



## No me llamo María: El género y el racismo en la mujer Mazahua

### [en] My Name Is Not Maria: Gender and racism in the Mazahua women



Maricruz Payan Díaz



Jorge Alan Flores Flores

Universidad Autónoma de Chihuahua (México)

Recibido: 2025/04/04

Aceptado para su publicación: 2025/05/21

Publicado: 2025/06/10

#### RESUMEN

**Resumen:** Este estudio cualitativo explora la persistente influencia del colonialismo y el patriarcado en la representación de las mujeres Mazahua en Chihuahua, con un enfoque centrado en el uso del nombre "María". A través de entrevistas semiestructuradas, encuestas y un análisis bibliográfico se realiza un breve recorrido histórico sobre la carga simbólica del nombre desde la época colonial a la contemporánea, siendo la cúspide de ello la figura de la "India María". Se desvela entonces, cómo la *Colonialidad del poder* de Aníbal Quijano, analizada a través de María Lugones y Breny mendoza, se manifiesta sutilmente en el lenguaje. Se concluye que estas estructuras de poder se perpetúan a través del racismo disfrazado de comedia, moldeando las realidades cotidianas y la calidad de vida de las mujeres Mazahua. El objetivo es proporcionar una visión integral de cómo estas opresiones continúan impactando y reproduciéndose en la sociedad como un elemento de la cultura popular.

#### PALABRAS CLAVE

Identidad cultural, Subalternidades, Discriminación étnica, Cultura dominante, Colonialismo

#### Como citar (MLA 9ª Edición):

Payán, M. y Flores J. "No me llamo María: El género y el racismo.." \_Qvadrata, estudios sobre educación, artes y humanidades. doi [https:// 10.54167/qvadrata.v7i14.1948](https://10.54167/qvadrata.v7i14.1948)

#### El Pueblo Mazahua y la colonialidad del poder

Para fines aclaratorios se utiliza el término Mazahua, ya que las mujeres entrevistadas se autonombran así al momento de interactuar con población no indígena, ya que es el nombre con el que se les identifica comúnmente; si bien, el nombre correcto es Ñajtrho y es utilizando entre la comunidad para nombrarse y nombrar su idioma, sin embargo, se respeta que se nombren Mazahua durante la interacción con su oyente mestiza. El término "María" para referirse a las mujeres de la comunidad

#### ABSTRACT

**Abstract:** This qualitative study explores the persistent influence of colonialism and patriarchy on the representation of Mazahua women in Chihuahua, with a specific focus on the use of the name "María." Through semi-structured interviews, surveys, and a comprehensive bibliographic analysis, the research traces the historical symbolic burden of the name from the colonial era to the contemporary period, culminating in the figure of "La India María." The study reveals how Aníbal Quijano's coloniality of power, analyzed through of María Lugones and Breny Mendoza frameworks, subtly manifests in language. It concludes that these power structures are perpetuated through racism disguised as comedy, profoundly shaping the daily realities and quality of life for Mazahua women. The overarching objective is to provide a holistic understanding of how these oppressions continue to impact and reproduce within society as an element of popular culture.

#### KEYWORDS

Cultural Identity, Subalternities, Ethnic discrimination, Dominant culture, Colonialism.



Mazahua es peyorativo y discriminatorio porque conlleva una visión reduccionista de género, además de ser un término intrínsecamente ligado a la raza y a la colonialidad del poder. La interacción de estos elementos lingüísticos, mismos que moldea la representación social de las mujeres no blancas e impacta directamente la manera en que a ellas se refieren en el entorno social.

El pueblo indígena Mazahua forma parte de los 68 pueblos originarios de México<sup>1</sup>, al utilizar el término originario, se hace referencia a su presencia y previa organización en el territorio antes de la llegada de los españoles (Secretaría de Gobernación, 1). En el portal *atlas de los pueblos indígenas de México* realizado por el Instituto Nacional de Pueblos Indígenas (INPI) menciona que su territorio ancestral comprende parte de lo que actualmente son el Estado de México y el estado de Michoacán, pero habiendo una mayor concentración poblacional en el primero; la población Mazahua que actualmente habita en la ciudad de Chihuahua proviene del municipio de Temascalcingo, Estado de México, comenzó a migrar hacia el norte del país a partir de la crisis del campo de 1950 y se acrecentó con los procesos industriales de la maquila y la agroindustria a partir de 1970 (Torres 50).

Actualmente, la comunidad Mazahua en Chihuahua cuenta con dos representantes para llevar a cabo gestiones ante las instancias de gobierno. Cabe mencionar que las principales representantes y sus ayudantes en su mayoría son mujeres, pues debido a que se dedican al comercio cuentan con un poco más de flexibilidad en sus horarios, lo que les permite realizar juntas con las comunidades y asistir a las oficinas gubernamentales. Del mismo modo esta representación obedece en un primer término a que las figuras del gobierno tradicional se encuentran en el Estado de México y que dichas representaciones se encuentran en el ámbito de la gestión de recursos. En segundo, dado que se encuentran ubicado en distintos puntos de la ciudad quienes se agrupan con una u otra representante se decide por afinidad, relaciones parentales, comunidad de origen y por cercanía de la zona en que viven; dado que se encuentran una en el norte y la otra al sur de la ciudad.

Respecto al significado no se tiene un solo origen pues se le acuñan varios de acuerdo a diversos investigadores, por ejemplo, en la obra de Cristina Oehmichen: *Identidad, género y relaciones étnicas, Mazahuas en la ciudad de México*, menciona que proviene de la lengua Náhuatl basándose en dos autores quienes acuñan diferentes significados al origen del nombre. Carrasco coincide en el significado “gente del venado” y por el otro, Sahagún para quien el origen se deriva de *Mazaltecutli*, su primer caudillo y a quienes consideraba “de la misma vida y costumbre que los matlazincas y ocuiltecas (77). Mientras que para Verónica Torres 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. 2002, p. 11), además Torres puntualiza que el origen no es preciso. Sin embargo, Benítez describe que dentro de la historia oral se cuenta que provienen de una tercera generación del Dios Sol y de la Madre Luna (11).

Esta falta precisa del origen del nombre es una prueba de la violencia hacia las poblaciones indígenas, México como estado nación se ha enfocado en la creación de una sola identidad nacional, al grado de desaparecer la figura indígena durante algunos periodos de su historia y con ello, atentado contra la identidad de los diversos pueblos indígenas; Oehmichen menciona que apoyarse de la legislación fue un punto clave, ya que, se promulgaron las leyes de desamortización, las cuales fragmentaron sus territorios y disminuyeron sus derechos políticos, con ellos, la figura de sus gobernadores indígenas que hasta entonces durante la colonia fueron reconocidos dentro de las Repúblicas de indios<sup>2</sup> (*Identidad, género y relaciones étnicas, Mazahuas en la cd. de México* 86). La

<sup>1</sup> En la página llamada *Atlas de los Pueblos Indígenas* del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas se define de manera oficial la existencia de 68 agrupaciones lingüísticas y que son, asimismo, pueblos indígenas diferenciados. En ese sentido el comunicado de prensa 430/22 del INEGI presenta los datos estadísticos a través del uso de las 68 lenguas. <https://atlas.inpi.gob.mx/> [https://www.inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/aproposito/2022/EAP\\_PueblosInd22.pdf](https://www.inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/aproposito/2022/EAP_PueblosInd22.pdf)

<sup>2</sup> 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 indias, por lo que, a

preservación de sus historias han sido una tarea de resistencia ante el Estado. Aunque, actualmente el estado mexicano jurídicamente es el garante de los derechos humanos, como se muestra en el artículo 2 de la constitución o la reforma constitucional sobre Derechos de los Pueblos Indígenas y Afromexicano realizada en el 2021<sup>3</sup>, la realidad muestra que en materia de protección a sus derechos, en contraste con los atropellos del pasado, los avances son pocos.

El periodo de la colonia instaló un régimen de dominación y violencia hacia la forma de vida de los pueblos indígenas. De acuerdo a lo que estipulan las autorías de *Identidad, género y relaciones étnicas, Mazahuas en la cd. de México*, uno de los primeros y principales cambios fue la introducción del sistema de encomienda (se asignaban un grupo de personas indígenas a un español para que se hiciera responsable de ellos tanto de forma espiritual como su bienestar general), lo que trajo consigo la desarticulación de la organización Otomiana (Oemichen 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, Oemichen hace mención que 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). Verónica Torres en *Migración y proceso de adaptación de una cooperativa Mazahua* menciona cómo 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 en las afueras de las mismas (Torres 31), de esta manera, les permite seguir practicando la agricultura y demás actividades rurales, sin embargo, se mantienen en el papel del dominado, pues esta organización se han ido replicando hasta la actualidad.

Para explicar por qué aún en pleno siglo XXI se continúa hablando de dominación sobre el pueblo Mazahua, aunque ya no se está en el periodo colonial es debido a lo que Aníbal Quijano denomina como *Colonialidad del poder*, en el libro homónimo, una dominación que surge desde la colonia y continúa operando en el sistema capitalista. 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; permitiendo a Europa ser potencia mundial, y sus descendientes blancos los dueños del capitalismo.

Ante semejante herencia de dominación, el mensaje ha sido claro, pertenecer a un pueblo indígena trae mayores desventajas que no serlo, particularmente en América Latina donde el mestizaje fue bien visto, tal como lo señala Matthew Lange al decir que “los gobiernos alentaron a las poblaciones no europeas y mestizas a blanquearse con el propósito de assimilarlas a la cultura dominante” (*Matar al otro, historia natural de la violencia étnica* 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 que sus hijas e hijo eligen una pareja para formar una familia y que también se puede ver en las familias chicanas como lo menciona Peggy Macintosh. Raza es signo, color es signo dice Rita Segato, ante la inconformidad de otorgar becas universitarias a personas de color y es que el signo está

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

<sup>3</sup> Para mayor información se puede consultar en: <https://www.gob.mx/inpi/articulos/iniciativa-de-reforma-constitucional-sobre-derechos-de-los-pueblos-indigenas-y-afromexicano>

condicionado a contextos definidos y delimitados (*La nación y sus otros: raza etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de identidad* 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. Es decir, estas aproximaciones teóricas destacan la necesidad de considerar cómo las mujeres indígenas son afectadas de manera diferente por estructuras de poder que operan simultáneamente a través de categorías de raza y género.

La división del trabajo refleja este sistema colorista y que se ve reflejado en el acceso a mejores puestos laborales, en el trabajo de Estefanía Vela Barba *La discriminación en el empleo en México*, menciona el informe del CONEVAL del años 2016, en dónde 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) y suma 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, las mujeres de la comunidad Mazahua no solo enfrentan la opresión basada en su género, sino que esta opresión también se refuerza 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 entrevistada por Blanca Juárez publicada por *El Economista* menciona que se tiene que recurrir a una asimilación forzada para poder salir del estereotipo o también llamado imaginario indígena (*Brechas laborales y discriminación: desafíos persistentes para las personas indígenas*), es decir iniciar un proceso de blanqueamiento para poder acceder a ciertos trabajos, sobre todo aquellos en la ciudad, así como dice 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 se deja de estar en el imaginario indígena, pero el signo del color prevalece.

La condición indígena está estrechamente ligada a las relaciones de poder, y se encuentra sometida por el racismo, condicionando a su vez el acceso al trabajo y por ende a una vida plena, pero ¿qué pasa cuando a la condición indígena se le suma la condición de género? El análisis del término "María" para referirse a las mujeres indígenas, especialmente a las mujeres de la comunidad Mazahua, revela por medio del lenguaje la complejidad de las dinámicas de poder que atraviesan tanto el género como la raza. Al considerar la interseccionalidad, podemos explorar desde distintas consideraciones la manera en que los múltiples ejes de la opresión y el privilegio se entrelazan, afectando de manera única y acumulativa la experiencia de vida de las mujeres indígenas.

### **Ser mujer e indígena, una perspectiva interseccional**

Ya se ha hablado de la dominación por cuestión de raza, pero occidente no solo fue el inventor de esta dominación, pues también trajo consigo la dominación por cuestión de género, dónde 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 en *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas decoloniales en Abya yala* 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.

Estar en dos categorías 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 un 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 son 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.

María Lugones integra la *interseccionalidad* de condición de género dentro de la *colonialidad del poder* de Quijano, identificando 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.



Elaboración propia.

Al analizar cómo la *colonialidad del poder* a través de la raza se materializa en la división laboral, se mencionaba que las personas indígenas tienen menor acceso a empleos bien remunerados y que estos poco han cambiado desde la época colonial; 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 en *Discriminación Estructural*, 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 retomando de nuevo la nota de *El Economista* Blanca Juárez (*Brechas laborales y discriminación: desafíos persistentes para las personas indígenas*) 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 refuerzan estas ideas, así los estereotipos promueven las falacias del poder.

Como se puede identificar dentro de las dinámicas de la *colonialidad del poder* la interseccionalidad se encuentra en el mismo engranaje, ya que de manera simultánea la raza, clase y género, les limita a las mujeres Mazahua un lugar en el espacio social y dónde las dominaciones toman acción desde las políticas públicas, la religión y la opinión pública, valiéndose de los medios de comunicación con el fin de legitimarlas entre la población hegemónica.

### **“La india María”, el racismo que borra a la mujer Mazahua**

Las mujeres Mazahua han sido estereotipadas a través del personaje de la *india María*, un personaje que, 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, “La india María en el cine mexicano, indígenas, frontera e inmigración” 40). Es una mujer que hace alusión a las mujeres Mazahua y que habían migrado a la ciudad de México (Pineda, *Estereotipo, Frontera y género. Una lectura negociada de tres cintas de la India María*<sup>1</sup>), porta dos largas trenzas adornadas con coloridos listones, 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, que “constituye un tipo de identificación de origen colonial que es necesario analizar para comprender la persistencia de una imagen del indígena como primitivo, retrasado...” (3). Por otro lado, para la autora también representa la resistencia de los pueblos indígenas y cuestionamiento a las instituciones (5). 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, años en los que sus películas gozaron de popularidad y amplia difusión por la televisión abierta.

La comedia y su actitud inocente que solía representar a través del “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, ya que esa ignorancia del mundo “civilizado” solo puede acarrear problemas. Para dejar claro el

mensaje, el personaje era insertado en escenarios donde su mera presencia resalta y deba de quedar fuera de lugar, pues ese siempre ha sido el mensaje que el estado nación ha dado a los pueblos indígenas, o te sumas al progreso y al proyecto de nación o te conviertes en un personaje que no tiene cabida.



Fig. 1 Escena de la película *Tonta tonta, pero no tanto* (1972) Fernando Cortes

El origen de este personaje es más viejo incluso que el estado nación y no como se podría decir que se originó en el siglo XX. Para poder rastrear aún más atrás las raíces de este personaje 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 primero 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 (*El marianismo en México: una mirada a su larga duración*, 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 ya se podía, en el caso de las mujeres tener un freno sexual; Lugones explica que para los españoles la intersexualidad indígena y sus miedos sexuales les llevaron a imaginarles como seres hermafroditas (*Colonialidad y género* 63), así que había que darles un compromiso a las mujeres como “protectora, reproductora y divulgadora de la religión católica” (*El marianismo en México: una mirada a su larga duración* 264) y por supuesto 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 (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” (268).

La religión se suma al orden jerárquico de la colonialidad y el género, así las mujeres deben garantizar una buena descendencia, y dado que había que salvar tanto el alma de los indígenas como mejorarles la raza a través del mestizaje. Pero esta imposición espiritual tuvo el efecto esperado ya que 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). Al respecto Maricruz Castro coincide y agrega la catequesis y los bautismos masivos del siglo XVI y que a manera de reafirmación al culto mariano los nombres indígenas son sustituidos por nombres religiosos siendo María el principal para las mujeres (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. 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 que en dicho censo las mujeres fueron registradas sin apellido y anteponiéndoles el María a su nombre. En este sentido, Oehmichen señala la carencia de apellido como una aniquilación simbólica de las mujeres lo que las excluía del reparto agrario (93).

Pasar de una intención de unificar la población a que un nombre les reste de 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 el “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 tanto al grado de convertirse en un personaje de comedia y de igual modo esta forma de nombrar que, recuerda la jerarquía de *la colonialidad de poder*. Estas dinámicas ayudan a comprender cómo las representaciones mediáticas y lingüísticas afectan la identidad cultural de las mujeres Mazahua.

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 y que vendían sus productos en las calles de la ciudad de México (40). A partir de las películas “Ni de aquí ni de allá” (1988) y “Tonta, tonta pero no tanto” (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 “pertenecer” 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 (50); pues al final de sus películas María suele salir victoriosa de las persecuciones policiales sin perder ninguno de sus elementos identitarios, pero 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 uso del término María no es agradable para las mujeres indígenas quienes se sienten a disgusto cuando les llaman así o se refieren como “comadres”, al respecto, 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 y en redes sociales, donde los comentarios por parte de las personas no indígenas mostraron lo que Macintosh llama el olvido del privilegio blanco, pues entre los distintos comentarios se encuentran algunos como: “es de cariño y ellas se ríen y más si les das una moneda” (@Patricia Montañez) demuestran el no querer reconocer que las acciones de discriminación como el uso de comadre y María no son ni de cariño ni bien recibidas por las mujeres indígenas pues manifiestan sentirse incomodas.

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 que a 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 quien dice no portar el traje tradicional y por lo tanto no resalta, pero que cree que si lo usara si la discriminarían (Blas). 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.

### ¿Hacia una revalorización?

Actualmente, las películas de la india María ya no son tan populares como lo fueron en su tiempo y las generaciones más jóvenes no suelen verlas, 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 100 encuestas de percepción hacia la población migrante, indígena y población joven<sup>4</sup>, aplicadas por los autores durante los meses de febrero y julio de 2023 entre la población de Chihuahua, al preguntar sobre el uso del término María hacia las mujeres indígenas, las personas cuyo rango de edad de 40 a 70 años el 37% respondió usar el término María, mientras que el rango entre 20 y 39 años solamente el 4.8% mencionó usarlo y en el rango de 12 a 19 años, el cual corresponde a la adolescencia ninguna respuesta fue positiva, presentándose casos en que desconocían que se les dice así. Otra respuesta entre los adultos es la mención que hicieron a la campaña de prevención de discriminación realizada en el 2019 por la Comisión Estatal para los Pueblos Indígenas, comentando que antes si solían llamarles así pero que a partir de ver los posters dejaron de hacerlo (Comunicación Personal).

Al respecto a dicha campaña participaron personas de los distintos pueblos indígenas, y para la imagen relacionada con el apodo “María” participó Estela García, una de las representantes de la comunidad Mazahua en Chihuahua. La campaña se difundió a través de posters en las paradas de los camiones y por medio de la página de Facebook de la institución, algunos comentarios estuvieron a favor y otros consideraron una exageración que el llamarles así sea un acto discriminatorio, cuando para la realización de dicha campaña se reunieron los testimonios de los distintos grupos de trabajo, en los cuales tanto mujeres Mazahua como Ralámuli mencionaron incomodidad y disgusto por ser llamadas así. A continuación, se muestra la imagen y algunos de los comentarios, así como de la misma Estela en respuesta y defensa de la campaña.

<sup>4</sup> Las encuestas mencionadas forman parte de la tesis de investigación *Mazahuas norteros, migración, asentamiento e identidad en la ciudad de Chihuahua*, realizada por Maricruz Payán Díaz



Fig. 2 Imagen parte de la campaña #NoDiscriminación, de la página de Facebook de la actual Secretaría de Pueblos y Comunidades Indígenas, 8 de noviembre de 2019, <https://www.facebook.com/SPyCIchihuahua/photos/pb.100064822475680.-2207520000/1494814370682350/?type=3>

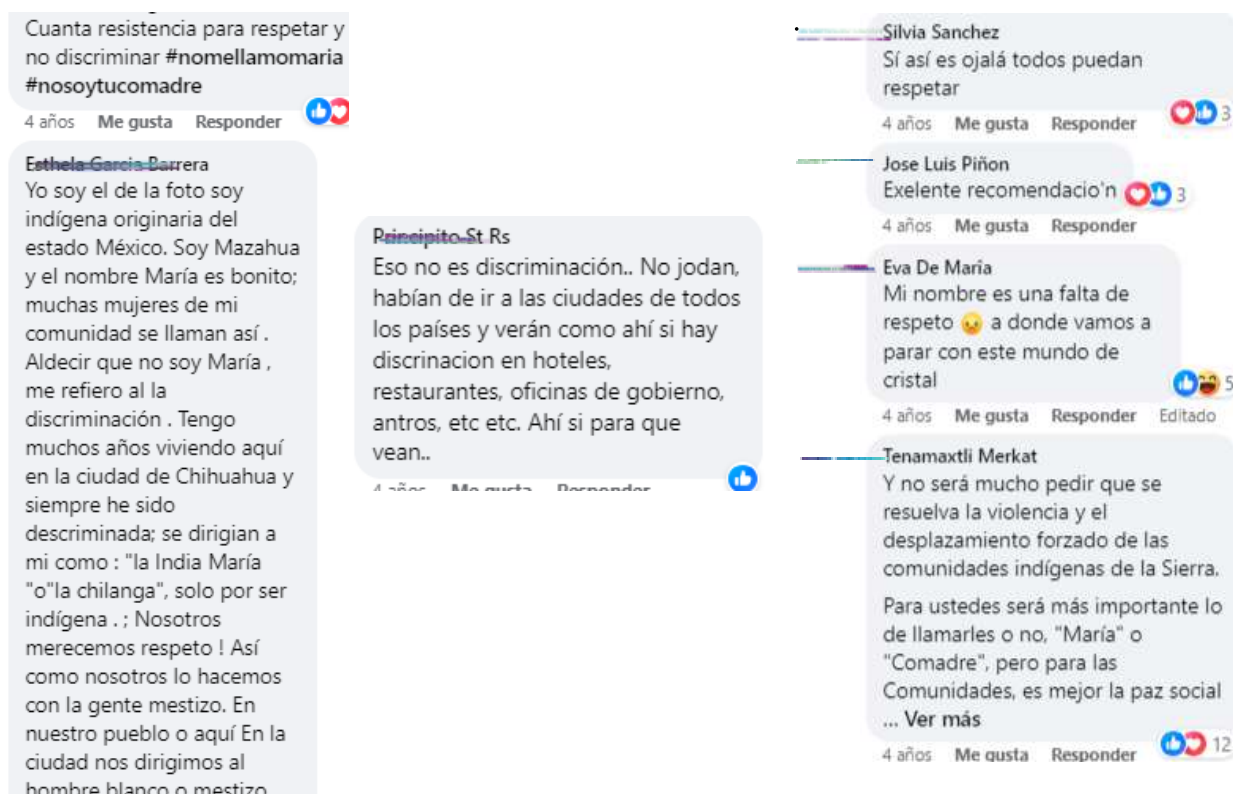


Fig. 3 Screenshots de los comentarios a la Fig. 2 de la página de Facebook de la actual Secretaría de Pueblos y Comunidades Indígenas, 8 de noviembre de 2019

Como se puede apreciar a pesar de existir un comentario explicando la relación entre María y la india María, algunas de las personas considera que no es discriminación, que hay mayores problemas en que centrarse y ponen de ejemplo, el desplazamiento forzado por el que pasan las comunidades Ralámuli, sin relacionar que la violencia cultural caracterizada en un apodo, impersonaliza a estos grupos, los encierra en estereotipos que distan mucho de su realidad y que a su vez son la base de las violencias y abusos que ellos mismos reclaman, porque las violencias culturales justifican las demás; en un ejercicio colonial.

Asimismo, para la realización de la investigación sobre la población Mazahua en la ciudad de Chihuahua, se realizaron diversas entrevistas dentro de las cuales resalta el testimonio de Jessica, mujer Mazahua, representante también de la comunidad y que, pertenece a la primera generación nacida en Chihuahua, menciona que cuando usa la vestimenta tradicional ya sea para presentar danzas o en eventos culturales las personas no indígenas le suelen elogiar su vestido y preguntarle por la procedencia del mismo y la cultura. Considera que, en la actualidad hay más respeto por los pueblos indígenas, pero al contrastar las percepciones contra los porcentajes sobre el acceso al trabajo, este avance y respeto a sus derechos continua en ciernes.

Aunque “la india María” ya no se mantiene vigente entre la población existe una comediente que bajo el personaje de “la india Yuridia” realiza shows de comedia, utilizando vestimenta que ella misma menciona es “tipo Mazahua” (Vanguardia, <https://vanguardia.com.mx>) pero que a diferencia de la “india María” no imita algún acento, y sus temas giran en torno a situaciones sobre familias de clase media baja, sin ninguna relación con temas indígenas, utilizando elementos que le son ajenos para captar la atención y ligando el imaginario indígena con la comedia una vez más. La misma comediente menciona en la entrevista haberse inspirado en “la india María” pero que a diferencia de ella su personaje es diferente, ya que “si estudió y le sabe a todas esas cosas de la tecnología” y que, además el personaje es feminista por llevar el mensaje de ya no ser sumisa. Si bien Yuridia no intenta reproducir la performatividad de la indígena discriminada y su comedia gira más bien a situaciones de la clase media mexicana, el hecho de mantener el vestido indígena y presentarse como india, contiene y exhibe el presupuesto de que esta presentación es risible, es decir se mantiene el imaginario de que portar un traje indígena no es para situaciones formales, pero si tiene cabida dentro de la comedia.

En este ejemplo podemos ver como el privilegio blanco que menciona McIntosh en *El privilegio blanco: deshaciendo la maleta invisible* se expresa en el personaje de “la india Yuridia” pues para Perla Yuridia al ser una mujer mestiza y hegemónica considera su vida moralmente neutra, normativa (25) y piensa que beneficia la imagen de las mujeres indígenas al decir que estudiaron y usa las tecnologías para que su personaje se vea integrado a la modernidad; a la vez que, dentro de su feminismo y personaje las mujeres indígenas son mal representadas e invisibilizadas, reduciéndolas a mera indumentaria, tal y como lo han expresado las feministas de la interseccionalidad como Crenshaw.

Comprender la discriminación implícita en el uso del lenguaje beneficia a las comunidades indígenas afectadas, porque fomenta una mayor concientización, lo cual es un componente clave del proceso de equidad, para que las mujeres Mazahua y su comunidad puedan reconocer y participar activamente en la construcción de sus propias representaciones.

## Conclusiones

El apodo “María” ha tenido desde sus orígenes un dominio colonial y se ha naturalizado al grado de que la sociedad no lo puede ver como una forma de discriminación y que tiene repercusiones en el acceso a una vida digna. Ahora el hecho de que sigan en la actualidad personajes de comedia que siguen repitiendo la receta de la india María, puede ser un nuevo aire para perpetuar el dominio colonial, ahora bajo la bandera de un feminismo blanco, que lejos de buscar una emancipación por igual, se prioriza la de las mujeres no racializadas, por lo que la tendencia de ocultar los elementos identitarios permanecerá, sin una plena concientización acerca de los efectos que conlleva una “simple manera” de nombrar.

A través del término María, a las mujeres Mazahua no solo se les negó su identidad, sino también fue su signo, y les limitó el acceso a la educación y a la vida económica relegándolas en el comercio ambulante, los cambios de clase social han sido pocos y lentos, pero en la mayoría de los casos condicionada a la alineación, el proyecto de unificación que se inició durante la colonia no ha dejado de operar sobre las mujeres indígenas, *la colonialidad del poder* se adapta al tiempo, el uso del término María ha perdido fuerza, pero como lo menciona McIntosh el privilegio hegemónico del mestizo al ser negado y protegido, se mantiene adaptándose para no perderse en la interculturalidad y sostener a base del signo de la raza la jerarquía que le mantiene vivo.

En síntesis, de la información anterior, el análisis interseccional del término "María", utilizado para referirse a las mujeres indígenas de la comunidad Mazahua, posibilita una comprensión más completa de cómo *la colonialidad del poder*, el género, y la raza se entrelazan y se manifiestan en la construcción de identidades. Reconocer estas intersecciones es crucial para reflexionar, desde el uso del lenguaje, sobre las complejidades de la opresión y la discriminación. Reconocer la connotación y los significados implícitos en estos términos peyorativos nos permite, por medio de la concientización, avanzar hacia una convivencia más respetuosa e inclusiva.

Los pueblos indígenas se han mantenido en resistencia, adaptándose y creando estrategias para pasar desapercibido el signo de la etnicidad y permitiendo vivir su identidad indígena dentro de su comunidad, sin embargo, pertenecer a una cultura minoritaria en cuestión de poder no debería de ser algo sufrible, las personas mestizas aunque incomode nuestra forma de vida tenemos una deuda y tenemos que empezar a deshacer la maleta del privilegio y reconocer que al romper la jerarquía de colores se crean otras formas de convivencia lejos de la violencia cultural, porque reconocer que los mestizos somos los huérfanos y huérfanas que dejó la evangelización y que a su vez inventamos una identidad mexicana en la cual nos sentimos cobijados, pero esta misma nos mantiene dentro del sistema de explotación de la colonialidad pues el privilegio es proporcional a la claridad de nuestra piel y vertemos el racismo hacia las pieles más oscuras que las nuestras.

Con esto quiero recuperar la conclusión de Peggy McIntosh, quien menciona que aunque el cambio sistémico tome varias décadas, es necesario comenzar a reconocer nuestras propias creencias y violencias a la par que reconocemos las violencias a nivel estructural porque para que una "india María" existiera se necesita de una estructura que la avale y poder reconocer que aunque estemos en una jerarquía, igual estamos en el mismo sistema de explotación, que la meritocracia no existe y no nos permitirá ser parte de la cúspide, siglos hemos estado dentro del sistema, y no son pocos los movimientos sociales, dejemos de estorbar, y tomemos nuestra parte en las distintas interseccionalidades que nos encontremos.

## Referencias

- Blas, Erika. Entrevista Personal. Entrevista realizada por la autora, 7 de marzo de 2023.
- Benítez, Rufino. *Vocabulario práctico bilingüe mazahua – español*. Colección vocabularios en lenguas indígenas, INI, 2002.
- Castro, Maricruz. "La india María en el cine mexicano, indígenas, frontera e inmigración", *Revista Cinémas d'Amérique latine*, 1 diciembre 2011, pp. 39 – 45, consultado el 12 de octubre 2023 en: <https://docplayer.es/184317389-La-india-maria-en-el-cine-mexicano-indigenas-fronteras-e-inmigracion.html>
- 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, , pp. 87 – 122.
- De Beauvoir, Simone, "Historia", parte segunda, en *El segundo sexo*, Ediciones Siglo veinte.
- García, Estela. Entrevista Personal. Entrevista realizada por la autora, 20 de febrero 2023
- 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>
- INPI, "Mazahuas, etnografía", en *Atlas de los pueblos indígenas de México*, consultado el 27/11/2023 en: <https://atlas.inpi.gob.mx/mazahuas-etnografia/>
- Juárez, Blanca. Brechas laborales y discriminación: desafíos persistentes para las personas indígenas. El economista+. 2023, consultado el día 28 de noviembre de 2023 en:

<https://www.eleconomista.com.mx/capitalhumano/Brechas-laborales-y-discriminacion-Desafios-persistentes-para-las-personas-indigenas-20230810-0053.html>

- Lange, Matthew. *Matar al otro, historia natural de la violencia étnica*, Fondo de Cultura Económica, 2022,.
- Lugones, María. “Colonialidad y género”, *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas decoloniales en Abya yala*, Editorial Universidad del Cauca, 2014,.
- Mcintosh, Peggy. “El privilegio blanco: deshaciendo la maleta invisible”, *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”, *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas decoloniales en Abya yala*, Editorial Universidad del Cauca, 2014.
- Montañez, Patricia (@Patricia Montañez). “es de cariño y ellas se ríen y más si les das una moneda” Comentario en la publicación del Gobierno del Estado de Chihuahua, Facebook, 4 de octubre 2019, <https://www.facebook.com/photo/?fbid=10156539150575770&set=a.141228495769>)
- Oehmichen Bazán, Cristina. *Identidad, género y relaciones étnicas, Mazahuas en la cd. de México*, Universidad Autónoma de México, Instituto de investigaciones antropológicas, 2015.
- Pastor, Marialba. “El marianismo en México: una mirada a su larga duración”, *Revista Cuicuilco* Vol. 17, No. 48 2010. México.
- Pineda Dawe, Mariana. *Estereotipo, Frontera y género. Una lectura negociada de tres cintas de la India María*. Tesina de maestría de la facultad de estudios superiores y postdoctorales de la Facultad de Artes y ciencias, Universidad de Montreal, 2012,
- Quijano, Aníbal. “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. CLACSO, 2014.
- Sánchez, Teresa Luciana. Entrevista personal, entrevista realizada por la autora, 10 de marzo de 2023
- Secretaría de Gobernación. *Artículo 2º*. Unidad General de Asuntos Jurídicos, Reformado el 14 de agosto de 2001. En: <http://www.ordenjuridico.gob.mx/Constitucion/articulos/2.pdf>
- 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.
- Torres, Verónica Isabel. *Migración y proceso de adaptación de una cooperativa Mazahua*, Tesis de licenciatura, INAH, 1997.
- Vela Barba, Estefanía. *La discriminación en el empleo en México*. Instituto Belisario Domínguez, Senado de la República, 2017.