacia una sociedad cosmopolita. Frausto en el prólogo de *Filosofía de los Pueblos Originarios* propone



un cosmopolitismo que incluya la multiculturalidad, que enfatice las diferencias y prevenga las síntesis homogeneizadoras (17). El cosmopolitismo asume que los seres humanos somos diferentes y que, por lo tanto, hay mucho que aprender desde nuestras diferencias y esas diferencias nos enriquecen (99). Aunque para Bhabha el cosmopolitismo se ha fundado en las ideas de progreso de los gobiernos neoliberales (Bhabha 94). Aún y cuando haya sido alentado por el neoliberalismo, no cabe duda de que estamos inmersos en este sistema y, por lo tanto, tenemos el derecho a criticar su funcionamiento y proponer cambios donde lo cosmopolita abraza el derecho a ser diferentes.

En este sentido, Bhabha introduce el concepto de *cosmopolitismo vernáculo* (97) el cual mide el progreso que tienen las minorías en termino a sus reclamos de igualdad y libertad. De nuevo se reitera que, a partir de la presente cartografía de la ciudad de Chihuahua, se hace una denuncia a las violencias que la población receptora recrea, a la vez que se invita a incluir de forma consciente a la comunidad Mazahua como un elemento permanente de este mosaico urbano. Una solidaridad que abre espacio de acogida a grupos dispares, pero, en otros aspectos los enfrenta toda vez que el desarrollo de su discurso de respeto moral y reciprocidad igualitaria depende menos de la unidad y del consenso que de las específicas diferencias entre la gente una renuncia al sectarismo etno-cultural y reconocimiento de la pluralidad cultural (cfd en Delgado 87). Desde la ética cívica donde hay una corresponsabilidad entre instituciones y ciudadanos (Cortina 59). Seyla Benhabib postula repeticiones-en-transformación lingüísticas, legales, culturales y políticas, que no solo cambian las ideas preestablecidas, sino que transforman lo que pasa por ser la visión válida o establecida de un precedente autorizado (ctd en Delgado 88).

Si bien falta mucho camino por recorrer hasta el reconocimiento y de ahí llegar a una sociedad cosmopolita como la proponen los autores citados, es necesario reconocer a manera de actualización que, en el *Catálogo Nacional de Pueblos y Comunidades Indígenas y Afromexicanas* realizado por el INPI durante el año 2024 se integraron las dos comunidades Mazahua del municipio de Chihuahua, un hito pues es la primera vez que son reconocidas como comunidades asentadas de forma permanente, y que son parte de los pueblos indígenas presentes en el Estado.

Sin embargo, dentro de los formatos de integración se les solicitó a las comunidades un espacio delimitado de sus comunidades, aspecto que para algunas comunidades indígenas urbanas fue difícil de responder y se integraron las colonias en las que habitan las personas que componen la comunidad, pues para ellos la unidad es por medio de la adscripción, realización de fiestas



tradicionales en conjunto y las relaciones de afinidad y de apoyo que les une. Asimismo, se les pregunta si se cuenta con un mapa y/o un libro que cuente la historia del pueblo indígena o de la comunidad en el lugar que habitan; aunque este último no era un requisito obligatorio, solo de las comunidades indígenas más antiguas se cuenta con documentos que relaten su historia y dinámicas.

Pueblo	Comunidad	Entidad federativa	Municipio	Localidad sede
+ Mazahua	Mazahua Norte	Chihuahua	Chihuahua	Mazahua Norte
+ Mazahua	Mazahua Sur	Chihuahua	Chihuahua	Mazahua sur

Imagen 3. “Extracto del Catálogo Nacional de Pueblos y Comunidades indígenas y Afromexicanas”. Fuente: <https://catalogo.inpi.gob.mx/mazahua/>, 2025.

En miras a una sociedad que cuenta con herramientas para la solución pacífica de conflictos y una capital que pueda ostentar con orgullo el ser valiente, leal y hospitalario tal cual lo lleva el escudo de Chihuahua. por último, y en el contexto de los sucesos geopolíticos que enmarcan la realización de la presenta investigación, es necesario recordar que los derechos humanos los han formado la colectividad y no por haberlos ganados son estáticos, hay que estar en constante vigilancia de no perderlos, tal como Hanna Arendt dijo: “No nacemos iguales, llegamos a ser iguales como miembros de un grupo por la fuerza de nuestra decisión de concedernos mutuamente derechos iguales” (Arendt 309).



Conclusiones.

La migración Mazahua en la ciudad de Chihuahua representa un proceso intergeneracional, el cual fue motivado en la búsqueda de mejores oportunidades de vida, debido a la dificultad de continuar con la agricultura de autoconsumo, asimismo, se analizaron las violencias que han tenido como consecuencia misma de la migración y que estrategias han desarrollado para hacer frente en la cotidianidad, que a su vez han tenido un impacto en las identidades, por ello se fundamenta es una identidad nómada y performativa pues responde a sus condiciones de vida y el trato cotidiano con la población no indígena. Cambia, se transforma, resiste y persiste con el fin de insertarse en la ciudad como un ciudadano o familia más, y que por el hecho de ser mexicanos no deberían recibir xenofobia.

Pues el asentamiento ha permitido un intercambio cultural, integrando sus productos tradicionales en la vida cotidiana como lo son las macetas de barro de Santa María de Canshedá, las hamacas tejidas, los trabajos de talabartería en cintos y llaveros estilos vaqueros, sombreros para el diario o servicios como el polarizado, las quesadillas al estilo del Estado de México y la ya tradicional forma de preparar los elotes que encontramos en el sector centro y colonias populares. Mientras que a su vez la población Mazahua ha abrazado rasgos identitarios de la cultura nortea, tanto en la hibridación como en la aculturación por lo cual es difícil de clasificar su identidad de manera estática, pues como se mencionó la identidad es un proceso en continuo cambio.

Asimismo, a partir de las investigaciones consultadas se pudo identificar que, durante la época de la colonia esta población solía realizar rutas comerciales hacia la ciudad de México, por lo que cuando se dio el auge de la agroindustria en el norte del país, no se convirtieron en jornaleros, sino que siguiendo la vieja usanza continuaron dedicándose al comercio, llegando a tener presencia no solo en el norte sino en todos los estados de la entidad. La investigación cambia la comprensión de las motivaciones migratorias. Explora que la situación que, a diferencia de otros grupos que se unieron a la agroindustria, los Mazahua se dedicaron al comercio siguiendo una tradición que data de la época colonial. Este hallazgo contextualiza su estrategia económica actual y desmitifica la idea de que todos los migrantes indígenas que se dirigen al norte se dedican a la agricultura.

Debido a la falta de investigaciones sobre el pueblo Mazahua en la ciudad de Chihuahua, se decidió partir de la historia de su migración y posterior asentamiento, ya que en busca de su visibilización había que reconocer su camino y presencia por la ciudad. Razón por la cual se recoge el hablar de



los subalternos y quienes tienen un peso central, ya que por medio de sus relatos toman el papel protagónico, mientras que la voz de la población no indígena recolectada en encuestas toma un papel secundario para dar soporte a la presencia Mazahua.

Mediante las entrevistas realizadas, se identificaron nueve colonias con presencia Mazahua en Chihuahua, lo que permitió realizar un mapa de ubicación, con lo cual se pretende un reconocimiento espacial dentro de la ciudad, y a la vez que pueda ser de utilidad en procesos institucionales como el Catálogo Nacional de Pueblos y Comunidades indígenas y afromexicanas. Asimismo, se establece la colonia Zapata como la primera colonia de asentamiento de la comunidad Mazahua en la capital, y que a pesar de haber sido afectada por una tromba en los años noventa, aún mantiene una importante presencia de la comunidad.

El asentamiento de los Mazahua se ha dado principalmente en las periferias de la ciudad, donde han adquirido terrenos a través de figuras como los ejidos. Esto ha dado lugar a colonias con una composición multicultural, no exclusiva del pueblo Mazahua. Un hallazgo relevante es que el acceso a servicios públicos ha sido un proceso lento, a menudo obtenido solo cuando la mancha urbana alcanza estas áreas. Aquellas colonias que permanecen en los márgenes de la ciudad siguen careciendo de servicios completos.

Utilizando el *Triángulo de la Violencia*, pudimos analizar las condiciones de vida actuales y la falta de políticas públicas que reconozcan las necesidades de esta población, lo que evidencia una forma de violencia estructural. La identificación de las nueve colonias Mazahua y el mapeo de su asentamiento en la periferia de la ciudad visibilizan su presencia y su lucha por acceder a servicios públicos. El análisis a través del *Triángulo de la Violencia* muestra que la falta de políticas públicas no es una simple omisión, sino una forma de *violencia estructural* que perpetúa las condiciones de precariedad.

El pueblo Mazahua en la ciudad de Chihuahua se organiza en dos subgrupos por afinidad, la **Comunidad Mazahua Norte** y la **Comunidad Mazahua Sur**, ambos con miembros distribuidos en las nueve colonias identificadas.

A lo largo de su historia, los Mazahua han enfrentado una constante *violencia cultural*. Desde apodos despectivos en la época colonial hasta agresiones más recientes en la Ciudad de México y, posteriormente, en Chihuahua. A pesar de que su llegada al estado data de hace más de 70 años, la



migración tras el terremoto de 1985 en la Ciudad de México desató una ola de xenofobia. La comunidad, al no tener el acento local, fue apodada de manera despectiva como "chilangos", un mote originalmente dirigido a los damnificados. Esta violencia cultural se extendió a las mujeres Mazahuas que vestían con sus ropas tradicionales, siendo estigmatizadas con el apodo de "indias marías", en referencia al popular personaje de la televisión. Estos datos se obtuvieron a través de las encuestas aplicadas a las personas no indígenas para conocer su percepción acerca de la presencia de otros grupos y contrarrestada en las entrevistas realizadas.

Sin embargo, llama la atención el comentario del señor Primitivo para quien la gente de Chihuahua es amable y la que mejor los ha tratado en comparación con otros estados del país. Esta concepción se repite con las demás entrevistadas que se encuentran dentro de su mismo rango de edad como Estela y Jessica, quienes coinciden en que la discriminación ha disminuido, sobre todo el cambio de llamarles indias marías a recibir comentarios positivos sobre su vestimenta típica. Por tal razón se vuelve a hacer hincapié en una visibilización como un pueblo indígena asentado desde hace tiempo y con el cual se tiene contacto diario y que sobre todo no es un extraño, sino un habitante que contribuye al desarrollo económico y cultural de la ciudad.

Sin embargo, se han presentado avances que, si bien el camino ha sido lento, pues desde 2017, cuando se realizaron las primeras acciones institucionales de reconocimiento, no se han detenido al grado de obtener en el año 2025 su constancia como comunidad urbana por el INPI, y ser incluidas en los diversos programas de la SPYCI. Por lo que en miras de una verdadera inclusión y de una ciudad cosmopolita se insta a atender las violencias estructurales para que se pueda incidir en consecuencia en la violencia cultural, mostrar orgullo por los habitantes que contribuyen con su trabajo a la ciudad y que lejos de mostrar estrategias defensivas se muestran interesados en integrarse, pero que no deberían de sentir la necesidad de ocultar sus elementos étnicos e identitarios por evitar las violencias.

Asimismo, el abordar a la juventud Mazahua de forma diferenciada demostró que las juventudes perciben y viven las violencias desde diferentes enfoques razón por la cual integró la interseccionalidad de acuerdo con su edad, el que la mayoría pertenezca a una segunda generación, el lugar en el que viven y estudian, así como su género influye en su identidad a la vez que en sus proyectos de vida. Demuestra que la identidad y las violencias no son monolíticas. Fue interesante identificar que para ellas y ellos la clase socioeconómica es un factor que tienen latente y que



perciben con mayor fuerza en los espacios públicos como la escuela y los centros comerciales, cuando esta la sienten como un límite para acceder y disponer del espacio. Mientras que la cuestión étnica la perciben cuando sus compañeros escolares les recriminan el tener una beca escolar por pertenecer a un pueblo indígena. Ya en el núcleo familiar el adultocentrismo lo perciben a través de los roles de género, las responsabilidades del hogar antes de que los deberes escolares y la posibilidad de estudiar una carrera universitaria que sea de su interés, pues está se limita a la posibilidad económica de la familia. Se reconocen múltiples formas de discriminación, las cuales se superponen en sus vidas, afectando sus proyectos de vida y su sentido de pertenencia.

En el mismo sentido, por parte de la familia extendida y que habita en la comunidad de origen les comentan que son de la ciudad, mientras que a partir de sus testimonios la ciudad no es del todo incluyente, por lo que es importante volver a resaltar la frase “no somos ni de aquí ni de allá” un factor determinante no solo para su sentido de pertenencia al pueblo Mazahua sino también para su identidad. Ahora en la actividad de los collages se resaltan sus gustos y aspiraciones, así como su cercanía con la naturaleza y en el caso del joven Erwin su cercanía con elementos desérticos y de elementos propios del Estado de Chihuahua.

De tal manera que se confirma la hipótesis de que las violencias recibidas por la población no indígena condicionan la identidad del pueblo Mazahua presente en la ciudad de Chihuahua; pues los hallazgos amplían la comprensión de la identidad de los migrantes Mazahua. En lugar de una aculturación unidireccional, se revela un proceso de **hibridación cultural** que los investigadores describen como una **identidad nómada** y **performativa**. Esto significa que su identidad no es estática, sino que se adapta y transforma en respuesta a las condiciones de vida y a la interacción con la población no indígena. Esta idea de una identidad fluida desafía la noción tradicional de asimilación cultural y destaca la resiliencia de la comunidad para persistir sin perder por completo sus raíces.

Retomando el uso de mapas dentro de la metodología utilizada permite conocer cómo el espacio público ha sido y es vivido, cómo para los adultos tiene un significado muy diferente al de la juventud. El uso de mapas a intervenir puede ayudar a visibilizar lo que es difícil de hablar, por ello se conjugó el uso de dinámicas que detonen la reflexión a la vez que les permite un ambiente de confianza, así como el uso de la tercera persona para no sentirse expuestos. Si bien dichas



dinámicas se utilizaron con la población joven también son prácticas para grupos de personas adultas con las cuales no se tiene una cercanía que permita romper el hielo.

En ese sentido, el contar con la autorización y colaboración de las personas que están compartiendo sus experiencias de vida es fundamental, pues había un conocimiento previo con algunas de las personas entrevistadas y permitieron la entrada a demás personas para las entrevistas, sin embargo, se tuvo dificultad para acceder a un mayor número de entrevistas sobre todo con las personas de descendencia Mazahua que presentan desadscripción étnica, pues como en el caso de Maximiliano o el hermano de Cornelio Primitivo, su relato habría dado un mayor refuerzo a los elementos que les llevaron a la desadscripción. Por lo que el alcance, si bien es analítico, puede ampliarse a través de la percepción y visiones de este sector del Pueblo Mazahua.

La presente investigación tiene un enfoque prioritariamente decolonial, ya que, como lo expone Aníbal Quijano, la violencia colonial no es algo que se quedó atrás con el México independiente. A lo largo de estos capítulos se ha expuesto que es un generador de discriminación social, tanto la ausencia de programas públicos les atiende de forma particular, así como el señalarles por cuestiones raciales, étnicas o de clase socioeconómica, cuyo origen es la violencia decolonial. Por ello no solo se busca su visibilización sino también se hace una denuncia documentada de las formas en que las personas no indígenas se comportan con pueblos indígenas asentados, se denuncia la falta de educación ciudadana y se cuestiona la hospitalidad que se atribuye al chihuahuense o ¿Es acaso solo para los turistas o para las poblaciones minorizadas con dinero suficiente para invertir en el campo?

De modo que esta investigación es el principio de la conversación en términos de la ciudad como un espacio multicultural, en migraciones étnicas del sur al norte, de las formas de vida de las juventudes atravesadas por diversas vulneraciones a sus derechos, de un Estado que autoriza asentamientos humanos en zonas peligrosas y que se ha repetido en tiempos contemporáneos, así como las condiciones de los asentamientos de las fraccionarias. Dichos abordajes, que, por términos de temporalidad, así como por el enfoque, no se alcanzaron a profundizar y dan pie a posibles investigaciones centradas en ello desde otras perspectivas y con diferentes metodologías que proporcionen resultados complementarios a la conformación de las ciudades y sus formas de habitarlas.



La construcción de espacios incluyentes en términos de Derechos Humanos abarca la misma planificación del espacio urbano hasta las políticas educativas para una convivencia intercultural con miras a una ciudad cosmopolita. Las políticas públicas no deben abordar solo los fines de desarrollo económico, deben ir más allá de apoyos sociales de carácter paliativo ante la contingencia, deben apostar por que el desarrollo humano contemple la formación cívica. La dignidad humana no es un privilegio; todas las personas tenemos derecho a habitar nuestra ciudad libre de violencia.



Anexos.

Anexos

Anexo 1

GUIÓN DE ENTREVISTA A ADULTOS MAZAHUA

I. Características sociodemográficas

H__ M__ Edad ____ Último grado de Estudios _____

Actividad Económica: _____

II. Auto adscripción étnica

¿Ud. Pertenece al pueblo Mazahua?

¿Ocupa un cargo tradicional? (En caso de respuesta afirmativa preguntar cual)

¿Por qué se considera parte del pueblo Mazahua?

¿Habla usted Jñatrjo?

III. Migración

¿Cuál es su lugar de nacimiento? (si la respuesta es chihuahua, saltar a la tercera pregunta)

¿Cuánto tiempo tiene viviendo en Chihuahua?

¿Tiene más familia viviendo en Chihuahua? ¿Cuánto tiempo llevan radicando?

¿Cuál fue el principal motivo de migración?

¿Aún regresa a su comunidad?

IV. Discriminación

Alguna vez ha sentido que la gente en Chihuahua lo ha tratado...

- Con menos respeto que otras personas Si__ No__
- Con desconfianza Si__ No__
- Le han amenazado Si__ No__
- Dicho algo descortés Si__ No__
- Le ha puesto un apodo Si__ No__

¿Suele usar vestimenta tradicional? Si__ No__

Cuando porta su traje tradicional ¿Le han tratado diferente?

¿Se ha sentido discriminado? No__ Si__ ¿Podría compartir su experiencia?

Alguna vez le han negado un servicio en....

- Comercio ____
- Institución de gobierno _____ ¿Cuál? _____

Considera que hacen falta más servicios para la comunidad ¿Cuáles?



¿Cómo ha sido para usted vivir en Chihuahua?

V. Adolescencia

¿Es padre de adolescentes? Si ____ No ____

¿Considera que su hijo/hija se encuentra interesado por la cultura Mazahua?

¿Sus hijos hablan Jñatrjo?

¿Cómo se toman las decisiones de la casa? ¿Se toman en cuenta las opiniones de los miembros de la familia?

¿Hay algo que le preocupe en cuanto a sus hijos adolescentes?

VI. Gobierno local

¿Hace cuánto tiempo llego la comunidad mazahua a la ciudad de chihuahua?

¿A qué se dedica el pueblo mazahua en Chihuahua?

¿Conoce el número de personas mazahua que habitan en la ciudad? ¿Cuántas personas componen el grupo?

¿Cómo se elige al representante? ¿Cuánto lleva en el cargo?

¿Cuál es la diferencia entre las labores del representante y el líder tradicional?

Anexo 2

Grupo focal adolescentes y jóvenes

Actividad	Objetivo	Preguntas generadoras	Materiales	Tiempo
conociéndonos	Crear un ambiente de confianza para motivar la participación en forma de rompe hielo	¿Cuál es tu nombre?	1 balón	5 – 10 min
Esta es mi ciudad	Conocer la percepción de la ciudad a través de los percibido, concebido y lo vivido	¿Cuáles son mis lugares favoritos? ¿Cuáles lugares no me gustan? ¿porqué? ¿cómo me hacen sentir estos lugares? ¿dónde vivo, estudio/trabajo?	1 mapa de la ciudad de chihuahua Caras con diversas expresiones pegamento	20 – 30 min
La historia de	Elaborar un cuento que hable sobre la experiencia de ser joven Mazahua en la ciudad de Chihuahua	Esta es la historia de... que vive en la ciudad de Chihuahua... ¿Cómo se llama? ¿Cuántos años tiene? ¿dónde vive? ¿a qué se dedican sus papás?	Rotafolio y marcadores	15 – 20 minutos



		¿Cómo es un día normal? ¿qué se ve haciendo en 5 años?		
La rosa de los vientos	Detonar la reflexión acerca de la migración de sus padres a partir de la canción la rosa de los vientos	¿Tengo algo en común con la canción?	Rotafolio, marcadores	15 – 20 min
¿Quién soy yo?	Elaborar un collage en el cual muestren que elementos conforman su identidad	¿Qué imágenes/elementos encuentro que me conforman? ¿Cuáles de los elementos elegidos son parte de mi comunidad? ¿Cuáles de mi familia? Y ¿Cuáles son propios?	Revistas, papel, pegamento, tijeras, marcadores	30 min

Anexo 3

Formato de autorización

FORMATO DE AUTORIZACIÓN PARA TOMA DE FOTOGRAFÍAS/VIDEO

A través de la firma de autorización en este formato, otorgo los derechos de las fotografías y video tomados durante la realización de la actividad, dicho material forma parte del trabajo de investigación de posgrado de la alumna Maricruz Payán Díaz, inscrita en la Universidad Autónoma de Chihuahua.

Las fotografías/el video que contiene las imágenes de mi hijo(a) fueron tomados en el taller de identidad, el día 27 de agosto de 2023. Confirmando que estas imágenes fueron tomadas con mi total conocimiento y consentimiento y a través de mi firma en el presente formato deslindo a la alumna y a la universidad de cualquier reclamo y/o demanda que pudiera derivarse del uso de estas.

Confirmando que soy el tutor legal de la niña/adolescente mencionada y por lo tanto ratifico mi permiso para la autorización en nombre de la niña/adolescente:

Fotografías y videos tomados en la Escuela de Liderazgos Adolescentes Chihuahua:

Nombre de la niña o adolescente que aparece en las fotografías/videos	Edad	Dirección e información de contacto	Nombre del tutor/Relación con la niña	Firma del tutor

Fuente: Elaboración propia a partir de los lineamientos de captura y utilización de imagen para menores de 18 años.



Anexo 5

Cuestionario de percepción

Cuestionario de Percepción

Col. _____

Fecha: _____

H___ M___ Edad_____ Ultimo grado de estudios_____

¿Pertenece a algún pueblo indígena? No___ Si ___ ¿Cuál? _____

¿Usted se considera Chihuahuense? Si___ No___

¿Qué es ser Chihuahuense?

¿Qué pueblo indígena conoce que vivan en chihuahua? _____

¿Ha escuchado hablar sobre el pueblo Mazahua? Si___ No___

¿A qué personas se les dice “chilangos”?

- Frases de prejuicio

	De acuerdo	Ni acuerdo ni en desacuerdo	Desacuerdo	No sabe
En Chihuahua hay empleo para todas las personas				
Las personas que vienen del edo. De México son peligrosas				
Prefiero vengan a México personas de Sudamérica en lugar de europeos o gringos				
La gente del norte es más trabajadora que la del sur				
Uso la palabra María para referirme a las mujeres indígenas				
Considero que tengo mayor porcentaje indígena que europeo				
Las personas indígenas le dan mayor importancia al trabajo				
Las personas indígenas no progresan por culpa de su cultura.				



Las personas indígenas deberían de solo hablar en español				
La mayoría de las y los jóvenes son irresponsables				
La población adolescente tiene opiniones valiosas				
La población adolescente es muy joven para tomar sus decisiones antes de los 18 años.				
La población adolescente está preocupada por su futuro				
Las y los jóvenes ya no tiene valores				



Obras consultadas

- Álvarez, Roberto. “Azota pobreza extrema a seis mil en 29 colonias”, *El Herald de Chihuahua*, 30 de enero de 2020, México, consultado el día 5 de junio de 2024 en: <https://www.elheraldodechihuahua.com.mx/local/azota-pobreza-extrema-a-seis-mil-en-29-colonias-noticias-de-chihuahua-4770422.html>
- Amaya, Amalia. Larranaga, Pablo. “Indigenismo y Humanismo En México” (Indigenism and Humanism in México) P. Aullón de Haro (ed), *Teoría del Humanismo*, 2012 recuperado de: SSRN: <https://ssrn.com/abstract=2064305> or <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.2064305>
- Arendt, Hannah. *El Origen del totalitarismo*, traducido por Guillermo Solana, Taurus, 1998, España.
- Arrecillas, Alejandro. *Los que van y vienen. Los Mazahua migrantes en cd. Juárez*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Dirección general de culturas populares, Unidad Regional Chihuahua, 1991, México.
- Audefroy, Joel. “Estrategias de apropiación del espacio por los indígenas en el centro de la Ciudad de México” *Ciudad, pueblos indígenas y etnicidad*, coords. Pablo Yanes, Virginia Molina y Oscar González, Universidad de la Ciudad de México, México, 2004, pp. 249 – 286.
- Awuapara-Flores, Shereen. Valdivieso V, M. “Características bio psicosociales del adolescente”, *Odontol Pediatr Vol 12 N° 2 julio-diciembre 2013*, recuperado de: <http://repebis.upch.edu.pe/articulos/op/v12n2/a3.pdf>
- Ayuntamiento de Temascalcingo. Plan de desarrollo municipal 2022 – 2024, consultado el día 7 de mayo de 2023 en: https://www.temascalcingo.gob.mx/contenido/documentos/plan_de_desarrollo/2022-2024/plan_de_desarrollo_municipal_2022_2024.pdf
- Azaola, Elena, *Informe Especial, Adolescentes: Vulnerabilidad y violencia*, CNDH – CIESAS 2016 México.
- Benítez, Rufino. *Vocabulario práctico bilingüe mazahua – español*. Colección vocabularios en lenguas indígenas, INI, 2002. México.
- Beterly, María et. al, *Adolescentes Indígenas en México: Derechos e identidades emergentes*, CIESAS – UNICEF, 2013, México.
- Bhabha, Homi. *El Lugar de la cultura*. Ediciones Manantial, traducido por César Aira, 2002, Argentina.
- . *Nuevas minorías, nuevos derechos, notas sobre cosmopolitismos vernáculos*, Siglo veintiuno editores, traducido por Hugo Salas, 2013, Argentina.



- Bordieu, Pierre. *El sentido práctico*. Siglo XXI Editores, 2007, Argentina.
- Briones Claudia. "Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías." *Tabula Rasa*, vol., no. 6, 2007, pp.55-83. Redalyc, <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39600603>
- Chakravorty Spivak, Gayatri. ¿Puede hablar el subalterno?, *Revista colombiana de antropología*, vol. 39, enero – diciembre, 2003, pp. 297 – 364.
- Calderón, Percy. “Teoría de conflictos de Johan Galtung”, *Revista de Paz y Conflictos*, núm. 2, 2009, pp. 60 – 81, España.
- Cámara de Diputados, “La definición de indígena en el ámbito internacional”, Servicio, de investigación y análisis, recuperado de: <https://www.diputados.gob.mx/bibliot/publica/inveyana/polisoc/derindi/3ladefin.htm>
- Cámara de Diputados, *Ley General de los Derechos de niñas, niños y adolescentes*, Congreso de la unión, 2019, México
- Carmona, Blanca Elizabeth, “En Chihuahua, integrantes de pueblos indígenas denuncian discriminación y malos tratos”, *Milenio*, 11 de mayo de 2022, México, consultado el día 7 de noviembre de 2022 en: <https://www.milenio.com/estados/chihuahua-integrantes-pueblos-indigenas-denuncian-discriminacion>
- Carreño Carlón, José. “Las políticas de cultura popular del Estado” en *Culturas populares y política cultural* Guillermo Bonfil et al. Consejo Nacional para la cultura y las artes, 1995, México.
- Castro, Maricruz. “La india María en el cine mexicano, indígenas, fronteras e inmigración”, *Revista Cinémas d’Amerique latine*, 1 de diciembre 2011 pp. 39 -45
- Chambers, Ian. *Migración, cultura, identidad*, Amorrortu editores, 1994, Argentina.
- Chávez, María Eugenia. *Identidad y Cambios Culturales, Los Mazahuas de San Antonio, Pueblo Nuevo*, Primera Edición Universidad de Chapingo, 2003, México.
- CEPAL, “Acerca de migración interna”, Naciones Unidas, <https://www.cepal.org/es/temas/migracion/acerca-migracion-interna>, consultado el 9 de noviembre de 2022
- COEPI, *Directorio de Comunidades Indígenas Urbanas*, 2021, México.
- Cumes, Aura. “Mujeres indígenas, patriarcado y colonialismo: un desafío a la segregación comprensiva de las formas de dominio”, *Anuario Hojas de Warmi* n° 17, Seminario: conversatorios sobre mujeres y género. Universidad de Murcia, 2012, España.
- CONAPO. *Anexo A. Mapas de marginación urbana de las zonas metropolitanas y ciudades de 100 mil o más habitantes*, 2010, México, consultado el 05 de junio de 2024 en: http://www.conapo.gob.mx/work/models/CONAPO/indices_margina/marginacion_urbana/AnexoA/Documento/04A_AGEB.pdf



CONAPRED. “Discriminación en contra de la población y pueblos indígenas”, Ficha temática, consultado el 11 de septiembre de 2023, en: https://www.conapred.org.mx/userfiles/files/FPindigenas_9Agost2023.pdf

Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. Artículo 2º, Unidad General de Asunto Jurídicos, <http://www.ordenjuridico.gob.mx/Constitucion/articulos/2.pdf>, consultado el día 9 de septiembre 2022

Cortina, Adela. (2017) *Aporofobia, rechazo al pobre, un desafío para la democracia*. Paidós Editorial, España, 2017.

Crenshaw, Kimberlé. “Cartografiando los márgenes: interseccionalidad, políticas identitarias, y violencia contra las mujeres de color” en *Intersecciones: cuerpos y sexualidades en la encrucijada*. Bellaterra editores, 2012, España, pp. 87 – 122.

De Toro, Alfonso. “Dispositivos transmediales, representación y anti- representación. Frida Kahlo: transpictorialidad – transmedialidad”, *Comunicación* n° 5, 2007, pp. 23 -65.

Delgado Parra, Concepción. *Los dilemas de la ciudadanía moderna y la dignidad de los derechos humanos. De Arendt a Benhabib*. Editorial Gedisa y Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2015, México.

Denzin, Norman, y Lincoln, Yvonna. “Manual de Investigación Cualitativa.” En Introduction: Entering the Field of Qualitative Research” en Denzin, N. K., Lincoln (eds.) *Handbook of Qualitative Research*. California: Sage. Traducido por Mario Perrone, consultado el 4/10/2023 en https://pics.unison.mx/maestria/wpcontent/uploads/2020/05/manual_investigacion_cualitativa.pdf

Duarte, Claudio, “Sociedades Adultocéntricas: sobre sus orígenes y reproducción”, *Ultima década* N° 36 CIDPA, pp,99 -125, julio 2012, Chile.

Fernández Ramos, María de Guadalupe. *La participación de mujeres rarámuri en el proceso de inserción residencial y laboral de Chihuahua*. Instituto de Investigaciones Culturales – Museo Universidad Autónoma de Baja California, 2013, México.

Flores, Mario Et. Al. “El drama de los desaparecidos: un doloroso peregrinar en busca de decenas de personas” *Hemeroteca de El Diario de Chihuahua*, martes 25 de septiembre 1990, México

Frausto, Obed. “Filosofía migrante: traducción perspectivista y errante”. *Filosofía de los Pueblos originarios*, coords. Raúl Trejo y Obed Frausto, Bajo Tierra ediciones, México, 2022, pp. 97 – 106.

Galtung Johan. *Violencia cultural*, Gernika Gogoratuz, documento No. 14, 2003.



- Galtung, Johan. “La violencia: cultural, estructural y directa”, *Journal of Peace Research* 1990 Aug 1990 Vol 27 n°3 291-305, localizado en *Cuadernos de estrategia*, ISSN 1697-6924, N°. 183, 2016
- Garduño, Everardo. “Multiculturalismo, prejuicio y discriminación. Baja California: una historia de xenofobia y exclusión.”, *Racismo, exclusión, xenofobia y diversidad cultural en la frontera México – Estados Unidos*. Coordinadores Alejandra Navarro Smith y Carlos Vélez – Ibáñez, Centro de investigaciones culturales UABC- Museo, Universidad Autónoma de Baja California, Arizona State University. 2010, pp. 23 – 57, México.
- Gobierno del Estado de Chihuahua. *Plan Estatal de Desarrollo, Chihuahua 2022 – 2027*. Ediciones de Gobierno del Estado, 2022, México.
- González Aróstegui, Mely del Rosario, “Cultura de la resistencia: una visión desde el zapatismo.” *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, vol. I, no. 2, 2003, pp.6-25. Redalyc, <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=74511800002>
- González, Estefanía. Yuridia, una india millennial. *Vanguardia*, 9 de mayo de 2017, consultado el día 2 de diciembre de 2023 en: <https://vanguardia.com.mx/show/yuridia-una-india-millennial-PTVG3304913>
- Gorza, Piero. *Políticas de la identidad en el “otro occidente”, la etnización de la política en la América indígena (México, Ecuador y Bolivia)*. Traducido por Victoria Montemayor, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, 2017, México.
- Herrera Bautista, Arturo Mario. *La vida en los intersticios. Estrategias identitarias de los rarámuri en la ciudad de Chihuahua*, cuadernos del CIC, 2013, México.
- INEGI. *Panorama Sociodemográfico de Chihuahua 2020, Censo de población y vivienda 2020*, Instituto Nacional de Estadística y Geografía, 2021, México.
- INPI. *Mazahuas estadísticas, Atlas de los Pueblos Indígenas de México*, <https://atlas.inpi.gob.mx/mazahuas-estadisticas/>, consultado el día 8 de noviembre de 2022.
- . “Pueblo Mazahua.” *Atlas de los Pueblos indígenas de México, 2020* <https://atlas.inpi.gob.mx/mazahuas-ubicacion/>
- Juárez, Blanca. Brechas laborales y discriminación: desafíos persistentes para las personas indígenas. *El economista*. 11 de agosto de 2023, consultado el día 28 de noviembre de 2023 en: <https://www.economista.com.mx/capitalhumano/Brechas-laborales-y-discriminacion-Desafios-persistentes-para-las-personas-indigenas-20230810-0053.html>
- Knapp, Michael, *Fonología segmental y léxica del Mazahua*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2008, México
- Lange, Matthew. *Matar al otro, historia natural de la violencia étnica*, Trad.de Alejandro Pérez Sáez, Fondo de Cultura Económica, 2022, México.



- Levaggi, Abelardo. “República de indios y república de españoles en los reinos de indias”, *Revista de estudios históricos – jurídicos*, n° 23, 2001, pp. 419 – 428, Chile. <http://dx.doi.org/10.4067/S0716-54552001002300009>.
- Lemke, Thomas. *Introducción al a biopolítica*, Fondo de cultura económica, 2017, México.
- Lois, Carla. “Imagen cartográfica e imaginarios geográficos. Los lugares y las formas de los mapas en nuestra cultura visual”. *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*. Barcelona: Universidad de Barcelona, 1 de septiembre de 2009, vol. XIII, núm. 298<<http://www.ub.es/geocrit/sn/sn-298.htm>>. [ISSN: 1138-9788].
- López Guerrero, Jahel, y Meneses Reyes, Marcela (coords.). *Jóvenes y espacio público*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades; Instituto de Investigaciones Sociales. 2018
- López y Rivas, Gilberto. “Pueblos indígenas, conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo”, Universidad Autónoma de México, Instituto de investigaciones sociales, 2006, México.
- Lugones, María. “Colonialidad y género” en *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas decoloniales en Abya yala*, Editorial Universidad del Cauca, 2014, Colombia.
- Maya, Juan. “Pueblos Originarios. Mazahuas: una realidad de extrema discriminación, rechazo y pobreza”, *La izquierda diario*, 13 de agosto 2020, México, Consultado el día 20 de marzo de 2023 en: <https://www.elsoldesanluis.com.mx/local/mujeres-indigenas-han-tenido-que-aprender-a-vivir-con-discriminacion-8851409.html>
- Mcintosh, Peggy. “El privilegio blanco: deshaciendo la maleta invisible” en *La Güera y otros escritos para el desarraigo de la blanquitud*. Pensaré Colectiva. 2018.
- Mendoza, Breny. “La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano” en *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas decoloniales en Abya yala*, Editorial Universidad del Cauca, 2014, Colombia.
- Montemayor, Carlos. *Los pueblos indios de México, Evolución histórica de su concepto y realidad social*, De Bolsillo, 2008, México.
- Morales Ortiz, Martha. González Madrugá César Daniel. “La discriminación racial es producto del racismo estructural”, *La Jornada Maya*, 11 de octubre de 2022, México, consultado el 7 de noviembre de 2022 de: <https://www.lajornadamaya.mx/opinion/204509/la-discriminacion-racial-es-producto-del-racismo-estructural>
- Moraña, Mabel. Valenzuela, J. “Precariedad y exclusión social: dispositivos estructurales del proyecto neoliberal”, compilado en *Precariedades, exclusiones y emergencias. Necropolítica y sociedad civil en América Latina*, Universidad Autónoma Metropolitana, 2017, México.
- Mouffe, C., y M. Mansour. «Por Una política De La Identidad nómada». *Debate Feminista*, vol. 14, octubre de 1996, doi:10.22201/cieg.2594066xe.1996.14.326.



- Núñez, Juan Carlos. “El toro del palomar, más que un monumento, el longhorns icónico del viejo oeste y época virreinal”, *El Diario de Chihuahua*, 27 de marzo de 2021, México, consultado el 4 de octubre de 2023, en: <https://www.eldiariodechihuahua.mx/local/el-toro-del-palomar-mas-que-un-monumento-20210326-1777199.html>
- Oehmichen – Bazán. Cristina. “Adolescentes Mazahuas y solidaridad intergeneracional frente a la violencia de género”, *Anuario Antropológico*, Vol. 44, No.2, 2019
- . *Identidad, género y relaciones étnicas, Mazahuas en la cd. de México*, Autónoma de México, Instituto de investigaciones antropológicas, 2015, México.
- Pabón, Ingrid Carolina. Limpieza social, una violencia mal nombrada. *Universitas humanística*, n°87, Centro Nacional de memoria histórica Bogotá, pp. 279 – 285, 2019, Colombia
- Pastor, Marialba. “El Marianismo en México: una mirada de larga duración”, *Cuicuilco* Vol. 17 n°48, p 257 – 277, ene – jun 2010, México, recuperado de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-16592010000100013&lng=es&nrm=iso
- Pineda – Crawe, Mariana. Estereotipo, Frontera y Género, una lectura negociada de tres cintas de la india María. Universidad de Montreal, 2012, Canadá.
- Piñon, Bárbara. *El palomar, historia de un barrio enclavado en el corazón de chihuahua*. Doble Hélice ediciones, 2008, México
- Quijano, Aníbal. “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/decolonialidad del poder*. CLACSO, 2014, Argentina.
- Richard, Nelly. “Antidisciplina, transdisciplina y redisciplinamientos del saber”, *Revista de Estudios sociales*, 1° edición, 1998, Chile. URL: <https://journals.openedition.org/revestudsoc/31557>
- Ripstein, Alfredo, director. *Nosotros los pobres*. Producciones Rodríguez, 1948, México.
- Rorty, Richard. “La filosofía como género transicional”, *Filosofía como política cultural*. Paidós, 2010, España.
- Sánchez, Consuelo. “La diversidad cultural en la Ciudad de México. Autonomía de los pueblos originarios y los migrantes”. *Ciudad, pueblos indígenas y etnicidad*, coords. Pablo Yanes, Virginia Molina y Oscar González, Universidad de la Ciudad de México, México, 2004, pp. 57 - 88
- Sánchez, Josué. “El cabello como un problema estético en la invasión de América”, *Cuadernos del minotauro*, 4, 2006, España.



- Sántiz, Francisco J. “Los tseltaletik a 70 años de la falsa conciencia de Villoro”. *Filosofía de los Pueblos originarios*, coords. Raúl Trejo y Obed Frausto, Bajo Tierra ediciones, México, 2022, pp. 67 – 72.
- Sauvage, Alexandra. “Racismo y museos: las herencias de una historia mal conocida”, *Racismo, exclusión, xenofobia y diversidad cultural en la frontera México – Estados Unidos*. Coordinadores Alejandra Navarro Smith y Carlos Vélez – Ibáñez, Centro de investigaciones culturales UABC- Museo, Universidad Autónoma de Baja California, Arizona State University, México 2010, pp. 253 – 276.
- Scheets, Dorien. “Lenguaje como epistemología: el corpus del conocimiento”. *Filosofía de los Pueblos originarios*, coords. Raúl Trejo y Obed Frausto, Bajo Tierra ediciones, México, 2022, pp. 125 -132.
- Segato, Rita. “Raza es signo” en *La nación y sus otros: raza etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de identidad*. Prometeo Libros, 2007, Argentina.
- SIPINNA, *Estrategia de atención y protección integral a la niñez y adolescencia indígena y afroamericana 2022 – 2024*, Comisión para la igualdad sustantiva entre niñas, niños y adolescentes, 2021, México.
- Soja, Edward. *Postmetropolis. Estudios críticos sobre las ciudades y las regiones*. Traficantes de sueños editorial, traducido por Verónica Hendel y Mónica Cifuentes. 2008 España.
- Solís, Patricio. *Discriminación estructural y desigualdad social. Con casos ilustrativos para jóvenes indígenas, mujeres y personas con discapacidad*. Consejo Nacional para prevenir la discriminación, 2017, México
- Taguena, Juan Antonio. “El concepto de juventud”. *Revista Mexicana de Sociología*, 71, Núm. 1 (Enero – Marzo, 2009): 159-190. México, D. F. ISSN: 0188-2503/09/07101-05.
- Trejo, Raúl. “Significación de los pueblos originarios”. *Filosofía de los Pueblos originarios*, coords. Raúl Trejo y Obed Frausto, Bajo Tierra ediciones, México, 2022, pp. 29 – 34.
- Tristán, Mayra. “Mujeres indígenas han tenido que vivir con discriminación”, El sol de San Luis, 6 de septiembre 2022, México, consultado el 20 de marzo de 2023 en: <https://www.elsoldesanluis.com.mx/local/mujeres-indigenas-han-tenido-que-aprender-a-vivir-con-discriminacion-8851409.html>
- Trueba Lara José Luis. *La patria y la muerte, los crímenes y horrores del nacionalismo mexicano*. Grijalbo, 2019, México.
- Tonta, tonta, pero no tanto*. Dir. Cortés, Fernando. América Films, S. A, 1972. Youtube.Web. 20 julio 2023 https://www.youtube.com/watch?v=0OP_u3_u244
- Torres, Veronica Isabel. *Migración y proceso de adaptación de una cooperativa Mazahua*, Tesis de licenciatura, INAH, 1997, México.
- Urbalejo, Olga Lorenia. “La marca espacial de la migración en el este de Tijuana, apuntes sobre el crecimiento urbano y exclusión en una ciudad (des)ordenada”, *Revista Investigaciones*



Geográficas, (61), 2021, pp. 44 – 56, Chile. <https://doi.org/10.5354/0719-5370.2021.61791>

- . “Hacerse joven en el contexto migrante y ser joven migrante: diferenciaciones y conexiones identificatorias”, compilado en *Jóvenes y migraciones*, Gedisa editorial, 2019, España.
- . *La ciudad como espacio vivido: Mixtecos de Guerrero en Tijuana, un estudio sobre la representación y apropiación del espacio*. Editorial académica española. 2011, España.
- . “Modos de vida Indígena en la ciudad transnacional” compilado en *La ciudad transnacional comparada, modos de vida, gubernamentalidad y desposesión*. Federico Besserer y Raúl Nieto Editores, Colección Estudios Transnacionales, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa / División de Ciencias Sociales y Humanidades. 2015, México.

Valenzuela, José Manuel. “Las culturas populares en la frontera México – Estados Unidos”, compilado en *Nuestros Piensos: culturas populares en la frontera México – Estados Unidos*, culturas populares en la frontera México – Estados Unidos, CONACULTA, 1998, México. Pp. 79 – 108.

---. *La danza de los extintos: Juvenicidio, violencias y poderes sicarios en América Latina*, Editorial Universidad de Guadalajara: el colegio de la frontera norte, México, 2022

Vela Barba, Estefanía. *La discriminación en el empleo en México*. Instituto Belisario Domínguez, Senado de la República, 2017, México.

Velasco, Laura, et. al. *De jornaleros a colonos: residencia, trabajo e identidades en el Valle de San Quintín*. Colegio de la Frontera Norte, 2014, México

Velazco, Ambrosio. “Prologo” *Filosofía de los Pueblos originarios*, coords. Raúl Trejo y Obed Frausto, Bajo Tierra ediciones, México, 2022, pp. 9 – 12.

Villalobos, Dora. “La venganza de los arroyos”, El diario de Chihuahua, 22 de septiembre 1991, México.

Walsh, Catherine. “Interculturalidad, colonialidad y educación”, Revista Educación y pedagogía, vol. XIX, núm. 48, 2007, dentro del compilado *Aprender sin ataduras, críticas y alternativas a la institución escuela*, Rebozo, 2021, México.

Yanes Rizo, Pablo Enrique. “Urbanización de los pueblos indígenas y etnización de las ciudades. Hacia una agenda de derechos y políticas públicas.” *Ciudad, pueblos indígenas y etnicidad*, coords. Pablo Yanes, Virginia Molina y Oscar González, Universidad de la Ciudad de México, México, 2004, pp. 191 – 224.

Zúñiga, Beatriz. Los Chichimecas de Xolotl. Opinión de un experto, Lugares INAH, México. Consultado el día 10 de septiembre de 2023 en: https://lugares.inah.gob.mx/es/inicio/opinion/13740-los-chichimecas-de-x%C3%B3lotl-13740.html?lugar_id=