

**No soy india, soy tarahumara: imágenes y narrativas
de personas rarámuri en Ciudad Juárez****I'm Not an *India*, I'm a Tarahumara: Images and Narratives
by Rarámuri people in Ciudad Juárez**Selene Diaz¹

RESUMEN

El Estado mexicano ha impuesto a los rarámuri una imagen de aislamiento de la civilización y la modernidad que esta comunidad de la Sierra Tarahumara no reconoce como parte de su identidad étnica. El objetivo es analizar los procesos mediante los cuales los rarámuri que transitan por Ciudad Juárez reconstruyen su identidad étnica en contextos de apropiación del espacio urbano. Se utiliza la etnografía feminista para analizar las relaciones interétnicas entre las poblaciones rarámuri y *chabochi* (no indígenas) en Ciudad Juárez, y se analizan las narrativas basadas en imágenes de la ciudad capturadas por las personas participantes. Los hallazgos muestran que en el centro de Ciudad Juárez las experiencias de discriminación aumentan. Sin embargo, para los habitantes rarámuri de Colonia Tarahumara o Kilómetro 30, los fuertes lazos de solidaridad y orgullo colaborativo de la comunidad de artesanos les ayuda a mitigar la segunda etnización y a reconstruir su identidad étnica.

Palabras clave: 1. feminismo, 2. etnografía, 3. comunidades indígenas, 4. urbanización, 5. migración interna.

ABSTRACT

The Mexican State has imposed to the Rarámuri an image of a group isolated from civilization and modernity. However, the community from Sierra Tarahumara does not recognize this as part of their ethnic identity. The aim of this article is to analyze the processes by which Rarámuri people living in Ciudad Juárez reconstruct their ethnic identity within the context of appropriating urban space. Feminist ethnography is used to analyze the interethnic relations between the Rarámuri and *chabochi* (non-indigenous) populations in Ciudad Juárez, and the narratives based on images of the city captured by participants are analyzed. The findings show that the experiences of discrimination increase in downtown areas of Ciudad Juárez. However, for the Rarámuri inhabitants of Colonia Tarahumara or Kilómetro 30, the strong bonds of solidarity and collaborative pride within the artisan community helps them mitigate their second ethnicization and reconstruct their ethnic identity.

Keywords: 1. feminism, 2. ethnography, 3. indigenous peoples, 4. urbanization, 5. internal migration.

Recibido: 8 de octubre de 2024

Aceptado: 17 de febrero de 2025

Publicación web: 15 de abril de 2026

¹ Virginia Tech (<https://ror.org/02smfhw86>) y University of Texas-El Paso (<https://ror.org/04d5vba33>), selene@vt.edu, <https://orcid.org/0000-0002-4493-0213>



INTRODUCCIÓN

Durante las décadas de 1980 y 1990, las ciudades fronterizas del norte de México experimentaron un incremento significativo en la presencia de población indígena (Sariago Rodríguez, 2016). De acuerdo con la Comisión Estatal para los Pueblos Indígenas (COEPI), en Ciudad Juárez residen entre 10 000 y 18 000 personas pertenecientes a distintos grupos étnicos, distribuidas en al menos 19 vecindarios (Dgarcía, 2018). Estos grupos constituyen un componente permanente de la diversidad urbana. No obstante, debido a la forma en que el Estado ha categorizado históricamente a estas poblaciones como «indígenas» —desde la Independencia y con mayor énfasis a partir de la Revolución mexicana—, persiste una representación que las asocia con migraciones temporales desde contextos rurales y con expresiones culturales que se consideran más propias de un museo que de la vida urbana contemporánea (Navarrete, 2004; Medina Ramírez, 2020). En este artículo, el término *categoría étnica* se utiliza para referirse a dicha clasificación homogénea de la cultura indígena impuesta desde el ámbito estatal (Navarrete, 2004), mientras que *identidad étnica* alude al proceso de autoidentificación, como en el caso del pueblo rarámuri, que se reconoce a sí mismo como rarámuri o tarahumara —denominación históricamente atribuida a los españoles—.

La comunidad rarámuri, también conocida como tarahumara, constituye un pueblo indígena originario de la Sierra Tarahumara, ubicada en el norte de México. Desde el ámbito estatal, esta población ha sido representada recurrentemente como una civilización aislada (Sariago Rodríguez, 2002; Pintado Cortina, 2020). Esta construcción ha sido aprovechada tanto por instituciones gubernamentales como por actores del sector privado que han capitalizado la cosificación de la cultura rarámuri. En décadas recientes, el gobierno nacional y diversas industrias han promovido la imagen de la identidad rarámuri como una cultura «intacta», desvinculada de la modernidad, en el marco de estrategias orientadas al desarrollo turístico en la Sierra Tarahumara. Un ejemplo de ello es el uso de su imagen por parte de instituciones públicas, hoteles y parques de aventuras en las Barrancas del Cobre como elemento central de su identidad visual. No obstante, estas dinámicas han contribuido al agotamiento de recursos naturales por parte de empresas nacionales y transnacionales, así como a proceso de despojo y desplazamiento de las comunidades rarámuri de sus territorios.

Según Herrera Bautista (2010), los medios de comunicación tienden a cosificar a la población rarámuri al construir sus narrativas desde la voz de los *chabochi* —término rarámuri que se traduce como «hijos del diablo» o, de manera más general, «no-indígenas»—. Esta forma de representación también se reproduce en discursos oficiales del ámbito gubernamental. Por ejemplo, en la página institucional del Plan de Desarrollo del Estado de Chihuahua se incorporan referencias visuales y discursivas a la cultura rarámuri en el marco de temas como el combate a la corrupción, la promoción de los derechos humanos y el fortalecimiento del gobierno democrático (Gobierno del Estado de Chihuahua, s.f.). En este tipo de narrativas, las personas rarámuri son frecuentemente caracterizadas como corredoras de larga distancia de la Sierra Tarahumara, reforzando una imagen cultural centrada en su resistencia física. Esta representación ha trascendido al ámbito internacional, donde los corredores rarámuri han sido reconocidos por su desempeño en competencias como el

Maratón Internacional de California en 2021. Un caso emblemático es el de Lorena Ramírez, quien ha participado en ultramaratones junto con miembros de su familia. En este sentido, el propio término «rarámuri», comúnmente traducido como «pies ligeros», refleja la centralidad de la práctica de correr dentro de su cosmovisión.

El discurso gubernamental en el estado de Chihuahua suele presentar a la entidad como un espacio moderno y progresivo, enfatizando su compromiso con la justicia social, el desarrollo y los derechos humanos (Gobierno del Estado de Chihuahua, s.f.). De manera paralela, las narrativas oficiales incorporan la cultura rarámuri como un componente central de la identidad estatal. No obstante, esta representación resulta profundamente paradójica, en la medida en que el propio Estado impulsa proyectos de desarrollo que contribuyen a la sobreexplotación de los recursos naturales en territorios rarámuri. En este sentido, mientras la identidad rarámuri es resaltada en el plano simbólico como patrimonio cultural, las condiciones materiales que afectan a esta comunidad continúan evidenciando desigualdades estructurales y tensiones persistentes en torno al control de los territorios y sus recursos.

En este artículo se examina la identidad étnica rarámuri a partir de la premisa de que las comunidades de la Sierra Tarahumara rechazan las caracterizaciones estatales que las presentan como grupos aislados. Desde esta perspectiva, la identidad rarámuri no se configura en términos de aislamiento, sino a partir de prácticas y vínculos territoriales que articulan su vida social y cultural. En este sentido, Martínez Ramírez (2017) señala que el acto de caminar por los senderos de la sierra constituye una práctica fundamental que conecta a las personas rarámuri con sus ancestros, reforzando los elementos centrales de su cosmovisión. El objetivo es analizar los procesos mediante los cuales las personas rarámuri que transitan por Ciudad Juárez reconstruyen su identidad étnica en contextos de movilidad y apropiación del espacio urbano. Así mismo, se examina cómo las personas rarámuri reflexionan sobre sus experiencias de vida en Ciudad Juárez, a partir del uso de la etnografía feminista como herramienta para analizar las relaciones interétnicas que establecen con la población *chabochi*. En este marco, las personas participantes generaron registros fotográficos que les permitieron representarse y reflexionar sobre sus propias trayectorias y narrativas (Liebenberg, 2009). Este enfoque visual, centrado en las interpretaciones que las propias personas participantes elaboran a partir de sus imágenes, posibilita un entendimiento más profundo de lo que Acuña Gómez (2004) denomina sus procesos de construcción de identidad.

Antecedentes

En los planos económico y social, el período comprendido entre 1942 y 1964 estuvo marcado por la implementación del Programa Bracero, un acuerdo agrícola binacional entre México y Estados Unidos que permitió la contratación temporal de trabajadores mexicanos por períodos de 3 a 6 meses en territorio estadounidense (García Amaral, 2007; Loza, 2016). Este programa contribuyó al rápido crecimiento de Ciudad Juárez como uno de los principales puntos de cruce fronterizo para la movilidad laboral agrícola. Tras la finalización del programa en 1964, se impuso el Programa de Industrialización Fronteriza, orientado a promover la instalación de plantas de ensamblaje bajo un

régimen fiscal preferencial, conocidas como maquiladoras. Estas empresas operaban mediante la importación temporal de insumos y maquinaria para su ensamblaje en México, pagando impuestos únicamente sobre el valor agregado, y reexportaban los productos finales –principalmente hacia Estados Unidos– aprovechando tanto los menores costos laborales como un entorno regulatorio más laxo en materia ambiental (Carrillo y Zárate, 2009).

Durante la década de 1960, la expansión del programa de maquiladoras contribuyó a duplicar la población de Ciudad Juárez (García Amaral, 2007) atrayendo a miles de migrantes de distintas regiones del país. Este proceso tuvo una marcada composición de género, ya que una parte significativa de la fuerza laboral estuvo integrada por mujeres –en particular, jóvenes y madres solteras–, quienes eran consideradas por los empleadores como una fuente de mano de obra de bajo costo. Sánchez y Ravelo (2010) señalan que estas trabajadoras fueron estigmatizadas bajo el término «maquilocas». La llegada masiva de población migrante, conformada por familias de clase trabajadora y por mujeres y hombres solteros –en su mayoría provenientes de Veracruz, Durango y Coahuila–, presionó la infraestructura urbana, rebasó la capacidad de los servicios básicos y profundizó el acceso desigual a los recursos públicos.

Entre 1990 y 2010, tanto el sector privado como actores gubernamentales redujeron de manera significativa la inversión en la zona centro de Ciudad Juárez (Sánchez y Ravelo, 2010). Este proceso de desinversión contribuyó al deterioro del área. De acuerdo con López Navarrete y Peña Medina (2017), alrededor del 35 por ciento de los edificios del centro se encuentran en estado de abandono o ruina, situación que fue corroborada durante el trabajo de campo. En lugar de promover estrategias de rehabilitación urbana, la inversión –particularmente la privada– se orientó hacia el desarrollo de fraccionamientos en la periferia sur y oeste de la ciudad. Estas zonas habitacionales, diseñadas principalmente para la población trabajadora de las maquiladoras, se localizan a considerable distancia del centro y presentan déficits importantes en infraestructura y servicios, incluyendo el acceso a educación, salud y espacios de recreación.

A esta dinámica se sumó, entre 2005 y 2012, la relocalización de algunas maquiladoras fuera de Ciudad Juárez, lo que derivó en la pérdida de empleos y en procesos de salida de la población, en un contexto de incremento de la violencia (López Navarrete y Peña Medina, 2017). En la actualidad, una parte significativa de las viviendas en estos fraccionamientos periféricos se encuentra desocupada o abandonada, mientras que quienes permanecen enfrentan condiciones de mayor vulnerabilidad, caracterizadas por un acceso limitado a servicios sociales y por niveles más altos de inseguridad (Sánchez y Ravelo, 2010; López Navarrete y Peña Medina, 2017).

Marco conceptual de la identidad étnica

En México, la discusión sobre la identidad étnica suele presentarse de manera simplificada, reducida a una dicotomía entre pertenecer a un grupo indígena o ser mestizo (no-indígena), noción que se reproduce, en gran medida, en los espacios escolares. Sin embargo, la identidad étnica constituye un proceso complejo, socialmente construido, que refleja las trayectorias históricas de colonización, mestizaje y resistencia indígena que han configurado las narrativas de pertenencia; en este sentido,

se configura como un ámbito de negociación y transformación (Navarrete, 2004). En un primer momento, el proceso de colonización alteró el orden social de los grupos indígenas y africanos de México, instaurando una jerarquía racial que los posicionó como la «otra» identidad en los niveles inferiores de la estructura social (Quijano, 2007, 2014). Un segundo momento clave para comprender la exclusión y discriminación de estas poblaciones corresponde a la consolidación del Estado mexicano (Knight, 1990).

En el siglo XX, las autoridades mexicanas –tanto el gobierno como los intelectuales– construyeron la idea de la mezcla racial para erradicar las divisiones y unificar al país (Warren y Sue, 2011), y eliminar otras identidades étnicas no deseadas en el país, como los afrodescendientes y los inmigrantes chinos y judíos (Navarrete, 2004). En este marco, el Estado consolidó la categoría de mestizo como identidad dominante, sustentada en una ideología de superioridad que legitimó el desplazamiento y la expropiación de tierras de los pueblos indígenas. Ello dio lugar a la configuración de regiones de refugio, hacia las cuales muchas comunidades se desplazaron –frecuentemente hacia zonas rurales y montañosas– para evitar contacto con la población mestiza (Navarrete, 2004). En el caso de las personas rarámuri, este proceso implicó que vivieran como extranjeras en su propio territorio, particularmente cuando sus tierras fueron vendidas a corporaciones nacionales y transnacionales para el desarrollo de infraestructura turística y aeroportuaria en Creel (Köhler y Ebert, 2015; Pintado Cortina, 2020).

En la identidad mexicana, los pueblos indígenas históricos suelen ser valorados como la «verdadera alma» de México. No obstante, en la práctica, para participar en la sociedad contemporánea, acceder a mejores oportunidades económicas y reducir los niveles de discriminación, se espera que adopten la cultura mestiza –incluyendo el uso del español y la modificación de prácticas culturales–. La lógica del mestizaje operó, así, en una sola dirección: se esperaba que los grupos indígenas se asimilaran a la cultura mestiza, y no a la inversa, promoviendo además una noción de homogénea de identidad indígena. Sin embargo, los pueblos indígenas del norte de México presentan dinámicas sociales, económicas, familiares y culturales distintas a las de otras regiones del país. Entre otros factores, la colonización en el norte ocurrió aproximadamente un siglo después que en el centro y sur de México (Navarrete, 2004).

Así mismo, los modos de vida previos a la colonización también diferían de manera significativa. A diferencia de las sociedades del centro del país, los grupos indígenas del norte no se organizaban bajo estructuras jerárquicas complejas y, en muchos casos, desarrollaban formas de vida seminómadas asociadas a las condiciones ambientales del desierto, lo que limitaba la práctica agrícola. En este sentido, comprender los contextos históricos y sociales específicos de estos grupos resulta fundamental para evitar la homogenización de los pueblos indígenas en México; son precisamente estas trayectorias diferenciadas las que permiten explicar las variaciones en las relaciones interétnicas y en los procesos de construcción de la identidad étnica (Menchaca, 2001; Navarrete, 2004).

Segunda etnización

Según Oehmichen (2001), los grupos indígenas en las grandes ciudades experimentan un segundo proceso de etnización. Este se refiere al proceso mediante el cual los pueblos indígenas son resaltados como parte de un pasado glorioso, particularmente en el marco del impulso de unidad nacional de la década de 1920. Sin embargo, en el presente, estas comunidades son estereotipadas como propias de ámbitos rurales, lo que dificulta su reconocimiento como habitantes legítimos de los espacios urbanos. En este contexto, cuando individuos pertenecientes a grupos étnicos residen en zonas urbanas, suelen ser clasificados como foráneos, lo que genera dinámicas de discriminación y exclusión. Si bien en las ciudades se intensifican las interacciones sociales entre poblaciones indígenas y mestizas, esta convivencia cotidiana no implica una reducción de las relaciones jerárquicas entre indígenas y no indígenas.

En su investigación sobre los mazahua en Ciudad de México, Oehmichen (2001) documenta que las colonias habitadas por comunidades indígenas son objeto de criminalización y discriminación debido a la identidad étnica de sus residentes. En este contexto, tanto el gobierno como los medios de comunicación tienden a caracterizar a las personas indígenas como «peligrosas», asociándolas con problemáticas como el consumo de drogas y el alcoholismo. Esta representación contribuye a legitimar prácticas de exclusión, entre ellas la expulsión de las comunidades mazahua de determinadas zonas de la ciudad (Oehmichen, 2001). De manera similar, Herrera Bautista (2010) señala que las personas rarámuri en el estado de Chihuahua enfrentan representaciones negativas en medios masivos y sociales. La mayoría de las coberturas mediáticas sobre esta población enfatizan problemáticas como el alcoholismo, el consumo de drogas y la violencia doméstica. Un ejemplo de ello es un reportaje publicado durante la pandemia de COVID-19, en el que se denunciaba la facilidad de acceso al alcohol entre niños de 8 a 10 años, así como la falta de intervención por parte de las autoridades para prevenir el consumo a edades tempranas (Niños tarahumaras, 2020).

METODOLOGÍA

El empleo de la etnografía feminista implica que la investigadora dedique un tiempo considerable a la observación participante en la comunidad estudiada. Este enfoque incorpora una perspectiva de justicia social en el proceso de investigación y permite que las investigadoras se centren tanto en las dinámicas de poder propias como en las otras personas, particularmente en contextos culturales que reconocen la responsabilidad ética hacia la comunidad (Visweswaran, 1994; Lengel, 1998; Schrock, 2013). Así mismo, la etnografía feminista orienta la forma en que se analizan las interacciones entre las personas participantes y exige que las investigadoras sean conscientes de que tanto ellas como quienes participan en el estudio son agentes que ejercen poder de diferentes maneras. En este sentido, se requiere un ejercicio constante de reflexión sobre el propio rol de la investigadora en la comunidad (Plankey-Videla, 2012). La reflexividad, en consecuencia, atraviesa todas las etapas del proceso de investigación, desde la formulación de preguntas hasta la interpretación de los datos, la escritura del

texto y la consideración de las implicaciones éticas del conocimiento producido, en particular en lo que respecta a sus efectos sobre las personas participantes.

El uso de la etnografía feminista aumentó mi conciencia sobre mi posición como mujer no indígena. Así mismo, me permitió gestionar con mayor flexibilidad mis múltiples identidades – como mujer mexicana morena, con ciudadanía estadounidense y madre soltera de dos a inicios de mis 30–, así como reconocer la complejidad de las identidades de las personas rarámuri durante nuestras interacciones. Si duda, mi condición de madre soltera facilitó el establecimiento de vínculos de confianza con algunas mujeres rarámuri en la Colonia Tarahumara, con quienes hasta la fecha mantengo contacto. En contraste, el no pertenecer al grupo rarámuri incidió en la dinámica de interacción con los hombres rarámuri. En general, se mostraban reservados, ofrecían respuestas breves y con escaso nivel de detalle. Así mismo, los hombres no se sentían cómodos participando en entrevistas no en las actividades organizadas por el Instituto Municipal de las Mujeres (IMM) en la Colonia Tarahumara, optando en la mayoría de los casos por mantenerse al margen y evitar la exposición.

Las entrevistas iniciaron en mayo de 2019 y fueron suspendidas en marzo de 2020, para retomarse mayo de 2021 y continuar hasta septiembre del mismo año. Todas las personas participantes eran mayores de 18 años de edad y se utilizaron pseudónimos para garantizar la confidencialidad tanto en las entrevistas como en las notas de campo. La totalidad de las entrevistas fue grabada, con excepción de dos casos en los que, por solicitud expresa de las personas participantes, no se realizó registro de audio. Del total, 28 entrevistas se llevaron a cabo en español y dos en rarámuri, para las cuales fue necesario el apoyo de un intérprete. Los primeros participantes fueron personas vinculadas al IMM y de los entrenamientos de básquetbol, quienes posteriormente extendieron la invitación a amistades y familiares. Se empleó una estrategia de muestreo de bola de nieve, lo que permitió conformar un total de 30 entrevistas con personas rarámuri, de las cuales 25 correspondieron a mujeres y 5 a hombres.

Se solicitó a las personas participantes el uso de cámaras desechables para capturar imágenes de lugares y objetos que consideraran significativos. En total participaron 16 personas (15 mujeres y un hombre), generándose un corpus de 243 fotografías. No obstante, una parte de estas imágenes presentó problemas de calidad –principalmente por desenfoque–, por lo que no fue posible incorporarlas al análisis, reduciendo el total a 208 fotografías, las cuales fueron examinadas en relación con los procesos de construcción de la identidad étnica. Posteriormente, cada una de las personas que tomó fotografías fue convocada a sesiones de conversación orientadas a explorar los significados e interpretaciones asociados a sus imágenes y al entorno representado. No se establecieron lineamientos temáticos específicos, con el fin de preservar la libertad de elección de las personas participantes respecto a lo que decidían fotografiar. Sin embargo, se enfatizó la importancia de evitar situaciones de riesgo, así como de respetar el consentimiento de las personas fotografiadas, particularmente en aquellos casos en los que pudieran no estar conscientes de ser registradas. La relevancia del consentimiento informado fue subrayada de manera explícita a todas las personas participantes.

Las entrevistas y notas de campo fueron transcritas y codificadas con el software cualitativo Atlas.Ti. Las temáticas más recurrentes fueron los espacios cotidianos (calles y lugares públicos como iglesias y parques) y sentimientos de discriminación y orgullo. Las fotos fueron seleccionadas al codificar las narrativas de las fotografías, entrevistas y notas etnográficas. Las personas participantes recibieron tarjetas de regalo de Walmart con valor de 250 MXN como intercambio por su participación; además, cada persona conservó sus fotografías impresas, mientras que para esta investigación se conservaron las copias digitales.

La etnografía feminista proporcionó herramientas analíticas y reflexivas para abordar situaciones complejas durante el trabajo de campo, entre ellas el acoso sexual. Este es un tema que los estudios etnográficos suelen omitir, en parte porque persiste la idea de que reconocer este tipo de experiencias podría interpretarse como una falta de profesionalismo o como evidencia de la ausencia de condiciones seguras para la investigación. Sin embargo, como señalan Hanson y Richards (2017), esta omisión invisibiliza riesgos que pueden afectar tanto la salud mental y como la integridad física de quienes realizan trabajo de campo.

En este contexto, entrevisté a «Esteban», un hombre de mediana edad que trabaja en la construcción y en la cosecha de manzanas. Antes de la entrevista, bromeó con sus amigos sobre la posibilidad de realizarla en un cerro cercano al que llamaban «Cueva del amor». Sus amigos, todos hombres rarámuri, reaccionaron con risas y explicaron que ese lugar es utilizado por parejas para pasar tiempo en privado. Aunque Esteban accedió inicialmente a realizar la entrevista en un parque local, una vez iniciada insistió en varias ocasiones en trasladarnos a la Cueva del amor. Ante esta situación, experimenté incomodidad y opté por concluir la entrevista antes de completar el cuestionario. A partir de este episodio, decidí no continuar entrevistando a hombres, con el objetivo de evitar exponerme a situaciones similares. En ese momento, no nombré esta experiencia como acoso sexual en mis notas de campo. Sin embargo, a la luz de los planteamientos de Hanson y Richards (2017), reconozco este encuentro como una forma de acoso sexual y lo nombro como tal, sin considerar que ello comprometa la profesionalidad del trabajo etnográfico.

Los datos etnográficos en la Colonia Tarahumara fueron recolectados en mayo de 2018. El equipo femenino de básquetbol en la colonia necesitaba un entrenador, por lo que le pedí a Mariela, amiga y maestra de educación física, que apoyara. Mariela y yo entrenamos al equipo desde junio hasta agosto. Conduje el trabajo de campo en el IMM de enero de 2019 hasta finales de marzo de 2020, cuando la pandemia imposibilitó su continuación. Se me permitió impartir clases de inglés a estudiantes indígenas que estaban cursando la secundaria, preparatoria y universidad. El IMM solicitó fondos al consulado estadounidense en Ciudad Juárez para ayudar a cubrir los costos de libros, lápices y dos excursiones. Estos fondos se recibieron 2 meses después del inicio de clases.

El IMM nació debido a la violencia experimentada por las mujeres de Ciudad Juárez, el municipio que se volvió notorio en la década de 1990 por la gran cantidad de mujeres desaparecidas y asesinadas; este suceso que fue conocido como las «Muertas de Juárez» (Fregoso y Bejarano, 2010). La creación del IMM en 2014 permitió implementar políticas sociales que promueven el desarrollo holístico y la participación política, económica, social y cultural de las

mujeres en la ciudad (Instituto Municipal de las Mujeres [IMM], s.f.). El IMM apoya la salud mental y ofrece consejería legal para las mujeres que han sufrido violencia, además de cursos de autodefensa para niñas de primaria y secundaria, entre otros servicios. En 2016, el Instituto abrió un departamento para apoyar y promover la diversidad indígena, el cual organizó dos grandes festivales en el centro de la ciudad y otorgó permisos locales para la venta de artesanías detrás de la catedral.

RESULTADOS

Colonia Tarahumara

La Colonia Tarahumara se originó en la década de 1990, cuando familias provenientes de distintas regiones de la Sierra Tarahumara se congregaron para construir un asentamiento en Ciudad Juárez. El vecindario fue diseñado con una disposición en forma de caracol, en la que las viviendas se organizan alrededor de una iglesia situada en el centro. «Linda», quien participaba como estudiante de inglés en el IMM, ofreció su apoyo como intérprete de su madre, quien no hablaba español y explicó que la comunidad rarámuri adoptó el nombre de Colonia Tarahumara en referencia a la forma en que eran denominados por la población mestiza. Así mismo, acordaron que el acceso al vecindario estaría restringido exclusivamente a personas rarámuri; en consecuencia, los *chabochi* fueron excluidos como medida preventiva, bajo la creencia de que «hablan mucho y se aprovechan» (Lara Padilla y Vera Pérez, 2019, p. 83).

La única excepción a esta regla fue el padre ex franciscano, Jesús Vargas. Según «Lulú», una madre soltera de 29 años, recién egresada de la preparatoria y participante del programa Jóvenes Construyendo el Futuro en el IMM, Vargas había ejercido como sacerdote en la Sierra Tarahumara durante varios años, lo que le permitió construir una relación de confianza con las comunidades rarámuri, quienes recurrían a él en busca de apoyo. Su participación en la construcción del vecindario fue determinante para que se le permitiera residir en la Colonia Tarahumara; posteriormente, al contraer matrimonio, su esposa e hijos también se establecieron en dicho asentamiento.

Investigaciones recientes en el campo de los estudios indígenas han discutido la importancia de la construcción de comunidades sólidas como estrategia para mitigar los efectos de la segunda etnización en contextos urbanos receptores. En este sentido, González Zepeda y Zentella Chávez (2019, p. 27) emplean el concepto de «identificación simbólica» para describir el sentimiento afectivo y de orgullo colectivo que emerge cuando las comunidades indígenas trabajan de manera conjunto en beneficio de su nuevo entorno. A partir de entrevistas realizadas a jóvenes mazahuas, nahuas y otomíes que migraron a Tacubaya, en la Ciudad de México, los autores analizan los procesos mediante los cuales estos grupos se apropian de los espacios urbanos, configurando formas de organización colectiva que les permiten articular una base comunitaria desde la cual negociar y redefinir sus nuevas identidades sociales (González Zepeda y Zentella Chávez, 2019).

Köhler y Ebert (2015) muestran que la identidad étnica no es estática; por el contrario, su carácter flexible permite a las comunidades indígenas redefinir y reconstruir sus formas de pertenencia en contextos urbanos. A partir de entrevistas realizadas a 15 grupos indígenas migrantes en la Ciudad de México, vinculados a la Asamblea de Migrantes Indígenas (AMI) –una organización orientada a generar espacios seguros para la expresión de tradiciones y la reformulación identitaria–, las autoras analizan los procesos mediante los cuales estas comunidades reconfiguran sus prácticas culturales en la ciudad. En particular, señalan que la existencia de espacios colectivos para compartir elementos como la vestimenta, las festividades, los usos y costumbres, así como la organización de trabajo comunitario, facilita la introducción de transformaciones en dichas prácticas, dando lugar a nuevas combinaciones y a la redefinición de lo que significa ser indígena en contextos urbanos.

En el presente estudio se identifica una dinámica similar entre las personas rarámuri de Ciudad Juárez, quienes, a través de sus fotografías, delimitan y defienden los significados asociados a su identidad en el contexto urbano. En varios casos, las imágenes expresan orgullo y contribuyen a la construcción un sentido de autoestima vinculado a los lazos comunitarios de la Colonia Tarahumara, donde el acceso se restringe a personas rarámuri y se excluye a los *chabochi*. No obstante, este posicionamiento no es homogéneo. Algunas personas participantes optaron por no tomar fotografías, argumentando que no perciben elementos valiosos o estéticamente significativos en la colonia que merezcan ser registrados.

Un aspecto esencial del proceso de identidad étnica de las personas rarámuri en la Colonia Tarahumara es la identificación simbólica. Según González Zepeda y Zentella Chávez (2019), la identificación simbólica está relacionada con procesos afectivos como el orgullo y comportamientos interactivos en su nueva ubicación. Las personas rarámuri que viven en la Colonia Tarahumara tienen un fuerte sentimiento de orgullo hacia el vecindario. Han trabajado juntos para mejorar la comunidad, creando un fuerte lazo entre los miembros, algo que carece la población rarámuri que vive en Kilómetro 30 u otras partes.

Gracias al trabajo y al apoyo comunitario de distintos tipos, ahora tienen una iglesia, una librería, un parque, un comedor comunitario, un plantel de preescolar y una primaria, así como un campo de básquetbol y fútbol. Todas las personas participantes de la comunidad tomaron fotos de la iglesia y del parque, comentando que estaban muy orgullosos de estos espacios por el trabajo comunitario que conllevó su construcción. «María», quien está en sus 20 años tardíos, trabajaba en una maquiladora durante la semana y como empleada doméstica los fines de semana. Había estado casada por más de 5 años y no tenía hijos. Ella recuerda que con 5 años de edad, fue de las niñas más pequeñas que llegaron a la Colonia Tarahumara, y expresó su orgullo de todo lo que había mejorado el vecindario con el paso del tiempo. Fue por eso que ella decidió capturar la imagen de la iglesia (fotografía 1).

Fotografía 1. Iglesia de la Colonia Tarahumara



Fuente: Fotografía tomada por María, 2019.

Antes aquí no había más que casitas hechas con pura madera, con *pallets*. Nosotros mismos tuvimos que trabajar para levantar la iglesia y el parque en la colonia. Sí nos han ayudado, pero entre todos hemos hecho la mayor parte. Cuando llegaron las primeras familias, eran como unas 10 y poco a poco fueron llegando más rarámuri porque no tenían donde quedarse. Y pues estuvo bonito, porque la iglesia la hicimos nosotros mismos. Íbamos a otras iglesias a vender pinole para juntar dinero y poder construir la nuestra. Por eso las ventanas son de botellas de vidrio, porque así la hicimos entre todos. (María, comunicación personal, 24 de junio de 2019)

Para María, como para varias de las personas participantes, la iglesia constituye un elemento central en la vida comunitaria de la Colonia Tarahumara. Su construcción colectiva no solo dotó de significado al espacio, sino que también contribuyó a fortalecer los sentidos de pertenencia entre la población rarámuri. La iglesia, además, es una réplica de un templo ubicado en la Sierra Tarahumara, cuyo proceso de edificación implicó trabajo comunitario orientado a reproducir ese referente simbólico (González Lobo, 2011). Lulú, otra mujer rarámuri, también destacó la importancia tanto de la iglesia como del parque; trabajaba 6 días a la semana realizando labores de limpieza en casas y capturó una fotografía desde la entrada de la colonia en la que se observa, al fondo, la frase «La biblia es la verdad» inscrita en uno de los costados del cerro. Tanto el parque como la iglesia fueron los lugares más frecuentemente fotografiados por las personas participantes de la Colonia Tarahumara; como se aprecia en la fotografía 2, el parque se localiza del lado derecho.

Fotografía 2. Colonia Tarahumara

Fuente: Fotografía tomada por Lulú, 2019.

El parque ha existido por muchos años; antes de eso no había un parque. Pero, en parte, la comunidad notó qué era lo que necesitábamos. Todos vieron que necesitábamos un parque y algunos donaron... No recuerdo porque han pasado muchos años. Sigue ahí [...]. Hay muchos niños rarámuri porque está rodeado de casas rarámuri, y si los niños están en el parque, los puedes ver afuera y ver que están bien. Y si se pelean, puedes intervenir. (Lulú, comunicación personal, primero de septiembre de 2019)

Todas las familias que residen en la Colonia Tarahumara se conocen entre sí, y las madres establecen redes de apoyo que les brindan mayor seguridad en el cuidado y la supervisión de sus hijos. El hecho de compartir una identidad étnica común refuerza estos vínculos y contribuye a que las mujeres rarámuri perciban este espacio como más seguro en comparación con otros entornos fuera de la comunidad. En este sentido, «Beatriz», mujer casada de aproximadamente 30 años y madre de dos hijos, señaló que antes de mudarse a la Colonia Tarahumara –hace 10 años–, había vivido en el centro de Ciudad Juárez, donde enfrentó diversas dificultades al convivir con vecinos no rarámuri. Su experiencia la describe de la siguiente manera:

Cuando no vivía en la Colonia Tarahumara [...] me acuerdo cuando estaba más chiquilla a mí me decían cosas. Me hacían *bullying*, como yo era indígena y así me vestía [...]. Nunca me sentí cómoda, me sentía como una extraña. Aquí yo no he escuchado, porque todos nos vestimos así [...]. Aquí nos conocemos como somos, así tarahumaras [...] y nadie discrimina. (Beatriz, comunicación personal, 30 de junio de 2019)

Vivir en la Colonia Tarahumara permite a las personas rarámuri construir un sentido de pertenencia en el contexto urbano. En la medida en que la vida cotidiana se organiza en torno a prácticas colectivas orientadas al bien común, resulta fundamental habitar un espacio en el que se comparte una identidad étnica. Esta condición contribuye a generar un entorno relativamente libre de discriminación, al menos dentro de los límites de la propia comunidad. En este marco, las personas rarámuri pueden experimentar momentos de relajación y apropiación del espacio en lugares como el parque, la iglesia o en la convivencia con sus vecinos, sin la preocupación constante por la seguridad de sus hijos o de sus seres queridos.

Kilómetro 30

La segunda comunidad rarámuri se localiza en Kilómetro 30, al sur de Ciudad Juárez, donde habitan aproximadamente 21 familias –una cifra considerablemente menor en comparación con la Colonia Tarahumara, que alberga alrededor de 90– (Cortez, 2018). Aunque Kilómetro 30 se fundó en un período similar, su configuración espacial difiere, ya que no presenta la organización en forma de caracol característica de la Colonia Tarahumara. A diferencia de esta última, Kilómetro 30 no constituye un asentamiento cerrado, por lo que en él residen también *chabochi* de clase trabajadora, condición que incide en la limitada construcción de espacios comunitarios, dado que la población rarámuri no ha desarrollado, en la misma medida, procesos colectivos orientados a la edificación de infraestructura simbólica y social, como la iglesia y el parque. No obstante, algunas familias mantienen vínculos con la Colonia Tarahumara a través de relaciones de parentesco y se reúnen en fechas festivas. En este sentido, «Fátima», ex voluntaria en la Colonia Tarahumara que colaboraba en el apoyo escolar de niñas y niños, señala que Kilómetro 30 se encuentra considerablemente alejado de la ciudad y que, debido a que muchas personas *chabochi* desconocen su ubicación, este asentamiento no recibe el mismo nivel de apoyo que la Colonia Tarahumara.

La movilidad urbana constituye uno de los problemas más relevantes para las personas participantes, y adquiere una dimensión particularmente crítica para las personas rarámuri que residen en Kilómetro 30. El transporte público, –conocido localmente como «la ruta»– permite desplazamientos relativamente ágiles dentro de la ciudad, especialmente en comparación con los tiempos de traslado en la Sierra Tarahumara; sin embargo, las distancias y la localización periférica de este asentamiento implican trayectos prolongados en la vida cotidiana. «Astrid», hija de «Serafina» y madre soltera joven, vive en Kilómetro 30, donde nacieron sus dos hijos. Trabaja en una maquiladora dedicada a la producción de componentes eléctricos para autopartes y electrodomésticos, y utiliza la ruta entre semana para trasladarse a su empleo. Durante los fines de semana apoya a su madre en la venta de artesanías detrás de la catedral, actividad que implica un tiempo de traslado de entre 3 y 4 horas en transporte público para completar el recorrido de ida y vuelta.

Cuando la madre de Astrid, Serafina, residía en la Sierra Tarahumara, los centros poblados más cercanos eran San Juanito y Creel, donde también solía vender artesanías; sin embargo, pero para llegar a estos lugares debía caminar durante 2 días. Estas largas distancias constituyeron una de

las razones principales para su traslado a Ciudad Juárez. En la actualidad, Serafina expresa satisfacción con su vivienda actual, aun cuando se localiza lejos del centro urbano. Como se observa en la fotografía 3, Astrid capturó una imagen del transporte proporcionado por la empresa, el cual utiliza diariamente para trasladarse a su trabajar en la maquiladora.

Fotografía 3. La Ruta



Fuente: Fotografía tomada por Astrid, 2019.

Tomé una foto de la ruta en la que nos vamos a trabajar. Tengo como 4 años que no voy a Tehuerichi, que es el pueblo de mi mamá. Cuando íbamos, lo que no me gustaba es que no había tiendas y todo quedaba lejos. Si quieres algo, no podías salir a comprarlo. Pero aquí en Juárez, aunque vivimos retirado, agarramos la ruta y ya. Yo nací aquí en Juárez, y no me gustaría irme de aquí. (Astrid, comunicación personal, 10 de noviembre de 2019)

Al sur de Ciudad Juárez, el gobierno local inauguró en 2019 el monumento «Ser Fronterizo» con la intención de representar la identidad de sus habitantes. La obra, realizada por el artista Jorge Alejandro Pérez Mendoza, consiste en un autobús de la ruta partido a la mitad y decorado con grafiti, lo que remite directamente a la experiencia cotidiana del transporte urbano. En este sentido, Recio Saucedo (2020) señala que las zonas sur y oeste de la ciudad –habitadas principalmente por población migrante y trabajadores de maquiladora– carecían de monumentos, a diferencia de las áreas de clase media y alta ubicadas al norte, por lo que esta intervención adquirió un significado particular para los residentes de dichos espacios. Las rutas, utilizadas cotidianamente por la clase trabajadora y, en muchos casos, proporcionadas de manera gratuita por las maquiladoras, han adquirido así un valor simbólico asociado a la vida obrera, al tiempo que representan la movilidad que estructura las rutinas diarias en la ciudad. En el caso de Astrid, el transporte público forma

parte central de su vida cotidiana y refleja una conexión directa con las oportunidades que ofrece el entorno urbano.

La movilidad urbana no constituyó un problema exclusivo para las personas rarámuri que residen en Kilómetro 30. «Alma», mujer rarámuri de mediana edad y madre soltera de tres hijos, migró a Ciudad Juárez hace 9 años con el objetivo de apoyar a su familia. A diferencia de otros casos, ella no se estableció ni en Kilómetro 30 ni en la Colonia Tarahumara, sino en una zona más cercana al centro de la ciudad, lo que le permitió vender artesanías y otros productos en espacios urbanos accesibles. En contraste, cuando residía en la Sierra Tarahumara, debía caminar más de una hora y media para llegar al poblado más cercano, tanto para comercializar sus productos como para adquirir alimentos.

Como señalaron varias personas participantes durante el trabajo de campo, la vida en la frontera implica múltiples dificultades; sin embargo, las condiciones en la Sierra Tarahumara son percibidas como aún más complejas. Aunque algunos expresaron el deseo de regresar a sus comunidades de origen, reconocen que ello resulta inviable debido a la escasez de oportunidades laborales y a las limitaciones en el acceso a bienes de primera necesidad. En este sentido, Alma destaca que, si bien en la ciudad es posible desplazarse mediante el transporte público –la ruta– en lugar de recorrer largas distancias a pie, las posibilidades de movilidad social siguen siendo restringidas. Alma no tuvo acceso a la educación formal durante su infancia, por lo que no aprendió a leer ni a escribir; no obstante, en Ciudad Juárez ha logrado que sus hijos accedan a la educación, una oportunidad que hubiera sido difícil de alcanzar en la Sierra debido a la distancia entre las comunidades y los centros escolares.

Sin embargo, no todos los aspectos de la movilidad urbana resultan favorables para las mujeres rarámuri. Si bien reconocen las ventajas de un transporte relativamente accesible y ágil, también señalan las dificultades de desplazarse en espacios dominados por población *chabochi*. En estos entornos, las experiencias de racismo y sexismo son recurrentes, particularmente en el uso del transporte público. Por ejemplo, «Ana», madre soltera de tres niñas y trabajadora en una maquiladora, relató haber experimentado acoso sexual por parte de hombres *chabochi*; manifestó sentirse avergonzada por los comentarios recibidos, por lo que prefirió no repetirlos durante la entrevista. Asimismo, indicó que con frecuencia es interpelada con el término «india», frente a lo cual comenta: «Siempre les respondo que no soy india, soy rarámuri». Este tipo de experiencias ilustra cómo la narrativa del mestizaje puede operar como un mecanismo de exclusión hacia los pueblos indígenas en el norte de México, en la medida en que el Estado ha privilegiado representaciones centradas en los aztecas como ancestros de la nación, con las cuales las personas rarámuri no necesariamente se identifican ni se sienten representadas.

Ciudad racializada

Oehmichen (2001) sostiene que los grupos indígenas en las grandes ciudades experimentan un proceso de segunda etnización que se traduce en formas de discriminación y las personas rarámuri no son la excepción. En el caso de Ciudad Juárez, este fenómeno se manifiesta con mayor intensidad

en el centro urbano que en otras áreas de la ciudad. Un ejemplo de ello ocurrió en 2016, cuando Rosalinda Guadalajara, líder comunitaria rarámuri de la Colonia Tarahumara, enfrentó prácticas de exclusión y discriminación asociadas a su identidad étnica. En esa ocasión, acudió junto con sus compañeros de trabajo del IMM al Kentucky Club, una de las cantinas más antiguas de la ciudad, cuyo propietario afirma haber inventado la margarita (Moreno, 2014). Más allá de su carácter como espacio de consumo, el Kentucky Club ha sido promovido como un lugar emblemático de la historia local, reconocido por haber atendido a figuras como Marilyn Monroe y Bob Dylan, entre otras celebridades estadounidenses, y por su capacidad de atraer turismo al centro de la ciudad, aun cuando en años recientes la afluencia de visitantes provenientes de Estados Unidos ha disminuido debido a la violencia (Moreno, 2014). En este sentido, el gobierno local, a través de la Cámara de Comercio, lo posiciona como un elemento central en la narrativa histórica y turística de Ciudad Juárez.

Rosalinda denunció públicamente al Kentucky Bar por haberle negado el acceso. A pesar de su condición como figura pública y de desempeñarse en el Instituto Municipal de las Mujeres (IMM) como promotora comunitaria, fue objeto de prácticas de discriminación asociadas a su identidad étnica. Ella relató esta experiencia en una declaración que posteriormente fue publicada en el periódico *Borderzine*:

Pues era mi primera vez de ir a ese lugar [Kentucky Club] [...]. Siempre yo lo veía que era más para gente turística. Cuando llegamos el guardia [...] nos dice que no había lugar [...]. Empezaron a decir los compañeros, «pues si el lugar está vacío». Entonces empieza a decir [...] que porque yo traía guaraches no podía pasar por si cae alguna botella ahí que tuviera un accidente. Entonces fue cuando ya le dijeron no, «mientras vengas con ella pues no entran y si van entrar que se cambie primero». Y realmente yo ahí le dije al muchacho, «te dije que no nos iban a dejar entrar. Bienvenido al mundo de los rarámuri, eso es lo que enfrentamos día a día». (Borderzine Staff, 2020)

«¿Qué pueden esperar las personas rarámuri que no están en el ojo público?» fue la pregunta que planteó Rosalinda al reflexionar sobre su experiencia en el bar. En ese momento no supe cómo responder y experimenté un sentimiento de culpa, dado que se trataba de un espacio que yo misma frecuentaba. Como estudiante de doctorado, recordé haber leído sobre este caso en las noticias durante mi primer año en Texas A&M; posteriormente, observé cómo en redes sociales, particularmente en Facebook, diversos usuarios compartieron numerosas publicaciones criticando al establecimiento por haberle negado el acceso a Rosalinda Guadalajara. Al día siguiente, el Kentucky Club cerró tras la presentación de una demanda en su contra, aunque reabrió pocos días después. A partir de entonces, el tema dejó de tener visibilidad mediática, por lo que decidí preguntarle directamente a Rosalinda sobre lo ocurrido tras la interposición de la queja.

Al final no era mucho lo que yo pedía [una disculpa pública por parte del dueño], porque al final yo soy la representante de mi comunidad. No me dolería a mí si no fuera la líder de la comunidad. Si con la líder hacen esto, qué harán con los demás que no son figuras públicas. (Rosalinda, comunicación personal, 18 de enero de 2020)

Aun cuando Rosalinda se encontraba acompañada por sus compañeros de trabajo de una institución gubernamental local, fue objeto de discriminación. Su caso ilustra los niveles de exclusión que enfrentan las personas rarámuri en el espacio urbano. En este sentido, Rosalinda manifestó preocupación particular por la situación de las mujeres rarámuri, al ser consciente de las formas específicas de discriminación que enfrentan. De manera consistente, las personas participantes señalaron que, en Ciudad Juárez, optan por evitar el ingreso a restaurantes o supermercados con el fin de prevenir malos tratos. La mayoría relató que, en establecimientos como Walmart, Soriana o S-Mart –cadenas de autoservicio en México–, el personal de seguridad suele asumir que se dedican a mendigar o a solicitar *korima* (término en lengua rarámuri que se refiere a la práctica de «compartir»).

En la Sierra Tarahumara, la práctica de solicitar *korima* –entendida como un principio de reciprocidad y apoyo comunitario– forma parte de las estrategias tradicionales para enfrentar situaciones de crisis económica. No obstante, en el contexto urbano, esta práctica es frecuentemente malinterpretada. En espacios como supermercados y centros comerciales, el personal de seguridad suele negar el acceso a las mujeres rarámuri al asumir que se dedican a la mendicidad. Frente a ello, algunas responden: «no vengo a pedir *korima*, vengo de compras», mientras que otras optan por evitar estos espacios para reducir la exposición a interacciones discriminatorias con población *chabochi*. En su lugar, prefieren adquirir alimentos y otros bienes en el centro de la ciudad, donde predominan mercados informales al aire libre. Sin embargo, la discriminación y la exclusión persisten como parte de su experiencia cotidiana, incluso en estos entornos.

Alma se desempeña como vendedora ambulante y reside en una zona cercana al centro de la ciudad. Para quienes desarrollan actividades en el sector informal –como la venta de dulces o artesanías en la vía pública– el centro representa un espacio estratégico, dado que cuenta con un sistema de transporte accesible y relativamente económico que conecta distintos puntos de la ciudad. Así mismo, esta área tiende a mostrar mayor tolerancia hacia el comercio ambulante. No obstante, Alma señala que enfrenta prácticas de discriminación de manera cotidiana en diversos espacios del centro urbano:

Lo que no me gusta de aquí [Ciudad Juárez] es la gente que a veces [...] te empiezan a faltar al respeto o te empiezan a discriminar [...], entras a un lugar y empiezan a murmurar [...] como diciendo «¿estas qué hacen aquí?». No puedes entrar a algún lugar porque empiezan a reírse entre ellos y una se siente mal. (Alma, comunicación personal, 5 de octubre de 2019)

El comentario de Alma constituye otra manifestación del proceso de segunda etnización, en el que los grupos indígenas experimentan formas de exclusión en contextos urbanos, en la medida en que persiste la expectativa de que su lugar «propio» se encuentra en espacios rurales y no en la ciudad. En este sentido, Alma señala que con frecuencia las personas cuestionan su presencia en Ciudad Juárez, lo que refuerza la sensación de ser percibida como una foránea no deseada. De manera consistente, todas las personas rarámuri participantes describieron cómo la población *chabochi* recurre a términos despectivos como «india» o «indio» para referirse a ellas. Como se

aprecia en la fotografía 4, Alma capturó una imagen del parque del centro que conmemora a Juan Gabriel; comenta que, a pesar de haber residido en Ciudad Juárez por más de 8 años, nunca había visitado la Gran Plaza Juan Gabriel. Le sorprendió encontrar este espacio en buenas condiciones, limpio, especialmente en comparación con otras zonas del centro, lo cual atribuye a su reciente construcción, ocurrida 1 o 2 años antes.

Fotografía 4. Foto del centro de la ciudad



Fuente: Fotografía tomada por Alma, 2019.

Al realizar el trabajo de campo, la mayoría de las personas participantes se identificaron como rarámuri o tarahumara. Aun así, pocos se identificaron como «indígena», una categoría pan-étnica. Los participantes que trabajan o interactúan con el IMM mencionaron algunas veces que son gente indígena pero que nunca se han identificado como «indios», debido a la connotación negativa de esta palabra. Algunas personas rarámuri incluso dicen que los «indios» son los aztecas. Por ejemplo, «Michelle», una mujer rarámuri que no vive en la Colonia Tarahumara ni en Kilómetro 30, y que vende dulces por las noches en el centro de la ciudad, explicó: «Cuando [los *chabochi*] me llaman india, yo respondo, “no soy india, soy tarahumara. Los indios usan plumas. Yo no uso plumas”». Los libros de historia, los museos y los medios masivos como las telenovelas y las películas han caracterizado a los aztecas como parte esencial de la categoría étnica de indígena impuesta por el gobierno mexicano, con su vestimenta tradicional adornada con plumas (Navarrete, 2004).

Identidad étnica como artesanos

En 2010, el gobierno municipal otorgó permisos para que diversos grupos indígenas –entre ellos rarámuri, mixtecos, mazahuas, huicholes, zapotecos– instalaran sus puestos de artesanías detrás de la catedral, en el centro de la ciudad. En este contexto, Serafina, madre soltera de tres hijos adultos,

de aproximadamente 40 años y residente de Kilómetro 30 por 20 años, logró establecer un espacio fijo para la venta de hierbas, vestimenta tradicional rarámuri y artesanías. A partir de la obtención de este puesto, hace alrededor de 10 años, experimentó una disminución significativa en los niveles de discriminación. Según su testimonio, contar con este espacio y vender en la vía pública, era frecuentemente interpelada por personas *chabochi* con el término despectivo «india». En contraste, en el contexto del mercado establecido detrás de la catedral, comenzó a ser reconocida como artesana, lo que implicó un cambio en el trato recibido. Esta reconfiguración del reconocimiento social le permitió resignificar su posición en el espacio urbano y atenuar la carga negativa asociada a dicha categoría en el contexto mexicano. No obstante, las personas rarámuri que no han accedido a un puesto en este espacio continúan enfrentando formas persistentes de estigmatización vinculadas a su identidad étnica.

La siguiente fotografía fue tomada por Serafina (fotografía 5). Se trata de su puesto detrás de la catedral en el centro de la ciudad, donde se muestra una blusa tradicional rarámuri y bolsos con la forma de vestidos tradicionales rarámuri; también vende moños y pinole, una bebida tradicional de maíz característica de la dieta rarámuri en la Sierra Tarahumara. También se muestran canastas tejidas a mano por mujeres rarámuri. Según Lulú, sobrina de Serafina, las mujeres les enseñan a sus hijas a hacer estas canastas. Cuando vivían en la Sierra, las canastas eran una de las artesanías que las mujeres rarámuri vendían en destinos turísticos, como las Barrancas del Cobre. Para Serafina, estas imágenes representan su ardua labor en Ciudad Juárez y el orgullo de tener su propio negocio.

Fotografía 5. Puesto de Serafina detrás de la Catedral



Fuente: Fotografía tomada por Serafina, 2019.

Para minimizar experiencias de discriminación, Serafina opta por identificarse como artesana en lugar de rarámuri. El racismo constituye uno de los problemas más complejos en el contexto mexicano. El discurso nacional en torno a los pueblos indígenas exalta el pasado prehispánico como un elemento de orgullo colectivo, estrategia que fue utilizada para la construcción de una identidad nacional tras la Revolución mexicana. Sin embargo, este mismo proceso tiende a devaluar a los grupos indígenas contemporáneos y no elimina las jerarquías raciales existentes (Knight, 1990; Warren y Sue, 2011). Como resultado, son desplazados hacia una dimensión histórica y simbólica, mientras que los grupos étnicos contemporáneos y las poblaciones afro-mexicanas quedan excluidos del presente y del futuro, salvo en la medida en que se integren al ideal mestizo. Este discurso nacionalista produce la noción de que todos los mexicanos son mestizos y que las diferencias raciales no existen, lo que contribuye a situar a las comunidades indígenas y afro-mexicanas fuera de la identidad nacional, restringiendo su reconocimiento al ámbito de los relatos históricos. En este contexto, la identificación como artesanos permite a las personas rarámuri atenuar el estigma asociado a la categoría de indígena en el espacio urbano.

La discriminación constituye un gran problema significativo al que las personas rarámuri se enfrentan en los espacios urbanos; sin embargo, no es el único. «Eliza», mujer rarámuri, casada, de aproximadamente 30 años de edad, relata haber tenido múltiples conflictos con el Sistema Nacional para el Desarrollo Integral de la Familia (DIF). Señala que, antes de contar con un puesto fijo detrás de la catedral, en diversos momentos las autoridades del DIF le retiraron a sus hijos bajo el argumento de que era peligroso que permanecieran con ella mientras trabajaba como vendedora ambulante. Eliza reconoce que esta situación implicaba riesgos; no obstante, enfatiza que se trataba de la única alternativa disponible para poder cuidarlos mientras generaba ingresos.

Otro problema relevante se vincula con el abuso policial, ya que los agentes solían confiscar la mercancía de las personas indígenas que vendían en la vía pública, bajo el argumento de que no contaban con los permisos correspondientes. Tras años gestiones y confrontación con estas prácticas, lograron obtener autorización para instalar sus puestos en el área ubicada detrás de la catedral. Este espacio representó un entorno relativamente más seguro –con menores niveles de discriminación, riesgos delictivos y exposición a accidentes– no solo para la población rarámuri, sino también para otros grupos indígenas. Sin embargo, esta situación dista de ser generalizable, ya que numerosos integrantes de otras comunidades indígenas no han accedido a condiciones similares, y persiste el estigma asociado a la categoría étnica en un contexto urbano caracterizado por la limitada presencia de programas de inclusión y oportunidades equitativas.

CONCLUSIÓN

En este artículo se analiza cómo las personas rarámuri de Ciudad Juárez han (re)construido su identidad étnica, así como los patrones que emergen en dicho proceso. Para las personas participantes, el centro de la ciudad desempeña un papel crítico, en la medida en que las experiencias de discriminación que ahí enfrentan contribuyen a la intensificación de procesos de segunda etnización. En contraste, quienes residen en la Colonia Tarahumara habitan un espacio relativamente

protegido, en el que el acceso se restringe a miembros de la misma comunidad étnica. Este entorno favorece la reconstrucción identitaria mediante la consolidación de lazos de solidaridad y orgullo, articulados a través del trabajo comunitario. No obstante, este sentido de pertenencia no se manifiesta de manera homogénea. Como se evidenció en el trabajo de campo, algunas personas optaron por no participar en el ejercicio fotográfico, argumentando la ausencia de elementos significativos o valiosos en la colonia. A pesar de ello, en términos generales, la comunidad ha impulsado la construcción de un entorno cultural rarámuri que fortalece el sentido de comunidad y reduce la exposición a prácticas discriminatorias por parte de sus vecinos. En este sentido, la agrupación espacial opera como un mecanismo de protección frente a las formas cotidianas de exclusión que enfrentan en el espacio urbano debido a su identidad étnica.

Las personas rarámuri que residen en la Colonia Tarahumara han construido una comunidad tanto física como social que no se reproduce en espacios como Kilómetro 30. Habitar en contextos donde estos vínculos comunitarios son más débiles –como ocurre en Kilómetro 30 u otras zonas de la ciudad– tiende a intensificar las experiencias de discriminación. No obstante, la posibilidad de vender sus artesanías en un puesto ubicado detrás de la catedral ha permitido a algunas personas rarámuri mitigar dichas experiencias, en la medida en que favorece la construcción de una identidad como personas artesanas. La pertenencia a esta comunidad de trabajo genera un espacio relativamente protegido frente a los procesos de segunda etnización, lo cual resulta paradójico si se considera que los productos comercializados remiten a imaginarios asociados a su categorización histórica como población indígena. Sin embargo, el espacio asignado para la venta es limitado, lo que ha impedido que una parte importante de la población rarámuri acceda a esta alternativa. En consecuencia, quienes residen fuera de la Colonia Tarahumara y de Kilómetro 30, continúan vendiendo en la vía pública, expresan su preferencia por contar con un espacio fijo que les brinde condiciones de mayor seguridad, en lugar de desempeñar su actividad en condiciones precarias, expuestos tanto a la delincuencia como a prácticas de discriminación vinculadas a su identidad étnica.

Finalmente, la movilidad constituye un elemento central en la experiencia urbana de las personas rarámuri en Ciudad Juárez. Si bien la Colonia Tarahumara se localiza relativamente cerca del centro de la ciudad, las condiciones de desplazamiento adquieren mayor relevancia para quienes residen en Kilómetro 30, debido a su ubicación periférica y a la distancia respecto de los principales espacios de actividad. En este contexto, el transporte público se vuelve un recurso indispensable y, al mismo tiempo, un referente simbólico de su experiencia fronteriza. La movilidad física que posibilitan estas rutas también remite a formas de movilidad social y económica que contrastan con las condiciones de vida en la Sierra Tarahumara. En términos generales, el acceso a esta movilidad tiende a ser valorado por encima de las incomodidades derivadas de las experiencias de discriminación en la ciudad, lo que explica, en buena medida, la permanencia de la población rarámuri en el entorno urbano.

En este estudio se empleó la etnografía feminista como estrategia para construir narrativas a partir de las fotografías generadas por las personas participantes, a través de las cuales se reflejan

sus experiencias y formas de vida en Ciudad Juárez. Estas herramientas permitieron documentar la manera en que las personas rarámuri se perciben a sí mismas en el contexto urbano. No obstante, el trabajo de campo se vio interrumpido a mitad del proceso debido a la pandemia de COVID-19 y al cierre de la frontera entre México y Estados Unidos. Si bien el material recabado resultó suficiente para el desarrollo del estudio, una mayor permanencia en campo, así como la realización de un número más amplio de entrevistas y registros fotográficos, habría permitido incorporar una mayor diversidad de voces. Asimismo, la inclusión de otros grupos indígenas habría posibilitado un análisis comparativo más amplio de sus experiencias en el entorno urbano.

Este estudio evidencia la necesidad de implementar programas de inclusión orientados a fortalecer el reconocimiento y el respeto por la diversidad étnica. Las comunidades indígenas en México y, de manera particular, en Ciudad Juárez enfrentan formas persistentes de discriminación y racismo en su vida cotidiana. En este contexto, resulta fundamental que las instituciones adopten estrategias integrales para atender estas problemáticas, así como abrir espacios de discusión que permitan cuestionar y transformar las desigualdades sociales, culturales y económicas que afectan a los pueblos indígenas y a las poblaciones afrodescendientes. En términos prospectivos, futuras investigaciones podrían ampliar el análisis hacia comunidades indígenas de distintas regiones del país, con el fin de profundizar en la comprensión de los procesos mediante los cuales reconstruyen sus identidades y formas de organización comunitaria en contextos diversos.

Traducción: Paul E. Esquivel García.

REFERENCIAS

- Acuña Gómez, G. E. (2004). Migración y ciudad: reflexiones en torno a las narrativas e imágenes de los migrantes nicaragüenses sobre algunos espacios públicos del centro de la ciudad de San José, Costa Rica. *Revista Centroamericana de Ciencias Sociales*, 1(2), 139-166. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3234641>
- Borderzine Staff. (2020, 13 de enero). The Rarámuri experience in Ciudad Juárez. *Borderzine*. <https://borderzine.com/2020/01/the-raramuri-experience-in-ciudad-juarez/>
- Carrillo, J., y Zárate, R. (2009). The evolution of maquiladora best practices: 1965-2008. *Journal of Business Ethics*, 88, 335-348. <https://doi.org/10.1007/s10551-009-0285-8>
- Cortez M., C. (2018, 18 de octubre). Entrega Desarrollo Social cobijas a rarámuris. *Puente Libre*. http://puentelibre.mx/noticia/154787-desarrollo_social_entrega_cobijas_tarahumaras_kilometro_30_ciudad_Juarez/hits/46/
- Dgarcia. (2018, 13 de marzo). *Presentan la Red de Pueblos Indígenas en Juárez*. Plan Estratégico de Juárez. <https://planjuarez.org/2018/03/13/presentan-la-red-de-pueblos-indigenas-en-juarez/#:~:text=La%20Coepi%20estima%20que%20en,mil%20y%2018%20mil%20ind%C3%ADgenas.>
- Fregoso, R. L., y Bejarano, C. L. (Eds.). (2010). *Terrorizing women: Femicide in the Americas*. Duke University Press.
- García Amaral, M. L. (2007). Ciudades fronterizas del norte de México. *Anales de Geografía de la Universidad Complutense*, 27(2), 41-57.
- Gobierno del Estado de Chihuahua. (s.f.). Plan Estatal de Desarrollo. Recuperado el 25 de febrero de 2021. <http://www.chihuahua.gob.mx/planestatal/>
- González Lobo, C. (2011). La Kobishi Teopa en el barrio tarahumara de Ciudad Juárez, Chihuahua. Relato de un trabajo comunitario. *Bitácora Arquitectura*, (19), 26-31. <https://www.revistas.unam.mx/index.php/bitacora/article/view/60903>
- González Zepeda, C. A., y Zentella Chávez, A. (2019). Migración interna, apropiación del espacio y redefinición de las identidades de los jóvenes indígenas en Tacubaya. En N. Baca Tavira, A. Bautista León y A. Mojica Madrigal (Eds.), *Jóvenes y migraciones* (1ª. ed., pp. 195-220). Editorial Gedisa.
- Hanson, R., y Richards, P. (2017). Sexual harassment and the construction of ethnographic knowledge. *Sociological Forum*, 32(3), 587-609. <https://doi.org/10.1111/socf.12350>
- Herrera Bautista, A. M. (2010). *La vida en los intersticios. Estrategias identitarias de los rarámuri en la ciudad de Chihuahua* [Tesis de maestría, Escuela Nacional de Antropología e Historia]. <https://ciesas.repositorioinstitucional.mx/jspui/handle/1015/1109>
- Instituto Municipal de las Mujeres (IMM). (s.f.). *Historia*. <http://immuj.gob.mx/historia/>
- Knight, A. (1990). Racism, revolution, and indigenismo: Mexico, 1910-1940. En R. Graham (Ed.), *The idea of race in Latin America, 1870-1940* (pp. 71-114). University of Texas Press.

- Köhler, R., y Ebert, A. (Eds.). (2015). *Las agencias de lo indígena en la larga era de globalización: microperspectivas de su producción y representación desde la época colonial temprana hasta el presente*. Ibero-Amerikanisches Institut.
- Lara Padilla, J. F., y Vera Pérez, A. H. (2019). Organización e interacción rarámuri en ámbitos urbano-fronterizos: análisis del asentamiento indígena Colonia Tarahumara de Ciudad Juárez. *Theomai*, (40), 76-95.
- Lengel, L. B. (1998). Researching the “other,” transforming ourselves: Methodological considerations of feminist ethnography. *Journal of Communication Inquiry*, 22(3), 229-250. <https://doi.org/10.1177/0196859998022003001>
- Liebenberg, L. (2009). The visual image as discussion point: Increasing validity in boundary crossing research. *Qualitative Research*, 9(4), 441-467. <https://doi.org/10.1177/1468794109337877>
- López Navarrete, J. A., y Peña Medina, S. (2017). La segregación socioespacial en Ciudad Juárez, Chihuahua, 1990-2010. *Región y Sociedad*, 29(68), 115-152.
- Loza, M. (2016). *Defiant braceros: How migrant workers fought for racial, sexual, and political freedom*. University of North Carolina Press.
- Martínez Ramírez, M. I. (2017). «Nadie está aislado de nadie»: descripciones prescriptivas de los otros en la Sierra Tarahumara. *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, 53, 38-58. <http://dx.doi.org/10.1016/j.ehmcm.2016.11.001>
- Medina Ramírez, R. del C. (2020). *Los mayordomos purépechas de la Noria: Identidad indígena y vida como resistencia*. Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.
- Menchaca, M. (2001). *Recovering history, constructing race: The Indian, black, and white roots of Mexican Americans*. University of Texas Press.
- Moreno, K. (2014, 21 de marzo). El bar más antiguo de Ciudad Juárez inventó la margarita y la sigue sirviendo. *Borderzine*. <https://borderzine.com/2014/03/el-bar-ms-antiguo-de-ciudad-juarezinvent-la-margarita-y-la-sigue-sirviendo/>
- Navarrete, F. (2004). *Las relaciones interétnicas en México*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Niños tarahumaras, adictos al alcohol; gobierno de Chihuahua no restringe venta de bebidas. (2020, 22 de julio). *Contralínea*. <https://contralinea.com.mx/interno/featured/ninos-tarahumaras-adictos-al-alcohol-gobierno-de-chihuahua-no-restringe-venta-de-bebidas/>
- Oehmichen, C. (2001). Espacio urbano y segregación étnica en la Ciudad de México. *Papeles de Población*, 7(28), 181-197.
- Pintado Cortina, A. P. M. (2020). «Extranjeros en su tierra»: prácticas racistas y colonialidad del poder hacia los rarámuli de la Sierra Tarahumara. *Boletín de Antropología*, 35(59), 108-129. <https://doi.org/10.17533/udea.boan.v35n59a07>

- Plankey-Videla, N. (2012). Informed consent as process: Problematizing informed consent in organizational ethnographies. *Qualitative Sociology*, 35(1), 1-21. <https://doi.org/10.1007/s11133-011-9212-2>
- Quijano, A. (2007). Coloniality and modernity/rationality. *Cultural Studies*, 21(2-3), 168-178. <https://doi.org/10.1080/09502380601164353>
- Quijano, A. (2014). Colonialidad del poder y clasificación social. En A. Quijano (Ed.), *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (pp. 285-327). Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. <https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140506032333/eje1-7.pdf>
- Recio Saucedo, S. R. (2020). Monumento Ser Fronterizo, una representación cultural y transfronteriza de Ciudad Juárez. *Revista de Estudios Urbanos y Ciencias Sociales*, 10(2), 71-85. <http://www2.ual.es/urbs/index.php/urbs/article/view/recio>
- Sánchez, S., y Ravelo, P. (2010). Cultura obrera en las maquiladoras de Ciudad Juárez en tiempos catastróficos. *El Cotidiano*, (164), 19-25.
- Sariego Rodríguez, J. L. (2002). *El indigenismo en la Tarahumara: identidad, comunidad, relaciones interétnicas y desarrollo en la Sierra de Chihuahua*. Instituto Nacional Indigenista.
- Sariego Rodríguez, J. L. (2016). Matrices indígenas del norte de México. *Desacatos. Revista de Ciencias Sociales*, (50), 172-183. <https://doi.org/10.29340/50.1548>
- Schrock, R. D. (2013). The methodological imperatives of feminist ethnography. *Journal of Feminist Scholarship*, 5, 54-60.
- Visweswaran, K. (1994). *Fictions of feminist ethnography*. University of Minnesota Press.
- Warren, J., y Sue, C. A. (2011). Comparative racisms: What anti-racists can learn from Latin America. *Ethnicities*, 11(1), 32-58. <https://doi.org/10.1177/1468796810388699>